

homolaicus.com



Prima edizione 2016

Il contenuto della presente opera e la sua veste grafica sono rilasciati con una licenza Common Reader

Attribuzione non commerciale - non opere derivate 2.5 Italia.

Il fruitore è libero di riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, rappresentare, eseguire e recitare la presente opera alle seguenti condizioni:

- dovrà attribuire sempre la paternità dell'opera all'autore
- non potrà in alcun modo usare la riproduzione di quest'opera per fini commerciali
- non può alterare o trasformare l'opera, né usarla per crearne un'altra

Per maggiori informazioni:

creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/




stores.lulu.com/galarico

ENRICO GALAVOTTI

L'IMPOSSIBILE NIETZSCHE

Bisogna avere in sé il caos per partorire una stella che danzi.

Nietzsche

ed. Lulu

Nato a Milano nel 1954, laureatosi a Bologna in Filosofia nel 1977, docente di storia e filosofia a Cesena, Enrico Galavotti è webmaster del sito www.homolaicus.com il cui motto è

Umanesimo Laico e Socialismo Democratico.

Per contattarlo galarico@homolaicus.com

Sue pubblicazioni: lulu.com/spotlight/galarico

Premessa

Nietzsche non l'ho mai potuto sopportare. Troppo aristocratico per i miei gusti. Troppo sprezzante della classe operaia e contadina. Troppo lontano dalle idee del socialismo democratico. Troppo lontano dalla democrazia in generale. E dico questo nonostante che sul piano ateistico non la pensiamo molto diversamente.

Inoltre ha un modo di scrivere antipedagogico per definizione, in quanto non ama farsi capire. Gioca con le parole e usa la propria abilità stilistica per dire cose che, umanamente parlando, restano inaccettabili anche se svolte in maniera poetica, allegorica, metaforica. Se tutti la pensassimo come lui, ci ammazzeremmo a vicenda. È inutile dire che un filosofo, quando parla di "volontà di potenza", non si comporterebbe in maniera bellicosa se diventasse un politico. Questi son discorsi di comodo, che in genere fanno i filosofi allo stato puro.

È stata spesso accusata la sorella d'aver messo le sue idee al servizio del nazismo, ma anche un bambino si sarebbe accorto che il nazismo poteva facilmente strumentalizzarle. Heidegger, ch'era un nazista teorico, considerava Nietzsche suo maestro: non a caso gli ha dedicato un libro di quasi mille pagine. E che dire del fatto che il suo *Zarathustra* era nello zaino dei militari tedeschi già nella prima guerra mondiale? Forse non tutti sanno che quando Mussolini passò il suo sessantesimo compleanno sull'isola della Maddalena, agli arresti domiciliari, Hitler gli spedì, come regalo, un'edizione speciale in cuoio azzurro con ornamenti d'oro dell'opera completa di Nietzsche.

Dovremmo infatti dire che tutta la produzione intellettuale di Nietzsche va considerata pericolosa per il vivere civile, a prescindere dal fatto ch'egli sponsorizzasse dei valori che in realtà non ha mai potuto o saputo vivere. Questo non perché non abbia ragione nel criticare la cultura occidentale, la metafisica europea, quanto perché lo fa dal punto di vista dell'*individuo singolo* che si vanta di non avere alcuna moralità, alcun valore, se non appunto quelli che renderebbero a chiunque molto difficoltoso stargli vicino: fierezza, volontà di potenza, fisicità che s'impone... Neppure gli anarchici potrebbero accettare un soggettivismo del genere, proprio perché a loro stava e an-

cora oggi sta a cuore una ricostruzione sociale del sistema, in cui la *comunità localmente autogestita* giochi un ruolo di primo piano.

Nietzsche, per me, rientra in quel filone irrazionalistico europeo, post-hegeliano, che parte da Stirner (o forse addirittura dalla *Filosofia hegeliana del diritto*, col suo culto assoluto dello Stato etico), passa attraverso Kierkegaard e Schopenhauer e giunge a Freud e appunto a Nietzsche (in Italia a Croce e Gentile, che non erano certo amanti dell'etica). La differenza tra gli uni e gli altri sta nel diverso peso attribuito alla religione e alle istituzioni statali. Si può essere infatti irrazionalistici sia in quanto credenti che in quanto atei, sia contro il sistema dominante che servendosi della politica per creare uno Stato autoritario, fatto passare per un'autentica alternativa a quello precedente, come ha fatto il nostro Gentile, che volle partire proprio dal suddetto testo di Hegel, cercando d'inverarlo politicamente.

Molti filosofi italiani del cosiddetto "pensiero debole" (Vattimo *in primis* ma, personalmente, ci metterei dentro anche Cacciari¹) hanno usato Nietzsche contro il marxismo e se la son presa contro i comunisti perché, secondo loro, lo avrebbero frainteso totalmente. In realtà s'era capito molto bene che le sue teorie potevano portare tranquillamente alla dittatura. Cioè anche se è giusto valorizzarlo là dove tende a recuperare la parte *istintiva* o *spontaneistica* del soggetto umano, quella che dovrebbe legarsi più alla *natura* e meno alla tecnologia, quella che dovrebbe rinunciare definitivamente alle fantasticherie di tipo religioso e abbracciare con risolutezza una visione *laico-umanistica* della vita, Nietzsche resta comunque un filosofo pericoloso, proprio perché tutta la sua teoria non può essere vissuta in alcuna società che abbia a cuore i valori umani.

¹ Cacciari e Vattimo, che non hanno mai smesso di civettare con idee mutate dal cattolicesimo, li vedo all'unisono, nonostante alcune differenze, nell'interpretazione positiva di Nietzsche, per quanto politicamente l'uno abbia preferito, dopo la morte di Berlinguer e la sua uscita dal Partito comunista, un'involuzione sempre più moderata, mentre l'altro, dopo gli anni vissuti da parlamentare europeo nei Democratici di sinistra, abbia scelto un percorso più radicale. Questo a testimonianza che la filosofia, spesso e volentieri, non ha alcun rapporto con la politica.

Biografia

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasce nel 1844, nel presbiterio di Röcken, in una regione della Turingia annessa alla Prussia. La famiglia era una fervente luterana. Il padre, che era addirittura un pastore, muore nel 1849 (rammollimento cerebrale o encefalite: forse la stessa malattia che poi colpirà il figlio). Nietzsche è allevato a Naumburg in un ambiente femminile, con la sorella Elisabeth. In casa apprende la musica e il canto. S'impegna in composizioni musicali vocali e strumentali, compone poesie, legge Goethe e Byron.

In quegli anni la società prussiana e l'idealismo hegeliano vivevano una forte crisi. Nel biennio 1848-49 erano fallite le rivoluzioni borghesi. La filosofia che andava per la maggiore (non a livello universitario) era quella pessimistica di Schopenhauer, cui anche il giovane Nietzsche si sentirà presto attratto, a motivo della definizione della Volontà come cieca e irrazionale (la filosofia non è un pensare oggettivo e scientifico, ma una introspezione che guarda al vissuto di una persona).

Il giovane Nietzsche studia in un liceo prestigioso di Pforta, grazie a una borsa di studio ecclesiastica, con cui gli vengono premiate le sue non comuni doti intellettuali. Poi si iscrive alle Università di Bonn e di Lipsia, dedicandosi alla filologia anziché alla teologia (è in questo periodo che diventa ateo). Lo studio della filosofia prende ad assillarlo, soprattutto attraverso l'opera di Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*.

Nel 1867 comincia il servizio militare, avendo firmato per un anno come volontario, nel reggimento di artiglieria a cavallo dell'esercito prussiano di stanza a Naumburg, ma si infortuna seriamente allo sterno, sicché si congeda anticipatamente. Tornato a Lipsia, l'Università lo premia per il suo saggio sulle fonti di Diogene Laerzio e lo assume come insegnante privato.

I lavori filologici su Teognide, Simonide e Diogene-Laerzio gli procurano nel 1869 la nomina di professore di filologia classica all'Università di Basilea. Non ha ancora completato il proprio dottorato né ricevuto alcun certificato di abilitazione all'insegnamento. L'Università di Lipsia, pur di averlo tra i propri docenti, gli concede

la laurea sulla base delle sue pubblicazioni nel *Rheinisches Museum*, ma, per tutta risposta, egli, all'età di 25 anni, chiede l'annullamento della sua precedente cittadinanza prussiana e diventa apolide: lo rimarrà ufficialmente per il resto dei suoi giorni.

Aveva perso simpatia sia per le idee nazionalistiche che per Bismarck e per la Prussia in generale. Da questo momento non accetta più l'identificazione della cultura con lo Stato e non considera la vittoria delle armi come un motivo di cui la nazione poteva vantarsi. Nasce in lui un grande disprezzo per la Germania e prova un certo fastidio a vivere in mezzo ai tedeschi.

Ha inizio nel frattempo la sua amicizia con Wagner, che aveva incontrato a Lipsia: Nietzsche afferma che quelli furono forse i giorni più belli della sua vita, anche se non trascorsero senza qualche inquietudine, in quanto spesso egli ha l'impressione che Wagner si serva di lui e che si appropri della sua concezione del tragico; altre volte è convinto di poter portare Wagner a conoscenze che da solo non potrebbe raggiungere.

Allo scoppio della guerra franco-prussiana (1870-71) chiede d'essere temporaneamente esonerato dall'insegnamento per partecipare, come infermiere addetto al trasporto dei feriti, alla guerra. Dopo appena poche settimane passate al fronte contrae però la difterite e un principio di dissenteria, tanto che viene congedato. Osserva con un certo distacco la nascita dell'impero tedesco per opera di Otto von Bismarck.

Mentre sprofonda nella solitudine scrive, nel 1871, *La nascita della tragedia*, un testo accolto abbastanza male dai filologi per le sue posizioni in contrasto con il pensiero accademico. Per la prima volta, infatti, Nietzsche rifiuta di considerare l'ellenismo come un mondo di razionalità ed equilibrio. A suo parere la decadenza della civiltà greca inizia col prevalere dell'elemento apollineo, cioè col prevalere della scienza sull'istinto, della metafisica e teologia sulla tragedia e la passione, col prevalere di Socrate e Platone su Eschilo e Sofocle, che rappresentano l'elemento dionisiaco. Dioniso è il dio della passione, sregolatezza, arbitrio, volontà di vita, ebbrezza, istinto, forza primitiva... Secondo Nietzsche la filosofia moderna è ancora caratterizzata dal prevalere dell'apollineo (grazie anche alla mediazione del cristianesimo, religione della rassegnazione, razionalità, ipocrisia, sofferenza, abnegazione...). Solo in Wagner egli vede, in

un primo momento, l'artefice della rinascita della tragedia, poiché Wagner sostituisce alla libertà morale quella artistica (musicale in particolare), inoltre contrappone l'arte alla filosofia, la natura alla cultura intellettualistica, il popolo alla moltitudine di individui. È in questa situazione ch'egli sente di essere inattuale e scopre l'incompatibilità tra il pensatore privato e il professore accademico.

Con le *Considerazioni inattuali* Nietzsche critica la cultura occidentale, razionalista, utilitarista, repressiva. L'istinto deve secondo lui prevalere su morale, commercio, scienza e tecnica. Egli è ostile anche al fatto di leggere la storia secondo lo schema di causa/effetto. La vita per lui sfugge ad ogni interpretazione. Nella quarta *Considerazione inattuale* esplicita le sue riserve su Wagner e inizia il dissidio con l'amico d'un tempo. La sua salute comincia a dare segni di peggioramento, caratterizzata da frequenti emicranie, disturbi oculari e difficoltà di parola; gli amici si rendono conto di questo suo cambiamento, che ne muta in particolare il carattere.

Intorno al 1873 inizia una stretta amicizia e collaborazione con Paul Rée, studioso ebraico di filosofia, che lo invita a respingere il pessimismo tragico dei suoi primi scritti, orientandosi verso una fase "illuministico-positivistica".²

Per motivi di salute ottiene nel 1878 grazie a F. C. Overbeck, il più fedele dei suoi amici, una modesta pensione da parte dell'Università di Basilea, con cui può rinunciare all'insegnamento: essa costituirà, d'ora in avanti, l'unico suo introito.

Prende così a fare una serie di viaggi alla ricerca di un clima favorevole e di una serenità interiore, attraverso la Francia, l'Italia, la Svizzera, accompagnato a volte da qualche amico fidato. Il suo ultimo incontro con un Wagner ormai divenuto razionalista, avviene a Sorrento. All'inizio, quando si erano conosciuti, Nietzsche considerava la musica wagneriana, fino alla tetralogia *L'anello del Nibelungo*, come la rinascita dell'arte tragica in Europa, rappresentando il massimo esempio dello spirito dionisiaco nella storia della musica stessa, cioè il suo aspetto istintuale.

Sempre nel 1878 inaugura la sua grande critica dei valori morali, religiosi e metafisici tradizionali con l'opera *Umano, troppo*

² Nietzsche apprezzò subito di Rée le *Osservazioni psicologiche* (1875) e soprattutto *L'origine dei sentimenti morali* (1877), in cui vide elementi sufficienti per distaccarsi dall'etica di Schopenhauer e di Wagner.

umano, che suscita reazioni piuttosto negative da parte dei suoi amici; lo stesso Wagner non riesce a comprendere le sue posizioni e lo attacca. Qui Nietzsche affida all'uomo il compito di dare significato alla propria esistenza, rinunciando a qualunque forma di oggettività (il mondo è caos originario, dio è morto, non ci sono fatti ma solo interpretazioni, la verità è opinione, la scienza è convenzionale...). La verità sta nel senso vitale dell'uomo, che è potenza e paura: la potenza deve vincere la paura (che viene alimentata da religione e morale). Di Cristo dirà ch'era una specie di Buddha, per cui non aveva alcuna intenzione di creare una chiesa.

Nel frattempo le sue condizioni di salute si aggravano costantemente, ma egli non sembra affatto preoccuparsene, anche perché non concepisce la filosofia come se questa potesse provenire dal dolore o dalla sofferenza, dalla malattia o dall'angoscia, in quanto accettare questa concezione vorrebbe dire ricadere in quel meccanismo che è alla base del pensiero cristiano. La malattia è per lui soltanto un punto di vista sulla salute, così come la salute è un punto di vista sulla malattia.

Dopo il 1878 Nietzsche ha proseguito la sua opera di critica totale con *Il viandante e la sua ombra* (1879) e *Aurora* (1880). Mentre prepara *La gaia scienza* in lui succede qualcosa di nuovo: le sue sofferenze continuano, ma sempre più spesso dominate da un entusiasmo incontenibile. Nel 1881 ha la "rivelazione" dell'eterno ritorno, quindi l'ispirazione dello *Zarathustra*, i cui quattro libri scriverà fra il 1883 e il 1885, oltre a diverse note che dovrebbero esserne la continuazione.

La critica diviene in questo momento un'arma per la *transvalutazione* di tutti i valori, una specie di "No" al servizio di un'affermazione superiore (*Al di là del bene e del male*, 1886; *Genealogia della morale*, 1887). Della società cristiano-borghese viene rigettata ogni forma di morale, di legge, ogni valore (dio, essere, divenire...), inclusi quelli di democrazia, uguaglianza, lavoro manuale... (tutti i valori vanno *transvalutati*). Rifiuta anche lo spirito dell'industria, che, secondo lui, ha soltanto sostituito quello militare e aristocratico.

Nella vita, nella storia, nell'universo non c'è alcuna creazione né alcun fine, ma solo *eterno ritorno* (come voleva Zarathustra),

poiché il mondo è sempre uguale a se stesso.³ Ogni cosa ritorna com'era, secondo un processo ciclico (di bene e male, di cose che si creano e si distruggono di continuo...). Anche l'essere dell'uomo è sempre identico a se stesso e nulla può giudicarlo. L'uomo deve semplicemente accettare il suo essere e diventare ciò che è: l'essere si deve trasformare in "volontà" (che non è esterna all'uomo, come in Schopenhauer). "L'uomo è qualcosa che va superato", in vista della creazione del *superuomo* (*oltreuomo* o *più che uomo*), dotato di *volontà di potenza*, che è una struttura psicologica e cosmologica: è aggressione e conquista, ma anche controllo di se stessi. Essa non può appartenere alle masse, ma a individui singoli, superiori, al massimo a un popolo (non però quello tedesco, che Nietzsche continua a disprezzare). Egli sosteneva anche che i popoli europei dovevano dominare il mondo.

In lui tende ad accentuarsi sempre più un nichilismo attivistico, vitalistico, volontaristico, che lo porterà ad allontanarsi in maniera irreversibile sia da Schopenhauer che da Wagner, giudicati troppo pessimistici.

Durante la Pasqua del 1882 incontra a Roma Lou von Salomé, attraverso l'amico Paul Rée, da tempo suo ammiratore. Lou aveva notevoli doti intellettuali e vagheggiava l'istituzione di una comunità filosofico-religiosa in stile pitagorico, in cui amicizia e cultura fossero al centro. Aveva già fatto perdere la testa al maturo H. Gillet, un pastore protestante olandese, il quale, dopo essersi separato dalla moglie, voleva sposarla, ma lei se n'era fuggita a Roma con la propria madre. Sia Nietzsche che Rée si erano innamorati di lei. Siccome però la madre e la sorella di Nietzsche, Elisabeth, presero a sabotare in tutti i modi quella relazione a tre che destava scandalo in tutta Europa⁴, la Salomé decise di mettersi con Rée, per un triennio,

³ Esalta Eraclito senza rendersi conto che per i greci la visione ciclica della storia serviva per consolarsi, per ricomporre il diviso, poggiava su una visione positiva della vita e nient'affatto tragica.

⁴ La regista L. Cavani ne trarrà ispirazione per il film *Al di là del bene e del male*. La vicenda dei tre personaggi può essere letta nel *Triangolo di lettere* (ed. Adelphi). Il rapporto filosofico-sentimentale dei tre protagonisti è stato documentato da una celebre foto, con lei seduta su un carretto intenta a frustare gli altri due, legati con una corda ad un braccio, facenti la parte dei cavalli.

senza sessualità (Rée si suiciderà nel 1901 probabilmente perché non riusciva ad accettare la separazione, ma era anche un giocatore compulsivo e da Berlino fu costretto ad andarsene, riparando in Svizzera, ove aveva preso a curare gratuitamente i contadini poveri⁵).

Successivamente la Salomè si unì col filologo iranista F. C. Andreas, che tentò di violentarla nel sonno, in quanto non sopportava di vivere un matrimonio platonico, senza rapporti sessuali, ma lei, svegliatasi, trovò il modo d'impedirglielo. Rimase comunque con Andreas finché questi non morì, senza però negarsi al suo grande amore, quello col poeta R. M. Rilke. Questo rifiuto del matrimonio probabilmente dipendeva dal fatto che gli unici suoi redditi erano la pensione della madre, rimasta vedova di un nobile militare russo, e una sua modesta pensione in quanto figlia, ma a condizione che restasse nubile. Eserciterà poi la psicanalisi, beneficiando di una grande ammirazione da parte di Freud.

Quanto a Nietzsche, disse d'aver scritto il suo *Zarathustra* solo dopo aver conosciuto lei. Naturalmente comincerà a odiare a morte la sorella Elisabeth, la quale, anche dopo la rottura di quello strano rapporto, durato circa un biennio, aveva proseguito l'opera di delazione nei confronti del fratello, accusandolo, tra le altre cose, di pederastia, come già Wagner aveva fatto. Nietzsche rimase così sconvolto da quella trama di calunnie e pettegolezzi che prese ad assumere oppio e sonniferi in gran quantità, trovandosi a un passo dal suicidio.

Nel 1885 Elisabeth sposa Förster, un wagneriano, antisemita e nazionalista prussiano, nei confronti del quale Nietzsche nutrirà sempre una certa insofferenza. Förster progettava di creare un insediamento ariano "puro" in Paraguay. La coppia convinse 15 famiglie a far parte di una colonia, che sarebbe stata battezzata "Nueva Germania", e il gruppo vi si trasferì nel 1887. La colonia però non pro-

⁵ Durante il rapporto con lei aveva pubblicato *La natura della coscienza* (1885); postuma invece uscì *Filosofia* (1903). Egli era chiaramente un ateo-positivista, seguace del vescovo empirista G. Berkeley fin dove questi sosteneva l'irrealtà della materia, in quanto mero prodotto mentale, ma se ne allontanava, assumendo posizioni nichilistiche, quando il vescovo sosteneva posizioni a favore della divinità. Rée negava l'esistenza di una qualunque morale naturale e della libera volontà e, per questa ragione, ebbe una notevole influenza su Nietzsche.

sperò. La terra non era adatta ai metodi tedeschi di coltivazione, le malattie erano un flagello, e i collegamenti con la colonia erano lenti e difficoltosi. Sommerso dai debiti, Förster non vide altra via d'uscita che il suicidio, nel 1889. Quattro anni dopo la vedova lasciò la colonia per sempre e rimpatriò.

Intanto a Torino, dove si era trasferito nel 1888, Nietzsche scrive alcune importanti opere: *Il crepuscolo degli idoli*, *Il caso Wagner*, *L'Anticristo* e *Ecce homo*. È come se le sue energie creative abbiano un ultimo sussulto di grandezza prima del crollo finale: il tono di queste opere è molto violento, ma anche umoristico e sferzante.

Nietzsche avrebbe rifiutato l'identificazione nazista di Stato e popolo, né gli interessava il potere dei grandi capitalisti, e rifiutava l'antisemitismo della borghesia tedesca. Disprezzava il cristianesimo (religioni da schiavi, forma isterica dell'onestà), la democrazia (cui preferisce l'aristocrazia) e il socialismo (ne condivide l'appello alla potenza, ma per lui gli operai sono strati inferiori del popolo, che in nome del risentimento vogliono prevaricare sui forti, vogliono avere garanzie sociali quando il vero destino dell'uomo sta nel rischio; inoltre se gli operai diventassero padroni, non ci sarebbe più nessuno disposto a lavorare con sacrificio). Non credeva nei diritti dell'uomo.

Il 3 gennaio 1889 la crisi psico-fisica si fa molto acuta e l'amico F. C. Overbeck (teologo molto vicino alle idee di David F. Strauss) lo va a prendere a Torino per internarlo a Basilea, dove la diagnosi è di paralisi progressiva (a Jena successivamente si avanzò anche l'ipotesi, mai confermata, di un'infezione sifilitica).

Intanto la sorella Elisabeth, tornata dal Paraguay, decide di occuparsi del fratello. Già dal 1892 Nietzsche inizia a perdere la memoria e a non riconoscere più le persone, salvo rari momenti di lucidità. Muore a Weimar nel 1900. Nonostante il suo dichiarato e profondo ateismo, per volontà di parenti e amici viene seppellito con cerimonia religiosa nel cimitero di Röcken.

A diffondere le opere del filosofo contribuì la stessa sorella Elisabeth, la quale organizzò anche il Nietzsche-Archiv a Weimar. Essa si assunse la responsabilità di mettere il pensiero del fratello al servizio del nazismo. Overbeck cercò di opporvisi, con denunce pubbliche, al punto che si rifiutò di cederle le lettere che aveva ricevuto da lui.

Nietzsche e l'irrazionalismo

Quadro culturale

Nella filosofia e nella cultura letteraria e artistica tedesca, a partire dal 1850-60, con massima espansione nel decennio successivo, si ha una notevole presenza della filosofia di Schopenhauer, attraverso cui si coagulano un insieme di orientamenti e di interessi concentrati su problemi di filosofia dell'uomo, di filosofia della cultura e di visione del mondo (cosmologia), che insistono, benché non manchino motivi idealistici e positivistici, sul rifiuto delle concezioni intellettualistiche e logicizzate della realtà e della cultura, su una concezione della realtà vera come volontà cieca e irrazionale (vitalismo), su una concezione istintiva e spontaneistica dell'arte, su una considerazione pessimistica della civiltà.

In una prima fase questa corrente di pensiero appare essenzialmente legata alle delusioni successive al 1848-49, alla negazione dell'idealismo e del razionalismo. Più avanti (si pensi a Wagner) sembra riflettere l'avvicinarsi della crisi dell'ultimo Ottocento; esprime l'esigenza, ispirata da aristocraticismo e anarchismo, di rompere con la cultura e con la società della seconda metà del secolo, con il loro moderatismo, con la loro ristrettezza mentale, con la loro falsa sicurezza. Si va accentuando l'attenzione per i problemi dell'uomo e per la drammaticità della condizione umana. Si tratta di una confusa insoddisfazione che respinge insieme il razionalismo neokantiano, il naturalismo ottimistico dei positivisti, lo scientismo, la stessa scienza in generale, la cultura accademica, il cristianesimo e la società industriale, la rispettabilità e la mediocrità borghesi e l'avvento delle masse.

Schopenhauer non ha fondato una scuola di pensiero (la sua filosofia non riesce a penetrare nelle università e a diventare una tradizione di pensiero universitaria), ma le sue idee hanno esercitato una vasta influenza sul pensiero dell'epoca. K. R. E. von Hartmann e in buona parte anche Nietzsche si muovono nell'ambito di questa influenza, mentre filosofi come J. Frauenstädt (1813-79, prima hegeliano, poi divulgatore e artefice del pensiero di Schopenhauer), J.

Bahnsen (1830-81, che sviluppa una concezione del tragico come legge del mondo) e P. Deussen (1845-1919, studioso del pensiero orientale dietro suggestione di Schopenhauer) possono dirsi schopenhaueriani in senso vero e proprio. Così come schopenhaueriano (dopo essere stato hegeliano e feuerbachiano) è il compositore Richard Wagner (1813-83), autore di vari scritti filosofico-artistici, filosofico-religiosi e politici. Wagner influenzò molto il primo Nietzsche con le sue antinomie (arte e filosofia, natura e cultura intellettuale, popolo e moltitudine di individui) in cui il secondo termine contrassegnava, in senso negativo, l'epoca cristiana e moderna.

Una metafisica di tipo schopenhaueriano e il tentativo di combinare il mondo spirituale-metafisico con quello naturale-fenomenico contraddistinguono la posizione di Eduard von Hartmann (1842-1906): il suo pessimismo ebbe molta risonanza, soprattutto dal 1870 alla fine del secolo; per questo filosofo l'essere assoluto era la psichicità inconscia. Accanto al pessimismo vi era in lui anche un ottimismo evoluzionistico riguardo allo sviluppo storico dell'umanità. Egli contribuì ad accentuare l'interesse per le componenti non coscienti della vita psichica.

Nietzsche ha forti legami con la filosofia di Schopenhauer: il suo pensiero si situa in un orizzonte di tipo antropologico e cosmologico; è espressione anarchico-aristocratica della crisi dell'ultimo Ottocento; rifiuta l'idealismo classico e il positivismo ed è orientato in senso irrazionalistico e volontaristico. Ma Nietzsche rientra solo in parte nello schopenhauerismo, in quanto ha altri legami molto forti con il naturalismo presocratico, con l'umanismo giovane hegeliano, con il darwinismo (si vedano p.es. i concetti di "lotta per l'esistenza" o di "selezione naturale") e le scienze della natura, con l'antimetafisica positivista.

L'opera di Nietzsche, da un lato, getta luce sulla vitalità, l'istintualità, l'aggressività, l'egoismo, la finitezza, che fanno da base all'essere dell'uomo; coglie la consistenza della realtà individuale e la profondità delle tensioni che dividono l'individuo e gli individui; contesta le metafisiche perché assolutizzano in modi diversi la ragione. In definitiva veniva cogliendo motivi che più tardi l'esistenzialismo, il pragmatismo e la psicanalisi avrebbero posto al centro della riflessione filosofica.

Dall'altro lato egli indaga la decadenza della moderna civil-

tà, di cui mette a nudo la repressione della vitalità e dell'istintualità, il livellamento, la mediocrità, la mancanza di grandi finalità, la concezione ancora platonica e teologica della ragione. Occorre - secondo lui - uscire dall'esistenza codificata e uniforme, riattingere l'essere originario dell'uomo e di qui promuovere la costituzione di una nuova ed autentica esistenza. Tuttavia egli non perviene a una teoria dell'uomo soddisfacente, poiché gli sfuggono le dimensioni sociali, economiche e storiche della realtà umana.

Il pensiero

In che senso nel primo periodo della sua attività filosofica Nietzsche dipende da Schopenhauer e da Wagner? Col primo concorda nel considerare la filosofia non come un pensare oggettivo e scientifico, ma come una introspezione che guarda al vissuto di una persona; accetta anche la dicotomia tra volontà e rappresentazione, in cui la prima, cieca e irrazionale, è di molto superiore alla seconda. Condivide altresì l'idea che l'ateismo non è un punto d'arrivo ma di partenza. Ma da Schopenhauer si distacca nella misura in cui rifiuta la sua concezione ascetica e pessimistica (la volontà di non volere).

Con Wagner è d'accordo nel considerare l'arte come un mezzo di liberazione che si sostituisce alla libertà morale: per Nietzsche la cultura artistica è la forma più alta di ogni cultura e la tragedia è la forma più elevata di cultura artistica. In Wagner egli vede l'artefice della rinascita della tragedia, dopo la crisi avviata dal pensiero socratico-platonico, che ha pervaso di moralismo ogni aspetto della cultura, offuscando l'autentico spirito originario della tragedia di Eschilo e Sofocle.

Nella *Nascita della tragedia* Nietzsche pone alla base della sua teoria estetica la coppia di istinti apollineo-dionisiaco: il dionisiaco è passione, identificazione immediata con la natura, musica, dissolvimento nel coro ebbro dei seguaci di Bacco; l'apollineo è misura e pacatezza, visione disinteressata, razionalità. La civiltà umana nasce dall'unione di questi due elementi, per esprimersi poi attraverso il mascheramento del reale, a causa della prevalenza dell'apollineo.

La posizione filologica di Nietzsche è di assoluta novità rispetto all'ambiente accademico, che infatti reagisce in modo critico a

questa concezione che rifiuta di considerare l'ellenismo come un mondo di compostezza e di equilibrio: Nietzsche apre così la strada alla comprensione dell'irrazionale nel mondo greco. L'inizio della decadenza greca non coincide con l'inizio delle invasioni barbariche, ma con il prevalere dell'apollineo: questo porta al prevalere della visione scientifica della vita sull'istinto, alla nascita delle metafisiche e delle teologie. I principali responsabili di tutto questo sono, secondo Nietzsche, Socrate, l'"uomo teoretico" che esalta l'intelligenza dissolvitrice dell'istinto, Euripide, che fa oggetto della tragedia non la vita ma le teorie filosofiche sulla vita, e Platone. Questi elementi permangono nel pensiero, attraverso la mediazione del cristianesimo, sino all'epoca moderna (l'uomo moderno è utilitarista e razionalista, lontano dal mare ondeggiante della vita).

Il tema della crisi della cultura dionisiaco-apollinea e della necessità di superare la scissione dall'essere lo troviamo anche nelle *Considerazioni inattuali*, all'interno del quadro di una critica della cultura tedesca contemporanea. Ora però Nietzsche, più che criticare la cultura artistica, critica i vari uomini che ne sono gli esponenti: Strauss è per lui un filisteo colto, un falso uomo di cultura che celebra il benessere e l'evoluzione verso il meglio. Critica poi la cultura storica, in quanto ritiene che se questa è utile all'uomo, non deve però avvolgerlo completamente, in quanto il passato inibisce la vita stessa; il fine della vita è la produzione di grandi esemplari di individui. Nella considerazione su Schopenhauer egli esalta l'uomo indipendente dallo Stato, idealizzando la figura del filosofo libero da ogni legame.

Nietzsche precisa in questo libro il suo concetto di cultura: questa non deve essere una cultura dell'eleganza, delle buone maniere, dell'egoismo del mondo degli affari e della ricchezza o dell'egoismo della scienza che oggettivizza il vitale. Il tecnico dell'industria, il funzionario dello Stato, lo scienziato, non sono veri uomini: la vera cultura è quella che contribuisce a creare in noi l'artista e il filosofo, l'uomo libero che sa essere se stesso; è una cultura aristocratica che consiste nel vivere a vantaggio non del maggior numero di uomini, ma a vantaggio degli uomini superiori, dei geni artistici e filosofici.

La seconda fase del pensiero di Nietzsche va dal 1876-77 al 1881-82 e ha una forte impronta antimetafisica, scettica e positivisti-

ca. È il momento in cui egli rompe la sua amicizia con Wagner, perché vi vede motivi di cedimento al cristianesimo e alla rassegnazione. Si stacca anche dal pensiero di Schopenhauer, di cui non accetta più la concezione negativa della volontà, che, secondo lui, non è altro che il segno di un'emancipazione incompleta dal cristianesimo. La filosofia di Nietzsche cerca ora di riscoprire in se stessa l'essere autentico, che è anzitutto un essere artistico, libero da vincoli etici.

In *Umano, troppo umano* la figura del filosofo-scienziato critica il fatto che a nascondere la natura dell'uomo sono soprattutto la morale, la religione e la metafisica. La natura non è opera divina né manifestazione della ragione, non ha significato o fine o ordine; il mondo è caos originario e, come tale, va accettato.

A questa posizione di Nietzsche, che considera il mondo come una oggettività indifferente, si affianca una posizione che nell'ultimo periodo diventerà ancora più radicale: il mondo non ha una realtà propria, diversa dalla propria apparenza, non ci sono fatti ma solo interpretazioni, non vi sono verità assolute ma solo relative alle diverse interpretazioni (Nietzsche chiamerà questa posizione "prospettivismo").

Egli mette così in discussione la stessa scienza, i cui concetti hanno per lui un carattere puramente convenzionale. Si tratta di una posizione che si fonda sull'uomo, non sulla scienza naturale ma sulla psicologia, sulla conoscenza e la certezza di sé. Il mondo che l'uomo ha di fronte a sé è un mondo in cui "Dio è morto" (l'uomo non poteva sopportare un testimone delle proprie sconfitte), un mondo che non autorizza né l'ottimismo né il pessimismo, in cui l'uomo non ha garanzie al di fuori di sé, in quanto è lo stesso uomo che dà significato alla propria esistenza, e per tornare ad essere virtuoso, deve anzitutto eliminare ciò che deprime la sua coscienza (in ciò non può trovare aiuto nella filosofia europea, in quanto se essa è diventata anti-cristiana, non è stata però capace di diventare del tutto anti-religiosa).

Nietzsche cerca ora di rintracciare il fondo autentico dell'uomo, il proprio vitalismo, il cui nucleo consiste nel senso psicologico di *potenza e paura*. Nietzsche è contro quelle morali che esaltano la rinuncia e l'impotenza, che hanno paura dell'individuo e della sua indipendenza e cercano d'inserirlo nel mondo dello Stato e del lavoro. La morale è un modo di comportarsi secondo il costume di un certo

gruppo sociale, ma i gruppi sociali sono tanti e i loro costumi cambiano continuamente.

L'immoralismo nietzschiano non è però la negazione della morale in quanto tale, ma delle morali dominanti (utilitaristica, teologica), che esprimono un'organizzazione della vita propria di certi soggetti (i popoli e gli individui deboli), che è indispensabile a conservare la specie ma che non è sufficiente per creare veri uomini e per liberare l'istinto. L'uomo non deve dissolvere la natura, non deve soffocare gli impulsi, ma deve espandere il naturale. Le grandi civiltà, secondo Nietzsche, nascono dalla vita presa nella sua pienezza; subordinare la vita a un ideale significa diminuire le possibilità di sviluppo dell'uomo.

La sua tesi di fondo è che la vita va accettata e affermata, ma questa emancipazione del vitalismo non va intesa come un espandersi sregolato: lo spirito libero non si è sciolto dai lacci del costume per farsi legare dai lacci delle passioni indisciplinate, non è un debole, poiché deve possedere se stesso, deve esercitare l'istinto di potenza anche su di sé.

Nella terza fase del suo pensiero Nietzsche aggiunge un atteggiamento costruttivo all'atteggiamento critico-analitico che lo aveva contraddistinto sino a quel momento.

La *volontà di potenza* si precisa come la categoria centrale della realtà umana (la psicologia dovrà scendere nel profondo ed occuparsi di questa categoria). Questa volontà si rivela come l'istinto fondamentale dell'uomo, è l'essere da cui muovere per la costruzione dei veri valori e a cui ci si deve riferire per la demistificazione dei valori-idoli. L'individuo umano è una forza che vuole estrinsecarsi, è una forza creatrice; la volontà di potenza è una struttura psicologica, che nell'ultimo Nietzsche finisce per diventare anche cosmologica, in quanto principio costitutivo della natura organica e inorganica (si tratta però solo di un'ipotesi, in quanto Nietzsche per la conoscenza della natura rinvia sempre alla scienza).

Egli vuole contrastare la tendenza a fuggire la vita invitando a immergersi (è meglio essere Cesare Borgia ch'essere senza passioni, diceva). Fare scienza significa trasformare la natura in concetti per dominarla, ma la verità è un errore, non un assoluto, per quanto sia un errore di cui la specie umana non possa fare a meno.

La volontà di potenza è autodomínio: da un lato è aggressio-

ne e conquista, ma dall'altro è controllo di sé. Il *superuomo* (inteso come *oltreuomo* o *più che uomo*) è colui che sa fare di se stesso l'espressione della volontà di potenza in questa sua duplice natura (non si nasce superuomini).

Per Nietzsche il superamento dell'uomo comporta anche il superamento e la trasformazione di tutti i valori, il capovolgimento dell'uomo moderno: l'uomo che va superato vive nella mediocrità, nella sicurezza pacifica, nel gregge, è una semplice creatura la cui morale è la morale degli schiavi, una morale i cui valori sono quelli che confortano gli stanchi e i sofferenti (pietà, altruismo, disinteresse, umiltà, operosità). Il superuomo invece è il creatore di se stesso, è avventuriero e dominatore, non teme la vita ma la fa sua con coraggio; la morale dei "signori" ha i suoi valori nella pienezza umana, nella fierezza, nella fede in se stesso.

Un altro aspetto da sottolineare è l'*aristocraticismo*, per il quale il senso della storia non consiste nell'innalzamento della civiltà e del genere umano, ma nell'elevazione degli individui superiori: non tutta l'umanità ma solo una razza, un popolo consta di tali individui. Si tratta di una disuguaglianza non voluta, ma da Nietzsche constatata e riconosciuta come necessaria: di qui la sua antropologia pessimistica.

Del cristianesimo egli contesta proprio l'avversione verso la vita come potenza e l'avversione egualitaria verso l'individuo e le aristocrazie: il cristianesimo, predicando la carità e la non resistenza al male, dissecca la sorgente della vita e non può educare superuomini; anche il nazionalismo e lo statalismo distruggono l'uomo dalla volontà di potenza. Nella società borghese-industriale chi detiene il potere non è un superuomo, ma un uomo comune diventato casualmente dominatore; proprio l'assoggettamento a questa classe di incapaci ha fatto nascere il socialismo. L'ideale di uguaglianza diffuso da cristianesimo, democrazia e socialismo è l'ideale dell'oppresso, ed è un ideale che impedisce l'emergere della classe dei superuomini.

Nietzsche non annuncia l'uguaglianza ma riapre fossati e divide; non predica l'emancipazione degli sfruttati, ma l'accettazione del dualismo fra schiavi e liberi, superuomini e gregge. Lo stesso rapporto che intercorre fra superuomo e gregge dovrebbe per lui intercorrere fra popoli europei e altri popoli. Tutti i problemi legati alla repressione si potrebbero superare grazie all'emancipazione di una

parte di uomini e al costituirsi di questi in una classe dominante.

Un altro elemento della dottrina di Nietzsche è la teoria dell'*eterno ritorno*, dove si afferma che il mondo è sempre uguale a se stesso, non cambia e ogni cosa ritorna com'era, secondo un processo ciclico; anche l'essere dell'uomo è sempre identico a se stesso e nulla può giudicarlo, poiché non esiste alcun dio e non esiste una creazione. L'uomo deve accettare il suo essere e diventare ciò che è: l'"è" si deve trasformare in "voglio", in maniera naturalistica, che è quella più originaria.

Quando l'ateismo è follia

Dopo Hegel la filosofia europea s'era improvvisamente accorta di non aver più nulla da dire sul piano "filosofico": bisognava *agire*, fare qualcosa che non fosse semplicemente una critica all'idealismo oggettivo e storicistico.

In un certo senso Hegel aveva concluso tutta la filosofia occidentale, scoprendo le leggi della dialettica, ma lasciando i filosofi con l'amaro in bocca: non poteva essere la Prussia junkeriana la realizzazione della dialettica. Ecco perché già coi suoi discepoli più radicali (la sinistra) si cominciò a smascherare il lato conservatore della sua filosofia politica e i compromessi con la teologia.

A lato di questo *bailamme* di contestatori (Feuerbach, Stirner, Marx, Engels, Bauer, Strauss...) ne spuntano altri due, decisamente favorevoli a riporre nella *volontà soggettiva* un primato assoluto, superiore alla stessa ragione: Schopenhauer e Nietzsche. La volontà pura, di vita, di potenza, diventa l'essenza dell'essere e della cosa in sé, il compito trascendentale dell'uomo.

Per loro due non si trattava più, come nel caso soprattutto di Feuerbach, di trasformare il teismo in ateismo (la teologia in antropologia), ma di porre l'ateismo come punto di partenza, fondando su di esso la costruzione dell'*uomo nuovo*. La morte di dio (qualunque esso fosse) andava data per scontata, grazie appunto all'opera di demolizione compiuta dai filosofi. Non era più il caso di parlarne come di un "problema".

Tuttavia fu proprio su questo punto, come prima Marx rispetto a Feuerbach sulla questione della natura del materialismo, che Nietzsche decise di staccarsi da Schopenhauer per affermare un *volontarismo assoluto*, inteso come un vero e proprio *atto di potenza*.

Posto che la *volontà* è la forza cieca della natura, l'istinto primordiale che sostanzia l'essere umano, come si può dimostrarne concretamente l'esistenza? È su questa domanda che si gioca la diversità tra l'irrazionalismo quietistico dell'aristocratico Schopenhauer, che si accontentò di fare il professore universitario, e quello tragico di Nietzsche. Se dio è morto, non ha senso essere indifferenti a tutto: bisogna superare lo stesso uomo indifferente e creare un vero e proprio

Superuomo, il cui dio è la *terra* da cui proviene.

Un problema eminentemente pratico, che Nietzsche racchiudeva in questa domanda: "Come può l'uomo diventare dio finché resta uomo?". E la soluzione che dà è incredibilmente tragica: "Perché si possa prospettare il Superuomo, è necessaria l'estrema malvagità", dirà nello *Zarathustra*, che ogni ufficiale tedesco doveva tenere nello zaino già durante la prima guerra mondiale e che farà suo personale vangelo nella seconda.

Per negare l'impotenza umana, bisogna anzitutto togliere all'essenza umana qualunque aspetto di umanità. Finché l'uomo continua ad avvertire scrupoli kantiani, dubbi cartesiani, sensi cristiani di colpa, pietà buddistica per i deboli, valori democratici e quant'altro, non diventerà mai un dio.

L'umanità inferiore (il gregge) va spazzata via: non è solo questione di ghigliottinare la teologia, la metafisica, la filosofia, l'etica... È il pensare stesso che va abolito, specie quando non coincide con la *volontà di potenza*, che non sopporta limitazioni di sorta.

Lo sanno i sostenitori di Nietzsche che chi s'azzarda a "interpretarlo" continua a restare "umano", perdendo il suo tempo? Lo sanno che se non riescono a diventare "Superuomini", devono comunque mostrarne la necessità ad ogni costo, sino al supremo sacrificio di sé?

Sotto un certo aspetto si può dire che l'ateismo nicciano si poneva come una nuova religione, con l'aggravante però della follia senza senso, per quanto lui stesso diceva in *Aurora* che è proprio la follia ad aprire la strada al nuovo pensiero. Ma, ci si può chiedere, si può davvero essere atei senza essere umani? Non è forse questa pretesa un favore che si fa alla cultura e al potere religioso?

"Caro signor professore - così scriveva a J. Burckhardt, poco prima d'essere ricoverato nel manicomio di Torino -, alla fin fine avrei preferito essere un professore di Basilea piuttosto che Dio. Ma non ho osato spingere il mio personale egoismo fino al punto di astenermi dalla creazione del mondo".

E pensare che la sua prima opera, *Nascita della tragedia*, conteneva spunti di critica così interessanti che se fossero stati svolti all'interno dell'*umanesimo*, avrebbero dato un grande contributo alla causa della non-credenza.

Sui ditirambi di Dioniso

Premessa

Il torto di Nietzsche non sta tanto nell'aver criticato in maniera unilaterale, cioè senza valorizzare alcunché, le forme tradizionali della civiltà occidentale: *democrazia borghese* e soprattutto *cristianesimo*, ma sta piuttosto nell'aver affermato un'alternativa secondo una logica di mera contrapposizione, e non come un valore in sé e per sé, autonomo, indipendente, che non si giustifica nella misura in cui si pone contro qualcosa o contro qualcuno, ma nella misura in cui lo si vive, spontaneamente e razionalmente. Il diverso che si vuole affermare non deve scaturire da un odio contro l'esistenza malata della civiltà borghese, o comunque non solo da questo, ma anche e soprattutto da una *scelta morale*, maturata consapevolmente nel corso di lunghi anni di riflessione e di paziente trasformazione della propria personalità, una scelta che ha sì la pretesa di porsi in alternativa alla struttura data, quella tradizionale, ma che non ha il gusto di farlo solo per spirito di rivalsa.

Sez. A

1. "Cuore ardente, come un giorno fosti assetato, quanta sete avevi, stanco abbruciato". Dopo la crisi dell'esperienza del valore tradizionale, il desiderio del riscatto: il socialmente ovvio diventa insignificante.
2. "Ti correvano intorno tra alberi neri vespertini sguardi malvagi del sole". Si vorrebbe che il vecchio morisse come oggettività, come fattore esterno al soggetto, in quanto lo si avverte come elemento insopportabile di giudizio. Il soggetto desiderante è incapace di liberarsi dall'influenza morale del valore tradizionale e, per questo motivo, vuole che venga fisicamente distrutto. Ma in tal modo l'affermazione della nuova morale è impossibilitata a porsi, per cui il soggetto resta vincolato al giudizio che la tradizione ha di lui e non riesce a liberarsene, se lo porta con sé.

3. "Pretendente della *verità* - tu? schernivano". Il sociale viene giudicato negativamente dal singolo poiché questi non lo ritiene capace di verità. Il singolo si sente contrapposto alla massa, in cui non vede altri singoli con cui mettersi in comunicazione, ma un collettivo anonimo, senza personalità, il quale però, essendo dotato di potere, è in grado di contrastare le sue aspirazioni.
4. La resistenza della tradizione alla novità del singolo viene avvertita unicamente nel suo aspetto solo negativo di censura e non anche in quello positivo di *prova*, cioè come invito a perfezionare il valore della nuova morale. La resistenza è avvertita come disgrazia, come maledizione da togliere. Il non poterlo fare costringe il soggetto a mascherarsi. Nietzsche qui riflette il sentimento di una speciale, aristocratica elezione del singolo, per cui questi è migliore della massa proprio in quanto tale, cioè in quanto diverso e contrapposto alla massa. Non c'è mediazione fra singolo e massa (p. es. famiglia, classe sociale, comunità, associazione, gruppo, rapporto interpersonale). Che cos'è dunque questo singolo? Come vive nella società? "Soltanto un poeta! un animale, astuto, rapace, insinuante, che deve mentire, ingordo di preda, sotto maschere variopinte, maschera ormai di se stesso, preda di se stesso. (...) Uno che parla solo screziato, che viene fuori da maschere buffonesche con parole variopinte, inerpicandosi su menzogneri ponti di parole...". Non quindi un uomo in carattere, perché l'opposizione - così si crede - non lo permette, ma "giullare, poeta". L'esigenza della verità non può essere vissuta in tutta la sua pienezza, perché il compito del singolo non può essere sociale, storico, concreto, ma soltanto *poetico-evocativo*. La verità del "giullare-poeta" resta subordinata all'atteggiamento che lui pensa che gli altri abbiano verso di lui. Ciò che a lui resta è la coscienza che, nell'incomprensione altrui, si matura la certezza della propria verità, ed è in questa certezza ch'egli deve poi sopportare lo scherno.
5. Questo singolo vive una vita tutta sua, incomprensibile alla maggioranza degli uomini. "A casa sua in ogni selvaggia contrada più che nei templi, pieno di felina protervia, uno

che salta da ogni finestra - ecco! - in ogni azzardo". Il genio pretende comprensione, ammirazione, sequela, ma senza rapporto comunicativo. Egli non si preoccupa di affinare il linguaggio per il sociale ma vuole imporglielo. Infatti il genio isolato non può sapere come le masse vanno strumentalizzate: solo il genio che vive nella massa, odiandola, lo sa. (Qui sta il limite di Nietzsche rispetto ai gerarchi nazisti.)

6. Anche il genio isolato vorrebbe sopraffare la massa, ma non vi riesce. L'aquila è ingorda di agnelli, "trucemente avversa a tutti gli sguardi virtuosi". La massa che la pantera vorrebbe sbranare è quella *cristiano-borghese*: "sbranare il dio nell'uomo come la pecora nell'uomo e sbranando *ridere*". Qui la rivalsa, il gusto sadico di una vendetta personale. Anzitutto essere "contro".
7. Tutto ciò non è avvertito con naturalezza. Nello spirito del genio qualcosa, un tempo, s'è rotto. Un modo falsato di vedere le cose si è progressivamente imposto alla sua coscienza. Non lo vuole ammettere, ma ora è costretto ad accettare che tutto è cambiato, che non è più possibile tornare indietro, che qualcosa d'importante s'è spezzato in maniera decisiva, irreversibile, poiché è così che la coscienza vuole. "Una volta caddi io stesso, dal mio delirio di verità, dalle mie bramosie del giorno, stanco del giorno, malato di luce, - caddi in giù, verso la sera, verso l'ombra, bruciato da una sola verità e sitibondo". La vita che ha scelto di vivere è solo per pochi. Il genio lo sa, anche se non poteva sapere, all'inizio, a quali conseguenze l'avrebbe portato. Qui c'è un dramma che si consuma nella scelta e un dramma, ancora più grave, che si consuma nelle conseguenze della scelta compiuta, poiché ogni ripensamento viene considerato un'insopportabile debolezza.

Sez. B

Parte prima - Tra figlie del deserto

1. Affermata l'esigenza della verità, emerge il problema fondamentale del cosa fare. Bisogna anzitutto essere "testimoni",

altrimenti per i potenti "ricomincerebbe il gioco corrotto". "Qui si trova molta miseria nascosta che vuol parlare...". Qui dove? Nel *deserto*. Quale? Quello *orientale*. "Là ero lontanissimo dalla vecchia Europa nuvolosa, umida, melanconica" ("rosa dai dubbi").

2. Tutto ciò però non è che un "vecchio ricordo". Il genio sa che l'oriente non può costituire una valida alternativa per l'occidente: l'alternativa non va cercata standosene al di fuori ma dal di dentro. Inoltre l'aria salubre dell'oriente non può essere pienamente respirata dal genio, poiché, essendo egli un europeo, non può non metterla in dubbio. La semplicità dell'oriente è vista, in ultima istanza, con disprezzo. L'oriente non è che evasione, ebbrezza, incantesimo, magia, nulla di concreto, proprio in quanto "senza futuro, senza ricordi". Il genio non può abbandonarsi all'oblio, deve reagire. "Ancora una volta ruggire, ruggire moralmente, ruggire come leone morale dinanzi alle figlie del deserto! - Poiché l'ululato della virtù... è più d'ogni altra cosa un fervore di Europei, un'avidità di Europei!". L'oriente che vede Nietzsche è quello dell'India, della Cina, di Zarathustra. "Guai a chi alberga nei deserti!". "Il deserto inghiotte e strozza", non purifica, non prepara alla virtù, ma avvilita, discredita, svia il genio dal compito della testimonianza. Il singolo non vuole essere dimenticato, al contrario: vuole esultare "perché ha vinto *morendo*"; "morire così... vincendo, *annientando*...". La morte deve annientare la tradizione, il valore dato, non solo soggettivamente, ma anche oggettivamente.
3. Zarathustra va superato. È troppo "solitario", ama troppo l'"abisso". "A che perseveri tanto?... ali occorre avere, quando si ama l'abisso... non si deve restare appeso, come te, impiccato!". L'esperienza di Zarathustra è finita - il genio vuole ucciderlo: "*conoscitore di te, carnefice di te stesso!*". Zarathustra ha reso il singolo, che si era lasciato sedurre, un malato, un infermo, un prigioniero. Per "sei solitudini" il singolo ha accettato Zarathustra, ma ora, con la settima e ultima solitudine, egli vuole che gli si dia risposta "alla fiamma impaziente".
4. La settima solitudine, quella che dà la gioia di ogni cosa fat-

ta e detta, è la *morte*. "Il sole declina", "si va verso sera", "già arde il tuo occhio quasi spento". La morte è serenità, felicità, gioco. "Ferma è ora la mia barca, oziosa. Rotta e tempesta - tutto dimenticato! Brama e speranza affogò...". Non Zarathustra, non l'oriente gli ha dato questa pace, ma solo la morte. Nella settima solitudine "la mia navicella ora nuota lontano...". La morte "oggettiva" del passato coincide con il suicidio del genio, ma è un suicidio che giudica.

Parte seconda - Lamento di Arianna

1. "Chi mi riscalda, chi mi ama ancora?". Nessuno, neppure dio, dio anzi meno che mai. "Fulminata a terra da te [è Arianna che parla], occhio beffardo che dall'oscuro mi guardi". Dio è il giudice implacabile, inclemente, "un crudelissimo cacciatore, sconosciuto", condanna soltanto, non salva, non perdona, non aiuta. "Innominabile! Velato! Orrendo!". Non potendo sopportare la tortura della presenza di dio, il genio chiede di morire. Il nemico implacabile degli uomini va ucciso uccidendo l'io. Questo dio cristiano-borghese, geloso della grandezza degli uomini, vuole impadronirsi di loro, per questo ruba i loro segreti, li spia nel profondo del cuore, li tortura.
2. Il genio rifiuta questo dio, anzi, pretende che sia lui ad arrendersi, anche se sa che questo va al di là della sua portata. "Ecco anche lui fuggì, il mio unico compagno, il mio grande nemico, il mio sconosciuto, il mio dio carnefice". L'abbandono provoca disperazione, sentimento di nullità. "No! torna indietro! *Con* tutte le tue torture! Tutte le lacrime mie corro-
no a te e l'ultima fiamma del mio cuore s'accende per te". Il conflitto era avvertito con angoscia, ma non se ne poteva fare a meno: respingeva e attirava; ecco perché l'oriente non serviva. Arianna è la grande coscienza occidentale della contraddizione.

Parte terza - Entra in scena Dioniso

1. "Sii saggia, Arianna!... Io sono il tuo *Labirinto*". Dio non

esiste, "Zarathustra *maledice...*". Supera la tua angoscia nella scelta del male. "Di fronte a tutti i virtuosi voglio essere colpevole... tra costoro mi vien voglia di essere *l'infimo...*". Basta con lo scrupolo, con il rimorso, con il senso di colpa. La colpa è la vera virtù. I valori vanno transvalutati. Le false virtù del mondo vanno capovolte. La gloria del mondo è una moneta che "calpesto *sotto* di me".

2. Il genio s'accorge d'aver sbagliato tutto, di non essere stato abbastanza risoluto con se stesso. "Un tempo alle nubi ordinai d'andarsene dai miei monti... Le lusingo oggi, che vengano". Zarathustra si trasforma, si trasfigura. "Oggi voglio essere ospitale verso ciò che è molesto, anche verso il destino non voglio essere spinoso - Zarathustra non è un riccio". "Malato ora di tenerezza,... siede in attesa Zarathustra, in attesa sui monti... stanco e felice, un creatore del suo settimo giorno". "Sopra di me cammina una verità simile a una nube... scende a me la sua fortuna". Zarathustra deve provare la sua libertà nel desiderio d'annullarsi pacificamente. "È la *mia* verità". "Ha indovinato il *fondo* della mia fortuna, ha indovinato *me*". L'io, perdendosi, ritrova se stesso.
3. Il vecchio Zarathustra deve morire, perché troppo altezzoso e superbo. "Sei troppo ricco, corruttore di molti. Tu rendi troppi invidiosi, tu rendi troppo poveri... Pure a me la tua luce getta ombra - rabbrivisco". Per essere veramente se stessi bisogna essere poveri. "*Prima dona via te stesso, o Zarathustra*". "Di tutti i ricchi è *il più povero*". "*Più povero* dei forti, ... se vuoi amare. Si amano solo i sofferenti, si dà amore solo a chi ha fame". La verità di sé sta nell'umiltà. Bisogna essere atei in modo naturale, senza vanto, fino alla morte di sé. Liberazione vuol dire *darsi*. Ma il dono di sé diventa la conclusione drammatica della follia: non è infatti per un incontro, ma per la *morte*.

Considerazioni finali

Nell'epilogo dei *Ditirambi di Dioniso* Nietzsche, qui straordinariamente somigliante a Kierkegaard, seppur sul versante ateistico, è giunto ad affermare un valore in sé e per sé e non secondo una

logica di mera contrapposizione. Almeno questa è la sua pretesa. Ma si tratta in realtà solo di un'apparenza. Egli è convinto d'essere diventato quel che sarebbe dovuto diventare senza il peso della follia. Ma la follia resta, anzi si è qui esasperata.

Tale presunzione di naturalezza è possibile in quanto una caratteristica fondamentale della psicosi è quella di assumere, all'interno di una logica interpretativa della realtà del tutto rovesciata, le stesse caratteristiche del valore autentico cui prima della follia si anelava. Ci si convince cioè di non essere pazzi proprio nel momento in cui lo si è di più. Il malato pensa d'essere diventato ciò che sarebbe dovuto diventare secondo ragione e che però non riusciva a diventare a causa delle proprie nevrosi. Ora verità e follia sembrano coincidere (nella coscienza di Dioniso, convinto d'aver superato le debolezze di Zarathustra).

Ma come si può essere certi che la psicosi non costituisca un superamento positivo della rottura che si avvertiva prima con angoscia? Semplicemente dal fatto che, presto o tardi, essa condurrà alla dissociazione totale dell'io, a comportamenti assurdi. È solo questione di tempo. L'io psicotico appare migliore di quello nevrotico solo all'apparenza, ma resta un io profondamente malato, anche perché tende a identificarsi con un'entità extra- o sovraumana. Infatti terminati i *Ditirambi*, Nietzsche avrà un crollo psichico da cui non si riprenderà più (esattamente come Kierkegaard): verrà ricoverato prima a Basilea, poi a Jena, poi nella casa di Naumburg, assistito dalla madre e dalla sorella.

In margine all'*Anticristo* di Nietzsche

Premessa

*Anticristo. Maledizione del cristianesimo*⁶ è un titolo polemico, volutamente provocatorio: in realtà Nietzsche non è "contro" Cristo come *persona*, ma solo contro quella parte di vita o della persona di Cristo falsificata dai vangeli (per quanto Nietzsche abbia di tali falsificazioni un'opinione tutt'altro che scientificamente motivata).

Nietzsche infatti ritiene che un'altra parte di Cristo - quella ovviamente conforme alla sua filosofia irrazionalistica - non sia stata manipolata, ovvero che sia sopravvissuta nonostante le falsificazioni. In altre parole Nietzsche non propone un vero e proprio "Anticristo", cioè un soggetto antitetico al Cristo, ma un'ennesima interpretazione di quest'ultimo e del cristianesimo in generale.

La critica esegetica più avanzata oggi ritiene sia inutile dare un'interpretazione adeguata del "vero Cristo", in quanto non solo i vangeli ma tutte le fonti neotestamentarie sono tendenziose e fuorvianti, al punto che è praticamente impossibile individuare quali aspetti della vita di Cristo possono essere considerati senza dubbio autentici e quali no. (Si pensi soltanto che oggi è quasi unanime il giudizio sull'origine ellenistica ed anche essenica di tutti i sacramenti della chiesa cristiana. Persino il battesimo di Gesù ad opera di Giovanni viene considerato come un tentativo di riconciliare sul piano religioso due gruppi in origine politicamente contrapposti: cristiani e battisti).

Naturalmente Nietzsche, che pur si basava sulla critica demitizzante di Strauss e della Scuola di Tubinga, non poteva arrivare a una conclusione così perentoria. Ma il fatto che oggi i critici più radicali si astengano dal formulare giudizi di attendibilità storica (in relazione alla vita di Cristo), non deve farci dimenticare l'esigenza di continuare a discutere su un fenomeno così complesso come quello delle origini del cristianesimo, anche se questa discussione dovesse

⁶ Si fa riferimento al volume edito da Newton Compton, Roma 1992.

limitarsi al solo campo delle ipotesi.

D'altra parte i fatti dimostrano che oltre certe ipotesi non si può andare, pena il rischio di usare le proprie interpretazioni per identificarsi con quella parte di Cristo che secondo noi meriterebbe d'essere salvata, quella p.es. relativa alla contestazione della morale farisaica (ciò che appunto ha pensato di fare Nietzsche, senza però rendersi conto della pericolosità di un qualunque tentativo di identificarsi con un'altra persona).

Nell'*Anticristo* infatti sussiste un paradosso davvero singolare: da un lato Nietzsche usa lo strumento della critica per distruggere ogni certezza tradizionale del cristianesimo; dall'altro chiede al lettore di servirsi del proprio coinvolgimento emotivo per poter credere in una nuova certezza, quella secondo cui Nietzsche e Cristo in fondo non sono che la stessa persona. Identificazione, questa, che si ritrova - seppure ovviamente su un altro versante - anche in tutti i santi e martiri soggetti a fanatismo religioso (a partire dal protomartire Stefano). Anche tanti filosofi e teologi più o meno irrazionalisti hanno avuto analoghe pretese, siano essi di religione cattolica o protestante (come p.es. Pascal o Kierkegaard). Nietzsche in fondo è stato il primo che ha cercato di identificarsi col Cristo a partire da posizioni ateistiche.

Questo a testimonianza che il rischio dell'irrazionalismo non può essere superato né con la fede religiosa in sé, né con la sua negazione. Qui è l'individualismo sotteso a queste interpretazioni che dovrebbe essere messo in questione; in particolare è l'illusione di credere che una verità acquisita razionalmente possa garantire all'individuo isolato un'esistenza più significativa di quella che può vivere un collettivo che crede in una verità tradizionale, superata dal tempo e dalla storia.

Quando un critico della religione come Nietzsche scrive, nella *Prefazione*, che il pamphlet è "riservato a pochissimi", e lo dimostra scegliendo anche un linguaggio involuto, estremamente sintetico, sicuramente ricercato, egli si preclude, con ciò stesso, la possibilità d'esser capito e apprezzato. Il che se non può certo essere lo scopo di chi, scrivendo qualcosa di edificante, desidera che venga pubblicato, può però rientrare in quella assurda volontà d'identificarsi col Cristo frainteso e quindi crocifisso dai poteri e dalle masse.

La posizione individualistica, a sfondo irrazionalista, si pale-

sa invero anche in questa drammatica doppiezza: da un lato l'esigenza di farsi conoscere per dimostrare la propria "diversità"; dall'altro l'incapacità di farsi apprezzare per dimostrare che la propria "diversità" è realmente alternativa allo stato di cose presente. In tal senso Nietzsche rappresenta il fallimento di una qualunque critica illuministica della religione che non tenga conto: 1) delle radici storico-sociali di tale fenomeno; 2) della necessità di distinguere tra "religione" e "credente" e quindi tra "religione" e "politica".

Le conseguenze della sua doppiezza saranno non solo la follia vissuta a titolo personale, ma anche la realizzazione dei suoi principi più amorali (come forza, istinto, potenza, superuomo...) proprio in quella civiltà borghese ch'egli tanto disprezzava, ad opera del nazifascismo. Esattamente come la rivoluzione comunista avvenne nella Russia contadina e non - come Marx ed Engels avevano prospettato - nell'Europa capitalistica.

Il ruolo della Prussia e la critica dell'idealismo

Nella Prussia ottocentesca, dall'idealismo assoluto di Hegel all'assoluto irrazionalismo di Nietzsche, fu avvertita con una coscienza molto acuta, drammatica, l'esigenza di superare i limiti della società aristocratico-feudale in decadenza, senza però voler rischiare di cadere in quelli della borghesia capitalistica (i cui effetti si erano già visti in Francia e in altri paesi europei). La Prussia avvertì più di ogni altro paese europeo questo problema sul piano teorico, ma non ebbe la capacità di risolverlo sul piano pratico, in quanto i governi preferirono continuare sulla strada dell'egemonia politica aristocratica, mentre la società si stava irreversibilmente sviluppando secondo l'economia borghese (che ovviamente restava più commerciale che industriale).

Il risultato fu che quando le forze produttive vennero a scontrarsi coi rapporti produttivi sempre più inadeguati, la Prussia sarà costretta a far scoppiare due guerre mondiali per poter recuperare, al cospetto delle altre potenze capitalistiche, il tempo perduto. La Germania infatti sarà l'ultima in Europa occidentale a resistere al capitalismo (insieme all'Italia, se di questa si esclude il regno sabauda), e sarà anche la prima a scatenare i due conflitti mondiali, al fine di diventare più "capitalistica" delle altre nazioni borghesi.

È curioso il fatto che la rinuncia ai valori pre-capitalistici abbia seguito in Europa occidentale una direzione da ovest verso est, nel senso che la prima a rinunciarvi fu l'Inghilterra, poi l'Olanda, la Francia, la Germania e l'Italia, infine la Russia. La direzione seguì anche un percorso da nord a sud, conformemente alla separazione dell'Europa in protestantesimo e cattolicesimo. La Polonia costituisce un'eccezione e comunque essa, al pari dei paesi Baltici, è interamente spiegabile col concetto di "colonialismo religioso medievale".

Andrebbe però precisato che nessun paese cattolico europeo fu alieno dall'usare la modalità di prassi borghese. I Comuni italiani erano borghesi prima ancora di qualunque altra città europea; Spagna e Portogallo, alla fine del XV sec., erano due grandi nazioni marittime e commerciali.

È indubbio tuttavia che solo là dove si era intrapresa con decisione la strada della riforma protestante, la società civile era divenuta profondamente capitalistica. La Germania, in tal senso, costituì un'eccezione (e sino alla fine dell'800), ma proprio perché essa credeva, illudendosi, che per poter superare il Medioevo fosse sufficiente una rivoluzione intellettuale (prima nella coscienza religiosa, secondo la Riforma, poi nel pensiero filosofico, secondo l'idealismo assoluto).

La cosa più stupefacente della Germania è che ha sempre avuto un forte idealismo come "nazione", non solo come "individualità singole". Essa, in tal senso, assomiglia molto alla Grecia classica.

Viceversa, l'Italia, intesa come "nazione", ha avuto solo pochi momenti idealistici: il Risorgimento, il Fascismo e la Resistenza (si può aggiungere anche la contestazione operaia-studentesca iniziata nel 1968-69 e, ma non per tutta la nazione, il Biennio rosso degli anni '20). Probabilmente questa differenza è dipesa dal fatto che mentre in Germania la religione è sempre stata subordinata allo Stato, in Italia invece essa ha sempre preteso un certo ruolo politico, ostacolando la formazione del senso dell'unità nazionale, dello Stato e della patria.

La filosofia degli istinti

Nietzsche deve essere considerato un idealista quando, con-

trappone gli istinti alla ragione borghese e alla fede cristiana, fa degli istinti un idolo da adorare, indipendentemente dal modo in cui vengono vissuti. D'altra parte questi "istinti primordiali", per essere veri, non devono - secondo lui - rendere conto a nessuno. Inutile dire che, così facendo, egli obbliga gli istinti a isolare il soggetto dalla società, facendogli perdere il criterio che legittima le istanze degli stessi istinti. Per Nietzsche la società è *tutta* malata, per cui gli istinti non hanno interesse a contrapporsi a una parte di essa.

In tal senso egli è molto vicino a Stirner, il capostipite dell'anarchismo filosofico moderno. Politicamente il miglior Nietzsche dovrebbe anzi essere considerato un anarchico; il peggior Nietzsche un nazista. La differenza sta nel fatto che il nazismo vuole porsi un compito politico-istituzionale e vuole imporlo con ogni mezzo a tutta la società e addirittura al mondo intero. Nietzsche invece era prigioniero del proprio individualismo.

Che molta parte della verità (se non tutta) stia nell'istinto, anche Rousseau l'aveva detto e lo dirà anche Freud, col suo concetto di "pulsione", e a dir il vero l'hanno supposto anche tutti coloro che, in maniera più velata, hanno voluto privilegiare l'intuizione sulla ragione (Schelling, Bergson ecc.). Tuttavia nessuno s'era mai sognato, prima di Nietzsche, di porre risolutamente l'istinto in netta antitesi alla ragione, di fare cioè dell'istinto una "seconda ragione".

L'essere umano può essere definito prevalentemente istintivo o quando non ha un'adeguata età cronologica o quando, avendola, non ha la corrispettiva maturità mentale. Neppure l'uomo primitivo può essere definito "meramente istintivo". Recuperare il giusto valore dell'istinto, specie in una società intellettualistica come quella occidentale, è possibile solo in una forma sociale che non neghi valore alla ragione. Se la ragione dominante è - come vuole Nietzsche - in *décadence*, non è certo col solo istinto che la si può rinnovare. Occorre una nuova ragione, che sappia ovviamente tener conto delle istanze emancipative dell'istinto.

L'istinto può apparire più vero perché più primordiale, ma di per sé l'istinto non racchiude tutta la complessità della specie umana (come invece avviene per quella animale). È inutile illudersi che una vita istintiva sia da considerarsi più felice di una vita riflessiva o etica. Quando lo è, lo è alla maniera animale, cioè in forme del tutto inconse. L'animale non si chiede *come* dover essere felice. Ogniqua-

volta l'essere umano vuol porre l'istinto in antitesi alla ragione cade in una contraddizione insolubile, poiché il voler porre qualcosa *contro* qualcos'altro fa già parte di un'operazione della coscienza razionale. Il non rendersi conto di questo porta l'uomo a vivere i propri istinti peggio che gli animali.

Nietzsche ha ragione quando afferma che la cultura dominante censura gli istinti vitali semplicemente perché li teme, cioè ha ragione nel sostenere che tale cultura, in sé contraddittoria, non ha alcun diritto di negare l'esistenza all'istinto, ma ha torto quando crede che in virtù degli istinti repressi si possa creare una *controcultura*. Il primato degli istinti sulla ragione porta sempre alla nascita di una *subcultura*. In tal senso Nietzsche rappresenta, al pari di Freud, l'anticipazione di quella parte più anarchica del movimento studentesco del '68 (che poi ha trovato sviluppi nel pansessualismo, in certi generi artistici autoreferenziali, fino alla tragedia del terrorismo politico). Anche in Marx esiste qualcosa di analogo sia nel primato assoluto concesso all'*economia* (su ogni altro aspetto della vita sociale), sia nel concetto di "spontaneità rivoluzionaria del proletariato", conseguente al gap tra forze e rapporti produttivi. Questo a testimonianza della grande difficoltà che caratterizza la civiltà occidentale nel trovare una valida alternativa alla prassi borghese.

Nietzsche, in sostanza, può essere sì considerato un filosofo radicale, estremista, ma è anche un filosofo superficiale, poiché ogni posizione unilaterale, che dell'essere umano valorizza solo alcuni particolari aspetti, diventa necessariamente limitata. Il più grande "filosofo" della civiltà europea di tutti i tempi, orientale e occidentale, resta Hegel, almeno sino a quando Marx non arrivò a dire che la realizzazione della filosofia hegeliana equivaleva al suo superamento da parte del proletariato: cosa che s'incaricò di dimostrare politicamente, in maniera conseguente, solo Lenin.

Lenin non fece dell'istinto un modo per riaffermare il valore di un'ideologia borghese in declino (come invece è accaduto nel corso delle dittature nazifasciste), per quanto nel suo concetto di "primato assoluto della politica" (primato non solo sull'economia, com'era giusto che fosse, ma anche sull'*uomo* in generale) egli non vada del tutto esente dai limiti di un'ideologia a sfondo irrazionalistico.

È una caratteristica tipica di quest'epoca decadente quella di

attribuire all'istinto o all'inconscio l'ultimo barlume di verità che alberga nell'essere umano. La sfiducia nei confronti della ragione è così grande che si preferisce guardare con simpatia tutto ciò che la precede o che la nega: appunto i sensi, l'istinto, l'immediatezza, l'intuizione - l'inconscio, direbbe Freud. Anche in Schelling c'è questa tendenza, ma essa viene mitigata dallo scrupolo religioso. Se vogliamo la tendenza è presente anche in Fichte, ma resta mediata dall'impegno politico-intellettuale. Solo in Nietzsche essa è presente senza religione e senza politica.

Sotto questo aspetto Nietzsche ha anticipato lo stile di vita di buona parte della gioventù contemporanea, ma anche lo stile di vita delle società civili che portarono alla prima e alla seconda guerra mondiale. Nietzsche anticipa ogni tipo di dittatura reazionaria e ogni forma di anarchismo ribellistico.

Egli non avrebbe mai accettato l'idea di conferire "verità" ai sensi in un contesto in cui anche la ragione ha la propria "verità", con la quale questa pretende di giudicare la verità dei "sensi". A suo giudizio, infatti, i sensi acquisiscono la "verità" contrapponendosi alla "verità" della ragione. Non c'è possibilità di compromesso: la ragione "ufficiale", "istituzionale" deve necessariamente cedere il passo alla "ragione" dei sensi. Nietzsche voleva l'uomo a "una dimensione", come un adolescente che vede il mondo in bianco e nero, che usa l'istinto come criterio di verità o al massimo l'intelletto per "dividere" e mai la ragione per "unire". Nietzsche è rimasto bloccato a uno stadio adolescenziale, quello in cui si vagheggia la purezza dell'ideale assoluto (vedi ad es. il superomismo) e, nel contempo, si lotta con acredine contro tutto ciò che sembra contraddire tale obiettivo. Il risultato è che Nietzsche nega l'evidenza di cose tipicamente umane, che non dipendono da alcuna particolare religione (come p.es. il senso di colpa, l'autocritica...).

È vero, tanti principi morali sono stati completamente inventati o distorti, ma tanti altri traggono la loro origine recondita proprio nella coscienza del limite, ossia nella capacità di distinguere il bene dal male. Nietzsche avrebbe voluto un uomo che andasse al di là di tale distinzione, cioè che non si ponesse, prima di agire, il problema di dover compiere un'azione giusta o ingiusta. Nietzsche voleva un uomo "tutto istinti", che agisse sempre conformemente alla propria natura, senza dover rendere conto a nessuno. Un uomo del genere, se

mai esisterà, potrà essere soltanto il frutto di una società molto matura, che abbia già superato i conflitti sociali antagonistici. Prima di allora, la teoria istintuale di Nietzsche fa solo il gioco del sistema borghese, il quale, per sopravvivere, ha bisogno di cittadini che non pensino.

Nietzsche è così astratto quando critica il concetto di "compassione" che non si rende mai conto quanto possa essere nichilista anche il concetto di "istinto" (che lui chiama "volontà di potenza", "affetto tonico", "sentimento vitale" ecc.).

Infatti se all'istinto non si dà un fine politico o sociale anti-borghese (ma anche anti-aristocratico), il suo porsi non farà che gli interessi delle classi dominanti, esattamente come la compassione. La differenza starà nel fatto che l'istinto si pone in maniera *egoistica* e la compassione in maniera *altruistica* (astrattamente parlando), ma di fatto né l'una né l'altro, prese in sé, servono alla causa dell'emancipazione.

Promuovendo la compassione o aiutando il cristianesimo a svilupparla, i governi borghesi vengono da sempre incontro alle esigenze delle persone "di coscienza", quelle che soffrono di fronte al dolore altrui. Favorendo invece l'istinto i medesimi governi appagano le esigenze di coloro che vogliono "godersi" la vita e che credono nel darwinismo sociale. Sono due facce della stessa medaglia, che nella storia si alternano continuamente.

La compassione può avere un senso se nel contempo si lotta per la giustizia; l'istinto può avere un senso contro l'ipocrita morale borghese se nel contempo si lotta per una morale alternativa, veramente sociale.

Il non aver capito, da parte di Nietzsche, che la compassione è stata usata da Schopenhauer per rifiutare anche l'altruismo sociale della compassione cristiana, è stato grave. Nietzsche ha rischiato di lottare semplicemente contro il cristianesimo dei filosofi e del clero, ignorando del tutto l'esistenza del cristianesimo sociale.

Materialismo volgare

È il destino di tutti i filosofi individualisti quello di far derivare l'originalità dell'essere umano, rispetto all'animale, da motivazioni di tipo psicologico. L'uomo - dice Nietzsche - "è l'animale più

forte, perché il più astuto: la sua spiritualità ne è una conseguenza" (par. 14). La differenza quindi tra l'animale e l'uomo sarebbe solo quantitativa. La volpe o il lupo hanno quasi la stessa spiritualità umana.

Gli atei come Nietzsche difficilmente si rendono conto che, a causa di questo rozzo materialismo, ogni loro ragione, di fronte ai mille torti di una fede religiosa, s'infrange contro un muro invalicabile. Paradossalmente, pur guardando sempre verso il futuro e verso quello che per lui doveva essere il prodotto migliore: il "superuomo", Nietzsche esprime una forma di ateismo assai vicina a quella illuministica francese (vedi p.es. La Mettrie).

In effetti, ogniqualvolta l'ateismo parte da posizioni individualistiche, il volgare anticlericalismo diventa inevitabile, anche perché si è incapaci di fare una vera distinzione tra "ideologia" e "politica". Sul piano politico difficilmente atei del genere collaborerebbero coi credenti. Loro stessi d'altra parte sarebbero i primi a sostenere che è fatica sprecata andare a cercare intese politiche con chi professa ideologie oscurantistiche. E così, invece di realizzare dei progetti comuni che potrebbero col tempo portare a mutamenti di coscienza, ci si rinchiede entro i limiti angusti del proprio settarismo.

Il rispecchiamento della realtà

Quando Nietzsche sostiene che i sogni rispecchiano la realtà, mentre la religione la falsifica, non s'accorge d'aver compiuto un errore volontario e uno involontario. Quest'ultimo è dovuto al fatto che solo a partire da Freud si dirà che l'io nevrotico può falsificare la realtà anche nei sogni, o anche che nel sogno l'io può sublimare le proprie frustrazioni, impedendo al Super-io d'essere meno severo.⁷

L'errore volontario è ovviamente più grave, ed è relativo al fatto che Nietzsche nutre troppi pregiudizi per poter accettare l'idea che la religione, nonostante i suoi grandi limiti, sia pur sempre un rispecchiamento della realtà. In questo senso anche i sogni "rispecchiano" la realtà. Qui però bisogna intendersi: religione e sogni "ri-

⁷ Freud, in verità, dirà che questo è un modo di "liberarsi". In realtà un soggetto alienato tende a esserlo anche nei sogni, cioè tende appunto a "deformare" la realtà e non a "rispecchiarla" o, al massimo, tende a "rispecchiare" la propria realtà "alienata".

specchiano" la realtà solo nel senso che nelle loro falsificazioni debbono pur sempre trarre spunto dalla realtà. Quando si dice che uno può scambiare i propri desideri con la realtà, in sostanza si dice che teoria e prassi sono due cose molto diverse (p.es. può esserci una teoria apparentemente giusta e una prassi, da quella derivata, sostanzialmente errata).

Solo con molta difficoltà si riesce a elaborare una teoria che di volta in volta sia capace di riflettere in maniera adeguata, obiettiva, una prassi giusta. Tuttavia nessuno si sognerebbe di dire che la teoria di una persona psichicamente normale, per quanto soggettiva sia, non può riflettere assolutamente la realtà. Persino le teorie dei folli, se prese per un certo verso, possono offrirci degli input interessanti per comprendere la realtà. Foucault l'ha detto a più riprese.

La storicità dell'esserci è sicuramente una realtà da conquistare soggettivamente, con l'impegno in un progetto di liberazione, poiché la storia altro non è che il processo della libertà verso la piena umanizzazione; ma la storicità è anche un dato oggettivo dal quale l'esserci non può prescindere, neanche formulando le teorie più assurde, neanche trasferendosi nel deserto più remoto: in questi casi la storicità verrà vissuta in maniera deformata, ma verrà comunque vissuta.

Esaminando scientificamente il fenomeno religioso si può quindi arrivare a comprendere, naturalmente per approssimazione, il sistema di vita di una data compagine sociale. Nietzsche si è sempre precluso questa possibilità, in quanto non è mai riuscito a "storicizzare" la religione, esaminandola nelle sue coordinate spazio-temporali.

La religione per Nietzsche costituiva il concentrato di tutte le cose peggiori della vita, destinate a essere perennemente odiate a morte. Chi esamina un fenomeno sociale con un tale coinvolgimento personale, non potrà mai essere obiettivo, o comunque non potrà mai vestire i panni del ricercatore.

Nei confronti della religione Nietzsche aveva un atteggiamento sostanzialmente nevrotico, che poi si trasformerà in maniaco-depressivo negli ultimi anni della sua vita. Quanto l'abbia influenzato l'ambiente familiare, profondamente luterano, si può capire. Si ha qui la netta impressione che Nietzsche assomigli molto a quei cre-

denti fanatici (come p.es. Kierkegaard, anch'egli luterano⁸) che cercano nella loro religione l'ispirazione per vivere in maniera adeguata ogni più piccola azione quotidiana.

L'ateismo non è in sé migliore della fede, né questa, solo perché fede in un assoluto, è migliore dell'ateismo. Il primato va sempre concesso alla *prassi*, che è l'unica in grado di offrire un qualche criterio di verità sufficientemente fondato. È solo osservando da vicino le realizzazioni pratiche che si può sapere se una teoria è migliore di un'altra, se una teoria è migliore della persona che la professa o se è la persona a essere migliore della sua teoria. A questi importanti distinguo Nietzsche non è mai arrivato.

Che la religione rifletta parzialmente la realtà è anche dimostrato dal fatto che è possibile "laicizzare" i suoi concetti, come appunto ha fatto tutta la filosofia borghese a partire da Cartesio (anzi, forse a partire dall'Umanesimo italiano). La filosofia borghese non è nata come "rovesciamento" della religione, ma come "laicizzazione", cioè "trasformazione" o "rielaborazione" (più o meno opportunistica) di molti suoi concetti. Quelli che non trovavano più alcun riscontro nella realtà sono stati definitivamente abbandonati. P.es. la fede nella Rivelazione è diventata la fede nella Ragione. La Ragione dei filosofi è stata considerata come la Fede del clero cattolico, nel senso che, attribuendo a quest'ultima ogni sorta di pregiudizio, si è fatta della Ragione una vera e propria divinità (senza rendersi conto che la Fede medievale poggiava anche su fattori sociali di certo non peggiori di quelli che il capitalismo imporrà di vivere: si veda p.es. il primato che si concedeva al valore d'uso rispetto a quello di scambio). Nel periodo più rivoluzionario della storia della borghesia: quello francese di fine '700, alla Ragione non s'innalzeranno forse degli "altari"?

Sotto questo aspetto vien quasi da pensare che il vero *umanesimo laico* non potrà mai essere antecedente al *socialismo demo-*

⁸ In questi filosofi il luteranesimo sembra portare all'irrazionalismo proprio perché risulta essere impossibile vivere i valori cristiani all'interno della mera dimensione dell'individualità isolata. La differenza da Kierkegaard starebbe proprio in questo, che Nietzsche ha voluto por fine a un'inutile angoscia esistenziale, senza però rendersi conto che non è sufficiente un'alternativa di tipo ateistico per superare i limiti del singolo che vuole realizzare un'alta idealità.

cratico, ma solo conseguente. La scienza infatti non è un dogma, ma un'acquisizione connessa alla storicità degli eventi, che sono in perenne evoluzione. E se in questa evoluzione non si trova la strada per uscire dal conflitto antagonistico che separa l'uomo dall'uomo, le interpretazioni che si daranno del fenomeno religioso rischieranno sempre di essere riduttive. L'individualismo condiziona anche le menti migliori.

Per fortuna si ha la possibilità di un progressivo avvicinamento alla verità, anche in condizioni di difficile vivibilità. Sia Nietzsche che Marx, p.es., hanno capito che la religione è il "sospiro della creatura oppressa" (vedi il par. 15 dell'*Anticristo*). Nietzsche tuttavia lega il sentimento della frustrazione all'incapacità personale di far valere i propri *istinti naturali*; Marx invece la fa dipendere dall'incapacità di metterla in relazione propositiva con le *contraddizioni sociali*. Anche Marx potrebbe accettare l'idea di far valere i propri "istinti naturali" (che la religione ha represso), ma chiederebbe di fare questo solo dopo aver visto compiere una rivoluzione politica. Questo perché egli era perfettamente consapevole che la vera radice dell'alienazione religiosa sta unicamente nel *sistema di vita*, nella "formazione sociale".

Nietzsche non avrebbe mai accettato l'idea di affrontare l'alienazione religiosa partendo dall'alienazione sociale: per lui (come per molti intellettuali della Sinistra hegeliana) il processo emancipativo doveva partire da basi opposte.

Quando Nietzsche sostiene che la religione "affonda le radici nell'*odio* per ciò che è naturale" (par. 15), non dice una cosa che il marxismo avrebbe potuto rifiutare, ma non dice neppure una cosa che si dovrebbe accettare a occhi chiusi, poiché il concetto di "naturale", per Nietzsche, si riferisce esclusivamente a tutto ciò che riguarda gli aspetti istintivi, irriflessi, primordiali dell'essere umano, considerato peraltro, quest'ultimo, come mera individualità. Gli "istinti" non necessariamente rappresentano un modo "naturale" di vivere la *ragione*, in grado di ovviare ai rischi della conflittualità sociale o di superarne i limiti. Al contrario, nella filosofia di Nietzsche gli "istinti" servono per affermare una volontà di dominio con cui riscattarsi di un torto subito.

Nietzsche non ha fatto altro che trasformare, in nome dell'istinto, la "ragione" hegeliana in "sragione" post-hegeliana. Non ha

fatto che denudare le ipocrisie (di matrice religiosa) delle società aristocratico-borghesi portandole verso l'exasperazione, inducendole a reagire con l'irrazionalismo tipico di chi non vede alternative. Nietzsche è una conseguenza del formalismo hegeliano, ma al negativo, poiché il rifiuto dell'idealismo non è servito per opporsi alla società divisa in classi, ma, al contrario, per confermarla senza inibizioni di sorta.

Morale aristocratica e risentimento plebeo

La morale di Nietzsche è irrazionalistica semplicemente perché vuole restare "aristocratica" in una società (quella prussiana) sempre più orientata verso la democrazia borghese. Anche la morale di Hegel era aristocratica, ma non degenerò nell'irrazionalismo, perché l'idealismo allora si era illuso di poter superare le contraddizioni del capitalismo sul piano filosofico, facendo leva sulla "rivoluzione del pensiero", o comunque servendosi delle istanze superiori della ragion di stato (nella *Filosofia del diritto* Hegel tende a subordinare l'idea filosofica di "ragione" a quella politica di "ragion di stato", per cui si possono qui ravvisare delle tracce di irrazionalismo, che Nietzsche può aver ripreso in chiave individualistica, anticipando, in questo, la formazione politica del nazifascismo).

Forse si può sostenere che Nietzsche è la prosecuzione (inevitabilmente irrazionalistica) di quell'idealismo filosofico che non vuole rassegnarsi alla fine della civiltà feudale-aristocratica. La ragione, invece di recuperare le istanze sociali di giustizia, avverte di non avere altra risorsa che quella di affidarsi all'istinto, alla "volontà di potenza", la quale non ha un contenuto razionale specifico, non cerca forme di compromesso (tipiche della mediazione hegeliana), anzi coltiva un odio mortale contro quelle categorie di persone che vivono un'esistenza da gregge.

Nietzsche è sicuramente nel giusto quando rifiuta i compromessi che l'aristocrazia prussiana era costretta a subire da parte della sempre più forte borghesia, al fine di salvaguardare, più o meno indenne, il tradizionale potere. Egli probabilmente s'era reso conto dell'inutilità di questi compromessi, ovvero della fine ineluttabile della civiltà pre-capitalistica, dotata ancora di potere politico ma sempre più priva di quello economico. Per questa ragione egli pretendeva

una reazione estrema dell'aristocrazia, al fine di tutelare gli ideali di patria e onore, razza e sangue (non fu forse questa l'angoscia dell'ultimo Hegel?). O forse sarebbe meglio dire che aspirava a una reazione di tipo aristocratico, non strettamente correlata a una specifica classe sociale, in quanto non gli interessavano i concetti di patria e di razza.

In questo senso, ma solo in questo senso, Nietzsche ha anticipato il nazismo. Egli in sostanza ha voluto salvare l'idealismo usando gli strumenti dell'irrazionalismo, e in questo tentativo si sentiva completamente isolato: qui la principale differenza tra lui e gli ideologi espliciti del nazismo, che seppero dare una veste politica alle loro illusioni.

Nietzsche in fondo ha pagato il prezzo di una posizione filosofica estremista che non voleva tradursi politicamente: il suo irrazionalismo è diverso da quello nazifascista non nei presupposti, ma nelle forme impiegate, che inevitabilmente portarono a conseguenze di ben diversa natura. Il fine della sua "volontà di potenza" non è tanto quello di costruire una società di "uomini nuovi", ma semplicemente quello di far "crescere" questa stessa volontà, di portarla all'autosviluppo e di farle superare degli ostacoli più "interiori" che esteriori, più di "coscienza" che di vita sociale.

Che Nietzsche sia un inguaribile individualista lo si comprende anche da questo, ch'egli considera come nemico principale della sua civiltà aristocratica non tanto il capitalismo bensì il *cristianesimo*.

La contrapposizione ch'egli pone tra morale aristocratica e risentimento plebeo è la contrapposizione tra il privilegio perduto del singolo aristocratico ateo e il privilegio acquisito dalle masse cristiane giunte al potere.

Nietzsche non oppone i principi democratici al cristianesimo di stato, poiché ritiene che il cristianesimo sia salito al potere proprio in forza di tali principi. Egli non chiede al cristianesimo di dimostrare nella prassi la coerenza coi propri ideali, ma chiede, in nome di un altro privilegio, già uscito sconfitto dalla lotta contro il cristianesimo, di rinunciare all'idea di "cristianesimo statale".

Nietzsche vuole maggiore laicità, ma anche maggiore discriminazione sociale, più nette differenze di classe, più grande aristocraticismo morale. Si meraviglia del risentimento cristiano e non

s'accorge ch'esso era causato proprio dalle ingiustizie sociali e dalle discriminazioni di classe.

Peraltro egli applica al cristianesimo a lui coevo lo stesso risentimento che il cristianesimo nutriva al tempo di Cristo - il che è assurdo, in quanto il cristianesimo al potere non fece mai del proprio risentimento un'occasione per creare un sistema di vita più democratico (anche se indubbiamente vi furono dei progressi dallo schiavismo al colonato e da questo al servaggio, che la chiesa in qualche modo sanzionò sul piano culturale).

Il cristianesimo al potere, semmai, continuò a provare forte ostilità nei confronti di tutti quei movimenti (che con molta superficialità e timore giudicava "ereticali") che ponevano all'ordine del giorno il problema di una precisa coerenza tra i principi ideali e le realizzazioni concrete. Il cristianesimo non ha mai nutrito un sentimento di disprezzo verso la classe aristocratica, se non da parte di esponenti privi di potere o comunque eccezionali rispetto allo standard consueto delle gerarchie (forse si può escludere da questo trend il cristianesimo apostolico).

Nietzsche qui è ancora una volta limitato dalle proprie astrattezze filosofiche. L'aristocraticismo di cui si fa vanto non ha alcun riscontro storico; forse esso è esistito nella fase pre-cristiana della Prussia, ma di sicuro esso non era ateo, poiché l'ateismo ha cominciato ad essere un'acquisizione delle classi borghesi che lottavano contro i pregiudizi clericali, sostenuti anche, per opportunismo, dall'aristocrazia feudale.

Per Nietzsche in realtà l'aristocraticismo morale è un concetto metafisico, poiché va al di là del tempo e dello spazio, per cui, in tal senso, esso sembra molto più consono alla filosofia e alla psicologia che non alla sociologia o alla storia. I nobili - dice al par. 56 - sono i "filosofi" e i "guerrieri".

Aristocratico è Cristo - al dire di Nietzsche - ma anche Pilato, che irride il Cristo sul concetto di verità; aristocratico è Zarathustra e in parte Buddha. Aristocratico è chiunque sia scettico, chiunque nutra in se stesso un'opposizione contro le certezze del mondo. Aristocratico è l'uomo rinascimentale, al pari del nobile greco-romano o del vikingo scandinavo.

A questo punto è difficile seguire Nietzsche, poiché egli non compie alcuna analisi storica o sociologica, ma, al contrario, preferi-

sce crearsi una sorta di *idealtypus atipico* il cui scopo è quello di valere come modello assoluto, cui devono fare riferimento alcuni soggetti concreti, situati storicamente, ma rimodellati secondo le esigenze personali dello stesso Nietzsche, il quale p.es. è assai favorevole all'ordinamento per caste del codice indiano di Manu (par. 57).

Ateismo naturalistico e filosofico

Interessante la differenza che Nietzsche pone tra l'ateismo degli scienziati della natura e il proprio, che è di tipo non solo filosofico ma anche esistenziale, perché frutto di un lavoro tormentato su di sé.

In effetti, l'ateismo degli scienziati, essendo troppo spontaneo e irriflesso, è poco efficace nella lotta culturale contro la superstizione e nella lotta politica contro il clericalismo.

Tuttavia, ciò che di positivo Nietzsche afferma sul piano teorico, viene purtroppo smentito nella prassi, in quanto è difficile pensare che un ateismo, quale il suo, così marcatamente individualista e irrazionalista, sia più efficace di quello "naturale" degli scienziati nella battaglia anti-religiosa.

Molti dei problemi personali di Nietzsche risalgono all'educazione religiosa ricevuta nell'ambiente familiare, il cui peso egli si è trascinato per tutta la vita (al pari di Kierkegaard). Sotto questo aspetto è senza dubbio molto più ateo quell'individuo che nei confronti della religione assume un atteggiamento indifferente, cioè quell'individuo che tiene separata la religione da tutto il resto, evitando di criticarla pubblicamente o aderendovi solo formalmente. È la classica posizione agnostica (da Cicerone a Croce), ed è la posizione dominante in Italia, dove nei confronti della religione si assume solo un atteggiamento politico, evitando di entrare nel merito dei contenuti teologici, che andrebbero criticati dal punto di vista ateistico.

La critica scientifica viene fatta più in Germania che in Italia (il grande Bultmann tuttavia non ha mai messo in discussione l'esistenza di dio). Il fatto è purtroppo che ancora si teme che una posizione esplicitamente ateistica sia foriera di idee e atteggiamenti che, sul piano politico, potrebbero portare al socialismo.

Come noto, la sinistra italiana, al fine di evitare questo ri-

schio, ha sempre limitato il discorso sulla religione a una posizione meramente *politica* (non ideologica), precisando, giustamente, che l'ateismo non può essere considerato uno strumento per acquisire consensi politici, ma finendo anche con l'assumere atteggiamenti equivoci e tendenzialmente strumentali. Avendo infatti rinunciato all'idea di poter trasformare in maniera rivoluzionaria la società, cioè avendo rinunciato all'idea che un cattolico possa aderire a questo progetto non in quanto *cattolico* ma in quanto *lavoratore sfruttato*, la sinistra, pur di andare al governo o di essere legittimata come forza di governo, ha elaborato la tesi dell'inevitabile *compromesso storico* con le forze cattoliche (senza il cui consenso è certo difficile governare restando nell'ambito del capitalismo italiano), e ha rinunciato a qualunque battaglia *culturale* a favore dell'umanesimo laico e dell'ateismo scientifico.

Classicità e Rinascimento

Odiando mortalmente la sua epoca, Nietzsche, come spesso succede agli idealisti, era tutto proiettato verso il futuro, ma, poiché in una tensione così estrema alla lunga non si può reggere, egli, di tanto in tanto, con spirito nostalgico, amava rievocare quelli che per lui erano stati i momenti aurei del passato: il mondo greco-romano e soprattutto il rinascimento. Da un lato quindi bramava di poter superare il presente in un futuro immediato, dall'altro, conscio di questa grande difficoltà, si limitava a idealizzare alcuni periodi storici del passato, o alcune individualità da lui ritenute eccezionali. In tal modo stravolgeva completamente il significato dei fatti storici.

Nietzsche aveva senza dubbio ragione quando sosteneva che il concetto borghese di "progresso" è un'"idea sbagliata", in quanto contiene degli automatismi ingiustificati, ma poi, quando si trattava di dare un contenuto (soprattutto "sociale") alla sua idea di progresso, egli non faceva altro che pensare al "superuomo", dotato di qualità superiori, di virtù eccezionali, ecc.

In tal modo non si rendeva conto che:

a) nel rinascimento individui del genere non sono mai esistiti, soprattutto in considerazione del fatto che gli intellettuali hanno sempre rifiutato di organizzare una rivoluzione politica contro il potere clericale-feudale (gli intellettuali erano eccezionali sul piano arti-

stico, ma in politica essi accettavano ogni sorta di compromessi; tra l'altro il concetto di "virtù" che avevano i rinascimentali era stato elaborato da una cultura laico-borghese che voleva emanciparsi da quella cattolico-aristocratica. Non solo quindi era un concetto più "teorico" che "pratico" o, se vogliamo, più "individuale" che "sociale", ma apparteneva anche a una classe sociale odiata profondamente da Nietzsche: la borghesia, che se ne serviva per affermare dei valori tutt'altro che spirituali o ideali);

b) Nietzsche inoltre non s'è mai reso conto che nel mondo greco e soprattutto romano il "superuomo" altro non era che il frutto maturo di una società interamente basata sullo schiavismo, cioè sulla "sotto-umanità" della maggior parte dei lavoratori. Non è molto difficile per chi detiene i mezzi produttivi sentirsi "superuomini" e non c'è bisogno di dimostrare alcuna vera "virtù", a meno che non si debbano considerare tali quelle che occorrono nel momento in cui bisogna reprimere i rivoltosi (non fu forse considerato "virtuoso" il Crasso che sterminò i 50.000 seguaci di Spartaco, facendone crocifiggere altri 6.000 lungo la via da Capua a Roma?).

L'idea di Cristianesimo

L'idea che di cristianesimo ha Nietzsche è di tipo psicologico, non storico. Quand'egli infatti dice che il cristianesimo "s'è schierato dalla parte di tutto ciò che è debole, miserabile, malriuscito" (par. 5), dimentica sempre di aggiungere che il cristianesimo ha predicato questo in *teoria*, mentre in *pratica*, a partire almeno dalla svolta costantiniana, ha fatto esattamente il contrario.

Inoltre Nietzsche non comprende una cosa di fondamentale importanza: se il cristianesimo, predicando un'ideologia della rassegnazione o meglio della compassione, è riuscito a vincere l'ideologia del mondo greco-romano (che allora era considerato la quintessenza dell'umanità), ciò significa che tale mondo aveva delle contraddizioni così grandi che al suo interno, con gli strumenti teorico-pratici a disposizione, non vi era alcuna possibilità di risolverle. A ben guardare, in fondo, quasi tutto l'umanesimo predicato dal cristianesimo era già stato teorizzato dalla filosofia stoica ad esso precedente, eppure tale umanesimo era rimasto patrimonio dei soli ceti intellettuali, tra i quali vi furono anche dei "martiri", come p. es. Seneca. Quale fu

la ragione di questo elitarismo della cultura umanistica classica? Non fu forse dovuto al fatto che tra teoria e prassi il vuoto era incolmabile?

Di quell'antico mondo Nietzsche vede solo gli aspetti *psicologici* della forza, della potenza ecc., e non vede assolutamente quelli *socioculturali* dell'ingiustizia, dello schiavismo, della discriminazione tra etnie, sessi, lingue, religioni... Non riesce neppure a collegare i due diversi aspetti.

Il fatto che il cristianesimo abbia introdotto i concetti di *libero arbitrio* e di *coscienza personale del peccato*, non dovrebbe essere considerato di per sé un regresso rispetto al fatalismo amorale della civiltà classica. Se l'uso che il cristianesimo fece di questi concetti non fosse stato, ad un certo punto, solo per fini di potere politico, probabilmente la civiltà europea avrebbe fatto grandi passi in avanti.

Ecco perché, in tal senso, sarebbe stato meglio contestare il cristianesimo sulle sue contraddizioni fra teoria e prassi e soprattutto sul tradimento politico del messaggio originario del Cristo. Nietzsche cioè sarebbe dovuto giungere alla conclusione che il cristianesimo è incapace di realizzare i valori che professa proprio perché nella sua culla vi è una profonda falsificazione del messaggio di Cristo ("falsificazione" vuol dire che nell'operarla non si è potuto fare a meno di tener conto di alcuni aspetti dell'"originale". La falsificazione non è mai una "totale negazione", poiché, se così fosse, il cristianesimo sarebbe stato frutto di una mera leggenda e non avrebbe certo surclassato i grandi miti pagani).

Si badi: se non si affronta la questione in maniera storica, si finisce col banalizzare anche l'analisi psicologica, perché se da un lato può essere vero che il cristianesimo è stato "la rovina di Pascal" (par. 5), in quanto il giovane Pascal era uno scienziato di grande talento; dall'altro però è difficile negare che il Pascal cristiano avesse raggiunto, proprio in virtù del cristianesimo, una maturità di pensiero particolarmente elevata, che in quanto scienziato sicuramente non aveva. Che poi tale acquisizione religiosa abbia portato Pascal anche a degli eccessi mistici, questo è un altro discorso: i limiti della sua vita e del suo pensiero religiosi non vanno imputati a lui più di quanto non debbano esserlo al cristianesimo in generale, a prescindere dalle diverse esperienze di fede (che nel suo caso furono giansenisti-

che). Pascal resta senza dubbio molto meno irrazionalista di Kierkegaard. Lo stesso Nietzsche, pur col suo istinto ateistico, non si può dire che sia stato meno irrazionalista di Pascal. Religione e ateismo, presi astrattamente, come due idee che si escludono a vicenda, garantiscono ben poco sul piano umanistico.

La formazione del cristianesimo primitivo

Nietzsche ha in sostanza invertito il processo logico che ha generato l'elaborazione dei vangeli. A suo giudizio, infatti, Cristo non era un rivoluzionario ma una sorta di Buddha. Siccome però morì in croce, che era il patibolo - dice Nietzsche - dei malfattori (singolare che qui egli non abbia scorto la natura politica del processo e della condanna), i discepoli pensarono di addebitarne la causa all'"ebraismo al potere" (par. 40). Così, in sostanza, i discepoli divennero "rivoluzionari" contro le intenzioni originarie del Cristo-Buddha.

Essi cioè rifiutarono la morte in croce perché non si sentivano in grado di seguire gli insegnamenti del Cristo: non riuscivano ad essere "buddhisti" come lui. Quando cominciarono a predicare il "regno dei cieli", facendo del Cristo un polemista antigidaico e l'unico vero figlio di dio, privandolo quindi di ogni caratteristica umana, non si rendevano conto che il "regno" era già venuto con la morte in croce, accettata dal Cristo in maniera stoica, senza risentimenti di sorta.

Queste tesi oggi sono incredibilmente superate e per una semplice ragione: il Cristo era anzitutto un politico, non un filosofo. I discepoli non lo trasformarono in "teologo" perché non lo capirono come "filosofo", ma perché lo tradirono come "politico", in quanto non riuscirono a proseguire il suo messaggio di liberazione.

Anche quando evidenzia un ateismo "progressista" nella filosofia del Cristo, Nietzsche non riesce mai a collegarlo a un'istanza politica rivoluzionaria. Egli non ha mai considerato l'idea che la divinizzazione del Cristo, operata dal cristianesimo, sia stata una risposta all'esigenza che la comunità primitiva aveva di dare un senso alla propria incapacità di proseguire politicamente il messaggio originario del nazareno.

Viceversa, Nietzsche ha perfettamente ragione quando con-

sidera una "risposta spaventosamente assurda" (par. 41) quella che i cristiani diedero al dilemma della croce: "Dio offrì suo figlio come *vittima* per la remissione dei peccati" (ib.). Nel senso cioè che la morte in croce, essendo gli uomini irrimediabilmente traviati a causa del peccato d'origine, non poteva che essere vista come una necessità ineluttabile.

Dunque la croce non come ipotesi possibile (peraltro molto probabile per gli schiavi ribelli), ma come unica garanzia per rimuovere dalla coscienza di un dio vendicativo l'ira dovuta alla disobbedienza adamitica. Come noto, il responsabile principale di questa colossale falsificazione dell'interpretazione della croce del Cristo è stato Paolo. Nietzsche tuttavia ha dimenticato di precisare che Paolo poté formulare questa tesi proprio perché trovò in qualche modo il terreno già pronto, quello preparato dalle incertezze politiche dello staff dirigenziale del movimento nazareno. Non dimentichiamo che Pietro svolgerà sino alla definitiva consacrazione delle tesi paoline il compromesso tra il nazionalismo politico-religioso degli ebrei (nettamente ostili ai romani) e l'universalismo etico-religioso di Paolo, disposto all'intesa col potere dominante. Non a caso sarà Paolo che trasformerà una volta per tutte il concetto laico-umanistico di "figlio dell'uomo", usato dal Cristo, nel concetto teologico di "figlio di dio", che inizialmente verrà usato contro quello ebraico di "popolo eletto" e che dopo il 70 verrà usato contro la divinizzazione romana della figura dell'imperatore.

Nietzsche non ha visto nella falsificazione di Paolo, che quand'era fariseo lottava per il nazionalismo politico-religioso contro quei cristiani che, dichiarando Gesù il messia morto in croce, demoralizzavano le masse, il dramma di una coscienza che non poteva continuare a sostenere l'obiettivo di una liberazione nazionale senza riuscire in alcun modo a conseguirlo. Paolo - come molti seguaci del nazareno - si rendeva certamente conto che la liberazione nazionale non sarebbe potuta dipendere da una guerriglia sparuta, da stragi terroristiche, dall'estremismo degli zeloti... Occorreva un coinvolgimento delle masse, che però di fatto non ci fu.

Nietzsche ha ragione quando afferma che il cristianesimo falsificò la storia di Israele considerando l'ebraismo un'anticipazione del cristianesimo. Tuttavia qui bisogna precisare: dal punto di vista politico (che a Nietzsche però non interessa) il cristianesimo va con-

siderato come una sorta di tradimento dell'ebraismo, anche se da un punto di vista etico ne è un superamento, poiché ha tolto il concetto di dio dagli angusti confini nazionali che aveva.

Come avrebbe dovuto realizzarsi il vero superamento dell'ebraismo? Compiendo la liberazione nazionale, ma slegando la politica dai lacci della religione: in tal modo il messaggio politico avrebbe potuto essere recepito anche dai non-ebrei.

Ai tempi del Cristo, mentre i galilei riuscivano a opporsi ai romani senza per questo considerare le tradizioni ebraiche (relative al sabato, al tempio, alle abluzioni, ai cibi ecc.) come assolutamente intoccabili, e in questo mostravano una certa propensione al cosmopolitismo, i giudei invece erano convinti che per resistere meglio ai romani occorreva accentuare il rispetto formale della legge e delle tradizioni orali e scritte, sicché la sudditanza politica dell'ideologia nazionalista e integralista nei confronti dell'imperialismo romano veniva sentita con un'esasperazione assai maggiore.

I giudei in sostanza si trovavano a dipendere non solo da Roma ma anche dai sacerdoti collaborazionisti, i quali s'illudevano di poter conservare l'integrità delle leggi e delle tradizioni culturali nonostante il progressivo avanzare dei romani sul terreno politico-militare. Il popolo più combattivo della storia rischiava di diventare il più autolesionista.

Dai vangeli si comprende molto bene che solo i galilei riuscivano a coinvolgere nella lotta antiromana anche quei gruppi e ceti sociali che in Giudea invece sarebbero stati considerati indegni di considerazione, perché "impuri", "peccatori" ecc. Un rabbino, uno scriba, un fariseo non si sarebbero mai sognati di pranzare insieme ai pubblicani, o di farsi lavare i piedi o ungere il capo da una ex-prostituta. Ciò che noi consideriamo relativamente normale, allora doveva suscitare tra i fanatici integralisti uno scandalo incredibile.

È vero che nella fase iniziale il cristianesimo ha raccolto - come dice Nietzsche - "tutti i malriusciti, tutti quanti rimuginano la rivolta, ecc." (par. 43 - si noti, *en passant*, l'equazione di "feccia" e "rivoltosi") -, ma è anche vero:

1. che il cristianesimo paolino poteva andar bene solo alla schiavo rassegnato (vedi la *Lettera a Filemone*), che sa comprendere e accettare giustificazioni di tipo religioso sulla propria condizione servile;

2. che il cristianesimo primitivo non poteva chiedere agli schiavi la rassegnazione senza offrire, nel contempo, un certo miglioramento alla loro situazione sociale (comunione dei beni, solidarismo fraterno);
3. che il cristianesimo, in generale, si presenta come una religione più per i ceti medi che per quelli bassi, poiché la sua teoria consolatoria dell'aldilà può essere accettata, in ultima istanza, solo da chi non ha bisogno di particolari soddisfazioni sulla terra, in quanto conduce un'esistenza relativamente tranquilla.

Questo ovviamente non significa che il cristianesimo non venisse percepito come una teoria eversiva. Il potere politico-economico dell'impero romano ci mise tre secoli prima di capire che la teoria dell'uguaglianza delle "anime" e quella della disuguaglianza dei "corpi", cioè delle condizioni di vita materiale, potevano tranquillamente coesistere.

Un ritardo di questo genere, da parte delle istituzioni imperiali, fu dovuto, oltre al fatto che le origini del cristianesimo erano del tutto popolari, anche al fatto ch'esso si presentava come una religione ambigua, che dietro la predicazione dell'uguaglianza astratta non solo tendeva a salvaguardare il regime del privilegio, ma poteva anche nascondere degli elementi a favore dell'uguaglianza concreta: che sono poi quegli elementi cui si aggrappano, di volta in volta, i ceti più marginali quando vogliono contestare le istituzioni. La svolta costantiniana fu, in tal senso, decisiva: i ceti dominanti erano divenuti perfettamente consapevoli che per conservare i loro privilegi dovevano rischiare di concedere al cristianesimo l'egemonia culturale.

L'origine psicologica del fenomeno religioso

Notevole è stato il disprezzo che Nietzsche ha nutrito per il sentimento della "debolezza" e della "precarietà" umana. Egli l'ha sempre considerato come "non-umano".

È vero che nella storia i potentati economici, politici, religiosi... hanno sempre cercato di sfruttare questo sentimento per imporre la loro egemonia, ma è anche vero che la condizione della "debolezza", della "dipendenza" da qualcosa è intrinseca alla natura umana,

come una sorta di legge oggettiva.

Nella sua critica della religione cristiana, che si sarebbe servita del sentimento della "debolezza" per soggiogare moralmente gli uomini, Nietzsche non riesce ad accettare l'idea che l'oppresso, per riscattarsi, non abbia bisogno di diventare come l'oppressore, né ovviamente che le manifestazioni di potenza dell'uomo non possano trovare la loro ragion d'essere nel fatto che qualcuno le dovrà subire perché più debole. Gli sfugge completamente l'idea che la forza dell'uomo sta appunto nel vivere con dignità la propria debolezza, alla quale, per natura, nessuno può sottrarsi.

In tal senso l'origine psicologica del fenomeno religioso, come l'ha delineata Nietzsche, è completamente sbagliata. Il mondo greco-romano credeva forse in molte divinità per il fatto che si sentiva "forte"? A Nietzsche sfugge del tutto il contenuto di classe implicito nelle religioni delle civiltà schiavistiche. Cioè egli non vede come la necessità di darsi degli dèi astratti sia stata in realtà un'esigenza delle classi superiori per dominare quelle inferiori. Gli dèi che "consolano" servono appunto per tranquillizzare gli afflitti che subiscono i rapporti antagonisti, mentre gli dèi che "minacciano" e "castigano" servono per controllare quelli che non vogliono più subire quei rapporti.

È inverosimile pensare che un umile lavoratore avesse bisogno di credere, oltre che in un "dio buono", anche in un "dio cattivo", pieno di "ira, vendetta, derisione, astuzia e violenza" (par. 16). Un dio di questo genere non poteva essere creato che da intellettuali (i sacerdoti) al servizio dei potenti.

È più facile credere nell'esistenza di un "dio buono", semplicemente perché l'uomo avverte con naturalezza il senso della propria precarietà. Non c'è da stupirsi, in tal senso, che esistessero delle religioni anche presso quei popoli che non avevano conosciuto lo schiavismo.

Il fatto è però che in una società divisa in classi è molto facile sfruttare questo sentimento religioso istintivo (dovuto all'ignoranza), al fine d'indurre gli uomini a credere nell'esigenza di stare sottomessi all'autorità, considerata unica mediatrice tra dio e il popolo.

Il bisogno di avere degli dèi cattivi, che puniscono severamente, è stato appunto il frutto di una elaborazione concettuale delle classi egemoni, allorché si cominciò ad avvertire che il potere stava

vacillando. In tal senso il passaggio dagli dèi classisti e razzisti del mondo greco-romano, che punivano l'umile lavoratore e soprattutto lo schiavo anche nell'aldilà, al dio-padre che perdona chiunque si pente dei propri peccati, permettendo a tutti di godere la felicità eterna, è stato un passaggio positivo, che ha portato all'umanizzazione dei rapporti sociali.

Certo, il cristianesimo non era più in grado di opporsi politicamente al potere delle classi egemoni (al massimo riuscirà a minacciarle reintroducendo - questa volta contro gli oppressori - l'idea della "vendetta divina", terrena o ultraterrena), ma resta comunque vero che sul piano etico gli schiavi avevano più motivi di credere in un dio che negava (almeno nell'aldilà) le differenze di censo, di casta, di condizione sociale, di origine etnica, ecc. che non in una molteplicità di dèi i cui rappresentanti terreni si erano arricchiti proprio sulla base di quelle differenze.

Non si può insomma considerare la "bontà" come un segno di debolezza e la "cattiveria" come un segno di forza. Nessuna società si reggerebbe in piedi per molto tempo su principi del genere. Non si può disprezzare il cristianesimo per aver detto il contrario, anche perché nessuna religione è nata e si è sviluppata partendo dal presupposto che il "male" è un "bene".

È assurdo pensare che il cosmopolitismo del cristianesimo abbia potuto affermarsi dopo ch'era entrato in crisi il carattere nazionalistico delle religioni pagane, o che in tale passaggio vi sia stato non un progresso ma solo un regresso, in quanto gli dèi bellicosi del paganesimo si erano trasformati in un dio mansueto e disposto al perdono.

L'universalismo del cristianesimo rappresentò un'autentica rivoluzione rispetto alla limitatezza geografica degli dèi pagani, che i fedeli consideravano sempre ostili tra loro. D'altra parte gli stessi imperatori romani cercarono a più riprese, senza però riuscirci, di ideare una sorta di religione universale che andasse al di là di tutti i culti locali. Non vi riuscirono appunto perché il loro dio universale aveva, in nuce, le stesse caratteristiche degli dèi locali, la prima delle quali era la discriminazione delle classi più umili. Era un dio che doveva riflettere semplicemente la volontà di dominio universalista dell'imperatore e non l'esigenza dell'uomo di emanciparsi da una vita oppressiva.

Nietzsche ha fatto un errore che spesso commette chi difetta di senso storico: ha guardato il passato con gli occhi del presente, o meglio, con gli occhi delle sue personali esigenze. Cioè ha disprezzato il cristianesimo primitivo perché lo ha ritenuto simile a quello del suo periodo, a quello della sua Prussia, senza peraltro considerare che in ogni epoca storica, a partire almeno dalla svolta costantiniana, il cristianesimo ufficiale (l'unico ammesso), ha dovuto sempre scontrarsi con un cristianesimo *ufficioso*, marginale, di idee ancora radicali, "eretiche", le quali, pur non essendo riuscite a imporsi a livelli istituzionali, hanno comunque influenzato la formazione di quei movimenti laici che lotteranno contro la chiesa non più solo dall'interno ma anche dall'esterno.

Cristianesimo e Buddismo

Nel confronto ch'egli pone tra cristianesimo e buddismo, Nietzsche non si rende conto di una differenza abbastanza importante fra le due religioni, in virtù della quale si è soliti definire il cristianesimo una religione "storica" e il buddismo una religione "naturale". La differenza consiste in questo: nella "lotta contro il *peccato*" - per stare alla terminologia usata da Nietzsche - il cristianesimo è attivo, in maniera sostanzialmente etico-teologica e sociale. Viceversa nella lotta "contro il *dolore*", il buddismo è passivo, in maniera sostanzialmente amorale, filosofica e individualistica.

A Nietzsche ovviamente piace più l'indifferenza etica del buddismo, che non l'impegno morale del cristianesimo, anche se non può apprezzare del buddismo il concetto di "rassegnazione" (che si ritrova anche in Schopenhauer e, se vogliamo, nello stesso Zarathustra, entrambi rifiutati dal Nietzsche maturo).

Del buddismo Nietzsche usa quello che gli serve per sostenere le proprie tesi e per criticare il cristianesimo. Non fa la stessa cosa col cristianesimo per contestare il buddismo o altre religioni e filosofie. Questo modo di procedere è schematico, poiché non tiene conto che in ogni religione e in ogni filosofia esistono aspetti positivi che hanno contribuito allo sviluppo del genere umano e che per questa ragione andrebbero valorizzati.

P.es. Nietzsche non è riuscito a cogliere uno degli aspetti più positivi del buddismo, che per certi versi neppure il cristianesimo

occidentale ha mai sviluppato in maniera adeguata: il rispetto della natura, cioè l'esigenza di conformare tempi, ritmi e modalità socio-esistenziali alle caratteristiche fondamentali della natura.

L'amore che Nietzsche nutriva nei confronti della natura era di tipo intellettuale, filosofico (al pari di Schelling) e comunque sempre funzionale al primato ch'egli concedeva ai sensi, all'istinto... ritenuti più "puri" della stessa natura. Per Nietzsche la natura doveva evocare, pena la sua inutilità, un passato bellicoso, eroico, del genere umano, certo non un atteggiamento contemplativo, arcadico, né la necessità di riconsiderare la fatica del lavoratore agricolo o pastorale.

Peraltro Nietzsche - a differenza p.es. di Max Weber - non compie mai alcuna analisi storico-sociologica sull'origine e lo sviluppo delle religioni filosofiche orientali. Se l'avesse fatto, si sarebbe facilmente accorto, p.es., che il buddhismo, pur essendo nato in polemica col concetto induista della divisione in caste, non si è mai posto il problema di come condurre una lotta per il superamento di questo anacronismo feudale. Anzi, esso rappresentò un modo, alquanto sofisticato, di non affrontare proprio le contraddizioni di quel retaggio.

Nietzsche invece ha pienamente ragione quando lascia capire che il cristianesimo occidentale, rispetto al buddhismo, s'è dimostrato storicamente molto più intollerante, in quanto costantemente preoccupato di affermare la propria ideologia a livello planetario. D'altra parte quando una religione cosiddetta "storica" diventa "integralista", è facile che il proselitismo si trasformi in una forma di odiosa egemonia. Anche l'islam e l'ebraismo sono stati caratterizzati da questo limite e per molti aspetti lo sono ancora oggi.

Al buddhismo si può semmai rimproverare il contrario, e cioè la chiusura nazionalistica, l'incapacità di misurarsi col "diverso".

Del tutto esagerata è la critica che Nietzsche rivolge al cristianesimo quando lo paragona alla sapienza esoterica orientale (indobuddhista), nonché a Platone, secondo i quali ciò che conta non è la "verità delle cose" ma la *fede* che in essa deve avere il credente.

Nietzsche non solo legge il cristianesimo del passato sulla base di quello ch'egli vede nel presente, ma, anche nel suo presente, egli non fa alcuna distinzione tra "gerarchia" e "fedeli". È difficile

pensare che per quest'ultimi sia più importante che "l'uomo *si senta* peccatore" e non che lo sia veramente (par. 23). Un atteggiamento del genere è più facile riscontrarlo nella gerarchia e neppure in tutti i suoi rappresentanti.

Il riferimento a Platone, peraltro, pare del tutto inadeguato: meglio avrebbe fatto Nietzsche a citare la filosofia opportunistica dei sofisti, che meglio si presta alla critica di relativismo gnoseologico e valutativo. Questo poi senza considerare che non tutti gli atteggiamenti scettici sono amorali: possono anche essere "problematici", teleologicamente sospensivi... Non appare forse così l'*Ecclesiaste* di Qoélet?

Cristianesimo e ateismo

Nietzsche è così astratto nella sua analisi del fenomeno religioso che neppure si accorge quanto il cattolicesimo, rispetto all'ortodossia, rappresenti un uso molto più strumentale (specie per fini politici) della fede religiosa e che, proprio per questa ragione, esso ha indirettamente contribuito allo sviluppo di una cultura ateistica e scientifica (soprattutto a partire dalla riscoperta accademica dell'aristotelismo). Oltre a questo è forse il caso di dire che mentre per i cattolici l'uso strumentale della fede avviene prima per motivi politici, poi economici, per i protestanti invece la motivazione è opposta, in considerazione del fatto che gli interessi politici dei protestanti o coincidono con quelli dello Stato in cui vivono o vengono rivendicati per tutelare quelli economici.

Il cattolicesimo romano ha cominciato ad opporsi alla scienza più che altro per motivi politici, poiché era consapevole che se avesse perduto la battaglia ideologica contro la borghesia, avrebbe poi dovuto ridimensionare le sue pretese politiche ed economiche. Il cattolicesimo romano ha favorito la scienza fino al momento in cui s'è reso conto che l'uso delle scoperte scientifiche stava portando la borghesia a un'autonomia troppo grande nei confronti del tradizionale autoritarismo ecclesiastico.

Nondimeno è fuor di dubbio che tutta l'elaborazione teologica della Scolastica rappresenta un involontario passo avanti in direzione dell'ateismo, proprio a motivo del suo modo astratto, tipicamente filosofico, di affrontare le questioni religiose. La religione,

quella nell'accezione più classica del termine, è più che altro un fenomeno delle culture pre-schiavistiche, forse neppure di tutte. Lo schiavismo infatti fu una realtà talmente dura che in un certo senso si fu costretti a passare dalla ingenua religione animistica alle rappresentazioni antropomorfe della divinità (nella forma politeistica), sino alla sofisticata metafisica cristiana, la quale non poteva sorgere che dall'ebraismo, l'unica religione monoteistica tra le tante religioni politeistiche.

Che il cattolicesimo abbia contribuito allo sviluppo dell'ateismo è stato relativamente compreso dal protestantesimo (specie nella sua versione calvinista), il cui ateismo si manifesta proprio in quel concetto di "dio interiore", assolutamente soggettivo e individualistico, che sfugge a una verifica più propriamente socio-ecclesiale.

Dunque l'ateismo non è solo una prerogativa dei filosofi anti-cristiani, almeno non più di quanto lo sia per il cattolico-romano rispetto all'ortodosso o del protestante rispetto allo stesso cattolico. La differenza sta piuttosto nel diverso livello di consapevolezza. Persino i primitivi cristiani, col loro concetto di "figlio di dio", applicato unilateralmente al solo Cristo, venivano tacciati di ateismo, in quanto veniva negata la figliolanza divina all'imperatore e il carattere sovrumano alle altre divinità dell'Olimpo.

Nietzsche ha amato molto l'Italia, e il Rinascimento in particolare, ma non ha mai capito il motivo storico-culturale per cui la politica e la scienza moderna sono nate proprio in un paese profondamente cattolico. Cioè non ha capito come sia stato proprio il cattolicesimo, nella sua lotta spietata contro l'ortodossia orientale (greco-bizantina prima e slavo-russa dopo), a generare il "mostro" che poi gli si sarebbe rivoltato contro.

Il vero atteggiamento religioso, infatti, non è quello cattolico legato al potere, ma quello spiritualistico, profetico, strettamente legato alla tradizione dei Padri, quello ascetico, mistico, contemplativo, teologicamente apofatico. È questo il cristianesimo più profondo, più serio e rigoroso, ed anche quello più difficile da combattere (sul piano ateistico), poiché può essere vinto solo se si dimostra, in maniera pratica, che le contraddizioni su cui esso poggia la propria ragion d'essere possono essere risolte.

Una religione che riesce a stare legata a una tradizione bi-millennaria, senza assumere atteggiamenti particolarmente autoritari

nei confronti di altre religioni e nei confronti dell'ateismo (se si esclude quello dei sovrani bizantini e slavi che usarono la religione come *instrumentum regni*), è una religione con cui si può anche intavolare una discussione, per quanto un ateo non dovrebbe mai dimenticare che suo principale compito è quello di creare una società in cui non vi sia bisogno di alcuna religione.

Comunque solo un filosofo individualista come Nietzsche poteva pensare che il protestantesimo sia più difficile da combattere del cattolicesimo. Se egli avesse esaminato la religione cristiana in maniera storica, avrebbe visto ch'essa è più un fenomeno sociale che intellettuale: il sociale ha un primato sul logico-razionale (specie nella variante cattolico-ortodossa), al punto che mentre la base cristiana mostra di credere nei dogmi, gli intellettuali invece spesso sono scettici e fanno professione di doppiezza per mero opportunismo.

Questo significa che il cristianesimo non potrà mai uscire sconfitto nella lotta tra "fede" e "scienza", se questa lotta viene condotta coi criteri e metodi tipici dell'illuminismo borghese. Non bastano "la filosofia e la medicina" - come vuole Nietzsche - per vincere il cristianesimo; occorrono anche una diversa organizzazione della società, una democrazia strettamente legata alla socializzazione dei beni produttivi.

La scienza, fino ad oggi, ha potuto vincere la religione solo perché il capitalismo s'è dimostrato più forte del feudalesimo, ma se in futuro il capitalismo subirà un tracollo mondiale, nessuno ci potrà assicurare che non torneremo a un Medioevo dominato dalla religione. Per scongiurare tale eventualità, occorre che gli uomini, già da adesso, si mettano a costruire una società alternativa al capitalismo, capace di guardare avanti, memore degli errori passati.

La superstizione non è solo prerogativa di ogni religione (tanto che si potrebbe dire che ogni religione è, in ultima istanza, una superstizione), ma è anche un limite in cui può cadere chiunque assuma un atteggiamento dogmatico nei confronti della propria concezione del mondo.

In tal senso il "peccato originale" non è stato tanto l'aver voluto acquisire la scienza contro la dimensione della fede, ma l'aver voluto affermare una verità soggettiva contro la tradizione di una verità collettiva: è stato l'appropriarsi privatamente di un bene comune.

Il "peccato originale" è il simbolo dello sviluppo delle società antagonistiche in antitesi a quelle basate sul collettivismo. In tale diatriba il valore della scienza e della fede sono alquanto relativi, poiché le società collettive non erano affatto basate sul primato della religione, come d'altra parte non si può dire che le società individualistiche siano prevalentemente basate sulla ragione scientifica. Si pensi solo alla cieca fede con cui si crede alla tecnologia, al benessere, al consumismo, allo sviluppo, al militarismo...

L'ebraismo ha avuto una consapevolezza straordinaria di ciò che gli uomini avevano perduto scegliendo la strada dell'individualismo e della rottura delle tradizioni comunitarie. Esso non ha mai ridotto la questione in termini di lotta tra "scienza" e "fede". Gli elementi veri dello scontro sono sempre stati quelli di "individualismo" e "collettivismo".

Cristianesimo e Nichilismo

Quanto sia vera la tesi secondo cui nessuno è in grado d'interpretare adeguatamente se stesso, è dimostrato anche dal fatto che Nietzsche considera nichilista il cristianesimo, quando tutta la sua filosofia (se si escludono le primissime opere) lo è e lo vuole essere. In psicologia si direbbe che le persone intolleranti esorcizzano i propri difetti attribuendoli ad altri.

Resta comunque vero che il cristianesimo - quale religione della consolazione - ha un fondamento di nichilismo, ma se vogliamo guardare le cose sotto questo aspetto, dobbiamo dire che mentre il nichilismo cristiano è "contemplativo" in teoria e "intollerante" nella pratica (salvo eccezioni), quello di Nietzsche è "aggressivo" nella teoria e "autodistruttivo" nella pratica. E se col primo nichilismo il dialogo, forse, non è aprioristicamente impedito, col secondo certamente lo è.

Se vogliamo essere più precisi dovremmo dire che mentre il nichilismo cristiano è "passivo" per le masse e "aggressivo" per i vertici politici (specie nell'area del cattolicesimo romano), che si servono delle masse per realizzare le loro aspirazioni di dominio, viceversa quello di Nietzsche non riesce a trasformare la propria "aggressività" con la dovuta coerenza, in quanto limitato dal perimetro

dell'individualità isolata.⁹

Tuttavia il fatto che l'irrazionalismo di Nietzsche, proprio a motivo dell'isolamento con cui egli ha vissuto la propria esistenza, non abbia prodotto effetti equivalenti a quelli dell'ideologia nazista, non può certo essere considerato un motivo sufficiente per ritenere del tutto illegittimi i nessi culturali se non addirittura le dipendenze che legano il nazismo alla filosofia di Nietzsche.

Paganesimo e Cristianesimo

Dovendo scegliere tra paganesimo e cristianesimo, Nietzsche, al pari del giovane Hegel, non aveva dubbi nel preferire il paganesimo. Hegel amava il mondo greco-romano perché s'era reso conto che il cristianesimo del suo tempo era del tutto conservatore. In quel periodo di rivolgimenti epocali (si pensi alla rivoluzione francese) essere sovversivi significava necessariamente essere anticristiani e quindi, per chi non riusciva ad accettare le inevitabili conseguenze delle rivoluzioni borghesi e preferiva rifugiarsi nel limbo delle idee astratte, diventare filo-ellenisti o neo-classici. Per molti intellettuali tedeschi fu una strada quasi obbligata, entro i limiti dello *status quo*, con cui si poteva mostrare il proprio dissenso in materia di rapporti con la religione ufficiale.

Hegel vagheggiava un ritorno al costume e alle tradizioni della polis, all'interno dei quali una parte di rilievo doveva continuare a svolgere la religione. Come noto, Hegel fu un moderato persino nella fase più "rivoluzionaria" della sua vita.

Al contrario Nietzsche, come Marx, ha sempre nutrito un'antipatia istintiva per la religione: in tal senso la sua nostalgia per il mondo classico era rigorosamente delimitata entro i confini dell'ateismo. Tuttavia, a differenza di Marx, Nietzsche ha continuato per tutta la sua vita ad affrontare il cristianesimo in modo psicologico, individualistico, senza mai scorgere il nesso organico che lega una reli-

⁹ Che il cristianesimo sia "aggressivo" è dimostrato dal fatto che i suoi livelli istituzionali non hanno mai voluto opporsi decisamente al nazifascismo, pensando, in questo, di fare il bene della propaganda anticomunista. In tal senso è forse azzardato sostenere che il cristianesimo occidentale contribuì, seppur indirettamente, allo scatenamento della seconda guerra mondiale?

gione alla società divisa in classi.

Sia Nietzsche che Hegel non hanno mai capito, p. es., il fatto che il paganesimo rappresentava, rispetto al cristianesimo, la sovrastruttura culturale di una società molto più antagonista di quella feudale. Questo perché entrambi non hanno mai messo in discussione l'esistenza di una società divisa in classi contrapposte.

Hegel arrivò addirittura ad apprezzare il cristianesimo nella maturità, quando cominciò ad elaborare una filosofia meramente "interpretativa" delle contraddizioni sociali, cioè quando si accorse che la religione cristiana avrebbe potuto essere utilizzata dalla filosofia per giustificare il presente.

Nessun filosofo tedesco arrivò mai a sostenere che il cristianesimo aveva velocizzato la transizione dal sistema schiavistico a quello feudale; nessuno riuscì a comprendere il motivo per cui il cristianesimo ortodosso aveva promosso una forma di feudalesimo meno oppressivo di quello realizzato sotto la religione cattolico-romana; nessuno riuscì a capire perché quell'imponente moto di ribellione chiamato dagli storici "riforma protestante" si produsse solo nell'area occidentale dell'Europa. Bisognava infatti analizzare le tracce di ateismo già presenti nella tarda Scolastica.

Limitando la sua analisi del fenomeno religioso alla teoria del mero rispecchiamento delle contraddizioni sociali, neppure Marx riuscì a fare passi significativi in questa direzione. È stato giusto porre uno stretto legame tra struttura (storico-sociale) e sovrastruttura (teorico-culturale), ma si è dovuto aspettare Gramsci perché il marxismo andasse al di là della mera impostazione di metodo.

Ora, uno studioso obiettivo non può non ammettere che il ruolo del cristianesimo (sia nel passaggio dallo schiavismo al feudalesimo, sia in quello dal feudalesimo al capitalismo) è stato di grande rilievo. Ai tempi dello schiavismo, fino alla svolta costantiniana, il cristianesimo è stato una religione perseguitata: esso ha contribuito alla suddetta transizione senza ancora essere diviso in "cristianesimo ufficiale" e "cristianesimo marginale".

Certo, il cristianesimo, sin dal suo sorgere, aveva eliminato le correnti politiche più radicali e progressiste, ma anche così esso restava di gran lunga più democratico di qualunque religione pagana, che, proprio in quanto "religione", si sentiva estranea alle problematiche sociali. Il miglior paganesimo, infatti, è stato quello legato alle

tradizioni rurali, ai ritmi delle stagioni e della natura, ecc.

Il feudalesimo, cioè il trionfo politico del cristianesimo sul piano socioculturale, comincerà ad affermarsi con Teodosio, allorché diventerà unica religione di stato, cioè nel momento stesso in cui esso non aveva più nulla di eversivo. Non per questo tuttavia vanno dimenticati o ridimensionati i tre secoli di persecuzioni, poiché è stato proprio in quel periodo che si maturò l'esigenza di un superamento dello schiavismo.

Nel '500 invece il cristianesimo occidentale dovette scindersi nettamente in due tronconi opposti per poter ancora svolgere un'opera di rinnovamento, questa volta in funzione anti-feudale. La chiesa cattolica ufficiale, infatti, si era servita a piene mani del potere secolare per reprimere duramente i molti movimenti ereticali che cominciarono ad apparire intorno al Mille, senza i quali non ci sarebbe stata alcuna "riforma".

Il protestantesimo fu progressivo agli inizi, rispetto al cattolicesimo, ma poi finì col promuovere una società, quella capitalistica, che, per molti versi, risulterà peggiore del feudalesimo. Il protestantesimo da un lato ha ridimensionato di molto le pretese temporali del cattolicesimo, dall'altro però, invece di indirizzarsi verso una maggiore democrazia sociale, si è velocemente adeguato alle caratteristiche della società borghese, accentuandole quanto mai. Insomma si è gettato il bambino con l'acqua sporca. La chiesa romana, generalmente intesa, non è mai riuscita ad abbandonare gli ideali di liberazione con la stessa disinvoltura. Non si è mai sognata di legittimare l'individualismo più assoluto prendendo a pretesto la corruzione dei vertici ecclesiastici. L'unica figura assolutamente individualistica, che svolge non a caso funzioni equivalenti a quelle di un monarca è, nella chiesa romana, quella del pontefice.

Oltre a ciò, resta ancora da chiarire il tipo di contributo che può aver dato l'ortodossia est-europea alla realizzazione del socialismo. Qui infatti nessuno può mettere in dubbio che nel realizzare il socialismo, la maggioranza degli intellettuali di sinistra era di idee ateistiche o comunque non faceva delle proprie idee religiose un cavallo di battaglia contro l'oppressione sociale.

L'ortodossia andrebbe forse valorizzata in due direzioni:

1) se sul piano sociale essa contribuì effettivamente alla realizzazione di un feudalesimo meno contraddittorio di quello eurocci-

dentale, allora bisogna dire che fu proprio per questa ragione che in Europa orientale non si avvertì il bisogno di una "riforma protestante"; ma allora l'esigenza del socialismo è stata avvertita più fortemente in Europa orientale appunto perché qui gli ideali dell'ortodossia erano così forti che non avrebbero permesso una soluzione "capitalistica" alla crisi del feudalesimo;

2) se sul piano politico, nonostante la relativa positività di tale confessione, i rivoluzionari socialisti non avvertirono il bisogno di ispirarsi alla religione per abbattere i loro regimi feudali consolidati (nonché quelli borghesi incipienti), allora questo forse significa che l'ortodossia contribuì, molto meglio del cattolicesimo, a tenere distinti lo Stato dalla chiesa, il politico dal religioso (non a caso i cattolici hanno sempre rimproverato agli ortodossi di essere politicamente soggetti al potere statale, cioè di non essere abbastanza integralisti).

Ma allora il contributo che ha dato l'ortodossia alla causa del socialismo non va ricercato in maniera *diretta* (qui anzi la storia ci dice che l'ortodossia si oppose nettamente alla rivoluzione, e quei tentativi, da parte di alcuni soggetti rivoluzionari, di unificare il socialismo alla migliore religione, si sono rivelati del tutto illusori e controproducenti). Il contributo suddetto va invece cercato in maniera *indiretta*, cioè nella capacità che il socialismo leninista ha avuto di far propri i valori dell'ortodossia senza neppure accorgersene.

Il leninismo in tal senso rappresenta non solo una laicizzazione dell'ortodossia, ma anche un suo superamento, per quanto, in questo tentativo l'obiettivo non sia stato raggiunto in maniera adeguata, essendo il primato assoluto concesso alla politica lesivo, in ultima istanza, degli interessi globali dell'uomo. Il *primato dell'uomo* dev'essere considerato superiore a ogni altro primato, e questo il leninismo non l'ha sempre compreso adeguatamente o non l'ha sempre realizzato praticamente. Lo dimostra il fatto che nei confronti del populismo Lenin tenne un atteggiamento troppo radicale. È vero che il populismo cercava di laicizzare i valori dell'ortodossia (questa volta consapevolmente!), senza avere grandi capacità rivoluzionarie, ma è anche vero che l'ideologia populista era patrimonio di milioni di contadini, anche se di essa, ufficialmente, si facevano carico poche centinaia di intellettuali.

In conclusione, quando si esamina un fenomeno come quello

religioso, non bisogna solo considerare le posizioni ufficiali della chiesa al potere (le quali inevitabilmente risultano ostili a qualunque rivoluzione), bisogna esaminare anche il contributo positivo che ha dato quella religione, coi suoi valori di fondo, alla realizzazione di una società a misura d'uomo. Questo è un lavoro tipicamente *culturale*, che può aiutare molto a non commettere degli abusi politici o amministrativi nella gestione di eventi rivoluzionari.

Ebraismo e Cristianesimo

Quando il cristianesimo primitivo chiedeva di separare Dio da Cesare faceva sostanzialmente "politica" non solo contro quell'integralismo romano che non separava mai le questioni religiose da quelle civili, considerando la religione un naturale strumento nelle mani dello Stato, ma anche contro quella sorta di teocrazia laica che ad un certo punto cominciò a vedere nell'imperatore una sorta di divinità in carne ed ossa. Ecco perché i cristiani furono subito accusati non solo di essere "atei", in quanto col loro monoteismo venivano a negare qualunque ragion d'essere a una miriade di divinità, ma anche di essere dei "sovversivi", in quanto con la loro diarchia sembravano minare le fondamenta di un impero assolutistico.

Come noto, la pretesa autonomia della chiesa nei confronti dello Stato porterà nell'alto Medioevo dell'Europa occidentale alla costituzione di uno Stato della chiesa vero e proprio: cosa che nell'area ortodossa e slavo-bizantina non avverrà mai, o comunque non nelle stesse forme istituzionali e autoritarie del cattolicesimo-romano.

L'ebraismo, dal canto suo, almeno a partire dal momento dell'istituzione della monarchia sino all'esilio babilonese, ha sempre avuto nella persona del monarca la sintesi delle tre principali funzioni del potere, come spesso accadeva nelle religioni di quel tempo: *regale, sacerdotale e profetica*. Questo nella religione cristiana non si è mai verificato, perché accanto alla chiesa cristiana si è sempre posto lo Stato cristiano (concreto nella persona del sovrano, oppure astratto, nella forma istituzionale moderna). La chiesa cristiana ha sempre riconosciuto la funzione regale al sovrano (o addirittura la concedeva): al massimo avocava a sé le altre due funzioni.

Questo perché il cristianesimo, a differenza dell'ebraismo,

non ha mai ritenuto possibile un'effettiva liberazione dell'uomo dalle contraddizioni sociali. Il regno di dio poteva essere solo "nei cieli". Anche quando la chiesa cattolico-romana ha preteso di dominare il mondo a partire dalla svolta di Gregorio VII, essa non si è mai posta l'obiettivo di realizzare la liberazione sociale degli uomini. L'unico vero obiettivo era quello di sottomettere il potere politico dell'imperatore al potere religioso, realizzando così l'integralismo politico-religioso della fede, cioè la teocrazia: cosa che generò conflitti interminabili.

L'ebraismo esprime una fede più ingenua di quella cristiana e, forse per questo, più vera. Il cristianesimo infatti, a fronte di un'esigenza di liberazione sociale e nazionale, manifestata dal Cristo e politicamente tradita dagli apostoli, si è sentito indotto ad elaborare una religione particolarmente astratta, una sorta di filosofia della religione, che l'ebraismo, pur essendo la religione del "libro" per eccellenza, non ha mai conosciuto se non in termini molto riduttivi (l'*Eccelesiaste* p.es. rappresenta una filosofia della religione, ma è un testo del tutto marginale nell'economia dell'Antico Testamento). L'ebraismo è piuttosto la *religione del diritto*.

Quando il cristianesimo cade nel giuridismo della fede e dell'esperienza religiosa, quando cade nell'integralismo politico-religioso della fede, esso risente dell'influenza ebraica, ma in maniera negativa, poiché le esigenze sono mutate: non solo perché in luogo del nazionalismo è subentrato l'universalismo, ma anche perché al primato della legge il cristianesimo, in via di principio, dovrebbe opporre quello dell'amore.

L'influenza dell'ebraismo va in tal senso considerata negativa, anche se, ai tempi d'oro della sua affermazione storica, quegli aspetti erano positivi, in quanto avevano permesso un'esperienza più liberatoria di quella che permettevano le religioni pagane (egizia, babilonese ecc.). Si può in un certo senso dire che il *diritto* è entrato nella storia grazie agli ebrei, che usarono la legge in contrapposizione all'arbitrio del potere politico.

Ma il migliore cristianesimo dunque qual è? Quello che ha voluto separare Dio da Cesare, rivendicando una propria autonomia religiosa, attraverso la quale si voleva sostenere l'impossibilità di realizzare sulla terra un'effettiva liberazione umana, oppure quello che ha voluto riunificare Dio e Cesare in nome del Cristo e quindi

del suo vicario, il pontefice, lasciando così credere che una tale liberazione fosse possibile anche sulla terra? Oppure è quello che, pur conservando la separazione dei poteri, permette al cristiano di lottare politicamente come laico (ciò che si è appunto verificato nei paesi socialisti)? Quest'ultimo cristianesimo è davvero sostenibile alla lunga? Pare di no, in quanto troppo contraddittorio con le sue premesse, che restano pessimistiche nei confronti delle possibilità emancipative della politica.

La prima forma di cristianesimo, che è anche quella più antica, è forse stata la migliore, poiché ci si è limitati a rivendicare una piena autonomia della religione dallo Stato, che voleva imporre una propria religione o un proprio modo di considerare la religione in sé. Tuttavia, con Costantino prima e Teodosio dopo, il cristianesimo ha accettato di lasciarsi strumentalizzare politicamente, ottenendo in cambio il privilegio d'essere considerato l'unica *religio licita*.

Mentre prima di questa svolta la politica cristiana era limitata a un obiettivo: eliminare l'integralismo politico-religioso dello Stato romano (che era tollerante nei confronti di ogni religione solo a condizione che si riconoscesse il primato degli interessi politici di Roma, per i quali ogni religione doveva considerarsi come *instrumentum regni*), con Teodosio invece la politica imperiale si fa "cristiana" a tutto campo, sebbene le gerarchie ecclesiastiche non abbiano mai accettato di conferire o di riconoscere al monarca le tre suddette funzioni tradizionali del potere.

Con la riforma teocratica di Gregorio VII la chiesa romana ha preteso addirittura di considerare la politica del monarca uno strumento a disposizione degli interessi temporali ecclesiastici: cosa che naturalmente mai nessun sovrano avrebbe potuto accettare e che si concluderà, dopo la lotta per le investiture, con un compromesso politico, col quale la chiesa potrà rivendicare un primato politico solo nell'ambito del proprio territorio. Al di fuori dei confini dello Stato della chiesa gli Stati nazionali si serviranno del cristianesimo per realizzare i loro progetti politici, che poi sostanzialmente saranno quelli dei proprietari di terre e capitali.

Sul piano pratico, in duemila anni di storia, il cristianesimo non è mai riuscito a realizzare alcuna rivoluzione politica tendente alla liberazione sociale. Sia nella fase pre-costantiniana che in quella successiva, il cristianesimo non ha mai chiesto la fine dei rapporti

schiavistici o di servaggio o di salariato. L'unica politica cristiana è stata quella di appoggiare gli Stati cristiani, oppure quella di ostacolarli quando, col socialismo, essi hanno smesso d'essere cristiani.

Quando rivendica il potere, il cristianesimo pretende di acquisire dei privilegi, non mira certo a realizzare una liberazione sociale. Poiché esso si regge in piedi sul falso presupposto che ogni progetto di liberazione è destinato a fallire, il cristianesimo è peggiore del migliore ebraismo, anche se neppure il migliore ebraismo, sul piano pratico, è mai riuscito a realizzare una liberazione sociale.

Esiste un antisemitismo in Nietzsche? Esiste una cultura nazionalistica? Diciamo che in nome del nazionalismo Nietzsche è disposto a valorizzare persino la monarchia giudaica di Davide e Salomone: infatti un dio nazionale - egli sostiene - è "forte" e "coraggioso", ed è sempre meglio di un dio cosmopolita che esalta l'amore del prossimo. L'amore, per Nietzsche, è un concetto decadente, poiché con esso si permette ai deboli di sopravvivere.

Il cristianesimo non avrebbe fatto altro che trasformare un ebraismo nazionalistico in crisi in un ebraismo mondiale aggressivo. Ma aggressivo contro cosa? Contro la "potenza", la "bellezza", la "natura"... In pratica l'ebraismo, col cristianesimo, si sarebbe preso la rivincita su quelle forze nemiche (ora simbolicamente considerate) che gli avevano impedito di affermarsi come nazione.

Gli ebrei, infatti, per natura, non sarebbero dei decadenti, appunto perché legati ai concetti di "nazione", "popolo eletto" ecc. Ma - prosegue Nietzsche - siccome non sono riusciti nell'impresa di imporsi all'attenzione del mondo intero, seguendo la logica della forza pura, essi hanno pensato di farlo, col cristianesimo, seguendo la logica della "debolezza". E per poterlo fare, il cristianesimo ha dovuto trasformarsi in una religione antisemita.

I principali protagonisti di tale svolta sono stati - secondo Nietzsche - i "preti" giudaici. Essi sono stati i primi a introdurre nell'ebraismo concetti estranei, a sfondo moralistico, come "premio e castigo", "peccato e tentazione", "rivelazione e sacrificio"... E, perché questi principi fossero accettati dal popolo, hanno dovuto falsificare la Bibbia in più parti: cioè "hanno tradotto in chiave religiosa il proprio passato di popolo" (par. 26). La figura del sacerdote ha sostituito quella del monarca e la religione ha sostituito la natura.

La lotta tra ebraismo e cristianesimo è stata in realtà - dice

Nietzsche - la lotta tra i sacerdoti che volevano restare legati all'ebraismo in crisi (e che naturalmente fruivano di certi privilegi) e i preti che invece pensavano di sprovvincializzare l'ebraismo, facendolo diventare una religione ancora più astratta, ancora più "antitetica alla vita" (par. 25).

Nietzsche non vede un'opposizione di principio (salvo il tema dell'amore per il prossimo, che pur è presente anche nell'Antico Testamento) tra il nazionalismo politico-religioso dell'ebraismo e il cosmopolitismo etico-religioso del cristianesimo ("etico", quest'ultimo, sino alla svolta costantiniana, poi anch'esso destinato a svolgersi in maniera "politica"). Non capisce che l'ebraismo è, pur nell'ambito limitato della religione, politicamente più laico del cristianesimo, in quanto ritiene possibile una liberazione sociale nella dimensione terrena. Egli comunque è convinto che la religione abbia contaminato il nazionalismo ebraico e che quella stessa religione, portata a un livello di maggiore astrazione, abbia poi determinato la formazione del cristianesimo, il quale, del tutto privo di connotazioni politiche, ha dovuto rinunciare all'idea di nazionalismo. Il cristianesimo avrebbe fatto "politica" solo nel momento in cui ha cercato di liberarsi del potere giudaico; ma per il fatto che Cristo non ha fatto nulla per non morire in croce, occorre sostenere - dice Nietzsche - che il cristianesimo è "apolitico".

Da un lato quindi egli condivide la critica neotestamentaria di Strauss, sostenendo addirittura, non senza ragione, che usare "il metodo scientifico, *quando non esistono altri documenti*, è una pura oziosità da eruditi" (par. 28), ma, dall'altro, non fa che ribadire l'immagine di Cristo tramandata dai vangeli. Cioè invece di proseguire criticamente il discorso di Strauss, si vanta di averlo superato e, così facendo, si ritiene più libero di costruirsi una propria "*psicologia del redentore*" (par. 28), la quale, guarda caso, non è molto diversa da quella elaborata dai primi cristiani di origine ebraica.

In sostanza Nietzsche non fa che spostare la falsificazione del cristianesimo dai vangeli alle lettere di Paolo, quando, in realtà, il processo è stato inverso: i vangeli cioè sono nati *dopo* che la comunità primitiva aveva definitivamente acquisita la falsificazione paolina. I vangeli non sono che una rilettura della vita e delle opere di Cristo alla luce della teologia spiritualistica e cosmopolitica di Paolo.

Ma c'è di più. Nella sua analisi dell'ebraismo Nietzsche non ha capito che se il periodo giudaico-monarchico è stato quello politicamente più significativo, esso è stato anche quello più caratterizzato dai conflitti sociali di classe. Le idee più originali l'ebraismo le aveva espresse molto tempo prima della fase monarchica e le esprimerà di nuovo, molto tempo dopo, per bocca dei profeti, nel periodo esilico e post-esilico. Viceversa nella sua analisi del cristianesimo egli non ha capito che nell'autentico "vangelo" di Gesù (che traspare appena in quelli manipolati o tendenziosi di Marco e Giovanni) i concetti di "nazionalismo" e "universalismo" non erano affatto in antitesi: ciò che andava superato era solo il concetto elitario e fatalista di "popolo eletto", che i sacerdoti avevano escogitato per salvaguardare un potere delegittimato, al fine di convincere il popolo che prima o poi Jahvé, dopo averli messi per tanto tempo a dura prova, li avrebbe "magicamente" liberati grazie all'intervento di un messia politico-militare.

Nel proto-vangelo di Marco si può leggere tra le righe che Cristo non considerava più gli ebrei, solo perché "ebrei" (cioè per definizione), un popolo migliore di altri popoli. Ma questo non significa che tale popolo non dovesse continuare a lottare per una propria autonomia nazionale. È da escludere che il "vangelo" di Cristo abbia avuto un carattere eminentemente spirituale o etico-religioso o che l'attività politica sia stata una conseguenza indiretta, incidentale, non voluta.

La crocifissione, che peraltro non avrebbe avuto senso in relazione a un movimento meramente spiritualistico, in quanto esecuzione inflitta a schiavi ribelli, fu accettata dal Cristo non per spirito di abnegazione o di eroismo o per altri motivi di carattere religioso, ma semplicemente per ragioni di opportunità, cioè per dare al popolo ebraico, in primis ai seguaci del movimento nazareno, la possibilità di riprendere le fila del discorso "rivoluzionario" dopo il tradimento di Giuda e la mancata insurrezione nella capitale. La croce è stata accettata contro l'avventurismo irresponsabile di quanti, fra gli apostoli, avrebbero voluto usare i metodi estremisti degli zeloti o dei sicari.

Viceversa, per Nietzsche (tanto estremista come filosofo quanto conservatore come politico) i nazareni non avrebbero dovuto attaccare l'ordine giudaico costituito, perché, sebbene corrotto, esso

costituiva l'ultima possibilità che gli ebrei avevano di concepirsi come "popolo eletto". Nietzsche è del tutto estraneo alle ingiustizie sociali che il clero di Gerusalemme, specie quello sadduceo, operava ai danni della popolazione ebraica, favorendo persino ogni intesa coi romani.

Infatti, secondo Nietzsche i nazareni attaccarono non la "corruzione" dell'alto clero giudaico, ma - essendo essi dei "marginali" - il ruolo in sé del clero, la sua posizione di prestigio. Cioè Gesù altri non era che un "santo anarchico che riscosse il popolino, i reietti..." (par. 27), quel popolino che spesso nutre sentimenti di invidia e gelosia, essendo appunto escluso dalle leve di comando.

Il Cristo dunque sarebbe morto in croce per un atto di "irresponsabilità personale": "morì per sua colpa" non per "colpa d'altri" (ib.) - quella irresponsabilità che appunto si ritrova nei concetti di "non resistenza al male", "amore universale" ecc. Il Cristo predicava l'astratto amore universale perché in realtà - dice Nietzsche - odiava il concreto mondo in cui viveva. La sua religione odia il dolore, che ogni lotta per l'affermazione di sé deve necessariamente prevedere, poiché ogni lotta implica momenti di sconfitta. La sua religione ha paura della vita e dei conflitti che la caratterizzano: ecco perché predica una filosofia consolatoria.

Tuttavia Nietzsche pone una certa riserva sul contenuto dei vangeli, nel senso che l'immagine di un "Cristo anarchico" potrebbe anche essere il prodotto della fantasia degli evangelisti; il vero Cristo, secondo Nietzsche, doveva assomigliare di più a un "Buddha" (par. 31). Cioè molto probabilmente il Cristo non era avverso nei confronti dell'alto clero più di quanto non lo fosse nei confronti di chiunque non accettasse il suo messaggio.

Insomma Gesù Cristo, per il Nietzsche che qui non può esimersi da un malcelato tentativo d'identificazione, era un "libero spirito", che visse senza fare progetti politici, senza scrivere una riga, senza usare formule ideologiche di appartenenza ad una causa. Non fece miracoli, né promesse, non diede ricompense né si servì delle Scritture per dimostrare la propria autorevolezza.

Per un verso si deve dar ragione a Nietzsche: il Cristo era contrario a "tutto quanto è fisso" (par. 32); per un altro però lo si deve subito smentire: il Cristo *non* "parla solo di ciò che è intimo" (ib.). Il fattore *umano* (l'aspetto dialettico) e quello *politico* (l'aspetto

pubblico del suo messaggio) non sono fattori che possono essere disgiunti nel vangelo. Il Cristo non era un filosofo come Socrate.

Nietzsche sostiene che il Cristo era un filosofo per istinto, non per cultura, perché "la *cultura* non gli era nota nemmeno per sentito dire" (ib.); egli "stava fuori da ogni religione, da ogni concetto di culto, da ogni storia, da ogni scienza naturale, da ogni esperienza del mondo, da ogni conoscenza, da ogni politica, da ogni psicologia, da ogni libro, da ogni arte" (ib.). Insomma, il Cristo non era neppure un uomo, ma uno spettro, come quello che gli apostoli credettero di vedere mentre qualcuno camminava sulle acque del lago Tiberiade. Un Cristo così è più falso di quello dei vangeli, lo è così tanto che non ci sarebbe neppure stato bisogno, da parte degli evangelisti, di falsificarlo. Si prestava da solo ad essere considerato come un mito.

Un Cristo alias Buddha che si disinteressa completamente del mondo avrebbe dovuto ritirarsi in un monastero e qui mettersi a cercare la sua "luce interiore". Se il suo disinteresse per la vita era così forte, perché mettersi a predicare? Non è forse singolare considerare che nella Palestina di allora persino i monaci esseni si fossero ritirati nel deserto per prepararsi meglio spiritualmente alla scontro decisivo coi romani e il clero collaborazionista?

Il Cristo di Nietzsche dovremmo considerarlo come uno psicopatico o come una persona incline al suicidio, poiché non si riesce a spiegare il motivo per cui un uomo sano di mente dovrebbe farsi valere come profeta o come maestro di vita interiore se non avesse nulla da dire, cioè se la sua "dottrina non è *nemmeno in grado* di contraddire" (ib.).

Si può capire un Cristo lontano da ogni religione e da ogni concetto moralistico di "colpa", "punizione", "pentimento", "redenzione", ma come si può accettare l'idea di un Cristo amorale e spolitizzato? Non si riuscirebbe a capire nemmeno il processo e la croce.

Nietzsche insomma non ha fatto altro che delineare l'immagine di un Cristo funzionale alla sua incipiente follia, al suo qualunque politico-sociale, alla sua totale estraniamento dalla vita pubblica. Egli rifiuta sia il Cristo teologo dei vangeli (quello che predica il dio-persona, il regno dei cieli, il giudizio universale ecc.), sia il Cristo politico censurato dagli stessi vangeli. Al massimo egli arriva

ad accettare un Cristo che si oppone, col suo semplice agire, cioè senza una lotta vera e propria, alle regole convenzionali del clero giudaico. Il suo Cristo è filosofico, atarassico, interiorizzato, è un mistico che vive già nel paradiso della sua coscienza, che cammina non sul mare - come dicono i vangeli -, ma sulle nuvole.

Un aspetto singolare nell'analisi dei rapporti tra ebraismo e cristianesimo è il fatto che Nietzsche se da un lato si dimostra abbastanza disposto a difendere il nazionalismo ebraico contro l'universalismo spiritualistico del cristianesimo, dall'altro però è del tutto insofferente al sacerdozio ebraico, che ieri come oggi è sempre stato favorevole a una commistione di politica e religione: cosa che d'altra parte lo stesso Nietzsche riconosce.

Non si può dar torto a Nietzsche quando sostiene che il nazionalismo politico-religioso dei tempi di Davide e Salomone era molto diverso da quello dei sommi sacerdoti al tempo del Cristo, in cui si era cercato, coi concetti aristocratici di "popolo eletto" e "nazione santa", d'illudere la popolazione che un giorno si sarebbe ricostituito l'antico regno davidico. Ma la differenza era davvero sostanziale?

Per quale motivo Nietzsche sostiene che il cristianesimo da un lato lottò contro il clero ebraico dominante e, dall'altro, ne ereditò, rendendola ancora più astratta, la filosofia di vita?

Nietzsche su queste cose non ha le idee molto chiare semplicemente perché non ha letto l'intera vicenda della formazione del cristianesimo primitivo in chiave politica. La realtà infatti è che il cristianesimo si avvicinò all'ebraismo religioso (non politico), e quindi a quell'ebraismo influenzato dall'ellenismo, quando cominciò a rinunciare all'istanza politica di liberazione (nazionale); nondimeno, avendo al tempo di Cristo già acquisito tale istanza come un dato di fatto, poiché comunque il cristianesimo è un prodotto uscito dai seguaci del Cristo, esso non poteva riavvicinarsi all'ebraismo come se nulla fosse, cioè fingendo di non sapere che questo, col proprio estremismo politico, aveva contribuito alla disfatta dell'idea nazarena di liberazione: da un lato quindi il cristianesimo si sentì indotto (e questo fu il suo "peccato originale") a rinunciare al progetto di liberazione nazionale, scontrandosi soprattutto coi farisei, che cominciarono a perseguirli apertamente; dall'altro esso non si sentiva più in dovere di accettare tutte le tradizioni dell'ebraismo, che già l'ideolo-

gia politica del Cristo aveva messo seriamente in discussione.

Il cristianesimo di Pietro - il primo ad essere stato elaborato - viaggiava, in sostanza, su due binari: uno portava ad affermare che il messia era già venuto e che le autorità giudaiche, strumentalizzando quelle romane, l'avevano ucciso, per cui al progetto politico di liberazione bisognava rinunciare definitivamente; l'altro binario veniva invece usato per tentare di riaffermare, almeno in parte, il messaggio di Cristo, senza dover per questo cercare inutili pretesti per alimentare l'inimicizia del clero giudaico contro le prime comunità cristiane.

Pietro aveva scelto una soluzione di compromesso: sul piano politico, è vero, rinunciava alla lotta di liberazione, ma sul piano religioso, facendo leva sull'omicidio di stato del Cristo, poteva pretendere una relativa autonomia, p.es. su certe tradizioni alimentari, sul rapporto coi gentili ecc. Un'autonomia però che non sarà mai tollerata dall'alto clero ebraico, il quale non accettando neppure l'idea che il messia liberatore fosse già morto sulla croce, si sentiva in obbligo di perseguire i leaders cristiani, tanto che Pietro fu costretto a espatriare, lasciando a Giacomo la guida della comunità di Gerusalemme che, a partire da quel momento, pur continuando a rifiutare la lotta politica, prese ad accettare nuovamente tutte le tradizioni religiose dell'ebraismo.

L'alto clero però neppure in questo caso si rassegnò, poiché l'idea di un messia liberatore morto e risorto lo scandalizzava enormemente, e cominciò a perseguire anche Giacomo, seppure in maniera meno violenta rispetto a come invece si comportò nei confronti degli ebrei-ellenisti divenuti cristiani (Stefano e successivamente Paolo), che negavano ogni primato al tempio e alla capitale giudaica.

Il cristianesimo primitivo di certo quindi non ha ereditato lo spirito politico dell'ebraismo, che era però limitato a un acceso nazionalismo; ed ereditandone lo spirito religioso, lo ha fatto solo in relazione ad alcune forme esteriori (applicate ai riti), non in relazione alla sostanza delle cose, poiché se è vero che in definitiva esso ha abbandonato, soprattutto dopo il 70, ciò che per un ebreo faceva e fa ancora oggi parte integrante dell'essenza della propria religione: la legge mosaica, la circoncisione, il culto del sabato, il ritualismo dietetico, il primato del tempio di Gerusalemme, le principali feste dell'anno liturgico, ecc., è anche vero che esso ha considerato tutto que-

sto come una sorta di prefigurazione della nuova religione, la quale, a sua volta, avrebbe avuto nuovi dogmi, riti, sacramenti e festività.

Grazie al messaggio originario del Cristo (pur stravolto politicamente) ogni cosa dell'ebraismo ha potuto essere ripensata, riformulata e riproposta in modalità e forme differenti.

Il cristianesimo ha ereditato l'ebraismo soprattutto per quanto concerne l'illusione implicita in ogni religione, tanto è vero che si è appropriato anche di molti miti provenienti dalle religioni politeistiche o pagane, rielaborandoli in maniera creativa. Il cristianesimo ha anche ereditato dall'ebraismo il senso del collettivismo, del mutuo soccorso ecc., ma questi aspetti non riescono mai, a causa dei limiti di ogni religione, a trasformare qualitativamente la realtà sociale in direzione della democrazia e dell'uguaglianza.

In tal senso ebraismo e cristianesimo si presentano entrambi come "oppio", di *un popolo* l'ebraismo (sia esso in patria o nella diaspora), di *tutti i popoli* il cristianesimo.

Nietzsche dunque ha ragione quando sostiene che occorre una maggiore capacità di astrazione per assicurare il passaggio dall'ebraismo al cristianesimo, però ha torto quando considera i risultati conseguiti dal cristianesimo come un regresso rispetto al migliore ebraismo. Dal punto di vista dei principi religiosi il cristianesimo resterà sempre superiore al migliore ebraismo, proprio perché capace di universalismo, mentre dal punto di vista politico gli resterà sempre inferiore poiché rifiuta l'idea di realizzare una liberazione terrena dalle contraddizioni sociali, benché la storia si sia preoccupata di dimostrare che quando l'ebraismo lotta politicamente per una liberazione nazionale tende a realizzare un nazionalismo politico-religioso avente caratteristiche non meno negative di quelle che hanno caratterizzato il cristianesimo a partire dal momento in cui ha preso a delegare tale compito allo Stato (vedi il decreto di Teodosio del 381), o, peggio ancora, quando tale compito ha cominciato ad assumerselo in proprio (p.es. con la svolta di papa Gregorio VII). Anzi il cristianesimo, essendo una religione universalistica, è mille volte più pericoloso del più fanatico ebraismo: non a caso è diventato una religione mondiale collusa prima col feudalesimo, poi (specie nella variante protestante) col capitalismo.

D'altra parte una religione che, come religione, lotta politicamente per la liberazione, porta fatalmente al nazionalismo più becero

e, nel caso del cristianesimo, a imporre tale nazionalismo (quello appunto della nazione tutta cristiana) al mondo intero. Perché il cristianesimo, sul piano politico, non porti all'integralismo, occorre che rinunci alla sua dimensione politica e che accetti la possibilità che il credente faccia politica non come credente ma come *cittadino laico*.¹⁰ Tuttavia, una posizione duale come questa difficilmente potrebbe essere accettata dal cattolicesimo-romano, che delle tre principali confessioni cristiane è sicuramente quella più fondamentalistica, né da religioni come l'ebraismo o l'islam (quest'ultimo, per molti aspetti, si presenta come un ebraismo i cui riti sono stati semplificati dagli influssi del cristianesimo).

Il primo a rendere possibile una posizione dualista fu proprio il Cristo, il quale chiedeva ai suoi seguaci d'impegnarsi politicamente, considerando la religione affare meramente privato (vedi l'episodio giovanneo della samaritana al pozzo di Giacobbe). Alla religione dominante in nessuna parte dei vangeli egli oppone una religione alternativa. Tutto quanto di religioso si trova nei vangeli è stato chiaramente aggiunto dal cristianesimo post-pasquale.

Ora, è indubbio che un cristianesimo che rinunciassero alla dimensione della politica sarebbe costretto ad affermare: o che esso non possiede alcun vero progetto di liberazione (e senza gli strumenti della politica non si cambia la realtà), oppure che tale progetto possono realizzarlo i credenti in maniera *laica*. In entrambi i casi il cristianesimo deve ammettere il proprio limite in politica.

L'ebraismo invece non ha un limite di questo tipo, poiché esso non ha mai rinunciato a collegare religione e politica. Il suo limite sta semmai sul piano pratico, quanto tenta e non vi riesce di realizzare un progetto politico di liberazione. La religione ebraica infatti è incredibilmente superata rispetto alla coscienza laica e civile del mondo occidentale. Esattamente come quella islamica. Nessuna istanza politica di liberazione potrebbe far proprie queste due religioni se non provenisse da queste medesime religioni. Gli ebrei liberano gli ebrei e gli islamici gli islamici: non vi è liberazione universale nelle loro religioni.

Il cristianesimo è senza dubbio, sotto questo aspetto, una re-

¹⁰ Ovviamente è sempre possibile fare una politica "integralistica" anche da posizioni laiche, in quanto non sono certo le definizioni teoriche che tutelano la libertà umana dagli errori che può commettere.

ligione più moderna dell'ebraismo: esso tuttavia ha il limite di non avere un autentico progetto politico di liberazione. Ha tentato di realizzarlo nel Medioevo euroccidentale a partire dalla svolta carolingia, ma è stato un fallimento, poiché il cristianesimo di per sé non ha elementi teorici sufficienti per risolvere le contraddizioni sociali.

La battaglia che Nietzsche ha condotto contro il cristianesimo ha un certo sapore feudale, nel senso cioè che ricorda molto da vicino l'atteggiamento polemico degli eretici medievali. Egli ha voluto ricondurre tutta la filosofia idealistica alle radici cristiane, ma in tal modo ha assunto una posizione per così dire "integrista", limitando lo scontro tra la sua filosofia e quella idealistica a uno scontro, piuttosto prosaico, tra religione e ateismo.

Per uscire da questo impasse Nietzsche avrebbe dovuto fare due cose:

a) denunciare, caso per caso, i condizionamenti del cristianesimo nell'ambito della filosofia moderna;

b) portare la filosofia a sganciarsi da tali condizionamenti, trasformandola in *politica* (o comunque in attività sociale antiborghese).

Il primo aspetto caratterizzerà tutta l'opera di Feuerbach; il secondo quella di Marx, parzialmente, e di Lenin, totalmente.

Questo perché se si fa *solo* il discorso sul fatto che le radici della filosofia moderna sono cristiane, si finisce col dimenticare che tale filosofia è nata anche in opposizione al cristianesimo (specie nella sua versione tardo-scolastica), e che se essa non ha saputo liberarsi completamente di tale condizionamento, è stato appunto perché era "borghese", cioè di classe, destinata quindi al compromesso con altre forze sociopolitiche egemoni. La filosofia borghese è sì rivoluzionaria, ma fino a un certo punto.

Dalla parte di Strauss

Il modo che Nietzsche ha di scrivere contro David F. Strauss¹¹ è quello di chi ama i pensieri in libertà. Ce l'ha con lui perché ha criticato Schopenhauer e, facendo questo, ha negato valore alle esistenze drammatiche, anzi tragiche, quelle che non riescono o non vogliono integrarsi in alcuna società. In sostanza è come se Strauss, senza saperlo, avesse scritto un libro contro lo stesso Nietzsche, che di Schopenhauer si considerava l'unico vero allievo.

In questa fase della sua vita egli s'identifica così tanto con gli intellettuali emarginati dal sistema (non solo con Schopenhauer ma anche con Hölderlin, Lessing, Schiller, Goethe, Beethoven ecc.) che tutti gli altri gli appaiono dei "filistei", cioè degli ipocriti. Ritiene d'essere nel giusto appunto perché non integrato nel sistema, disancorato da qualunque rapporto sociale. La sua è una posizione aristocratica, individualistica, oggi diremmo anarchica, ma sarebbe meglio evitare un aggettivo del genere, poiché gli anarchici erano politicamente impegnati: Nietzsche invece non lo è mai stato. In ogni caso i critici che lo commentano non dovrebbero avvalorare una posizione del genere, solo perché anti-sistemica o solo perché descritta in una prosa molto sofisticata. Non si può apprezzare la forma al punto tale da considerare irrilevante la vacuità, la sterilità di una scelta esistenziale così estrema.

Nietzsche ha un senso del tragico del tutto astratto e intellettualistico. Lo affronta in maniera poetica o estetica, non lo vede nei *rapporti sociali*. Lo usa per contrapporsi all'egoismo ipocrita della sua società, ch'egli appunto chiama "filisteismo", e che si riferisce all'atteggiamento molto moderato, opportunistico, della classe borghese, chiusa nei propri interessi, ma anche al conformismo della cultura dominante (accademica, universitaria), ch'egli disprezza sommamente, e all'autoritarismo politico-militare dello Stato prussiano. Non una riga tuttavia viene dedicata in questo testo al filisteismo presente nei rapporti tra le classi sociali o in quello tra gli Stati

¹¹ Ci riferiamo al testo *David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore (Considerazioni inattuali, I)*, in Nietzsche, *Opere*, vol. I (1870-81), ed. Newton, Roma 1993.

europei e tanto meno in quello esistente nei rapporti tra Stati europei occidentali e quei paesi oggetto del loro colonialismo e imperialismo. Nietzsche non ha alcun senso *sociologico* o *politico* della realtà, alcun senso *storico*: ha soltanto il senso della propria *individualità*, con cui guarda, in maniera deformata, la realtà esterna.

Per questa ragione sono molto limitati i commenti di quei critici che vituperano David Strauss solo perché scriveva in linea con lo spirito dominante del nuovo Reich tedesco, ed esaltano Nietzsche solo perché lo rifiutava. Queste posizioni sono molto superficiali non solo perché Strauss, quando faceva parte della Sinistra hegeliana, costituì, insieme a Bruno Bauer e a Feuerbach, una svolta nello sviluppo delle concezioni ateistiche di quell'epoca (tanto che proprio per aver letto il suo famoso libro, *Vita di Gesù*, del 1835, Nietzsche smise d'essere credente), ma anche perché ciò che di alternativo Nietzsche propone è quanto di più vago e nebuloso vi sia. Strauss sarà stato ondivago nelle sue ricerche ateistiche e non si può dire che abbia ampliato i suoi orizzonti conoscitivi in altri ambiti dello scibile umano, ma non gli si può negare il merito d'aver impostato una moderna esegesi mitologica dei vangeli, da cui non è più possibile prescindere.

Nietzsche se la prende con la Germania di Bismarck, la quale, pur avendo vinto militarmente la Francia nel 1870, resta - secondo lui - priva di cultura. Eppure la Germania ha prodotto filosofi di grandissimo spessore, come mai nessun altro paese europeo, se si esclude la Grecia classica. Certo, questi filosofi possono apparire molto astratti e metafisici, lontani dalla politica, ma questa è una caratteristica della filosofia, non in particolare dei filosofi tedeschi. Anche Aristotele preferiva estraniarsi dalla politica, eppure i suoi insegnamenti hanno lasciato un segno per molti e molti secoli.

Il fatto stesso che la Germania avesse per la prima volta sconfitto militarmente la Francia, non andava sottovalutato. Era dai tempi della Guerra dei Cent'anni che la Francia non perdeva, se si esclude la parte finale della breve parentesi napoleonica. Come poteva sperare Nietzsche di stimolare l'esigenza di cultura in una Germania ch'egli detestava sotto ogni punto di vista? E poi di che "cultura" parla? "Cultura è soprattutto unità di stile artistico in tutte le manifestazioni vitali di un popolo" (p. 279). E chi l'ha detto che debba essere una cosa così formale e intellettualistica? Per quale motivo la cul-

tura non potrebbe essere il risultato di un confronto paritetico tra esperienze del tutto diverse? È forse giusto che un individuo singolo, del tutto isolato come Nietzsche, abbia la pretesa di dire a un'intera nazione quale debba essere il suo modo di esprimersi pubblicamente? Dovevano forse i tedeschi diventare come i francesi, la cui cultura era già tutta borghese, a favore di uno sviluppo capitalistico e imperialistico della nazione? E i tedeschi non avevano forse iniziato a diventarlo proprio sotto la direzione di Bismarck?

Cosa significa una "unità di stile" a livello nazionale? Un'esigenza di questo genere non viene forse incontro all'affermato nazionalismo del "Cancelliere di Ferro", che in poco tempo riuscì a isolare la Francia facendo diventare la Germania la prima potenza militare del continente? E come potrebbe trovarsi una unità di stile quando, a partire dalla Sinistra hegeliana, il linguaggio s'era fatto duro e sprezzante nei confronti dello Stato monarchico-assolutistico, sostenuto da una chiesa di stato e favorevole ai privilegi nobiliari? Quale "unità stilistica" va fantasticando Nietzsche? Eccola: "il labirinto di tutti i dubbiosi e gli sperduti, la palude di tutti gli sfiniti... l'arido deserto di sabbia per lo spirito tedesco che cerca assetato nuova vita" (p. 281).

Quindi non tanto qualcosa di espressivo sul piano formale e linguistico (quello in cui il giovane Nietzsche era convinto di eccellere, essendo un ottimo filologo), quanto piuttosto un *atteggiamento di fondo*, di derivazione mistico-filosofica, con cui egli aveva pensato di superare i limiti della filologia. A un soggetto del genere il primate danese Martensen avrebbe indirizzato le stesse parole usate quando Kierkegaard tuonava contro la chiesa di stato: "non è uno che vive un'esistenza malaticcia da singolo che può insegnare qualcosa a qualcuno".

Al dire di Nietzsche l'intera nazione sarebbe dovuta tornare al tempo delle "grandi figure eroiche", ch'erano dei "cercatori". "La vera, originaria cultura tedesca" è quella di chi non si vanta d'avere la verità in tasca, ma preferisce cercarla continuamente, avendo mille dubbi. E chi la cerca non può essere un gaudente o un mediocre, un pusillanime; deve per forza essere un sofferente, uno che accetta l'eventualità di non essere minimamente compreso.

Sembra qui di leggere le motivazioni con cui Kierkegaard aveva scelto gli pseudonimi con cui firmava i propri libri. Infatti

questo è un modo di porsi simile a quello che, sul versante religioso, caratterizzò l'irrazionalismo del filosofo danese, i cui interpreti d'area cattolica sempre lo strumentalizzano in funzione anti-protestantica, mentre quelli di area esistenzialistica lo usano in funzione anti-istituzionale o anti-statuale. Insomma, sia che uno si atteggi a folle incompreso, sia che lo si interpreti a proprio uso e consumo non si esce da quegli atteggiamenti illusori, tendenti al fanatismo ideologico, vagamente romantici che tanto caratterizzano la nostra Europa occidentale.

*

Qui Nietzsche inveisce contro Strauss, ma per dire cosa? Semplicemente che bisogna continuare a "cercare". Cioè per dire una cosa dal chiaro sapore "pedagogico", come si faceva - è sempre lui a dirlo - nel primo decennio del suo secolo. Sembra riferirsi, più che alla Sinistra hegeliana e alle idee politico-democratiche post-hegeliane, agli sviluppi estetici o artistici del Romanticismo tedesco, ch'egli evidentemente apprezzava di più in quanto consoni alla sua natura ribelle, individualistica... In fondo Nietzsche diventò filosofo suo malgrado: la sua vera passione era la *musica*. Infatti critica gli intellettuali (che chiama, *en bloc*, "dotti filistei") di aver ricondotto entro limiti accettabili tutto quel fervore creativo.

Naturalmente non può evitare di parlare anche di se stesso, quale epigono di quel sommovimento dello spirito indagatore, là dove afferma che il ceto medio intellettuale s'impadronì della storia e cercò di "trasformare in discipline storiche tutte le scienze dalle quali ci si potessero ancora aspettare turbamenti per la tranquillità, soprattutto la filosofia e la filologia classica" (p. 282). Ma gli strali contro la storiografia li lancerà nella *Considerazione* successiva.

Quando Nietzsche scrive questo libro contro Strauss siamo nella seconda metà dell'Ottocento, fra il 1873 e il 1876. Il primo libro che aveva pubblicato, *La nascita della tragedia* (1872), era stato accolto malissimo dagli ambienti accademici, in quanto snaturava l'opinione dominante che si aveva del mondo greco. Quel che qui appare strano è ch'egli non fa alcun riferimento alla Sinistra hegeliana, la quale, dopo la morte di Hegel (1831), aveva provocato un vero e proprio terremoto nella Prussia assolutistica di Federico Guglielmo

IV, almeno sino alla rivoluzione fallita del 1848, quando sembrava che la Prussia dovesse diventare l'artefice borghese dell'unificazione nazionale e dell'affermazione del capitalismo industriale.

Qui Nietzsche ha compiuto una strana parabola: da un lato ha ereditato i temi (ateistici) della Sinistra hegeliana, dall'altro però li ha svolti in maniera estetico-romantica, a sfondo irrazionalistico. Di quella Sinistra ha tralasciato del tutto gli aspetti politico-democratici, preferendo portare l'ateismo alle sue più radicali conseguenze, smontando, pezzo dopo pezzo, tutti gli elementi culturali più significativi della sua Germania.

Nel testo in oggetto vi è un solo punto in cui parla del socialismo, quando dice che Strauss si erge "a coraggioso difensore del genio e della natura aristocratica in generale", in quanto teme la socialdemocrazia (p. 298). E gli obietta che un giorno anche i "carrettieri" potranno mettersi a costruire qualcosa di significativo, "e allora per i re ci sarà da ridere" (ib.). Argomento, questo, che avrebbe meritato qualche approfondimento, se Nietzsche non fosse stato non meno filo-aristocratico di Strauss (quanto meno sul piano metafisico).

Mentre Kierkegaard non aveva retto all'impatto del 1848, trovandosi a combattere la chiesa danese statale su posizioni marcatamente individualistiche, Nietzsche invece non regge all'impatto della reazione conservatrice a quella stagione esaltante per la democrazia e preferisce addirittura espatriare. Per lui l'antesignano della filosofia filistea restava Hegel, col suo motto giustificativo di ogni cosa: "il reale è razionale e viceversa", ma di tutto quello che avevano scritto i socialisti, utopici e scientifici, dell'epoca, in alternativa a tale filisteismo, non vi è neppure l'ombra in questa *Considerazione*. Il suo modello da imitare è Schopenhauer, mentre sul piano poetico amava Hölderlin e su quello musicale Wagner.

*

In fondo che cosa rimprovera Nietzsche a Strauss? Sostanzialmente d'aver fatto, col suo libro *La vecchia e la nuova fede*, un passo indietro rispetto al suo ateismo giovanile, cioè d'aver fondato una nuova religione, ovviamente più laica di quella tradizionale, ma pur sempre entro il recinto del misticismo. Non gli muove critiche

alla Marx, il quale sosteneva che con l'ateismo era impossibile pensare di realizzare una rivoluzione politico-democratica in Germania. Semplicemente si limita a dire che avrebbe dovuto fare dell'ateismo una vera *filosofia di vita* e non soltanto un nuovo modo di pensare, per giunta pieno di dubbi trascendentali.

Nietzsche è stato durissimo col debole ateismo di Strauss (che comunque alla fine della sua vita assumerà contorni molto materialistici), ma quando ha provato a offrire un'alternativa, a quale conclusione è giunto? Si è messo a criticare lo Strauss scrittore, svolgendo un noioso lavoro filologico, soltanto per evidenziare incongruenze sintattiche e semantiche. Partito in tromba è finito in sordina. L'intera *Considerazione* diventa così di una stucchevole ridondanza.

Infatti anche quando parla di senso tragico dell'esistenza, di non-senso della vita, di irrisolte antinomie, continua a farlo nella solita maniera metafisica, ereditata (poiché vuole elevare a *modus vivendi* il pessimismo cosmico) dalla filosofia di Schopenhauer. La tragicità delle contraddizioni umane diventa, in sostanza, fine a se stessa. Il tragico non è percepito in maniera *etica*, in rapporto alle contraddizioni sociali, ma in maniera poetica o estetica, come un inno alla tragedia greca, ove l'elemento dionisiaco impersonava l'odio contro l'istanza autoritaria dei poteri dominanti e anche contro l'esistenza, bigotta e molliccia, delle classi medie, che, per quieto vivere, rinunciavano - avrebbe detto Kierkegaard - a una "determinazione in carattere".

Insomma se la prende col fiacco ateismo di Strauss, aspirando a proporre la robustezza del proprio. In realtà avrebbe dovuto compiacersi che in una Germania entrata tardi nell'agone del capitalismo europeo, totalmente priva di una rivoluzione politica come quella francese, si fosse così favorevoli, pubblicamente, all'ateismo di Strauss (al tempo della Sinistra hegeliana le istituzioni non lo erano affatto, in quanto preferivano la mediazione para-religiosa di Hegel). I paesi mediterranei cattolici erano ancora molto lontani da acquisizioni teoriche così radicali.

Secondo Nietzsche Strauss avrebbe dovuto compiere "un'azione aggressiva" (p. 295), "fondare un'associazione" (ib.), "dedurre arditamente dal *bellum omnium contra omnes* e dal diritto del più forte, precetti morali di vita" (ib.). Cioè cosa avrebbe dovuto fare?

Cosa c'entra l'ateismo con l'attività politica? Nietzsche sembra addirittura chiedersi il motivo per cui Strauss, che apprezzava il darwinismo *naturale*, non abbia trasformato quest'ultimo in un darwinismo *sociale*. E poi i critici si meravigliano che la sorella Elisabeth abbia messo tutta l'opera del fratello al servizio del nazismo!

Non aveva forse ragione Strauss quando diceva che la filosofia è di per sé ottimistica, poiché se l'universo fosse dominato dall'insensatezza, non vi sarebbe alcun bisogno di pensare? In fondo non è forse questa la problematica irrisolta di tutte le posizioni irrazionalistiche? Se "il nostro mondo *non* è il luogo della ragione, bensì dell'errore" (p. 297), perché preoccuparsene? Com'è possibile conoscere la verità vivendo nell'errore? E come si può percepire l'errore come tale se non vi è un parametro che lo nega? Il fatto che non esista un dio consolatorio ci autorizza forse a pensare che la vera vita è quella che non ha alcun senso? Se l'esistenza è "una faccenda disperata e inquietante" (p. 299), perché non descriverne le forme? Perché limitarsi a delle osservazioni generiche? Quant'è lontano Nietzsche da Marx!

Alcuni aspetti della filosofia di Nietzsche

Kant e Nietzsche

Tutta la critica di Nietzsche a Kant non è che una ripetizione, in nuce, della tesi fondamentale di Feuerbach, secondo cui il segreto della filosofia idealistica è la religione cristiana. Nietzsche sarebbe dovuto andare oltre, equiparando p. es. la filosofia idealista alla filosofia borghese, ma non l'ha mai fatto. Non dobbiamo infatti dimenticare che se anche nella Prussia di Kant ed Hegel non si verificò una rivoluzione analoga a quella francese, i contenuti della loro filosofia idealistica erano sostanzialmente borghesi, non solo o non tanto perché influenzati dagli avvenimenti francesi e dall'avventura napoleonica, quanto perché le radici filosofiche dell'idealismo tedesco poggiavano su un avvenimento storico che fu caratterizzato soprattutto dal protagonismo della classe borghese: la *riforma protestante*.

Se avesse avuto più senso storico, Nietzsche si sarebbe facilmente accorto che in Prussia la filosofia aveva assunto una connotazione marcatamente idealistica proprio a motivo del fatto che la riforma protestante era stata tradita sul piano politico. Se questo tradimento non ci fosse stato, sarebbe non solo avvenuta molto tempo prima l'unificazione nazionale, ma molto probabilmente la filosofia tedesca, nell'800, avrebbe assunto una connotazione più *politica*, com'era appunto avvenuto in Francia.

Nietzsche riteneva che Kant avesse voluto ingiustamente ripristinare il primato della *religione* dal punto di vista della filosofia *pratica*, rendendosi conto che con la sola *Ragion pura* non si riusciva di fatto a superarla: tesi, questa, riscontrabile anche in Feuerbach e nella Sinistra hegeliana. Tuttavia Nietzsche non è mai riuscito a capire (diversamente da Marx, Bauer, Hess e altri ancora) che la realizzazione pratica della filosofia non poteva che essere quella *politica* e, in particolare (se si vuole superare la religione), quella *rivoluzionaria*.

La filosofia di Nietzsche rappresenta il tentativo, non riuscito, di superare i limiti dell'idealismo, ovvero l'astrattezza e il forma-

lismo dei suoi valori, e soprattutto la pretesa illusoria di liberare l'uomo in virtù delle leggi della dialettica. Il tentativo non gli è riuscito proprio perché egli non ha mai considerato l'idea che il sistema sociale tedesco si servisse dell'idealismo proprio per mascherare le contraddizioni del capitalismo.¹²

Una filosofia che si presume *rivoluzionaria* come quella nicciana e che però non vuole legarsi alla politica, finisce con lo sposare la causa del mero individuo singolo e quindi con lo svolgersi in maniera del tutto irrazionale. In tal senso Nietzsche resta dentro l'alveo dell'idealismo, seppure in forma autodistruttiva.

Egli è la testimonianza più eloquente di come una filosofia borghese che non voglia risolvere politicamente e in maniera rivoluzionaria (cioè in direzione del socialismo) le proprie contraddizioni antagonistiche, non possa che portare all'irrazionalismo.

I Cristi di Nietzsche e di Kierkegaard

Se si facesse un confronto tra il Cristo di Nietzsche e quello di Kierkegaard (delineato nell'*Esercizio del cristianesimo*) ci si accorgerebbe che le differenze non sono molte. In entrambi i casi infatti si ha a che fare con un'immagine del Cristo completamente fantasiosa, frutto di proprie farneticazioni. In entrambi i casi esiste una stretta identificazione col personaggio, tutta rivolta verso l'interiorità e in opposizione al mondo. In entrambi i casi si fa una critica durissima della cristianità stabilita e si propone se stessi come modello da imitare, ma senza l'onere di organizzare un movimento, una comunità.

Le differenze dunque dove stanno? Semplicemente nel fatto che Kierkegaard è un credente, mentre Nietzsche è un ateo. Cioè Kierkegaard si serve dei concetti di "fede" e "coscienza del peccato" per contestare il formalismo religioso del suo tempo. Nietzsche invece ritiene che proprio tali concetti esprimano il formalismo in oggetto.

¹² Da questo punto di vista la filosofia inglese è sempre stata più coerente nel proprio cinismo; ha sempre cercato di riflettere nella maniera più adeguata possibile le caratteristiche della società borghese. Non è ricorso a finzioni e inganni di matrice speculativa. Semmai l'ha fatto nell'economia politica, come Marx ha ben dimostrato.

Per Kierkegaard il problema è come rivivere i valori della fede cristiana (di qui i suoi concetti di "determinazione in carattere", "testimonianza della verità" ecc.); per Nietzsche invece il problema è quello di come eliminarli definitivamente. A lui non interessa proprio di rivitalizzare la "chiesa militante", ma di distruggere ogni forma di religione.

Kierkegaard è rimasto fermo a quel luteranesimo che contestava il sistema pontificio corrotto, anche se la sua personale posizione resta quella di un luterano settario, individualista e sostanzialmente alieno a qualunque esperienza sociale della religione (l'unica che riuscì a vivere fu quella pietistica in gioventù). Kierkegaard è un filosofo luterano irrazionalista, che non mette in discussione le Scritture (al massimo se ne serve per dimostrare la fondatezza delle sue tesi).

Nietzsche invece ha ereditato la critica ateistica della religione iniziata con la Sinistra hegeliana e ha cercato di svolgerla in maniera consequenziale, seppure anche lui dall'angolo visuale del filosofo individualista e non meno irrazionalista.

Entrambi hanno sostenuto una distanza infinita, qualitativamente abissale, tra il loro Cristo e l'epoca in cui vivevano, e l'hanno fatto appunto per garantirsi un'arbitraria identificazione col personaggio. In sostanza la nevrosi era la stessa. Questo a testimonianza che l'ateismo, di per sé, non è migliore della religione e che una fede contestativa non è di per sé più credibile di una conservativa.¹³

Nietzsche in fondo è la riprova eloquente di come in Europa occidentale la grande consapevolezza critica delle contraddizioni della civiltà borghese (che comunque in lui si ferma a livelli sovrastrutturali), se non trova come sbocco una transizione al socialismo democratico, facilmente rischia di degenerare in esperienze deliranti, assolutamente folli. A meno che ad un certo punto non si voglia ri-

¹³ Sarebbe interessante compiere un lavoro sociologico su questi intellettuali per così dire sradicati, emarginati dalla società, non integrati nelle strutture accademiche, universitarie, editoriali, che si limitano a pubblicare i loro libri, spesso a loro spese, e che vivono o di rendita paterna o di espedienti o di aiuti esterni. Dopo la morte di Hegel vediamo molti intellettuali che, pur di difendere le loro idee democratiche o ateistiche, sono disposti a subirne tutte le conseguenze, financo a condurre esistenze molto logoranti, che li portano inevitabilmente a una fine prematura, spesso ai limiti della follia.

nunciare a tale consapevolezza. In tal senso si può dire con sicurezza che Nietzsche è superiore al Kant della *Ragion pura* in quanto non si è involuto a favore del deismo (così esplicito nella seconda *Critica*); dall'altro però gli è inferiore, poiché la sua soluzione operativa non può costituire un'alternativa ai limiti strutturali del kantismo.

In particolare Nietzsche, essendo incapace di autocritica, non si è rassegnato all'idea di non poter costruire nulla di propositivo a partire dalla sua posizione marcatamente individualistica. Per tutta la sua vita egli non ha fatto altro che riflettere l'assurdo primato che nell'Europa borghese si è sempre voluto concedere alla logica, alla razionalità, alla critica, allo strumento del "sillogismo", al mito illuministico secondo cui per poter risolvere i problemi è sufficiente conoscerli, e ha trascurato, colpevolmente, altri aspetti molto più importanti, come p.es. la volontà collettiva, l'organizzazione sociale democratica, il rispetto della memoria storica, la valorizzazione dei sentimenti umani, ecc.

È abbastanza singolare che personaggi come Kierkegaard e Nietzsche, sempre alla ricerca di una prassi alternativa a quella del sistema dominante, non siano mai riusciti a trovarla proprio perché condizionati da ciò contro i cui effetti avevano deciso di lottare: l'individualismo. Com'è possibile che non si siano resi conto che l'unica prassi possibile all'interno del mero soggettivismo anarcoide, esclusivistico, è soltanto quella spontaneistica, istintuale, irrimediabilmente destinata allo scacco? Come non rendersi conto che l'intellettuale occidentale può rivendicare un "ritorno alla terra" solo per via speculativa, in quanto con l'estrema divisione del lavoro, ch'egli stesso è costretto a subire, la sua professione è una delle più alienate?

Nietzsche e il nazismo

Che scetticismo e dogmatismo siano due facce di una stessa medaglia, è dimostrato anche dal fatto che Nietzsche, nei confronti del proprio scetticismo, ha sempre tenuto una posizione dogmatica.

Nietzsche è diventato irrazionalista perché una posizione radicalmente scettica (nei confronti dell'esistente) porta inevitabilmente all'assoluto relativismo dei valori, e quindi o al suicidio o alla follia (può anche portare a una sorta di cinismo intellettuale, quando non è "radicale" ma semplicemente "relativa alle circostanze", come

accadeva nei sofisti greci). Nietzsche è diventato folle perché col proprio dogmatismo non è mai riuscito a dimostrare la verità del proprio scetticismo, e lo sarebbe diventato (poiché il nazismo, di fatto, lo diventerà) anche se l'avesse dimostrata, proprio perché nella sua teoria non c'è nulla che possa essere svolto in maniera *democratica*.

In altre parole, Nietzsche non solo era uno scettico che credeva nel proprio scetticismo in maniera dogmatica, senza ironie di sorta (distinguendosi, in questo, dalla mentalità greco-classica), ma si poneva anche il compito di "riformare il mondo" partendo dalla "rivoluzione dell'individuo" (vedi la *transvalutazione dei valori*).

Uno scettico dogmatico, se non ha aspirazioni politiche, può anche arrivare, con lucidità razionale, al suicidio (che peraltro nella filosofia stoica è considerato un diritto inalienabile dell'uomo); ma se le ha, arriva facilmente alla follia, che nel caso dell'individuo isolato può portare al suicidio (p.es. Kierkegaard, che si poneva compiti riformatori, in questo fu un campione 40 anni prima di Nietzsche: la sua follia, che in sostanza fu un suicidio mascherato, consisteva nel credere e nel voler far credere che un testimone della verità non può che essere martirizzato).

Diverso il caso del nazismo, che invece fu una follia di massa e che portò al genocidio di intere popolazioni: qui il compito di trovare una mediazione che porti le masse alla follia è superiore all'importanza che si può dare ai convincimenti personali. Bisogna essere maestri nel saper utilizzare i mezzi di comunicazione di massa.

Il caso più grave, in effetti, si verifica quando il soggetto ha aspirazioni politiche in quanto appartenente a un "gruppo sociale" (partito, movimento...). Qui la follia si traveste molto bene e può portare gli individui (specie i più sprovveduti, quelli che eseguono gli ordini senza discutere) a compiere azioni delittuose, efferate, o verso gli altri (come nel caso del nazismo) o anche verso se stessi (come nel caso di certe sette religiose).

Chi si lascia ingannare da uno scettico dogmatico con aspirazioni politiche e con capacità di aggregazione è un altro scettico che ha bisogno di vivere con pari dogmaticità il proprio scetticismo, limitandosi però ad obbedire ciecamente al proprio superiore, perché è così che trae il rinforzo che gli occorre. Ecco perché quando un individuo del genere - a guerra finita - viene processato per i suoi cri-

mini, la giustificazione che accampa è sempre quella dell'obbedienza a un ordine superiore, qualunque esso fosse (vedi il processo di Norimberga).

Da questo punto di vista lo scettico dogmatico è peggiore dello scettico relativista, poiché la sua ideologia fanatica, cioè il suo cieco idealismo, lo può portare a compiere azioni incredibilmente gravi.

Non è paradossale che l'idealismo, per imporsi, abbia bisogno di persone che credano senza riflettere? di sudditi che facciano dell'obbedienza il valore più alto? Il nazismo non avrebbe mai potuto affermarsi se non fosse stato sufficientemente preparato da una grande alienazione di massa, a livello di società civile. Quando i cittadini cercano un modo veloce, forte, persuasivo di vincere la loro frustrazione sociale e personale, che poi in Germania era quella di non poter essere "borghesi" sino in fondo, perché impediti da fattori esterni (altre potenze capitalistiche) e interni (comunisti, tradizioni e valori superati ma ancora resistenti), le conseguenze non tarderanno a farsi sentire e saranno sempre violente.

Nietzsche in tal senso fu uno di quelli che preparò il terreno al nazismo (al pari della *Filosofia hegeliana del diritto*). Il suo idealismo folle servì a dare forza e legittimità allo scetticismo borghese dei molti. Diversamente da Hegel egli seppe liberarsi di ogni compromesso con la religione e con le vecchie tradizioni dello Stato prussiano. Seppe fare della sua filosofia una nuova religione.

L'ateismo di Nietzsche

L'ateismo di Nietzsche, pur partendo da una giusta critica della vuota religiosità borghese, conduce alla follia, perché è circoscritto nell'ambito di un soggettivismo anarchico, disperato, che non accetta alcuna mediazione sociale.

Nietzsche vuol mettere in crisi tutto, o meglio: concepisce tutta la società borghese come caratterizzata da una profonda crisi, senza però riuscire a proporre un'alternativa altrettanto globale. Anticipa nel pensiero una fine, senza riuscire a realizzare nell'esperienza una vera novità. Vuole contrapporre radicalmente l'individuo alla società per dimostrare che l'unica vera novità deve cominciare con l'esperienza individuale. Nietzsche è sempre stato un filosofo aristocra-

tico.

La sua follia è la testimonianza più eloquente che la contrapposizione individuale (non sociale) al sistema borghese porta alla follia, porta anzi a legittimare ulteriormente il sistema, che impara a difendersi meglio dall'anarchismo, e persino a servirsene contro quei movimenti socio-politici a carattere eversivo. Di qui l'uso strumentale che il nazismo ha potuto fare della filosofia di Nietzsche.

Una visione soggettivistica della realtà induce a deformare i contorni di ogni suo aspetto. Nietzsche contrappone arbitrariamente il passato al presente, la vita alla storia, la volontà di potenza alla scienza... Rifiutò il dogmatismo degli hegeliani e dei positivisti (nonché dei credenti), per ricadere in un'altra forma di dogmatismo, quella del superuomo.

Nietzsche considerava Schopenhauer e Wagner come Kierkegaard considerò il pastore luterano Adler, cioè come non essenzialmente determinati in carattere, in "tragicità", per meglio dire. Proprio nel momento in cui egli si poneva il compito di superare la crisi del sistema borghese, ne riproduceva la sostanza valorizzando il tema della tragicità. In effetti, è proprio l'assurdità del sistema borghese che porta l'individuo consapevole a valorizzarne la tragicità - ma da questa bisogna uscire per costruire un'alternativa.

Nietzsche si è soltanto opposto alle illusioni, ai miti, alle false certezze della sua epoca, col senso del tragico, dell'istintività, della forza bruta del superuomo... In luogo di un facile ottimismo o di un pessimismo di maniera, superficiale, egli ha voluto porre in essere un pessimismo radicale, cosmico (che avesse però la forza di scardinare dalle fondamenta ogni cosa).

Purtroppo Nietzsche ha dato un pessimo contributo all'idea di ateismo, poiché l'ha connessa all'idea di "amoralismo" e quindi ad un atteggiamento irrazionale. Distruggendo - peraltro giustamente - l'idea metafisica di morale, egli ha finito col distruggere ogni concezione del bene, poiché non ha mai voluto cercare delle mediazioni storiche, sociali e culturali. Nietzsche anzi ha preteso di affermare l'ateismo come criterio discriminante fra un individuo e l'altro. Cioè ha preteso di anticipare arbitrariamente, a livello individuale e intellettuale, ciò che, al massimo, potrà essere solo una conquista lenta e progressiva dell'umanità.

L'intellettuale dotato di talento deve misurare le proprie ca-

pacità nella concreta vita quotidiana, in una lotta incessante contro le contraddizioni sociali del suo tempo. Non può pretendere di porsi al di sopra di tale concretezza, di sottrarsi a tale compito facendo leva sulla sua presunta esclusività. Anche perché, se è vero che non esiste una verità metafisica, è anche vero che la "propria" verità va sempre dimostrata. È la *prassi* il criterio della verità, ma non la prassi individuale.

Certo, i fatti non parlano da soli: occorre sempre qualcuno che li interpreti. Ma la verità della "non-verità" non esiste, è pura follia. La verità di un'interpretazione, rispetto a un'altra, va sempre ricercata: è un obiettivo cui bisogna tendere se si vuole evitare che ogni interpretazione diventi inutile. Per quale ragione l'uomo dovrebbe "giudicare" la storia e "servirsene" - come vuole Nietzsche -, se poi nel presente egli vive un'esistenza dove il giudizio di verità non esiste?

Nietzsche voleva un'esistenza che non avesse il bisogno di dirsi "vera" per esserlo, voleva un'esistenza simile a quella dell'uomo primitivo, in cui ci si accontentava dell'*evidenza della verità*. Solo che voleva questo attraverso la speculazione filosofica, quella dell'uomo che dall'alto del suo aristocraticismo critica i disvalori della società borghese.

Nietzsche aveva capito che prima di essere "liberi" bisogna combattere contro i meccanismi culturali che rendono "schiavi" (religione, idealismo ecc.), ma non è riuscito a capire che nel mentre si lotta per tale libertà non si può fare a meno d'essere condizionati da strutture di tipo socio-economico e politico. Probabilmente questo limite fu dovuto al fatto ch'egli combatté da solo la sua battaglia contro la metafisica, ignorando i legami che uniscono quest'ultima all'economia borghese.

La critica dello storicismo

Nietzsche critica lo storicismo hegeliano quando già era stato fatto dalla Sinistra hegeliana 30-40 anni prima. Lo si era già capito da un pezzo che la filosofia hegeliana era molto conservativa sul piano politico e quindi molto giustificativa su quello storico. Anzi la Sinistra hegeliana aveva capito che la politica di Hegel era, per sua natura, opposta al carattere rivoluzionario della sua dialettica, affer-

mata in sede filosofica.

Nietzsche invece sembra che questo non riesca a capirlo. Fa un discorso che, in fondo, si limita a riprendere, senza citarle, le tesi di Feuerbach, secondo cui l'uomo è fatto di istinti primordiali, pulsioni naturali, ecc. E dunque qual è la differenza tra lui e la Sinistra hegeliana? Sta proprio nell'approccio alla *questione politica*. La Sinistra credeva ancora in una trasformazione democratica della società prussiana. Nietzsche invece non ci crede più, proprio perché sta scontando la crisi del riflusso, la reazione contro tutti gli ideali del 1848.

Il suo approccio resta nichilistico, quello per il quale solo un evento catastrofico può indurre il popolo tedesco a ritrovare le radici più autentiche di sé. Ecco perché quando cerca di delineare un'alternativa alla crisi della Prussia, che pur s'era costituita come nazione imperiale, sotto la guida del potente Bismarck, non ha mai le idee chiare. Parla continuamente, in varie forme e modi, di "ritorno al dionisiaco", senza rendersi conto che se tutti vivessero un'esistenza così egocentrica e irrazionale, così "darwiniana", nessuna umana convivenza sarebbe possibile, o quanto meno nessuna società a misura d'uomo.

Nietzsche si sentiva discepolo di Schopenhauer e, per quanto avesse detto d'averlo superato, di fatto non v'è mai riuscito, a meno che non si voglia considerare la follia allo stato puro, quella che lo porterà in manicomio, l'espressione più convincente dell'avvenuto superamento.

La parabola che l'ha caratterizzato, in rapporto al suo tempo storico, si può forse riassumere nel modo seguente. Egli è discepolo di quel Schopenhauer che già pativa il dramma causato dal fatto che la Germania aveva rifiutato di lasciarsi coinvolgere nei moti democratici del 1848. Schopenhauer rappresenta la sfiducia nella possibilità di realizzare un'alternativa al sistema dominante, ne fosse egli consapevole o meno. Nietzsche eredita questa rassegnazione e la trasforma in disperazione e follia, nella convinzione di portare a compimento l'irrazionalismo teorico del suo maestro. In tal modo egli ha posto le basi filosofiche e, in fondo, anche culturali di quell'irrazionalismo di massa che avrebbe caratterizzato la Germania nelle ultime due guerre mondiali, un irrazionalismo dovuto al fatto che, non avendo accettato a tempo debito la rivoluzione democratico-borghese-

se del 1848, si vide costretta, una volta avviato con decisione il processo capitalistico, a recuperare in fretta il tempo perduto.

Certo, ci si può domandare se Nietzsche avrebbe condiviso tale sbocco operativo delle sue teorie. Forse no, ma la domanda in realtà dovrebbe essere un'altra. Davvero l'esigenza di vivere la vita in maniera dionisiaca avrebbe potuto scongiurare un'interpretazione politica di tipo irrazionalistico? Quando Nietzsche parla di "esistenza vitale" vi sono, nel suo discorso, degli elementi che possano favorire uno svolgimento democratico del suo pensiero? Oppure la soluzione autoritaria era destinata a diventare la più probabile?

La contraddizione maggiore di Nietzsche è stata quella di dire delle cose, sul piano teorico, che, per essere davvero considerate alternative al sistema, avrebbero avuto bisogno di una realizzazione pratica; senonché l'unica ch'egli ha potuto mostrarci è stata la sua follia. Questo inevitabilmente ci induce a credere ch'egli non sia mai riuscito a porre le condizioni per le quali le sue teorie non fossero destinate all'irrazionalismo. Quindi delle due l'una: o non vi è riuscito perché la sua follia non gliene ha dato il tempo, pur avendo egli espresso il suo "dionisismo" sin dall'inizio della sua carriera filosofica; oppure la sua follia va considerata come la realizzazione più adeguata, sul piano individuale, delle sue teorie.

Sul concetto di tempo storico

La concezione di Nietzsche relativa all'eterno ritorno o quella di Kierkegaard sulla contemporaneità del singolo a Cristo, non sono altro che una forma di soggettivismo esasperato, incapace di assumersi la responsabilità del bisogno sociale, collettivo, incapace di accettare l'evoluzione storica, il ruolo del proprio tempo: non è che una fuga dalle responsabilità che si devono assumere nel presente.

Ma anche la teoria storicistica della successione per cicli, che aveva Vico, è una teoria senza speranza, poiché essa fa nascere una società dalle rovine della precedente, senza che di questa si sia riusciti a conservare il meglio.

Così pure la concezione pitagorica del circolo chiuso, secondo cui vi è un eterno ritorno al punto di partenza, è una teoria priva di senso storico, poiché non aiuta a capire il finalismo dell'umanità.

Si badi, non si vuole qui escludere a priori un ritorno (ovviamente simbolico) alle origini (anche la vecchiaia è un ritorno all'infanzia): ciò che si vuole escludere è appunto che tale ritorno possa avvenire così come il tutto era iniziato (il vecchio torna sì bambino ma restando "vecchio", cioè con una consapevolezza delle cose vissute). Altrimenti tutto sarebbe vano e inutile, assolutamente indifferente e uguale a se stesso.

Ancor peggio è la concezione regressiva (che il fascismo ha sempre appoggiato) secondo cui lo sviluppo storico procede in linea decrescente, a partire da una mitica "età dell'oro" (vedi Seneca, Esiodo e, più di recente, J. Evola). Qui addirittura si istituzionalizza la rassegnazione, il fatalismo e, come reazione al progressivo degrado della civiltà, si auspica l'imporsi di una dittatura, con la quale si dovrebbe almeno rallentare questo irreversibile processo decadente. È semplicemente orribile pensare che l'insensatezza della vita sia una condanna dalla quale non si può uscire. L'eterno ritorno ha un senso solo se la vita è appagante, e deve esserlo per tutti.

Sull'irrazionalismo

Se si riuscisse a dimostrare che l'irrazionalismo post-hegeliano non è solo l'esito di una contrapposizione all'idealismo, nell'ambito dell'ideologia borghese, ma anche l'esito di uno svolgimento coerente di talune fondamentali posizioni della filosofia borghese, e che il marxismo, in questo senso, rappresenta l'unica vera "rottura" nei confronti della filosofia occidentale, si sarebbe poi costretti ad affermare tre importanti conseguenze:

1. la filosofia ha anticipato a livello teoretico (e nel caso di Nietzsche anche a livello individuale) quell'irrazionalismo che nell'Europa occidentale (o comunque nell'Occidente capitalistico) si è poi storicamente affermato con le due guerre mondiali e l'esperienza del nazi-fascismo, e che tale irrazionalismo, in assenza di alternative praticabili (in quanto in Occidente il marxismo è rimasto fermo al livello di riflessione teorica), è destinato a riproporsi a livello politico-istituzionale;
2. per evitare questo svolgimento delle cose, bisognerebbe cominciare a giudicare il valore "storico" della filosofia occi-

dentale (a partire da quella greca), anche in relazione agli effetti irrazionalistici ch'essa, più o meno consapevolmente, ha prodotto. È ora cioè di collegare in un rapporto più stretto (più funzionale e strutturale) le riflessioni filosofiche con le vicende storiche delle collettività sociali, al fine di togliere la storia della filosofia dal limbo concettuale in cui i filosofi l'hanno collocata e in cui ancora l'ideologia borghese la vuole tenere;

3. se l'irrazionalismo è parte integrante della filosofia occidentale, il marxismo, che da questa filosofia ha cercato di emanciparsi, non può essere considerato solo come l'erede della parte positiva di tale filosofia, e cioè *l'umanesimo laico e razionale*, ma anche come un'ideologia che, di per sé, non va esente dal rischio di cadere nell'irrazionalismo. Ogniquale volta il marxismo si ritiene "definitivamente" emancipato dalla filosofia borghese, cioè ogniqualvolta esso nega il sacrosanto principio che "la prassi è il criterio della verità", esso, di fatto, è già piombato nell'irrazionalismo, fosse anche solo sul piano teoretico.

Sulla tragedia greca

Nietzsche voleva davvero farsi capire? Generalmente uno ama farsi capire quando s'interfaccia con un altro, per mettersi a confronto, per ottenere consenso. I testi di Nietzsche sembrano invece dei soliloqui, un imponente diario esistenziale. Forse l'unico dove egli ha in qualche modo cercato un rapporto con la cultura dominante è stato il primo, quello dedicato alla tragedia greca. Poi si assiste soltanto al crescendo continuo di una follia ch'era già implicita, seppur in forma embrionale, in quel testo. Lo dimostra il fatto ch'egli, dei due elementi presenti nella tragedia greca, tende a considerare più significativo quello dionisiaco, che invece, per forza di cose, doveva risultare marginale rispetto all'altro, quello apollineo.

Questo perché la tragedia greca non era un baccanale, un festino orgiastico, una sorta di carnevale estemporaneo, ma era un'opera letteraria e teatrale sommamente razionale, scritta da intellettuali sopraffini, appartenenti a ceti aristocratici o comunque altolocati (Sofocle era figlio di un ricco ateniese proprietario di schiavi; Eschi-

lo era di famiglia nobile; Euripide aveva ricevuto un'educazione molto raffinata e disponeva di una ricca biblioteca, una delle prime che si conoscano). Se questi intellettuali invece di dedicarsi al teatro, avessero scritto dei trattati di filosofia, sarebbero stati altamente apprezzati per il loro senso di equilibrio e compostezza.

I greci andavano continuamente a teatro, e non avrebbero certo potuto sopportare a lungo che nelle rappresentazioni l'elemento dionisiaco avesse avuto un ruolo nettamente prioritario. Le istituzioni delle loro città sarebbero crollate. L'elemento dionisiaco era indubbiamente presente in quelle tragedie, ma come un aspetto secondario, che al massimo poteva servire per rendere la tragedia più interessante, come può esserlo l'omicidio in un romanzo d'amore. L'irrazionalità di stampo dionisiaco era sempre correlata ad altri aspetti più accettabili, appartenenti al senso comune della polis.

Il teatro non aveva la funzione di eccitare gli animi, al fine di provocare le coscienze a prendere posizione su qualche tema cittadino: a tale scopo erano sufficienti le assemblee politiche. Il suo principale scopo era quello di ricomporre artisticamente il diviso che si viveva nella società: doveva semplicemente far credere nella possibilità di una riconciliazione, personale e collettiva, nei confronti di un destino avverso. Il teatro era popolare proprio in questo senso, che i ceti marginali si trovavano ad assistere a rappresentazioni sceniche che non avrebbero potuto contraddire in maniera radicale l'ideologia dominante. Se e quando vi erano elementi contestativi (rappresentati p.es. dal dionisismo), questi dovevano sempre trovare una loro mediazione o ricomposizione nella scena finale.

Il tragico, l'assurdo, il non-senso della vita, il fato inspiegabilmente ostile, la mancata protezione divina... erano elementi previsti e tollerati, ma alla fine della rappresentazione doveva esserci qualcosa in grado di procurare una qualche soddisfazione, una catarsi. Il teatro, così come la mitologia, le gare sportive, la guerra e, più tardi, la filosofia erano strumenti dell'ideologia dominante, la quale pretendeva di possedere un carattere popolare, ancorché in linea con gli interessi dell'aristocrazia, cioè dei proprietari di terre e di schiavi. Chi non si allineava a questo trend veniva esiliato o anche mandato a morte, come Socrate.

Le scienze e la filosofia vengono incontro a esigenze mercantili presenti soprattutto nelle colonie greche, ma non si arriverà

mai a una vera e propria democrazia *sociale*, e di conseguenza anche quella *politica* sarà fortemente limitata (schiavi, donne, stranieri non vi potranno mai partecipare). Tant'è che quando scienza e filosofia, così lontane dalla mitologia, faranno il loro ingresso ad Atene, ciò sarà reso possibile dal fatto che tra borghesia ed aristocrazia si era stabilito un certo compromesso.

Nietzsche avrebbe dovuto denunciare i limiti sociali e culturali del genere teatrale; invece ha preferito proiettare su di esso le proprie frustrazioni, accentuando di quella forma propagandistica del potere politico, l'aspetto che quest'ultimo considerava meno significativo, in quanto usato come forma oppiacea di evasione, appunto l'elemento dionisiaco. Non riuscì neppure a capire che il teatro di Euripide non era un'involuzione filosofica di quello eschileo e sofocleo, ma, al contrario, un'evoluzione dalla concezione aristocratica della vita a quella borghese, e che, appunto per questo, esprimeva una forma di contestazione culturale.

Il teatro greco metteva in scena tutta quella mitologia che esaltava il potere degli aristocratici. Nietzsche avrebbe dovuto far valere gli interessi, le idealità della filosofia mercantile contro la mitologia aristocratica; invece, dopo aver accentuato l'importanza dell'elemento dionisiaco, ha fatto di tutte le tragedie di Eschilo e di Sofocle il contraltare alla nascita della filosofia, mostrando così il proprio aperto aristocraticismo. Egli si è servito della tragedia greca in maniera assolutamente anti-storica, al fine di contestare la filosofia razionalistica del suo tempo. Ha compiuto una mistificazione della realtà, esattamente come fece, prima di lui, Kierkegaard, quando, sul piano religioso, dava interpretazioni del tutto fantasiose di personaggi biblici come Adamo, Abramo, Giobbe...

In fondo il passaggio dalla mitologia alla filosofia nasceva, nel mondo greco, dall'esigenza di dare un senso razionale alla realtà, un senso che la mitologia non poteva offrire, se non a favore dell'aristocrazia guerriera, agraria e schiavile; e questo perché tutta la mitologia era satura di un'ideologia basata esclusivamente sull'uso della *forza*, che si cercava appunto di legittimare con lo strumento della *religione*. In tal senso l'intera operazione culturale compiuta da Nietzsche, di tornare al primato della forza (che per lui coincide con l'eroismo, il coraggio ecc.), rinunciando alla razionalità filosofico-scientifica e, insieme, all'uso della religione, non poteva che portare

all'irrazionalismo, anzi, nasceva da questa stessa tendenza.

Nel mondo greco, infatti, la religione (o il mito) serviva per stemperare l'arbitrio della forza; e la filosofia (insieme alla scienza) si era posta principalmente l'obiettivo di estendere il concetto di forza alle classi mercantili e artigiane, inaugurando la stagione democratica e ridimensionando il valore della religione. Nietzsche invece aspirava all'uso della forza allo stato puro, ancorché nei limiti di un individuo isolato, che si atteggiava a profeta inascoltato, amante della musica, dell'arte in generale, della sensualità, e intento a scrivere libri da mane a sera.

Egli era convinto che l'elemento apollineo venisse usato dai greci per smorzare la potenza dell'elemento dionisiaco, e che questo, da lui ritenuto più primordiale dell'altro, avrebbe meritato d'imporsi con maggiore risolutezza; il che avrebbe impedito il formarsi di filosofie astratte, moralistiche e autoritarie come quelle platonico-aristoteliche, ereditate poi dal cristianesimo. Questo fu un errore di capitale importanza, proprio in quanto gli sfuggì che l'elemento dionisiaco andava considerato un fenomeno di rottura non solo nei confronti di una razionalità *formale* come quella apollinea, ma anche nei confronti di una razionalità *sostanziale*, come quella che si era vissuta nelle civiltà pre-schiavistiche, cioè nelle *comunità primitive*.

Tutte le volte ch'egli parla di valori primordiali (p.es. la fedeltà alla terra), antecedenti a qualunque filosofia e religione, lo fa senza uscire dal perimetro della civiltà antagonista, che pur egli dice di voler abbattere completamente, senza salvare alcunché. La sua resta sempre una posizione viziata dall'aristocraticismo, incapace di valorizzare le istanze emancipative delle masse che si oppongono all'antagonismo sociale (di classe, di casta, di razza).

Insomma la civiltà occidentale è nata con un atto arbitrario posto contro il collettivismo primitivo, ma subito dopo ha avuto bisogno di darsi una giustificazione razionale: di qui la nascita della religione, che è una rappresentazione simbolica della realtà, in cui il mito gioca un ruolo rilevante. Dalla inconsistenza di tale giustificazione sono poi sorte forme di contestazione, le quali, nell'elemento dionisiaco, possono essere definite di tipo individualistico. Queste forme oppositive, represses dai poteri dominanti o ricondotte a esperienze ritualizzate occasionali, sono state poi metabolizzate nella rappresentazione intellettuale per il popolo chiamata "tragedia", e

progressivamente ridimensionate dallo sviluppo della scienza e della filosofia (quest'ultima utilizzata più che altro come corso di studi e come retorica e sofistica). Tutte queste giustificazioni razionali (mitologiche, teatrali e filosofiche) della rottura originaria contro la comunità primordiale che si viveva nelle foreste, non potevano essere smontate privilegiando l'elemento dionisiaco, poiché questo stesso elemento era parte costitutiva di quella rottura.

Il senso del nichilismo

Perché Nietzsche definisce nichilistica la cultura europea? Perché, secondo lui, essa ha esaltato la cultura platonico-cristiana, che ha ucciso la creatività, la gioia di vivere, gli istinti; e ha fatto questo trasferendo nell'aldilà il raggiungimento della perfezione, della felicità, considerando il mondo fenomenico un luogo di perdizione, di colpa, di passioni malate.

Sviluppando però la ragione, a discapito degli istinti primordiali, è stata demolita, col dubbio sistematico, la stessa impalcatura metafisica, sicché in Europa non si crede più in alcun valore. Ecco perché l'Europa è nichilistica, anche se, per lui, non riesce ad esserlo sino in fondo, avendo paura di guardare in faccia la tragicità della vita, che è priva di senso.

Cosa c'è che non va in questa interpretazione del percorso della metafisica?

Anzitutto essa è priva di *un'analisi storica*. Il Medioevo non fu un regresso nei confronti della civiltà greco-romana, ma un progresso, seppur limitato dalla religione. Ciò in quanto allo schiavismo largamente praticato nella società si preferì l'uguaglianza universale di fronte a dio, tant'è che veniva ricordato agli schiavisti che Cristo s'era fatto servo di dio per la salvezza di tutti.

In secondo luogo è priva di *un'analisi sociale*. Le contraddizioni che la metafisica platonico-cristiana cercò di mascherare non erano affatto "naturali" - come sostiene Nietzsche - bensì "storiche", determinate dal conflitto tra classi o ceti contrapposti. Era una metafisica mistificante che doveva giustificare dei rapporti sociali basati sull'arbitrio, sulla forza materiale e militare, che sul piano etico non potevano vantare alcuna ragionevolezza.

In terzo luogo è priva di *un'analisi politica*. La distruzione

progressiva della metafisica è andata di pari passo con l'affermazione di un'autonomia del pensiero e dell'azione degli uomini, svolgendo una funzione anti-sistemica, anti-istituzionale. Il nichilismo non è sorto perché la metafisica è stata distrutta, ma perché non è stata trovata una valida alternativa alle civiltà conflittuali, le quali facevano da supporto a quella stessa metafisica (prima schiavistico-pagana, poi feudale-cristiana, infine capitalistico-agnostica). Il feudalesimo, infatti, non può essere considerato una valida alternativa allo schiavismo, né lo è il capitalismo nei confronti del feudalesimo.

È quindi assurdo sostenere che gli uomini non accettano in maniera radicale la fine della metafisica, e quindi la "morte di dio" perché non vogliono credere, sino in fondo, che la vita non ha alcun senso. Se la vita non ha alcun senso, non ne ha neppure l'idea di voler distruggere la metafisica, che permette almeno di sperare nell'esistenza di un senso della vita in qualche parte dell'universo. Quanto potrebbe durare una società in cui nessuno credesse che la vita ha un senso? Sulla base di quali valori si potrebbero costruire dei rapporti umani?

Quando è iniziata la progressiva distruzione della metafisica, lo si è fatto appunto perché si credeva in un senso della realtà del tutto opposto a quello istituzionale. Che poi questa opera di demolizione abbia portato a un totale nichilismo, ciò non lo si deve attribuire alla critica demolitrice, ma alla scarsa volontà di mettere in pratica le teorie alternative.

Semmai Nietzsche avrebbe dovuto chiedersi se questa mancata risolutezza non sia dipesa proprio dal fatto che in tutta la storia dell'Europa "metafisica" l'elemento "apollineo" ha prevalso soltanto sul piano teoretico, mentre su quello pratico ha prevalso nettamente quello "dionisiaco". E che sia prevalso l'elemento dionisiaco sul piano pratico è testimoniato anche dal fatto che quando Nietzsche propone la "fedeltà alla terra", per rimpiazzare il dio morto della tradizione platonico-cristiana, lo fa in maniera esclusivamente *metafisica*, cioè senza rendersi conto che una vera "fedeltà alla terra" implica la fine di tutta quella *artificialità* nei rapporti umani prodotta proprio dall'elemento dionisiaco, il quale, per sopravvivere impunemente, ha sempre avuto bisogno della mistificazione apollinea.

Testi di Friedrich Nietzsche

L'opera completa di Nietzsche è stata pubblicata in Italia, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, dalla casa editrice Adelphi. Qui si ricorda che solo nel 1938 e poi ancora nel 1952, dopo il ritrovamento di manoscritti autentici, poterono essere pubblicate edizioni originali delle sue opere.

Scritti giovanili 1856-1864, Milano, Adelphi, 1998

Scritti giovanili 1865-1869, Milano, Adelphi, 2001

La nascita della tragedia; Considerazioni inattuali, I-III, Milano, Adelphi, 1972

La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873, Adelphi, Milano 1973

Frammenti postumi 1869-1874, Milano, Adelphi, 1989

Frammenti postumi 1869-1874, Milano, Adelphi, 1992

Richard Wagner a Bayreuth; Considerazioni inattuali, IV; *Frammenti postumi (1875-1876)*, Milano, Adelphi, 1967

Umano, troppo umano, I; Frammenti postumi (1876-1878), Milano, Adelphi, 1965

Umano, troppo umano, II; Frammenti postumi (1878-1879), Milano, Adelphi, 1967

Aurora e Frammenti postumi (1879-1881), Milano, Adelphi, 1964

Idilli di Messina; La gaia scienza; Frammenti postumi (1881-1882), Milano, Adelphi, 1965

Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno, Milano, Adelphi, 1968

Al di là del bene e del male; Genealogia della morale, Milano, Adelphi, 1968

Il caso Wagner; Crepuscolo degli idoli; L'Anticristo; Ecce homo; Nietzsche contra Wagner, Milano, Adelphi, 1970

Ditirambi di Dioniso e Poesie postume (1882-1888), Milano, Adelphi, 1970; 1982

Frammenti postumi 1882-1884, Milano, Adelphi, 1982

Frammenti postumi 1882-1884, Milano, Adelphi, 1986

Frammenti postumi 1884, Milano, Adelphi, 1976

Frammenti postumi 1884-1885, Milano, Adelphi, 1975

Frammenti postumi 1885-1887, Milano, Adelphi, 1975
Frammenti postumi 1887-1888, Milano, Adelphi, 1971
Frammenti postumi 1888-1889, Milano, Adelphi, 1974
Epistolario di Friedrich Nietzsche:
 I, 1850-1869, Milano, Adelphi, 1976
 II, 1869-1874, Milano, Adelphi, 1976
 III, 1875-1879, Milano, Adelphi, 1995
 IV, 1880-1884, Milano, Adelphi, 2004
 V, 1885-1889, Milano, Adelphi, 2011
Sull'utilità e il danno della storia per la vita, Adelphi, Milano 1974
Sull'avvenire delle nostre scuole, Adelphi, Milano 1975
Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno, Adelphi, Milano 1976
La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869, Adelphi, Milano 1977
Triangolo di lettere con Andreas-Salomé Lou; Rée Paul, Adelphi, Milano 1999
Al di là del bene e del male, Adelphi, Milano 1977
La nascita della tragedia, Adelphi, Milano 1977
La gaia scienza e Idilli di Messina, Adelphi, Milano 1977
L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo, Adelphi, Milano 1977
Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali, Adelphi, Milano 1978
Scritti su Wagner, Adelphi, Milano 1979
Umano, troppo umano, I-II, Adelphi, Milano 1979-81
Ditirambi di Dioniso e Poesie postume, autunno 1988, Adelphi, Milano 1982
Crepuscolo degli idoli, ovvero Come si filosofa col martello, Adelphi, Milano 1983
Genealogia della morale. Uno scritto polemico, Adelphi, Milano 1984
Schopenhauer come educatore, Adelphi, Milano 1985
David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore, Adelphi, Milano 1983
Ecce homo. Come si diventa ciò che si è, Adelphi, Milano 1991
La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti 1870-1873, Adelphi, Milano 1991
Appunti filosofici 1867-1869 e Omero e la filologia classica, Adelphi, Milano 1993
Frammenti postumi I, autunno 1869 - aprile 1871, Adelphi, Milano 2004
Frammenti postumi II, inverno 1870-71 - primavera 1872, Adelphi 2004
Frammenti postumi III, estate 1872 - autunno 1873, Adelphi 2005

Frammenti postumi IV, estate - autunno 1873 - fine 1874, Adelphi 2005
Lettere da Torino, Adelphi, Milano 2008
Frammenti postumi V, inverno / primavera 1875 - primavera 1876,
Adelphi, Milano 2009
Il servizio divino dei greci, Adelphi, Milano 2012
Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide, 2006, Adelphi

Opere di Nietzsche pubblicate da altri editori

L'anticristiano. Imprecazione sul cristianesimo, ed. di Ar, Padova, 2003
Lo Stato dei Greci. L'agone omerico, ed. di Ar, Padova, 2006
Dirammi di Dioniso. Idilli di Messina, ed. di Ar, Padova, 2006
La filosofia nell'epoca tragica dei Greci, ed. di Ar, Padova, 2008
*La Weltanschauung dionisiaca. Verità e menzogna in senso extramora-
le*, ed. di Ar, Padova, 2009
Sul futuro delle nostre istituzioni educative, ed. di Ar, Padova, 2010
Queste le parole di Zarathustra. Un libro per Tutti e Nessuno, ed. di Ar,
Padova, 2011
Al di là di Bene e Male. Preludio a una Filosofia del Futuro, ed. di Ar,
Padova, 2013
Opere 1870-1881, 2008, Newton Compton
Opere 1870-1895, 2008, Newton Compton
Opere 1882-1895, 2008, Newton Compton
La gaia scienza. Ediz. integrale, 2008, Newton Compton
Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali, 1990, Newton Compton
Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi, 1990, Newton Comp-
ton
La nascita della tragedia, 2009, Einaudi
Le poesie, 2008, Einaudi
Sulla storia della tragedia greca, 2000, Cronopio
Al di là del bene e del male, 2009, Gruppo Albatros Il Filo
Così parlò Zarathustra, 2008, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli
Verità e menzogna, 2009, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli
Scritti su Wagner - Il caso Wagner - Nietzsche contra Wagner, 2007,
BUR Biblioteca Univ. Rizzoli
Schopenhauer come educatore, 2004, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli
Dirammi di Dioniso, 2009, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli
L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo, 2007, Edizioni Clandestine
Ecce homo, 2005, Rusconi Libri
Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello, 1997, Ar-

mando Editore

I filosofi preplatonici, 2005, Laterza

La filosofia della scienza. Una visione antimeccanicistica del mondo, 1997, Armando Editore

Plato amicus sed, 1991, Bollati Boringhieri

La teologia a partire da Kant. L'opera giovanile di Nietzsche che anticipa «La volontà di potenza», 1999, Mimesis

La volontà di potenza, 2006, Mimesis

Il libro del filosofo, 2007, Ananke

Come si diventa ciò che si è. Ecce homo e altri scritti autobiografici, 2008, Feltrinelli

Tentativo di autocritica (1886-1887), 1992, Il Nuovo Melangolo

Intorno a Leopardi, 1999, Il Nuovo Melangolo

L'arte di combattere con le donne, 2003, Acquaviva

Frammenti pedagogici, 1996, Il Segnalibro

Scuola ed educazione, 1996, Armando Editore

Sulla musica e la parola, 2002, Le Càriti Editore

Nietzsche per i contemporanei, 2007, Guanda

Carteggio con Wagner Richard, 2003, SE

Carteggio con Burckhardt Jacob, 2002, Aragno

Un'amicizia, forse. Lettere (1869-1889), con Wagner Cosima, 1996, Archinto

Lettere scelte e frammenti epistolari, 2009, Carabba

Poesie e lettere, 2007, Barbera

Aforismi, 2008, Barbera

L'arte della parola. Esposizione della retorica antica, Rapallo, Il ramo, 2012

Testi su Nietzsche in lingua italiana

- M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.
- M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in Id., *Sentieri ininterrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- G. Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, Paravia, Torino 1923.
- K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949.
- K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- G. Bataille, *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, Rizzoli, Milano 1970.
- P. Lacoue-Labarthe, *La svolta. Nietzsche e la retorica*, in «Il Verrini», 39/40, 1972.
- G. M. Bertin, *La morte di Dio. Ipotesi teologica ed utopia nietzschiana*, Roma 1973.
- A. Banfi, *Introduzione a Nietzsche. Lezioni 1933-34*, Isedi Milano 1974.
- W. Kaufmann, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni, Firenze 1974.
- M. Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Astrolabio-Ubalдини Editore, Roma 1975.
- J. M. Rey, *La genealogia nietzschiana*, in *Storia della filosofia*, a cura di F. Châtelet, vol. VI, Rizzoli, Milano 1975, pp. 95-119.
- H. M. Wolf, *Friedrich Nietzsche. Una via verso il nulla*, Il Mulino, Bologna 1975.
- M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976.
- M. Cacciari, *L'impolitico nietzschiano*, in *F. Nietzsche, Il libro del filosofo*, Savelli, Roma 1978.
- E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, Mondadori, Milano 1977.
- F. Rovaglioli, *Da Nietzsche a Weber. Studio sulla morale*, Roma 1977.
- G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino 2002.
- J. Delhomme, *Nietzsche. La vita il pensiero le opere*, ed. Accademia, Milano 1978.
- F. Masini, *Lo scriba del Caos. Interpretazione di Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 1978.
- C. Sini, *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Il Mulino, Bologna 1978.
- L. Andreas-Salomé, *Nietzsche. Una biografia intellettuale*, Savelli,

- Roma 1979.
- AA. VV., *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzschiana del tempo*, Liguori, Napoli 1980.
- G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980.
- G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1981.
- C. P. Janz, *Vita di Nietzsche*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1980-82.
- L. Cartella, *Crisi e razionalità. Da Nietzsche ad Habermas*, Guida, Napoli 1981.
- P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1981.
- M. Montanari, *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1981.
- G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981.
- G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974.
- R. Dionigi, *Il doppio cervello di Nietzsche*, Cappelli, Bologna 1982.
- G. Dalmasso, *Il ritorno della tragedia. Essere e inconscio in Nietzsche e Freud*, F. Angeli, Milano 1983.
- L. Castaldi Madonna, *Il razionalismo di Nietzsche. Filologia e teoria della conoscenza negli scritti giovanili*, ESI, Napoli 1983.
- E. Mozzarella, *Nietzsche e la storia*, Guida, Napoli 1983.
- A. M. Jacobelli Isoldi, *Nietzsche. La visione e l'enigma*, Studium, Roma 1983.
- V. Vitiello, *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli 1983.
- I. Hennemann Barale, *Nietzsche e la nascita della tragedia*, Servizio Editoriale Universitario, Pisa 1984.
- A. Negri, *Nietzsche e l'innocenza del divenire*, Liguori, Napoli 1984.
- S. Moravia, *Itinerario nietzschiano*, Guida, Napoli 1985.
- M. Ruggenini, *Il soggetto del senso. Nietzsche e la fine della metafisica*, in Id., *Verità e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, F. Angeli, Milano 1985, pp. 121-147.
- G. Penzo, *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Armando, Roma 1987.
- G. Penzo, *Invito al pensiero di Nietzsche*, Mursia, Milano 1990.
- G. Penzo, *Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità*, Patron, Bologna 1975.
- G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, F. Angeli, Milano 1988.
- V. Regina, *L'uomo complementare. Potenza e valore nella filosofia di Nietzsche*, Morcelliana, Brescia 1988.

- G. Brianese (a cura di), *La volontà di potenza di Nietzsche e il problema filosofico del superuomo*, Paravia, Torino 1989.
- M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989.
- M. Gigante, *Gli studi di Nietzsche su Diogene Laerzio*, in Id., *Classico e meditazione. Contributi alla storia della filosofia antica*, NIS, Roma 1989.
- L. Casini, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Studium, Roma 1990.
- J. Derrida, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991.
- S. Giametta, *Nietzsche il poeta, il moralista, il filosofo*, Garzanti, Milano 1991.
- E. Fagioli, *Nietzsche. La finitudine come autobiografia*, Egea, Milano 1994.
- S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Il Mulino, Bologna 1998.
- A. Giugliano, *Nietzsche, Rickert, Heidegger ed altre allegorie filosofiche*, Liguori, Napoli 1999.
- F. Didier, *Nietzsche e l'ombra di Dio*, Lithos, 2002.
- M. Fini, *Nietzsche. L'apolide dell'esistenza*, Marsilio, Venezia 2002.
- B. Giovanola, *Nietzsche e l'aurora della misura*, Carocci, 2002.
- D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- A. Magris, *Nietzsche*, Morcelliana, Brescia 2003.
- A. Mina, *Nietzsche e la storia della filosofia*, Mursia, Milano 2003.
- G. Turco Liveri, *Nietzsche e Spinoza. Ricostruzione filosofico-storica di un incontro impossibile*, Armando, Roma 2003.

Bibliografia su Lulu

www.lulu.com/spotlight/galarico

- Da Cartesio a Rousseau
- Le teorie economiche di Giuseppe Mazzini
- Rousseau e l'arcanthropia
- Esegesi di Marx
- Maledetto capitale
- Marx economista
- Il meglio di Marx
- Io, Gorbaciov e la Cina (pubblicato dalla Diderotiana)
- Il grande Lenin
- Società ecologica e democrazia diretta
- Stato di diritto e ideologia della violenza
- Democrazia socialista e terzomondiale
- La dittatura della democrazia. Come uscire dal sistema
- Etica ed economia. Per una teoria dell'umanesimo laico
- Preve disincantato
- Che cos'è la coscienza? Pagine di diario
- Che cos'è la verità? Pagine di diario
- Scienza e Natura. Per un'apologia della materia
- Siae contro Homolaicus
- Sesso e amore
- Linguaggio e comunicazione
- Homo primitivus. Le ultime tracce di socialismo
- Psicologia generale
- La colpa originaria. Analisi della caduta
- Critica laica
- Nato vecchio (Poesie)
- La fine (Poesie)
- Prof e Stud (Poesie)
- Natura (Poesie)
- Poesie in strada (Poesie)
- Esistenza in vita (Poesie)
- Un amore sognato (Poesie)

- Cristianesimo medievale
- Il Trattato di Wittgenstein
- Laicismo medievale
- Le ragioni della laicità
- Diritto laico
- Ideologia della chiesa latina
- Esegesi laica
- Per una riforma della scuola
- Interviste e Dialoghi
- L'Apocalisse di Giovanni
- Spazio e Tempo
- I miti rovesciati
- Pazinzia e distèin in Walter Galli
- Zetesis. Dalle conoscenze e abilità alle competenze nella didattica della storia
- La rivoluzione inglese
- Cenni di storiografia
- Dialogo a distanza sui massimi sistemi
- Scoperta e conquista dell'America
- Il potere dei senzadio. Rivoluzione francese e questione religiosa
- Dante laico e cattolico
- Grido ad Manghinot. Politica e Turismo a Riccione (1859-1967)
- Ombra delle cose future. Esegesi laica delle lettere paoline
- Umano e Politico. Biografia demistificata del Cristo
- Le diatribe del Cristo. Veri e falsi problemi nei vangeli
- Ateo e sovversivo. I lati oscuri della mistificazione cristologica
- Risorto o Scomparso? Dal giudizio di fatto a quello di valore
- Cristianesimo primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana
- Le parabole degli operai. Il cristianesimo come socialismo a metà
- I malati dei vangeli. Saggio romanzato di psicopolitica
- Gli apostoli traditori. Sviluppi del Cristo impolitico
- Grammatica e Scrittura. Dalle astrazioni dei manuali scolastici alla scrittura creativa
- La svolta di Giotto. La nascita borghese dell'arte moderna

Indice

Premessa.....	5
Biografia.....	7
Nietzsche e l'irrazionalismo.....	15
Quadro culturale.....	15
Il pensiero.....	17
Quando l'ateismo è follia.....	23
Sui ditirambi di Dioniso.....	25
In margine all'Anticristo di Nietzsche.....	32
Premessa.....	32
Il ruolo della Prussia e la critica dell'idealismo.....	34
La filosofia degli istinti.....	35
Materialismo volgare.....	39
Il rispecchiamento della realtà.....	40
Morale aristocratica e risentimento plebeo.....	44
Ateismo naturalistico e filosofico.....	47
Classicità e Rinascimento.....	48
L'idea di Cristianesimo.....	49
La formazione del cristianesimo primitivo.....	51
L'origine psicologica del fenomeno religioso.....	54
Cristianesimo e Buddismo.....	57
Cristianesimo e ateismo.....	59
Cristianesimo e Nichilismo.....	62
Paganesimo e Cristianesimo.....	63
Ebraismo e Cristianesimo.....	67
Dalla parte di Strauss.....	80
Alcuni aspetti della filosofia di Nietzsche.....	87
Kant e Nietzsche.....	87
I Cristi di Nietzsche e di Kierkegaard.....	88
Nietzsche e il nazismo.....	90
L'ateismo di Nietzsche.....	92
La critica dello storicismo.....	94
Sul concetto di tempo storico.....	96
Sull'irrazionalismo.....	97
Sulla tragedia greca.....	98
Il senso del nichilismo.....	102
Testi di Friedrich Nietzsche.....	104
Testi su Nietzsche in lingua italiana.....	108
Bibliografia su Lulu.....	111

