

LA FILOSOFIA E LA SOGGETTIVITÀ PUBBLICA. NIETZSCHE INTERPRETE DI PLATONE

di Maurizio Scandella

Dagli appunti basileesi alla *Genealogia della morale*, Platone rappresenta un riferimento fondamentale per il pensiero di Nietzsche. Interpretato come figura “dalle molte caverne e facciate”, in cui si confondono dogmatismo e scetticismo radicale, Platone diventa un modello esemplare a cui rapportarsi per definire la natura dell’attività filosofica.

La psicologia del *thymos*, in particolare, promuovendo un approccio storico al “soggetto”, rappresenta un terreno privilegiato per indagare la complessità della relazione tra le due filosofie, irriducibile ad una struttura di rigide opposizioni.

Il progetto politico di Platone, teso tra volontà aristocratiche e pratiche ascetiche, appare a Nietzsche come un paradigma della relazione della filosofia con la dimensione pubblica, caratterizzata da un esercizio di estraniamento che si avvede, però, della propria inaggrabile appartenenza all’“attualità” all’interno della quale vive e opera il filosofo.

La doppia immagine di Platone negli scritti di Nietzsche

Le questioni che Nietzsche affronta decostruendo la nozione tradizionale di soggetto possono essere fatte risalire, in larga misura, a quella soglia fondamentale della filosofia che è la *Repubblica* di Platone. In tale opera, infatti, Platone mette sul tavolo, una dopo l’altra, buona parte di quelle domande sulle quali il pensiero occidentale (non solo filosofico) non cesserà più di interrogarsi: che è “giustizia”? Che è “scienza”? Che è “Stato”? Che è “Bene”? Che è “filosofia”? Che è “uomo”?

Centriamo l’attenzione su quest’ultimo interrogativo. Platone chiede, per la prima volta: che è “anima”? Comparsa inaudita del “soggetto” che porta con sé conseguenze incalcolabili. Limitiamoci a ricordare le due che maggiormente interessano a Nietzsche: il cristianesimo («platonismo per il “popolo”»¹) e la scienza (è solo perché possiamo immaginare un soggetto disincarnato che possiamo pensare uno sguardo “obiettivo” e costruire strumenti che liberino il nostro intelletto dalle “inefficienze” del nostro corpo). Ciò significa che si può leggere buona parte della storia occidentale come un dispiegamento della «superstizione delle anime» platonica².

A livello storiografico il confronto di Nietzsche con Platone presenta una peculiarità. Caso quasi unico nel *corpus* nietzscheano, infatti,

¹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Prefazione. Ove non altrimenti specificato il riferimento è all’edizione Colli-Montinari (F. Nietzsche, *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, W. de Gruyter, Berlin 1967ss. [trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964ss.]).

² Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, §7[63]. Il platonismo non rappresenta per Nietzsche una filosofia determinata, bensì una forma della vita e della civiltà europee (cfr. R. Wiehl, *Nietzsches Anti-Platonismus*, in R. Brague, F. Cortine (a cura di), *Herméneutique et ontologie: mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, PUF, Paris 1990 [trad. fr. di H. Poitevin, *L’antiplatonisme de Nietzsche*, in M. Dixsaut (a cura di), *Contre Platon*, Vrin, Paris 1993-1995, vol. II, p. 28]).

il pensiero di Platone è oggetto di una diffusa analisi storico-filologica, condotta negli appunti per i corsi tenuti all'università di Basilea. Nietzsche individua in particolare due aspetti, che resteranno centrali nella sua interpretazione di Platone.

In primo luogo l'impulso fondamentale di Platone è individuato nella sua «missione legislatrice»³. Si tratta di una componente che successivamente Nietzsche indicherà come essenziale dei «filosofi veri e propri», i quali sono «comandanti e legislatori»⁴. In secondo luogo Nietzsche trova in Platone un elemento «tautologico», la sua «fede assoluta in sé stesso», dimostrata dal fatto che «egli non sa idealizzare Socrate in altro modo se non assimilandolo a sé stesso»⁵. Auto-affermazione del filosofo, dunque, che ritroviamo alla base del celebre «rovesciamento», dove sta scritto: «Io, Platone, sono la verità»⁶.

L'esposizione del pensiero di Platone all'interno dei corsi basileesi culmina nella discussione intorno all'anima, all'interno della quale Nietzsche identifica con precisione quella teoria del soggetto che, nella sua riflessione successiva, andrà via via smantellando. Punto di partenza è la celebre proposizione secondo la quale nessuno compie il male volontariamente, presupposto della quale è l'interpretazione teleologica dell'azione: «ogni uomo che agisce, agisce con una intenzione, uno scopo»⁷. Corollario di tale tesi è che per l'uomo «la sua vita esteriore è la conseguenza di quella interiore»⁸.

L'interpretazione di Platone è dunque strettamente connessa a quella di Socrate, che Nietzsche sviluppa negli stessi anni (nella *Nascita della tragedia* e negli scritti coevi). È la posizione privilegiata assegnata all'«io» dai due filosofi a segnare il tramonto del mondo tragico: non vi sono infatti «soggetti» per il greco arcaico⁹. Le «maschere» di Socrate e Platone a tratti si mescolano: Nietzsche mira, infatti, ad individuare un determinato «tipo» psicologico, quello del soggetto metafisico occidentale, che nell'anima socratico-platonica trova la propria origine.

Molto eloquente, in proposito, un frammento del 1885:

³ Cfr. F. Nietzsche, *Plato amicus sed: introduzione ai dialoghi platonici*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 58.

⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, §38[13]. In tale frammento, l'esempio di tali filosofi è proprio Platone. Catherine Zuckert ricorda come «Nietzsche non pensava che Platone fosse semplicemente un filosofo o un artista; pensava che Platone fosse un attivista politico» (C.H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1996, p. 11 [trad. mia]).

⁵ F. Nietzsche, *Plato amicus sed: introduzione ai dialoghi platonici*, p. 58.

⁶ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, Come il "mondo vero" finì per diventare favola*. Commenta Heidegger: «Il pensiero di Platone non è ancora platonismo. Il "mondo vero" non è oggetto di una dottrina, è la potenza dell'esistenza» (M. Heidegger, *Nietzsche*, Günther Neske, Pfullingen 1961 [trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 200]). Annamaria Lossi sottolinea l'importanza di distinguere Platone dal platonismo per non stilizzare la relazione tra Nietzsche e Platone in una superficiale opposizione (cfr. A. Lossi, *Nietzsche und Platon: Begegnung auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006).

⁷ F. Nietzsche, *Plato amicus sed: introduzione ai dialoghi platonici*, p. 104.

⁸ Ivi, p. 109. Wiehl descrive, come tratto fondamentale dell'«antiplatonismo» di Nietzsche, la sua opposizione alla comprensione platonica del concetto di «causa», in quanto essa rappresenta, nel contempo, un'incomprensione del senso e della funzione della spiegazione causale messa in opera dall'uomo (cfr. R. Wiehl, *op. cit.*, pp. 42-43).

⁹ Sull'assenza di un «io» unitario nelle figure dei poemi omerici cfr. R. Fabbrichesi, *Corpo e passioni: uno sguardo sul tempo degli eroi*, in C. Sini (a cura di), *Corpo e linguaggio*, Quaderni di Acme, Cisalpino, Milano 2007. Sul rapporto di Nietzsche con il mondo omerico cfr. R. Fabbrichesi, *Agone nietzscheano*, in Id. (a cura di), *Ermeneutica e greità*, ETS, Pisa 2009.

Io credo che la magia di Socrate stesse in ciò: egli aveva un'anima, e dietro a questa ancora un'altra, e dietro a questa ancora un'altra. Nella prima si mise a dormire Senofonte, nella seconda Platone e nella terza ancora una volta Platone – un Platone però con la sua seconda anima. Lo stesso Platone è un uomo dalle molte caverne e facciate¹⁰.

Platone, dunque, padre delle anime individuali, è descritto come un'anima plurale¹¹. È ricorrente in Nietzsche il pensiero che Platone fosse il primo a non credere in ciò che insegnava: «È forse la probità di Platone fuori dubbio? ... Ma noi sappiamo almeno che pretendeva che si insegnasse come verità assoluta ciò che neanche relativamente era da lui ritenuto verità: cioè l'esistenza particolare e l'immortalità particolare delle "anime"»¹². Figura ambigua, quella di Platone, che proprio perché consapevole della pluralità degli impulsi umani fonda una visione psicologica e morale incentrata sul singolo individuo, interpretando la virtù come «vero bene dell'anima» e destinando all'oblio l'*areté* del mondo del mito¹³.

Platone rappresenta inoltre una cesura nella storia della filosofia: un altro corso all'università di Basilea è dedicato da Nietzsche ai filosofi "preplatonici"¹⁴. Tale formula suona a noi un po' anomala, soprattutto se pensiamo che nella *Nascita della tragedia* Nietzsche aveva già indicato Socrate come punto di svolta fondamentale. Nietzsche descrive inoltre Platone come un "epigono" e, per noi abituati a considerare Platone come "inizio" della filosofia, vederlo trattato come una "fine" suona, di nuovo, un po' anomalo¹⁵. Platone, afferma Nietzsche, è il primo filosofo "ibrido" (come lo saranno tutti quelli dopo di lui), in quanto erede della tradizione filosofica precedente della quale realizza un "misto", rompendo l'unità di stile che era propria dei suoi predecessori¹⁶.

Già nei corsi di Basilea, una decina d'anni prima dell'appunto che abbiamo ricordato, Nietzsche attribuisce dunque un'anima plurale a Platone. Soprattutto, però, è da sottolineare un ulteriore aspetto: Platone è, secondo Nietzsche, il primo filosofo ad avere dei predecessori¹⁷. Nietzsche assegna infatti grande importanza al passo di Aristotele in cui il

¹⁰ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, §34[66].

¹¹ All'interno della recente tendenza a sottrarre la relazione Nietzsche-Platone alla categoria di "antiplatonismo" al fine di restituirne tutta la complessità, si inserisce F. Ghedini, *Il Platone di Nietzsche: genesi e motivi di un simbolo controverso (1864-1879)*, ESI, Napoli 1999: «Il carattere strutturante, da un punto di vista formale, la personalità platonica, del "tipo" Platone, è per Nietzsche quello della multilateralità, della molteplicità di tendenze in lui compresenti» (Ivi, p. 386).

¹² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, §14[116].

¹³ Cfr. F. Nietzsche, *Plato amicus sed: introduzione ai dialoghi platonici*, p. 101.

¹⁴ Cfr. F. Nietzsche, *I filosofi preplatonici*, Laterza, Roma-Bari 1994.

¹⁵ Cfr. F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, §2.

¹⁶ Cfr. *Ibid.* Commenta Zuckert: «A cominciare da Platone, la filosofia ha perso la sua capacità unificatrice. Invece di penetrare al cuore dell'esistenza, Platone ha cercato di mediare tra le diverse dottrine preesistenti e tra le varietà di tipi psicologici che avevano prodotto tali dottrine differenti» (C.H. Zuckert, *op. cit.*, p. 16 [trad. mia]).

¹⁷ «Platone e i suoi precursori» è un titolo ricorrente negli appunti di Nietzsche del periodo basileese. Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1872-1874*, §27[79], §29[165], §32[4].

pensiero di Platone è descritto come una “convergenza” di dottrine eraclitee, socratiche e pitagoriche¹⁸.

Platone adotta, in un certo senso, uno sguardo “storico”. I dialoghi platonici mettono in scena, per la prima volta, il confronto tra filosofi: Socrate, Parmenide, Gorgia, Protagora, Cratilo si scontrano dialetticamente tra loro per decidere, alla luce del pubblico tribunale della verità, chi sia il “vero” filosofo¹⁹. Dato l’elemento di tautologicità che ricordavamo, tale titolo spetta infine al grande “assente”, cioè a Platone stesso²⁰.

Più precisamente, Platone non mette in scena tanto i filosofi, quanto le loro “dottrine”. La verità non è appannaggio del singolo filosofo-sapiente, ma è una proprietà del “sistema” concettuale ed è dunque accessibile, almeno potenzialmente, a chiunque sappia condurre correttamente la propria anima. Così facendo Platone rompe quell’unità di esistenza e filosofia che era propria delle grandi figure dell’epoca tragica²¹. I “sistemi” filosofici, infatti, «sono completamente veri solo per i loro fondatori»²², sicché quando vengono considerati nella loro trascrizione “storica”, sono inevitabilmente condannati alla falsificazione, mentre di per sé possiedono «un elemento del tutto inconfutabile, un tono personale, un colorito personale»²³.

Già parlare di “filosofi” con riferimento a tali figure è, secondo Nietzsche, un effetto dello sguardo di Platone: «In quei tempi non esisteva affatto una classe di filosofi e studiosi»²⁴. Comprendiamo così cosa Nietzsche sottintende utilizzando il termine “preplatonici”: è la prospettiva storica di Platone a trasformare i sapienti dell’età tragica in “filosofi”.

Possiamo considerare anche la *Repubblica* come un testo eminentemente “storico”: si tratta, infatti, di un dialogo tra morti²⁵. Platone, che viene “dopo” (dopo la guerra, dopo la tirannide, dopo la morte di Socrate), scrive la “verità” di ciò che è stato e lo fa, per così dire, a modo suo, cioè mettendo in scena lo scontro di idee che stava, in qualche modo, “dietro” quegli accadimenti politici.

La “disincarnazione” del sistema è particolarmente evidente per quanto riguarda Trasimaco: la sua posizione, infatti, può passare agevolmente a Glaucone ed è, oltretutto, presentata come ciò che “si” pensa²⁶. A Platone non interessa confutare Trasimaco di per sé. Ciò che

¹⁸ Cfr. Arist., *Metaph.* I 6, 987a-987b e F. Nietzsche, *Plato amicus sed: introduzione ai dialoghi platonici*, pp. 91-93. Tale motivo rimarrà costante nella riflessione di Nietzsche (cfr., ad esempio, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1879-1881*, §4[287]).

¹⁹ Il medesimo sguardo è rivolto da Nietzsche verso Platone stesso: «[Nietzsche] si è impegnato in una contesa con Platone al fine di mostrare la vera natura dell’attività filosofica» (C.H. Zuckert, *op. cit.*, p. 22 [trad. mia]).

²⁰ Alludiamo al tema del “superamento” (“assimilazione” diceva Nietzsche) di Socrate operato da Platone. Per una ricostruzione di tale motivo della *Repubblica* cfr. C. Sini, *La virtù politica: filosofia e antropologia*, Jaca Book, Milano 2004, §4.14.

²¹ «I Greci dell’epoca tragica in quanto filosofi! Come hanno sentito l’esistenza? Qui sta il contenuto eterno di tali filosofie. Per il resto, tutti i sistemi si divorano l’un l’altro» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1872-1874*, §21[19]).

²² F. Nietzsche, *La filosofia nell’epoca tragica dei greci*, Prefazione.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ivi*, §1.

²⁵ Cfr. C. Sini, *La virtù politica: filosofia e antropologia*, cit., §4.9.

²⁶ Glaucone, come Adimanto dopo di lui, si fa portavoce dell’opinione comune (cfr. Plat., *Resp.* II, 358e).

gli preme è scalfire il predominio della *doxa* per poter conquistare uno spazio nella città (uno spazio educativo) all'*episteme* filosofica. Abbiamo così brevemente dato una prima esposizione di quello che è il pensiero fondamentale dell'interpretazione di Nietzsche: ciò che muove Platone (la sua caverna) è «volontà di dominio»²⁷, egli non è che un «desiderio incarnato»²⁸, ossia volontà di potenza.

Tale volontà non è tuttavia incondizionata. Già accennavamo come Platone venga “dopo”, in particolare dopo la morte di Socrate. Sicché la “strategia dell’anima” platonica si iscrive su di una necessità ben precisa: quella necessità che è il “fatto bruto” primordiale, la “cosa” inaggrabile nel senso più immediato, cioè il cadavere. Quest’ultimo, nella sua mera materialità, consegna l’uomo al suo destino “spirituale”: l’incapacità di parlare del corpo diventa, per differenza, capacità di linguaggio dell’anima.

Così Socrate è riportato “metaforicamente” in vita, garantendo la ripetizione della sua filosofia e salvando, quindi, se non il suo corpo, almeno il suo “spirito”. L’anima eterea, affine alle idee è, in realtà, in origine, molto concreta: è un’anima, l’anima di Socrate, scritta da Platone, per differenza dal suo corpo immoto. Possiamo notare, però, come il gesto di Platone, garantendogli il dominio delle anime, perda però quello dei corpi, cioè la politica.

Socrate, infatti, non torna in vita: l’anima è “soltanto” un’immagine, un mito, il mito di Er. Trasimaco è solo “metaforicamente” confutato: ciò in modo evidente nel primo libro della *Repubblica*, dove Socrate si muove sul limite dell’ingenuità retorica (di un’«apparenza di persuasione», dice Glaucone)²⁹, ed in modo molto più laborioso e “mascherato” nei nove libri successivi. In essi Platone fa compiere a Socrate un periplo grandioso che, però, alla “fine”, non può che risprofondare nel *chasma*, nell’abissale inaggrabilità del cadavere³⁰. “Innalzarsi”, dice in realtà Platone, compiendo quel “rovesciamento”, istituente gli slanci dell’anima verso ciò che è superiore, come Nietzsche non manca di sottolineare: «Da Platone in poi, dapprima a livello di credenza popolare, si è cominciato a pensare l’anima non più agli inferi, ma nel cielo»³¹.

Fuor di metafora, però, non c’è nessun “ritorno” del filosofo nella *polis*: «Da Platone in poi, il filosofo è invece in esilio, e cospira

²⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, §27[47].

²⁸ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, §261, *I tiranni dello spirito*.

²⁹ Cfr. Plat., *Resp.* II, 357a.

³⁰ Non si deve pensare, tuttavia, che la “menzogna” di Platone sia, in quanto tale, inefficace: «Con quest’ultimo passo di Platone viene alla luce, infatti, che la *teologia* è il compimento della *filosofia*. E siccome filosofia e politica sono uno, dobbiamo aggiungere che la teologia è nel contempo il compimento della scienza politica. Prende insomma la scena quel binomio *morale/scienza* che venne acutamente denunciato e smascherato da Nietzsche: la morale (il “socratismo”) come copertura ideologica del politico. [...] Ma in realtà il “politico” continua ad agire, nel retroscena della scienza retorica, della teologia e della morale, secondo la pura e semplice economia delle forze, del potere, del denaro e della “ragion di stato”. Come voleva Glaucone» (C. Sini, *La virtù politica: filosofia e antropologia*, cit., §4.206).

³¹ F. Nietzsche, *Plato amicus sed: introduzione ai dialoghi platonici*, p. 67. Con l’esibizione della «via che porta in alto» si chiude la *Repubblica* (cfr. Plat., *Resp.* X, 621c). Come nota Arnaud Villani, dunque, «l’oggetto che Nietzsche rovescia è precisamente già un oggetto “rovesciante”», ossia «la rivoluzione del concetto nella sua portata universale» (A. Villani, *La sophistique grecque et le renversement nietzschéen du platonisme*, in «Les Etudes philosophiques», n. 3, 1995, pp. 401-418, p. 403 [trad. mia]).

contro la sua patria»³². Quest'acquisizione resta fondamentale per tutto l'arco del pensiero di Nietzsche: Zarathustra sta sui monti e, quando scende in città, rischia la pelle, diventa "becchino" e non "pesca" che cadaveri³³. Replica in miniatura del destino del "vero" filosofo e della sua *katabasi* istituyente la "politica", il quale, se pure evita la cicuta, finisce comunque al mercato degli schiavi, con buona pace delle "speranze" siciliane³⁴.

Il problema della riproduzione dell'abito filosofico all'interno del piano politico è dunque al centro del confronto tra i due pensatori. Non è difficile vedere, infatti, come la questione del "desiderio", che Nietzsche solleva nei confronti di Platone, sia proprio un motivo fondamentale della *Repubblica*³⁵. Ciò a conferma della profonda ambiguità che Nietzsche scorge nel pensiero di Platone: «Occorre anzitutto scepsi assoluta verso tutti i concetti tramandati (come forse l'ha già posseduta una volta un filosofo – Platone: naturalmente ha *insegnato il contrario*)»³⁶.

Thymos e volontà di potenza

Nel libro quinto della *Gaia scienza (Noi senza paura)* Nietzsche delinea la propria genealogia filosofica, indicando in Platone uno snodo fondamentale:

Anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina³⁷.

Se nello scritto *La filosofia nell'epoca tragica dei greci* Nietzsche manifestava un'indubbia simpatia per i pensatori preplatonici, nelle riflessioni successive, invece, sembra spettare a Platone il ruolo di "precursore" più discusso. Nella *Gaia scienza*, infatti, sono i "senza patria" a definire il gruppo umano in cui Nietzsche si riconosce:

Noi senza patria siamo per razza e provenienza troppo multiformi e ibridi, come "uomini moderni", e di conseguenza scarsamente tentati a prender parte a quella mendace autoammirazione e libidine razziale che si

³² F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, §2. K.L. Yeager parla, in proposito, del filosofo come di un "fuorilegge", non solo in senso "politico", ma anche "biologico": «Il filosofo è doppiamente un fuorilegge. La sua vita procede contro la legge di natura, che, come le leggi della *polis* tradizionale, richiedono una visione ristretta piuttosto che sinottica» (K.L. Yeager, *Nietzsche, Plato, Heraclitus and the Pursuit of Illuminate Dwelling*, in «History of Political Thought», n. 19/4, 1998, pp. 621-640, p. 636 [trad. mia]).

³³ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Prefazione di Zarathustra*, §§7-8.

³⁴ Alex McIntyre sottolinea come ciò che è al centro dell'interesse di Nietzsche per Platone sia quella «doppia posizione per la quale il filosofo è nel contempo al centro del mondo politico ed eppure fuori di esso» (A. McIntyre, «*Virtuosos of Contempt*»: an Investigation of Nietzsche's Political Philosophy Through Certain Platonic Political Ideas, in «Nietzsche-Studien», n. 21, 1992, pp. 184-210, p. 185 [trad. mia]).

³⁵ Platone lo introduce già nel primo libro, ricorrendo alla figura di Cefalo, troppo vecchio per essere ancora un soggetto desiderante e quindi escluso dal piano politico. Cfr. C. Sini, *La virtù politica: filosofia e antropologia*, cit., §4.38.

³⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, §34[195].

³⁷ Ivi, §344, *In che senso anche noi siamo ancora devoti*.

mette in mostra oggi in Germania, quale indice di sentimenti tedeschi, e che suona doppiamente falsa e indecorosa nel popolo del “senso storico”³⁸.

Non è difficile ritrovare negli aggettivi “multiforme” e “ibrido” gli attributi che lo scritto di Basilea assegnava a Platone (il «primo grandioso carattere misto»)³⁹. A questa rivalutazione delle rimanenze platoniche (per cui essere “senza patria” diventa un titolo «eminente e onorifico»)⁴⁰ sembra corrispondere, invece, una svalutazione di uno degli aspetti essenziali dell’età tragica, in cui «il filosofo appoggia e difende la sua patria»⁴¹. In un certo senso è qui all’opera un “rovesciamento” di Platone *sui generis*, di segno opposto rispetto a quello, più noto, che rende «Platone rosso di vergogna»⁴².

Al filosofo non è consentito aderire semplicemente all’ideale che una determinata società va consolidando in un dato luogo e in un dato tempo: la negazione della “piccola politica” rappresenta una preconditione essenziale per l’*Eros* filosofico⁴³. Il filosofo è dunque costitutivamente apolide e inattuale:

Noi non “conserviamo” nulla, non vogliamo neppure regredire in alcun passato, non siamo assolutamente “liberali”, non lavoriamo per il “progresso”, non abbiamo bisogno di tapparci le orecchie contro le avveniristiche sirene del mercato – quel che esse cantano, “uguaglianza dei diritti”, “libera società”, “basta con i padroni e con gli schiavi”, non ci attira! – non consideriamo in alcun modo auspicabile che il regno della giustizia e della concordia sia fondato sulla terra (perché in tutti i casi sarebbe il regno dell’estremo livellamento e cineseria)⁴⁴.

Anche in questa critica della retorica politica, Nietzsche riprende riflessioni sviluppate nel periodo di Basilea e legate alla figura di Platone. Il riferimento è al breve scritto *Lo Stato greco*, segnalato da Giorgio Colli per la coerenza della sua argomentazione⁴⁵. In esso troviamo esposto, nei medesimi termini, il meccanismo mistificatorio all’opera nelle “idee moderne” (Nietzsche fa riferimento, nello specifico, alla «dignità dell’uomo» e alla «dignità del lavoro»)⁴⁶ ed è sostenuto il carattere necessario della schiavitù (altro tema ripreso nell’aforisma *Noi senza*

³⁸ Ivi, §377, *Noi senza patria*. Il tema della *Heimatlosigkeit* è presentato da Vincenzo Vitiello quale «tratto caratteristico» della filosofia di Nietzsche, interpretata come «consapevole esercizio di estraneamento» (V. Vitiello, *Utopia del nichilismo: tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli 1983, p. 35).

³⁹ F. Nietzsche, *La filosofia nell’epoca tragica dei greci*, §2.

⁴⁰ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, §377.

⁴¹ F. Nietzsche, *La filosofia nell’epoca tragica dei greci*, §2.

⁴² F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, Come il “mondo vero” finì per diventare favola*. Zuckert descrive bene questo passaggio: «Il tentativo di Platone di mediare tra le dottrine in competizione perciò sembra essere uno sviluppo necessario, uno stadio superiore dell’autocoscienza filosofica, non semplicemente un declino come negli scritti giovanili di Nietzsche» (C.H. Zuckert, *op. cit.*, p. 20 [trad. mia]).

⁴³ Cfr. A. McIntyre, *op. cit.*, pp. 186-187.

⁴⁴ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, §377.

⁴⁵ Cfr. G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980, p. 43. Sull’importanza di tale testo cfr. C. Gentili, *A partire da Nietzsche*, Marietti, Genova 1998, pp. 63-68.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Lo stato greco*, p. 223.

patria)⁴⁷. È interessante notare come tale necessità risulti da alcune riflessioni nietzscheane sulla “potenza”, definita essenzialmente “crudele” in quanto «procreare, vivere e uccidere sono una cosa sola»⁴⁸.

Tali riflessioni consentono a Nietzsche di smantellare il «fittizio splendore con cui i moderni hanno avvolto l'origine e il significato dello Stato»⁴⁹, svelando il retroscena che era già chiaro ai Greci e cioè che «la violenza fornisce il primo *diritto*, e non esiste un diritto che nel suo fondamento non sia arroganza, usurpazione e violenza»⁵⁰. Nietzsche sta, evidentemente, chiamando in causa Trasimaco. Più profondamente, però, sta introducendo sulla scena Platone. Ciò apparirà chiaro nella conclusione del breve scritto, consistente in un elogio del filosofo che, per primo, ha compreso come il vero scopo dello Stato sia la produzione del “genio” e ha dispiegato la strumentazione della *Repubblica* a questo fine⁵¹.

Nondimeno già nel passaggio su cui abbiamo richiamato l'attenzione, i due nomi tendono, implicitamente, a sovrapporsi. Nietzsche, infatti, fa intervenire Trasimaco con intenzioni polemiche rispetto alle teorie del contratto sociale e della bontà dello stato di natura, facendogli così ricoprire quel ruolo che, pochi anni più tardi, sarà invece di Platone: «A proposito della civiltà Platone e Rousseau si trovano in *netto* contrasto: Platone dice che in mezzo a uomini di natura (selvaggi) getteremmo le braccia al collo anche di un criminale ateniese (in quanto essere civile). Egli ha ragione contro Rousseau»⁵². Si chiarisce perciò meglio quella doppiezza che abbiamo visto essere costitutiva della figura del filosofo greco: se nella prima anima di Platone dimora Socrate, nella seconda dimora Trasimaco. Non solo il primo, ma anche il secondo non è che una maschera (una «semiotica», scrive Nietzsche)⁵³ di Platone.

Dalla necessità della schiavitù, Nietzsche passa a mostrare quella della guerra, con un'analisi a prima vista meno convincente. Si avverte più marcatamente, infatti, la tendenza “reazionaria” del wagnerismo: a fronte del degrado di una civiltà moderna corrotta dal denaro, tesa tra piccoli egoismi borghesi e meschinità democratiche, il “ritorno” allo spirito guerresco dei Greci appare come un fuoco purificatore⁵⁴. Scrive Nietzsche: «Contro la deviazione – che si fa temere da questo lato – della tendenza dello Stato in una tendenza del denaro, l'unico rimedio è la guerra, e ancora la guerra»⁵⁵.

Nietzsche negli scritti più tardi modificherà profondamente questa sua posizione, smascherando l'incanto “romantico” della sua giovanile concezione della guerra. Sempre nell'apofittico *Noi senza patria* troviamo questa nuova impostazione:

⁴⁷ «A ogni rafforzamento e innalzamento del tipo “uomo” è strettamente connesso un nuovo genere di schiavismo» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, §377).

⁴⁸ F. Nietzsche, *Lo stato greco*, p. 228.

⁴⁹ Ivi, p. 229.

⁵⁰ *Ibid.* Si tratta di una considerazione che diventerà centrale nel pensiero di Nietzsche: «Le equazioni diritto=violenza, Stato=atto di violenza originaria stanno a fondamento della genealogia come metodo che dissolve in apparenza l'autolegittimazione delle istituzioni su cui si regge l'ordinamento morale, politico e giuridico delle società occidentali» (C. Gentili, *op. cit.*, p. 67).

⁵¹ Cfr. Ivi, pp. 236-237.

⁵² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1878-1879*, §42[4].

⁵³ F. Nietzsche, *Ecce homo, Le considerazioni inattuali*, §3.

⁵⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Lo stato greco*, p. 232-234.

⁵⁵ Ivi, p. 234.

No, noi non amiamo l'umanità: e d'altro canto siamo ben lontani dall'essere "tedeschi" abbastanza, nel senso in cui oggi ricorre la parola "tedesco" nell'uso comune, per metterci dalla parte del nazionalismo e dell'odio di razza, per poter provar gioia della rogna al cuore e del sangue inquinato delle nazioni, a causa dei quali oggi, in Europa, popolo contro popolo si guarnisce di frontiere e di sbarramenti come fossero quarantene. Per tutto questo siamo troppo spregiudicati, troppo maliziosi, troppo male abituati, perfino troppo istruiti, con "troppi viaggi" dietro di noi: preferiamo di gran lunga vivere sui monti, in disparte, "da inattuali", in secoli già trascorsi o imminenti, solo per risparmiarci il muto furore cui ci saremmo condannati come testimoni oculari di una politica che rende squallido lo spirito tedesco stuzzicando la sua vanità⁵⁶.

Il giovanile entusiasmo per la "purezza" della guerra è stato, evidentemente, sostituito dallo sguardo più circospetto della maturità filosofica. Tuttavia, anche nello *Stato greco* il pensiero di Nietzsche va già oltre l'apparenza superficiale. Se la guerra, come la schiavitù, rappresenta un carattere necessario della "cultura", allora anche il "pacifismo" moderno non è, al pari della «dignità dell'uomo», che una maschera retorica. Ciò significa che il ragionamento che Nietzsche imposta in termini duali (Greci *contra* moderni) è insufficiente ed è Nietzsche stesso, nelle premesse del suo ragionamento, ad adombrare una diversa interpretazione. Prima di proporre il "ritorno" alla bellicosità greca quale "cura" per la fiacchezza dell'anima moderna, infatti, Nietzsche collega la guerra all'origine dello Stato, mostrando una dinamica molto interessante:

Dopo che la formazione degli Stati si è imposta generalmente, quell'impulso del *bellum omnium contra omnes* si concentra di tempo in tempo nelle terribili nubi della guerra fra i popoli, e per così dire si scarica, più raramente ma con forza tanto maggiore, in tuoni e fulmini. Nelle pause tuttavia la società – sotto l'azione condensata, e rivolta all'interno, di quel *bellum* – ha il tempo di germogliare e di inverdire ovunque, in modo tale che, non appena verranno alcuni giorni più caldi, potranno sbocciare i fiori luminosi del genio⁵⁷.

Nietzsche ha esposto, quindi, una piccola genealogia dello Stato dall'impulso alla guerra che è molto più convincente del "rimedio" di sapore wagneriano che proporrà di lì a poco. Proviamo a ricostruirla: in origine è l'impulso alla sopraffazione. Tale impulso, però, non si scarica immediatamente, ma è "trattenuto": esso prende, per così dire, la "via traversa" dello Stato. Così facendo si sfoga più raramente ma con più forza, il che, possiamo dire, toglie già dal terreno ogni parvenza "pacifista" della modernità: la dinamica è sempre quella della "forza bruta", differente solo per il percorso di deflusso. Ma Nietzsche va oltre: le stesse "pause" pacifiche non sono altro che una manifestazione dello stesso impulso, che si scarica, però, all'"interno", invece che all'"esterno".

Questa dinamica di interiorizzazione dell'impulso alla sopraffazione conseguente alla proibizione pubblica apparirà

⁵⁶ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, §377.

⁵⁷ F. Nietzsche, *Lo stato greco*, p. 232.

successivamente a Nietzsche come istitutiva della dimensione soggettiva. Judith Butler, in particolare, ha sottolineato quest'aspetto:

La proibizione di un'azione o di un'espressione volge "l'impulso" contro sé stesso, fabbricando in questo modo una sfera interna che diventa condizione per l'introspezione e la riflessività. L'impulso che si volge contro se stesso diviene la condizione precipitante per la formazione del soggetto⁵⁸.

Non è casuale che Nietzsche cominci ad indagare il nodo che lega conflitto, normatività e soggettività nel testo in cui affronta la concezione politica di Platone. L'obiettivo primario dello Stato platonico (e dei suoi soggetti) non è infatti altro che la guerra⁵⁹. Socrate ha titolo di costruire la costituzione ideale perché dotato di sapienza "militare". Ascoltiamo direttamente le parole di Lachete: «Nella ritirata da Delio egli indietreggiava insieme a me e ti assicuro che, se gli altri fossero stati come lui, la nostra città sarebbe stata ancora in piedi e non sarebbe piombata in una tale disfatta»⁶⁰.

Il *Lachete* può essere interpretato come una miniatura della *Repubblica*, nella quale ritroviamo infatti il tema del coraggio (*andreia*). Per la nostra sensibilità contemporanea tale virtù ha un colorito "arcaico", soprattutto se confrontata con la più "moderna" questione della giustizia. Tale impressione è una conseguenza della stessa argomentazione platonica: essa prende avvio dalla necessità di garantire la migliore efficienza militare, ma nel suo sviluppo mostra come, in realtà, il vero fine dello Stato sia la giustizia. È la soglia di una nuova *areté*, come Nietzsche ha giustamente indicato. Al più il coraggio permane come una componente interna alla virtù della giustizia, ossia alla sapienza razionale.

Platone compie dunque un'operazione ambigua: da un lato giustifica il proprio progetto basandosi sulla virtù militare (ossia tradizionale) di Socrate, dall'altro tale progetto mira al superamento di tale *areté* in direzione della nuova *paideia* filosofica. La *Repubblica*, in un certo senso, non fa che esplicitare quel programma che, quasi di sfuggita, Platone aveva messo in bocca a Lachete: tutti devono essere come Socrate. Apparentemente: tutti devono essere coraggiosi. In realtà: tutti devono essere razionali⁶¹.

Compiendo questa operazione, però, Platone si espone, per così dire, al "ritorno del rimosso". La guerra si sposta infatti nel soggetto, il quale non solo appare scisso nel suo interno (suddiviso in tre sezioni di cui una addirittura "policefala"), ma anche scarsamente propenso a sottostare alla ragione "universale". La natura desiderante della "bestia eteroclita" (la "tigre", dirà Nietzsche)⁶² è ciò che agisce nel profondo del soggetto: al di là del "sogno" che Socrate ci ha presentato è infatti la logica del potere di Trasimaco, la logica del desiderio, quella che continua ad affermarsi. Tant'è che Platone, quando procede ad effettuare la prima

⁵⁸ J. Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford 1997 [trad. it. di E. Bovini e C. Scaramuzzi, *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma 2005, pp. 26-27].

⁵⁹ Cfr. Plat., *Resp.* II, 373d-e.

⁶⁰ Plat., *Lach.*, 181b.

⁶¹ Su questa particolare ambiguità del *Lachete* cfr. F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma 1998, pp. 59-63.

⁶² F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, p. 357.

“psicoanalisi” della storia nel libro VIII della *Repubblica* (inaugurando quel metodo d’indagine “tipologica” che è esattamente quello applicato da Nietzsche, ovvero la psicologia come «morfologia e *teoria evolutiva della volontà di potenza*»⁶³), mostra proprio come ciò che “muove” il soggetto non sia affatto la sua “anima razionale”, bensì l’“alleanza” tra *Eros* e *thymos*.

Seguiamo la premessa di Socrate alla sua esposizione delle tipologie psicologiche: «Credi forse che le costituzioni nascano da una quercia o da una roccia, anziché dai caratteri dei cittadini, caratteri che, come pesi, trascinano dalla loro parte il resto?»⁶⁴. Dopo aver mostrato la specularità di anima e Stato, dunque, Platone vira decisamente verso la prima. È dalle anime dei cittadini che ha origine lo Stato. Diventa allora “sensato” il progetto platonico (nonché l’interpretazione che ne dà Nietzsche): bisogna dominare il soggetto tramite la morale per conquistare lo Stato; educarlo ad essere «buono e giusto»⁶⁵, per acquisire il potere.

Abbiamo già notato come questa sorta di “contrattualismo” non incontri le simpatie di Nietzsche, che non manca di smascherare la volontà di potenza che muove anche tali «buoni e giusti» e i loro «ideali ascetici», senza peraltro mancare di esprimere la propria ammirazione per una tale «abilità da falsari»⁶⁶. Ma è lo stesso Platone che, con un “cambio d’anima” repentino ci mostra, per così dire, la sua caverna. Poco dopo aver così ben esposto il “dogma” dello Stato e del soggetto ideali, infatti, Socrate ci spiazzava con una “doccia fredda” di scetticismo di matrice eraclitea: «È difficile scuotere uno stato così conformato; ma poiché ogni cosa che nasce è soggetta a corruzione, nemmeno una simile conformazione resisterà per sempre e finirà col dissolversi»⁶⁷.

Platone, dunque, scalza Socrate da quel ruolo di “fondatore dello Stato” che si era ritagliato⁶⁸. La nascita dello Stato, infatti, si perde nella notte delle origini, dove non esistono intenzioni soggettive. È solo sullo sfondo dello Stato, infatti, che si danno soggetti con i relativi caratteri che si determinano solo in quanto sono funzione dell’intero. È solo per il tramite identitario della “classe” che si danno soggetti con i loro “io” (che si identificano, innanzitutto, per il loro lavoro). La “casta” è il luogo della volontà di potenza, mostrerà Nietzsche, indagando il lato esoterico di Platone, con le sue “sottigliezze” provenienti da “Oriente”⁶⁹.

Sicché, dobbiamo dire, anche Socrate non fa che raccontare una nuova “favola” sulle origini, come Platone dovrà fargli ammettere alla “fine”, facendolo parlare esplicitamente per “miti”. Ma Platone, in realtà, ce lo mostra già alla fine del libro terzo, quando fa dire a Socrate che a fondamento dello Stato ci sono menzogna e persuasione⁷⁰. “Nobile menzogna” che riguarda anzitutto proprio la nascita e l’origine, in questo caso delle anime. Platone compie, in effetti, un gesto piuttosto strano: poco prima di innalzare l’anima all’universale (nei libri centrali della

⁶³ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, §23.

⁶⁴ Ivi, 544d-e.

⁶⁵ Ivi, 544e.

⁶⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale, Che significano gli ideali ascetici?*, §14.

⁶⁷ Plat., *Resp.* VIII, 546a.

⁶⁸ Cfr. Ivi, 378e-379a.

⁶⁹ Cfr. F. Nietzsche, *L’Anticristo*, §23 e §55. Sull’influenza del sistema a caste indiano su Nietzsche e Platone cfr. A. McIntyre, *op. cit.*, pp. 192-200.

⁷⁰ Cfr. Plat., *Resp.* III, 414b-c.

Repubblica), mostrando che “tutti” hanno un’anima e quindi “tutti” hanno da essere razionali, ci dice che, in effetti, non è che tutte le anime siano poi così uguali. Esse sono, per “natura”, diverse. Sostanzialmente – e con nostra sorpresa – Platone ci sta dicendo che gli “spiriti” si differenziano per la “materia”, nel senso che sono, letteralmente, fatti di “materiali” diversi: oro, argento, ferro e bronzo.

Perché Platone, nel testo che inaugura il grandioso pensiero dell’anima disincarnata, si premura di raccontarci una “favola” che mostra esattamente il contrario, ovvero la dipendenza dell’anima dal corpo? Quest’influenza del corpo sull’anima è definito da Nietzsche – in un commento a un passo del *Timeo* che delinea una prospettiva analoga⁷¹ – come un tratto «molto notevole» della riflessione platonica⁷². L’approvazione di Nietzsche ha alla base le sue riflessioni sul filosofo come “medico” e sull’ambigua soglia psicologia/fisiologia formulate, ad esempio, nella *Prefazione alla Gaia Scienza*⁷³.

Come giustificare quest’operazione platonica? Sembra che, affinché si possa creare lo spazio per quella *paideia* filosofica che Platone mira a instaurare nella *polis*, “tutti” debbano essere sì filosofi però, per così dire, solo in “potenza”. Solo coloro che il “vero” filosofo riterrà adatti all’educazione, perché plasmabili in una replica del proprio “tipo”, possono diventare, a loro volta, filosofi in “atto”. Anche le anime, quindi, devono essere materialmente lavorabili e, quindi, in una certa misura, “corporee”, cioè differenti: è solo perché c’è differenza, innanzitutto di funzioni sociali, cioè di corpi all’opera, che ci possono essere anime (e quindi filosofi). A Platone è dunque sommamente chiaro, come lo sarà a Nietzsche (che infatti apprezzerà questo *pathos* della distanza platonico), il carattere aristocratico della filosofia: anche i filosofi, potremmo dire, vogliono la loro “servitù”⁷⁴.

Da un lato, quindi, Platone esclude (in modo certamente rivoluzionario) qualsiasi preconditione materiale alla filosofia, sia inerente il sesso (ammette tra i guardiani anche le donne)⁷⁵, sia inerente il censo⁷⁶: l’unica preconditione è quella dell’“anima”, cioè l’essere idoneo o meno allo svolgimento di una data occupazione, «e alle identiche nature non si devono assegnare le identiche occupazioni?»⁷⁷. D’altro canto però la dinamica discriminatoria dei corpi è trasferita all’“interno” (istituendo una sorta di censo spirituale)⁷⁸, dando così avvio a quella “copertura” della reale dinamica del potere che è propria dell’“umanismo” e che Nietzsche – come già Marx – denuncerà, smascherando, come abbiamo visto, il tratto mistificatorio dei concetti di “dignità”, “libertà” e “uguaglianza”.

Pensando, ad esempio, allo scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale* (che mostra, in sintesi, come la pubblica menzogna preceda e

⁷¹ Cfr. Plat., *Tim.*, 86b.

⁷² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1883*, §7[164].

⁷³ Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza, Prefazione*, §2.

⁷⁴ È possibile cogliere la provenienza platonica del progetto nietzscheano di «coltivare le eccezioni». Per una ricostruzione di tale “Grande politica del vivente” cfr. B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, PUF, Paris 2001 [trad. it. di F. Leoni, *Nietzsche e la biologia*, Negretto, Mantova 2010, pp. 101-129].

⁷⁵ Cfr. Plat., *Resp.* V, 454d-e.

⁷⁶ Cfr. Plat., *Resp.* III, 415b-c.

⁷⁷ Plat., *Resp.* V, 546b.

⁷⁸ «Sia per Platone sia per Nietzsche, il filosofo è il fondatore di una nuova gerarchia (*Rangordnung*) tra anime nobili e vili, una gerarchia spirituale radicalmente distinta dalla struttura sociale del potere» (A. McIntyre, *op. cit.*, p. 192 [trad. mia]).

renda possibile ogni verità), non è difficile capire perché quello della *pia fraus* sia il motivo platonico più apprezzato da Nietzsche. Sul “valore” della menzogna bisogna imparare da Platone, è scritto nella *Genealogia della morale*⁷⁹. Tale motivo esibisce una delle “caverne” di Platone: è il «primo accesso» alla «psicologia dei “miglioratori” dell’umanità», ovvero al fondo “immorale” sulla cui base l’umanità è stata «resa morale»⁸⁰, è ciò che getta luce sulla volontà di potenza “educativa” del filosofo. Il tema della menzogna avvicina le posizioni di Socrate e Trasimaco, evidenziando la doppiezza individuata da Nietzsche nella figura di Platone. Quest’aspetto è ben colto da Zuckert:

Se l’ordine sociale non è basato su un ordine naturale, come l’insistenza di Platone sulla necessità di mentire suggerisce, se magari non v’è affatto alcun ordine naturale, tutti gli ordini attuali sono stati basati su ignoranza, errore, inganno e violenza⁸¹.

Nietzsche, inoltre, porta a compimento il parallelo platonico tra città e anima, mostrando come l’inganno non sia costitutivo solo della sfera politica, ma anche di quella psichica. I vari “sé” istintuali, infatti, mentono per affermarsi e garantirsi così il dominio sul soggetto⁸².

Tornando, dunque, al libro VIII, Platone ci sta dicendo che, in origine, c’è la decadenza: ciò che nasce, proprio in quanto nasce, immediatamente si corrompe. Ciò significa che, in origine, non c’è nessuna “aristocrazia”. All’inizio c’è la “timocrazia” (basata sul *timé*, l’onore), in cui agisce la «supremazia dell’elemento animoso»⁸³, ovvero del *thymos* (“animo”, “slancio”, “ardore” e “volontà”), della forza (Trasimaco torna sulla scena) e del coraggio (*andreia* è infatti la virtù propria di tale elemento)⁸⁴, e con la quale accadono, ci dice Platone, “guerra”, “schiavitù” e “discordia”⁸⁵. Nietzsche sembra dunque avere tutte le ragioni, nello *Stato Greco*, per richiamarsi a Platone quando comincia ad indagare la natura della “potenza”. Col *thymos* accade, inoltre, la proprietà⁸⁶, anzitutto del proprio corpo, divenuto espropriabile ad opera del signore.

La genealogia del corpo in relazione alla schiavitù e alla situazione debitoria è sviluppata da Nietzsche nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale*: la proprietà del corpo si determina in quanto quest’ultimo diviene garanzia del debito ed è quindi (prima potenzialmente, poi effettivamente), schiavizzato⁸⁷. *Thymos* e volontà di potenza rivelano dunque la medesima dinamica che non è semplicemente annientativa o impositiva, bensì più esattamente appropriativa.

⁷⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale, Che significano gli ideali ascetici?*, §19.

⁸⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, Quelli che “migliorano” l’umanità*, §5.

⁸¹ C.H. Zuckert, *op. cit.*, p. 18 [trad. mia].

⁸² Per un’analisi dell’“inganno” istintuale con riferimento al modello “politico” del sé cfr. C.W. Martin, *Nietzsche and the Tell-Tale Boxes*, in «International Studies in Philosophy», n. 36/3, 2004, pp. 147-170, in part. pp.153-158.

⁸³ Plat., *Resp.* VIII, 548c.

⁸⁴ Cfr. Plat., *Resp.* IV, 442b-c.

⁸⁵ Cfr. Plat., *Resp.* VIII, 547b-c. Sulla complessità dei significati del termine *thymos*, di derivazione omerica, cfr. R. Fabbrichesi, *Corpo e passioni: uno sguardo sul tempo degli eroi*, cit., pp. 20-22.

⁸⁶ Cfr. Plat., *Resp.* VIII, 547b-c.

⁸⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale, “Colpa”, “cattiva coscienza” e simili*, §5.

L'assoggettamento del corpo altrui, infatti, non è mai completo. Anzi, è proprio il confronto con la resistenza manifestata dall'alterità ciò che determina la costituzione identitaria del Sé, sia del servo, sia del signore. Lo studio sulla corporeità di Barbara Stiegler pone in luce quest'aspetto:

Per Nietzsche questa assimilazione, questa incorporazione (*Einverleibung*) dell'alterità non equivale mai a un annientamento. Incorporato, assorbito, ingerito, l'altro non viene mai annichilito, viene piuttosto "respinto" (*zurückgedrängt*) al cuore di sé stesso⁸⁸.

Questa duplicità della forza assoggettante, volta ad un tempo all'assimilazione e alla preservazione dell'alterità, è già indicata da Platone, il quale mostra come il modo in cui la violenza del *thymos* si estrinseca sia quello della "custodia" e della "cura" (dello schiavo)⁸⁹. Ciò resta vero persino per il tiranno che, infatti, «spunta dalla radice del protettore, e non da altra parte»⁹⁰.

Dopo aver discusso la timocrazia, Socrate passa, secondo il metodo concordato, all'indagine dell'uomo timocratico quale "tipo" psicologico, ponendo una domanda fondamentale: «Qual è dunque l'uomo che corrisponde a questa costituzione? Quali sono la sua origine e la sua indole?»⁹¹. Platone, che di lì a poco esporrà l'ipotesi dell'immortalità dell'anima, pone dunque (esibendo, per così dire, il proprio "rovescio") una domanda genealogica sulla sua origine. Platone pone, a suo modo, proprio la domanda che Nietzsche rivolgerà contro Platone stesso: da dove viene il soggetto?

La domanda di Nietzsche rappresenta dunque, in una certa misura, l'*analogon* di quella di Platone, come Nietzsche stesso cerca di mostrarci, ponendo Platone all'origine della sua propria genealogia e sottolineando la continuità (per quanto problematica) che lega il suo pensiero alla tradizione metafisica (Heidegger sarà il primo a comprendere e ad indagare la complessità di questo gesto)⁹². Non è casuale, dunque, che nelle battute finali della *Genealogia della morale* Nietzsche richiami la conclusione dell'aforisma *In che senso anche noi siamo ancora devoti*, esplicitando nuovamente il proprio "debito" platonico⁹³.

Tale impressione si rafforza se consideriamo come procede il ragionamento di Platone. L'individuo, ci dice Socrate, è un prodotto dell'educazione, a cominciare da quella ricevuta dai genitori e dagli altri componenti l'ambiente domestico⁹⁴. Platone ci dipinge, qui, un Socrate meno "emancipato": al padre, infatti, spetta la "ragione", mentre alla

⁸⁸ B. Stiegler, *op. cit.*, p. 77.

⁸⁹ Cfr. Plat., *Resp.* VIII, 547c.

⁹⁰ Ivi, 565d.

⁹¹ Ivi, 548d.

⁹² «Il cristianesimo non è per Nietzsche nient'altro che "platonismo per il popolo", ma in quanto platonismo è nichilismo. Con l'indicazione della presa di posizione di Nietzsche contro la tendenza nichilistica del cristianesimo, non è tuttavia esaurita la sua posizione complessiva nei confronti di questo fenomeno storico. Nietzsche è troppo lucido, ma anche troppo superiore, per non sapere e non riconoscere che un presupposto essenziale del suo atteggiamento, l'onestà e l'autodisciplina del domandare, è una conseguenza dell'educazione *cristiana* da secoli a questa parte» (M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p.162).

⁹³ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale, Che significano gli ideali ascetici?*, §24.

⁹⁴ Cfr. Plat., *Resp.* VIII, 549c-550a.

madre tocca il ruolo di vanitosa “corruttrice” (impostazione molto biblica, se vogliamo – Platone è pur sempre allievo degli Ebrei d’Egitto)⁹⁵. Continua Socrate:

Allora il giovane che ode e vede tutto questo e che d’altra parte ascolta i discorsi del padre ed è testimone diretto del suo modo di vivere rispetto a quello degli altri, subisce l’attrazione di ambedue queste forze, ossia del proprio padre che gli fomenta e gli accresce nell’anima l’elemento razionale, e degli altri che così fanno per gli elementi appetitivi e animoso. E poiché non ha la natura di un uomo cattivo, ma pure frequenta le cattive compagnie altrui, finisce col subire l’azione di tutte due le forze, prende la via di mezzo, affida il governo di sé all’elemento mediano, ambizioso di affermarsi e animoso, e diventa un uomo altero e ambizioso di onori⁹⁶.

Platone ci sta dicendo che l’individuo è innanzitutto “soggetto” all’azione delle circostanze “esterne” e che, quindi, il suo “interno” non è che la risultante (il “medio”) di una pluralità di forze. Paradosso di una “volontà” che si svela essere più “mossa” che “movente”, in cui non è difficile cogliere l’affinità con le analisi nietzscheane sulla “reattività” del soggetto⁹⁷. Sorprendente corollario di quest’impostazione è che Platone, padre della morale, ci sta dicendo che, in una certa misura, il soggetto non è affatto responsabile. L’anima, in altri termini, non è “colpevole” della propria dipendenza dal corpo (dal corpo sociale innanzitutto). Il che ci riporta al breve commento di Nietzsche al «molto notevole» passo del *Timeo* che indaga l’origine delle malattie dell’anima nel corpo e che così si conclude: «Se la guarigione non avviene per tempo, sono gli educatori e gli Stati a portarne la responsabilità, non i malati»⁹⁸.

Nel descrivere i successivi “tipi”, Platone procede secondo il medesimo metodo, mostrando come essi si originino in modo continuo l’uno dall’altro: se ogni anima è il prodotto della propria educazione, infatti, nessuna di esse può essere in sé differente, ovvero discreta rispetto al suo ambiente, bensì esse differiscono, potremmo dire, solo di grado. L’uomo “oligarchico” (desideroso di ricchezza, un prototipo del “borghese”, se vogliamo) è quindi già presente, *in nuce*, in quello “timocratico”, che difatti ha il proprio “ripostiglio” colmo d’oro⁹⁹.

Con riferimento all’uomo oligarchico, Platone mostra come la caduta dall’origine paterna sia, in effetti, quella caduta dallo Stato che origina il “privato”: il figlio vede il padre rovinarsi nello sforzo di farsi valere nell’ambito pubblico e, quindi, si ritira a fare i propri interessi¹⁰⁰. I suoi appetiti, però, sono tutt’altro che convergenti: ognuno mira, infatti, alla propria soddisfazione. Si faccia attenzione alle parole di Platone: «Un tale uomo non potrà andar esente da intimi dissidi e non sarà uno, ma in

⁹⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, Quel che devo agli antichi*, §2.

⁹⁶ Plat., *Resp.* VIII, 550a-b.

⁹⁷ «La vecchia parola “volontà” serve soltanto a contrassegnare una risultante, una sorta di reazione individuale che consegue necessariamente a una quantità di stimoli in parte contraddittori, in parte concordanti – la volontà non “agisce” più, non “muove” più...» (F. Nietzsche, *L’Anticristo*, §14).

⁹⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1883*, §7[164].

⁹⁹ Cfr. Plat., *Resp.* VIII, 550d.

¹⁰⁰ Cfr. Ivi, 553a-c.

un certo modo doppio»¹⁰¹. Tale tensione mina, evidentemente, la solidità del regime. Commenta Nietzsche:

Sotto ogni oligarchia – la storia tutta ce lo insegna – sta sempre annidata la libidine di *tirannide*; ogni oligarchia trema costantemente a causa della tensione di cui ogni individuo compreso in essa ha bisogno per padroneggiare questa sua libidine. (È questo, per esempio, un modo d'essere dei *Greci*: Platone ne dà testimonianza in cento passi, Platone che conosceva i suoi simili – *nonché* se stesso...) ¹⁰².

All'oligarchia segue, com'è noto, la democrazia. Della discussione di tale sistema (e del relativo "tipo") ci interessa sottolineare due aspetti. Il primo è che già Platone presenta una denuncia del carattere mistificatorio delle "libertà democratiche", mera facciata di una schiavitù più profonda, che la tirannide non farà altro che esplicitare¹⁰³. Il secondo aspetto, invece, è che Platone torna a ribadire il carattere conflittuale dell'interiorità: nell'uomo democratico, infatti, ha luogo una continua «sommossa, controsommossa e battaglia contro sé stesso»¹⁰⁴.

Siamo quindi giunti al termine dell'esposizione platonica, che perviene a mostrare, coerentemente alle intenzioni, come anche il tiranno sia il "risultato" della sua storia. S'impara ad esser tiranni, possiamo dire, in quanto si cresce in quel mondo di conflitti interiorizzati che è la democrazia, la cui cifra è rappresentata dall'ossessione, tipicamente ateniese, per i tribunali (Platone riprende una critica diffusa, già ricorrente, ad esempio, in Aristofane)¹⁰⁵. Il tiranno è il compimento di quel processo di autodivoramento che è tipico dei "soggetti" umani: si diventa lupi a forza di mangiare i propri simili, ci dice Platone¹⁰⁶.

Così si conclude l'esposizione platonica delle quattro costituzioni e delle quattro tipologie d'uomo, che ancora colpisce per la capacità di penetrazione sia "storica" (pensiamo, ad esempio, al modo in cui il potere "interno" appare fondato sulla retorica del "nemico") sia "psicologica" (dalle interazioni nell'ambito familiare agli ampi scenari dei comportamenti di "massa"), nonché per lo "scientifico" disincanto con cui indaga il susseguirsi delle azioni umane, in un testo che poco prima ci invitava a contemplare la pura idealità del Bene. A ribadire l'"abissalità" di Platone, potremmo dire che egli indossa nel libro VIII un volto "realista" che lo avvicina a Tucidide, ossia all'autore che Nietzsche segnalava come «*terapia* contro ogni platonismo»¹⁰⁷.

¹⁰¹ Ivi, 554d-e.

¹⁰² F. Nietzsche, *Genealogia della morale, Che significano gli ideali ascetici?*, §18.

¹⁰³ Cfr. Plat., *Resp.* VIII, 564a.

¹⁰⁴ Ivi, 560a.

¹⁰⁵ Cfr. Ivi, 565e. Il tema è trattato da Aristofane negli *Uccelli*, i cui protagonisti scappano da Atene perché esasperati dai processi (cfr. Aristoph., *Av.*, vv. 27-48) e, una volta edificata una nuova città ideale in cielo, cacciano a frustate il sicofante, venuto a chiedere un paio d'ali per distribuire più in fretta le citazioni in giudizio (cfr. Ivi, vv. 1410-1469).

¹⁰⁶ Cfr. Plat., *Resp.* VIII, 565d-e.

¹⁰⁷ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, Quel che devo agli antichi*, §2.

Il significato dell'ascetismo filosofico

Nel libro VIII della *Repubblica* non vengono discusse tutte le costituzioni: manca all'appello quella aristocratica, col relativo "tipo" umano. Platone la esamina dettagliatamente nei libri precedenti, però essa rimane fuori dalla convincente analisi "storico-psicologica" cui sono, invece, sottoposte le altre tipologie. Proviamo, quindi, ad integrare questa lacuna: da dove vengono lo Stato e il soggetto aristocratici? In effetti, non è che Platone non se lo sia chiesto. Questa domanda è, infatti, una riformulazione della "terza ondata" con cui si confronta Socrate, relativa alla realizzabilità dello Stato ideale e che lo conduce a proporre quella «minima trasformazione» per mutare lo Stato intero che è il governo dei filosofi¹⁰⁸.

Platone, in un certo senso, concede che a fondamento dello Stato non ci siano immaginari "fondatori", bensì la trasformazione di una situazione preesistente. La risposta di Socrate alla domanda sull'origine dello Stato ideale cade alla "fine" dell'intera *Repubblica* (a conclusione del libro IX): il filosofo acconsentirebbe ad esercitare l'attività politica solo nello Stato perfetto «e in nessun altro», perché partecipando alla corruzione della sua patria finirebbe per corrompersi egli stesso. Dato, però, che il governo dei filosofi è la precondizione per l'instaurarsi dello Stato perfetto, ne consegue che quest'ultimo esiste «solo a parole», ovvero è costitutivamente "utopico" (letteralmente esso non esiste «in alcun luogo della terra»), nient'altro che un «modello» che, «forse», si trova «in cielo»¹⁰⁹.

Conclusione di tono "scettico" in linea con l'apertura "eraclitea" che abbiamo visto caratterizzare il libro VIII. Naturalmente, però, il libro IX, se pure chiude il percorso "logico" della *Repubblica* (con esso, infatti, tutte le questioni sollevate sono portate a conclusione), non è l'ultimo libro¹¹⁰. Platone, infatti, sfuma questa prospettiva aggiungendo il finale "metaforico" rappresentato nel libro X con le sue speranze ultraterrene.

Nondimeno, già nella conclusione del libro IX, Platone risponde, in forma sintetica, alla nostra domanda sulla provenienza dell'aristocrazia: la costituzione perfetta non si dà nella realtà e, se si dà, è per «qualche caso voluto dal dio»¹¹¹. Il tentativo filosofico di autogiustificare la propria operazione politico-paedeutica tocca, quindi, il proprio limite: la "missione" del filosofo si fonda sul caso divino, ossia sull'ingiustificato per eccellenza.

In particolare Platone non può giustificare il proprio metodo analitico all'interno di quel metodo stesso: è perché sono analiticamente scritte che le anime possono essere analiticamente lette, come Platone fa magistralmente nel libro VIII inaugurando quella "lettura delle anime" che è la psicologia e cercando di nascondere, attraverso la grandiosa metafora del libro X, il carattere "tautologico" della sua operazione, su cui insiste Nietzsche. Platone varca dunque la soglia di quella mentalità analitica per la quale sola si dà "psiche". Produzione congruente del

¹⁰⁸ Cfr. Plat., *Resp.* V, 471e-473d.

¹⁰⁹ Cfr. Plat., *Resp.* IX, 592a-b.

¹¹⁰ Sulla particolare struttura a "doppio finale" della *Repubblica*, cfr. M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 20-21 e pp. 103-104.

¹¹¹ Plat., *Resp.* IX, 592a.

soggetto e dell'oggetto della conoscenza che è alla base, secondo Nietzsche, dell'umano sapere:

Anche noi, quando, come uomini della conoscenza, afferriamo soli e atomi, li fermiamo e per così dire li fissiamo; in tal modo, per una via traversa (*auf einem Umwege*), torniamo a noi stessi, ai nostri bisogni [...]. Anche tu uomo, con i tuoi cinque o sei piedi di altezza – anche tu fai parte di questa ottica, sei stato costruito sulla debolezza dei tuoi organi sensoriali da te stesso¹¹².

Quando Nietzsche, dunque, approfondirà il metodo dell'indagine per “tipi” (ossia il metodo della psicologia di Platone) gli apparirà sempre più chiaro che, in realtà, il tipo è uno solo, sia che si tratti di Wagner, Schopenhauer, Socrate, Platone o di sé stesso: il tipo è l'“asceta”¹¹³. Così Nietzsche esibisce il “quinto” mancante, svelando, dietro la maschera aristocratica, la *puðenda origo* del soggetto, ovvero l'essenza ascetica di Platone e della sua scrittura.

Lo studio storico-psicologico dell'asceta è intrapreso da Nietzsche nella terza dissertazione della *Genealogia della morale*, evocando più volte la figura di Platone. L'apertura del saggio ne compendia il contenuto:

Che significano gli ideali ascetici? – Negli artisti, nulla oppure troppe cose diverse; nei filosofi e nei dotti, una specie di fiuto e d'istinto per le più favorevoli condizioni preliminari di una elevata spiritualità; nelle donne, nel migliore dei casi, un supplemento di grazia al loro fascino, un po' di *morbidezza* sulle belle carni, l'angelicità di un leggiadro, rotondo animale; nei fisiologicamente malriusciti e alterati (cioè nella *maggioranza* dei mortali), un tentativo di trovarsi «troppo buoni» per questo mondo, una forma sacra di dissolutezza, il loro principale rimedio nella lotta contro il lento dolore e la noia; nei sacerdoti, la caratteristica fede sacerdotale, il loro miglior strumento di potenza, nonché la «suprema» legittimazione della potenza; nei santi, infine, un pretesto per il letargo, la loro *novissima gloria cupido*, la loro quiete nel nulla («Dio»), la loro forma di dissennatezza. Tuttavia nella *circostanza* che l'ideale ascetico ha avuto in generale un così grande significato per l'uomo, si esprime il fondamentale dato di fatto dell'umano volere, il suo *horror vacui*: quel volere *ha bisogno di una meta* – e preferisce volere il *nulla*, piuttosto che *non volere*. – Mi si intende? ... Sono stato inteso? ... «Assolutamente no, signore!». – Cominciamo dunque da capo¹¹⁴.

Nietzsche procede, per così dire, “socraticamente”: pone una domanda sul significato e quindi procede metodicamente al fine di raggiungere l'“intendimento”. Tuttavia tale “intendimento” (la “risposta”) appare costitutivamente differito: ogni interpretazione, infatti, implica distanza e non può, dunque, afferrare direttamente l'oggetto della propria

¹¹² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, §15[9].

¹¹³ «L'asceta, il prete, in certi momenti, perde innanzi agli occhi di Nietzsche la sua figura “particolare”, storicamente determinata, per assurgere a rappresentante tipico dell'uomo, per elevarsi a forma esemplare dell'umano» (V. Vitiello, *op. cit.*, p. 18).

¹¹⁴ F. Nietzsche, *Genealogia della morale, Che significano gli ideali ascetici?*, §1.

interrogazione¹¹⁵. Le domande “socratiche”, com’è noto, tendono a “risolversi” in aporia: non si tratta tanto di definire “dialetticamente” l’asceta, ma di mostrare il “vero” filosofo in azione.

Questa sintesi iniziale, inoltre, esibisce il carattere necessariamente “semplificatorio” del concetto: l’asceta, ci mostra Nietzsche, “si dice in molti modi” (modo di procedere anch’esso “metafisico”, notiamo a margine)¹¹⁶. Ogni definizione formulabile dell’asceta, dunque, sarà carente in qualche aspetto, perché il concetto non può circoscrivere integralmente lo spazio aperto dalla domanda socratica. Sicché anche la lista di significati che Nietzsche enumera per “rispondere” alla sua domanda ha carattere fittizio: i vari “soggetti”, infatti, non sono che maschere per esibire l’asceta.

Questa coappartenenza delle maschere appare più evidente se facciamo attenzione ad alcune caratteristiche che Nietzsche attribuisce ai vari asceti che mette in scena, ma che tendono a esondare al di là dei limiti apparenti: c’è molta ironia in un Nietzsche che attribuisce la “potenza” al sacerdote e non all’artista o il “desiderio” (*cupido*) al santo e non al filosofo. Ciò vale anche per quella figura ascetica che Nietzsche colloca apparentemente fuori dalla sua lista per raggiungere una parvenza di conclusione: l’uomo¹¹⁷. “Conclusione” talmente apparente che, infatti, sta all’inizio della dissertazione ed è immediatamente seguita da un “nuovo” inizio. Siamo, appunto, “da capo”, scrive Nietzsche. Di nuovo in aporia, potremmo dire.

Nietzsche non si limita però a ricalcare l’atteggiamento socratico, ma lo pone anche in discussione. Come “risponde”, infatti, Nietzsche alla domanda? Esattamente nel modo in cui, nei dialoghi platonici, rispondono ad essa i malcapitati interlocutori di Socrate, cioè enumerando esempi.

Va da sé che tale risposta non ha “valore”: è il “concetto”, infatti, ciò che interessa. Nietzsche, per così dire, fa l’“ingenuo”, esattamente come Socrate. La differenza è che la via presa da Nietzsche è, per così dire, un po’ più lunga. Socrate dice “semplicemente” di non sapere, Nietzsche di sapere “solo” esempi, cioè di essere “solo” un presunto sapiente, come quelli interrogati da Socrate, sicché, in breve, anche Nietzsche sta dicendo di non sapere. Ma proprio Nietzsche aveva mostrato che chi si abbassa, in realtà, vuole essere innalzato¹¹⁸. Difatti quello che Nietzsche si avvia a compiere, attraverso questo espediente, è il proprio “superamento” di Socrate: è discutendo un “esempio” (in particolare quello del filosofo), che Nietzsche giungerà ad esibire il “doppio fondo” della domanda socratica dell’universale¹¹⁹.

¹¹⁵ Nietzsche lo chiarirà discutendo dell’artista: «Ci si deve guardare dalla confusione nella quale incappa troppo spesso l’artista, per *contiguity* psicologica, come direbbero gl’Inglesi: come se fosse lui stesso quel che egli può rappresentare, concepire, esprimere. Il fatto è che se egli fosse tutto questo, non potrebbe rappresentarlo, concepirlo, esprimerlo» (Ivi, §4).

¹¹⁶ Cfr. Arist., *Metaph.* IV 2, 1003a-b.

¹¹⁷ «La storia dell’uomo, dell’animale che pone valori [...] coincide con la storia stessa dell’ascetismo» (V. Vitiello, *op. cit.*, p. 24).

¹¹⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, §87, *Luca 18, 14 corretto*.

¹¹⁹ Per la ricostruzione della complessa relazione di Nietzsche con la figura di Socrate rimandiamo a G. Campioni, *Il Socrate “monstrum” di Friedrich Nietzsche* in E. Lojacono (a cura di), *Socrate in occidente*, Le Monnier, Firenze 2004 e a K. Pestalozzi, *Nietzsches Agon mit Sokrates*, in K. Pestalozzi (a cura di), *Der fragende Sokrates*, Colloquium Rauricum vol.

Procedendo, dunque, nella propria analisi di quella tipologia ascetica che è il filosofo, Nietzsche ne espone una caratteristica che ha per noi un'aria familiare: il filosofo ha innanzitutto bisogno di nemici, ne va della sua salute "interna". Non solo, Nietzsche afferma che il "nemico" per eccellenza è la "sessualità". Se non c'è dell'astio nei confronti di essa, scrive Nietzsche, si è filosofi solo «per modo di dire»¹²⁰. Continua Nietzsche:

Che *significa* questo? Giacché si deve prima di tutto interpretare questo stato di fatto: esso se ne sta lì *in sé*, stupido per tutta l'eternità come ogni "cosa in sé". Ogni animale, e quindi anche *la bête philosophe*, tende istintivamente a un *optimum* di condizioni favorevoli, date le quali può scatenare completamente la sua forza attingendo il suo *maximum* nel sentimento di potenza¹²¹.

Cade, dunque, uno dei limiti apparenti che Nietzsche aveva tracciato nella sintesi iniziale: anche la filosofia mira alla potenza ed è, quindi, "sacerdotale". Da qui l'obbligo al celibato per il filosofo: il matrimonio gli è, infatti, d'intralcio per il suo peculiare modo di riprodursi (quello che riproduce lo "spirito", non il corpo). Unica eccezione è Socrate, il commediante che si sposa *ironice*, proprio per dimostrare che il filosofo non si deve sposare¹²².

Questa attenzione di Nietzsche al matrimonio suona, al nostro orecchio, un po' arcaica. In effetti, si tratta di un motivo platonico che anche nella *Repubblica* appare, alla nostra percezione "moderna", più che altro come una curiosità (dai tratti utopistici quasi grossolani). Se però forziamo un po' il nostro sguardo (il nostro "angolo" direbbe Nietzsche)¹²³ ci rendiamo conto che, "dimenticata" in mezzo alle grandi domande che anche noi abbiamo ricordato (che è Bene? Che è anima? ecc.), fa capolino anche la domanda: che è matrimonio?¹²⁴

In effetti per Platone il matrimonio è uno strumento piuttosto inefficiente, sicché bisogna stabilire modi più "razionali" per produrre corpi. Non solo, già questa è una concessione, perché il modo di riproduzione più efficiente è quello autosufficiente della *paideia* filosofica che non richiede precondizioni "materiali". Il filosofo «esulta» e «applaude» per la sua «*indipendenza*», osserva giustamente Nietzsche¹²⁵. Non si può che ammirare, anche qui, la finezza di Platone: proprio mentre elimina la problematica componente femminile dalla riproduzione, nel frattempo "recupera" le donne, equiparando le funzioni dei due sessi.

6, Teubner, Stuttgart-Leipzig, 1999 [trad. it. di M. A. Colluto e B. Zavatta, *L'agone di Nietzsche con Socrate*, in E. Lojacono (a cura di), *op. cit.*].

¹²⁰ F. Nietzsche, *Genealogia della morale, Che significano gli ideali ascetici?*, §7.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Cfr. *Ibid.*

¹²³ Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, §374, *Il nostro nuovo "infinito"*.

¹²⁴ La questione della comunità delle donne segue, nella *Repubblica*, un iter particolare e tutt'altro che secondario. Socrate vi accenna di sfuggita nel libro IV, ma tenta di "svignarsela" dallo spinoso problema ricorrendo all'autorità dei proverbi (cfr. Plat., *Resp.* IV, 423e-424a). Polemarco e Adimanto lo "riacciuffano" all'inizio del libro V, costringendolo ad analizzare la questione nel dettaglio e dando l'avvio a quella "digressione" (i libri V, VI e VII) che porta al "cuore" metafisico dell'opera (cfr. Plat., *Resp.* V, 449a-450a).

¹²⁵ F. Nietzsche, *Genealogia della morale, Che significano gli ideali ascetici?*, §7.

Tale trasformazione non può che essere, però, “metaforica”, sicché a Platone dobbiamo riportare la superstizione (grandiosa, senza dubbio) della “dignità della donna”. Infatti le “pari opportunità” competono all’anima, non al corpo, e sono, con essa, proiettate nell’“al di là”. La logica dei corpi, infatti, non può essere eliminata e, nel profondo, continua a far valere le proprie pretese, sicché Santippe, il soggetto femminile che giustamente Nietzsche chiama sulla scena, ha tutte le ragioni di avanzare la propria protesta “femminista”, che non può essere soddisfatta da promesse “ultraterrene”¹²⁶.

Nietzsche, in effetti, il nome di Platone lo fa esplicitamente, in lista tra i vari filosofi citati quali esempi di celibato. In realtà, però, la figura di Platone circonda l’intero paragrafo. L’abbiamo vista adombrarsi all’inizio, nelle riflessioni sull’utilità del “nemico” per la salute interna del filosofo, poi ancora in quelle sul matrimonio e la ritroviamo anche alla fine, dove viene esibito il tratto “tautologico” della «suprema e arditissima spiritualità» del filosofo, che «non nega l’“esistenza”, sibbene afferma in essa la sua esistenza e *unicamente* la sua esistenza»¹²⁷.

Nietzsche procede, quindi, a mostrare come dietro la maschera del filosofo “aristocratico” che governa la *polis* ci sia, in realtà, la maschera del filosofo asceta espulso dal piano pubblico. A mostrare questa “verità” sul filosofo è chiamato in causa Eraclito, il preplatonico per eccellenza, l’altro da Platone che è al contempo la sua origine (la sua influenza giovanile). Nietzsche realizza, dunque, un ritratto dell’*homo philosophicus*, in un ironico parallelo tra l’età tragica e quella moderna:

Ciò però da cui Eraclito rifuggiva è ancora la stessa cosa da cui rifuggiamo noi: il chiasso e il chiacchiericcio democratico degli Efesi, la loro politica, le loro novità sull’«impero» (la Persia, naturalmente), la loro mercantile cianfrusaglia d’«attualità» - poiché noi filosofi abbiamo soprattutto bisogno di un’*unica* quiete: quella lontana da ogni «attualità»¹²⁸.

Nietzsche compie, dunque, il “rovesciamento” di Platone e del suo sogno di un ritorno nella caverna del filosofo come liberatore. Non solo, oltre a smascherare la volontà di dominio “esplicita” che presenta i filosofi come aristocrazia di governo, Nietzsche smaschera anche la volontà di potenza “implicita” che proietta tale governo in un “altro” mondo, perché “questo” è troppo corrotto. Il “rovesciamento”, infatti, opera su due livelli. In primo luogo Nietzsche ci sta dicendo, riprendendo un motivo ricorrente della sua filosofia, che il filosofo è costitutivamente “inattuale”. Con ciò replica, sostanzialmente, la posizione di Platone e quel peculiare “autorovesciamento” che le è proprio (e che è proprio, possiamo dire in generale, di quel modo d’incarnazione della volontà di potenza che è la filosofia): il filosofo non deve “corrompersi” partecipando al pubblico malcostume.

A Nietzsche, però, interessa farci vedere anche l’altro lato di quest’operazione e quindi, proprio mentre sembra tracciare un elogio del “quieto vivere”, tratteggia, in poche righe, un ritratto molto vivido e

¹²⁶ «Il “corpo”, la natura organica, il passato intemporale dell’uomo, non si redime nel pensiero, nel simbolico. L’idea stessa di redenzione è già una condanna del corpo, del passato, dell’*essenziale* “es war” dell’uomo» (V. Vitiello, *op. cit.*, p. 141).

¹²⁷ F. Nietzsche, *Genealogia della morale, Che significano gli ideali ascetici?*, §7.

¹²⁸ Ivi, §8.

preciso della più recente “attualità”: ciarla giornalistica, nazionalismo idiota, consumismo modaiolo. Anche il filosofo chiacchiera, potremmo quindi dire: per dispiegare il proprio pensiero “intemporale” anch’egli ha bisogno delle “ultime novità”. Anche il suo “spirito” non può sottrarsi all’imperante logica dei corpi e non è che una reazione rispetto ad essa.

La filosofia si fa al mercato, tra mosche, commedianti e buffoni, come a sue spese deve imparare Zarathustra. Sebbene, naturalmente, egli insegni poi l’opposto: «Gli inventori di valori nuovi hanno sempre abitato lontano dal mercato e dalla fama»¹²⁹. Poco prima Zarathustra cerca addirittura di convincerci che gli inventori di nuovi valori siano il centro intorno al quale ruota il mondo¹³⁰. Furberia davvero poco “copernicana”¹³¹ e molto platonica di un “solitario” alquanto *sui generis* che per quattro libri non fa che confrontarsi con i personaggi più diversi frequentando, se così si può dire, il mercato del linguaggio. Sicché siamo riportati alla “vera” domanda della filosofia di Nietzsche: tutti mentono, Zarathustra *in primis*, «ma come e perché?»¹³².

È sempre il filo di Platone quello che ci indica la via. McIntyre, in particolare, ha ben illustrato come il “destino” filosofico di espulsione e partecipazione, disprezzo e amore per la *polis*, rappresenti il tratto comune tra la “trasgressione” nietzscheana e il filosofo percepito come “folle” o “sovversivo” descritto da Platone¹³³. Nondimeno, è necessario notare come sussista anche una differenza tra le due posizioni. Infatti Nietzsche non è solo cosciente, come Platone, di quest’“espulsione” costitutiva del filosofo, ma vede anche che il modo in cui questa si presenta è assai diverso.

Da fine interprete della sua epoca, Nietzsche avverte che il filosofo non è per niente un sovversivo, ma un elemento più o meno ignorato della chiacchiera democratica, propensa a fagocitare tranquillamente ogni “trasgressione”. Sussiste, potremmo dire, una sublimazione della “solitudine” filosofica: il filosofo non è più tragicamente espulso dalla *polis* (come Socrate); la sua è una solitudine più “spirituale” (la solitudine “verbale” di Zarathustra), quale la troviamo descritta in alcuni intensi passaggi da Nietzsche, che avverte drammaticamente tutta la nebulosità (così poco “eroica”, se vogliamo) di un senso di inappartenenza che fatica a trovare nemici concreti attraverso i quali affermare la propria esistenza.

Tale lucido “realismo” segna, ad esempio, il distacco da Wagner in ambito estetico: «Che diritto ha il nostro tempo in genere di dare una risposta alla grande domanda di Platone circa l’influsso morale dell’arte? Anche se avessimo l’arte – dove abbiamo l’influsso, un qualsiasi influsso dell’arte?»¹³⁴. In ambito filosofico, invece, tale consapevolezza si muove, ad esempio, già sul fondo della Terza Inattuale, dove Nietzsche scrive, quasi in conclusione:

¹²⁹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Delle mosche del mercato*.

¹³⁰ Cfr. *Ibid.*

¹³¹ «Da Copernico in poi, si direbbe che l’uomo sia finito su un piano inclinato – ormai va rotolando, sempre più rapidamente, lontano dal punto centrale – dove? Nel nulla? Nel “trivellante sentimento del proprio nulla”?» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale, Che significano gli ideali ascetici?*, §25).

¹³² C. Sini, *Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 140.

¹³³ Cfr. A. McIntyre, *op. cit.*, p. 207.

¹³⁴ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, §212, *Antichi dubbi circa l’effetto dell’arte*.

Diogene, dal canto suo, obiettò una volta che gli si facevano le lodi di un filosofo: «Che cosa mai ha da mostrare di grande, se da tanto tempo pratica la filosofia e non ha ancora *turbato* nessuno?». Proprio così bisognerebbe scrivere sulla tomba della filosofia delle università: «Non ha mai turbato nessuno»¹³⁵.

Nietzsche avverte, dunque, l'arcaicità del metodo platonico, basato sulla "mitizzazione" della morte di Socrate e ne denuncia il tramonto. Socrate, metaforicamente riportato in vita da Platone, deve essere metaforicamente rimesso a morte, proprio per poter cercare una differente sensatezza dell'operazione filosofica, in un contesto in cui la visione eroica del filosofo non è più attuale: «Socrate sarebbe stato veramente il corruttore della gioventù? E avrebbe meritato la sua cicuta?»¹³⁶.

Da un lato, dunque, Nietzsche porta a fondo l'apertura della *Repubblica* e ci mostra che, in realtà, Socrate è Cefalo, cioè è asceta (così asceta che "vuole" morire). Proprio il filosofo, infatti, è l'escluso dal piano politico che rivolge il proprio interesse ad appagamenti allucinatori ("ipnotici", scrive Nietzsche)¹³⁷. Esattamente come Cefalo "sogna" dell'al di là, Socrate "sogna" della "politica" e dei suoi "soggetti", consegnando la filosofia a un destino di metafore.

Dall'altro lato il gesto nietzscheano mostra che anche Cefalo (e Socrate con lui) non è affatto privo di interessi, ma è mosso dal suo desiderio che, come ogni desiderio, ha di mira l'al di là. Platone ha analizzato questo aspetto "demonico" del desiderio nel *Simposio*¹³⁸ e Nietzsche procede in modo assolutamente analogo: la volontà di potenza è, infatti, sempre proiettata oltre sé stessa, per poter sempre di nuovo riaffermare sé stessa¹³⁹.

Ciò significa che, nell'ostentare il proprio ascetico distacco dalla politica, il "tipo" filosofico resiste in esso, garantendosi il modo della propria replica. Zarathustra non può entrare nella "grande città" senza ammalarsi di risentimento e diventare un cattivo mimo di sé («da scimmia di Zarathustra»)¹⁴⁰. In effetti, però, Zarathustra in città c'era entrato e, come abbiamo visto, aveva tentato di predicare alle masse¹⁴¹. Fuor di metafora, aveva creduto al "sogno" di Platone che il filosofo potesse ridiscendere nella caverna ad educare la pubblica opinione¹⁴².

La Repubblica e *Così parlò Zarathustra* rivelano dunque un'affinità strutturale: entrambe le opere prendono avvio dallo "scontro" (segnato dall'insuccesso) della filosofia con la realtà pubblica. Come ricordato,

¹³⁵ F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, §8.

¹³⁶ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Prefazione.

¹³⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, *Che significano gli ideali ascetici?*, §17.

¹³⁸ Cfr. Plat., *Symp.*, 200a-b.

¹³⁹ Il carattere fondamentale della volontà di potenza è l'auto-oltrepassamento (cfr. M. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950 [trad. it. di P. Chiodi, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 215]).

¹⁴⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, *Del passare oltre*.

¹⁴¹ Cfr. Ivi, *Prefazione di Zarathustra*, §3.

¹⁴² «Il problema del ritorno del filosofo nella caverna è il dilemma centrale per la filosofia politica sia di Nietzsche sia di Platone: il filosofo deve essere legislatore, ma prima deve persuadere il popolo (o almeno i tipi superiori) ad accettare volontariamente la sua chiamata, sebbene la resistenza sia pressoché schiacciante» (A. McIntyre, *op. cit.*, p. 200 [trad. mia]).

Socrate nel libro I non riesce a confutare Trasimaco, mentre Zarathustra, nel proemio, finisce per dover prudenzialmente abbandonare la città nottetempo. Lo sviluppo delle due opere rappresenta il tentativo del filosofo di porre rimedio a tale situazione difettiva, ricorrendo al mito (Socrate) o a una vita pressoché eremitica (Zarathustra). Nel profondo, però, dalla città il filosofo non è mai uscito, perché anche il suo ascetismo, come mostra Nietzsche, non è che una reazione al desiderio sociale e politico.

Zarathustra sta “mimando” Platone e, nel far ciò, tenta di modificare il modello paidetico della filosofia¹⁴³. Il metodo platonico di produzione dei soggetti filosofici, con le sue aspirazioni universali, non è abbastanza efficiente. È questa la prima lezione appresa da Zarathustra: «Una nuova luce è sorta al mio orizzonte: non al popolo parli Zarathustra, ma ai suoi compagni! Zarathustra non deve diventare il pastore e il cane di un gregge»¹⁴⁴.

La metafora del cane e del gregge, al di là del rimando evangelico, è quella utilizzata da Socrate nella *Repubblica*, in opposizione a quella del lupo-tiranno. Zarathustra tenta, quindi, di “sognare più vero” sancendo la propria differenza rispetto a Platone per assicurare la ripetizione al soggetto filosofico (la qual cosa costituisce anche una ripresa del carattere aristocratico del filosofare platonico). Consideriamo dunque, in conclusione, un frammento coevo allo *Zarathustra*:

Ciò che ci divide nel modo più radicale da ogni modo di pensare platonico o leibniziano è questo: noi non crediamo a concetti eterni, valori eterni, forme eterne, anime eterne; e la filosofia, in quanto è scienza e non legislazione, significa per noi soltanto la più ampia estensione del concetto di «storia». Partendo dall'etimologia e dalla storia del linguaggio, noi consideriamo tutti i concetti come *divenuti* e molti come ancora in divenire; e precisamente in modo tale che i concetti più universali, come i *più falsi* debbano anche essere i più antichi. [...] Ma la più lunga confusione è quella per cui il segno del predicato viene posto come uguale alla cosa stessa; e i filosofi, che appunto nel modo migliore hanno ricostruito in sé i più antichi istinti dell'umanità, come anche le più antiche angosce e superstizioni (tale la superstizione dell'anima) – si può parlare per loro di un atavismo per eccellenza – impressero il loro sigillo su questa confusione, quando insegnarono che proprio i segni, ossia le «idee», sono quello che è veramente sussistente, immobile e universalmente valido¹⁴⁵.

Nietzsche esprime dunque la necessità di portare a compimento rigoroso quello sguardo storico che, come abbiamo visto, trova in Platone la sua origine ma anche il suo primo tradimento nell'eternità delle anime e delle idee. Anche il filosofo, nonostante le sue aspirazioni ascetiche, è in realtà calato appieno all'interno della materialità storica della sua esistenza, essendo associato ad una logica istintuale che

¹⁴³ Zuckert sottolinea sia come Zarathustra appaia come il “modello” filosofico da contrapporre a quello platonico, sia come i due “tipi” presentino svariate analogie (cfr. C.H. Zuckert, *op. cit.*, pp. 22-24).

¹⁴⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Prefazione di Zarathustra*, §9.

¹⁴⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, §38[14].

ricapitola al suo interno le angosce e superstizioni più arcaiche (Socrate è Cefalo, per l'appunto).

Questo modo di esprimere il proprio distacco da Platone è però nel contempo anche un riconoscimento della propria eredità platonica. Se l'*ethos* filosofico si configura per Nietzsche come un aver da corrispondere al patrimonio istintuale che ci costituisce, ciò significa che esso può esprimersi solo portando a fondo il pensiero della "superstizione delle anime". In questo senso il "soggetto" resiste alla propria dissoluzione: non ci si sottrae ad una rappresentazione una volta che la si è confutata, afferma Nietzsche¹⁴⁶. Essa diventa invece occasione materiale per la costruzione di una nuova strumentazione concettuale e, in particolare, per un pensiero della volontà di potenza che reca traccia, sul suo corpo "signato", dei resti della propria provenienza, a cominciare dall'*Eros* e dal *thymos* di Platone¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale, Che significano gli ideali ascetici?*, §17.

¹⁴⁷ «Il rovesciamento non si accontenta, in effetti, di distruggere e abbattere, ma decostruisce, e dà la possibilità di "distruggere tale costruzione senza farle perdere il suo valore". In effetti, gli elementi scelti dal platonismo potranno essere riutilizzati all'interno di più sensati arrangiamenti» (A. Villani, *op. cit.*, p. 407 [trad. mia]). Tale impostazione è già presente in Heidegger che, nello specifico, parla di un «riferimento interno tra l'entità come soggettività e l'entità come volontà di potenza» (M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 727).