

## DALL'INDIVIDUALITÀ DISPERSA AL GRANDE TIPO

### Problema della decadenza e costruzione del Sé

#### nel pensiero di Friedrich Nietzsche

Filippo Casati

### 1. Diagnosi e terapia della decadenza moderna

Come ha fatto notare Franco Bianco, l'intero percorso filosofico nietzscheano può forse essere letto come il tentativo, a tratti disperato, di reperire «un farmaco», una cura per le patologie che affliggono il nostro tempo<sup>1</sup>.

Fin dalle *Considerazioni Inattuali* Nietzsche individua il tratto *tipico* della decadenza moderna nella mancanza di una disciplina del volere, in grado di dare forma, ordine e direzione alla molteplicità delle pulsioni e dei desideri umani.

Da una parte lo sviluppo delle scienze e delle tecniche e l'ampliamento smisurato degli orizzonti geografici e culturali hanno permesso al moderno europeo cosmopolita, erede di Colombo e di Copernico, di incorporare una mole di sapere mai vista prima, lo hanno esposto ad un'enorme quantità di stimoli della più disparata natura e provenienza, gli hanno aperto prospettive del tutto inedite, possibilità prima inimmaginabili.

Dall'altra il venir meno dei vincoli della morale tradizionale, il crollo della vecchia fede, hanno lasciato l'uomo europeo privo di una meta, di un compito e degli strumenti disciplinari, indispensabili per costruire un qualsiasi percorso di autoelevazione: egli si rivela così incapace di organizzare la molteplicità delle istanze che va incorporando e finisce per rimanere in balia del proprio stesso universo pulsionale, tanto ricco e variegato, quanto caotico e contraddittorio.

«L'interiorità» dell'uomo moderno, come Nietzsche notava già nella *II Inattuale*, assume l'aspetto di un insieme caotico ed eclettico di elementi eterogenei, attinti dalle più disparate epoche storiche e dalle più diverse culture<sup>2</sup>. Agli occhi del filosofo gli uomini del presente finiscono per apparire come «un guazzabuglio di tutte le epoche e le nazioni [...] di tutti i costumi e le fedi»<sup>3</sup>, o ancora come «un caos cosmopolitico di affetti e di intelligenze»<sup>4</sup>.

Il fatto è che l'uomo moderno appare incapace di dare forma al proprio «mondo interiore», di organizzarlo secondo un proprio metro di valore, di tradurlo in una creazione che sia veramente originale ed armonica.

---

<sup>1</sup> Cfr. F. Bianco, *Ancora sulla natura e i limiti della volontà di potenza*, in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Carocci, Roma 2002, p. 18.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen der Historie für das Leben*, tr. it. di S. Giaretta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1964 ss., pp. 30-38.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, tr. it. di G. Colli e M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, dt., p. 136.

<sup>4</sup> F. Nietzsche *Der Wille zur Macht. Versuch einer Ummertung aller Werte*, ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche, in *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, Kröner, Stuttgart 1964 ss., nuova edizione italiana a cura di M. Ferraris e P. Kobau, *Friedrich Nietzsche. La volontà di potenza, Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, Bompiani, Milano 2008, § 868, p. 477.

Il patrimonio di esperienze, di saperi, di abiti di risposta, incorporati<sup>5</sup> dall'animale- uomo nel corso di millenni continua oggi a crescere in maniera esponenziale, ma a questa crescita non corrisponde un parallelo potenziamento delle facoltà «digestive», delle energie formatrici, necessarie a plasmare il «materiale» incorporato, ad assimilarlo e ad organizzarlo, secondo una misura che sia veramente nostra.

Il passato di ogni forma e maniera di vita, di quelle civiltà che se ne stavano tristemente affiancate e accatastate l'una sull'altra, erompe, grazie a codesta mescolanza, in noi «anime moderne», i nostri istinti corrono ormai a ritroso in tutte le direzioni, noi stessi siamo una specie di caos [...].<sup>6</sup>

Il moderno europeo somiglia così al depositario di un'immensa eredità, che non dispone però delle energie e degli strumenti necessari per amministrarla e per farla fruttare al meglio: egli non capitalizza, ma si limita a dilapidare il capitale ricevuto in eredità dai propri padri<sup>7</sup>.

Già nell'*Inattuale* sulla storia Nietzsche forniva una caratterizzazione per così dire «fisiologica» della decadenza della civiltà europea, ricorrendo all'immagine del nutrimento e della digestione: l'uomo moderno, scriveva qui Nietzsche, ingurgita sapere *in eccesso*, un sapere che poi non è in grado di assimilare e di digerire e che finisce così per essere espulso senza lasciare tracce significative<sup>8</sup>.

Il moderno europeo insomma è «ingordo», è l'*homo pamphagus*<sup>9</sup>, affetto da una sorta di *fame compulsiva*, che lo induce ad ingurgitare senza filtro e senza criterio tutto ciò con cui viene a contatto per poi liberarsene immediatamente, senza aver assimilato nulla, secondo un'attitudine che potremmo definire «bulimica».

Egli manca del tutto di misura, è incapace di imporsi «una dieta», di porre ordine nel suo regime alimentare, tende costantemente *all'eccesso* e finisce così per essere *sovraccaricato* da una mole indigeribile di esperienze, a causa della quale corre sempre il rischio di «perire di indigestione»<sup>10</sup>.

La malattia moderna è: un eccesso di *esperienze*. Perciò ognuno deve cercare di tornarsene per tempo a casa, al fine di non perdere se stesso nelle esperienze<sup>11</sup>.

---

<sup>5</sup> Sul concetto di «incorporazione» nel pensiero di Nietzsche rimandiamo al recente testo di M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, ETS, Pisa 2012.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, tr. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, cit., § 224, p. 131.

<sup>7</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 68, p. 45.

<sup>8</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 32.

<sup>9</sup> Così Nietzsche lo definisce in F. Nietzsche, *Morgenröthe*, tr. it. di F. Masini, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, in *Opere*, cit., § 171, p. 125.

<sup>10</sup> Si veda in proposito F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 32-33.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, primavera-estate 1876, tr. it. di M. Montanari e S. Giametta, in *Opere*, cit., § 17 [51].

La smisuratezza, l'assillo per l'infinito, «il culto dell'eccesso»<sup>12</sup> rappresentano per Nietzsche altrettante caratteristiche patologiche dell'epoca moderna, in ciò agli antipodi rispetto all'antichità greca e al suo ideale di misura:

Ci è estranea la *misura*, riconosciamolo: il nostro assillo è appunto l'assillo dell'infinito, dello smisurato. Similmente a chi cavalca un destriero fremente di buttarsi al galoppo, noi abbandoniamo le briglie dinanzi all'infinito, noi uomini moderni, noi semibarbari [...]<sup>13</sup>.

La malattia dell'uomo moderno dipende dal suo essere esposto ad «un eccesso di esperienze», che egli non riesce a metabolizzare, ad assimilare, a tradurre in nutrimento, ad impiegare come materiale per un'opera di creazione autonoma.

Le sue capacità metaboliche, potremmo dire, sono inadeguate rispetto alla quantità di esperienze e di sapere che costantemente va incorporando: in questo senso la *sovraesposizione agli stimoli esterni* corrisponde in lui ad un parallelo *indebolimento delle forze plastiche e assimilatrici*, che per Nietzsche fanno tutt'uno con la vita organica<sup>14</sup>.

Nella II *Inattuale* Nietzsche riconduce la «malattia storica» che affligge l'odierna cultura europea appunto ad un indebolimento della «forza plastica» della vita, quella forza che consente al vivente «di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in sé forme spezzate»<sup>15</sup>.

Parte integrante di questa forza plastica è la facoltà dell'oblio, della dimenticanza, la quale, come Nietzsche spiegherà anni più tardi nella *Genealogia della morale*, non è una semplice *vis inertiae*, ma una facoltà attiva, che compete ad ogni vivente in quanto tale e si esplica *nel rimuovere* dalla superficie della memoria le tracce lasciate dagli stimoli in eccesso, *nel selezionare* dunque ciò che, del nostro incontro con l'alterità, può essere assimilato e nel respingere ciò che risulta inassimilabile. Si tratta di una facoltà in una certa misura essenziale per il

<sup>12</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, primavera-estate 1878, tr. it. di M. Montanari e S. Giametta, in *Opere*, cit., § 27 [51]. Su questo tema cfr. B. Giovanola, *Nietzsche e l'Aurora della misura*, Carocci, Roma 2002, in particolare pp. 84-97 e pp. 104-114. La fascinazione tipicamente moderna per l'eccesso trova la sua espressione emblematica nel romanticismo dell'arte moderna, e in particolare nel dramma wagneriano. In una serie di frammenti risalenti alla primavera-estate 1878 Nietzsche ci presenta l'arte wagneriana come *lo specchio* della totale mancanza di misura dell'odierna cultura europea: in perfetta sintonia con lo spirito della decadenza, Wagner si servirebbe dell'espressione eccessiva e patetica, per fare effetto sullo spettatore, per stimolare all'estremo la sensibilità ipereccitabile del pubblico moderno e per nascondere ad un tempo la sua incapacità di raggiungere forma ed equilibrio. Cfr ad esempio F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, primavera-estate 1878, cit., § 27 [24], 27 [25], 27[30], 27 [31], 28[38], 30 [171]. Al modello wagneriano Nietzsche contrappone qui l'ideale goethiano, incarnazione della misura, dell'armonia, della moderazione tipicamente classica. Cfr *ivi*, § 27 [25], 27 [27], 27[52].

<sup>13</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 8-9; cfr. anche *ivi*, pp. 94 ss.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 224, p. 133

<sup>14</sup> Per un'analisi del concetto di assimilazione come attività peculiare del vivente si veda B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, tr. it. di F. Leoni, *Nietzsche e la biologia*, Negretto Editore, Mantova 2010, passim.

<sup>15</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 8-9; cfr. anche *ivi*, pp. 94 ss.

funzionamento non patologico della memoria e dell'organismo nel suo complesso: senza una certa componente di oblio la molteplicità delle stimolazioni che costantemente colpiscono l'organismo andrebbe a sovraccaricare la memoria del vivente, danneggiandone il metabolismo.

L'attitudine bulimica dell'uomo moderno, la sua fame compulsiva di sapere e di esperienza, è segno di un aggravarsi di quella *disfunzione dei meccanismi oblianti e selettivi*, che per Nietzsche è tipica dell'animale- uomo, l'animale malato per eccellenza, segnato da uno sviluppo ipertrofico della coscienza, che lo rende incapace di dimenticare<sup>16</sup>.

Alla radice della decadenza moderna vi è dunque una mancanza di disciplina interiore, che può essere letta anche, in termini fisiologici, come sintomo di un malfunzionamento dei meccanismi dell'autoregolazione organica, da cui dipende il buon metabolismo del vivente, e in particolare dei processi selettivi, mediante i quali l'organismo *si difende* dalla intrusioni esterne e dagli stimoli in eccesso<sup>17</sup>.

La «furia collezionistica» del dotto moderno, l'attitudine compulsiva ad accumulare sapere, che muovono l'odierno sviluppo delle scienze, la volontà di raggiungere nel sapere universale l'assoluta consapevolezza, la compiuta autotrasparenza dell'uomo e della storia, sono da leggersi come altrettanti sintomi della mancanza, nell'attuale umanità, «di un istinto sicuro», in grado di fungere da principio selettivo:

All'uomo moderno manca un *istinto* sicuro (conseguenza di una *lunga omogenea forma di attività* d'una specie di uomini); l'incapacità di fornire qualcosa di *perfetto* ne è la semplice conseguenza [...].

[...] l'estrema consapevolezza, l'autotrasparenza dell'uomo e della storia; con ciò siamo al punto più distante dalla perfezione nell'essere, nel fare e nel volere; i nostri desideri, la nostra stessa volontà di conoscenza sono il sintomo di un'enorme *décadence*. [...].

Il fatto che la scienza sia possibile nel senso in cui oggi viene esercitata, dimostra che tutti gli istinti elementari, istinti di *legittima difesa* e di *protezione* della vita, non funzionano più. Non accumuliamo più, dilapidiamo i capitali degli antenati, anche nel modo in cui *conosciamo*<sup>18</sup>.

All'uomo moderno fanno difetto i fisiologici meccanismi di difesa, che consentono al vivente di preservare la propria integrità nell'impatto con l'alterità, respingendo gli stimoli in eccesso, che risulterebbero inassimilabili e dunque nocivi al suo equilibrio organico: la volontà tipicamente moderna di elevare *ogni cosa* alla luce della coscienza non è che il sintomo più evidente di questa patologia.

<sup>16</sup> Cfr. su questo tema *ivi*, pp. 6 e seguenti; cfr anche F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, cit., pp. 25-29 e pp. 45-46. Sul tema del dimenticare come “segno di forza” si veda F. Semerari, *Il gioco dei limiti. L'idea di esistenza in Nietzsche*, Edizioni Dedalo, Bari 1993, pp. 46-55.

<sup>17</sup> Per una trattazione del paradigma dell'autoregolazione organica, che Nietzsche mutua dall'opera del fisiologo Wilhelm Roux, rimandiamo nuovamente a B. Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, cit., in particolare pp. 67-99.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 68, p. 45.

Come scrive Carlo Sini, «la cultura distrugge se stessa e distrugge la vita se cade nell'eccesso, se l'impulso a voler tutto conoscere, tutto misurare o commisurare a se stessa (all'uomo teoretico), di tutto impadronirsi, ogni cosa comunicare e tradurre in mera informazione, non viene tenuto a freno da una superiore legislazione del "valore"»<sup>19</sup>.

A mangiare troppo e male, ammonisce Zarathustra, «ci si rovina lo stomaco»<sup>20</sup>: conseguenza della sovraesposizione agli stimoli esterni è la degenerazione del gusto e della sensibilità, il venir meno della capacità di distinguere nelle cose ciò che ci appartiene da ciò che ci è estraneo, ciò che è per noi assimilabile da ciò che non lo è.

Come Nietzsche scrive in *Al di là del bene e del male*, il moderno «senso storico», la nostra compulsiva fame di sapere, che ci spinge ad incorporare usi, costumi, informazioni da ogni epoca e da ogni civiltà, «significa quasi senso e istinto per ogni cosa, gusto e lingua per tutto: per cui esso si dà subito a conoscere come un senso *non nobile*»<sup>21</sup>.

Esposto costantemente ad una molteplicità di stimoli eterogenei e talora contraddittori, il moderno europeo finisce per divenire capace di ingurgitare qualunque cosa, ma non sa più digerire e assimilare nulla. La sua sensibilità diviene estremamente *eccitabile*, risponde ad ogni minimo stimolo, è massimamente aperta all'impatto con l'alterità, ma allo stesso tempo *si ferma alla superficie*, non è in grado di accogliere qualcosa in profondità, di conservarne tracce durature, di appropriarsi davvero di ciò con cui viene a contatto e di lasciarsi trasformare da esso.

Così Nietzsche riassume la sua diagnosi della malattia moderna in questo appunto risalente all'autunno 1887, che vale la pena riportare per intero:

La «modernità» attraverso l'immagine del nutrimento e della digestione. La sensibilità infinitamente più eccitabile (sotto l'orpello moralistico di accrescimento della *compassione*); la moltitudine delle disparate impressioni più grande che mai; il *cosmopolitismo* dei cibi, delle letterature, dei giornali, delle forme, dei gusti e finanche dei paesaggi, ecc.

Il *tempo* di questa irruzione è un *prestissimo*; le impressioni si cancellano, ci si guarda istintivamente dall'accogliere in sé qualcosa, di accoglierlo *profondamente*, di «digerirlo».

– Ne risulta un *indebolimento* della capacità di digestione. Subentra una specie di *adattamento* a questo eccessivo accumularsi delle impressioni: l'uomo disimpara ad *agire*; SI LIMITA ORMAI A REAGIRE agli eccitamenti dall'esterno. *Spende la sua energia* in parte nell'*assimilare*, in parte nel *difendersi*, e in parte nel *replicare*.

*Profondo indebolimento della spontaneità*: lo storico, il critico, l'analitico, l'interprete, l'osservatore, il collezionista, il lettore: tutti talenti *reattivi*; *tutta scienza!*

*Aggiustamento* artificiale della propria natura in «specchio»; interessati, ma per così dire epidermicamente interessati; una freddezza di fondo,

<sup>19</sup> C. Sini, *Eracle al bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 138.

<sup>20</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 242.

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 224, pp. 130-131.

un equilibrio, una temperatura tenuta *bassa* appena sotto la superficie sottile, dove c'è calore, movimento, «tempesta», moto ondosso. Contrasto fra la mobilità *esterna* e una certa *profonda pesantezza e stanchezza*<sup>22</sup>.

Il tempo della modernità è «un prestissimo»: ci si trova investiti da una miriade di impressioni diverse che si susseguono a grande velocità e che svaniscono altrettanto velocemente, senza lasciare tracce significative.

Esposto a questo sovraccarico di stimoli, l'individuo «*si adatta*»: finisce per disimparare ad agire, per lasciarsi trascinare passivamente dalle impressioni del momento, limitandosi *a reagire* in maniera irriflessa e quasi meccanica agli stimoli che di volta in volta lo colpiscono.

Qui l'estrema mobilità esterna nasconde uno stato di estrema prostrazione, una stanchezza profonda, un venir meno della spontaneità del processo vitale: l'iperattività dell'uomo moderno è in realtà mera *reattività*, pura e semplice incapacità di *non* reagire allo stimolo, di opporre alle stimolazioni esterne la resistenza che viene da una propria attività spontanea.

L'estrema irritabilità e reattività, che sorge da un indebolimento dei meccanismi fisiologici di difesa e selezione, rappresenta la *tipica* condizione patologica dell'uomo moderno, il quale rischia così di ridursi ad un «semplice reagente»<sup>23</sup>.

L'incapacità di non reagire agli stimoli esterni è sinonimo di mancanza di volontà<sup>24</sup>, è sintomo di un processo di disgregazione anarchica dell'universo pulsionale, indica l'assenza di un istinto dominante, in grado di dare coordinazione alle varie istanze psico-fisiche e di agire selettivamente nel rapporto con l'alterità; questa poi non è che un altro modo per dire «*décadence*»:

Si perde la *resistenza* agli stimoli, si viene a essere condizionati dal caso: si deformano e ingrandiscono le esperienze vissute facendone delle mostruosità... Una «spersonalizzazione», una disgregazione della volontà<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, autunno 1887, tr. it. di S. Giaretta, in *Opere*, cit., § 10 [18].

<sup>23</sup> Per questa espressione si veda, F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man wird ist*, tr. it. a cura di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, in *Opere*, cit., p. 49.

<sup>24</sup> Con il termine «volontà», come è noto, Nietzsche non intende un'istanza monolitica, che si esplica in modo semplice e immediato, ma il *prodotto* ultimo dei giochi di forza che si vengono ad instaurare fra una molteplicità tendenzialmente conflittuale di istanze psico-fisiche: la volontà è espressione di una coordinazione o di una gerarchizzazione degli istinti, attorno ad un istinto dominante. Si veda in proposito F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 19, cit., pp. 22-24.

Il darsi di una «volontà forte» o di una «volontà debole» non è altro che il risultato di una maggiore o minore coordinazione delle diverse istanze che compongono il mondo istintuale: «La molteplicità e disaggregazione delle pulsioni, la mancanza di un loro sistema si manifesta come «volontà debole»; la loro coordinazione sotto il predominio di una sola si manifesta come «volontà forte» – nel primo caso abbiamo un'oscillazione e una mancanza di forza di gravità; nel secondo, la precisione e la chiarezza dell'orientamento.» F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 46, pp.28-29.

<sup>25</sup> Ivi, § 44, p. 27. Cfr in proposito anche F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung – oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, tr. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si fa filosofia con il martello*, in *Opere*, cit., p. 49: «[...] la debolezza della volontà, o, per esprimerci più precisamente, l'incapacità di non reagire a uno stimolo, non è nient'altro che un'altra forma di degenerazione.»



Quello del moderno *décadent* è dunque un Sé disperso, a-centrico, disorganizzato, caotico<sup>26</sup>.

Si tratta di un Sé amorfo, ondivago, dotato di scarse capacità assimilatrici: se l'attitudine della natura forte e sana è quella di dare attivamente forma all'alterità<sup>27</sup>, la natura decadente tende al contrario *ad adattarsi* passivamente alle circostanze esterne, a lasciarsi informare ed indirizzare dagli stimoli contingenti a cui è occasionalmente sottoposta, a lasciarsi trascinare, per così dire, dalla corrente delle impressioni.

La soggettività dell'uomo moderno è una soggettività debole, «fluida», estremamente malleabile: essa non ha una forma e una direzione propria, ma assume piuttosto la forma e la direzione che il flusso contingente delle impressioni esterne di volta in volta le conferisce.

Abbiamo qui a che fare con un modello di soggettività «eteronoma», nel senso più radicale e sottile del termine: eteronomia è qui soggezione alla «tirannia degli stimoli», incapacità di controllare le proprie reazioni, tendenza a lasciarsi agire dall'alterità.

Il *décadent* è debole, sperperatore, incostante, spende le proprie energie in mere reazioni, limitandosi ad inseguire lo stimolo del momento, è incapace di capitalizzare le proprie risorse e di investire in un'opera di creazione autonoma e coerente, di impiegarle in una «lunga omogenea forma di attività», in vista della realizzazione di un compito determinato.

Il Sé diventa in questo modo il campo di battaglia, in cui si fronteggiano una molteplicità di impulsi contraddittori e del tutto privi di coordinazione, che emergono e svaniscono altrettanto rapidamente a seconda delle impressioni momentanee.

All'uomo moderno manca insomma quella *disciplina* dietetica, selettiva e regolatrice, il cui possesso per Nietzsche contraddistingue la natura forte ed attiva, il tipo d'uomo autonomo, che ha imparato ad imporre alle cose un proprio 'sì' e un proprio 'no'.

Come il *male* può essere considerato eccesso, disarmonia, sproporzione, così il *bene* può essere una *dieta preventiva* contro il pericolo dell'eccesso, della disarmonia, della sproporzione<sup>28</sup>.

«L'essere ben riuscito», scrive Nietzsche in un passo di *Ecce homo*, opera come un *principio selettivo*: valuta, sceglie, separa, lascia cadere molte cose e alla fine ritrova in ciò che lo circonda nient'altro che se stesso, il proprio gusto, la propria sensibilità, la propria specifica differenza<sup>29</sup>. Come un organismo dotato di un metabolismo ottimale, il saggio, l'uomo forte e indipendente, seleziona il

<sup>26</sup> Ad incarnare emblematicamente il carattere dell'attuale decadenza europea è il *tipo* dell'artista moderno. Così Nietzsche ce ne parla in un frammento risalente alla primavera-estate 1888: «l'assurda irritabilità del suo sistema, che va in crisi per ogni avvenimento e introduce 'il drammatico' nei minimi casi della vita, gli toglie ogni prevedibilità: non è più una persona, tutt'al più un assembramento di persone diverse, di cui ora questa ora quella salta fuori con impudente sicurezza.» F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 813, pp. 442-443.

<sup>27</sup> Cfr. in proposito *ivi*, § 941, p. 508.

<sup>28</sup> *Ivi*, § 47, p. 29.

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 20.

proprio nutrimento, lo assimila e gli dà forma, scartando ciò che non gli serve<sup>30</sup>.

La capacità di instaurare una relazione critica e selettiva con la dimensione dell'alterità è il sintomo per eccellenza di una disposizione *attiva* nei confronti del mondo, esprime l'attitudine *ad agire* per così dire gli stimoli esterni, invece di lasciarsi agire da essi: scegliere, in questo senso, equivale a dare forma al caos dell'esistenza, ad imprimere alla nostra vita *una direzione*, ritagliando un ordine all'interno della massa confusa degli eventi e delle esperienze quotidiane.

Questa capacità di opporre, a tutto ciò che casualmente ci incalza, *un proprio 'sì' e un proprio 'no'*, conformemente ad una propria sensibilità personale, è sinonimo di autonomia, di forza di carattere, di attività appunto.

Al contrario, come insegna Zarathustra, dire sempre di sì, digerire ogni cosa senza distinzione e senza criterio, è sintomo di passività, di debolezza, di mancanza di gusto:

L'essere contenti di tutto, in modo da avere gusto per tutte le cose: non è il migliore dei gusti! Io onoro le lingue e gli stomaci ritrosi e schifilosi, che hanno imparato a dire 'io' e 'sì' e 'no'.

Ma masticare e digerire tutto – questo è davvero da maiali! Dire sempre di 'sì' – questo solo l'asino l'ha imparato, e chi ha uno spirito come il suo!<sup>31</sup>

Non è difficile rintracciare in queste parole un'allusione al moderno *homo pampbagus*, dedito a «consumare» compulsivamente ogni genere di esperienza, ad ingurgitare ogni sorta di informazione, ad inseguire in maniera irriflessa ogni minimo stimolo.

L'incapacità di agire in maniera selettiva nei confronti dell'alterità a sua volta è *sintomo* di quella che potremmo chiamare una configurazione patologica dell'universo pulsionale: come dicevamo, dietro di essa si cela la mancanza di un istinto dominante, di un nucleo di attività *endogena*, che sia capace di imporre una propria disciplina al variegato mondo pulsionale umano, di organizzarlo

<sup>30</sup> In una serie di frammenti risalenti ai primi anni ottanta Nietzsche paragona appunto l'uomo libero ad un organismo dotato di un perfetto metabolismo. Così ad esempio leggiamo in un appunto risalente all'estate-autunno del 1881:

«Un uomo forte, libero, sente verso tutto il resto le *qualità dell'organismo*:

1) *autocontrollo*: nella forma di *timore* per tutte le intromissioni estranee [...];

2) *ricambio sovrabbondante*: nella forma di avidità, voglia di assimilare, brama di potere;

3) *assimilazione* [...];

4) *secrezione ed escrezione*: nella forma di nausea, disprezzo delle qualità proprie che *non* gli sono *più* utili; trasmettere l'eccedente: ben evolenza;

5) *energia metabolica* [...];

6) *rigenerazione* [...].

(F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, estate-autunno 1881, tr. it. di M. Montinari e F. Masini, in *Opere*, cit., § 11 [293]).

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 229. Anni più tardi, in un appunto della primavera del 1888, Nietzsche affermerà di essere stato il primo, dopo millenni di smarrimento e confusione, ad aver ritrovato «la via che conduce ad un sì e ad un no».

«Io insegno a dir no a tutto ciò che indebolisce – che esaurisce.

Io insegno a dir sì a tutto ciò che rafforza, che accumula energia, che giustifica il sentimento della forza.» F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 54, p. 34.



secondo una determinata gerarchia degli affetti, di soggiogare e di tenere sotto controllo la molteplicità caotica e contraddittoria delle pulsioni contingenti, evitando un'inutile dispersione delle potenzialità individuali in una miriade di piccole reazioni condizionate.

«L'interiorità» dell'uomo moderno appare così disgregarsi in un caos multiverso di affetti e intelligenze in lotta fra loro. Si tratta di una condizione assai malsana, anzi di una vera e propria «rovina interiore»:

*Il contrasto delle passioni, l'esistenza di due, tre, molte "anime in un solo petto": condizione assai malsana, rovina interiore, dissolvente, che tradisce e aumenta un dissidio, un'anarchia interiore – a meno che una sola passione finisca per diventare dominante. Ritorno della salute...*<sup>32</sup>

L'anarchia degli istinti, la totale mancanza di coordinazione dell'universo passionale, rappresenta la condizione patologica per eccellenza: da essa segue *lo sperpero della potenza individuale nella lacerazione interiore*, la pura e semplice dissipazione delle potenzialità organiche, e, come sua estrema conseguenza, *l'esaurimento*.

Ci sono epoche in cui tutto è sperperato, in cui la forza stessa è sperperata, la forza con cui si accumula, si capitalizza, si ammuccia ricchezza su ricchezza... Perfino gli avversari di simili movimenti sono obbligati a un'insensata dissipazione di forza: loro stessi ben presto diventano esauriti, logori, vuoti<sup>33</sup>.

Lo sbocco ultimo, naturale, fisiologico, potremmo dire, delle epoche di dissoluzione è l'esaurimento, una depressione tangibile delle energie e della volontà di potenza<sup>34</sup>.

«A meno che», scrive Nietzsche, in tali circostanze, una sola passione finisca per diventare dominante: in tal caso la malattia, il caos polivoco e polemico delle passioni, *si trasfigura*; sottoposto al giogo di una passione dominante, *organizzato* all'interno di un sistema gerarchico, il caos diviene ricchezza poliedrica al servizio di un unico compito; la forma suprema della malattia diviene così preconditione per l'emergere di una salute superiore, quella che Nietzsche chiama «la grande salute».

[...] *la passione dominante*, che comporta addirittura la forma suprema della salute; qui è raggiunta al meglio la coordinazione dei sistemi interni, il loro collaborare a un solo servizio – ma questa è quasi la definizione della salute!<sup>35</sup>

Alla malattia dei moderni Nietzsche contrappone un modello di salute suprema, in cui la molteplicità e la ricchezza poliedrica del mondo pulsionale *si*

---

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 778, p. 418.

<sup>33</sup> *Ivi*, § 93, p. 55.

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, § 703 pp. 383-384.: qui Nietzsche definisce l'esaurimento «una depressione della volontà», «una perdita di energia misurabile», che segue ad uno sperpero di potenza, in conseguenza «di un'irritazione eccessiva».

<sup>35</sup> *Ivi*, § 778, p. 418.

*coniugano* con la disciplina e la gerarchia imposte da un istinto dominante: come vedremo più avanti, questa grande salute non si dà prima ed indipendentemente dalla grande malattia moderna, ma ne rappresenta in qualche modo uno sviluppo, o quantomeno uno sbocco possibile.

Il passaggio dalla malattia alla salute coincide con il passaggio dalla pura reattività alla vera e propria attività, dalla mera passività alla spontaneità delle forze vitali, dall'eteronomia all'autonomia<sup>36</sup>. Questo passaggio implica la capacità di non reagire allo stimolo, o meglio, *di differire la reazione*, ed è precisamente questo che manca al moderno *décadent*: egli è compulsivamente affamato di stimoli; dotato di una sensibilità estremamente irritabile, ha bisogno di essere costantemente stimolato dall'esterno; è incapace di opporre resistenza al gioco mutevole delle impressioni, è costretto a reagire immediatamente e ciecamente ad ogni minima stimolazione, è precipitoso, incostante, volubile.

Al contrario il tipo forte e sano, l'essere ben riuscito «reagisce lentamente agli stimoli [...] egli saggia lo stimolo che arriva, è ben lontano dal volergli andare incontro»<sup>37</sup>.

La sua virtù è la capacità di tenere *sotto controllo* l'impulso a reagire, di differire e prorogare la reazione agli stimoli esterni:

La forza di una natura si rivela nel differire e prorogare la reazione: una certa ἁδιαφορία le è tanto propria, quanto alla debolezza la mancanza della libertà del contromovimento, la precipitazione, il non poter reprimere "l'azione"...<sup>38</sup>

Propria del tipo sovrano è una certa *adiaphoria*, la capacità di mantenere una relativa indifferenza rispetto al flusso mutevole delle impressioni che costantemente lo colpiscono: a caratterizzarlo è «quella calma dell'anima forte, che si muove lentamente e prova ripugnanza di fronte a ciò che è troppo vivo»<sup>39</sup>.

La lentezza della reazione, la capacità di differire la risposta e *di saggiare* lo stimolo rappresenta la preconditione di ogni elevata «spiritualità», il segno per eccellenza di ogni attitudine autonoma, rappresenta per così dire «il gesto inaugurale» di ogni percorso di autoelevazione, il quale implica sempre *una presa di distanza critica* rispetto alla situazione di fatto, rispetto a ciò che è semplicemente «dato» nell'immediatezza.

È questa la propedeutica *prima* alla spiritualità: *non* reagire subito a uno stimolo, ma padroneggiare gli istinti che inibiscono e precludono. [...] l'essenziale in ciò è appunto *non* «volere», *saper* differire la decisione. Ogni assenza di spiritualità, ogni trivialità ha la sua base nell'incapacità di opporre resistenza a uno stimolo – si *deve* reagire, si asseconda ogni impulso. In molti casi una tale necessità è già fatto morboso,

<sup>36</sup> Cfr. in proposito *ivi*, § 1009, p. 534: «Punto di vista per i *miei* valori. [...] Si agisce per l'energia accumulata, "spontaneamente", o si è eccitati e stimolati in modo semplicemente *reattivo*?»

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., pp. 20-21.

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 45, p. 28.

<sup>39</sup> *Ivi*, § 819, p. 445.

decadenza, sintomo di esaurimento – quasi tutto ciò che la grossolanità non filosofica designa con il nome di «vizio» è semplicemente quell'incapacità fisiologica di non reagire<sup>40</sup>.

Il saggio, l'individuo sovrano, autonomo, è dunque colui che, nel bel mezzo della confusione moderna, riesce a sottrarsi alla tirannia dello stimolo, a rompere il meccanismo delle «reazioni condizionate», che ci riduce ad esseri puramente reattivi ed eterodiretti.

Il saggio è in grado, potremmo dire, di fare «*un passo indietro*» rispetto all'immediatezza sensibile, di prendere distanza dallo stimolo e di *sospendere* l'impulso a reagire; questo «passo indietro» consente al saggio di «mettere alla prova lo stimolo», di vagliarne la natura e la provenienza e di ponderare la propria eventuale reazione:

[L'uomo ben riuscito] segue un principio di *selezione*, lascia cadere molte cose, reagisce con lentezza disciplinata da una lunga prudenza e con *fieratezza voluta* – mette alla prova lo stimolo, si chiede donde venga e che cosa voglia, e non gli si assoggetta [...]<sup>41</sup>.

Si tratta di una sorta di *epoché*, di una «cesura che genera distanza» e crea così lo spazio per una relazione *critica, mediata e selettiva* con l'alterità. Questo poi, come sottolinea Peter Sloterdijk, non è altro che il gesto inaugurale della condotta di vita teoretica, il cui esercizio cardine è appunto un esercizio *di ritim* dalla dimensione dell'immediatezza sensibile<sup>42</sup>.

Il *discrimine* fra spontaneità e reattività, fra autonomia ed eteronomia sta proprio *qui*: in questa capacità di prendere distanza dall'immediatezza e di valutare criticamente gli stimoli che il mondo ci offre, in questa attitudine ad interagire in maniera critica e selettiva con l'alterità.

Se l'incapacità di inibire la reazione agli stimoli esterni, l'essere costretti *in ogni caso* a reagire è fonte di dispersione, di dissipazione della potenza individuale, la temporanea sospensione del meccanismo delle reazioni rende possibile quell'«accumulo di energie e di materiali esplosivi»<sup>43</sup>, che rappresenta la precondizione di ogni autosuperamento, di ogni autoelevazione, di ogni espansione delle potenzialità individuali<sup>44</sup>; essa consente l'accumularsi delle energie formatrici e plasmatrici, di quella «forza plastica della vita», di cui

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 78.

<sup>41</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 1003, p. 532.

<sup>42</sup> Si veda in proposito P. Sloterdijk, *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*, Surhkamp Verlag, Berlin 2010, tr. it. di S. Franchini, *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio*, Cortina, Milano 2011, in particolare pp. 41-71. Qui l'autore tenta di fornire un'interpretazione della condotta teoretica in termini di «esercizio». Come sottolinea Leonardo Casini, contrariamente a quanto potrebbe sembrare ad una lettura superficiale, Nietzsche non rifiuta affatto l'idea che una certa *de-sensualizzazione* sia necessaria: essa al contrario diviene per il filosofo uno strumento indispensabile al fine del raggiungimento dell'autonomia; si tratta però unicamente di un mezzo, che non ha valore di per se stesso, ma solo in relazione al fine che permette di conseguire, laddove invece l'intera tradizione spiritualistica ne ha fatto un fine in se stesso. Cfr. in proposito L. Casini, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer/Feurbach/Nietzsche*, Edizioni Studium, Roma 1990, p. 263.

<sup>43</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 1008, p. 534.

<sup>44</sup> Cfr. in proposito *ivi*, § 916, p. 497.

Nietzsche parlava già nella II *Inattuale* e in cui risiede il momento propriamente attivo del processo organico: quella forza che trasforma e incorpora cose passate ed estranee, che risana le ferite, che sostituisce le parti perdute, che riplasma in sé forme spezzate<sup>45</sup>.

La presa di distanza critica dall'immediatezza sensibile e la sospensione del meccanismo delle reazioni segna dunque il passaggio dalla pura reattività all'attività propriamente detta, a quell'attività cioè che scaturisce *da un impulso endogeno* e che trova nello stimolo esterno semplicemente una resistenza da superare per tornare ad affermare se stessa con maggior vigore; dà il via insomma a quello che Gilles Deleuze chiamerebbe un «divenire-attivo delle forze»<sup>46</sup>.

## 2. Una nuova disciplina per la modernità

Da quanto si è detto finora possiamo trarre almeno una prima importante conclusione: l'esito ultimo dell'opera di demolizione dei vincoli della morale e della metafisica, che costituisce buona parte dell'itinerario filosofico nietzscheano, non può risiedere nella pura e semplice liberazione anarchica del desiderio, come hanno lasciato invece ad intendere alcune prospettive ermeneutiche di primo piano (una fra tutte quella vattimiana)<sup>47</sup>.

Al contrario, soprattutto negli scritti della maturità, Nietzsche insiste a più riprese proprio sull'idea del valore formativo della disciplina e si spinge addirittura nella direzione di una esplicita rivalorizzazione delle potenzialità affermative insite nelle pratiche ascetiche, incentrate sulla rinuncia e sull'astensione volontaria.

Come abbiamo visto, per Nietzsche l'anarchia degli istinti, la mancanza di coordinazione delle diverse istanze pulsionali, lungi dal rappresentare un esito auspicabile del processo di dissoluzione della morale, costituisce al contrario *il sintomo* per eccellenza della degenerazione patologica dell'umanità occidentale, il segno inconfondibile della decadenza moderna<sup>48</sup>.

L'anarchia istintuale dell'uomo moderno sembra essere ricondotta a sua volta da Nietzsche al venir meno, nell'epoca della morte di Dio e della crisi «dei vecchi valori», degli strumenti ermeneutici e delle coordinate valoriali, in grado

<sup>45</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 8-9 e pp. 94 ss.

<sup>46</sup> Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962, tr. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 98 ss. Viceversa però potremmo dire che la capacità di sospendere la reazione è già di per se stessa segno di attività e spontaneità, è sintomo del fatto che un qualche nucleo di attività spontanea è già all'opera. In fondo, come scrive Nietzsche, è la nostra forza che dispone di noi e tutto ciò che è fatto nella debolezza fallisce: occorre essere in un certo senso già fondamentalmente sani per poter curare se stessi. Cfr. in proposito F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 45, p. 28; *ivi*, § 995, p. 530; cfr. inoltre F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., pp. 19-21.

<sup>47</sup> Si veda in proposito in particolare G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 2007, *passim*.

<sup>48</sup> Tuttavia, come vedremo meglio più avanti, la lotta e la disgregazione interna al mondo pulsionale umano, possono talora rappresentare un sintomo di crescita, di autosuperamento, un segno dell'emergere di una potenza in eccesso che travalica e rompe i vecchi schemi, dunque *il preludio* del sorgere di una nuova e più ricca organizzazione e coordinazione delle forze.

di svolgere quella funzione disciplinante, che in passato veniva svolta dalla morale cristiana.

Ciò che manca all'uomo moderno è precisamente la disciplina, quella disciplina che nelle epoche passate era garantita dai sistemi morali e che consentiva di dare forma e ordine alla molteplicità polivoca e contraddittoria delle pulsioni umane: «Al *nostro* attuale tipo d'uomo *fa difetto* in realtà l'educazione e la severa disciplina [...]»<sup>49</sup>.

Oggi gli artisti superiori e ancor più i filosofi «non periscono forse tutti per mancanza di disciplina interiore?». Il fatto è che essi, non essendo più tiranneggiati da un'autorità esterna, quale fu ad esempio l'autorità morale della Chiesa, «non imparano neanche più a nutrire e crescere il loro “tiranno interiore”, la loro *volontà*»<sup>50</sup>.

Crollata la vecchia fede, l'uomo rimane privo di una meta, di un orientamento e di una disciplina del volere, in grado di guidarlo «*verso l'alto*». Come profetizzava Pascal, senza la fede cristiana l'uomo finisce per diventare per se stesso *un mostro et un chaos*<sup>51</sup>.

Si tratta di quel caos il cui avvento viene annunciato dall'uomo folle, nell'aforisma 125 de *La gaia scienza*, un caos che è essenzialmente assenza di coordinate, di punti di riferimento, che consentano all'uomo di orientarsi:

Che mai facemmo per sciogliere questa terra dalla catena del suo sole?  
Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli?  
Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti,  
da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo come vagando  
attraverso un infinito nulla?<sup>52</sup>

L'uomo attuale, liberatosi dai vincoli della morale tradizionale, appare andare alla deriva senza una meta; l'anarchia interiore in questo senso è anche assenza di orientamento:

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»?<sup>53</sup>

Come Nietzsche non manca di sottolineare in più luoghi, la mancanza di un compito, di una meta e degli strumenti disciplinari per organizzare le proprie energie in vista del suo conseguimento non sono che un altro modo per dire «nichilismo» e «decadenza»<sup>54</sup>.

Ogni elevazione del tipo uomo, ogni progresso spirituale, ogni, seppur piccolo, autosuperamento richiede invece *l'assunzione* di un compito e la

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, maggio- giugno 1885, cit., § 35 [20].

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 464, p.261

<sup>51</sup> *Ivi*, § 83, p. 51.

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, in *Opere*, cit., § 125, p. 162.

<sup>53</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale.*, cit., p.150.

<sup>54</sup> Cfr. ad esempio F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 2, p. 9 e § 11, p. 11.

capacità di tradurlo in una ben precisa disciplina del volere, in una «catena di doveri», da realizzarsi mediante «una regolare attività autonoma»<sup>55</sup>.

Precisamente in ciò risiede per Nietzsche il valore «inestimabile» delle morali, nella loro qualità di «sistemi disciplinari»:

L'elemento sostanziale e inestimabile di ogni morale sta nel fatto che essa è una lunga costrizione: per comprendere lo stoicismo o Port-Royal o il puritanesimo, si richiami alla mente la costrizione grazie alla quale ogni linguaggio ha raggiunto forza e libertà – la costrizione del metro, la tirannide della rima e del ritmo<sup>56</sup>.

Quelle che «gli anarchici»<sup>57</sup> liquidano come «leggi arbitrarie», illudendosi con ciò di aver assunto al ruolo di spiriti liberi, sono in realtà le condizioni in virtù delle quali finora ha potuto sorgere qualcosa di grande sulla terra:

[...] tutto quanto esiste o è esistito sulla terra di libero, di sottile, di ardimentoso, di danzante e di magistralmente sicuro, sia nel pensiero stesso che nel governare o nel discorrere e persuadere, nelle arti come nei costumi etici, si è sviluppato in virtù della «tirannide di tali leggi arbitrarie»<sup>58</sup>.

È precisamente da questa tirannide, nella misura in cui essa si pone come disciplina *autoimposta*, che sorge l'autentica libertà: la libertà cioè dell'artista, che, con naturalezza, ordina, stabilisce, dispone, dà forma, negli attimi dell'ispirazione, continuando nondimeno ad obbedire a «mille molteplici leggi». Questa libertà è quanto di più distante può esserci dal *laisser aller*, dal puro e semplice lasciarsi andare privo di regole: la libertà non è assenza di vincoli, ma capacità *di creare al di sopra di sé* sottoponendosi ad una serie di vincoli autoimposti<sup>59</sup>.

L'essenziale «in cielo e in terra» è, a quanto sembra [...] che *si ubbidisca* a lungo e in *una sola* direzione: ne risulta e ne è risultato, a lungo andare, sempre qualcosa per cui vale la pena di vivere sulla terra, per esempio virtù, arte, musica, danza, ragione, spiritualità, – qualche cosa di trasfigurante, di raffinato, di delirante e di divino<sup>60</sup>.

In definitiva non si dà autosuperamento senza (auto)-disciplina: la disciplina impone alla volontà che vuole superare se stessa una misura, una regola, una direzione; la mantiene indirizzata verso la sua meta, verso il suo compito, evitando dispersioni e sviamenti di ogni genere.

Attraverso la disciplina l'uomo dà ordine al proprio universo pulsionale, lo organizza in vista di quello che egli si prefigge come il proprio compito,

---

<sup>55</sup> F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher*, tr. it di G. Colli e M. Montinari, *Schopenhauer come educatore*, in *Opere*, cit., p. 47.

<sup>56</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., §188, p. 85.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 86. Nietzsche allude qui probabilmente a Dühring. Cfr. *ivi*, nota 19, p. 220.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*.



evitando di essere trascinato ora da una parte, ora dall'altra dalle pulsioni del momento: la disciplina consente insomma all'uomo di mantenersi *sulla propria rotta*.

Senza disciplina c'è solo dispersione, dissipazione delle forze, caos pulsionale privo di direzione: «l'uomo non disciplinato è debole, sperperatore, incostante», scrive Nietzsche in un frammento<sup>61</sup>.

Nell'epoca della morte di Dio e della crisi della morale tradizionale, occorrerà dunque reperire nuovi strumenti disciplinari e antropotecnici<sup>62</sup>, capaci di indirizzare l'umanità occidentale verso un nuovo percorso di autoelevazione e di autosuperamento.

È precisamente in quest'ottica che deve essere letto il tentativo nietzscheano, a cui accennavamo poco sopra, di ridare dignità perfino all'ascetismo in un'epoca in cui, come ha ben intuito Peter Sloterdijk, anche la spiritualità assume modalità sempre più informali e refrattarie alla disciplina<sup>63</sup>.

Come sottolinea giustamente Tyler T. Roberts, la posizione di Nietzsche nei confronti dell'ascetismo<sup>64</sup> non si risolve affatto in una condanna senza appello, ma mira piuttosto ad una riconfigurazione delle pratiche ascetiche, o potremmo anche dire, ad una loro «trasvalutazione»<sup>65</sup>.

Sebbene nella letteratura critica domini ancora l'immagine di un Nietzsche esaltatore della salute incontaminata, della spontaneità ferina della «bionda bestia», contro ogni forma di autonegazione e di rinuncia, un'attenta lettura dell'opera nietzscheana, e in particolare dei frammenti postumi

<sup>61</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 398, p. 219.

<sup>62</sup> Sul concetto di «antropotecnica» si veda il recente libro di Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009, tr. it. di S. Tacchini, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Cortina, Milano 2010, *passim*.

<sup>63</sup> Sloterdijk parla a questo proposito di un processo di «informalizzazione della spiritualità» all'opera nelle società contemporanee. Cfr. *ivi*, p. 47.

<sup>64</sup> Useremo qui i termini 'asceti' e 'ascetismo' nel loro significato moderno o corrente, per alludere ad un insieme di pratiche o di esercizi incentrati sulla rinuncia e sull'astensione volontaria. Come ha sapientemente messo in luce Pierre Hadot, il termine greco *askesis* assume però un significato più ampio, andando ad indicare in senso lato una condotta di vita incentrata sull'esercizio e funzionale ad un lavoro di autoformazione e di autoelevazione del soggetto praticante. Cfr. in proposito P. Hadot, *Exercice spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, S. A. Paris, 2002, tr. it. A. Taglia, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, p. 71.

Il pensiero di Nietzsche, come ha sottolineato lo stesso Hadot (e più recentemente Peter Sloterdijk) può essere considerato «ascetico» nel senso più ampio del termine, nella misura in cui va direttamente a riallacciarsi all'antico significato della filosofia come *askesis*: in quest'ottica la prassi filosofica viene a configurarsi come una prassi auto-trasformativa, basata sull'esercizio e sulla disciplina, mediante la quale il pensatore dà attivamente forma a se stesso e si spinge nella direzione di un'elevazione e di un ri-orientamento delle proprie potenzialità individuali. (Cfr. in proposito *ivi*, p. 67 e P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 170).

Le pratiche ascetiche in senso stretto possono divenire per Nietzsche funzionali a questo percorso di autoelevazione, possono tradursi cioè in un mezzo, accanto ad altri, di cui talora il pensatore può servirsi per raggiungere il proprio *optimum*, per realizzare la propria volontà dominante, una volontà che risiede essenzialmente nella ricerca dell'indipendenza. Si veda in proposito F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 98- 109. In queste pagine Nietzsche delinea i tratti di un vero e proprio «ascetismo filosofico» dal valore affermativo, che fa in qualche modo da contraltare all'ascetismo patogeno proprio della casta sacerdotale.

<sup>65</sup> Cfr. T. T. Roberts, *"This Art of Transfiguration Is Philosophy": Nietzsche's Asceticism*, in "The Journal of Religion", Vol. 76, No. 3 (Jul., 1996), The University of Chicago Press 1996, pp. 403-404. Si veda anche in proposito T. T. Roberts, *Contesting spirit. Nietzsche, affirmation, religion*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998, pp. 77 ss.

dell'ultimo periodo, dimostra che il quadro in realtà non è così semplice e netto.

Accanto alla condanna dell'ideale ascetico cristiano, bollato come espressione di una tendenza nichilistica all'automortificazione, è possibile rintracciare nell'opera di Nietzsche un parallelo tentativo di «riappropriazione» dell'ascesi, nella sua veste di «strumento antropotecnico».

In un frammento dell'autunno 1887 Nietzsche rende esplicita appunto la sua volontà di «naturalizzare» l'ascetismo:

Io voglio rendere nuovamente *naturale* anche l'*ascetismo*: invece del proposito di negare, il proposito di *rafforzare*, una ginnastica della volontà [...] <sup>66</sup>.

L'ascetismo non è qualcosa di nocivo in sé, ma è stato guastato dall'abuso che la Chiesa ne ha fatto: è il prete cristiano che, appropriandosi delle pratiche ascetiche, le ha in un certo senso rese funzionali ai suoi intenti patogeni, facendone un puro strumento di automortificazione <sup>67</sup>.

In realtà l'ascetismo, inteso come insieme di pratiche improntate alla rinuncia e all'astensione, può essere rivalutato come strumento per una superiore autoaffermazione, come mezzo per educare la forza di volontà.

La volontà infatti *va educata*: non basta «l'addestramento dei cervelli», la cosiddetta «istruzione», che mira semplicemente a trasmettere nozioni; è necessario *temprare* la volontà attraverso la disciplina, mettersi alla prova per vedere se si è capaci di volere, se si è capaci di promettere, di rimanere fedeli alle proprie decisioni, di mantenere la propria rotta, nonostante le difficoltà <sup>68</sup>.

In quest'ottica la pratica ascetica, la pratica della rinuncia, può rappresentare un'importantissima «ginnastica della volontà» da opporre al lassismo e allo spontaneismo tipici della modernità decadente:

*La mancanza di disciplina*: in futuro si avrà bisogno dell'ascesi per il rafforzamento della volontà, per la rinuncia volontaria <sup>69</sup>.

L'ascetismo assume qui l'aspetto di una *sfida* lanciata a se stessi, di un confronto-scontro con le proprie debolezze e con le proprie «inerzie», di un entrare in lotta con le proprie abitudini e le proprie tendenze più consolidate. E' qui che si radicano le nostre possibilità di crescita e di autosuperamento: infatti «*sentirsi più forti* [...] presuppone sempre un confronto (ma *non* necessariamente con altri, bensì con se stessi quando si è in uno stato di crescita [...])» <sup>70</sup>.

Questo ascetismo «affermativo» rappresenta, agli occhi di Nietzsche, un momento imprescindibile di ogni percorso «verticale», di ogni tentativo di autoelevazione:

---

<sup>66</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 915, p. 496.

<sup>67</sup> *Ivi*, § 916, p. 496-497.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, autunno 1887, cit., § 9 [33].

<sup>70</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 917, p. 498.

Un certo ascetismo [...] una dura e serena rinuncia spontaneamente voluta appartiene alle condizioni favorevoli di un'altissima spiritualità, come pure alle sue più naturali conseguenze [...] <sup>71</sup>.

Nella misura in cui viene posto a servizio di una volontà affermativa, di un istinto di autorisanamento e di autoperfezionamento, l'ascetismo, inteso come insieme di pratiche o di esercizi, può divenire nuovamente «naturale», perdendo il carattere patologico e patogeno che ha caratterizzato le sue declinazioni storiche di matrice cristiana

La rinuncia, l'astensione, l'isolamento volontario, perfino la crudeltà verso se stessi, possono divenire altrettanti mezzi per rafforzare la volontà, nella misura in cui servono ad evitare un'inutile *dispersione* delle forze vitali e a favorire una loro *capitalizzazione* in vista del conseguimento di un fine auto-imposto.

Colui che intende impegnarsi in un percorso di autosuperamento e di autoperfezionamento, dovrà innanzitutto fare in modo che le proprie potenzialità individuali non vadano inutilmente disperse, come spesso accade, in una miriade di reazioni, di risposte automatiche, imposte dall'ambiente sociale e dalle circostanze contingenti in cui ci troviamo a vivere.

La pratica ascetica può essere letta in questo senso come un modo per esercitare e per coltivare *le nostre capacità selettive* e viene a rappresentare un momento fondamentale di ogni sano regime «dietetico», finalizzato ad un incremento delle potenzialità individuali.

Così ad esempio «*il chiostro*», la disciplina volontaria dell'isolamento temporaneo, può divenire uno strumento indispensabile per sottrarsi alla «tirannia» degli stimoli e delle influenze esterne, «che ci condanna a spendere la nostra forza soltanto in reazioni e non permette più che quella forza si *accumuli* sino ad acquistare un'*attività spontanea*» <sup>72</sup>.

Con l'essere continuamente *sovraccaricati* di stimoli si finisce per diventare degli esseri puramente *reattivi*, eterodiretti, incapaci di vera attività, cioè di attività spontanea, incapaci di disporre delle proprie energie secondo un impulso endogeno e in vista di una «destinazione» autonomamente scelta: si finisce per diventare, come Nietzsche scrive altrove, «dei semplici reagenti» <sup>73</sup>.

Un discorso analogo vale per «*il digiuno*», da intendersi (non solo ma anche) in senso metaforico, come astensione temporanea e auto-imposta dalle nostre abitudini più consolidate e in particolare dalle cose che più ci piacciono: un eccesso di stimoli, anche di per sé positivi, alla lunga può portare alla nausea e all'indigestione, cosicché alla fine ci si rovina lo stomaco e il palato, si perde il gusto e la sensibilità per le cose; il digiuno, eliminando, almeno temporaneamente, gli stimoli in eccesso, diviene un «mezzo per conservare la delicata capacità di godere di tutte le cose buone», per ripristinare e per rafforzare la propria sensibilità, la propria capacità di scegliere e di selezionare ciò che il mondo ci offre <sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 105. Si veda in proposito anche cit., F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, tr. it. di G. Colli, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, in *Opere*, cit., p. 85.

<sup>72</sup> *Ivi*, § 916, p. 497.

<sup>73</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 49.

<sup>74</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 916, p. 497.

La logica qui è quella di ridurre temporaneamente al minimo gli stimoli esterni al fine di favorire l'emergere e il crescere in noi *di un nucleo di attività spontanea o autonoma*; si tratta in altre parole di portare alla luce «la propria sorgente», facendo giungere al massimo «la propria sete»: «Bisogna saper attendere la *propria* sete e farla giungere al massimo: altrimenti non si scoprirà mai la *propria* sorgente, che non può mai essere la stessa di un altro!»<sup>75</sup>.

In questo senso l'ascetismo può divenire un potente *antidoto* contro la soggezione tipicamente moderna alla «tirannia degli stimoli», può rappresentare un mezzo per dare una forma, un ordine e una direzione alla pluralità dispersa delle pulsioni e dei desideri contrastanti, che agitano l'uomo moderno.

Eliminando, per quanto è possibile, gli stimoli esterni per un lasso di tempo circoscritto, arrestiamo temporaneamente il meccanismo delle reazioni, e favoriamo così indirettamente l'accumulo di un *surplus* di potenza, impiegabile in un'autonoma attività creatrice: «Scopo dell'ascetismo: far giungere al massimo la propria sete, la forza creativa deve accumularsi»<sup>76</sup>.

Lo scopo, come già detto, è quello di evitare un'involontaria dissipazione delle nostre potenzialità individuali in reazioni meccaniche e irriflesse, di lasciare che le nostre forze si accumulino e si concentrino, per poi reindirizzarle verso mete *più elevate*.

«Sulla dissipazione delle nostre passioni» e sulla facilità con cui ci abituiamo a soddisfarle in modo *miser*.

L'ascetismo come mezzo per *concentrare* e *accumulare* le nostre inclinazioni. Balzac e Stendhal raccomandano la castità a tutte le persone produttive<sup>77</sup>.

Non si tratta dunque di sradicare, mediante l'astensione e la rinuncia, determinate passioni o determinati istinti, come pretendono di fare i santi e gli asceti della tradizione cristiana, ma di evitare che le nostre passioni vengano soddisfatte *in modo misero e meschino*, di concedere loro modalità espressive più alte, di impiegarle in vista di un'opera di autoelevazione personale.

Le pratiche ascetiche appaiono in questo senso funzionali *ad un processo di trasfigurazione o di sublimazione delle passioni*:

C'è anche uno sperpero delle nostre passioni e brame, cioè nella maniera modesta e piccolo-borghese con cui le soddisfacciamo: ciò che rovina il gusto, ma ancor più il rispetto e il timore di noi stessi. Il temporaneo ascetismo è il mezzo per farle *accumulare*, per dar loro pericolosità e grande stile -<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, novembre 1882- febbraio 1883, tr. it. di L. Amoroso e M. Montanari, in *Opere* cit., § 5 [1] 54.

<sup>76</sup> *Ivi*, § 4 [169].

<sup>77</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, primavera 1884, tr. it. di M. Montanari, in *Opere*, cit., § 25 [24].

<sup>78</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, autunno 1885- autunno 1886, cit., § 2 [21]. Sul concetto nietzscheano di «sublimazione» si veda l'ormai classico testo di W. Kauffmann, *Nietzsche, Philosoph, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press 1950, tr. it. di R. Vigeveno, *Nietzsche, filosofo, psicologo, antiristo*, Sansoni, Firenze 1974, pp. 229-278. Per un'analisi dettagliata

Si tratta in altre parole di *riorganizzare* la dinamica delle nostre passioni e dei nostri bisogni secondo le direttive e le priorità imposte da una volontà dominante e dalla sua intrinseca teleologia: una tale volontà asservisce a sé gli altri affetti, li organizza secondo un ordine gerarchico, si appropria delle loro energie, rendendoli suoi strumenti, subordinandoli alla realizzazione della sua meta, del suo compito.

La fedeltà al nostro istinto dominante talora richiede che determinate tendenze vengano parzialmente *inibite* e che la loro energia venga *accumulata* per essere *reinvestita* in vista della realizzazione del nostro compito.

Quello che Nietzsche chiama «*l'ascetismo dei forti*»<sup>79</sup> non è che uno strumento *a servizio* di un istinto dominante e della sua meta; qui la rinuncia, l'astensione volontaria, l'abnegazione non sono fini a se stesse, ma sono funzionali ad una superiore affermazione:

Il mio concetto di «abnegazione». Questa ipocrisia non mi piace! Naturalmente, per attuare ciò che mi sta a cuore, butto via molte cose: anche molte cose che mi «stanno parimenti a cuore»! Ma la cosa principale è sempre: questo buttar via è solo *conseguenza*, conseguenza secondaria – la cosa principale è che qualcosa mi sta a cuore più di *tutto* il resto<sup>80</sup>.

I riferimenti di Nietzsche ad un «ascetismo dei forti» rimandano dunque ad un'opera di *gerarchizzazione degli istinti*, che impone delle priorità e, conseguentemente, dei sacrifici, necessari per conseguire queste priorità: questo ascetismo non condanna determinati istinti o bisogni, ma semplicemente *li subordina* ad istinti e bisogni superiori.

In questo senso le pratiche ascetiche assumono l'aspetto di un potente *strumento antropotecnico*, il cui obiettivo, come sottolinea Roberts, è essenzialmente quello di promuovere *un ri-orientamento o una ri-configurazione complessiva del Sé*<sup>81</sup>.

«Il chiostro», il digiuno, la castità, la rinuncia e l'abnegazione in genere, posti a servizio di una forte volontà affermativa, possono divenire mezzi capaci di produrre una *ricomversione* delle energie e delle potenzialità individuali, in conformità ad una nuova meta, ad una nuova teleologia, ad una nuova gerarchia di valori; possono divenire *uno strumento* decisivo per superare «la fluidità» dei moderni modelli identitari e per plasmare un tipo d'uomo più forte e insieme più complesso, capace di organizzare all'interno di un'unica gerarchia degli affetti la molteplicità contraddittoria delle istanze pulsionali umane.

---

del tema della «trasfigurazione» nell'opera di Nietzsche rimandiamo al recente M. Canepa, *Friedrich Nietzsche. L'arte della trasfigurazione*, Mimesis, Milano- Udine 2012.

<sup>79</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, primavera 1888, tr. it. di S. Giametta, in *Opere*, cit., § 15 [117].

<sup>80</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, primavera 1884, cit., § 25 [180].

<sup>81</sup> Cfr. T. T. Roberts, «*This Art of Transfiguration Is Philosophy*»: *Nietzsche's Asceticism*, cit, p. 410.

### 3. Dall'uomo molteplice all'uomo sintetico

Quello del moderno *décadent*, abbiamo detto, è un Sé debole, disperso, disorganizzato, a-centrico: a caratterizzarlo, potremmo dire, è una certa *tendenza centrifuga*, una spinta disgregatrice che lo induce a lasciarsi trascinare in ogni dove dal flusso caotico e contraddittorio delle pulsioni passeggiere, ad accogliere senza criterio qualsivoglia stimolo e impressione e a lasciarsene sedurre e rapire senza opporre resistenza. Si tratta però al contempo di un Sé estremamente ricco e complesso, massimamente aperto al nuovo e all'Altro, erede di una millenaria storia di pratiche, depositario di saperi, di usi e costumi della più disparata origine e provenienza, capace di incorporare un'enorme varietà di esperienze, prospettive, valutazioni, abiti.

Il *décadent* europeo non è poi altro che lo spirito libero (o «l'uomo superiore» di cui si parla nella IV parte dello *Zarathustra*), che come un'ombra vaga in cerca *della propria identità* in un mondo, che, in seguito alla morte di Dio e al crollo della morale tradizionale, appare ormai privo di confini, ma anche privo di punti cardinali<sup>82</sup>.

In questo contesto la caoticità interiore dell'uomo moderno assume una valenza fortemente *ambigua*: può essere tanto sintomo di debolezza e di malattia, segno di un lungo processo di dissoluzione che giunge a compimento, quanto *preludio* di un nuovo inizio, del sorgere di una superiore forza e salute, materiale per una nuova opera di autoformazione (e di autosuperamento) dell'uomo.

Come Nietzsche scrive in *Al di là del bene e del male*, «l'uomo di un'epoca di dissoluzione», che incarna come tale «l'eredità di una multiforme origine»,

---

<sup>82</sup> A caratterizzare la figura dell' «l'uomo superiore», o meglio le diverse figure che possono essere fatte rientrare nel genere «uomo superiore», è appunto il disorientamento e la disarmonia interiore.

L'uomo superiore è colui che ha infranto ogni venerazione, che ha rovesciato ogni pietra di confine, che ha disimparato a credere nei valori trascendenti e ora *vaga senza una meta*, come il viandante, «l'ombra di Zarathustra» (cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 316-319). Egli è anche *l'uomo più brutto*, l'assassino di Dio, la cui bruttezza è appunto sinonimo della disarmonia interiore, del caos, della mancanza di forma, proprie dell'uomo moderno (*ivi*, p. 305-310.) In questo senso l'uomo superiore è colui che meglio incarna in sé i tratti patologici della modernità decadente: è il perfetto *décadent*. Come scrive Giuliano Campioni, «gli uomini superiori sono "i decadenti" nelle loro varie situazioni, gli estremi prodotti di un'epoca di transizione, ancora incapaci di signoreggiare e ordinare i molti istinti – tra loro in contraddizione – di cui sono costituiti come figli della modernità» (G. Campioni, *Nietzsche. La morale dell'eroe*, ETS, Pisa 2008, p. 137).

Caratteristica del *décadent*, è la disgregazione anarchica del mondo istintuale, la mancanza di un istinto dominante in grado di imporre una disciplina, un'organizzazione gerarchica degli istinti, la lacerazione interiore che viene dalla lotta fra impulsi contrastanti, privi di coordinazione.

Allo stesso tempo però l'uomo superiore intrattiene un rapporto problematico con la propria epoca, della quale pure è la migliore incarnazione: egli infatti è anche «l'uomo del grande disprezzo», «della grande disperazione» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 334.), è «il grande afflitto che chiede aiuto» (*ivi*, p. 305.); è colui che, nell'epoca dominata dalla plebe, è il disadattato, il malriuscito e soffre di se stesso e del proprio tempo (*ivi*, p. 340).

Proprio da ciò dipende la sua superiorità: dal fatto che egli, a differenza dei «piccoli uomini» del presente, è *ancora capace di disprezzare se stesso*, di assumere una posizione critica rispetto a se stesso e al suo presente, il che è la precondizione di ogni tentativo di autosuperamento e di autoelevazione (*ivi*, pp. 333-344).



diviene suo malgrado il campo di battaglia in cui si fronteggiano istinti e criteri di valore antitetici e reciprocamente incompatibili<sup>83</sup>.

Un tale uomo sarà in media «un uomo piuttosto debole», intimamente lacerato da una lotta fra impulsi contrastanti, dedito a dissipare disordinatamente le proprie migliori energie; la sua massima aspirazione, il suo più profondo desiderio, sarà la cessazione del suo tormentoso dissidio interiore, la felicità del riposo, la quiete data dal sonno o dallo stordimento.

Ma *nelle medesime circostanze*, la lacerazione interiore, data dall'affollarsi, in un'unica anima e in un unico corpo, di una molteplicità di impulsi e valutazioni contrastanti, può divenire uno stimolo all'autosuperamento e all'autoelevazione: ciò avviene nel caso in cui il *décadent* abbia ereditato e coltivato, in aggiunta ai suoi istinti possenti e inconciliabili, «una vera maestria e finezza nel guerreggiare con se stesso, quindi la capacità di dominarsi e raggirarsi»<sup>84</sup>.

[...] sorgono allora quegli esseri enigmatici, predestinati alla vittoria e alla seduzione, di cui le più belle espressioni sono Alcibiade e Cesare (a cui aggiungerei volentieri quel Federico II di Hohenstaufen, che a mio avviso è il *primo* europeo), e tra gli artisti, forse, Leonardo Da Vinci<sup>85</sup>.

Dalle stesse cause da cui scaturisce l'uomo «esaurito», dilaniato da un conflitto interiore che non è in grado di gestire, può sorgere talora il tipo d'uomo opposto, capace di tradurre ciò che nel primo è semplicemente fonte di dissoluzione patologica e di mera dissipazione in un'*occasione* per dare alla luce *qualcosa di inaudito*.

Come Nietzsche scrive in un aforisma de *La gaia scienza*, le epoche di decadenza o «di corruzione dei costumi» sono anche quelle in cui maturano le individualità forti, che portano con sé «le sementi dell'avvenire», «che promuovono la colonizzazione dello spirito e il rinnovamento dei consorzi statali e sociali», che incarnano insomma l'irruzione del nuovo nella storia<sup>86</sup>.

Ciò potrebbe valere anche per l'attuale decadenza europea: la caoticità interiore dell'uomo moderno, potrebbe essere allo stesso tempo il sintomo del maturare delle condizioni di esistenza di un nuovo tipo umano.

In questo senso l'odierno europeo, «l'uomo molteplice», come Nietzsche lo definisce in un frammento, potrebbe rappresentare «il caos più interessante che sia forse mai esistito»<sup>87</sup>: 'caos' infatti può significare disordine, disorganizzazione, dispersione, ma può significare anche *apertura*, complessità, ricchezza degli elementi, pluralità delle prospettive<sup>88</sup>.

<sup>83</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 200, pp. 97-98.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 23, p. 80.

<sup>87</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 883, p. 484.

<sup>88</sup> Come sottolinea Giangiorgio Pasqualotto, la stessa etimologia del termine greco *chaos* rimanda all'idea dell'apertura: «[...] il termine greco *chaos*, in quanto connesso al verbo *chaskō* che significa "sto aperto, spalancato", indica uno spazio vuoto e immenso, un'apertura sconfinata». Cfr. G. Pasqualotto, *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano 1985, p. 446, nota 290.

«La molteplicità degli elementi e la tensione dei contrasti», scrive Nietzsche, rappresenta la preconditione per il sorgere di ogni grandezza umana: è essenzialmente dal caos e dalla tensione interna al mondo pulsionale umano che scaturisce ogni autentica opera di creazione, ogni autentica novità, ogni autentico rovesciamento dei valori e delle prospettive<sup>89</sup>.

La differenza, la varietà, ma anche la lotta e persino la disgregazione interna, possono essere sintomo di crescita, di autosuperamento, del fatto che *il nuovo* si fa strada fra le macerie del vecchio; possono alludere all'emergere di una potenza *in eccesso*, che non può essere organizzata secondo le vecchie strutture, che non può essere contenuta nei vecchi schemi, e così lì forza, li rompe, li travalica in ogni direzione.

È superflua ogni dottrina per cui non è già pronto tutto l'occorrente, un accumulo di energie e di materiali esplosivi. Si possono capovolgere i valori soltanto se esiste una tensione data da nuovi bisogni, da uomini che hanno nuovi bisogni, che soffrono dei vecchi valori senza averne coscienza<sup>90</sup>.

La de-organizzazione insomma, nella misura in cui *crea lo spazio* per il sorgere del nuovo, rappresenta il momento preliminare di ogni nuova organizzazione<sup>91</sup>.

La molteplicità caotica e contraddittoria degli istinti e delle valutazioni, che affollano «l'interiorità» del moderno *déadent*, può divenire allora il preludio di una trasfigurazione dell'uomo, di una radicale trasvalutazione dei valori:

Dalla pressione della pienezza, dalla tensione di forze che crescono costantemente dentro di noi e non sanno ancora come sfogarsi, nasce una situazione simile a quella che precede un uragano: quella natura che noi siamo *si oscura*. Anche questo è pessimismo... Una dottrina che metta fine a questo stato *comandando* qualcosa, una trasvalutazione dei valori, che indichi una via e una meta alle forze accumulate, affinché esplodano in folgori e azioni, non ha affatto bisogno di essere una dottrina della felicità: liberando una forza che era compressa e bloccata fino a tormentare, quella dottrina *rende felici*<sup>92</sup>.

Si tratta allora per Nietzsche di reindirizzare, mediante un rovesciamento delle tradizionali gerarchie di valore, le forze contraddittorie che brulicano «*nel corpo*» della modernità decadente, di conferire loro una via e una meta, di coordinarle, in base ad una nuova disciplina, in vista della realizzazione di un nuovo compito: si tratta cioè di capitalizzarle, di evitare la loro dissipazione, per impiegarle in un nuovo percorso *verticale*.

---

<sup>89</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, § 881, p. 483.

<sup>90</sup> *ivi*, § 1008, p. 534.

<sup>91</sup> Cfr. in proposito *ivi*, § 655, pp. 353-354 e § 712, p. 389. Sulla centralità del concetto di «de-organizzazione» nel pensiero di Nietzsche si veda C. Rosciglione, *Homo natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa 2005, pp. 67-140.

<sup>92</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 1022, p. 542.

La modernità decadente diviene così il terreno fertile per una rinnovata opera di auto-plasmazione dell'uomo, per un grandioso «esperimento antropotecnico»: il caos pulsionale dell'uomo moderno assume l'aspetto di un *materiale* (estremamente malleabile, in quanto sostanzialmente privo di una forma propria) a partire dal quale diviene possibile *forgiare* «una nuova umanità», più ricca, più complessa, più potente, un nuovo tipo d'uomo che abbia in sé tutte le qualità dell'anima moderna, ma sia abbastanza forte per *tramutarle* in salute <sup>93</sup>.

Occorre lavorare sul materiale umano che la modernità ci offre, occorre plasmare «l'uomo molteplice» per produrre «il grande *uomo sintetico*», capace di *raccogliere* in sé l'enorme massa caotica delle energie e delle potenzialità moderne e di soggiogarla «senza scrupolo» ad un'unica volontà dominante e al suo scopo <sup>94</sup>.

A caratterizzare un tale tipo d'uomo sarebbe *un eccesso di forza plastica*, espressione di un nucleo di attività endogena, spontanea, lungamente *accumulata*, capace di soggiogare la pluralità contraddittoria delle pulsioni umane e di organizzarla, di darle forma ed ordine, inserendola all'interno di una gerarchia degli affetti, tanto complessa quanto solida: «E' solo una questione di forza: avere tutti i tratti morbosi del secolo, ma equilibrati con un'esuberante forza plastica e risanatrice. *L'uomo forte*» <sup>95</sup>.

Un tale uomo sarebbe capace di trasformare persino «i tratti morbosi del secolo» in un elemento di forza, in una risorsa, di farne l'ingrediente per una salute superiore e per una superiore potenza, *convogliando* le potenzialità disperse della modernità decadente verso un'unica direzione, *integrando* all'interno di un sistema armonico degli affetti la molteplicità caotica e apparentemente ingovernabile delle istanze incorporate dall'uomo moderno.

L'uomo sintetico insomma «*capitalizza*» ciò che il moderno *décadent* si limita a sperperare senza criterio. La sua *virtus* è un'eccezionale *capacità trasfiguratrice*, che gli consente di appropriarsi con facilità di ciò che gli è estraneo e «di farlo lavorare al suo servizio», di trasformare il vecchio in nuovo, di tradurre ciò che per gli altri è semplicemente nocivo e fonte di disgregazione in un elemento di forza, in uno stimolo alla crescita e all'autosuperamento <sup>96</sup>.

Erede della decadenza moderna e delle sue patologie, egli sa «aggiogare all'aratro» la propria stessa malattia <sup>97</sup>, sa tradurre la disorganizzazione e il caos pulsionale in un principio produttivo e fecondo di novità, fonte di un nuovo ordine, di una nuova organizzazione, di un nuovo equilibrio psico-fisico, più comprensivo, più ampio, più complesso.

L'uomo sintetico *trasfigura in sé l'eredità caotica e contraddittoria della decadenza moderna*: intervenendo su se stesso, o meglio sul patrimonio di istinti, di abiti di risposta, di conoscenze incorporate in quanto erede della modernità decadente, egli è in grado, come una sorta di «alchimista dell'esistenza», di *trasmutare* una molteplicità caotica di elementi reciprocamente incompatibili *in*

<sup>93</sup> *Ivi*, § 905, p. 493.

<sup>94</sup> *Ivi*, § 883, p. 484.

<sup>95</sup> *Ivi*, § 1014, p. 536.

<sup>96</sup> Cfr. *ivi*, § 1013, p. 536: «Ciò per cui gli uomini più delicati perirebbero rientra fra gli stimolanti della *grande salute*». Cfr in proposito anche *ivi*, § 1003, p. 532.

<sup>97</sup> Per questa espressione cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, primavera- estate 1878, cit., § 28 [30].

*un tutto* armonico e complesso, facendo della grande malattia dei moderni la condizione preliminare per una «grande salute»<sup>98</sup>.

Una tale salute sarebbe appunto il risultato della coordinazione, *all'interno di un medesimo sistema*, della massima molteplicità possibile di affetti, istinti, abiti di risposta, della massima quantità possibile di esperienze e di sapere; una coordinazione che preservi la reciproca *differenza* e finanche la contraddizione delle diverse istanze in gioco.

Con l'espressione 'grande salute' in altre parole Nietzsche allude ad un'organizzazione gerarchica delle forze vitali che sia pienamente coesa e allo stesso tempo massimamente complessa al suo interno, solida e ad un tempo aperta al nuovo e all'Altro: in essa si realizza insomma un perfetto equilibrio fra, da una parte, l'estrema varietà e ricchezza dell'universo pulsionale umano, e, dall'altra, la reciproca integrazione delle diverse istanze all'interno di una totalità organica.

Come scrive Giuliano Campioni, «la prova di forza e di salute sta nel dire sì alla totalità e nella capacità di ordinare il caos accogliendo la pluralità mobile e contraddittoria in una forma superiore e tollerante arrivando così all'«*uomo più vasto possibile, ma non perciò caotico*» [...]»<sup>99</sup>.

Al culmine della decadenza europea Nietzsche intravede profilarsi all'orizzonte «l'ideale di un tale umano-sovrumano benessere»<sup>100</sup> come uno dei possibili sbocchi della grande malattia nichilistica che affligge la nostra cultura, della caoticità e della lacerazione interiore del moderno europeo: *l'altro* possibile sbocco sarebbe invece «la piccola salute» dell'ultimo uomo, che, di fronte alla sublime mostruosità delle potenze dionisiache scatenate dalla morte di Dio e dalla crisi della morale tradizionale, preferisce ripiegarsi su se stesso, preferisce *chiudersi* nella ricerca di una piccola felicità e di un «miserabile benessere», rinunciando *in toto* ad ogni volontà di autosuperamento<sup>101</sup>.

*Il compito* che si impone «a noi uomini moderni», come Nietzsche non mancava di notare già nell'estate del 1877, è dunque fra i più ardui, ma anche fra i più stimolanti che l'umanità abbia mai conosciuto: l'umanità moderna, nella misura in cui è sottoposta (in una maniera del tutto sconosciuta

<sup>98</sup> Per un'analisi dei legami del pensiero nietzscheano con la simbologia della tradizione alchemica (con particolare riferimento allo *Zarathustra*) si veda G. Biondi, *L'enigma della serpe secondo Nietzsche. Guida ai simboli dello Zarathustra*, Manifestolibri, Roma 2001, *passim*.

<sup>99</sup> Cfr. G. Campioni, *Nietzsche. La morale dell'eroe*, cit., p. 117.

<sup>100</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 382, p. 321.

<sup>101</sup> La figura dell'ultimo uomo ricorre in diversi luoghi dello *Zarathustra*, a cominciare dal *Prologo* dell'opera: qui l'avanzata dell'ultimo uomo viene presentata come il pericolo maggiore a cui va incontro l'umanità occidentale in seguito alla morte di Dio e alla crisi dei vecchi valori. Tale figura allude in definitiva al «piccolo uomo borghese» delle moderne società democratiche, che, liberatosi da Dio e dalle promesse di una salvezza ultraterrena garantite dalla religione, crede di aver trovato «il paradiso in terra» nel benessere e nella sicurezza materiale garantiti dal «progresso»: si tratta di un tipo d'uomo *chiuso* nella ristrettezza della propria sfera privata, dedito semplicemente *alla conservazione* della propria meschina esistenza, incapace di percepire un qualunque valore *al di sopra* della propria piccola individualità, di assumere una posizione critica verso se stesso e il proprio presente, di impegnarsi in un qualsiasi percorso di autoelevazione e di autosuperamento. Per una caratterizzazione della figura dell'ultimo uomo si veda F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., *Prologo, Della virtù che rende meschini, Dell'uomo superiore*. La figura del «piccolo uomo» ricorre inoltre nei capitoli *La visione e l'enigma* e *Il convalescente*, della terza parte dell'opera.

all'umanità del passato) ad un'enorme quantità di stimoli della più disparata specie e provenienza, «deve lottare molto più energicamente per la salute»<sup>102</sup>.

Una tale salute, una salute che venisse *dall'assimilazione e dall'organizzazione* dell'intero bagaglio di esperienze, di saperi, di abiti, ereditato dalla modernità europea, sarebbe però qualcosa di assolutamente inaudito e senza paragoni.

Probabilmente Nietzsche si riferisce a qualcosa di analogo quando, in un aforisma de *La gaia scienza*, descrive (con toni emersoniani) quel senso straripante di felicità e potenza che verrebbe dalla capacità di assumere su di sé l'immenso cumulo di esperienze dell'intera storia umana e «di stringerlo in un unico sentimento»:

[...] chi sa sentire la storia degli uomini nella sua totalità come *la sua propria storia*, prova, generalizzando enormemente, tutto quell'angoscioso struggimento dell'infermo che pensa alla salute, del vegliardo che rammenta i sogni giovanili, dell'amante che è strappato all'amata, del martire che assiste al tramonto del proprio ideale, dell'eroe, la sera della battaglia che non ha deciso nulla, e che tuttavia gli ha recato ferite e la perdita dell'amico – ma sopportare questo cumulo immenso d'afflizioni d'ogni specie, poterlo sopportare ed essere pur sempre ancora l'eroe che, allo spuntar di un secondo giorno di battaglia, saluta l'aurora e la sua felicità, essendo l'uomo che ha un orizzonte di millenni davanti e dietro di sé, l'erede di ogni tratto aristocratico di tutto lo spirito passato [...] e al contempo il capostipite di una nobiltà nuova, di cui nessun tempo vide e sognò l'eguale: assumersi tutto questo carico, il più antico come il più nuovo, le perdite, le speranze, le conquiste, le vittorie dell'umanità: infine possedere tutto ciò, e tutto insieme stringerlo in un unico sentimento: questo dovrebbe avere come risultato una felicità, che finora l'uomo non ha mai conosciuto – la felicità di un dio colmo di potenza e d'amore, di lacrime e di riso, una felicità, che, come il sole alla sera, non si stanca di effondere doni della sua ricchezza inestinguibile e li sparge nel mare, e come il sole, soltanto allora si sente assolutamente ricca, quando anche il più povero pescatore rema con un remo d'oro! Questo sentimento divino si chiamerebbe allora – umanità!<sup>103</sup>

Nell'epoca «del senso storico», *la sfida* che si pone di fronte «all'ibrido uomo europeo» è dunque la seguente: *quanto sapere si è in grado di incorporare senza andare in rovina?*<sup>104</sup>

Il pericolo della rovina, come abbiamo visto, è serio e concreto: esposto ad una quantità immane di stimoli, in un mondo che ormai ha perso ogni senso del limite e della misura, «l'europeo dell'avvenire» rischia di essere sopraffatto da spinte disgregatrici difficilmente governabili; la sua «interiorità» rischia «di esplodere» in una miriade di pulsioni contrastanti e inconciliabili.

<sup>102</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, estate 1877, cit., § 24 [69].

<sup>103</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 337, pp. 242-243.

<sup>104</sup> Cfr. in proposito F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., pp. 12-13: «Quanta verità può sopportare, quanta verità può osare un uomo? questa è diventata la mia vera unità di misura, sempre più».

La crisi della civiltà europea in questo senso è innanzitutto una crisi della soggettività, o meglio, *una crisi dei vecchi modelli di soggettivazione*, garantiti dalle categorie ermeneutiche della morale e della metafisica, i quali si rivelano ormai del tutto inadeguati a gestire e ad organizzare quell'enorme massa di stimoli, di sapere, di esperienze, che ogni giorno ognuno di noi va ingurgitando senza criterio.

Di fronte alla crisi della disciplina morale e dei modelli di soggettività da essa promossi il compito diviene allora quello di *sperimentare* nuove modalità di soggettivazione, nuovi sistemi di organizzazione dell'universo istintuale umano, nuovi strumenti antropotecnici, che siano capaci di *dare forma* ed ordine a quell'amalgama caotico di istinti e di abiti di risposta, che si agita nel corpo della modernità decadente.

Lo spirito libero, il moderno *décadent*, dovrà allora lavorare sperimentalmente su se stesso, dovrà intervenire, mediante l'elaborazione e la messa in pratica di una nuova disciplina antropotecnica, sul proprio caotico universo istintuale, in modo da darsi una nuova forma, che sia ad un tempo massimamente solida e massimamente complessa

Lo scopo è quello di creare *«al di sopra di sé»*, come dice Zarathustra, «un corpo più nobile»<sup>105</sup>, di produrre (attraverso un'opera di autoformazione, che si pone allo stesso tempo come un'opera di *auto-trascendimento*) «un corpo superiore», capace di *tenere insieme* in una grande salute la massima molteplicità possibile di istanze (abiti di risposta, istinti, informazioni..) nella loro reciproca differenza e contraddizione.

[...] forse in tutto lo sviluppo dello spirito ne va del *corpo*: è la *storia*, che diventa sempre più *sensibile*, del fatto che *si sta formando un corpo superiore*. [...] si fanno centinaia di migliaia di esperimenti per cambiare la nutrizione, il modo di abitare, il tenore di vita del corpo [...]. *Alla fin fine, non ne va dell'uomo: l'uomo va superato*<sup>106</sup>.

Come sottolinea Andrea Orsucci, il «corpo» per Nietzsche non è un semplice dato naturale, non è un semplice fatto biologico privo di storia, ma è sempre anche *il prodotto*, storicamente determinato, di quella rete di pratiche sociali e di relazioni di potere all'interno della quale l'individuo giunge a formarsi come tale<sup>107</sup>.

Nietzsche, scrive lo stesso Orsucci, rifiuta decisamente ogni distinzione fra l'idea di un ordine biologico, chiuso nella rigidità delle sue ripetizioni, e quella di un divenire storico, sempre aperto a nuove possibilità<sup>108</sup>: nella *Genealogia della morale* egli mostra come la nostra stessa fisiologia, la nostra stessa corporeità, il nostro stesso mondo istintuale, siano costantemente plasmati, modellati, forgiati dalle pratiche sociali e culturali umane; viceversa, potremmo aggiungere, la cultura, come dato prettamente umano, e le dinamiche sociali, vengono lette come una sorta di prolungamento

<sup>105</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 77.

<sup>106</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 676, p. 367.

<sup>107</sup> Si veda in proposito A. Orsucci, *La Genealogia della morale di Nietzsche. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001, pp. 98 ss.

<sup>108</sup> *Ibidem*.



dell'evoluzione biologica, in cui si esprime la medesima "logica" della vita come volontà di potenza<sup>109</sup>.

Ora, se il corpo è una realtà malleabile, ciò vale a maggior ragione per il corpo del moderno tipo decadente, un corpo tanto ricco e vario nella sua complessità, quanto privo di una forma propria e tendente alla disgregazione; potremmo dire che questo corpo, proprio in virtù della sua malleabilità, rappresenta *il materiale ideale* per un'opera di radicale rinnovamento e ri-plasmazione dell'uomo, in grado di condurre al superamento dello stesso «tipo umano», o almeno di ciò che l'uomo è stato finora.

Si tratta allora di *trasfigurare* l'enorme massa di sapere, di istinti, di abitudini di risposta, incorporata dalla modernità; si tratta di metabolizzarla, di assimilarla e di riconfigurarla, in modo da far emergere da essa *un nucleo di attività endogena*, in modo da trasformarla nella «linfa vitale» di una nuova corporeità, nel materiale per la costruzione di un nuovo Sé.

È questo il senso ultimo che agli occhi di Nietzsche viene ad assumere la problematica della *Selbstgestaltung* nell'epoca della morte di Dio e della decadenza occidentale: occorre «lavorare» sulle potenzialità insite nell'attuale processo di dissoluzione della civiltà occidentale, al fine di produrre, sulle macerie della vecchia umanità cristiana, «il grande uomo sintetico», o anche, come talora Nietzsche lo definisce, «l'uomo dal gusto classico», in grado di racchiudere in un unico corpo e «di stringere in un unico sentimento» l'eredità dispersa della modernità decadente, facendone qualcosa di assolutamente inaudito<sup>110</sup>.

«La grande ambizione», scrive Nietzsche, è «diventare padroni di quel caos che si è; costringere il proprio caos a diventare forma; diventare logici, semplici, univoci, matematici, diventare legge [...]»<sup>111</sup>. Questo deve essere il fine ultimo di ogni progetto di autoformazione e questa è ad un tempo la necessità inderogabile che si impone alla moderna umanità decadente.

Occorre crearsi «un corpo classico», tetragono e poliedrico insieme, un corpo che sia ad un tempo ricco di sfaccettature e solido, ben centrato in se stesso, un corpo che sia «un moto primo», «una ruota da se stessa ruotante», un corpo che sia finalmente all'altezza di quel caos multiverso che è il mondo moderno<sup>112</sup>.

Il modello classico, in contrapposizione al romanticismo dei moderni e al suo gusto per l'eccesso, esprime per l'appunto l'equilibrio, la misura, la coordinazione di una pluralità di elementi all'interno di una totalità armonica ed organica, che trova il proprio centro in se stessa:

Per essere *classici* bisogna avere *tutti* i doni e i desideri più forti e apparentemente contraddittori: ma in modo che procedano insieme sotto un medesimo gioco<sup>113</sup>.

---

<sup>109</sup> Si veda in particolare F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., III, pp. 45 ss.

<sup>110</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 868, p. 477.

<sup>111</sup> *Ivi*, § 842, p. 456.

<sup>112</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 77.

<sup>113</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 848, p. 459.

Nel gusto classico («il gusto greco dei tempi migliori») prevale «la pienezza del vivente», «la misura dominata», «quella calma dell'anima forte, che si muove lentamente e prova ripugnanza di fronte a ciò che è troppo vivo»<sup>114</sup>: l'uomo classico reagisce difficilmente e con lentezza agli stimoli, è l'opposto del precipitoso e incostante uomo moderno<sup>115</sup>; gli è propria una certa tendenza alla semplificazione, all'abbreviazione, alla concentrazione, che viene dalla sicurezza dell'istinto, dal darsi di un istinto dominante che non conosce tentennamenti, che procede diritto verso la sua meta, rimuovendo tutto ciò che è superfluo<sup>116</sup>.

L'uomo classico insomma è l'incarnazione del «grande stile» (in qualche modo il corrispettivo estetico della «grande salute») modello di un equilibrio «infallibilmente perpendicolare» fra forma e contenuto, fra apollineo e dionisiaco, fra varietà e coesione interna, fra potenza dell'espressione e controllo del gesto<sup>117</sup>.

Un tale uomo, riuscendo a soggiogare ad un'unica volontà dominante l'immane bagaglio delle potenzialità moderne, sarebbe l'incarnazione del «valore», cioè della «massima quantità di potenza, che l'uomo possa incorporarsi»<sup>118</sup>.

L'ambizione che deve guidare il moderno *décadent* è allora quella di *ridiventare «classico», ma in una forma del tutto nuova*, che coniughi l'estrema ricchezza poliedrica e contraddittoria dell'anima moderna con la misura e l'equilibrio interiore degli antichi<sup>119</sup>.

#### 4. Il grande tipo: verso un Sé oltreumano

Come ha ben intuito Michel Foucault, l'epoca della morte di Dio è anche l'epoca in cui si prepara la morte dell'uomo<sup>120</sup>. Oggi l'uomo, potremmo dire, è una realtà *in declino*: i vecchi modelli di soggettivazione, che trovano il proprio perno nella morale universalistica e nel connesso apparato concettuale della metafisica, si rivelano ormai del tutto inadeguati a far fronte alla complessità di un mondo, che sembra ormai privo di confini.

Il venir meno della disciplina morale e della sua funzione soggettivante<sup>121</sup> lasciano il moderno europeo *in balia* della disgregazione

<sup>114</sup> *Ivi*, § 819, p. 445.

<sup>115</sup> *Ivi*, § 799, p. 431.

<sup>116</sup> *Ibidem*. Si veda in proposito anche *ivi*, § 849, p. 460.

<sup>117</sup> Sul «grande stile» cfr. *ivi*, § 800, p. 431; § 803, p. 434; §842, p. 456.

<sup>118</sup> *Ivi*, § 713, pp. 389-390.

<sup>119</sup> Per un'analisi del «neopaganesimo» moderno, con particolare riferimento a Nietzsche, si veda S. Natoli, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, in particolare pp. 7- 52. Giustamente Natoli sottolinea come Nietzsche fosse perfettamente consapevole dell'impraticabilità di una pura e semplice restaurazione dello spirito greco: piuttosto i Greci permangono agli occhi di Nietzsche come *un modello*, utile soprattutto *per attinare una distanza* rispetto al nostro presente, per vederlo sotto una nuova luce, per ripensarlo e per riconfigurarlo (*ivi*, p. 16). Sulla rilettura nietzscheana della greicità si veda A. Cazzullo, *Nietzsche e i Greci*, CUEM, Milano 1990, *passim*.

<sup>120</sup> Si veda in proposito M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane. Con un saggio critico di Georges Canguilhem*, BUR, Milano 2009, pp. 327-368.

<sup>121</sup> Una tale funzione soggettivante o autopoietica viene efficacemente messa in luce da Peter Sloterdijk, il quale definisce le morali come «sistemi antropotecnici», come sistemi di esercizi, di pratiche (innanzitutto ermeneutiche) mediante i quali l'uomo plasma se stesso, dà forma alla

anarchica del proprio stesso universo pulsionale, *schacciato* da un immenso patrimonio di pratiche e di saperi, che vengono accumulandosi ad una velocità esponenziale, e soprattutto senza alcun ordine e criterio, al fondo della sua «interiorità», un'interiorità che va crescendo a dismisura, senza che al contempo crescano le capacità di organizzarla e di darle forma.

Di fronte all'attuale *crisi*<sup>122</sup> della civiltà europea l'autosuperamento diviene allora in qualche modo *una necessità storico-epocale*, alla quale non si può fare a meno di rispondere, un destino rispetto al quale bisogna dimostrare di essere all'altezza.

Proprio in un tale frangente si avverte più che mai l'esigenza di una rinascita dell'autentica pratica filosofica, la quale è, nella sua essenza, *ricerca* di condotte di vita alternative, sperimentazione di nuovi valori, di nuove prospettive, di nuove possibilità, di nuove vie, non ancora percorse, per l'umanità.

Il filosofo-spirito libero è per Nietzsche essenzialmente uno sperimentatore; in ciò risiede il suo valore *e il suo compito* nell'attuale frangente storico:

Gli spiriti liberi si cimentano in *altri modi* di vita – inestimabile! Gli uomini morali lascerebbero inaridire il mondo. Le stazioni sperimentali dell'umanità<sup>123</sup>.

Senza il coraggio di sperimentare proprio degli spiriti liberi il mondo si inaridirebbe, la vita si ridurrebbe ad una stanca e monotona ripetizione di schemi e modelli già testati, *il nuovo* non troverebbe alcuno spazio, in definitiva non si darebbe storia.

Nell'epoca della morte di Dio e della crisi dei vecchi valori, il compito del vero filosofo diviene allora quello di sperimentare in prima persona nuovi strumenti ermeneutici ed antropotecnici, nuovi modelli di soggettivazione, che consentano di porre le basi per un rinnovamento radicale dell'umanità, per quella che Nietzsche chiama una «trasvalutazione dei valori».

Mediante questo lavoro sperimentale, lo spirito libero non mira semplicemente a dare forma alla propria esistenza individuale; la natura forte, che aspira a creare nuovi valori, assume la propria stessa esistenza non come un fine, ma *come un mezzo* per realizzare il proprio compito, un compito che la trascende, incarnandone il senso e lo scopo.

---

propria soggettività. Si veda in proposito P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 104 e pp. 390-395.

<sup>122</sup> «Crisi» qui è da intendersi secondo il significato etimologico del termine greco *krisis*, il quale denota essenzialmente un *discrimen*, un momento decisivo, un punto risolutivo, che segna una svolta ed inaugura una fase del tutto nuova: in questo senso *krisis* è anche *kairos*, momento opportuno, occasione propizia, che porta con sé le potenzialità del cambiamento, e che richiede di essere colta, mediante una decisione, capace di tradurre in atto ciò che in essa è semplicemente in potenza. Su questi temi si veda G. Pasqualotto, *Nietzsche: krisis come kairos*, in *Saggi su Nietzsche*, F. Angeli, Milano 1988, pp. 146-150.

<sup>123</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, inverno 1879-80, tr. it. di M. Montinari e F. Masini, in *Opere*, cit., § 1 [38].

Appartiene al *nostro* essere creare un essere superiore a noi stessi. *Creare AL DI SOPRA e al di là di noi!*

Questo è l'impulso della generazione, l'impulso dell'azione e dell'opera. – Allo stesso modo che ogni volontà presuppone uno scopo, *così l'uomo presuppone un essere* che ancora non c'è, ma che dà uno scopo alla sua esistenza. Questa è la libertà di ogni volontà! Nello *scopo* è l'amore, la venerazione, la visione della perfezione, l'anelito<sup>124</sup>.

La vita filosofica per Nietzsche non tende affatto ad un ripiegamento del singolo nella ristrettezza della sfera privata, non conduce in alcun modo ad un'esistenza disimpegnata e chiusa in se stessa; Nietzsche stesso non percepiva la propria esistenza nomade e solitaria come una fuga dal mondo o come una forma di disimpegno: al contrario dimostrava di intendere la propria vita e il proprio corpo malato come una sorta di laboratorio sperimentale, nel quale si mettevano alla prova, a prezzo di enormi sacrifici, nuovi farmaci per l'umanità, in vista di una trasvalutazione dei valori dalla portata epocale<sup>125</sup>.

La battaglia nietzscheana contro il gregarismo e il collettivismo non si traduce affatto nell'assunzione di posizioni individualistiche, nel senso moderno del termine: per Nietzsche individualismo e gregarismo sono in fondo due facce della stessa medaglia.

Nella teoria e nella prassi dell'individualismo moderno l'individuo è in definitiva «*il singolo uguale ad ogni altro singolo*», l'uomo omologato, *l'atomo* del gregge<sup>126</sup>.

L'individuo, così inteso, non è che la compiuta realizzazione del processo di livellamento in corso nell'Europa democratica: si tratta del «piccolo uomo», ripiegato su se stesso, privo di qualsiasi tensione all'autosuperamento, dedito unicamente al perseguimento del suo miserabile benessere, rinchiuso nella ristrettezza della sua sfera privata, incapace di pensare e di creare qualsiasi valore al di sopra di sé<sup>127</sup>.

Questo individualismo «piccolo borghese» rappresenta agli occhi di Nietzsche addirittura «il grado più modesto della volontà di potenza»<sup>128</sup>: in esso l'avvenuto rimpicciolimento dell'uomo viene innalzato a supremo valore dell'umanità e meta finale della storia<sup>129</sup>.

Contro l'esaltazione tipicamente moderna dell'individuo e del suo piccolo benessere, «l'uomo superiore» trova invece «la sua nobiltà e il suo

<sup>124</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, novembre 1882 – febbraio 1883, cit., § 5 [1] 203.

<sup>125</sup> Nell'ultimo periodo della sua esistenza cosciente Nietzsche andò sempre più rafforzando (fino a rasentare la megalomania) questa convinzione di una portata epocale del suo pensiero e della sua stessa vita biografica. Basti leggere in proposito il capitolo finale di *Ecce homo*, dal titolo emblematico: «*Perché io sono un destino*».

<sup>126</sup> Cfr. in proposito F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 783, pp. 420-421 e § 784, pp. 421-422.

<sup>127</sup> Vi è dunque una sostanziale coincidenza fra l'omologarsi passivamente alle direttive imposte dal gregge e il perseguire in disparte il proprio piccolo interesse privato: si tratta di due volti del medesimo processo di omologazione, di livellamento e di rimpicciolimento dell'uomo in atto nelle moderne società democratiche.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 225, p. 133.

onore» *nella sua volontà di tramonto*, nella disposizione al dono, che lo spinge ad innalzare se stesso fino al punto di auto-superarsi<sup>130</sup>.

Se la piccola gente di oggi si chiede «come conservare l'uomo nel modo migliore, per il tempo più lungo, con il massimo del piacere?», Zarathustra si chiede al contrario «come può essere superato l'uomo?»<sup>131</sup>.

Nel suo personale percorso di autoelevazione, lo spirito libero non fa che assumere se stesso come materiale sperimentale per quella che potremmo chiamare un'opera di «*sur-creazione*»<sup>132</sup> finalizzata alla produzione di un «tipo superiore», in grado di porsi come il superamento dell'attuale tipo *decadent* e, più radicalmente, come il trascendimento di ciò che «il tipo-uomo» è stato finora. Si tratta di creare, assumendo la propria stessa esistenza individuale *come un banco di prova sperimentale, le condizioni* per il sorgere di un nuovo tipo umano, che sia finalmente all'altezza della complessità del mondo moderno, che sia in grado di padroneggiarne il caos, di tenerne insieme le contraddizioni, di metterne a frutto le potenzialità nascoste.

Spesso Nietzsche ci descrive l'individuo eccezionale ricorrendo all'immagine della gravidanza; come la donna gravida egli si prende cura di sé per dare alla luce qualcosa *che trascende radicalmente la sua stessa individualità, pur rappresentandone «il frutto più maturo»*, la piena realizzazione del suo compito, l'incarnazione del senso stesso della sua esistenza individuale.

Io voglio che la tua vittoria e la tua libertà anelino a un figlio.  
 Monumenti viventi devi erigere alla tua vittoria e alla tua liberazione.  
 Al di sopra di te devi costruire. Ma ancor prima tu stesso devi essere  
 costruito tetragono nel corpo e nell'anima.  
 Non soltanto devi procrearti, ma creare più in alto di te!<sup>133</sup>

Il percorso di autoelevazione dello spirito libero nell'epoca della morte di Dio in questo senso finisce per *trascendere* decisamente la ristrettezza della sfera individuale, andando ad assumere un valore che potremmo definire «*esemplare*» o «*idealtipico*»: il compito è quello di raccogliere e di rielaborare in sé il variegato e caotico «materiale» offerto dalla moderna umanità decadente per forgiare a partire da esso, un nuovo tipo, che sia radicalmente oltre-umano.

Giustamente Maurizio Ferraris sottolinea come l'etica nietzscheana appaia legata, più che all'ambiente delle dottrine normative, alla sfera delle etiche descrittive o esemplari, i cui modelli vanno ricercati nelle vite dei filosofi di Diogene Laerzio e nelle vite dei santi, unite appunto dal richiamo all'esempio e all'imitazione piuttosto che alla norma<sup>134</sup>.

<sup>130</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 239.

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 334.

<sup>132</sup> Il concetto di «surcreazione» (*Hinaufpflanzung*) allude alla dinamica del dono, all'atto della creazione spontanea che si compie con l'auto-trascendimento del creatore, in vista del sorgere di qualcosa di più alto. Su questo concetto si veda P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., pp. 137 e seguenti. Sul concetto di «dono» nello *Zarathustra* si veda G. Pasqualotto, *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 379-430.

<sup>133</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 77. Sul tema della «gravidanza spirituale» si veda inoltre ad esempio *ivi*, p. 338 e F. Nietzsche, *Aurora*, cit., §552, p. 262.

<sup>134</sup> Cfr. M. Ferraris (a cura di), *Guida a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 2004, cap. II, *Etica e politica*, p. 54

Thomas Brobjer parla dell'etica nietzscheana come di un'«etica del carattere» (*ethics of character*), nella quale i criteri determinanti del valore non sono dati da principi o norme (più o meno astratte) ma sono per così dire *incarnati* in maniera esemplare dalle grandi individualità<sup>135</sup>.

In Nietzsche la grande individualità viene ad assumere un valore che è ad un tempo singolare e universale, divenendo *strumento di una superiore «impresa di cultura»*, finalizzata alla costruzione di una nuova umanità, di un nuovo *ethos*.

A questo scopo occorre che il singolo riscopra in una certa misura quella *tendenza alla spersonalizzazione*, quel piacere sottile che viene dall'annullarsi come individuo e dal farsi *strumento* di una potenza superiore (anche a costo di grandi sacrifici) «che un tempo fu l'onore e la cura di molti uomini elevati» e che appare invece del tutto estraneo allo spirito individualista e «piccolo borghese» proprio della nostra epoca: occorre, scrive Nietzsche, che l'individuo riscopra il piacere dato «dall'immergersi in un grande tipo», *dal farsi «tipo»*<sup>136</sup>.

In diversi frammenti risalenti ai tardi anni '80 Nietzsche fa riferimento, in maniera talora piuttosto enigmatica, proprio al concetto di «tipo», in contrapposizione alla moderna concezione atomistica dell'individuo.

Come ha recentemente sottolineato Rossella Fabbrichesi, l'idea nietzscheana di «tipo» risente con tutta probabilità dell'influenza dell'opera di Goethe: in Goethe tale idea sta ad indicare un fenomeno che non è né propriamente singolare, né propriamente universale, ma piuttosto singolare ed universale insieme, allude ad una realtà che *nella sua singolarità* si pone come *sintesi monodica* dei caratteri peculiari di un dato corpo collettivo<sup>137</sup>.

Con il concetto di «tipo» insomma Nietzsche, sulla scia di Goethe, allude ad un'individualità, che *in quanto tale* viene ad assumere un valore esemplare o paradigmatico, *incarnando* in sé i tratti peculiari di un determinato *ethos*, rispecchiando il carattere comune di un determinato popolo.

Abbiamo dunque qui a che fare con qualcosa di essenzialmente diverso dal concetto di individuo nella sua accezione moderna; quest'ultimo in definitiva appare a Nietzsche nient'altro che «un errore»:

Se si è compreso in quale misura l'«Individuo» sia un errore, e che ogni singolo è invece precisamente *l'intero processo*, in linea retta (non solo la sua «eredità», ma il processo stesso), allora il singolo *assume un'importanza enorme*<sup>138</sup>.

Il singolo non è da intendersi semplicemente come un anello di una catena più ampia, come un atomo di una totalità più vasta; ogni singolo piuttosto, come una sorta di monade, ricapitola in sé l'intero processo che lo ha prodotto, incarna l'insieme delle pratiche, dei saperi, degli usi e dei costumi, che lo hanno plasmato nella sua peculiare configurazione, riassume l'intero

<sup>135</sup> Cfr. T. H. Brobjer, *Nietzsche's Affirmative Morality: An Ethics of Virtue*, in "Journal of Nietzsche Studies", Issue 26, Autumn 2003, pp. 64-78.

<sup>136</sup> Si veda in proposito F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 773, pp. 415-416 e § 783, pp. 420-421.

<sup>137</sup> Cfr. R. Fabbrichesi, *In comune. Dal corpo proprio al corpo comunitario*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 86.

<sup>138</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 785, p. 423. Gli stessi temi ricorrono in F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 104-105.



corso dell'evoluzione, insieme biologica e culturale, dell'umanità: «Noi siamo *più* che l'individuo: siamo anche l'intera catena, con compiti che riguardano tutto l'avvenire della *catena*»<sup>139</sup>.

Se da una parte il singolo riassume in sé l'intero processo precedente, dall'altra, nella sua specifica differenza, lo riconfigura, lo rielabora e ne anticipa in qualche modo i futuri sviluppi, contribuendo ad orientarlo verso una specifica direzione.

Il singolo finisce dunque per rivestire un'importanza che va ben *oltre* i ristretti confini della sua esistenza individuale: i suoi *compiti* riguardano ad un tempo l'intero avvenire della catena della vita.

Come Nietzsche scrive in un passo del *Crepuscolo degli idoli*, l'individuo «ben riuscito», che rappresenta «l'ascendere della linea-uomo», impegnandosi nel raggiungimento del proprio *optimum*, della propria forma ottimale, fa compiere allo stesso tempo «un passo in avanti» alla vita nella sua totalità<sup>140</sup>.

In questo senso coltivare la propria individualità, dare forma al proprio carattere, lavorare in vista dell'elevazione delle proprie potenzialità personali, significa sempre in una certa misura anche *preparare il terreno* per il sorgere di una nuova umanità, porre le condizioni affinché possa emergere un nuovo darsi comune e condiviso.

Inseguendo quello che avverte come «il proprio compito», realizzando la propria specifica differenza, l'individuo insegue ad un tempo, in maniera più o meno consapevole, *un destino comune*, che riguarda l'intera umanità: ogni autentico percorso di autoelevazione e di autosuperamento individuale rappresenta al contempo un tentativo di elevazione e di superamento del tipo-uomo.

Potremmo dire che, nella misura in cui si impegna in un serio percorso di autosuperamento, il singolo *subisce una trasfigurazione*, divenendo uno strumento della volontà di potenza, che transita e si realizza nei corpi individuali.

Il percorso di autoformazione dello spirito libero assume dunque i contorni di un grande esperimento antropotecnico volto a plasmare e a riconfigurare i tratti *tipici* della modernità decadente, in modo tale da creare le condizioni per il sorgere di un «grande tipo», che si ponga come ricapitolazione e sintesi dell'intera eredità europea e ad un tempo come il suo radicale superamento<sup>141</sup>.

<sup>139</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 687, p. 375.

<sup>140</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 104-105.

<sup>141</sup> La sintesi a cui allude il concetto nietzscheano di «tipo» non è tuttavia da intendersi, in senso hegeliano, come superamento della contraddizione, come risolversi del negativo nel positivo. La sintesi che si realizza nel grande tipo rappresenta al contrario la capacità di *tenere insieme* gli opposti, conservandoli nella loro reciproca contraddizione; nel tipo la contraddizione non è superata, ma mantenuta come qualcosa di irrisolto e di insuperabile: «l'uomo supremo, posto che un tale concetto sia lecito, sarebbe quello che rappresentasse con la massima forza il carattere contraddittorio dell'esistenza, come la gloria e l'unica giustificazione dell'esistenza stessa». (F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 881, p. 483). Il tipo nietzscheano rimanda in questo senso ad una sintesi essenzialmente *anti-dialettica*. Si veda su questo argomento R. Fabbrichesi, *In comune. Dal corpo proprio al corpo comunitario*, cit., p. 87. Umberto Regina giustamente sottolinea a questo proposito come la critica nietzscheana al dualismo metafisico non si risolva affatto in una forma di monismo. Cfr. U. Regina, *L'eccedenza in Nietzsche*, in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche fra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, cit., pp. 44-53. Quella di Nietzsche, potremmo

Il «grande tipo» realizzerebbe in sé «la *trasmutazione alchemica*» della decadenza occidentale nel materiale per una forma superiore di salute: una tale salute non sarebbe semplicemente la salute di un individuo, ma di una comunità, di un corpo collettivo, di un popolo.

*Il dato di partenza* per una tale opera di rinnovamento è il *decadent*, quello che Zarathustra chiama «l'uomo superiore», il moderno cosmopolita, «l'ibrido uomo europeo», lo spirito libero, depositario di un'eredità caotica e multiforme: in un certo senso egli si pone come l'incarnazione *tipica* delle potenzialità esplosive ed equivoche della decadenza moderna, delle sue contraddizioni irrisolte, delle sue tensioni laceranti, di contro alla massa livellata dei piccoli uomini e al loro miserabile benessere.

*Il compito* è quello di superare l'individualità dispersa e isolata dell'odierno uomo molteplice e di sfruttarne le potenzialità al fine di forgiare «il grande uomo sintetico», in grado di porsi *come l'incarnazione paradigmatica di un nuovo ethos oltre-umano*.

Come ha di recente suggerito Rossella Fabbrichesi, è forse proprio in quest'ottica che va letto il riferimento nietzscheano alla problematica dell'oltreuomo<sup>142</sup>.

In un frammento dell'autunno 1887 Nietzsche identifica esplicitamente la figura del superuomo (o «oltreuomo») con quella dell'uomo sintetico, del grande tipo, dell'uomo «sintetizzante, addizionante, giustificante», capace di porsi come l'incarnazione di una nuova meta, di un nuovo «a che scopo» per la moderna umanità decadente<sup>143</sup>.

Il superuomo, secondo le parole di Zarathustra, è «il senso della terra», la nuova meta per l'umanità post-cristiana<sup>144</sup>; egli va ad occupare il posto lasciato *vacante* da Dio, assume cioè, per dirla con Sloterdijk, il ruolo di «attrattore», di «generatore alternativo della tensione verticale», funge da «punto di ancoraggio», capace di inaugurare un nuovo percorso di autoelevazione e di autosuperamento del tipo-uomo:

Un tempo, nel guardare verso mari lontani, si diceva Dio; ora però io vi ho insegnato a dire: superuomo.

Dio è una supposizione; ma io voglio che il vostro supporre non si spinga oltre i confini della vostra volontà creatrice.

Forse che potreste *creare* un dio? – Dunque non parlatemi di dèi! Certo, voi potreste creare il superuomo.

Forse non voi stessi, fratelli! Ma potreste creare in voi i padri e gli antenati del superuomo: e questo sia il vostro creare migliore!<sup>145</sup>

Giustamente Fabbrichesi sottolinea come il concetto nietzscheano di «oltreuomo» non stia forse ad indicare tanto un individuo, nel senso moderno del termine, quanto proprio un tipo, nel senso che abbiamo visto poco sopra<sup>146</sup>.

dire, rappresenta piuttosto *una filosofia della complessità*, che mira all'affermazione della polivalenza irriducibile del reale.

<sup>142</sup> Cfr. R. Fabbrichesi, *In comune. Dal corpo proprio al corpo comunitario*, cit., pp. 87 e seguenti.

<sup>143</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 866, pp. 476-477.

<sup>144</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 6: «Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: *sia* il superuomo il senso della terra!».

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 94.

«Oltreuomo» è, potremmo anche dire, un'espressione volta ad indicare un nuovo *ethos*, allude al carattere comune di una nuova stirpe, di un nuovo popolo.

Il riferimento alla problematica dell'oltreuomo, come meta ideale dell'umanità post-cristiana, sarebbe allora da leggersi in relazione all'esigenza di *superare* quel processo di disgregazione del tessuto etico e culturale della civiltà occidentale, che Nietzsche vede in atto nelle moderne società europee, indicando la via per il sorgere di un nuovo *ethos* condiviso; il problema in altri termini è quello di superare la condizione di sradicamento propria dello spirito libero, il suo nomadismo culturale, il suo isolamento e la sua eccezionalità, per dare vita ad un nuovo darsi comune<sup>147</sup>.

L'oltreuomo, scrive ancora Fabbrichesi, «supera l'unicità del singolo (il Sé) e l'universalità livellata (il Sì)»,<sup>148</sup> supera cioè quelli che sono i due volti della decadenza moderna: da una parte il ridursi della comunità umana ad una massa anonima e omologata di piccoli uomini, chiusi nella meschinità della loro sfera privata, dall'altra l'isolamento, la dispersione, l'inefficacia «politica», delle grandi individualità.

L'oltreuomo insomma è «oltre», innanzitutto nel senso che si pone al di là del processo di disfacimento del vecchio *ethos* cristiano, ormai consunto e del tutto incapace di indirizzare l'umanità verso un autentico percorso di autoelevazione e di autosuperamento, dando forma nel proprio stesso corpo ad un nuovo modello di eticità ed inaugurando al contempo un nuovo percorso «verticale», volto all'elevazione del tipo-uomo.

L'opera di Nietzsche, come sostiene Peter Sloterdijk, è in questo senso da ricondursi a quell'esigenza di un nuovo Rinascimento, che pervade la cultura europea del XIX secolo, tanto da rappresentarne la vera e propria «passione epocale»: *la posta in gioco* riguarda qui la possibilità di reperire, al culmine della modernità, modelli di vita alternativi al cristianesimo, che consentano di gettare le basi per una nuova cultura e una nuova umanità post-cristiane<sup>149</sup>.

La battaglia «inattuale» portata avanti da Nietzsche si rivela qui, in un senso più sottile, *decisamente attuale*, svelando i nessi profondi che la legano ai problemi e alle esigenze che animano «lo spirito di un'epoca»: si tratta in definitiva di una *battaglia culturale*, tesa alla produzione di un nuovo *ethos*, volta ad aprire nuove strade, nuove prospettive per la decadente civiltà europea.

## BIBLIOGRAFIA

---

<sup>146</sup> Cfr. *ivi*, p. 88.

<sup>147</sup> Si veda in proposito G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., pp. 349 ss. Giustamente Fabbrichesi sottolinea come, dal punto di vista politico, questo nuovo darsi comune nei progetti di Nietzsche assuma la forma di una comunità di *pares*, pensata sul modello delle antiche repubbliche oligarchiche. Cfr. R. Fabbrichesi, *In comune. Dal corpo proprio al corpo comunitario*, cit., p. 88.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<sup>149</sup> Cfr., P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., pp. 37-49.

## Opere di Friedrich Nietzsche

F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen der Historie für das Leben* (1874), tr. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano, 1964 ss.

F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (1874), tr. it. di G. Colli e M. Montanari, *Schopenhauer come educatore*, in *Opere*, cit.

F. Nietzsche, *Morgenröthe* (1881), tr. it. di F. Masini, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, in *Opere*, cit.

F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), tr. it. F. Masini, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, tr. it. di F. Masini, in *Opere*, cit.

F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), tr. it. di G. Colli e M. Montanari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, cit.

F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), tr. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, cit.

F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, cit.

F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung – oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* (1888), tr. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si fa filosofia con il martello*, in *Opere*, cit.

F. Nietzsche, *Der antichrist. Fluch auf das Christentum* (1895), tr. it. di G. Colli, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, in *Opere*, cit.

Nietzsche F. *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte* (1901), ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche, in *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, Kröner, Stuttgart 1964 ss., nuova edizione italiana a cura di M. Ferraris e P. Kobau, *Friedrich Nietzsche. La volontà di potenza, Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, Bompiani, Milano 2008.

F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1908), tr. it. a cura di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, in *Opere*, cit.

F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I e Frammenti postumi (1876-1878)*, tr. it. di M. Montanari e S. Giametta, in *Opere*, cit.

Filippo Casati, Dall'individualità dispersa al Grande Tipo

F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II e Frammenti postumi (1878-1879)*, tr. it. di M. Montinari e S. Giametta, in *Opere*, cit.

F. Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, tr. it. di M. Montinari e F. Masini, in *Opere*, cit.

F. Nietzsche, *Idilli di Messina – La gaia scienza- Frammenti postumi (1881-1882)*, tr. it. di M. Montinari e F. Masini, in *Opere*, cit.

F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884- I*, tr. it. di L. Amoroso e M. Montinari, in *Opere*, cit.

F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, tr. it. di M. Montinari, in *Opere*, cit.

F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. di S. Giametta, in *Opere*, cit.

F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, tr. it. di S. Giametta, in *Opere*, cit.

F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, tr. it. di S. Giametta, in *Opere*, cit.

## Opere su Friedrich Nietzsche

Bianco F., *Ancora sulla natura e i limiti della volontà di potenza*, in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Carocci, Roma 2002, pp. 17-27.

Biondi G., *L'enigma della serpe secondo Nietzsche. Guida ai simboli dello Zarathustra*, Manifestolibri, Roma 2001.

Brobjer T. H., *Nietzsche's Affirmative Morality: An Ethics of Virtue*, in "Journal of Nietzsche Studies", Issue 26, Autumn 2003, pp. 64-78.

Campioni G., *Nietzsche. La morale dell'eroe*, ETS, Pisa 2008.

Canepa M., *Friedrich Nietzsche. L'arte della trasfigurazione*, Mimesis, Milano- Udine 2012.

Casini L., *La riscoperta del corpo. Schopenhauer/ Feurbach/ Nietzsche*, Edizioni Studium, Roma 1990.

Cazzullo A., *Nietzsche e i Greci*, CUEM, Milano 1990.

Filippo Casati, *Dall'individualità dispersa al Grande Tipo*

Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962, tr. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002.

Ferraris M. (a cura di), *Guida a Nietzsche. Etica, Politica, Filologia, Musica, Teoria dell'interpretazione, Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Giovanola B., *Nietzsche e l'Aurora della misura*, Carocci, Roma 2002.

Kauffmann W., *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press 1950, tr. it. di R. Vigeveno, *Nietzsche, filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni, Firenze 1974.

Orsucci A., *La Genealogia della morale di Nietzsche. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001.

Pasqualotto G., *Introduzione a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano 1985.

Pasqualotto G., *Nietzsche: krisis come kairos*, in *Saggi su Nietzsche*, F. Angeli, Milano 1988.

Regina U., *L'eccedenza in Nietzsche*, in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche fra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, cit., pp. 44- 53.

Roberts T. T., *Contesting spirit. Nietzsche, affirmation, religion*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.

Roberts T. T., *"This Art of Transfiguration Is Philosophy": Nietzsche's Asceticism*, in "The Journal of Religion", Vol. 76, No. 3 (Jul., 1996), The University of Chicago Press 1996, pp. 402- 427.

Rosciglione C., *Homo natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa 2005.

Scandella M., *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, ETS, Pisa 2012.

Semerari F., *Il gioco dei limiti. L'idea di esistenza in Nietzsche*, Edizioni Dedalo, Bari 1993.

Sini C., *Erade al bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Stiegler B., *Nietzsche et la biologie*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, tr. it. di F. Leoni, *Nietzsche e la biologia*, Negretto Editore, Mantova 2010.

Vattimo G., *Il soggetto e la maschera, Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 2007.



## Altre opere

Fabbrichesi R., *In comune. Dal corpo proprio al corpo comunitario*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

Foucault M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane. Con un saggio critico di Georges Canguilhem*, BUR, Milano 2009.

Hadot P., *Exercice spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, S. A. Paris, 2002, tr. it. A. Taglia, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.

Natoli S., *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007.

Sloterdijk P., *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009, tr. it. di S. Franchini, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

Sloterdijk P., *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2010, tr. it. di S. Franchini, *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio*, Cortina, Milano 2011.