

NIETZSCHE E LA SFIDA COMUNITARIA.

Politica, amicizia, *Übermensch*.

Salvatore Granata

*Noi siamo aperti da ogni parte,
da ogni parte invasori e invasi.*

(J.M. Guyau)¹

Introduzione

Il comunitarismo e la posizione della comunità nel pensiero di Nietzsche sono stati oggetto di importanti studi negli ultimi anni da parte degli studiosi della filosofia di Nietzsche, sia per quanto riguarda il periodo giovanile che la riflessione matura del filosofo². La comunità e la società rappresentano due

¹ «Nous sommes ouverts de toutes parts, de toutes parts envahissants et envais» (J.M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris 1885, p. 246); opera letta e annotata da Nietzsche. Cfr. J.M. Guyau, *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione*; con le annotazioni di F. Nietzsche; a cura di F. Andolfi; trad. it. di A. M. Mandich, Paravia scriptorium, Torino 1999. Sulla presenza di quest'opera nella biblioteca nietzscheana si veda G. Campioni, P. D'Orto, M.C. Fornari, F. Fronterotta, A. Orsucci, *Nietzsches persönlich Bibliothek*, de Gruyter, Berlin-New York 2003, 270 f.

² Per il periodo giovanile cfr. G. Campioni, *Individuo e comunità nel giovane Nietzsche*, in Id., *Sulla strada di Nietzsche*, Ets, Pisa 1992; G. Merlio, *De l'idéal communautaire à l'esprit libre. Remarques sur l'évolution de l'anthropologie nietzschéenne dans les oeuvres de jeunesse*, in M.C. Fornari (a cura di), *Friedrich Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, Ets, Pisa 2007. Sul legame tra individuo e comunità cfr. A. MacIntyre, *The seasons of a people: community and individuality in the cycle of natural morality*, in Id., *The sovereignty of joy: Nietzsche's visions of great politics*, University of Toronto Press, Toronto 1997; molto interessante il contributo di Tom Bailey, *Vulnerabilities of agency: Kant and Nietzsche on political community*, in J. Constâncio, M.J. Mayer Branco (a cura di), *As the spiders spins. Essays on Nietzsche's critique and use of language*, de Gruyter, Berlin 2012. Sulla lettura della comunità nietzscheana seguendo il filo conduttore del corpo cfr. R. Fabbrichesi, *Corpo e comunità*, Cuem, Milano 2010; Id., *In comune. Dal corpo proprio al corpo comunitario*, Mimesis, Milano 2012. Per quanto concerne la prospettiva comunitaria nietzscheana emergente negli scritti giovanili, e non solo, Herman Siemens ha parlato di «agonal communities of taste», analizzando la comunità nietzscheana sotto il segno del conflitto agonale e del gusto (*Geschmack*). L'agone è quel luogo sociale in cui i soggetti si fronteggiano nella «legalità senza una legge» (H. W. Siemens, *Agonal communities of taste: law and community in Nietzsche's philosophy of transvaluation*, in F. J. Mootz, P. Goodrich (a cura di), *Nietzsche and the law*, Ashgate, Burlington 2008, p. 97; articolo originariamente apparso in «Journal of Nietzsche Studies», 24, Fall 2002, pp. 83-112; cfr. anche H. W. Siemens, *Agonal configurations in the Unzeitgemässe Betrachtungen. Identity, mimesis and the Übertragung of cultures in Nietzsche's early thought*, «Nietzsche Studien», 30, 2001, pp. 80-106). Per un'approfondita lettura comunitaria dell'opera di Nietzsche cfr. J. Young, *Nietzsche's philosophy of religion*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2006. Come fa notare Young nella sua perorazione del comunitarismo (*communitarianism*) nietzscheano, la centralità della concezione comunitaria è presente anche negli scritti degli anni '80, tanto da affermare che «Nietzsche's highest value is global community». Per Young sembra possibile che «the production of flourishing community rather than a few flourishing individuals remains Nietzsche's highest goal» (ivi, p. 87; cfr. pp. 90-98), e molte volte egli ripete che obiettivo di Nietzsche sia «the flourishing of the community as a whole» (cfr. ivi, pp. 117, 133, 134, 135, 138, 191), con un *ethos* unificante (*communal*) e una religione comunitaria (cfr. ivi p. 118). Sulla problematica politica in Nietzsche cfr. H.W. Siemens, V. Roodt (a cura di), *Nietzsche, power and politics: rethinking Nietzsche's legacy for political thought*, de Gruyter, Berlin-New York 2008. Su Nietzsche pensatore politico si veda K. Ansell-Pearson, *An introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; Id., (a cura di), *Nietzsche and political thought*, Bloomsbury, London 2013; D. Owen, *Nietzsche, politics and modernity*, Sage, London 1995; T. Shaw, *Nietzsche's political skepticism*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2007; D.W. Conway, *Nietzsche and the political*, Routledge, London-New York 1997, in cui

concetti cardine della lettura genealogica nietzscheana dell'essere in comune della civiltà e del pensiero europei³. Il bisturi nietzscheano ha giocato spesso sul rapporto problematico tra individuo e comunità, mettendone in luce tutte le criticità e un rapporto genetico-genealogico-morfologico che gli è parso più problematico di una semplice successione creativo-generativa dal più complesso al più semplice o costitutivo-aggregante dei singoli individui in un formazione coinvolgente e più complessa.

Nelle riflessioni dei primi anni '80, come sostiene Lupo, emergono tre istanze fondamentali: a) l'idea della comunità come *prius* rispetto all'individuo (e della subordinazione di questo a quella); b) l'idea dell'individuo come entità divenuta, precipitato di una moltitudine di processi ed eventi. Solo in apparenza l'individuo è contrapposto alla comunità. Esso è in primo luogo un prodotto di quest'ultima e della sua storia evolutiva; c) l'idea che anche l'entità più individuale è una comunità molteplice⁴. Tale binomio individuo-comunità è stato declinato da Nietzsche, spesso, anche come singolo-società, le cui manifestazioni lessicali e ontologiche più ricorrenti sono, nel testo nietzscheano quelle di *Gemeinde*, *Gemeinschaft* (comunità), *Gemeinwesen* (comunità, collettività), *Gemeinsamkeit* (comunanza) *Gesellschaft* (società), *Heerden* (gregge), *Ganze* (totalità, raramente Nietzsche utilizza *Gesamtheit*), *Individuum* (individuo), *Einzel* (individuo, singolo), *Subject* (soggetto) e *Glied* (membro), relazione che pare rimettere in discussione il binomio filosofico e ontologico uno-molti, proprio in ragione delle acquisizioni biologiche e politiche della speculazione nietzscheana⁵.

il tema della comunità è centrale (cfr. ivi, pp. 30-34, 47-60) e laddove si sostiene, a proposito del progetto comunitario zarathustriano, che «this communitarian and pluralist currents in Nietzsche's political thinking furthermore reflect his lifelong yearning for a community» (ivi, p. 31); D. Dombowsky, *Nietzsche's Machiavellian politics*, Palgrave Macmillan, Houndmills 2004; M. Warren, *Nietzsche and Political Philosophy*, «Political Theory», Vol. 13, No. 2 (May, 1985), pp. 183-212; T. B. Strong (a cura di), *Friedrich Nietzsche (International library of essays in the history of social and political thought)*, Ashgate, Burlington 2009; R. Escobar, *Nietzsche e la filosofia politica del 19. secolo*, Il Formichiere, Milano 1978; T. Strong, *Friedrich Nietzsche and the politics of transfiguration*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1975; L. Cataldi (a cura di), *Nietzsche e la politica*, ESI, Napoli 1982. Sulla biopolitica nietzscheana cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, cap. III (*Biopotere e biopotenza*); V. Lemm, *Nietzsche's animal philosophy. Culture, politics and the animality of the human being*, Fordham University Press, New York 2009; Id., *The biological threshold of modern politics: Nietzsche, Foucault and the question of animal life*, in H. Siemens, V. Roodt, (a cura di), *Nietzsche, power and politics*, cit. Sulla biopolitica cfr. M. Foucault, *La nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005; Id., *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocco, Medusa, Milano 2001; Id., «Bisogna difendere la società». *Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano 1998; G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

³ Nell'aprile 2012 si è tenuto un importante convegno presso la Wake Forest University dal titolo «Nietzsche & Community», 15-17 aprile 2012, i cui contributi sono stati raccolti in J. Young (a cura di), *Individual and community in Nietzsche's philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2014). Tema portante della conferenza e interrogativo cui si è cercato di rispondere è: «Does Nietzsche value the community as well as the exceptional individual, and if he does, does he value one more highly than the other?» (ivi, p. 1).

⁴ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Ets, Pisa 2006, pp. 178-79.

⁵ Sul tema della comunità cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998; M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984; J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992; Id., *La communauté désavouée*, Editions Galilée, Paris 2014; G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990; G. Cantarano, *La comunità impolitica*, Città aperta Edizioni, Troina 2003; G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*,

La problematicità del rapporto tra individuo e comunità va vista non soltanto nel convincimento nietzscheano che la comunità possa e debba servire per la prosperità dell'individuo e che questi, nella sua eccezionalità, possa valere il sacrificio di una moltitudine più o meno aggregata e finalizzata verso tale compito; l'aristocrazia nietzscheana, l'individualismo elitario, la centralità dell'ottica individuale non eliminano la tensione verso uno sguardo collettivo dell'agire e dello spirito umano: il rinnovamento dei consorzi statali e sociali, scrive Nietzsche, si gioca sulla capacità, la forza, la potenza e volontà degli individui, rari, alberi nel loro tendere verso l'alto in una foresta vergine, con radici ben piantate nel profondo del terreno, ma anche semi e uova da cui una nuova foresta e nuove creazioni possano nascere e prosperare. In tal senso, l'individualismo nietzscheano e la sua attenzione al valore della prosperità della comunità come un intero, un'unità sana, non possono considerarsi incompatibili e contrari. La mediazione, se di essa si può parlare nell'ottica agonale nietzscheana, sta proprio nel ruolo di quelle individualità rare e nel loro *conatus* verso la realizzazione di sé, che si riverbera nella crescita e nel potenziamento, e finanche nello sfruttamento che di tale tentativo sperimentale e innovativo essa fa, della comunità⁶. E tuttavia, Nietzsche contempla anche, e forse ancor più, l'altro polo della questione, ribaltando il rapporto di sfruttamento e la gerarchia funzionale, laddove sostiene che l'intera esistenza della comunità nel suo complesso è destinata e finalizzata, di fronte alla inesorabile fase decadente e autunnale che attraversa, all'emergere degli individui rari, frutti maturi, mele che cadano dagli alberi e che portano sementi dell'avvenire, precursori e precoci primizie degli individui, frutto dei frutti per l'amore del quale soltanto l'albero-comunità-popolo è prosperato e maturato (FW, § 23), e si è corrotto. La redenzione della comunità, per mezzo di individui rari, innalzatisi sopra la massa, con tratti eroici, non pare essere un elemento persistente nel pensiero del Nietzsche maturo, dopo l'abbandono del progetto comunitario del *Gesamtkunstwerk* wagneriano, meno ancora l'idea che la comunità sia redentrice e protettrice dei singoli⁷. Ciò che resta come filo rosso della lettura nietzscheana della comunità e della complessa relazione tra l'individuo ed essa e tra gli individui medesimi è la convinzione che nuove configurazioni dell'essere in comune siano possibili, e il pensiero nietzscheano si muove tra un cosmopolitismo europeo, oltrenazionale, oltreuropeo e finanche antinazionale, oltre che antistatuale e un aristocrazia elitario in cui i pochi, gli uomini singolari, quegli uomini nobili, cui farà riferimento spesso nei suoi scritti, saranno capaci di superare la stasi che la *mediocritas* del gregge predilige come condizione d'esistenza⁸. Sarà interessante allora comprendere se i fuggiaschi della vecchia

Bollati Boringhieri, Torino 2000; Z. Bauman, *Missing community*, Polity Press, Cambridge 2001 (tr. it. *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001). Su alcuni dei lemmi tedeschi qui citati si attende l'edizione dei successivi volumi del *Nietzsche Wörterbuch*, dopo la pubblicazione del primo (*Band I: Abbreziatur - Einfach*, a cura di P. van Tongeren, G. Schank, H. Siemens, de Gruyter, Berlin-New York 2004a) che giunge fino al lemma *einfach*.

⁶ A tal proposito risulta fondamentale l'aforisma 224 di *Umano troppo umano*.

⁷ Sul superamento dell'eroismo nell'ultimo Nietzsche cfr. G. Campioni, *Agonismo inattuale e critica della morale eroica*, in id., *Nietzsche. La morale dell'eroe*, Ets, Pisa 2008, pp. 66-69.

⁸ Scrive in un appunto coevo alla stesura della quarta parte dello *Zarathustra*: «il gregge cerca di conservare il tipo e si difende in due direzioni, sia contro coloro che degenerano da quel tipo (criminali, e così via), sia contro coloro che ne emergono. La tendenza del gregge è la stasi e la conservazione [*Die Tendenz der Heerde ist auf Stillstand und Erhaltung gerichtet*], in esso non è nulla di

comunità, coprotagonisti dello *Zarathustra*, possano essere intesi soltanto come mele cadenti dall'albero, recanti in grembo i semi di una nuova possibile comunità, ma non essi stessi attori di tale nuova configurazione, tanto meno redentori della vecchia, o se già in quanto uomini superiori essi possano rappresentare tale modello di nuova comunità. Per questa ragione lo *Zarathustra* e la sua proposta comunitaria saranno tema portante di questo studio.

La questione della comunità non può non essere letta e rischiarata dalla comprensione della proposta di rinnovamento etico-politico che emerge dalle pagine nietzscheane e, contemporaneamente, dalla necessaria critica genealogica delle contemporanee riflessioni e prassi morali e politiche; d'altra parte è dalla critica alla vecchia comunità cristiano-democratica-sacerdotale che Nietzsche trae linfa per le sue proposte innovative. Come banco di prova della lettura della comunità nietzscheana si è pensato che la questione dell'amicizia potesse offrire un contributo importante, e proprio nel rapporto amicizia-comunità-*Übermensch* abbiamo proposto una chiave di lettura della riflessione etico-politico nietzscheana. Condurremo la nostra ricerca abbozzando tale tentativo di edificazione e di costruzione delle possibilità di una nuova comunità approfondendo da una parte la questione dell'amicizia, della inconfessabile comunità degli amici, dall'altra provando a comprendere i caratteri eventuali dell'evento biopolitico dell'individuo e della figura dell'*Übermensch*, complessa figura comunitaria che proveremo a mostrare quanto sia potentemente legata alla figura dell'amico e in una relazione fondamentale di superamento con la vecchia comunità.

Il nostro compito sarà quello di comprendere e delineare la visione nietzscheana del comune, le critiche avanzate e le difficoltà poste in luce, la risposta filosofica all'esigenza di un nuovo essere in comune, le sue possibilità e impossibilità.

I. La nuova comunità nietzscheana

La questione che si pone nel pensiero nietzscheano e nella nostra lettura di esso, di fronte alla presenza di un innegabile interesse verso la comunità e finanche di un indirizzo comunitarista in tale pensiero, sta nel significato e nel ruolo che tale comunità ha, una volta preso atto che per Nietzsche, ad esempio, non è il bene comune ciò che sostanzia la comunità⁹. Che cosa, secondo Nietzsche, mette in

creativo» (FP, 27 [17] estate-autunno 1884). Sui concetti di oltreuropo e buon europeo cfr. M. Brusotti, *L'“oltreuomo”, il “buon europeo”, l'“oltreuropo”*, in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche e la provocazione del superuomo. Per un'etica della misura*, Carocci, Roma 2004, pp. 29-43.

⁹ L'interpretazione di Young in tal senso è improntata a una valorizzazione organicistica e collettiva degli individui all'interno della comunità, un ideale da realizzare attraverso un percorso etico e biopolitico delineato, sostenuto da una religiosità comune. Scrive Young: «Nietzsche's vision of a healthy society, that is, is a vision of a hierarchically organised community in which everyone knows and takes pride in their station within it, a society created, preserved and unified by an ethos-embodied communal religion» (Id., *Nietzsche's philosophy of religion*, cit., p. 179); e sostiene che il cuore della filosofia di Nietzsche sia, in senso ampio, una visione politica, sebbene relativamente astratta, della forma e della struttura della *polis sana* («healthy») (*ibidem*), in contrasto, pare, con Brobjer che l'ideale di Nietzsche sia «a continual striving and competition (*agon*), selfovercoming, will to power and a striving to become a human being of higher value (*Übermensch*)», sostiene tuttavia che Nietzsche «very rarely speaks explicitly and even less often, if ever, of a future ideal society», confermando l'impoliticità della filosofia nietzscheana (T.H. Brobjer, *The absence of political ideals in Nietzsche's writings: the case of the laws of Manu and the associated caste-society*, «Nietzsche Studien» 27, 1998, pp. 300-318). Young, invece,

comune la comunità, e cosa dovrà mettere in comune, se ciò non può essere il bene comune, condiviso - «“bene” non è più bene se suona sulla bocca del vicino. E come potrebbe mai esistere addirittura un “bene comune”!» - poiché, scrive Nietzsche, «quel che può essere comune, ha sempre ben poco valore» (JGB, 43)¹⁰?

Se è vero che il valore più alto per Nietzsche possa essere la prosperità della comunità come un'unità, un intero, come sostengono alcuni interpreti del comunitarismo nietzscheano e come traspare da una lettura attenta della sua opera – anche postuma - è altrettanto vero, però, che tale prosperità se funzionalizza ogni membro alla sua realizzazione, e sicuramente tale pare il destino della massa gregaria, non pare coinvolgere questa nel processo di rischiarimento e di partecipazione se non come macchinalmente contenta del proprio essere ingranaggio nel nuovo *status quo*; così come l'individuo superiore, quelle individualità rare cui il filosofo si rivolge non lavorano per il bene collettivo, né tantomeno per quello della massa, ma sono rivolti all'affermazione di bisogni, prospettive, valori, individuali che solo nell'agone paiono a Nietzsche poter condurre verso non un miglioramento e una maggior sicurezza della vita, retaggio di un'ottica democratico-socialista, eredi del cristianesimo in questo, tendente all'addomesticamento, ma verso un ingrandimento dell'uomo e un suo

conclude la sua analisi affermando che la sua ricerca conferma «the centrality of community to Nietzsche's thinking, his conviction that life can only “prosper” within a healthy, hierarchically organised society (and of course state); the “cosmopolitanism” theme – the desire for *global* community, a “grand” politics aimed at an “artwork” that is, like Rome, in the “grand style”» (J. Young, *op. cit.*, p. 185), sostenendo che «it seems, a healthy society preserves an “order of rank” that is in everybody's best interest. But what else do we know about it? According to the reading I have been presenting, it requires a shared community-creating ethos that is embodied in role-modelling gods who form the focal point of communal festivals of worship» (ivi, pp. 191-192).

¹⁰ Prosegue l'aforisma: «Infine i fatti devono stare come stanno e sono sempre stati: le cose grandi sono riservate ai grandi, gli abissi ai profondi, le finezze e i brividi alle anime delicate, e per esprimerci sinteticamente con una sola parola, ai rari le cose rare» (JGB, 43). Quel che è comune per gli uomini, Nietzsche scrive in un aforisma melanconico, è la morte («l'unica cosa sicura e a tutti comune di questo futuro [...] unica sicurezza e comunanza [*Gemeinsamkeit*]), per quanto ci si affanni per il futuro, con accenti che ci rimandano all'opera heideggeriana sebbene Nietzsche sia contento della rimozione di quel pensiero («Mi rende felice vedere gli uomini che non vogliono affatto indugiare nel pensiero della morte»); quel pensiero e quel destino di morte che non ha quasi alcun potere sugli uomini moderni storditi e sopraffatti dal pensiero e dall'affanno per il futuro; quel che costituisce uno degli scopi del filosofare nietzscheano, tuttavia, non è arrendersi ad un cupo e immobile pessimismo, ma è rendere «il pensiero della vita cento volte ancor *più degno di esser pensato*» (FW, 278, *Il pensiero della morte*). Questa comunità della morte, come *munus* e destino dell'umano, Nietzsche potrebbe averla incontrata nell'opera di Rousseau, che ne parla con accenti molto simili nell'*Emilio*; citiamo il passo rousseauiano dall'opera di Esposito, *Communitas* (ivi, p. 48). Si domanda Esposito: «Qual è la “cosa” che i membri della comunità hanno in comune? Ed è davvero un “qualcosa” di positivo? Un bene, una sostanza, un interesse?» (Ivi, p. XV). Che anche nel pensiero di Nietzsche sia una mancanza, un debito, un dovere, un *munus*, una destinazione fatale come la morte che appartiene per forza di cose ai corpi viventi, ciò che è in comune tra gli uomini, è una delle possibilità ermeneutiche della nostra lettura dell'opera nietzscheana; e sarà proprio quella mancanza, sotto forma di «sete comune», ciò che potrà mettere in comune verso un ideale trascendente i singoli nella relazione d'amicizia, come vedremo. Si spiegherà, forse, così l'insistenza zarathustriana sul superamento dell'umano, sull'uomo come ponte, sulle primizie come strumenti del sacrificio per compiti superiori, e quella nietzscheana sulla possibilità di pensare al futuro riservata alle istituzioni, nell'ottica della lunga durata, obliata dalla modernità politica, e all'*Übermensch* come creazione comunitaria che proprio nella relazione donante e accomunante dell'amicizia possa trovare un percorso di inveroamento, come evento di là da venire.

rafforzamento. D'altra parte l'opera nietzscheana, come vedremo, fautrice di nuove possibilità per la comunità, contempla diverse declinazioni del concetto, partendo da una critica della comunità in quanto società, massa, gregge, poiché in essa perderebbe significato la prospettiva individuale e personale di quelle singolarità superiori, eccezionali, aristocratiche, cui egli guarda come protagonisti di un nuovo essere in comune. E a costoro il filosofo parla allorché presenta i caratteri di una nuova moralità individuale, prima, ed eticità comunitaria – *ethos* –, poi, in vista di una formazione dell'umano alternativa a quella moderna. Pare difficile sostenere che l'individualità eccezionale o superiore, cui Nietzsche pensa come destinataria della proposta, sia preziosa, abbia valore solo come mezzo per la prosperità dell'organismo sociale nella sua totalità; tuttavia è evidente che nell'ottica nietzscheana quelle individualità sono indirizzate, sono formate, destinate ad un compito che è morale, politico e culturale, che concerne la comunità nella sua totalità. L'egoismo superiore dell'individuo, per Nietzsche, soprattutto nella nuova comunità che egli immagina, non è fine a se stesso, indipendentemente dalla coscienza che se ne ha. Anzi, vi è per il filosofo, come vedremo, una responsabilità di quelle individualità verso qualcosa che in qualche modo trascende la loro prospettiva individuale e concerne il comune e i progressi della comunità. La dirompente novità costituita dalle individualità più libere affianca la voglia di stabilità che la comunità si assicura grazie alle individualità uniformi e forti, donandole prosperità e soprattutto la possibilità di giungere a mete più alte¹¹. È forse questo una delle possibili declinazioni comunitarie

¹¹ Si tenga presente a tal proposito l'importante aforisma 224 di *Umano troppo umano*, già citato. Scrive Nietzsche: «Dalla storia si può apprendere che in un popolo si conserva meglio quella stirpe nella quale la maggior parte degli uomini possiedono vivo senso della comunità, in conseguenza dell'uguaglianza dei loro principi abituali e indiscutibili, cioè in conseguenza della loro fede comune. Qui si rafforza il buono e onesto costume, qui si apprende la subordinazione dell'individuo [...]. Il pericolo di queste comunità forti [*starken Gemeinwesen*], fondate su individui uniformi e pieni di carattere, è l'istupidimento gradualmente accresciuto dall'eredità [...]. Sono gli individui più liberi, molto più insicuri e moralmente più deboli, quelli dai quali dipende, in tali comunità [*Gemeinwesen*], il progredire intellettuale: sono gli uomini che tentano cose nuove e in genere la varietà. Innumerevoli individui di questa specie si rovinano, per la loro debolezza, senza esercitare un influsso gran che sensibile; ma in generale, specialmente quando hanno discendenti, essi ammoliscono l'elemento stabile di una comunità [*stabilen Elemente eines Gemeinwesens*] e qualche volta gli arrecano una ferita. Proprio in questo punto ferito e divenuto debole viene per così dire inoculato qualcosa di nuovo all'intera comunità; la sua forza deve essere però in complesso abbastanza grande da accogliere nel sangue e assimilare questo che di nuovo. Le nature degeneranti sono di massima importanza ovunque debba seguire un progresso. Ogni progresso deve in complesso esser preceduto da un parziale indebolimento. Le nature più forti conservano il tipo, quelle più deboli aiutano a perfezionarlo. [...] Devono piuttosto incontrarsi due cose diverse. Da una parte l'accrescimento della forza stabile per l'unione degli spiriti in una fede comune e nel senso della collettività [*Gemeingefühl*]; dall'altra la possibilità di giungere a mete più elevate perché sorgono nature degeneranti e a causa loro la forza stabile subisce parziali indebolimenti e ferite; proprio la natura più debole, come la più delicata e la più libera, rende in genere possibile ogni progredire. Un popolo che in qualche punto presenta una crepa e un indebolimento, ma che è in complesso ancora forte e sano, può accogliere in sé l'infezione del nuovo e incorporarla a suo vantaggio. [...] La grande meta dell'arte di Stato dovrebbe essere la *durata*, che controbilancia ogni altra cosa, essendo di gran lunga più preziosa della libertà. Solo con una durata massima, sicuramente fondata e garantita, è in genere possibile uno sviluppo continuo e una inoculazione nobilitante» (MA, 224, *Nobilitazione attraverso la degenerazione*).

dell'*Übermensch*. Per tale ragione Nietzsche difende la prospettiva individuale, che corrode la stabilità uniforme della comunità, sostenuta dalla morale collettiva.

Già in *Umano troppo umano* Nietzsche, nella critica alla vecchia morale era stato chiaro. Quella morale nuova, invece, che Nietzsche pare auspicare, denominata «morale dell'individuo maturo», e contraria al carattere dell'impersonalità propria della vecchia morale e di quella dell'«uomo comune», volta all'utilità generale, deve fondarsi proprio sulla «considerazione più *personale* possibile», nella quale «risiede anche la più grande utilità per la collettività: sicché proprio l'agire strettamente personale corrisponde all'odierno concetto di moralità (come di un'utilità generale)». Quella morale personale, che Nietzsche auspica per l'individuo, consiste nel «far di sé una *persona* completa e tener presente in ogni cosa che si faccia il *più alto bene* di essa: ciò porta più lontano di quelle emozioni e azioni di compassione a favore degli altri». Tutto ciò di fronte al fatto che l'uomo moderno soffre ancora della troppo scarsa considerazione di ciò che è personale, poiché si è violentemente distolto da esso il nostro animo e lo si è donato allo Stato, alla scienza e a ciò che ha bisogno di aiuto, come se esso fosse la parte cattiva che doveva essere sacrificata. Evidentemente Nietzsche contesta qui una *communitas* che non permette la libera affermazione dell'individuo; e di più, sostiene invece che proprio il libero corso dell'interesse personale sia il più utile per la collettività¹². Allora Nietzsche pare suggerire che si deve lavorare sì per i nostri simili, ma fintanto che troviamo in ciò anche il nostro più grande vantaggio, visto che – scrive abbastanza ironicamente, mi pare, contro il *laissez-aller*¹³ – il moderno pensiero etico-politico, più o meno liberale, ha scoperto che proprio in tale esercizio dell'egoismo personale e nella ricerca del proprio vantaggio si realizza il massimo benessere nella contesa sociale; tuttavia aggiunge, mettendo in guardia a mio avviso sia contro l'egoismo improduttivo, ingenuo, sia contro la sottomissione dell'individuo all'«egoismo» della comunità, che «quello che conta è solo che cosa si intenda per *proprio vantaggio*, è chiaro che l'individuo immaturo, incivile, rozzo, lo intenderà anche nel modo più rozzo» (MA, 95)¹⁴. La convinzione che la cura di ciò che è

¹² «Finalmente, nel più alto grado di moralità finora raggiunto, egli agisce in base al *proprio* metro delle cose e degli uomini: egli stesso determina per sé e per gli altri che cosa sia onorevole, che cosa utile; è diventato legislatore delle opinioni, in base al concetto sempre più altamente sviluppato dell'utile e dell'onorevole. La conoscenza lo mette in grado di anteporre il massimo utile, cioè l'utile generale e durevole a quello personale, e l'onorevole riconoscimento di valore generale e durevole a quello momentaneo: egli vive e agisce come individuo collettivo [*Collectiv-Individuum*]» (MA, 94, *Le tre fasi attraversate dalla morale*).

¹³ Cfr. JGB, 188.

¹⁴ Sul legame tra morale e comunità in Nietzsche cfr. R. Schacht, *Nietzsche*, Routledge, London-New York 1995, (cap. *Morals and morality*); M.C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Ets, Pisa 2006, pp. 74-85; M. Clark, *Nietzsche's Immoralism and the concept of morality*, in R. Schacht (a cura di), *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's "On the genealogy of morals"*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1994. La critica nietzscheana al collettivismo socialista e all'individualismo liberale, alla morale individualistica e a quella collettivistica, ha come cardine unico la negazione di tale principio, la cui realizzazione nel mondo moderno condurrebbe al «tramonto dell'umanità»: «“Gli uomini sono uguali?” e “il bene della comunità sta più in alto del bene dell'individuo” [*das Wohl der Gemeinde steht höher als das Wohl des Einzelnen*] e mediante il bene dell'individuo, necessariamente è promosso nel modo migliore anche il bene della comunità» e “quanto meglio si trovano gli individui, tanto maggiore è il benessere complessivo”: queste sono le ristrette idee correnti che ci vengono dall'Inghilterra. In esse l'istinto del gregge diventa concetti e parole» (FP, 27 [15] estate-autunno 1884; cfr. FP, 10 [D60] inizio 1881).

personale sia prioritaria ed esclusiva, ma non escludente, è forte nel Nietzsche di questo periodo, e pare funzionare nel complesso della collettività come realizzazione personale di sé che non esclude il lavoro, in tal modo, per i propri simili, soltanto fintanto che in ciò si trovi il proprio vantaggio. In *Umano troppo umano* Nietzsche sintetizzava il culmine della maturità raggiunto dall'individuo, capace di perseguire in tal modo il proprio vantaggio nella cura di ciò che è personale, perché in ciò starebbe anche la massima utilità per la collettività, nella sua ascesa delle fasi della morale, definendolo «individuo collettivo»¹⁵. È su tale proprio – *proprium* – e sulla concezione del vantaggio personale che Nietzsche gioca la sua lettura della società moderna; vedremo come nello *Zarathustra* sarà proprio quel *proprium* ad essere messo in gioco nel rapporto con l'alterità – nell'abbondanza, nel dono, nella perdita - e nella configurazione di una nuova comunità, luogo di realizzazione e di formazione del sé donante, mentre qui la difesa e la pratica del *proprium* è legata alla valorizzazione sociale dell'appropriazione, come dimostra la critica profonda al socialismo e alla sua volontà di rendere organo il singolo¹⁶.

Il problema di Nietzsche sarà quello di pensare la relazione tra quelle nuove possibilità, germi, uova, semi di nuove comunità, e l'individuo maturo, sovrano, libero, superiore, dominatore, frutto di un processo di «maturazione» e «putrefazione» di organismi diversi e trasformantisi¹⁷. Vedremo come quel concetto di «individuo collettivo», sopra citato, non sarà estraneo all'elaborazione del complesso concetto di *Übermensch* nello *Zarathustra*. Inoltre, mi pare di poter sostenere che tale individuo collettivo è figura, per Nietzsche, della sua critica alla specializzazione, alla divisione del lavoro che macchinalmente forma e schiaccia l'uomo, impedendo la realizzazione della persona, preda di una inclinazione esclusiva, organo di una configurazione collettiva superiore¹⁸. D'altra parte, per molti versi Nietzsche pensa che la configurazione macchinale della società dovrebbe essere l'esito destinale per la massa, contenta di sé, anche se reputa impossibile che ciò possa avvenire in un'Europa in cui diffidenza e aspirazione alla libertà hanno reso impossibile alla classe macchinale operaia di accettare tale subordinazione e tale impersonalità che quella condizione richiede; la coscienza della schiavitù non può andare di passo con la sua accettazione¹⁹; tuttavia, il suo tentativo non è quello di

¹⁵ «Finalmente, nel più alto grado di moralità finora raggiunto, egli agisce in base al *proprio* metro delle cose e degli uomini: egli stesso determina per sé e per gli altri che cosa sia onorevole, che cosa utile; è diventato legislatore delle opinioni, in base al concetto sempre più altamente sviluppato dell'utile e dell'onorevole. La conoscenza lo mette in grado di anteporre il massimo utile, cioè l'utile generale e durevole a quello personale, e l'onorevole riconoscimento di valore generale e durevole a quello momentaneo: egli vive e agisce come individuo collettivo [*Collectiv-Individuum*]» (MA, 94, *Le tre fasi attraversate dalla morale*).

¹⁶ D'altra parte quel medesimo socialismo vituperato da Nietzsche è stato considerato dal filosofo come foriero di significativi esperimenti politico-sociali di organizzazione della collettività in grado di aprire il varco a nuove possibilità. Scrive in un appunto coevo alla stesura de *La gaia scienza*: «Il socialismo è un fermento, che annuncia un numero enorme di esperimenti con lo Stato, dunque anche di tramonti dello Stato e di nuovi germi» (FP, 11 [222] primavera-autunno 1881).

¹⁷ Cfr. FP 11 [129] estate-autunno 1881.

¹⁸ Cfr. FP 11 [231] primavera-autunno 1881).

¹⁹ Cfr. M, 206 (*La classe impossibile*). È interessante che in *Aurora* di fronte al convincimento che sono possibili nuove configurazioni comunitarie Nietzsche, forte della convinzione che la classe operaia in Europa sia impossibilitata a costituirsi e far valere la sua unicità, vittima

emancipare tale impossibile classe operaia di schiavi, ma di offrire una via d'uscita da tale destinazione meccanicistica della società a quelli che egli considera i futuri dominatori, casta dominante, governatori del mondo, nobiltà dello spirito, costretti tuttavia a lottare con i propri istinti primordiali e profondi, tendenti all'isolamento e alla distinzione. Vedremo più avanti come Nietzsche distingua tra quei futuri dominatori, governatori, obbligati a sporcarsi le mani con il governo non solo di sé ma anche degli altri, parafrasando Foucault, e quel gruppo di *super pares*, filosofi dell'avvenire, creatori di valori, sperimentatori, liberi dalle occupazioni costrittive di governo.

Ciò che pare chiaro, ed è ciò con cui Nietzsche si trova a fare i conti nel suo tentativo di pensare una possibile comunità, è che la tendenza, per necessità di natura, alla dissociazione, insieme alla critica svalutativa del comune, che connota l'essere nel mondo aristocratico di cui Nietzsche si fa portavoce, sono degli ostacoli che permangono, e che solo un nuovo pensiero della comunità umana potrebbe provare a fronteggiare, laddove per comunità si voglia intendere anche un'organizzazione di individualità singolari superiore alle cinque o sei unità, nella condivisione della propria finitezza, laddove ciò fosse davvero possibile. Tale è il problema: pensare a degli individui maturi, con un'ottica collettiva, che coltivano la propria individualità nel rispetto di sé e dei propri pari, capaci finanche di inabissare sé stessi, però, nel proprio compito e nella comunità, se necessario, lottando contro i propri impulsi tirannici, o essendo costretti a reprimerli come accadeva per la *polis* greca²⁰. È questa l'alternativa agonale di fronte alla quale Nietzsche si trova: pensare alla massima realizzazione dell'individualità superiore di fronte all'indistinto comune e, tuttavia, contemplare la possibilità per la comunità aristocratica di governare e reprimere la tirannide singolare, limitata e agita nell'agone comunitario. Nietzsche mette in chiaro la differenza tra il far comunità dei deboli e quello dei forti²¹. Egli scrive nella *Genealogia della morale*:

dell'autocoscienza schiavista e chiusa nella morsa della schiavitù di Stato, di quella macchinale o partitica, pensi e scriva che una possibile sperata soluzione possa essere l'emigrazione in massa di tali individui della classe operaia. L'operaio in rivolta dovrà trasformarsi in migrante e colonizzatore di spazi extra-europei, privando l'Europa di un quarto dei suoi abitanti, costruttori di nuove comunità all'estero, sostituiti, pensa, da più malleabili e meno educati alla libertà, portatori della «maniera di vivere e di pensare che si conviene a laboriose formiche» e di quella placidità e solidità asiatica che all'inquieta Europa mancano, quella che chiama cineseria.

²⁰ Cfr. Za, I, *Dell'amore del prossimo*; FP 1 [90] luglio-agosto 1882.

²¹ Mi pare che il tema della formazione di un'avanguardia, di una *élite* di uomini superiori, presenta sicuramente nella prospettiva aristocratica nietzscheana, capaci di aprire nuovi orizzonti, di guidare anche la comunità nuova, dopo essersi separati nettamente da quella vecchia, e capaci di costituirsi essi stessi in comunità, salvaguardando la specificità singolare, a fronte della degenerazione massificante della modernità, che eguaglia e obnubila le differenze dei singoli, possa essere rintracciato, con notevoli punti di contatto, nell'opera di Roger Caillois (cfr. i saggi raccolti nel volume *La comunione dei forti*, Bollati Boringhieri, Torino 2007). Notevoli punti di vicinanza sono da riscontrarsi anche nelle peculiari virtù che questi individui superiori debbono avere e praticare e nel riconoscimento del valore della disuguaglianza, mentre una profonda differenza, almeno dal punto di vista assiologico, sta nel giudizio che entrambi emettono sulla democrazia, vista anche l'epoca diversa in cui si sono trovati a vivere. Ad accomunare il pensiero critico di Caillois e quello di Nietzsche, dal punto di vista politico, sta anche la critica forte al nazionalismo e alla democrazia universalistica, considerati per molte ragioni l'uno la variante patologica dell'altra.

non si trascuri questa circostanza: per necessità di natura i forti [*die Starken*] tendono tanto a *dissociarsi* quanto i deboli [*Schwachen*] ad *associarsi*; se i primi si collegano, questo accade unicamente in vista di una comune azione aggressiva e di un comune appagamento della loro volontà di potenza, non senza molta resistenza della coscienza individuale [*Einzel-Gewissens*]; i secondi invece si congregano tra loro, *compiacendosi* propri di questa colleganza – il loro istinto è in questo altrettanto appagato quanto l'istinto dei “signori” per nascita [...] è fundamentalmente irritato e inquietato dall'organizzazione (GM, III, 18).

Non possiamo non sentire qui l'eco della *insocievole socievolezza* (*ungesellige Geselligkeit*) kantiana²², il pensiero della quale, nonostante sia da Kant riconosciuta in ogni individuo senza distinzione tra forti e deboli, nobili e comuni, ci approssima a Nietzsche per l'importanza che riveste l'antagonismo nella dinamica sociale, un antagonismo che va ben al di là della mera configurazione economica per Kant, poiché nell'agone e nel desiderio umano sono in gioco anche l'onore e la potenza²³. Certo il giudizio di valore sull'insocievolezza in sé pare differente, mentre quello sull'agone e sull'antagonismo è molto più sintonico tra i due filosofi. Senza aver qui la possibilità di approfondire ampiamente congruenze e distanze tra l'analisi kantiana della comunità e quella nietzscheana, ci permettiamo di notare come anche per Kant stesso quella insocievolezza propria dell'uomo, non solo di quello nobile e forte, è il tratto distintivo di un'umanità che tende, nonostante aneli alla concordia, oltre i limiti del gregge al pascolo²⁴, e che in virtù di quella rivalità agonale raggiunge, in una tensione di sforzi, non solo un valore più alto della singola esistenza umana ma anche esiti superiori rispetto alla mera frugalità e all'amore reciproco. La sintonia del pensiero nietzscheano con queste riflessioni kantiana è notevole, nonostante poi Nietzsche non scorga alcun «saggio Creatore» al di là della natura.

A tal proposito Nietzsche ci parla di una nuova giustizia, ci dice che egli indica qualcosa di nuovo, un nuovo compito, da opporre all'avanzata del movimento democratico e della piccola politica²⁵; tale grande politica, tale nuova

²² Cfr. I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 1965, pp. 123-140 (cfr. in particolare le pp. 128-129). Colpisce anche, a proposito dell'affinità nietzscheana col pensiero kantiano sull'agonismo, l'uso della medesima metafora degli alberi che crescono nella foresta in lotta tra di loro per un posto al sole e che in ragione di questa lotta crescono meglio, belli e dritti. La peculiarità nietzscheana sta nell'aver riconosciuto che l'albero, come l'uomo, per sveltare deve radicare le sue radici nell'oscurità del terreno, verso le tenebre telluriche e l'abisso, verso «il male», insieme alla consapevolezza che per crescere superbo in altezza e per raggiungere la luce e conquistare l'aria esso necessita anche della bufera e della tempesta, del «male» appunto (cfr. FW, 1, 4, 19; Za, I, *Dell'albero sul monte*), quel «male radicale» che egli comprende e giustifica proprio perché «radicato» nel suolo dell'umana esistenza. La convergenza di Nietzsche con la tesi kantiana sull'antagonismo giunge al suo apice nel riconoscimento che la cultura e il miglior ordinamento della società umana sono il frutto di quell'agone umano. Una delle differenze sostanziali sta nel fatto che laddove per Kant l'uomo desidera la concordia mentre la natura vuole la discordia per il bene stesso della specie umana, per Nietzsche l'uomo vuole innanzitutto la potenza, come ogni essere vivente.

²³ Per Nietzsche soprattutto la potenza, come sappiamo (cfr. M, 262).

²⁴ Cfr. I. Kant, *op. cit.*, p. 128.

²⁵ «Io indico qualcosa di nuovo: certo, per un tal essere democratico c'è il pericolo del barbaro, ma lo si cerca solo in basso. C'è anche un'altra specie di barbari, questi vengono dall'alto: una specie di nature di conquistatori e di dominatori, che cercano una materia da poter plasmare» (FP, 34

giustizia non potranno che avere come banco di prova la comunità, e gli stessi filosofi legislatori, creatori di valori, non potranno esimersi dal confrontarsi con tale grande compito, senza mai dimenticare che per Nietzsche il politico – non in senso soggettivo –, il governo, il potere potremmo dire, sono in ultimo solo strumenti, mezzi e non fini. Pertanto il comune appagamento della volontà di potenza non esclude, anzi pare coinvolgere, quella plasmazione di materiale grezzo, umano, sociale, di individui, al di là del lavoro su e per sé stessi, che per forza di cosa pretende e prevede una con-divisione.

Si potrebbe continuare a citare a lungo passi del genere, dai frammenti e dalle opere nietzscheane, volutamente degli anni che precedono i teorici progetti della volontà di potenza e gli esiti funesti della salute di Nietzsche²⁶. Così in un altro appunto del 1884 scrive che «il compito è formare una *casta dominante* con le anime più vaste, capaci dei più diversi compiti del reggimento della terra. Centralizzare tutte le capacità individuali del passato in una sola natura» e a questo fine cita l'importante posizione degli ebrei in virtù delle loro capacità di adattamento grazie al continuo esercizio (FP, 25 [221] primavera 1884). È come se oltre ad una comunità dominante, una casta, una nuova nobiltà, egli cercasse di pensare ad un nuovo tipo di individuo, ad una natura superiore capace di assommare le qualità più alte, culturali e politiche, se per politiche si intendono la forza e la capacità di formare e guidare una comunità organizzata gerarchicamente, sebbene poi le stesse nature superiori, coloro che comandano, i potenti siano pensati come strumenti (cfr. FP, 25 [245] primavera 1884) dell'unico obiettivo che forse veramente interessa a Nietzsche, la creazione di una cultura superiore. E d'altra pare che il filosofo cerchi di distinguere e tracciare un confine tra cultura e politica, tra gli uomini liberi della cultura e gli uomini strumenti di questi, dediti alla vita politica e al suo governo. Non si comprende se si tratti soltanto di una proposta, più o meno politica, di organizzazione della futura comunità o se egli cerchi anche di trovare degli antecedenti validanti tale struttura comunitaria. Egli scrive, infatti, in un appunto, dopo aver ricordato che «*gli uomini più virili devono governare*», poiché è nell'ordine delle cose, che «al di là dei regnanti, vivono gli uomini più elevati, liberati da ogni vincolo: e nei regnanti essi hanno i loro strumenti» (FP, 25 [268, 270 primavera 1884]). Costoro sono quelli che nella lettura della società indiana del *Codice di Manu*, e della sua tripartizione politica, nell'*Anticristo*, chiamerà la casta più elevata, quei pochissimi, i più spirituali, capaci di co-stringere se stessi, i più forti, capaci di trovare la loro felicità e realizzazione in compiti e situazioni che per altri sarebbero distruttivi, in un labirinto in cui l'ascetismo, la costrizione di sé con gli altri, diventa natura e istinto²⁷. È come se egli pensasse ad una sovra-comunità, quella degli uomini più spirituali, i filosofi, che non risponde alle medesime leggi della comunità politica, perché sovra-politica, che affidi il governo della società, il potere esecutivo a quei regnanti, guardiani, per non

[112] aprile-giugno 1885). Cfr. H. Siemens, *Yes, no, maybe so... Nietzsche's equivocations on the relation between democracy and 'grosse Politik'*, in H. W. Siemens, V. Roodt (a cura di), *Nietzsche, power and politics*, cit.

²⁶ Sulla volontà di potenza nel pensiero di Nietzsche si veda almeno J.I. Porter, *Nietzsche's theory of the will to power*, in K. Ansell Pearson (a cura di), *A companion to Nietzsche*, Blackwell, Malden, Mass, Oxford 2006, pp. 548-564.

²⁷ Cfr. AC, 57. Sulla lettura nietzscheana del codice di Manu cfr. T.H. Brobjer, *The absence of political ideals in Nietzsche's writings*, cit.

sporcarsi le mani, mentre il potere legiferante e la guida morale e filosofica spetterebbe ad essi, determinando «il dove e l'a che scopo», avendo come fine l'edificazione di una cultura superiore. I veri filosofi, gli uomini più spirituali, elevati, dovranno essere ancipiti, occuparsi della comunità comandando e legiferando, creando valori, e tuttavia delegando ai sovrani, ai governanti, la politica attiva, poiché essi dovranno essere liberi di preservare la propria diversità, la propria grandezza e finanche la propria solitudine, al di là del bene e del male²⁸, avendo, però, come fine la creazione di una cultura superiore che possa manifestarsi anche soltanto in alcuni individui, geniali, o addirittura nel superamento dell'umano. E per far che ciò sia possibile non disdegna un'organizzazione della comunità organica, gerarchica e funzionale. È questa in fondo la critica profonda che egli rivolge al socialismo moderno accusato di voler rendere ognuno strumento assoluto ma senza alcun fine degno per questa strumentalizzazione dell'umano (FP, 25 [263]).

Basterebbe l'appunto citato per considerare Nietzsche impolitico, o meglio oltre-politico, nel senso che egli non vede la politica come fine dell'uomo più elevato e non le assegna un valore in quanto tale, ma soltanto come strumento e per lo più indiretto, delegato²⁹. Tuttavia quella superiorità, quel

²⁸ Sulla consonanza di questa visione nietzscheana della «comunità», e del ruolo degli «uomini superiori» al suo interno, con quella di Platone cfr. A. MacIntyre, *Virtuos of contempt: an investigation of Nietzsche's political philosophy through certain platonic political ideas*, «Nietzsche Studien», 21, 1992, pp. 184-210. È utile ricordare come Nietzsche si scagli contro l'idea di un «popolo di politicanti di professione» (FP, 34 [113] aprile-giugno 1885), scorgendo nella formazione di una casta dominante di una comunità gerarchicamente ordinata un polo della sua concezione politica (cfr. JGB, 251, FP, 34 [111]).

²⁹ Non è indifferente ricordare che in uno dei suoi appunti, coevo alla stesura della quarta parte dello *Zarathustra*, tra le cose da insegnare Nietzsche elenchi oltre all'isolamento come necessità, la contrarietà a «far politica», anche la «volontà di governare la terra» e lo «stringere insieme le nazioni» (FP, 29 [7] autunno 1884-inizio 1885). Un superamento della politica, nel pensiero nietzscheano, può essere visto soltanto tenendo presente questa duplicità del concetto di politico: una maniera inefficace e inutile, quella del «far politica» delle e nelle moderne istituzioni, e una maniera diversa, quella che chiamerò della «grande politica», come vedremo. A mio avviso non sarebbe inutile ricordare a questo proposito la lezione di Carl Schmitt per poter provare a comprendere l'avversione nietzscheana per la politica contemporanea e la presenza di parole d'ordine che contemplano il governo della terra, la formazione di una casta di legislatori e governanti e la possibilità di dar vita a un'Europa sovranazionale. A mio avviso in Nietzsche è presente la concezione peculiare del politico come relazione tra amico e nemico, propostaci da Schmitt; ma ancor più può essere utile interpretare, con le categorie schmittiane, la contrarietà nietzscheana alla politica come politica di partito o come politica nazionale (cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972). A proposito della relazione politica fondante amico-nemico e del significato concreto, esistenziale dei due concetti nel pensiero di Schmitt penso che la lettura dello *Zarathustra* nietzscheano possa offrirci, per molti aspetti, non solo una possibile fonte o conferma della validità del significato politico di quella relazione nel pensiero di Schmitt ma una consonanza non irrilevante del pensiero politico dei due filosofi. Mi riferisco al discorso di Zarathustra *Dell'amico* in cui il profeta dice: «Se si vuole avere un amico, bisogna anche voler far guerra per lui: e per far guerra, bisogna poter essere nemico». Certo c'è nel discorso di Zarathustra subito un passo in cui questa contrapposizione esistenziale e identitaria tra amico e nemico viene stravolta e ci fa ripiombare di nuovo nell'impolitico nietzscheano: «Nel proprio amico si deve onorare anche il nemico. Sei capace di avvicinarti massimamente al tuo amico, senza passare dalla sua parte? Nel proprio amico bisogna avere anche il proprio miglior nemico. Col tuo cuore devi essergli massimamente vicino, proprio quando ti opponi a lui [...] Sei uno schiavo? Allora sei incapace di essere amico. Sei un tiranno allora sei incapace di avere amici. [...] Nella stessa misura con cui voi date all'amico, voglio dare anche al mio nemico, e non per questo sarò diventato più povero» (Za, I, *Dell'amico*). Alla

disinteresse nei confronti della politica «di mestiere» non esclude una prassi non solo legislativa ma anche di comando per i filosofi reggitori. Nietzsche questo lo sa bene avendo studiato a fondo la prassi sacerdotale di governo delle anime.

D'altra parte egli nello *Zarathustra*, e non solo, si scaglia «contro ogni voluttuoso starsene in disparte e fantasticare dei mistici» e nella terza parte contempla «il PASSAGGIO dallo SPIRITO LIBERO e dall'eremita al *dover*

giustificabile obiezione che qui Zarathustra non parli in termini politici ma esistenziali, morali, antropologici, senza alcun riferimento alla relazione politica tra comunità, penso si possa provare a rispondere integrando con un altro discorso zarathustriano, *Di antiche tavole vecchie e nuove*. Qui Zarathustra insegna a saper riconoscere e scegliere il proprio nemico: «Io amo i coraggiosi: ma non basta essere spadaccini, - bisogna anche sapere a *chi* vanno le stoccate! E spesso è più coraggioso uno che si trattiene e passa oltre: *affinché* si tenga in serbo per un nemico più degno!». Qui Zarathustra ricorda il discorso *Dell'amico*: «Non dovete avere se non nemici che siano da odiare, ma non nemici da disprezzare: dovete essere orgogliosi del vostro nemico: così vi ho già insegnato una volta. Tenetevi in serbo, amici miei, per un nemico più degno: perciò bisogna che in molti casi passiate oltre». Questo «passare» ha un valore oltrepolitico poiché intima di lasciar perdere, oltrepassare «la canaglia» nazionalista e socialista «che vi riempie gli orecchi del suo clamore sul popolo e sui popoli»; perciò, dice Zarathustra, «andate via nelle foreste e mettete a dormire le vostre spade!». Insomma, come si è ripetuto, la politica moderna, la grande politica che si rivela piccola, delle nazioni, dei popoli e dei movimenti democratici e socialisti non è il luogo per trovare nemici degni di quella nuova nobiltà zarathustriana. Il popolo, la comunità nazionale non è più nemmeno materiale per nuove comunità: «Andate per le *vostr*e strade! E lasciate che il popolo, i popoli vadano per le loro! – vie oscure, per vero, su cui non lampeggia più nemmeno una sola speranza! Comandi pure il mercante là dove tutto quanto ancora luccica – è oro di mercanti! Passata è ormai l'epoca dei re: ciò che oggi si chiama popolo, non merita re. Ma guardate come questi popoli stessi oggi imitano i mercanti: essi accettano i più piccoli vantaggi da rifiuti di ogni genere» (*Za*, III, *Di antiche tavole e nuove*, 21). Colpisce un'annotazione sul depotenziamento delle monarchie in nome della giustizia, che per Nietzsche ha solo incentivato la volontà di guerra di tali impotenti monarchi costituzionali (cfr. FP, 4 [72] novembre 1882-febbraio 1883). Dopo questo manifesto anti-politico sulla modernità giungiamo al nodo politico della relazione amico-nemico, che smaschera la moderna finta amicizia tra i popoli in nome di una antica consuetudine che vedeva nel vicino un nemico da conquistare: «Essi tendono tranelli l'un l'altro, si spiano a vicenda per trarne vantaggio, - e questo chiamano "buon vicinato". Oh epoca beata e lontano quella in cui un popolo diceva a stesso: "io voglio essere il *padrone* – di altri popoli!". Giacché, fratelli! il migliore deve dominare, il migliore vuole anche dominare! E dove la dottrina suona diversamente, là – *manca* il meglio» (*Za*, III, *Di antiche tavole e nuove*, 21). C'è a mio avviso un appunto che conferma e completa la possibilità di una lettura schmittiana in controluce della riflessione nietzscheana, che mette in luce l'inutilità e l'impossibilità di continuare a parlare di politica e a far politica laddove non esiste differenza e quindi contesa reale, inimicizia, tra i popoli, come si è visto, e nemmeno la possibilità di superarla attraverso un'unione sovranazionale. Recita un appunto di fronte alla catastrofe nichilista: «contromovimento in antitesi alla demarcazione dei confini e all'inimicizia delle nazioni» (FP, 32 [22] inverno 1884-1885). Se l'essenza del politico è l'inimicizia, la lotta, tra nazioni, Stati, popoli, si comprende perché il Nietzsche ultra-europeista sia da considerarsi impolitico o oltre-politico. Scrive Nietzsche in un appunto riutilizzato nel *Colloquio con i re* della quarta parte dello *Zarathustra*: «Di questi popoli vecchi non si può far nessun conto – per quanto si agitano e si rivoltino l'uno contro l'altro: visti da sotto in su son uguali, cioè oggi sono tutti plebaglia» (FP, 29 [16] autunno 1884-inizio 1885). I re che pronunciano queste parole non hanno più un popolo da governare; si comprende come il popolo nuovo, eletto, che si auspica nello *Zarathustra*, abbia bisogno di nuovi governanti. In un appunto, che avrebbe dovuto esser parte del discorso di uno dei re nel capitolo *Il saluto* della quarta parte dello *Zarathustra*, quegli, in cerca di sicurezza e protezione, si rivolge a Zarathustra con queste parole:

«- tu insegna ad allevare una nuova nobiltà
 - tu insegna a fondare colonie e a disprezzare la politica dei mercanti e degli Stati
 - quel che ti interessa è il destino dell'uomo
 - tu porti la morale oltre se stessa [...]» (FP, 32 [2] inverno 1884-1885). C'è quindi un'altra possibile politica, oltre a quella dei mercanti e degli Stati, per Nietzsche? Evidentemente sì.

COMANDARE» (FP, 29 [8] autunno 1884-inizio 1885; FP, 16 [51] autunno 1883)³⁰. Ciò che più gli interessa, anche laddove egli parla di grande politica, sono una «politica della virtù», una «specie più ristretta di politica», e una politica della cultura. Per arrivare a ciò tuttavia gli ambiti della morale e della cultura non possono essere considerati sciolti da ogni legame con la politica intesa come lotta, contesa, affermazione della propria potenza. Da questa punto di vista allora va compreso cosa significhi l'insegnamento «contro il far politica» accoppiato all'insegnamento della «volontà di governare la terra» (FP, 29 [7]).

Al filosofo, allo spirito libero, spetta una scelta: salvarsi dalla pressione conformistica della città, dalla potenza egualitaria della cineseria, vivendo in condizioni di marginalità geografica e sociale o di infermità fisica – e non è un caso che Nietzsche dia ampio spazio alle figure del viandante, del senza patria, del delinquente, del malato – risultando inutile per la comunità, come vuole Platone³¹, o aspirare al potere, al governo degli altri dopo aver conseguito il governo di sé grazie ad una filosofia autentica, all'esercizio di una politica della virtù³², «il cui compito non si esaurisca nel governare, ma che abbia una propria sfera di vita, con un sovrappiù di forza per la bellezza, il valore, la cultura, il comportamento, sino a ciò che è più spirituale», che possa concedersi ogni grande lusso, abbastanza forte per non aver bisogno della tirannia dell'imperativo della virtù, abbastanza ricca per non aver bisogno della parsimonia e della pedanteria, al di là del bene e del male; una serra per piante speciali e scelte (FP, 9 [153] autunno 1887).

Si potrebbe obiettare che l'interesse preponderante nietzscheano non è l'organizzazione politica, la struttura della società ma il complesso della cultura («In luogo della “società”, è il *complesso della cultura* [*Cultur*] il mio interesse preferito» (FP, 10 [28] autunno 1887) e quindi le categorie politiche e sociali difficilmente si accordano con quelle culturali, vista anche l'opposizione che Nietzsche scorge tra cultura e politica, sostenendo la priorità della cultura sulla politica, almeno della moderna politica, centrata sullo stato (FP, 19 [11] settembre 1888)³³. Tuttavia egli precisa di avere una posizione *in politicis*, in cui è

³⁰ Si potrebbero citare anche molti luoghi in cui Nietzsche propende e consiglia, rivolgendosi a quel «noi», di starsene in disparte, o di mettersi da parte, di non impegnarsi «direttamente nella lotta», e di guardare altrove, poiché il biasimare, il punire, il voler correggere raramente porterebbe a trasformare un individuo (FW, 321). Ciò significa, a mio modo di vedere, che per Nietzsche è impossibile un cambiamento all'interno della comunità politica data, e pertanto nemmeno una metamorfosi educativa dei singoli; ciò che è necessario, e lo *Zarathustra* ne è il manifesto, è la creazione di una nuova comunità (cfr. FW, 289: «È necessaria invece una nuova *giustizia!* E una nuova parola d'ordine! E nuovi filosofi! Anche la terra della morale è rotonda! Anche la terra della morale ha i suoi antipodi! Anche gli antipodi hanno il loro diritto all'esistenza! C'è ancora un altro mondo da scoprire – e più d'uno! Via sulle navi, filosofi!»). Sulla necessità di una nuova giustizia cfr. FP, 4 [133] novembre 1882-febbraio 1883).

³¹ Platone, *Repubblica*, 496 b sgg. (Cfr. M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2004, p.79).

³² Sulla politica della virtù cfr. FP, 11 [54] novembre 1887-marzo 1888.

³³ «Lo Stato pretende di immischiarsi e perfino di decidere dei problemi di cultura: come se lo Stato non fosse solo un mezzo, e un mezzo molto subordinato, della cultura! ... [...] Tutte le grandi epoche della cultura furono politicamente epoche povere» (FP, 19 [11] settembre 1888; cfr. FP, 19 [1] in cui Nietzsche contesta ai tedeschi di non essere più un popolo di pensatori ma di essersi dedicati totalmente alla politica, quella che egli pensa sia la piccola politica: «la grande politica inghiotte la serietà per tutte le cose realmente grandi. “*Deutschland, Deutschland über alles*”: un principio dispendioso, ma *non* un principio filosofico»). Scrive Nietzsche nel *Crepuscolo degli*

la potenza a decidere le sorti della relazione tra individui e tra comunità (FP, 10 [53] autunno 1887). D'altra parte in un appunto del 1884 rubricato dal principio ispiratore *la CONQUISTA dell'umanità i signori della terra* Nietzsche pensa alla creazione di «una specie di esseri che *sostituiscono*» proprio quelle 3 categorie culturali, religiose e sociali su cui si è fondata la vecchia comunità, «il prete, l'insegnante, il medico», detentori di quei dispositivi di governo delle coscienze e delle vite di cui Nietzsche ha cercato in tutto il suo percorso filosofico di comprenderne la genesi e di illuminare nei loro reali scopi.

L'obiettivo resta quello di «un'aristocrazia dello spirito e del corpo che selezioni se stessa e assorba in sé sempre nuovi elementi e si distingua rispetto al mondo democratico dei malriusciti e dei riusciti a metà» (FP, 25 [134] primavera 1884). È vero che tra queste figure contestate e da sostituire non compare il politico, ma sappiamo che anche nel campo della politica Nietzsche si aspetta una profonda metamorfosi e lavora filosoficamente ad essa («quel che mi sta *seriamente* a cuore, il “problema europeo”, come io lo intendo, la disciplina educativa di una nuova casta governante d'Europa», JGB, 251)³⁴, e altrove scrive

idoli: «per tutti gli istituti di grado superiore, in Germania, si è persa la cosa principale: tanto il *fine* che il *mezzo* per attuarlo. Si è dimenticato che l'educazione, la *formazione* è fine a se stessa - il fine non è il “Reich” – che per un tale fine occorre l'educatore» (GD, *Quel che i tedeschi non hanno* 5). Cfr. V. Lemm, *Nietzsche's Biopolitics and the Question of Animal Life*, cit.: «Nietzsche's aristocratic conception of culture can only be understood as an attempt to overcome such a politics of domination». Lemm distingue due tipi di politica, una politica della civiltà (politics of civilization) che secondo la studiosa è assimilabile a quella che Esposito chiama biopolitica negativa, e una politica della cultura (*politics of culture*) assimilabile a una biopolitica positiva, quindi due modi differenti in cui la vita può essere politicizzata, e che secondo Lemm sono implicate in un rapporto di tensione e antagonismo nella prospettiva di Nietzsche: «Whereas the politics of civilization gives rise to forms of social organization that require the disciplining and domination of the animality of the human being, the politics of culture provides a re-conceptualization of the relation between life and politics that emancipates life from being the object of political domination because it offers the animality of the human being a positive, creative role in the social and political organization of human animal life. The opposition between culture and civilization is also reflected in Nietzsche's treatment of the promise in *On the Genealogy of Morals*. In my interpretation, Nietzsche's notion of the “memory of the will” (GM, II, 1) provides an example of how the mastering and control over animality, more precisely, over the forgetfulness of the animal, functions as a base for the stable and orderly functioning of society. The “memory of the will” reflects an economical approach to animality whose aim is the self preservation of the group at the cost of the normalization of the individual. In contrast, the promise of the sovereign individual (GM, II, 2-3) provides an example of how the liberation of animality can become the source of individual self-responsibility. The promise of the sovereign individual exemplifies a cultural approach to animality understood as the protection of the radical plurality and singularity of individuals». Pertanto lo scopo della politica della cultura di Nietzsche è, secondo Lemm, «to cultivate an aristocratic society through the practice of an agonistic politics of responsibility». Resta aperta la questione sulla esclusività di un tale progetto culturale e sulla posizione ricoperta da chi non fa parte di quella società aristocratica o di chi resta ai piani inferiori, sebbene la prospettiva nietzscheana dell'individuo sovrano sia aperta, in linea teorica, a chiunque pratici quella conversione ai valori della vita.

³⁴ È una missione quella nietzscheana che va oltre la politica tradizionale, e per questo non è inopportuno declinare come oltrepolitico il pensiero nietzscheano se con questo concetto si intende l'intenzione di superare la moderna concettualità politica. Ciò si esprime anche come volontà di dar vita a una comunità (lega) di uomini superiori: «Se ora, dopo lungo e volontario isolamento, mi rivolgo nuovamente agli uomini, e grido: dove siete, *amici miei*? Ciò accade, a causa di grandi cose. Voglio creare un nuovo cetto: una *lega di uomini superiori*, presso i quali

che una delle nuove figure necessarie dovrà essere quella del legislatore, non soltanto di sé, e sostiene come necessario che «gli uomini *superiori* dichiarino guerra alla massa», poiché ovunque «i mediocri concorrono per prendere il potere» e «tutto ciò che rammollisce, intenerisce, porta a far valere il popolo», per Nietzsche, «opera a favore del *suffrage universel*, cioè del dominio degli uomini *inferiori*. Ma noi vogliamo dar rappresaglie e smascherare e porre sotto processo tutta questa roba (che, in Europa, comincia col cristianesimo)» (FP, 25 [174] primavera 1884) e che è proseguita con Rousseau e la rivoluzione francese (FP, 25 [178]), rivoluzione che «ha distrutto l'istinto della grande organizzazione, la possibilità di una società» (FP, 15 [8] primavera 1888)³⁵. Ecco una questione fondamentale: è ancora possibile una società organizzata, secondo Nietzsche, con le istituzioni vigenti? È vero che l'aristocrazia nietzscheana resta sul piano politico al livello di una mera esigenza di contrastare, sfruttandone gli esiti, la moderna democrazia e gli esiti nichilisti che il dominio, anche nelle classi dominanti, della morale cristiano-ascetica stava provocando, e le opzioni biofilosofiche nietzscheane tendono alla ricerca di «una teoria sufficientemente forte, da avere un effetto selettivo: tonificante per i forti» ed invece paralizzante per gli stanchi del mondo.

Tuttavia in alcuni appunti egli si pone il grande compito e il problema del governo non solo di una nuova comunità ma addirittura della terra, che dovrà essere amministrata come un tutto, e quindi delle istituzioni a ciò necessarie. A questo irrecusabile compito si affianca quello dell'educazione dell'uomo come un tutto («E *perché* deve l'uomo – e non più un popolo, una razza – essere allevato

possano trarre consiglio coscienze e spiriti oppressi; i quali, come me, non solo sappiano vivere al di là delle fedi politiche e religiose, ma abbiano superato anche la morale» (FP, 26 [173] estate-autunno 1884). È evidente l'intenzione nietzscheana, che cerca di trasformarsi in proposta, di concorrere a plasmare una nuova entità collettiva, una nuova comunità, di uomini superiori, una lega, capace di superare i tradizionali schemi della politica. D'altra parte sappiamo che al centro delle proposte di grande politica nietzscheane non è assente il tema del conflitto, anzi, che fonda il politico, come ci ha indicato Carl Schmitt; si tratta di comprendere se quel conflitto debba restare solo sul piano spirituale e delle idee, come Nietzsche afferma in alcuni luoghi dell'opera, e quindi sostenere l'impoliticità di una missione edificatrice di una nuova cultura – e la violenta critica ai conflitti europei nazionali lavoro in questo senso - o se invece debba ricorrere alle tradizionali armi della politica, intesa, ribaltando la formula di Clausewitz, come prosecuzione con altri mezzi della guerra, del conflitto, antecedente alla politica che da esso è fondata, come ha mostrato Foucault e come, a mio avviso, lo stesso Nietzsche ha messo in luce. Cfr. M. Foucault, «*Bisogna difendere la società*», cit., pp. 44-48. Da questo punto di vista resta centrale in Nietzsche il nesso tra potere e lotta, conscio anch'egli, come Nietzsche, che ogni relazione di potere implica una strategia di lotta, sia tra entità che si riconoscono uguale potenza sia nella tensione tra potenze contrapposte e differenti.

³⁵ Necessiterebbe di ben altro spazio il confronto tra la concezione roussouviana della comunità e quella nietzscheana; non ci esimiamo però dal riportare un passo dell'*Emilio* di Rousseau che condensa in poche righe molte delle criticità della relazione incorporante dell'individuo con la comunità, oggetto di profonda riflessione da parte di Nietzsche, non soltanto in direzione negativa, e il pensiero roussouviano sul ruolo delle istituzioni nel rapporto con l'individuo, non completamente in opposizione, come potrebbe sembrare, all'aristocrazia nietzscheana. Scrive Rousseau: «Le buone istituzioni sociali sono quelle che sanno meglio snaturare l'uomo, togliendogli la sua esistenza assoluta per dargliene una relativa e per trasportare l'*io* nell'unità comune; in modo che ogni particolare non si creda più uno, ma parte dell'unità, e non sia più sensibile se non nel tutto» (J. J. Rousseau, *Emilio*, in Id., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972, p. 353). Sul confronto nietzscheano con l'opera e la figura di Rousseau K. Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

ed educato come un tutto?»). A fronte di una morale dell'animale da branco dominante in Europa, che aspira alla sicurezza e all'eliminazione di ogni pericolo, Nietzsche sostiene la necessità di una morale alternativa, con intenti rovesciati, capace di innalzare l'uomo e che «si propone di formare una casta dominante - i futuri *signori della terra*». L'allevamento di una nuova specie da cui discenda una casta di signori deve essere anticipato da un rovesciamento dei valori capace di liberare negli uomini superiori gli istinti e gli affetti repressi (FP, 37 [8] giugno-luglio 1885). Costoro, in contrasto con l'ideale religioso e ascetico del gregge, non mancheranno di un ideale politico, un ideale dei signori che ripristini i grandi contrasti e le differenze di rango³⁶.

L'obiettivo del dominio non è il potere fine a se stesso ma esso è il «mezzo per generare un tipo superiore», a fronte di un sistema politico, retto dal suffragio universale, «mediante il quale le nature infime si impongono come legge a quelle superiori» (FP, 25 [211, 213] primavera 1884) sperando «di sbarazzarsi di ogni sorta di pastori e di montoni guida» (FP, 37 [8] giugno-luglio 1885).

Nello scrivere un abbozzo di un trattato politico, dedicato alla politica della virtù, dei suoi mezzi e vie per giungere alla potenza, Nietzsche scrive che il suo testo è indirizzato non a quelli interessati a come si diventa virtuosi, genere inflazionato dai tanti moralisti dedicatisi a quest'opera, ma machiavellianamente a quelli che hanno interesse a imparare come si rende virtuosi, come si fa trionfare la virtù. Il trionfo della virtù per Nietzsche ha come preliminare atteggiamento necessario l'immoralità dei mezzi con cui si deve ottenere questo risultato. Si deve dominare la morale, essere immoralisti per far trionfare la morale. Così come il machiavellismo è stato il modello, il tipo di perfezione in politica, irraggiungibile, nella politica della virtù lo stesso Platone ha solo sfiorato quell'ideale di perfezione, poiché appunto, come molti moralisti, non è stato un immoralista dell'azione. Se il fine è il dominio della morale, le condizioni preliminari necessarie sono la libertà dalla morale e dalla verità (FP, 11 [54] novembre 1887-marzo 1888)³⁷.

Conosciamo il difficile e conflittuale rapporto che Nietzsche ha scorto tra politica e cultura, nella modernità e non solo; tuttavia pare evidente che una lettura biopolitica della comunità suggerisca a Nietzsche che una cultura superiore si costruisce soltanto su un edificio politicamente fondato e guidato.

Una possibile risposta a questa difficile relazione tra cultura e politica nel pensiero di Nietzsche può venire dal fatto che nel discorso del filosofo l'interesse preponderante e il fine fondamentale sia quello della formazione di una diversa cultura, che abbia come fine l'elevamento del tipo umano, che tuttavia secondo il filosofo è stata sempre opera di una società aristocratica (JGB, 257). Una

³⁶ Cfr. FP, 11 [140-143] novembre 1887-marzo 1888. Cfr. G. Schank, *Race and breeding in Nietzsche's philosophy*, in N. Martin (a cura di), *Nietzsche and the German tradition*, Peter Lang AG, European Academic Publishers, Bern 2003 pp. 237-244.

³⁷ Si comprende così allora perché per Nietzsche «tutti coloro che rappresentano qualcosa», cioè un potere, «sovrani, sacerdoti», ad esempio, debbono cercare di apparire in un dato modo anche se non sono tali; così che «nel commercio con gli uomini, ognuno rappresenta sempre qualche cosa, un qualche tipo» (FP, 26 [205] estate-autunno 1884). Il dominio della rappresentazione di sé, della verità e della morale è per Nietzsche una delle caratteristiche proprie dell'individuo che detiene il potere.

cultura nobile potrebbe esistere senza una cultura gregaria, degli schiavi, poiché chi vi appartiene sente se stesso come determinante il valore, non ha bisogno di riscuotere approvazione, poiché egli è creatore di valori; mentre una cultura degli schiavi, con la sua morale, è sempre reattiva, ha bisogno per esistere di negare i valori della cultura creatrice, nobile. La morale del *ressentiment* è sempre reattiva. Tuttavia è Nietzsche stesso a dirci che in fondo la purezza non esiste, che un rapporto dialettico di azione e reazione sia presente nelle civiltà superiori. Come l'individuo è una molteplicità al cui interno si confrontano istinti, affetti, pulsioni, così le società sono molteplicità ibride in cui lo scontro tra diversi sistemi di valori può contribuire alla loro prosperità.

È interessante notare come Nietzsche, col suo metodo genealogico, abbia scoperto che «in tutte le civiltà superiori e più ibride» risultino evidenti «tentativi di mediazione» tra le due morali, espressioni delle due diverse culture, la morale dei signori e quella degli schiavi, del *ressentiment*, o ancor più frequentemente, «la confusione dell'una nell'altra, nonché un fraintendimento reciproco, anzi talora il loro aspro confronto – persino nello stesso uomo, dentro *la stessa anima*» (JGB, 260).

Ma allora a chi rivolge il filosofo la sua proposta non solo decostruttiva, genealogica, intorno alla comunità umana? A coloro che dovrebbero esseri i signori e che in realtà non lo sono? Ai potenti? Pare che egli non intenda rivolgersi necessariamente a coloro che già hanno una posizione di dominio nel meccanismo sociale della comunità, ma a quelli che ne sono esclusi, alle eccezioni, a coloro che non hanno raggiunto una posizione all'interno della comunità gregaria. Si comprende così l'adagio da insegnare che si rivolge «contro i potenti e i ricchi, qualora abbiano scosso la fede negli uomini superiori» (FP, 29 [7] autunno 1884-inizio 1885).

Sul piano di una possibile organizzazione sociale e comunitaria resta sullo sfondo l'obiettivo nietzscheano di edificare una diversa società attraverso la pratica di un'agonistica politica di responsabilità, che coinvolge quegli individui in grado di formare e governare se stessi, nel confronto con l'alterità, capaci di interpretare la libertà come responsabilità dell'individuo sovrano. A questo proposito sono interessanti le osservazioni di Nietzsche che riguardano la spiritualizzazione dell'inimicizia. Essa, infatti, non deve essere intesa come mera lotta politica e fisiologica volta alla soppressione dell'alterità e allo sfruttamento fine a se stesso. Il fine non è l'annientamento degli altri individui e delle altre comunità, ma una relazione agonale e proficua che sia in grado di stimolare senza lasciare spazio allo smisurato scatenarsi degli istinti e della volontà di potenza, al fanatismo tipico del *décadent*. A tal proposito uno dei *focus* più significativi per comprendere tale nuova proposta dell'essere in comune nietzscheana, che approfondiremo, non è solo quello dell'amicizia ma anche quello dell'inimicizia, cui il filosofo vuol dare uno statuto importante. Scrive Nietzsche: «un altro trionfo è la nostra spiritualizzazione dell'*inimicizia*. Essa consiste nel comprendere profondamente il valore espresso dal fatto di avere dei nemici: o più brevemente, nell'agire e nel trarre conclusioni tutto all'opposto di come si agiva e si concludeva una volta»³⁸. Non è indifferente che Nietzsche, fedele a

³⁸ Cfr. P. Wotling, *Il pensiero del sottosuolo Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche* (trad. it. a cura di C. Piazzesi), Ets, Pisa 2006, pp. 61-68. È per noi molto interessante che, nella sua critica al radicalismo politico della comunità, H. Plessner affidi, a mio avviso proprio facendo riferimento al pensiero nietzscheano, al concetto di spiritualizzazione e raffinamento dei mezzi

quell'ottica agonale basata su una relazione di confronto e subordinazione, sostenga che quella massima forma di comunità ostile e alternativa – seppur apprezzata per molti versi – alla sua visione di come debba essere una nuova comunità, cioè la Chiesa, rea invece di avere una volontà di potenza smisurata, che ha messo l'accento della disciplina sulla distruzione, nella sua proposta di ontologia politica agonale, non debba scomparire: «in ogni tempo», scrive Nietzsche, la Chiesa «ha voluto l'annientamento dei suoi nemici», imputandole l'incapacità di saper costruire relazioni antagoniste non iperimmunitarie; noi invece, scrive, «immoralisti e anticristiani, vediamo invece il nostro vantaggio nel fatto che la Chiesa continui ad esistere». Paradossalmente Nietzsche sostiene che anche nella politica a lui contemporanea, spesso accusata di non aver compreso i fondamenti morali e pratici di un genuino confronto politico, in cui l'agonismo e la resistenza dell'avversario sono indispensabili, «l'inimicizia è divenuta più spirituale – molto più intelligente, molto più pensosa, molto più *moderata*. Per quasi tutti i partiti l'interesse alla propria conservazione è legato al fatto che la parte avversa non si indebolisca: lo stesso vale per la grande politica» (GD, *Morale come contronatura*, 3). Quella grande politica cui farà riferimento, soprattutto negli ultimi scritti, come caposaldo della nuova vita della comunità umana. Risulta ancor più significativo il parallelismo tra inimicizia esterna, politica, e inimicizia interna, tra politica della comunità e politica dell'anima; «non diversamente ci comportiamo verso il “nemico interno”: anche in questo caso abbiamo spiritualizzato l'inimicizia, anche qui abbiamo compreso il suo *valore*. Si è *fecondi* soltanto a prezzo d'essere ricchi di contrasti; si resta *giovani* soltanto se si presuppone che l'anima non si distenda, non brami la pace...»³⁹. Fondamentale tale parallelismo tra conflitto interno ed esterno, nella comunità plurale che l'individuo è, attraversato da una lotta tra parti, tra istinti, centri di potenza, nell'interpretazione politico-agonale dell'individuo molteplice in Nietzsche⁴⁰; ancor più significativa è qui, per noi, l'insistenza sulla spiritualizzazione del conflitto politico, letto nella contemporaneità come stratagemma per la sopravvivenza, mentre egli vi scorge il motore unico che consente, nell'esercizio della volontà di potenza, al sistema vitale in questione di non perire nell'autosoppressione. Che tale spiritualizzazione agonale dell'inimicizia – e dell'amicizia stessa – in ambito politico sia uno dei capisaldi della lettura nietzscheana della comunità lo proveremo tra breve.

Si badi bene, spiritualizzare non significare «idealizzare», spostare su un piano non vitale o depotenziato il confronto, ma invece significa, come si è visto, evitare radicalizzazioni volte a sopprimere ciò che non si riesce a governare, comprendere l'intrinseca necessità dell'alterità come polo agonale, di confronto, e la sua necessaria e costante presenza come pungolo alla crescita e alla elevazione, poiché «i rimedi radicali sono indispensabili soltanto ai degenerati» (GD, *Morale come contronatura*, 2).

violenti «inevitabilmente imposti all'uomo dalla sua esistenza fisica» la possibilità di una «concordia» tra lo psichico e il fisico e soprattutto «la possibilità di una cultura societaria»; H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 20.
³⁹ «Specialmente una nuova creatura, come per esempio il nuovo *Reich*, ha più bisogno di nemici che di amici: soltanto nel contrasto esso si sente necessario, soltanto nel contrasto esso *diventa* necessario...» (GD, *Morale come contronatura*, 3).

⁴⁰ Tra i numerosi frammenti dedicati all'analisi agonale e comunitaria dell'individuo si vedano almeno: FP, 11 [130] primavera-autunno 1881; 27 [8] estate-autunno 1884; 1 [58], 2 [87] autunno 1885-autunno 1886.

Il concetto che meglio esprime per Nietzsche una politica del corpo, dello spirito e della comunità degli uomini a partire dalla *physis*, basato sulla pluralità degli affetti, sulla ricchezza di contrasti, sul rapporto tragico tra salute e malattia, è quello di «grande salute», una meta fluida, sempre da raggiungere, non statica e conservativa, e che ha una relazione intrinseca con la volontà di potenza.

Essa è legata a un'idea di uomo, e di comunità, necessariamente diversa da quella moderna che brama la pace nella volontà del nulla. È a una nuova terra, «al di là di tutti i paesi e i cantucci dell'ideale esistenti fino a oggi» (FW, 382), e a un nuovo tipo di uomo che Nietzsche pensa quando ci propone quel nuovo ideale di condotta di vita, conscio che «affinché un santuario possa essere eretto, un santuario deve essere ridotto in frantumi». La prospettiva rivolta al futuro è attraversata da un anelito di redenzione, della realtà, si badi, e non dell'uomo e dalla realtà, di quella realtà che è stata denigrata «dalla maledizione che ha posto su di essa l'ideale esistito sino a oggi», cioè l'ideale ascetico, che ha costretto l'uomo a considerare «le sue tendenze naturali con un "cattivo sguardo", cosicché queste hanno finito per congiungersi strettamente in lui con la "cattiva coscienza"». Quell'ideale di uomo e di comunità deve accompagnarsi alla ricerca di «spiriti diversi da quelli che sono proprio in quest'epoca verosimili», dotati di quella *grande salute*: «in un qualche tempo, in un'età più forte di questo marcido, dubitoso presente, dovrà pur giungere a noi l'uomo *redentore*», scrive Nietzsche,

l'uomo del grande amore e disprezzo, lo spirito creatore, che sempre la sua forza incalzante torna a spingere via da ogni eremo e da ogni trascendenza, colui la cui solitudine è fraintesa dal popolo, come se fosse una fuga *dalla* realtà – mentre è soltanto il suo sprofondare, il suo seppellirsi, il suo inabissarsi nella realtà, affinché un giorno, quando tornerà alla luce porti fuori da essa a casa sua la *redenzione* di questa realtà.

Questi è l'*Übermensch*, che non fugge la realtà, non si rifugia in eremi o in un aldilà, poiché la sua necessaria solitudine, la sua dipartita dalla comunità ha il solo scopo di redimere quella realtà e su di essa porre le basi di una possibile, nuova comunità. «Quest'uomo dell'avvenire, che ci redimerà tanto dall'ideale perdurato sinora, quanto di ciò *che dovette germogliare da esso*, dal grande disgusto, dalla volontà del nulla, dal nichilismo, questo rintocco di campane del mezzodì e della grande decisione, il quale nuovamente affranca la volontà, restituisce alla terra la sua meta e all'uomo la sua speranza, questo anticristo e antinichilista, questo vincitore di Dio e del nulla – *dovrà un giorno venire...*» (GM, II, 24).

Appare evidente, alla luce della trama nietzscheana, che questa concezione escludente, esclusiva, della comunità aristocratica, e funzionale della società, in nome della destinazione – l'innalzamento a un *essere* superiore - e del compito superiore di «una specie prescelta di individui», non scorga nella società un fine in sé, ma uno strumento. Si tratta allora di comprendere se, e come, una tale organizzazione gerarchica e funzionale sia possibile politicamente, e in cosa consista questo innalzamento, che legami ha, o debba avere, con la figura dell'*Übermensch*, come si situa, in tale contesto politico, la relazione fondamentale dell'amicizia nel discorso nietzscheano e quale può essere la posizione di quegli individui solitari, senza comunità, a cui Nietzsche si rivolge e tra i quali si pone, laddove sono la separazione, la dissociazione, la solitudine, l'egoismo delle anime aristocratiche di quella comunità negativa dei senza comunità – di coloro che

non hanno comunità, per usare le parole di Bataille -, amici della solitudine, a caratterizzare lo sforzo di Nietzsche di pensare una nuova comunità, ideale, elettiva, in relazione alla figura complessa e di là da venire dell'*Übermensch* e alla posizione del singolo nella comunità⁴¹.

Ci è parso che il poema filosofico e sinfonico, *Così parlò Zarathustra*, soprattutto nella sua quarta ed ultima parte, potesse essere letto e compreso, pertanto, come una sorta di campo battaglia per alcune di tali problematiche questioni e che potesse offrirci la possibilità di intendere la questione della comunità nel pensiero nietzscheano a partire da quel tentativo fondativo di una comunità che la quarta parte rappresenta, insieme alla denuncia e al rifiuto della vecchia comunità, una volta che il profeta della nuova umanità avesse posto i capisaldi della biofilosofia nietzscheana e del suo paradigma immunitario⁴².

I. La critica nietzscheana al modello comunitario dominante

Una volta dissolta l'unità metafisica del soggetto e decostruito attraverso una feroce critica l'istituzione statale – dissoluzione e critica che accompagnano tutta la riflessione di Nietzsche -, l'intenzione nietzscheana nel pensare una nuova possibile comunità sta anche nell'evitare la reificazione di un organismo politico sotto forma di grande Soggetto unificante. La tutela della molteplicità e della diversità, la spiritualizzazione del conflitto, insieme alla rivalutazione – con un conferimento di senso precipuo – dell'egoismo hanno anche questo significato, una volta che resti esclusa qualsiasi possibilità di pensare alla comunità di sangue, razziale o mitica.

La critica nietzscheana dello Stato è nota⁴³; esso, «il nuovo idolo», nello *Zarathustra* è definito «il più gelido di tutti i mostri»; scrive Nietzsche, per bocca di Zarathustra: «Io chiamo Stato il luogo dove si trovano tutti i bevitori di veleno, buoni e cattivi: Stato è dove tutti si perdono, buoni e cattivi: Stato è dove il lento suicidio di tutti – è chiamato “vita”»; la menzogna maggiore è quella che lo Stato sia «il popolo», una menzogna, tuttavia, creata dai fondatori di popoli, che ha avuto un senso non solo politico ma anche immunitario: affiggendo sopra i popoli «una fede e un amore», innanzitutto nella sovrumunità della sovranità e per la comunità tutta, «così facendo servirono la vita». Qui Nietzsche-Zarathustra gioca sulla contrapposizione fondamentale tra popolo e Stato, tra comunità e istituzione politico statale, tra costumi e diritti e norme. Lo Stato inventato per i superflui, alletta i troppi con promesse di vita mentre invece esso

⁴¹ Punto di riferimento indispensabile per tale lettura è il testo di Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina editore, Milano 1996. D'altra parte lo stesso Nietzsche si è proposto, perché mancante, di scrivere una storia, una genealogia della vita regolamentata dell'uomo, che comprendesse anche la descrizione de «la dialettica del matrimonio e dell'amicizia» (FW, 7).

⁴² Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002; come scrive Esposito, il paradigma immunitario rappresenta la cifra della biofilosofia nietzscheana; cfr. Id., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 88. La quarta e ultima parte dello *Zarathustra* è uno scritto postumo. *Così parlò Zarathustra* era concluso nel gennaio 1884: uscì nel 1885 come stampa privata e circolò tra un ristretto numero di lettori; Nietzsche non la pubblicò nell'edizione in tre parti del 1887.

⁴³ Cfr. L. Alfieri, D. Corradini, *Abissi: meditazioni su Nietzsche*, Giuffrè, Milano 1992 (cap. *Contro lo Stato*); D. Conway, *The birth of the state*, in H. Siemens, V. Roodt, *op. cit.*, pp. 37-67; M. Cacciari, *L'impolitico nietzscheano*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, cit., pp. 105-120. D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; *Nietzsche: politico o apolitico?*, «Estudios Nietzsche», 2012, 12, pp. 105 – 116.

pare a Zarathustra soltanto una morte per molti, che esalta se stessa come vita; vediamo, evidentemente, come nello Stato Nietzsche scorga un discendente diretto del potere sacerdotale, ma, a differenza di questo e della sua organizzazione, senza aver più nemmeno quell'aura sacrale che ne legittimava la sovranità. Il nuovo idolo è un gelido mostro che non scalda i cuori e non salva le anime e che, soprattutto non ha stabili fondamenta perché spesso il trono siede sul fango. Esso, al massimo, assicura sopravvivenza al gregge, di cui ha bisogno per perpetuarsi; mentre: «Là dove lo Stato finisce, comincia l'uomo che non è superfluo», ma soprattutto si vedono i ponti dell'*Übermensch* (Za, I, *Del nuovo idolo*), nuova configurazione della comunità.

La critica dello Stato-nazione, dello Stato-totalità da parte di Nietzsche è ricorrente nei suoi scritti⁴⁴; d'altra parte l'uso politico e il recupero di un'entità totalizzante come lo Stato che Nietzsche tenta nel suo progetto di trasvalutazione, e di *Große Politik*, paiono sollevare alcune contraddizioni con la critica feroce dello Stato liberale e democratico. Lo Stato nella diagnosi nietzscheana, degli scritti della maturità, è quello strumento di dominio che una parte della comunità, storicamente per Nietzsche la più debole, edifica per imporre con la violenza e con la forza della legge la propria conservazione, in quanto «individuo collettivo» (MA, 99)⁴⁵; è insomma il braccio armato del gregge. Emblema di questa forma di Stato è lo Stato moderno, che sublima la volontà di potenza dei singoli e, come si visto, la veicola per i suoi scopi, primo fra tutti la conservazione dell'entità collettiva e il dominio sugli elementi eterogenei. Quindi, per il filosofo, la decadenza nichilistica dello Stato è sì inevitabile, ma non disgraziata e irreparabile, anzi, essa è desiderabile. Altre istituzioni sono evaporate nel tempo, la famiglia, la comunità di stirpe, e ciò non ha significato la sparizione di ogni forza organizzatrice; ma è stato l'esito di un processo politico evolutivo segnato da crisi, decadenza e ricomposizione. Così, «un'invenzione ancora più idonea riporterà vittoria sullo Stato» (MA, 472); è ad essa che pensa Nietzsche in tutte le possibili declinazioni politiche della comunità che ci offre. Inoltre, vi è un'altra ragione secondo la quale lo Stato non è destinato, per Nietzsche, a perpetuare la sua esistenza; ed essa affonda nell'opposizione forte tra politica e cultura, tra Stato e individualità geniale. Tra stabilità politica conservativa della comunità e degli uomini potenti che la governano e la novità nobilitante delle nature geniale e pericolose c'è e resta antagonismo: un antagonismo produttivo.

Se lo «Stato perfetto» fosse raggiunto, per Nietzsche, si distruggerebbe il terreno da cui nasce «il grande intelletto e in genere il potente individuo», cioè «la grande energia», poiché in uno stato di benessere generale subentrerebbe la fiacchezza e la stasi degli individui, paghi della loro condizione: «l'umanità sarebbe divenuta troppo fiacca, se questo Stato fosse realizzato, per poter ancora produrre il genio». L'eliminazione del carattere violento e selvaggio della vita,

⁴⁴ Cfr. R. Escobar, *op.cit.*, pp. 143-200.

⁴⁵ In questo aforisma di *Umano troppo umano* Nietzsche parla della forza e della possibilità di un individuo più forte o collettivo, ad esempio la società o lo Stato, di arrogarsi il diritto di sottomettere i singoli, di trarli fuori dal loro isolamento e di ordinarli in un'associazione; tale pratica spetta anche al fondatore di Stati, di comunità, che, in assenza di diritto, è il più forte, il più violento, che sottomette i più deboli, in ragione di una costrizione che finisce per diventare virtù, una costrizione della collettività sul singolo (cfr. MA, 97). Nonostante la forte critica alla configurazione statale della comunità, Nietzsche farà leva sulla potenza poetica del fondatore e dell'individuo collettivo, anche e, forse, soprattutto in *Così parlò Zarathustra*, come vedremo.

con la creazione dello Stato ideale, sarebbe un torto non solo alla cultura e un impedimento alla nascita di uomini geniali, in ragione di quel conflitto che egli scorge tra Stato e cultura, ma un pericolo anche per quegli individui che nello Stato hanno visto il mezzo più efficace per la protezione, per l'immunizzazione, almeno parziale, dalla violenza: «Lo Stato è una saggia istituzione per la protezione degli individui gli uni contro gli altri: se si esagera nel nobilitarlo, l'individuo finisce con l'esserne indebolito, anzi dissolto – l'originario fine dello Stato viene cioè vanificato nel modo più radicale» (MA, 235)⁴⁶. Nonostante Nietzsche lamenti più volte la perdita della capacità di durare, della durata, come caratteristica propria dell'istituzione statale, in quanto forza organizzatrice, evidenziando come, a livello ontologico, la durata e l'autodifesa selettiva siano elementi fondamentali per un'organizzazione⁴⁷; non solo però apre alla possibilità che nuovi edifici dalla lunga durata possano prenderne il posto, ma alimenta il dubbio che la conservazione, la durata non siano valori in sé, per una comunità, una «razza», o un individuo, poiché ciò che conta davvero è che cosa si riesce a realizzare. In fondo quello Stato perfetto non può essere raggiunto perché l'essere umano è guidato da istinti superiori a quello che ha come fine la conservazione, la durata, cioè il potenziamento e la dissipazione. Non è di poco conto questa contrapposizione tra la finalità conservativa dell'istituzione pubblica, governativa, e la tensione al dispendio di sé degli individui superiori. Si tratta, allora, di pensare ad una diversa modalità dell'essere in comune, capace di superare tutte le contraddizioni di cui la moderna comunità politica è emblema e complice, mettendone in scena le storture e i falsi miti, contrapponendovi una struttura, finalità, meccanismi e regole diverse. In tal senso è abbastanza esplicito un aforisma de *Il viandante e la sua ombra*, in cui il filosofo forte della sua concezione europeista, antinazionale della cultura e della politica, propone il compito necessario ad ogni uomo di cultura che voglia essere «buon europeo», per realizzare quel progetto di una diversa comunità, a partire da una condivisione del sapere: «operare perché ogni bene diventi bene comune e perché tutto sia libero ai liberi; infine, *preparare* quello stato di cose oggi ancora così lontano, in cui i buoni Europei prenderanno in mano il loro grande compito: la direzione e la vigilanza su tutta la civiltà della terra» (WS, 87)⁴⁸. È la cultura allora, per il filosofo, il primo vero antidoto, politico, contro la malattia nazionalista dell'epoca che attanaglia i popoli. Un terreno comune per la comunità degli spiriti liberi. Quella cultura che nella odierna comunità è scaduta a funzione, a strumento, addirittura a cultura di Stato.

⁴⁶ Cfr. la sezione ottava di MA (*Uno sguardo allo Stato*), in particolare l'aforisma 472 sul ruolo della religione nel governo dello Stato, sulla decadenza e la morte dello Stato a causa della svolta democratica.

⁴⁷ «Rimangono solo le organizzazioni che sanno conservarsi e difendersi contro una grande quantità di influenze [es bleiben nur die Organisationen übrig, welche gegen eine große Menge von Einwirkungen sich zu erhalten und zu wehren wissen]» (FP, 26 [156] estate-autunno 1884. A tal proposito è interessante leggere un frammento critico nei confronti dell'incapacità di difesa mostrata dal cristianesimo nella sua storia: «Il cristianesimo ha accolto in sé ogni specie di malattie, di ambienti morbosi: gli si potrebbe unicamente rimproverare di non essersi saputo difendere da nessun contagio [*Ansteckung*]. Ma questo appunto è la sua essenza: il cristianesimo è un tipo di *décadence*» (FP, 11 [96] novembre 1887- marzo 1888).

⁴⁸ Sull'antinazionalismo nietzscheano, contrapposto alla concezione nazionale della comunità, e l'elogio delle potenze antinazionale cfr. M, 179, FP, 1 [172] autunno 1885-primavera 1886, FP, 7 [47] fine 1886-primavera 1887).

Il «comunitarismo» nietzscheano, già fatto valere negli scritti giovanili in chiave politico-estetica, resta una prospettiva valida, pur se in termini diversi e con contributi critici ulteriori, anche negli scritti della maturità⁴⁹. Nonostante pensiamo, come sosterremo altrove, che lo *Zarathustra* sia per molti aspetti un tentativo – fallito - di edificare una nuova comunità, crediamo che il fulcro della sua predicazione stia nell'antecedenza della conversione, della metamorfosi del singolo e del suo corpo ai nuovi valori rispetto alla statuizione di questi su tavole nuove, e alla loro mitologizzazione, che gli uomini non potrebbero rispettare e seguire se non attraverso un'imposizione, quella costrizione criticata da Zarathustra, in assenza di una prassi individuale di metamorfosi e governo di sé.

Per tornare al nostro discorso sulla critica al modello comunitario dominante, che coinvolge anche una critica della mitologia del potere, quello che fa problema, come vedremo, è allora la legittimità del potere politico, se né contratti né miti, né religioni, come Nietzsche ha inteso dimostrare, possono più lavorare per questo. Nietzsche questo lo sa, è stato lui ha portare a fondo, come mai nessuno fino ad allora, la scure per abbattere miti e simboli eterni, poiché oltre che menzogneri anche contronatura, antivitali, e per eliminare l'illusione di un fondamento rappresentativo, esecutore, contrattuale del potere e di chi lo esercita, capace di tenere unita la comunità per mezzo di quella menzogna fondativa. In ultimo anche a questo serviva il dionisismo nell'antichità, a legittimare una situazione politica di potere e dominio, dando sfogo ad un sovvertimento che era solo rituale, nella lettura giovanile nietzscheana. E proprio la rivolta contro il progetto wagneriano di una comunità del mito, con al centro l'ideale del *Gesamtkunstwerk*, abbracciato in gioventù, dà l'idea della potenza comunitaria del mito che il filosofo non intende reificare⁵⁰.

La tentazione di sostituire una nuova mitologia, una nuova religiosità, quella dionisiaca, e una nuova fede nel mito filosofico dell'eterno ritorno dell'identico, sono forti, perché egli sa che senza una nuova mitologia è impossibile che ci sia una nuova comunità⁵¹, ma a mio avviso Nietzsche non

⁴⁹ La tragicità della possibilità di una nuova comunità, al cui centro stia la libertà dell'individuo, è espressa profondamente da un appunto che si situa proprio nel periodo di rottura con la prospettiva comunitaria wagneriana. Qui, sebbene Nietzsche sia conscio del rischio di una tale pratica fondativa, esclude qualsiasi tipo di pessimismo che conduca all'isterilimento della prassi, alla rassegnazione di ciò che chiamerà nichilismo passivo: «Io sogno una società di uomini, che siano liberi da condizioni, che non conoscano indulgenza e vogliano chiamarsi 'annientatori': essi applicano ad ogni cosa il metro della loro critica, e si sacrificano alla verità. [...] Non vogliamo costruire prematuramente, non sappiamo neppure, se potremo mai costruire, e se la cosa migliore non sia invece il non costruire. Vi sono dei pessimisti fiacchi, dei rassegnati: non vogliamo far parte di costoro» (FP, 5 [30] primavera-estate 1875; cfr. FP, 3 [75] marzo 1875: «La formazione di un grande centro di uomini per produrre uomini migliori è il compito riservato all'avvenire. L'individuo deve abituarsi a tali esigenze, in modo che, quando afferma se stesso, affermi la volontà di quel centro [...]. Sinora nessun individuo è stato libero, ad eccezione di rarissimi casi; tali individui sono stati determinati d'altronde da idee consimili, tuttavia attraverso una scadente e contraddittoria organizzazione dei fini individuali»).

⁵⁰ Cfr. S. Barbera, G. Campioni, *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, Franco Angeli, Milano 1983, cap. 2-3. Sulla centralità, fondante e rivelante, del mito per la comunità oltre all'opera di M. Frank, *Il dio a venire: lezioni sulla nuova mitologia*, Einaudi, Torino 1994, si veda la seconda parte (*Il mito interrotto*) dell'opera di J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit.

⁵¹ Ivi, pp. 123-129.

conduce fino in fondo questa sostituzione mimetica e la tentazione del politeismo in Nietzsche risponde al bisogno di naturalizzare l'umano, di giustificare il divenire e la tragicità dell'esistenza, al di là del mito. Anzi, quel bisogno di comunità, dopo il tentativo di liberazione del singolo, è sentito da Nietzsche in maniera potente dopo che egli ha contribuito a smascherare e a decostruire le fondamenta della vecchia comunità e a rendere evidente la crisi della comunità metafisica, religiosa, politica, occidentale⁵².

Il valore della comunità, organica, plurale, gerarchica, che rispetti l'individualità del singolo e i rapporti di forza tra i singoli e i gruppi, nella pratica di una nuova giustizia, è contrapposto al senso storico della vecchia comunità, rappresentata negativamente dalla figura del gregge⁵³. In fondo che altro può

⁵² È interessante che in un appunto del 1875 Nietzsche mettesse in guardia di fronte alla tendenza egualitaria, non solo morale e antropologica ma attiva anche nel pensiero degli uomini, foriera non di condizioni ireniche di vita ma di possibili conflitti dovuto a maggiori divisioni: «La fede nell'individualità – forse è possibile eliminarla col pensiero! In ogni caso ci avviamo verso epoche nelle quali le opinioni umane dovrebbero essere molto uniformate; in tal modo però gli individui diventano sempre più simili, ma anche sempre più divisi l'uno dall'altro. L'ostilità sarà allora tanto più forte, già per piccole differenze» (FP, 5 [3] primavera-estate 1875).

⁵³ Cfr. FP, 5 [108] estate 1886-autunno 1887. D'altra parte è lo stesso Nietzsche che pone una differenza, uno iato, tra comunità (*Gemeinde*) e gregge (*Herde*) – nonostante siano accomunati nella critica alla morale (cfr. FW, 116) – , ad esempio quando appunta, durante la stesura preparatoria dello *Zarathustra*: «Comunità (non gregge)» (FP, 4 [48] novembre 1882-febbraio 1883); sono entrambi, comunità e gregge, considerati «unità organiche» ma di tipo sostanzialmente differente, così egli parla di «gregge o comunità» (FP, 8 [9] estate 1883; 29 [3] autunno 1884- inizio 1885), con l'intenzione di marcare uno scarto tra le due entità collettive, fosse solo per il fatto che ci sono anche comunità non gregarie per il filosofo, nonostante la comunità stessa sia bersaglio delle critiche nietzscheane, così come la società (*Gesellschaft*). La comunità è l'organizzazione tipica di una molteplicità, che necessita di "superamenti" ma che non è solo bersaglio della polemica nietzscheana contro la gregarità tipica dell'*Herden* appunto, che si affida ad un pastore, suo «strumento indorato» (FP, 4 [4] novembre 1882-febbraio 1883; cfr. FP, 11 [326] novembre 1887-marzo 1888), e contro la sua morale (FP, 5 [106] estate 1886-autunno 1887). Infatti «il "pastore" in contrasto con il "signore" (il primo è un *mezzo* per la conservazione del gregge, il secondo è lo *scopo* per cui il gregge esiste)» (FP, 6 [26] estate 1886-primavera 1887), quel «pastore che deve avere le qualità opposte a quelle del gregge» (FP, 9 [85] autunno 1887). Tuttavia la preoccupazione morale, l'interesse per la comunità dal punto di vista della morale, lo rende parte integrante del gregge, a cui appartiene, poiché esso non può farne a meno, e ciò lo pone al «basso della gerarchia», indifferentemente egli predichi la «morale dominante» oppure che riponga il suo ideale nella critica di quella morale dominante. (FP, 9 [152] autunno 1887; cfr. FP, 11 [1] novembre 1887-marzo 1888: «Ci si domandi: vuoi procedere avanti? Oppure vuoi procedere da solo? Nel primo caso, se tutto va ben, si diventa pastori, ossia si soddisfa un bisogno essenziale del gregge. Nell'altro caso si deve essere in grado di far qualcos'altro – cioè poter procedere da soli; si deve poter procedere altrimenti e in qualche altra direzione»). Un esempio dell'ottica nietzscheana diversa a proposito della comunità rispetto al gregge è dato dal fatto che nell'elenco di specie inferiori di aggregazione manchi la comunità, ma figurino il gregge, la massa, la società («*La specie inferiore*, "gregge", "massa", "società", disimpara la modestia e gonfia i suoi bisogni fino a farne valori *cosmici* e *metafisici*», FP, 9 [44]). Evidentemente la connotazione gerarchica che Nietzsche scorge nelle comunità organiche, nell'individuo medesimo, è il modello della comunità che intende prospettare, estraneo alle finalità del gregge livellatore (FP, 9 [85]). Infatti anche i vertici della vecchia comunità, i capi, i plasmatori del gregge (i legislatori), i dominatori, sono «un tipo assai malriuscito (che prende se stesso che misura del valore)», e la cui «prospettiva» gli pare «corta»; mentre invece «un tipo che manca», al vertice della nuova comunità è «l'uomo che è il più forte nel comandare, che guida, che pone valori nuovi, sa giudicare nel modo più vasto sull'intera umanità e sa i mezzi per plasmarla» ed è «in certi casi pronto a sacrificarla per una formazione superiore». Questa formazione superiore pare sfondare i limiti delle vecchie comunità, di stirpe, razza, nazione, poiché «solo quando vi sarà un governo planetario, nasceranno esseri di questo tipo», e tuttavia

essere la politica, nel pensiero nietzscheano, se non il tentativo di pensare e praticare una nuova giustizia, anche nell'estremo limite di una sua autosoppressione all'interno della comunità stessa, che metta in crisi la nozione stessa di diritto, dominante nel moderno essere in comune, in quanto al di là rispetto ad esso (cfr. GM, II, 10)? Prerogativa che spetterebbe, però, soltanto ai più potenti, non vincolati alla violenza eternante della legge.

Uno dei capisaldi della possibile nuova comunità, politica, è il rifiuto della fede nella comunità quale redentrica dei singoli individui, elemento che invece è centrale nella diagnosi della vecchia comunità, giustificatrice e redentrica della vita del singolo, dispensatrice di un senso al sacrificio dell'individuo per la collettività; Nietzsche esclude un intervento immunitario, protettivo da parte della comunità verso gli individui non in grado di far valere da sé la propria prospettiva, poiché in questo caso si altererebbe il corso naturale degli eventi in direzione delle prospettive più deboli. La comunità sembra quindi, da un lato, non dover avere la potenza politica di incidere sulla libera azione degli individui e dei gruppi, per correggerne le storture e le debolezze, assecondando invece il confronto agonale e tutelando i diritti non universali, le pretese particolari e i privilegi di chi è in grado di contribuire alla crescita, culturale e politica, della comunità. Evidentemente l'intenzione nietzscheana è quella di tutelare quell'aristocrazia dello spirito, della cultura, che è anche biologica poiché egli parla di stirpi, di razze, di classi, che sul piano del potere politico sta perdendo la battaglia contro i movimenti democratici della modernità e che rischia enormemente di perdere la *leadership* anche nel campo della cultura, che è quello che a Nietzsche più importa. Quegli individui, quei gruppi, più deboli quindi dal punto di vista della forza e della potenza, sopraffatti dal numero, dalla massa, e dai pastori di essa, secondo Nietzsche non hanno rappresentanza tale e guide tali da permettergli di non soccombere. Evidentemente c'è il rischio di un cortocircuito nel ragionamento nietzscheano: se chi è più forte spiritualmente, intellettualmente, culturalmente, è tuttavia molto spesso, nella modernità, più debole numericamente, fisicamente e politicamente, altrimenti non si spiegherebbe il terrore per la democrazia e per la massa trionfante, non è lecito

«probabilmente essi falliranno, saranno malriusciti nella massima misura» (FP, 26 [243] estate-autunno 1884). Anche da punto di vista lessicale egli traccia delle distinzioni tra la comunità (*Gemeinde*) e il gregge (*Herde*): entrambe sono forme di aggregazione del molteplice, ma distinte e con valore diverso; così egli può dire che «È nell'istinto di una comunità (stirpe, generazione, gregge, comunità) [*in dem Instinkt einer Gemeinschaft (Stamm, Geschlecht, Heerde, Gemeinde)*,] sentire gli stati e i desideri a cui deve la sua conservazione come *validi in sé*, per esempio ubbidienza, reciprocità, riguardo, moderazione, compassione – e quindi *reprimere* tutto ciò che li ostacola o li contraddice» (FP, 10 [188] autunno 1887). Un altro esempio della differenza tra gregge e comunità nel pensiero di Nietzsche ci viene indirettamente dalla sua diagnosi della figura di Gesù, costantemente presente nella sua diagnosi del cristianesimo negli anni 1887-1888: Gesù è descritto come colui che «combatte la gerarchia all'interno della comunità [*Er bekämpft insgleichen die Hierarchie innerhalb der Gemeinde*]» (FP, 11 [279] autunno 1887); è evidente che la gerarchia non può esservi essenzialmente nel gregge, il cui unico superiore è il pastore e nel quale vige la totale eguaglianza; ciò lascia credere che, invece, nella comunità una gerarchia ci sia e possa esserci, come dimostra l'appunto sopra citato, sebbene nello specifico Nietzsche, contrariamente al proprio pensiero gerarchico, critichi qui proprio l'orientamento gerarchico della comunità cristiana in contrasto con l'intento livellatore gesuano. Sappiamo che la figura pastorale del gregge è nel pensiero di Nietzsche il prete, inteso come colui che ha «da essere la potenza maggiore della comunità» (FP, 14 [199] primavera 1888). È tale figura di pastore che Nietzsche intende scalzare al vertice di una futura comunità gerarchicamente intesa e differenziata.

pensare che una possibile soluzione sia semplicemente quella di prendere atto dello scontro di forze tra volontà di potenza diverse, come ciò che necessariamente la natura impone, e trarne le conseguenze politiche? Nietzsche invece - altrimenti non si presenterebbe come medico della cultura e non proclamerebbe l'avvento di nuovi filosofi e reggitori e la costruzione di nuove comunità⁵⁴ - scrive per contribuire a sconvolgere il corso degli eventi, a ripristinare una gerarchia che se è costante nel mondo organico non gli pare più presente e feconda nel mondo umano. Nietzsche è convinto che decadenti sono state le vecchie guide della comunità e non che l'umanità stessa sia sprofondata in una decadenza da cui è impossibilitata a riemergere: «è questa è la mia tesi: i maestri, le guide dell'umanità furono dei decadenti» (FP, 23 [3] ottobre 1888). Si tratta allora soltanto di sostituire questi maestri, queste guide che hanno condotto l'umanità alla decadenza, una volta esaurita la loro missione, visto che per il filosofo la decadenza non è arrestabile?

III. La comunità aristocratica come risposta al nichilismo della vecchia comunità

A volte sembra proprio che Nietzsche voglia essere, insieme ai nuovi filosofi, il formatore, il plasmatore educativo, di quella futura classe governante, tergiversando sulla duplice possibilità platonica del filosofo-politico o del politico-filosofo. Egli, a mio avviso, lo sostiene in un paragrafo di *Al di là del bene e del male* - che riportiamo in parte in nota - in cui egli prospetta, per chi ha riflettuto sullo statuto dell'uomo, un nuovo compito, forse, per questa nuova specie di filosofi e reggitori e una nuova responsabilità, paventandone tutti rischi⁵⁵. Nell'alternativa politica foucaultiana del dire il vero filosofico e la pratica

⁵⁴ La critica ai filosofi del passato e della contemporaneità affonda le sue radici proprio nella constatazione della tendenza alla fuoriuscita, al distacco immunitario di costoro nei confronti della comunità, verso un oltremondo delle idee, o delle anime, che funziona soltanto da rifugio e da via di fuga; mentre la reale destinazione del filosofo reggitore o formatore sta proprio nella guida verso l'alto degli uomini e non la fuga verso il fuori. La via è quella della discesa nella comunità per guidare coloro i quali siano in grado di seguire. Colpisce che qui la via non è quella di una oltre-umanità, ma è propria dell'uomo. L'alto contrapposto all'oltre, qui, richiama la guida di Zarathustra per i suoi amici «sempre più in alto», fino alla «sua caverna e «sull'alto monte» (FP, 34 [145] aprile-giugno 1885): figurativamente si tratta di comprendere se dopo questa altezza ci possa essere un oltre, verso una diversa umanità e comunità, o se l'umano debba lasciare il posto a qualcosa di diverso, superando se stesso, rifugiandosi così in un oltre-politico che sa di utopia messianica. Sappiamo che quell'oltre per molti uomini della vecchia comunità è impossibile, e che a malapena essi sopportano quelle alte cime della caverna zarathustriana. Per Nietzsche l'uomo deve essere capace di giungere a quelle vette e restarci, dando vita a un diverso essere in comune. E i filosofi devono battere le vie nuove che a ciò conducono: «NB. C'è stato finora sempre qualcosa di malato nel tipo dei filosofi, molte cose in loro mostrano il fallimento. Invece di guidare più in alto sé e gli uomini, i filosofi si fanno in disparte quanto più possono e cercano se non ci sia un'altra via: in sé questo è forse già il sintomo di un istinto *degenerante*. L'uomo riuscito si rallegra del fatto "uomo" e delle vie dell'uomo; il filosofo invece procede *oltre!*» (FP, 34 [133]).

⁵⁵ «Noi, che abbiamo una fede diversa, - noi, per i quali il movimento democratico rappresenta non soltanto una forma di decadenza dell'organizzazione politica, ma anche una forma di decadenza, cioè d'immeschinimento, dell'uomo, un suo mediocrizzarsi ed invilirsi: dove dobbiamo tendere noi, con le nostre speranze? - Verso nuovi filosofi, non c'è altra scelta; verso spiriti abbastanza forti e originali da poter promuovere opposti apprezzamenti di valore e trasvalutare, capovolgere "valori eterni": verso precursori, verso uomini dell'avvenire che nel presente stringono imperiosamente quel nodo che costringerà la volontà di millenni a prendere

politica, tra la piazza pubblica – luogo d'elezione cinico e zarathustriano? – e l'anima del principe – luogo di scelta platonico del filosofo politico, Nietzsche, come Kant, non sceglie tra le due alternative, ma cerca di tenere assieme le due possibilità, eleggendo a piazza il campo di battaglia della lotta tra idee, e scegliendo come destinatari del suo discorso politico-filosofico, non un singolo principe, ma un'aristocrazia, presente o di là da venire, da plasmare⁵⁶.

Questa nuova comunità di precursori era già stata proclamata ed agognata ne *La Gaia scienza*, annunciata da segni premonitori di un'età virile e guerriera, apripista di un'epoca ancora più eccelsa, capace di trasformare la forza e la virtù del prode nell'eroismo della conoscenza, nell'ardore del filosofo, e di muovere «guerre per amore delle idee e delle loro conseguenze». La nuova guerra non sarà più una guerra militare guerreggiata, ma una lotta per la potenza che non abbia come fine la mera conquista territoriale e la sconfitta politica del nemico, ma l'affermazione di nuove idee e soprattutto delle loro conseguenze; questa guerra spirituale è quella che Nietzsche stesso ha condotto nella sua esperienza di pensiero; dalle nuove idee non potranno che derivare conseguenze, anche politiche, radicali. Per far ciò, dice, occorrono «molti valorosi precursori, i quali non possono scaturire dal nulla – tanto meno dalla sabbia e dal limo della civiltà attuale e dalla educazione metropolitana». Questi uomini, da educare al di fuori della vecchia città, dovranno cercare «in tutte le cose quello che in essere deve essere superato»; anche nella comunità. Per questo essi formeranno già una nuova comunità, «con proprie festività, con propri giorni di lavoro, con propri tempi di lutto» – cos'altro contraddistingue una nuova comunità se non proprio queste tre cose fondamentali? -, «adusati al comando e subito pronti a ubbidire quando occorre, nell'una cosa come nell'altra egualmente alteri, egualmente al servizio della propria causa». Essi saranno, con tutti i rischi di conservazione e affermazione che ciò comporta, e che conosciamo, «uomini più esposti al rischio, uomini più fecondi, uomini più felici!»; capaci di «vivere pericolosamente». Costruendo le proprie «città sul Vesuvio». È questa l'immagine più pregnante capace di esemplificare, magistralmente, la concezione nietzscheana della nuova comunità; certo qui è prima di tutto la comunità degli uomini della conoscenza che Nietzsche ha in mente, che dovranno essere innanzitutto «predatori e

nuove strade. Per insegnare all'uomo che l'avvenire dell'uomo è la sua volontà, è subordinato a un volere umano, e per preparare grandi rischi e tentativi totali di disciplina e d'allevamento, allo scopo di mettere in tal modo fine a quell'orribile dominio dell'assurdo e del caso che fino a oggi ha avuto il nome di “storia” – l'assurdo del “maggior numero” è soltanto la sua forma ultima: per questo sarà, a un certo momento, necessaria una nuova specie di filosofi e di reggitori, di fronte ai quali tutti gli spiriti nascosti, terribili e benigni, esistiti sulla terra, sembreranno immagini pallide e imbastardite. E l'immagine di tali condottieri (Führer) che si libra dinanzi ai nostri occhi: posso dirlo forte a voi, spiriti liberi? Le circostanze che si dovrebbero in parte creare, in parte utilizzare, perché essi sorgano; le vie e le prove presumibili, in virtù delle quali un'anima potrebbe crescere sino a un'altezza e a una forza tali da sentire la costrizione verso questi compiti; una trasvalutazione dei valori (*eine Umwertung der Werthe*), sotto il nuovo torchio e martello della quale una coscienza verrebbe temprata e un cuore trasmutato in bronzo, così da poter sopportare il peso di una nuova responsabilità; e d'altro canto la necessità di tali condottieri, il tremendo pericolo che essi possano non giungere, o fallire, o degenerare – queste sono le nostre vere ambascie e abbuamenti» (JGB, 203).

⁵⁶ I due poli dell'alternativa politica, cinica o platonica, su cui si gioca il ruolo della filosofia nella modernità nei suoi rapporti col potere e con la comunità politica, sono discussi in M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri, Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 274-285.

conquistatori» finché non potranno «essere dominatori e padroni», nella nuova comunità (FW, 283); ma da questo processo non potrà che seguire, dopo il radicale cambiamento delle idee, la caduta delle vecchie istituzioni e il sorgere della nuova comunità politica; con tutti i rischi, più o meno consapevoli, che tale esperienza innovativa comporta per questi sperimentatori. Già in un appunto del 1881 Nietzsche annotava che «uomini che vivono individualmente, se non periscono, si sviluppano in società» (FP, 11 [130] primavera-autunno 1881), e in *Al di là del bene e del male* ribadirà che lo sforzo enorme che richiede il raggiungimento di tale vita più felice, indipendente, autonoma consiste nel non lasciarsi trascinare dal naturale «*progressus in simile*» della *mediocritas*⁵⁷. È solo da questa opposizione alla gregarietà che uniforma che potranno porsi le basi di una diversa configurazione comunitaria, non escludendo necessariamente la vecchia comunità massificata, come vedremo.

Certo non si troverà negli scritti nietzscheani un progetto coerente, chiaro e distinto, politico-culturale di edificazione biopolitica di una nuova comunità, poiché si può affermare che l'intento nietzscheano sia quello di prospettare innanzitutto un diverso tipo di individuo e soltanto allora forse, come si può intuire soprattutto dalle riflessioni degli ultimi frammenti, edificare una diversa comunità politica⁵⁸; e tuttavia le due imprese non paiono disgiunte e contrapposte, come si può comprendere leggendo i suoi strali contro il nazionalismo delle nuove – per il filosofo già vecchie – comunità statuali europee.

Quella nuova specie di filosofi e reggitori tuttavia continua a restare, per molti aspetti, un prodotto della comunità, poiché difficilmente qualcosa può nascere al di fuori di essa, per convinzione dello stesso filosofo, in ragione della potente virtù plasmatrice ed educatrice della comunità medesima; per questa ragione Nietzsche può affermare, in *Al di là del bene e del male*, che le circostanze si dovrebbero in parte creare, e in parte utilizzare, affinché quei filosofi possano sorgere per costringere un'anima – del principe? – a quei compiti di guida della comunità, attraverso tentativi totali di disciplina e d'allevamento. Tale creazione plasmatrice può essere interpretata non come il fine ultimo della comunità, ma semmai come il mezzo ultimo a sua disposizione per continuare ad esistere e per provare ad essere più florida. Si capisce che la comunità non può avere come fine della sua esistenza la creazione di quegli individui, e quindi essere subordinata geneticamente e teleologicamente ad essi, poiché essi non sorgono semplicemente in virtù della creazione delle circostanze ma anche grazie

⁵⁷ «Occorre appellarsi a immense forze contrarie, per potersi opporre a questo naturale, troppo naturale *progressus in simile*, la prosecuzione dell'uomo nel simile, nel consueto, nel medio, nel gregario – *nel volgare!*» (JGB, 268).

⁵⁸ A tal proposito trovo condivisibile il pensiero di Jaspers sul pensiero politico nietzscheano, secondo il quale esso intende cogliere l'origine decisiva dell'avvenimento politico senza immergersi metodicamente nelle realtà concrete particolare dell'agire politico; esso non esprimerebbe coerentemente e analiticamente la direzione, il senso, la via che il politico dovrebbe seguire in un progetto coerente e dettagliato, non definendo tra l'altro cosa sia realmente tale politico, superato e inglobato nella filosofia, capace di osare anche il contraddittorio attingendo alla ricchezza di ciò che è possibile, avendo come idea guida il potenziamento dell'essere umano. Tuttavia il senso di questo studio è cercare di far emergere proprio quel senso e quel valore del politico che Nietzsche lascia emergere in diversi luoghi, soprattutto in ragione della funzione politica della comunità e delle sue strategie di organizzazione. (Sul pensiero citato qui di Jaspers cfr. K. Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia Milano 1996, p. 235; ma si legga tutto il capitolo 4 (*La grande politica*). Il passo di Jaspers cui abbiamo fatto riferimento è citato in R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 283-284).

all'utilizzo di circostanze che già sono in atto. Inoltre egli scrive che quei tentativi di dar vita ai nuovi condottieri, reggitori, possono fallire, poiché essi possono non giungere, oppure possono degenerare: quindi, per usare un'espressione nietzscheana, è necessaria anche una buona parte di caso affinché essi sorgano, situazioni che non dipendono dalla comunità e dalle sue scelte politiche, che invece dovrebbe sfruttare quelle mutazioni casuali che danno vita a individui sperimentali di tal genere, per evolversi e adattarsi a nuove situazioni, per conservarsi. Da questo punto di vista il rapporto tra individuo e comunità continua ad essere difficilmente pensabile, per Nietzsche, soltanto come un rapporto di subordinazione e finalità della seconda rispetto al primo, anche se alcuni passaggi delle sue opere potrebbero portarci a pensare ciò⁵⁹. Certo l'individuo superiore, un gruppo aristocratico di nuovi reggitori, di nuovi filosofi, quegli spiriti liberi di primo o secondo grado, dovrebbero essere per Nietzsche un fine della comunità, ma non ultimo, e allo stesso tempo un suo mezzo, poiché il vero fine ultimo, se questo è necessario trovarlo, è l'edificazione di una diversa cultura, di una diversa modalità di fare comunità, che solo uomini nuovi possono provare a costruire. E se è vero che quelle individualità superiori, eccezionali possono trovare come compito alto quello di operare per la prosperità della comunità, non per forza di cose come fine consapevole, più complicato è sostenere, come fa Young, che quegli individui prosperano veramente soltanto quando il loro fine è la prosperità, bene comune, della comunità, nelle considerazioni nietzscheane, nonostante il fatto che quelle individualità storiche o quei tipi ideali considerati dal filosofo siano protagonisti di importanti contributi alla comunità e alla cultura, spesso contro quelle dominanti⁶⁰. Basterebbe citare Goethe, Cesare e Napoleone interpretati da Nietzsche, gli ultimi due considerati geni organizzatori, maestri dell'arte del governare, in grado di imporsi sulla società⁶¹.

A mio avviso, quindi, il rapporto individuo-comunità resta nel pensiero nietzscheano un rapporto dialettico, conflittuale apparentemente, almeno fino a quando quella relazione non riesce a canalizzarsi verso fini comuni, anche se mai si risolve in unità indistinta, ma che non sbaglieremmo a definire anche come rapporto strategico, secondo le indicazioni terminologiche di Foucault⁶², nel

⁵⁹ Annota in un appunto che, date le condizioni di democratizzazione dell'Europa, egli è riuscito a dare un'idea che l'Europa democratica, appunto, «sfocerà solo in un grandioso allevamento della schiavitù; gli schiavi dovranno essere comandati da una razza forte, per sopportare se stessi», e per non giungere all'autosoppressione nichilistica, rendendosi quindi funzionali alla comunità, e che quell'aristocrazia governante del futuro potrà sorgere «solo sotto una dura, lunga pressione», per poi giungere al «dominio della terra» (FP, 2 [179] autunno 1885-autunno 1886), una pressione che non può essere esercitata all'interno della comunità da gruppi antagonisti o dalla comunità stessa, in quell'agone che abbiamo già visto per Nietzsche necessario non solo con i propri pari ma anche, e soprattutto, all'interno e all'esterno della comunità, con l'alterità.

⁶⁰ Cfr. J. Young, *Nietzsche's philosophy of religion*, cit., p. 2.

⁶¹ La configurazione preliminare a quella del genio, del legislatore, del condottiero della comunità è quella dell'uomo in rivolta, che all'interno della comunità d'appartenenza si ribella contro l'esistente immobile, contro la stasi: «Quasi ogni genio conosce come una forma del proprio sviluppo l'«esistenza catilinaria», un sentimento di odio, di vendetta e di rivolta contro tutto ciò che già è, che non *diviene* più...», così che Catilina è «la forma preesistenziale di *ogni* Cesare» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 45; cfr. GD, *Scorribande di un inattuale*, 44, *Il mio concetto di genio*; FP, 7 [119] estate-autunno 1883). Sappiamo che per Nietzsche la prassi demolitrice deve precedere la possibilità di costruire nuove configurazioni di vita individuale e comunitaria.

⁶² Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., pp. 49-50.

senso che esso crea connessioni, instaura rapporti tra entità che restano diverse, non cerca di omogeneizzare il contraddittorio, la differenza. Resta inoltre la complessità di quel rapporto genetico, che ormai possiamo definire vicendevole, tra individuo e comunità. Se negli scritti e negli appunti dei primi anni '80 Nietzsche sosteneva fortemente che l'individuo si genera, si forma, come parte di una totalità, la comunità, una convinzione d'altra parte che resta anche successivamente, negli scritti degli anni seguenti egli giunge a considerare la possibilità che determinati individui debbano essere in grado, e avere la responsabilità, a loro volta, di fondare nuove comunità, dopo essersi emancipati dal dominio della vecchia comunità, senza tuttavia dimenticare e cancellare quanto essa ha loro insegnato, anche loro malgrado, coscienti della loro origine comunitaria. Inoltre Nietzsche, nell'*Anticristo*, arriva a sostenere che non solo i singoli casi fortunati di individui possono rappresentare un tipo superiore, ma che «persino intere generazioni, stirpi, popoli possono, a volte, rappresentare un tale caso ben azzeccato» (AC, 4), ampliando quindi la prospettiva dell'*Übermensch* dall'individualità alla pluralità, sostenendo quindi che sono possibili entità comunitarie di tali individui⁶³. Ciò significa che l'oltreuomo non può essere semplicemente un individuo solitario, autarchico, ma deve entrare in relazione con la comunità a partire da quella concezione plurale e collettiva della stessa individualità. Le nuove tavole di valori dovranno essere in qualche maniera condivise, nonostante ciò non rappresenti un tentativo programmato di superumanità, biopoliticamente organizzata, visto il contributo fondamentale che hanno la casualità e l'eventualità in tale cammino verso una superiore forma di umanità, che non segue un rotta evolutiva e progressiva. Se è vero che per il filosofo lo «sviluppo dell'umanità», inteso come perfezionamento del «tipo uomo», consistente «nella produzione degli individui più potenti, di cui la stragrande maggioranza viene fatto strumento (e precisamente lo strumento più intelligente e maneggevole)», e che «per il fatto che qualcosa di alto fallì o fu mal usato (come l'aristocrazia), esso non è ancora confutato» (FP, 2 [76] autunno 1885-autunno 1886); egli è conscio – o forse speranzoso – che proprio il momento più basso di tale essere o utilizzo dell'aristocrazia possa e debba rappresentare il punto di partenza per una riscossa della comunità aristocratica, dalla quale dipenderà la possibilità di una diversa umanità, in un rapporto complesso e reciproco di generante e generato, tra comunità aristocratica e nuova umanità, senza una possibile antecedenza. A una società che propugna ed erige a valore e legge gli ideali del branco, del gregge, come suprema

⁶³ Convinto che l'umanità non rappresenta, come si ritiene oggi, un'evoluzione verso il migliore, il più forte o il più elevato, in un senso progressivo di sviluppo (AC, 4), il fine dell'essere in comune degli uomini potrebbe essere, senza dimenticare i limiti che Nietzsche riconosce alla formazione e la casualità di tale evento, quello di contribuire alla formazione di superiori individualità; come scrive Conway, allora: «The central task of politics, then, is to produce (as a matter of design) those individuals who stand, "in relation to humankind as a whole," as exemplary human beings» (D. Conway, *Nietzsche and the political*, cit., p. 18). La nostra tesi è che, visto l'enorme peso che Nietzsche assegna all'eventualità, al caso, e all'estraneità, rispetto alla comunità di provenienza, di tali individualità – insieme al riconoscimento della fragilità delle stesse – non si può dimenticare la ristrettezza di una prospettiva biopolitica di allevamento e formazione; a tal proposito pensiamo che anche per questa ragione Nietzsche riconosca l'importanza della comunità umana e delle sue istituzioni nell'assicurare quella continuità che le superiori individualità non sono in grado di sostenere (cfr. il fondamentale aforisma 225 di *Umano troppo umano* sulla necessaria interazione di forze individuali conservative e innovative).

determinazione di valori, Nietzsche contrappone e difende quello che chiama l'«aristocratismo», avanzando l'ipotesi che debba ricostituirsi una «società aristocratica», in opposizione a quella borghese, liberale e democratica contemporanea, una società che non elimini ciò che gli è ostile, ma che, sentendosi «eccezione», abbia invece «di fronte a sé una potenza dalla quale si differenzia, alla quale è ostile e che guarda dall'alto in basso» sociale (FP, 11 [140] novembre 1887-marzo 1888), scrive Nietzsche. Al di là del canonico aristocratismo antiliberal e antidemocratico, ciò che interessa è la prospettiva agonale che emerge in tale configurazione politica e sociale abbozzata dal filosofo, che giustificherà anche l'esistenza non solo di altre società o comunità esterne alla compagine politica, ma anche quella differenza data dal rango e quei grandi contrasti tra singolarità e entità politiche e sociali diverse all'interno di una stessa configurazione comunitaria⁶⁴. Il *pathos* della distanza, fatto valere come elemento fondamentale della differenza antropologica tra individualità e classi diverse, non è disgiunto dalla volontà di potenza, di dominio, che abita ogni individualità della società aristocratica, nella quale è proprio la tensione antiegalitaria tra tali volontà di potenza agonali ciò che assicura la libertà dei suoi membri. Per Nietzsche tale società-comunità non può essere quella della libertà riconosciuta ad ognuno – del liberalismo e della borghesia ottocentesca – in cui vige la distinzione tra società civile e comunità politica, e quindi dell'uguaglianza formale, perché secondo il filosofo in tale situazione andrebbero a diminuire, fino al rischio dell'estinzione, la volontà di assumersi la responsabilità di sé, la capacità di difesa e offesa, la forza di comandare, il senso del rispetto, della subordinazione, la grande passione, la capacità di assumersi grandi compiti (FP, 11 [142] novembre 1887-marzo 1888).

Per questa ragione Nietzsche può scrivere nei suoi appunti che la formazione di entità politica di ampio respiro e la plasmazione, l'educazione di individui capaci di governarle sono strettamente legate. Egli fa riferimento proprio all'Europa, la cui crisi è vista come un'opportunità per elaborare nuove proposte politiche di organizzazione delle comunità e, soprattutto, di plasmazione di un uomo nuovo:

ci saranno d'ora in poi favorevoli condizioni d'avvio per più vaste formazioni di dominio, di cui non sono ancora esistite le uguali. E questa non è ancora la cosa più importante; è resa possibile la fondazione di stirpi internazionali, che si pongano il compito di allevare una razza di dominatori, i futuri «signori della terra»; - una nuova, enorme, aristocrazia, edificata sulla più dura autolegislazione, in cui sarà conferita una durata di millenni alla volontà di violenti uomini filosofici e di tiranni artisti; una specie superiore di uomini che, grazie alla loro sovrabbondanza di volontà, sapere, ricchezza e influsso, si serviranno dell'Europa democratica come del loro strumento più docile e maneggevole per prendere in mano le sorti della terra, per plasmare,

⁶⁴ L'«autosuperamento dell'uomo», inteso come «allargamento delle distanze nell'anima» umana, che la filosofia di Nietzsche intende provocare, non può esserci - e qui sta un'altra ragione di parentela tra l'interiorità umana, la sfera del vivente, e quella esterna, la sfera politica - «senza il *pathos* della distanza quale si sviluppa dalla differenza incarnata delle classi, dal costante guardar oltre e guardar in basso della casta dominante sui sudditi e strumenti, e dal suo altrettanto costante esercitarsi nel comandare» (FP, 2 [13] autunno 1885-autunno 1886).

come artisti, l'“uomo” stesso. Basta, verrà il tempo in cui in fatto di politica, le idee saranno diverse (FP, 2 [57] autunno 1885-autunno 1886)⁶⁵.

La questione che si pone è allora se il pensiero della comunità nell'opera del filosofo debba essere letto in relazione a tale prospettiva politica avanzata da Nietzsche, che si gioca su una diagnosi – l'analisi dei mali dell'uomo e della civiltà occidentale moderna – su una prognosi – la previsione del destino nichilista dell'Occidente e dell'Europa e delle declinazioni passive e attive di tale nichilismo - e su un'utopia - che si fonda sulla proposta di una nuova educazione dell'uomo, su un nuovo modo di vivere – che troverebbe piena realizzazione in un progetto politico, i cui caratteri sono stati sopra delineati, con protagonista quell'aristocrazia capace di rifondare politicamente l'Europa in vista – e questo è quello che più conta per Nietzsche – di una plasmazione dell'uomo; verso l'*Übermensch*? Quello che pare chiaro è che quella che Nietzsche chiama grande politica, prendere in mano le sorti della terra, e le sue nuove idee, sono subordinate all'eventualità, preparata da quella specie di uomini superiori, sovrabbondanti, del rinnovamento dell'umano. A differenza dello Schiller de *L'educazione estetica dell'uomo*, di fronte agli uomini frammento, alla «selvaggia oclocrazia», al «brutale dispotismo delle classi inferiori», che proponeva una educazione estetica nobilitante, riservata a pochi per natura, Nietzsche pare non volersi fermare a questo fondamentale processo educativo aristocratico⁶⁶. Questo è soltanto un momento, decisivo, di un più ampio progetto, anche politico, di formazione dell'umano. All'armonia e all'«anima bella» schilleriana Nietzsche preferisce la concezione polemica, agonale del reale, e guarda alle forze della dissoluzione, della decadenza, del nichilismo, così come Hölderlin

⁶⁵ Scrive Heidegger: «Nietzsche è il primo a riconoscere il momento storico in cui l'uomo si prepara ad assumere il dominio di tutta la Terra. Nietzsche è il primo pensatore che, in vista di una storia mondiale per la prima volta emergente, pone la domanda decisiva e pensa tutte le sue più profonde implicazioni. La domanda è: l'uomo, in quanto uomo nella sua natura sinora, è pronto ad assumere la signoria del pianeta? Se no, cosa deve succedere all'uomo perché egli sia capace di sottomettere la terra e rivendicare così un antico legato? Non deve l'uomo, così com'è ora, essere portato oltre se stesso per adempiere a questo compito? [...] Di una cosa, comunque, dovremo presto renderci conto: questo pensiero che mira alla figura di un maestro che insegnerà il Superuomo concerne noi, concerne l'Europa, concerne tutta la Terra. Non solo oggi, ma ancor più domani. E lo fa sia che lo accettiamo sia che ci opponiamo ad esso, lo ignoriamo o lo imitiamo con accenti falsi» (M. Heidegger, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 69).

⁶⁶ Nietzsche, lettore di Schiller, dell'epistolario con Goethe, è in sintonia con il problema posto in questi termini: «Ogni miglioramento in campo politico deve partire dalla nobilitazione del carattere, ma come può il carattere nobilitarsi sotto le influenze di una barbara costituzione politica? Bisognerebbe dunque cercare per questo scopo uno strumento che non sia fornito dallo Stato, e scoprire sorgenti che si mantengano pure e limpide malgrado ogni corruzione politica»; per il filosofo di Röcken questa è una questione centrale. La risposta a tale dilemma è quella proposta formativo-educativa, nobilitante, diretta ad una aristocrazia dello spirito, in grado, però, non di rifugiarsi nell'arte – come proposto da Schiller - di fronte alla degenerazione della politica, tentazione non scartata dal filosofo, ma di proporre una diversa costituzione politica, a partire proprio dal filosofo legislatore e dall'idea di una comunità aristocratica dominante. Per i passi di Schiller il rimando è a *L'educazione estetica dell'uomo*, Bompiani, Milano 2007.

guardava all'evento trasfiguratore della rivoluzione francese, con la certezza che dal caos e dalle crisi qualcosa di nuovo potesse nascere⁶⁷.

L'aristocrazia comunitaria nietzscheana si nutre delle nuove possibilità che i salti, le crisi, la decadenza, la lotta offrono a tale avventura dell'umanità. Egli ha di fronte l'incombente pericolo di una degenerazione già in atto, il comune pericolo che l'uomo stesso degeneri, che naturalmente egli vede in atto nel dominio della morale cristiano-europea e nelle sue propaggini politiche, culturali e sociali, nelle idee moderne della democrazia, del liberalismo e del socialismo, del nazionalismo, nella scienza moderna. Nietzsche non smette di sostenere che i pericoli insiti nell'azione culturale e politica dell'uomo d'eccezione, e nelle condizioni medesime necessarie alla nascita di quegli uomini che dovranno essere nuovi filosofi, nuovi educatori, nuovi condottieri della comunità, potrebbero causarne il fallimento e la degenerazione. Pertanto afferma che si debba affrontare il rischio, abbracciando con «un *unico* sguardo tutto quello che con una favorevole concentrazione e un incremento di forze e di compiti, una *plasmazione educativa* potrebbe ancora *ricavare dall'uomo*»; chi riuscisse a fare ciò si renderebbe conto che «l'uomo non è ancora esaurito per le sue possibilità più grandi, e che già spesso il «tipo uomo» è stato vicino a misteriose decisioni e a nuove strade»; costui saprà così «su quali miserabili cose è accaduto in genere fino a oggi che realtà in divenire, di primissimo rango, finissero per infrangersi, sfasciarsi, inabissarsi lentamente e rendersi esse stesse miserabili» (JGB, 203).

Nietzsche torna sulla possibilità che la degenerazione totale dell'uomo si realizzi, e ne individua il modello nell'uomo dell'avvenire socialista; a questa possibilità egli contrappone l'invocazione di battere nuove strade, di assumere un nuovo compito, a quegli individui capaci di pensare nuovi tipi di comunità⁶⁸. È proprio la morte di Dio, l'assenza di un Dio della comunità e di tutto ciò che si è retto sulla fede in un tale essere a spronare quegli uomini elevati alla prassi, abbandonando quella solitudine necessaria prima della rovina del vecchio edificio politico e religioso: «Non essendoci più un Dio, non si deve più sopportare la solitudine: l'uomo elevato *deve* mettersi all'opera» (FP, 34 [212] aprile-giugno 1885).

Il modello di tale tipo d'individuo, uomo superiore, eccezione capace di battere nuove strade in controtendenza col suo tempo e tuttavia capace di

⁶⁷ Sulla questione del nichilismo si veda, oltre alle lezioni heideggeriane pubblicate con il titolo *Il nichilismo europeo* in M., Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 563-743; W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo: Nietzsche e Heidegger*, Edizioni Parnaso, Trieste 1998; V. Vitiello, *Utopia del nichilismo: tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli 1983; G. Vattimo, *I due sensi del nichilismo in Nietzsche*, in Id., *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano 2000, pp. 195-204; F. Volpi, *Nichilismo e decadenza in Nietzsche*, in Id., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 39-61; F. Masini, *Transizione e nichilismo. Ovvero, la dissonanza diventa uomo*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, a cura di M. Beer e M. Ciampa, Savelli, Roma 1978; F. Vercellone, *Introduzione a Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992; C. Gentili, W. Stegmaier, A. Venturelli (a cura di), *Metafisica e nichilismo: Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2006. A. U., Sommer, *Nihilism and skepticism in Nietzsche*, in K. Ansell-Pearson (a cura di), *A companion to Nietzsche*, cit.

⁶⁸ «La degenerazione totale dell'uomo, che nel suo grado più basso arriva a quel che per i babbuasi socialisti e per le teste vuote rappresenta l'«uomo dell'avvenire» – il loro ideale! – questa degenerazione e questo immeschinimento dell'uomo in perfetta bestia d'armento (o, come costoro dicono, in uomo di una «libera società»), questo animalizzarsi dell'uomo in bestia nana fornita di eguali diritti ed esigenze è *possibile*, non vi è dubbio! Chi anche una sola volta ha meditato sino in fondo questa possibilità, conosce un disgusto di più rispetto agli altri uomini, e forse anche un nuovo *compito*» (JGB, 203).

sfruttare quel tempo e chi lo abita per fini superiori è il filosofo. È una figura del futuro perché finora non si è dato filosofo capace di compiere quell'opera. Due modelli in tal senso restano Platone e Machiavelli. Tra quei fini superiori la plasmazione culturale ed educativa non esclude, anzi, le «*necessarie sozzure di ogni politica attiva*». Scrive Nietzsche, in quest'aforisma dedicato all'uso politico della religione:

Il filosofo come lo intendiamo *noi*, noi spiriti liberi -, come l'uomo che ha la responsabilità più vasta e per cui il completo sviluppo dell'umanità è un fatto di coscienza [...] si servirà delle religioni per la sua opera di plasmazione culturale ed educativa, allo stesso modo con cui utilizzerà le condizioni politiche ed economiche del momento (JGB, 61).

Palesamente la politica non è qui il luogo fondante l'azione culturale del filosofo, tuttavia ne è uno strumento fondamentale, come la religione e l'economia. Tuttavia mentre per quei nobili individui che hanno scelto una vita ritirata e contemplativa, in ragione della loro alta spiritualità, riservandosi solo «la specie più raffinata del comando», esercitato su discepoli e confratelli, la religione «potrebbe essere utilizzata come un mezzo per crearsi una quiete rispetto al rumore e alle difficoltà del governare *nel senso più grossolano del termine*, nonché come una purezza di fronte alle necessarie sozzure di ogni politica attiva», quindi eletta a strumento di vita e di governo nella comunità religiosa impolitica; «per i forti, gli indipendenti, coloro che sono preparati e predestinati al comando», della e nella comunità politica, «nei quali si incarna la ragione e l'arte di una razza dominatrice, la religione è un mezzo di più per vincere le resistenze, per poter regnare: essendo essa un vincolo che unisce dominatori e sudditi». In che modo? Non tanto attraverso una condivisione di un mito comunitario, quanto per mezzo di una politica di formazione, governo e palesamento delle coscienze, poiché la religione «rivela ai primi, consegnandola nelle loro mani, la coscienza degli ultimi, la loro parte segreta e più intima che volentieri si sottrarrebbe all'obbedienza»; se ricordiamo cos'è per Nietzsche la coscienza comprendiamo che qui egli non parla della coscienza superficiale, comune ma dell'inconscio, degli istinti, di ciò che non giunge al rispecchiamento ma che solo attraverso pratiche disciplinatrici è rivelato.

La politica attiva può non essere quindi la sfera più alta in cui un uomo superiore, se in lui predomina la spiritualità non esente dall'arte del comando, possa impegnarsi, anche perché nel proseguito del testo citato Nietzsche ci mostra la potenza di un di un tipo di tali dominatori spirituali, i bramini, che «si attribuivano il potere di dare al popolo i suoi re» ma si riservavano «compiti più alti e superiori a quelli di un re» nella comunità, tenendosi e sentendosi «in disparte e al di fuori» della comunità (JGB, 61). Si tratterà di capire se quei filosofi-legislatori, nell'ottica nietzscheana, somigliano più ai bramini, guide spirituali, impolitiche, con compiti superiori rispetto a quelli richiesti dalla politica, o se invece non siano i filosofi-re dal sapore platonico. È una differenza sostanziale perché nel primo caso essi sono e restano figure totalmente impolitiche, in disparte e al di fuori della comunità politica, al suo vertice ma immuni, fuori dal comune, *ex-communio*, non in quanto esclusi dalla comunità ma perché postisi al di sopra e al di fuori di essa, pur indirizzandone la vita; mentre nel secondo essi comandano la comunità politica direttamente, regnano,

dominano quel *munus* della comunità non soltanto come *Gesetzgeber* ma come uomini capaci di condurre e plasmare, non solo culturalmente, gli individui della comunità, detenendo il potere esecutivo, politico, sebbene non nella forma pastorale, da Platone considerata subordinata e non propria del politico⁶⁹. Siamo di fronte a una questione centrale per il Nietzsche filosofo che pensa la comunità. È da tener presente quanto il modello tri-quadripartito della società e bipartito del potere presente nella legge di Manu, in cui sono i bramini ad avere il potere spirituale mentre quello prettamente politico spetta ai guardiani del diritto, nobili guerrieri e re, abbia affascinato Nietzsche, pur non risparmiandogli critiche e usandolo soprattutto in funzione anticristiana, nella redazione de *L'Anticristo*⁷⁰; e che questo modello, per Nietzsche, abbia ispirato Platone. Inoltre è da ricordare come la struttura gerarchica e piramidale della comunità sia uno dei capisaldi del pensiero nietzscheano. È indubbio che questa lunga riflessione nietzscheana non sia solamente un'ulteriore sforzo nella decostruzione della morale occidentale moderna, ma che abbia anche profonde motivazioni politiche. La questione, a mio avviso centrale, per la pensabilità di una comunità di tale genere, riguarda per Nietzsche la posizione, il compito che dovranno avere i filosofi, gli uomini più spirituali, più forti all'interno di essa. Nietzsche pone tra le conseguenze negative del declino del filosofo come uomo della conoscenza il fatto che egli non comandi più, non guidi più (JGB, 205) e ritiene errata la posizione del filosofo «che si pone *al di fuori*» della comunità, sostenendo che «questa è soltanto una condizione *temporanea* e necessaria per la gravidanza» (FP, 24 [3] inverno 1883-1884), perché egli possa creare valori, tavole nuove, essere legislatore di valutazioni, come quell'individuo collettivo» di cui ci parlava già in *Umano troppo umano*, il cui compito una volta venute a mancare le rappresentazioni di Dio e dei valori eterni, in funzione comunitaria, «si pone con grandezza terribile» (cfr. MA, 94; JGB, 205; FP, 26 [407] estate-autunno 1884).

Pensiamo che Nietzsche possa prediligere per il filosofo, e forse per sé, quella specie più raffinata di comando all'interno di una comunità, che non rinuncia però alla responsabilità più vasta del completo sviluppo dell'umanità, alla legislazione delle anime e dei corpi, alla plasmazione culturale, alla scrittura di nuovi valori, affidando tuttavia l'esecuzione politica e il governo della giustizia a quelli che dovrebbero essere i nuovi governanti da formare. Il filosofo, novello Platone, dovrà esser in grado non solo di trovare ma di plasmare un nuovo Dionisio. Mi sento di escludere che ciò possa avere a che fare con la riproposizione di una religione con alla guida tali filosofi dell'avvenire, se non con fini meramente strumentali. È proprio perché egli ha dovuto riconoscere la profondità del cristianesimo, latente anche nei principali movimenti politici della modernità, che il filosofo conosce la difficoltà di sostituire una religione e i suoi funzionari con una casta filosofica: «L'influenza, operante nella scelta e nella formazione culturale, tanto distruttiva, cioè, quanto creatrice e plasmatrice, la quale può essere esercitata grazie alle religioni, è un'influenza molteplice e diversa secondo la varietà degli uomini che vengono posti sotto il loro potere e la loro custodia» (JGB, 61). Questo non toglie che l'ateismo è ormai, per Nietzsche, una tappa imprescindibile, e che anche le religioni laiche, come quella

⁶⁹ Cfr. Platone, *Politico*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2011; M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione, Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 108-115.

⁷⁰ Cfr. AC, 56-57, FP, 14 [201, 221] primavera 1888; GD, «*Quelli che migliorano l'umanità*», 3; cfr. T.H. Brobjer, *The absence of political ideals in Nietzsche's writings*, cit.

di Comte, sono una maschera del cristianesimo, se è vero che per Nietzsche nessuna religione ha mai contenuto verità, come annota in un appunto. D'altra parte quello che più conta è che la rottura di quel legame tra politica e religione, tra Stato e religione, comincia con la crisi di questa, «quando quest'ultima comincia a morire, viene scossa anche la base dello Stato» (MA, 472); ecco che la rottura del predominio della vecchia comunità politica comincia con la crisi della religione istituzionale.

Se una nuova religione dovrà esserci non potrà che essere una teodicea, o meglio una cosmodicea, un'assoluta affermazione del mondo e della vita, un politeismo pagano⁷¹; la presa d'atto della pausa bimillennaria dell'istinto teopoietico dell'uomo occidentale («da allora non hanno più creato alcun Dio! Quasi due millenni e non un solo nuovo Dio», AC, § 19), dopo la grande e catastrofica invenzione paolina, spartiacque della storia europea, va letta a mio avviso in sintonia con la critica della vecchia comunità e con la speranza di una nuova; solo in questo senso si può comprendere l'affermazione nietzscheana che sono possibili nuovi dèi e che egli stesso sente «l'istinto plasmatore di dèi» (FP, 17 [4] maggio-giugno 1888)⁷²; che non va letta disgiunta da quella che dice: «Perfino se Dio ci fosse dimostrato, non sapremmo credere in lui» (FP, 15 [44] primavera 1888). Questa fede pagana in esseri superiori rispetto all'uomo, al di là del bene e del male, liberi dalla morale, capaci di redimere e giustificare i contrasti vitali (FP, 16 [16] primavera-estate 1888), questa fede dionisiaca, alcionica, pare essere, come lo *Zarathustra*, per tutti e per nessuno: non per nulla «Zarathustra dice sì che *crederebbe*, ma Zarathustra non *credere*» (FP, 17 [4]).

Anzi, non è certo un caso, credo, che proprio nei primi anni '80 egli si concentri sulla teoria dell'eterno ritorno dell'identico, di cui afferma che non bisogna insegnarla come una improvvisata religione. Mi pare che questo possa segnare quella dicotomia tra la vecchia fede della comunità, religiosa, scientifica, politica, e la credibilità di una teoria nuova, capace di ramificarsi nel tempo e tra le generazioni, quella dell'«eterno ritorno dell'identico», che Nietzsche non mancherà di voler suffragare anche scientificamente⁷³. Questa teoria nuova

⁷¹ Cfr. FP 12 [1] inizio 1888.

⁷² Cfr. AsZ, IV, *Il canto della malinconia*, 2. Quando Nietzsche ci parla della morte di Dio, lamenta che in duemila anni non si sia creato alcun altro dio, che in virtù di tale morte nuovi dèi sono ancora possibili, a mio avviso ciò va letto in sintonia con la convinzione nietzscheana che sono possibili nuove comunità e che devono essere compiuti numerosi tentativi in tale senso (M, 164), e con la proposta identificazione di Durkheim tra Dio e comunità: lo stesso Nietzsche ha ravvisato nelle sue letture e nei suoi studi antropologici l'identificazione primitiva tra divinità e comunità, come quella, totale, tra l'individuo e questa: Dio era la comunità sotto mentite spoglie, come scrive Bauman leggendo Durkheim (cfr. Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 46). Un volta fallita la comunità cristiana – nata e accresciutasi anche grazie all'evento (forse mai verificatosi) della rivolta morale degli schiavi – e conseguentemente morto il dio che la identificava, si apre quell'estrema e rischiosa possibilità di una nuova comunità.

⁷³ Scrive Montinari: «Se leggendo lo *Zarathustra* si terrà presente che il superuomo ha senso per Nietzsche solo in funzione dell'eterno ritorno, si avrà il vantaggio di non cadere in equivoci grossolani e si prenderanno sia l'eterno ritorno sia il superuomo per quello che erano nella mente di Nietzsche: l'eterno ritorno non è una specie di salto mortale nell'irrazionale alla ricerca di un altro «mondo dietro il mondo» (FP, 11 [163], 1881), o peggio ancora un esangue surrogato di religione; il superuomo, proprio per il suo nesso con l'eterno ritorno, non è un atleta estetizzante traboccante di salute o, peggio che mai, il prototipo di una «razza di padroni». Ambedue sono invece concetti-limite all'orizzonte di una visione antimetafisica e antipessimistica del mondo, dopo la «morte di Dio»» (Id., *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano 1999, pp. 126).

deve infiltrarsi lentamente, intere generazioni debbono lavorare a essa e divenire fertili per essa – affinché diventi un grande albero che proietti la sua ombra su tutta l'umanità avvenire. Che cos'è il paio di millenni nei quali il cristianesimo si è conservato! Per il pensiero più potente, occorrono millenni – per *lungo tempo* deve essere piccolo e impotente!

È evidente che questo pensiero lavora anche contro la vecchia fede della comunità, in direzione di un suo superamento. Che possa e debba essere questa, per il Nietzsche dei primi anni '80, la teoria capace di sostituire le vecchie religioni, senza dar vita ad altri mondi dietro il mondo, una teoria «mite verso coloro che non vi credono, che «non conosce inferni e minacce» (FP, 11 [158] primavera-autunno 1881), quindi incapace di imporre con mezzi coercitivi i propri principi, ma fortemente selettiva, ce lo mostrerà lo *Zarathustra*, nelle figure dell'*Übermensch* e dell'eterno ritorno⁷⁴.

Nietzsche lo sa e per questa ragione non insiste sulla destinazione comunitaria di una religiosità di questo genere. La religione potrebbe funzionare solo come strumento politico nelle mani dei filosofi, nonostante la potente critica del filosofo all'uso politico, di governo delle masse e di soggiogamento delle aristocrazie soprattutto, del cristianesimo. E forse a questo compito, al governo delle masse, almeno, nell'ottica nietzscheana rispondono meglio proprio le religioni tradizionali come il cristianesimo. Quello che deve fare il filosofo legislatore nella nuova comunità è stabilire la regola ed essere l'eccezione, sta qui il fulcro del suo potere spirituale, poiché, a proposito di gerarchia degli spiriti, annota Nietzsche, «sei molto al di sotto di lui se tu cerchi di stabilire le eccezioni e lui invece la regola» (VM, 362)⁷⁵. Certo si potrebbe obiettare, a ragione, che in questa brevissima sentenza Nietzsche non stia necessariamente affrontando la questione politica della norma, della regola, della legge, poiché il tema è la gerarchia degli spiriti, tuttavia è la prassi dello stabilire e il paragone tra i soggetti che si arrogano il diritto di stabilire norma ed eccezioni, perdente per questi ultimi, che ci fa comprendere come all'interno del discorso nietzscheano, ampliato a tutta la riflessione critica sul tema morale, estetico e gnoseologico la questione dello stabilire, e quindi giocoforza dell'imporre - o del porre alternative con esiti inevitabilmente divergenti e contrari - nuove tavole di valori, nuovi fini e nuove modalità regolatrici del vivere e del giudicare, all'interno di una comunità, possa difficilmente non avere finalità politiche.

⁷⁴ A questo proposito Nietzsche individua nella *teoria dell'eterno ritorno* in luogo della metafisica e della religione il «mezzo di allevamento e selezione» (FP, 9 [8] autunno 1887). Sull'eterno ritorno nel pensiero nietzscheano cfr. L.J. Hatab, *Nietzsche's life sentence: coming to terms with eternal recurrence*, Routledge, New York; London 2005 (cap.: *Eternal recurrence in Nietzsche's texts*); Id., *Shocking time: reading eternal recurrence literally*, in M. Dries (a cura di), *Nietzsche on time and history*, de Gruyter, Berlin; New York, 2008, pp. 149-162; A. Nehamas, *The eternal recurrence*, in J. Richardson, B. Leiter (a cura di), *Nietzsche*, Oxford; New York 2001, pp. 118-138; B. Benoit, *Le quatrième livre du Gai Savoir et l'éternel retour*, «Nietzsche-Studien», 32, 2003, pp. 1-28; M. Brusotti, *L'eterno ritorno dell'identico in "Così parlò Zarathustra"*, in A. Di Chiara (a cura di), *Friedrich Nietzsche 1900-2000: Atti del convegno internazionale di filosofia, Rapallo 14-16 settembre 2000*, Il Melangolo, Genova 2001. P. D'Iorio, *La linea e il circolo: cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Pantograf, Genova 1995.

⁷⁵ Sulla superiorità della regola rispetto all'eccezione e sulla fecondità dello studio dell'uomo medio, regolare cfr. M, 442, FW, 55, JGB, 26.

D'altra parte quella gerarchia degli spiriti non potrà che avere nel pensiero di Nietzsche delle ricadute necessariamente pratiche, in ragione della non separazione tra teoria e prassi – tema centrale nel pensiero nietzscheano - una prassi tuttavia che non potrà essere soltanto, ma solo preliminarmente, individualista⁷⁶. Inoltre è da tenere presente che quel tentativo di stabilire la regola è certo una prassi rivolta al futuro ma è soprattutto rivolta non ai singoli, le eccezioni, ma alla comunità che dovrà esser capace di introiettare la regola.

Insomma il filosofo legislatore è il plasmatore di una nuova comunità per mezzo di materiale umano già esistente - perché il filosofo crea valori e non uomini - ma che deve essere profondamente educato, plasmato, se è vero, come Nietzsche ci aveva ricordato, che «noi tutti non siamo più materiale per una società» (FW, 356). È questa la sfida che egli ha davanti: una comunità fondata con uomini nuovi per mezzo di nuove tavole di valori, che contemplino la selezione; questo significa creare, produrre gli individui più potenti, per Nietzsche, non *ex nihilo* ma allevare selezionando. Un perfezionamento che, come spesso si è ripetuto, contempla la strumentalizzazione delle masse (FP, 2 [76] autunno 1885-autunno 1886). Tuttavia il compito forse maggiore di questi filosofi è quello di contribuire alla «fondazione di un'oligarchia *al di sopra* dei popoli e dei loro interessi, attraverso l'«educazione ad una politica di tutta l'umanità» (FP, 24 [4] inverno 1883-1884). Evidentemente questo mette in crisi un concetto di comunità politica classica, che sia sul modello della *polis* o dello Stato nazionale, propendendo per un'oltre-politica comunità oligarchica di spiriti, che ha però nell'educazione alla politica il suo cardine; attraverseranno mai questi spiriti oligarchici, legislatori di sé e della comunità lo spazio vuoto, l'abisso che li separa dai popoli e dai loro interessi; molto probabilmente la risposta è negativa; non avrebbero motivo di attraversarlo, di tornare nella caverna, se non per educare quelli che sono votati a ciò; sappiamo che per Nietzsche il popolo ha una funzione strumentale e che la nazionalità non ne ha praticamente alcuna. Si capisce bene che se si pensa alla comunità come un'*enclave* nazionale, razziale, identitaria, di popolo, si fraintende il cosmopolitismo nietzscheano. Ciò non toglie che il pensiero della comunità sia insistentemente presente nelle riflessioni nietzscheane e che non sia precluso dalla insistenza sul valore della singolarità.

Già in *Aurora* egli poteva scrivere che «devono essere compiuti numerosi nuovi tentativi di vita e di comunità» [*Gemeinschaft*] (M, 164), già in atto, forse prematuramente di fronte all'ancora non concluso processo di decadenza, da parte di coloro che non si ritengono più vincolati ai costumi e alle leggi vigenti;

⁷⁶ La via preliminare di formazione dell'individualità consiste nel volerla e nel praticarla e non nel meditarne gli esiti: «Le nature attive e ricche di successo non agiscono in base al detto "conosci la tua individualità", bensì come se tenessero presente l'imperativo: "devi volere una individualità, così *diventi* una individualità". Sembra che il destino abbia loro lasciato ancora la scelta; mentre gli inattivi e i contemplativi meditano su come quell'una volta, entrando nella vita, hanno scelto» (VM, 366, "Devi volere una individualità"). Qui Nietzsche pare essere critico nei confronti dell'adagio delfico sapienziale del conosci te stesso come limitante la prassi, poiché la prospettiva dell'azione, rivolta al futuro, è segnata ancora dalla potenza del volere, anche in relazione alla formazione dell'essere individuale. Non inficia il nostro discorso sulla comunità il fatto che l'apoforisma seguente (VM, 367) sia intitolato *Vivere possibilmente senza seguaci*. Abbiamo visto e vedremo come, soprattutto nello *Zarathustra*, il tema della comunità, non solo politica, sia più complesso di ciò che si sostiene in questa sentenza che, è da ricordare, appartiene agli anni 1879-1880, periodo in cui Nietzsche ha consumato definitivamente, e non da moltissimo tempo, il distacco dalla comunità wagneriana.

la ricerca da parte dell'uomo europeo Nietzsche⁷⁷, a causa della decadenza delle vecchie nazioni e comunità, di una nuova fondazione della convivenza umana è una costante negli scritti degli anni '80. Quella decadenza, nell'ottica nietzscheana, ha come conseguenza delle imminenti e notevoli trasformazioni, che sconvolgeranno l'assetto politico e conseguentemente l'organizzazione morale della vita comune:

Poiché le condizioni della conservazione di una comunità sono state molto diverse da quelle valide per un'altra comunità, ci sono state morali molto diverse [*Da die Bedingungen der Erhaltung einer Gemeinde sehr verschieden von denen einer anderen Gemeinde gewesen sind, so gab es sehr verschiedene Moralen*]; e, relativamente alle imminenti, notevoli trasformazioni dei greggi e delle comunità, degli Stati e delle società, si può profetizzare che vi saranno anche morali molto differenti. La moralità è l'istinto del gregge nel singolo (FW, 116)⁷⁸.

Questa presa d'atto delle violente e imminenti trasformazioni delle comunità, più o meno estese, e delle società, apre il varco non solo alla loro critica ma anche alla pensabilità di nuove forme di esse, e quindi alla loro fondazione, una volta che, ad esempio, quelle basate sul principio della nazionalità hanno mostrato le loro mancanze e la menzogna su cui, per Nietzsche, si sono costituite. Così egli annota in un appunto del 1883: «Con la libertà della circolazione, gruppi di uomini della stessa specie possono riunirsi e fondare delle comunità. Superamento delle nazioni» (FP, 7 [46] primavera-estate 1883). È a questa sfida enorme che la modernità pone, di fronte al dilagare dei nazionalismi e dei particolarismi identitari, che il filosofo intende rispondere con il suo ideale oltropolitico, transeuropeo, aristocratico e cosmopolita, alla ricerca di una nuova modalità di comunità che superi non solo le nazioni ma anche gli Stati. La riflessione nietzscheana si volgerà allora, innanzitutto, alle nuove condizioni di possibilità, di esistenza, prosperità e conservazione di tali comunità da fondare. È questo l'ideale politico nietzscheano, che si scontra nello *Zarathustra* con la tragicità di un'alternativa futura e con il «materiale» umano a disposizione nell'epoca della decadenza.

⁷⁷ Cfr. V. Vivarelli, *Nietzsche als guter Europäer und ,die barbarischen Avantagen*, in G. Goedert, U. Nussbaumer-Benz (a cura di), *Nietzsche und die Kultur: ein Beitrag zu Europa?*, Olms Verlags, Hildesheim 2002, pp. 112 -123.

⁷⁸ Nietzsche sostiene che «l'istinto del gregge è originariamente il più forte e il più potente», e che invece «l'agire individuale» nella comunità, cioè «il non agire secondo consuetudini» «venne sentito come male» (FP, 16 [15] autunno 1883). «Come si può voler dare libertà all'individuo, nelle cose supreme! L'istinto del gregge finisce per essere più forte, ed essi ricadono subito nella servitù» (FP, 25 [253] primavera 1884). «Le condizioni di *esistenza* di una comunità», invece, che non paiono differire da quelle di conservazione, «appaiono nella forma di giudizi di valore su uomini e azioni» (FP, 26 [141] estate-autunno 1884), ancora una volta quindi è la morale, la valutazione etica la prima condizione di vita e di conservazione della comunità.

Gli «istinti dei valori nell'ambito della comunità» sono ciò che «è stato divinizzato» (FP, 6 [25] estate 1886-primavera 1887), mentre è stato denigrato dalla comunità gregaria «ciò che separava gli uomini superiori da quelli inferiori» cioè quegli «istinti che creano abissi».

IV. L'impossibile comunità zarathustriana

D'altra parte lo *Zarathustra* che cos'è se non un grandioso tentativo di pensare e fondare quella nuova comunità, una critica feroce della tradizionale organizzazione comunitaria e, in fondo, l'ammissione del fallimento di tale tentativo ideale⁷⁹? E quegli «uomini superiori» anelanti alla redenzione zarathustriana che altro sono se non i desideranti membri di una comunità dei senza comunità? Il quarto libro di *Così parlò Zarathustra* non è solo – e forse non principalmente – il tentativo di pensare una nuova comunità surcreativa, di uomini superiori, amici o fratelli, ma è soprattutto l'ammissione del fallimento, dell'impossibilità di tale comunità – a dar ragione all'interrogativo di Blanchot, che legge Bataille e Nancy, «se la comunità, sia o no mai esistita, non ponga sempre alla fine l'assenza di comunità»⁸⁰. Se nel primo libro dello *Zarathustra* il profeta dell'*Übermensch* ordinava ai discepoli di tale possibile nuova comunità di perderlo per ritrovarsi, nell'attesa di un ritorno tra gli amici, con canti di lutto – come scrive Derrida⁸¹ – di separazione e rinnegamento – ricordando la figura di Gesù e l'impossibile comunità gesuana basata anch'essa su un abbandono –, nel quarto libro i ruoli paiono capovolgersi: è Zarathustra che non chiede di essere abbandonato ma che rifiuta, in ultimo, quegli uomini superiori, discepoli giunti e condotti alla sua caverna, «amici» e «fratelli», in nome della comunità dei figli, dell'*Übermensch*, comunità a venire, presenza di un'assenza, una volta terminato il suo compito. Un appunto preparatorio recita: «Conduce i suoi amici sempre più in alto, anche alla sua caverna e infine sull'alto monte: qui muore» (FP, 34 [145] aprile-giugno 1885), quasi a giustificare l'impotenza del profeta, desideroso di un'altra comunità⁸².

⁷⁹ Numerosi frammenti preparatori allo *Zarathustra* hanno a tema la possibile nuova configurazione di questa diversa comunità, che rompa con le vecchie tavole dei padri, in relazione alla riconosciuta singolarità e al *proprium* dell'individuo, e alla necessità che chi ha la potenza debba comandare, perché questo è il bisogno primo della comunità degli individui, capaci di compiere le cose più difficili se comandati (cfr. FP, 9 [47] maggio-giugno 1883; 10 [23] giugno-luglio 1883; 13 [3] estate 1883; 16 [51, 84] autunno 1883); Zarathustra contesta la città ideale e il suo progetto perché gli strumenti, i luoghi e i fini sono quelli di un mondo passato: «Certo, voi lavorate volentieri alla costruzione della città del futuro: ma per essa ordinate i sepolcri e i monumenti di mondi passati» (FP, 13 [3] estate 1883), mentre la nuova nobiltà è capace di «sacrificare su altari che sono consacrati a un dio ignoto» (FW, 55). Mentre ciò che dice Nietzsche, per bocca di Zarathustra, è: «Vada pure in frantumi tutto quanto può andare in frantumi per le nostre verità! Ci sono ancora parecchi mondi da costruire!» (FP, 11 [16] giugno-luglio 1883). Se è vero che *Il viandante e la sua ombra* si chiudeva, prima dell'intenso dialogo tra i due – viandante e ombra –, con l'affermazione che «questo è ancora il tempo degli individui», singoli uomini, ciò avveniva proprio perché Nietzsche non riteneva che fosse ancora tempo che a tutti gli uomini potesse accadere ciò che accadde a quei pastori secondo i passi del Vangelo lucano: «prendere piacere gli uni agli altri» (WS, 350, *Il motto aureo*). Così possiamo dire, con Vattimo, che lo *Zarathustra* «si rivolge agli individui non per un qualche privilegiamento dell'individuo sul gruppo, ma solo perché il mondo sociale che si trova di fronte è di fatto il mondo del gregge instaurato dalla *ratio* organizzativo-produttiva» (G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974, p. 180).

⁸⁰ M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, cit., p. 12. Per una lettura della proposta nietzscheana attraverso il concetto di surcreativo cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina editore, Milano 2010.

⁸¹ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., pp. 339-341.

⁸² Sugli amici nello *Zarathustra*, in particolare nel discorso *Dell'amico*, cfr. P. van Tongeren, *On friends in Nietzsche's "Zarathustra"*, «New Nietzsche studies», Vol. 5, No. 3/4 = Vol. 6, No. 1/2, New York 2003/2004, pp. 73-88. A far da contraltare a tale fallimento comunitario e al lamento zarathustriano stanno le parole dell'epodo *Da alti monti*, che chiude *Al di là del bene e del male*,

A mio avviso il quarto libro dello *Zarathustra* mette in scena proprio quel contrasto tra quei rappresentanti della vecchia comunità, che Zarathustra chiama «uomini superiori» ma che sono stati, tuttavia, protagonisti della fallimentare vecchia comunità, da essa fuggiti o rifiutati, ospiti della caverna zarathustriana, annunciatigli come uomini superiori (*höheren Menschen*) dall'indovino, pronti a giungere nel regno di Zarathustra, e gli animali – dei quali «oggi non ce ne sono di eguali sulla terra» (Za, IV, *Il mendicante volontario*)- che fanno già parte della nuova comunità zarathustriana e soprattutto mostra ciò a cui quegli individui della vecchia comunità possono solo anelare ma che non possono diventare, ma al massimo partorire, l'*Übermensch*, la figura della nuova comunità. Quei vecchi protagonisti sono i due re che sono contro l'uguaglianza ma che rinunciano a regnare, in fuga dalla società e dai suoi buoni costumi; l'ombra, l'instabile, che ha disimparato ad amare il suo popolo, perché ama molti popoli, è il buon Europeo, viandante senza patria, figura importante dell'antropologia nietzscheana; il fosco ambizioso figlio del popolo, solitario, che si offre come strumento, che sceglie la solitudine per non essere distruttore; l'adoratore dei fatti, il coscienzioso dello spirito, lo scienziato che vuole liberarsi di sé; il poeta e il genio che coincidono con il mago, l'inventore di nuovi stupefacenti per la comunità, l'incantatore della comunità con la menzogna; il mendicante volontario, il ricco che ha distribuito i suoi averi, l'uomo pacifico, predicatore della montagna, che si vergognava della sua ricchezza ed è fuggito dai suoi simili per andare tra i più poveri, che non lo hanno accolto; l'uomo più brutto, assassino di Dio, che ha messo fatalmente in crisi la comunità liberandosi e liberandola da Dio; i commedianti della felicità; alcuni tra loro soltanto abbozzati negli appunti e non ripresi come personaggi nello *Zarathustra*⁸³. Essi sono «uomini superiori», nemici e ospiti, quasi compagni di Zarathustra, figure della reazione⁸⁴.

Alcuni di questi protagonisti, appartenenti alle classi dominanti o che comunque hanno ricoperto un ruolo politico, culturale o sociale di rilievo nella comunità, accomunati dal fatto che, in fondo, la comunità stessa si è liberata di loro, «hanno mal rappresentato e in parte distrutto la fede nell'uomo superiore»; essi allora, laddove «si è *conservato* tutto ciò che era debole, sofferente»

risalente all'autunno del 1884 (le due strofe finali composte nella primavera del 1886), nel quale il filosofo, novello Zarathustra, invita i vecchi amici ad andarsene, non potendo abitare le medesime vette, e il suo cuore ad accogliere nuovi amici e ad abbandonare i fantasmi e il ricordo degli antichi amici, divenuti vecchi: «Non più amici sono costoro [...] Solo fantasmi d'amici! [...] I nuovi amici attendo», scrive, coloro che sono capaci di trasmutare e, in ciò, di essergli simili. Le due strofe finali rivelano la venuta dell'amico Zarathustra, «ospite degli ospiti», «l'amico meridiano», alla cui presenza «l'uno divenne due». L'insistenza nietzscheana sull'abitare altrove, sull'aver imparato ad abitare altrove, lontano, in desolate regioni, e sulla trasformazione subita in tale diverso abitare, non solo è metafora esistenziale sua e del cammino zarathustriano, in contrapposizione ad un voi, alla vecchia comunità, incapace e impossibilitata a tale nuovo abitare, ma è il presupposto fondamentale per ogni nuova possibile esperienza comunitaria, che i singoli devono affrontare, quel cammino dalla solitudine aspra alla comunità di chi ha affrontato tale esperienza formativa e trasmutante, che culmina nell'abbandono e nel rifiuto della vecchia comunità degli amici e nell'attesa eventuale della nuova. Vedremo come in *Così parlò Zarathustra* Nietzsche abbia messo in scena proprio tale esperienza di ricerca, abbandono e attesa di una comunità di amici. Sugli amici divenuti «fantasmi» perché non trasformati come Nietzsche stesso, ma rimasti ancorati al passato cfr. VM, 242, *Gli amici come fantasmi*.

⁸³ Cfr. FP, 31 [10] inverno 1884-1885.

⁸⁴ Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi 2002, pp. 246-249.

equivocando la pietà come sentimento comunitario, insegnando «“uguale è uguale”, privando così i solitari della buona coscienza e costringendoli a farsi ipocriti e a strisciare», mancando «per essi ogni educazione», costretti a «cozzarsi e contraffarsi per salvare qualcosa di sé», si lanciano nel disperato grido d’aiuto verso Zarathustra, visto come redentore e vendicatore della loro condizione di fuoriusciti (FP, 31 [8] inverno 1884-1885); tra quei protagonisti è da annoverare anche l’ultimo papa, un tempo guida politica e spirituale della comunità, l’ultimo servitore di Dio, che sa che il vecchio Dio non vive più, ridotto ormai senza padrone, pronto anche ad affermare le debolezze, le manchevolezze e le stravaganza di quel Dio (*Za*, IV, *A riposo*); tuttavia essi hanno riconosciuto e si sono messi in cerca dell’*Übermensch*, di cui essi potranno essere soltanto, forse, i creatori. I due re riconoscono una sfasatura tra chi detiene il potere politico e chi eccelle tra gli uomini: essi cercano l’uomo davvero superiore, «lui che da tanto tempo ha annunciato la sua venuta» (*Za*, IV, *Il saluto*), Zarathustra,

L’uomo che sia più elevato di noi, sebbene noi siamo re. [...] L’uomo più elevato sulla terra, infatti, deve anche essere il signore di tutti». Non vi è, nel destino tutto dell’uomo, sventura più dura di quando i potenti della terra non sono anche i primi uomini. Tutto diventa falso, obliquo, mostruoso, quando ciò avviene.

Se poi, addirittura, i più potenti sono gli ultimi e più bestia che uomo, allora, dicono, «la plebe sale» (*Za*, IV, *Colloquio con i re*). Vi è una tale drammaticità nella confessione di uno dei due re a Zarathustra, cui dice di essere, lui e i suoi compagni, soltanto i primi che oseranno la salita alla sua caverna, e che ne verranno di migliori, già in cammino, in fuga, ad alimentare quella speranza e quella fede nella redenzione zarathustriana di quegli «uomini del grande anelito, della grande nausea e del grande disgusto» (*Za*; IV, *Il saluto*). Essi vogliono sperare di nuovo, e offrono la loro fede e la loro grande speranza all’annuncio di Zarathustra, in cerca anch’egli dell’«uomo superiore», che egli stesso ha adescato e che pare riconoscere in coloro che sono giunti alla sua caverna.

Molti di quegli individui temono, nell’insicurezza generale, l’insurrezione della plebe e degli schiavi, la prese del potere della «plebaglia», anche mascherata da nobiltà. È evidente che qui non è la ricchezza il carattere distintivo della nobiltà, anzi: così, ad esempio, i più ricchi spinsero il mendicante volontario, prima ricco, ad abbandonarli, a vergognarsi di loro e della ricchezza, ad aver nausea di loro, per trovare rifugio tra i poveri. Colpisce che a costoro – e prima ancora all’instabile ombra zarathustriana – il profeta offra la tranquillità di una «nuova sicurezza» (*Za*, IV, *L’ombra*). Essi, che sono singolarmente distinti, uomini diversi, con desideri differenti, accomunati - tranne il coscienzioso dello spirito che per questo si differenzia e si distanzia criticando gli altri compagni - dalla ricerca del brivido, del terremoto e dal grido d’aiuto. A costoro Zarathustra rimprovera proprio l’incapacità di essere comunità: «ma, mi sbaglio o siete poco adatti alla compagnia [*Gesellschaft*] e vi rendete a vicenda il cuore corrucciato, voi che gridate aiuto, quando sedete così insieme?». La condivisione che Zarathustra offre ai suoi ospiti di ciò che è suo, il suo regno e il suo dominio, per una sera e una notte, è temporanea e la prima cosa che egli offre è la «sicurezza», la protezione da sé stessi, a ognuno, «dalle sue belve feroci» (*Za*, IV, *Il saluto*). È forse questo il pericolo della compassione che Zarathustra si rimprovera, di

fronte a tali disperati, esseri bizzarri? Sta di fatto che non può essere, ancora, una comunità immunitaria, protettiva, quella pensata da Zarathustra. Non si può fermare alla compassione per chi grida aiuto. Emblematica è anche la figura del mago, concorrente e rivale (Wagner?) primo di Zarathustra, che ha perduto la fede della comunità nella sua grandezza, laddove i re ne hanno perso il governo. Egli si fa quasi beffa dei capisaldi zarathustriani, l'amore del nemico, del remoto, cogliendo, forse, la debolezza del profeta nell'amore per gli uomini, nella compassione, appunto, non intendendo i segni del mattino annunciato. Tale comunità di uomini diversi è ancora assuefatta nel sonno, e può essere paragonata agli *hoi polloi* criticati da Eraclito, cui questi rimprovera di restare come gli uomini comuni, chiusi nella loro sfera privata, dormiente e sognante, senza riuscire ad accedere alla dimensione comune del Logos, pensando di purificarsi e di salvarsi sacrificando il Messia Zarathustra come vittima sacrificale di riti ormai anacronistici. La loro ricerca di sicurezza personale, immunitaria, anche nel rischio e nel pericolo, non è in sintonia con il pensiero zarathustriano della comunità. Essi non si destano al mattino, restano a dormire nella caverna, in sicurezza, ormai paghi della vetta raggiunta nel loro percorso verticale (Za, IV, *Il saluto*). Non possono accedere a quella dimensione comune che l'*Übermensch* richiede. L'adorazione dell'asino è il punto culminante di tale errata interpretazione dell'essere in comune. Quella nuova grande speranza, proclamata da Zarathustra, e letta da uno dei re come *parusia* annunciata dello stesso Zarathustra, non è da intendersi come apertura, accoglienza del Logos eracliteo (o del Cristo-Logos redentore), che salva nella fede e nel ricongiungimento con esso (presente ma che solo pochi comprendono e colgono), ma come annuncio che il logos (il mito), come Nietzsche scriveva già in un appunto del 1881, fa di ciò di cui l'uomo deve essere alla ricerca, l'amico, una volta che i re, i padri, i fratelli e il prossimo sono falliti come figure archetipe della comunità e della sua potenza. L'amico che in comunione accompagna, rendendone parte, verso l'*Übermensch*, che è causa e fine, come comprenderemo meglio tra breve⁸⁵.

A quella vecchia comunità di uomini superiori impossibilitati a dar vita ad una nuova, ma soltanto ad esserne materiale, Zarathustra oppone i suoi figli, quelli che sta aspettando davvero. Se è vero che la disposizione d'animo di Zarathustra non è quella di una folle impazienza per l'avvento dell'*Übermensch*, ma un'attesa tranquilla, senza alcun anelito esasperato (FP, 16 [80] autunno 1883), netta è la cesura col passato. Il distacco definitivo dalla vecchia comunità, dai padri e dalle madri, per una nuova comunità, che non può affidarsi a tali padri che Zarathustra ha di fronte e al loro passato è evidente: «Che m'importano le vostre terre dei padri e delle madri? Io amo soltanto la terra dei miei figli, in loro voglio riparare di essere il figlio dei miei padri» (FP, 9 [24] maggio-giugno 1883). A coloro che Zarathustra ha di fronte si può rimproverare di non aver sete di ciò che dovrà essere (9 [20]), ma solo di lamentarsi di ciò che non si è o non si ha più. Zarathustra, contemplando quella schiera di uomini ospitati nella sua caverna, esclama: «Voi disperati! Voi esseri bizzarri! Ho dunque udito il vostro grido? E ora so anche dove è da cercare colui che oggi ho cercato invano: l'uomo superiore [*der höhere Mensch*]-: egli siede nella mia caverna, l'uomo superiore!»; a costoro Zarathustra dice apertamente e chiaramente:

⁸⁵ Cfr. FP, 14 [10] autunno 1881.

Ospiti miei, voi uomini superiori [...] Non *voi* attendevo io qui, su questi monti. [...] In verità voi tutti sarete anche uomini superiori, continuò Zarathustra: ma per me – voi non siete né elevati né forti abbastanza. [...] Chi infatti, come voi, sta su gambe malate e delicate, vuole innanzitutto, che lo sappia o se lo nasconda: *essere risparmiato*. Io, però, non risparmio le mie braccia e le mie gambe, io *non risparmio i miei guerrieri*: e come potreste voi essere adatti alla *mia* guerra⁸⁶?

Questi uomini superiori sono così plasmati dalla vecchia comunità, di cui sono stati membri, con cui hanno fatto corpo che, sebbene essi ne siano fuggiti, non possono che essere i gradini, forse le primizie, per la nuova comunità cui pensa Zarathustra, nel dono di sé (AsZ, III, *Di antiche tavole vecchie e nuove*, § 6):

voi non siete per me né abbastanza belli né abbastanza di buona fattura. Per la mia dottrina ho bisogno di specchi lisci e puri; sulla vostra superficie anche la mia immagine stessa si deforma. Sulle vostre spalle pesa il gravame di vecchi ricordi; più di un nano perverso è annidato nelle vostre latebre. Anche dentro di voi si cela plebe (Za, IV, *Il saluto*).

La morale comunitaria e la coscienza collettiva della comunità, dominate dalla spirito di gravità, sono inscindibili dai corpi e dalle anime di quegli individui, che ne sono stati forgiati. Possiamo leggere allora lo *Zarathustra* anche come la confessione di un fallimento, del tentativo zarathustriano di dar vita a quella comunità di uomini superiori col vecchio materiale deformato, di un plasmatore che confessa ormai di aver donato tutto se stesso, e si consola con quella ammissione e con dichiarata speranza di una nuova venuta, tanto da ribadire di porre la sua mano sul prossimo millennio⁸⁷:

e per quanto siate elevati e di specie superiore: molto in voi è contorto e deforme. E non c'è fabbro al mondo che vi possa raddrizzare come vorrei. Voi non siete che ponti: possano uomini più grandi di voi percorrerli, per passare al di là. Voi significate gradini: perciò non prendetevela con colui che, al di sopra di voi, sale alla *propria* altezza! Può darsi che un giorno dal vostro seme nasca per me un figlio autentico e un erede perfetto: ma questo è lontano. Voi non siete coloro cui appartengono la mia eredità e il mio nome. [...] io non attendo voi, né con voi io posso discendere in basso per l'ultima volta. Voi siete venuti

⁸⁶ Tale comunità disparata non ha, pertanto, raccolto l'appello del discorso zarathustriano *Della guerra e dei guerrieri*, del primo libro, rivolto ai «fratelli nella guerra» (Za, I, *Della guerra e dei guerrieri*), in cui è ancora centrale il binomio amico-nemico, legato ancora alla speranza più alta dell'*Übermensch*. Essi non sono quei compagni e precursori qui richiamati a cui Zarathustra diceva: «Qual guerriero vuol essere risparmiato! Io non vi risparmio, io vi amo dal profondo, fratelli nella guerra!».

⁸⁷ FP, 9 [31] maggio-giugno 1883. Che questo fallimento rispecchi l'impossibilità, intrisa di esitazione, di portare a compimento quel progetto utopico zarathustriano nell'esperienza nietzscheana dell'annuncio di un quinto Vangelo, per nessuno, per un destinatario irrintracciabile, in assenza di una minoranza in grado di poterne ricevere il messaggio è la tesi di Sloterdijk in *Il quinto "Vangelo" di Nietzsche. Sulla correzione delle buone notizie*, Mimesis, Milano 2015.

a me solo come il presagio che uomini più elevati di voi sono già in cammino verso di me.

Qui Zarathustra è come se dicesse a costoro, gli uomini superiori: la mia catabasi, la mia discesa ultima in città, nell'agorà - che significa anche la mia scomparsa definitiva in presenza di uomini trasformati capaci da soli da dar vita alla nuova comunità e di praticare l'anabasi ascetica, l'*Überwindung* - non può realizzarsi con voi. Zarathustra non vuole e non aspetta quegli uomini anelanti, nauseati, disgustati; e non scenderà con loro dai monti nella comunità a redimerla: «qui su questi monti io attendo *altri* e il mio piede non si alzerà di qui senza di loro, - più elevati, più forti, più vittoriosi, più lieti, squadrati e rettilinei nel corpo e nell'anima: *leoni che ridono* hanno da venire!». Zarathustra attende la sua nuova bella specie, i suoi figli, non più amici come li aveva sempre chiamati fin qui, identificandoli con gli uomini superiori: «che cosa non darei, per avere questa sola cosa: *questi figli, questo vivaio vivente, questi alberi di vita della mia volontà e della mia suprema speranza!*» (Za, IV, *Il saluto*)⁸⁸. Sta qui il senso di un pensiero diverso della comunità, non più basata sulla fratellanza cristiana o su quella rivoluzionaria.

Nel discorso di Zarathustra *Dell'uomo superiore (Vom höheren Menschen)*, rivolto agli uomini superiori, i malriusciti, della vecchia comunità, Zarathustra

⁸⁸ A proposito dei leoni che ridono di cui Zarathustra è in attesa e profetizza l'avvento, seguendo un suggerimento di Derrida ci pare proficuo leggere tale attesa in relazione al politico attraverso un confronto con la *Politica* aristotelica, che Nietzsche a mio avviso ha ben presente in tutta la sua lettura della comunità politica e dell'aristocrazia della virtù (Cfr. J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., pp.115-117; Aristotele, *Politica*, 1284 a-b). Qui, nella *Politica*, Aristotele pone un problema fondamentale, quello della sovranità della legge sugli uguali in ragione del bene e dell'utile della comunità; ma, e qui subentra l'interesse nietzscheano, in che relazione stanno con tale normativa che i legislatori impongono alla comunità quei leoni, che Aristotele nomina citando Antistene, che sono legge a se stessi come ci ricorda lo stesso Nietzsche nella *Genealogia della morale* e non solo, seguendo Aristotele? Essi sono al di fuori di tale egualitarismo normativo, essi sono la legge e se la giustizia è possibile solo *inter pares*, come dice Nietzsche seguendo ancora Aristotele, essi nella comunità sono quei pochi che, superiori alla norma, non subiscono il comando ma lo esercitano. L'interrogativo è di nuovo tale: sono costoro quei legislatori di cui spesso ci parla Nietzsche, capaci di dare una norma a se stessi e agli altri, subordinati, e in grado di porsi nel rapporto comando-obbedienza *inter pares*, all'interno della comunità, oppure sono destinati all'ostracismo «democratico» rivolto contro ogni tirannide e all'isolamento? D'altra parte quella volontà di tirannia, che secondo Nietzsche fascinò anche Platone, è insita in ogni leone di tal genere, in ogni aristocratico e a tal proposito il filosofo ricorda che la civiltà politica greca aveva istituito tutti gli strumenti immunitari contro tale deriva; l'intenzione nietzscheana è sempre quella di trovare una impossibile coesistenza tra l'innovazione incorporata, rivolta, autolegislativa di tali figure, tendenti all'autoannientamento per fragilità, temerarietà e esiguità, e la destinazione oltre-umana della comunità, al di là dei singoli. Infine, tornando alla lettura della *Politica* e della *Genealogia della morale* ci colpisce che laddove Aristotele legga l'ostracismo da una parte come una pratica che le forme di costituzione degenerata compiono badando all'interesse proprio (*immunitas?*) mentre quelle sane, non degenerano badando all'interesse comune (*munus?*), Nietzsche interpreti, appunto, anch'egli la pratica ostracistica come quel dispositivo politico di estromissione della tirannide da una parte, ma sostenga, in tutta la sua opera e nella *Genealogia della morale* in particolare, che il punto culminante di autocoscienza della propria potenza che una comunità possa avere è possibile allorché di fronte a un criminale, a un leone tirannico che ha varcato la soglia del *nomos* collettivo, la comunità, divenuta più potente, lasci impunito il suo offensore, la giustizia - momento fondante la comunità e la sua conservazione - sopprima se stessa e diventi grazia. Qui la potenza (*Macht*) della comunità (*Gemeinwesen*) è superiore a quella del singolo, del leone, del criminale, e la giustizia lascia il posto all'al di là del diritto (cfr. GM, II, 10).

spiega che il fine è l'*Übermensch*, il superamento dell'uomo, nei termini che ricordano le parole nietzscheane intorno alla nascita dell'individuo dalla comunità: l'*Übermensch* è il frutto, che dovrà sbocciare da quegli alberi di vita, ciò che l'amore degli uomini superiori, i cui figli ne sono il seme, dovrà proteggere e nutrire; l'*Übermensch*-comunità è quindi il frutto di quegli alberi di vita che Nietzsche attende ed è in fondo quell'unità del vivaio vivente dei molteplici alberi-figli; il fatto che gli uomini superiori, o i loro figli, siano il seme dell'*Übermensch* significa che essi possono essere solo strumenti, ma soprattutto, come dice agli uomini superiori, che non dovrà trattarsi di conservare l'uomo nel modo migliore, di proteggerlo, al punto che, dice Zarathustra, i migliori tra gli uomini superiori dovranno perire per far crescere l'uomo in altezza⁸⁹; a questa affermazione reagirà, ad esempio, il coscienzioso dello spirito, affermando di fronte agli altri compagni di viaggio che egli cercava in Zarathustra un rifugio, più sicurezza, una protezione (*Za*, IV, *Della scienza*). Egli cercava quindi un'immunizzazione preventiva, dal rischio del contagio e una protezione dal nichilismo⁹⁰. In un discorso del genere, sul frutto che dovrà nascere dal ventre gravido degli uomini superiori Zarathustra non evita di ricordare a costoro che, sebbene dovranno dar vita a un essere nuovo, essi sono malati e impuri, e ancor più che essi hanno una storia, una comunità familiare da cui provengono, una forza e delle virtù limitate, dei padri di cui sono figli e che quindi non possono dimenticare da dove provengono, l'influenza che ad ogni modo la comunità ha ancora su di loro, almeno dal punto di vista fisiologico (*Za*, IV, *Dell'uomo superiore*, 13). Pare, quindi, che essi non possano rispondere, oltre che porre le condizioni, all'evento dell'*Übermensch*. Questo ci riporta al discorso di Zarathustra, *Di antiche tavole e nuove*, -e ce lo fa comprendere meglio-, in cui questi affermava: «nei vostri figli dovete riparare di essere figli dei vostri padri: così dovete redimere tutto il passato! Questa tavola nuova io pongo sopra di voi!» (*Za*, III, *Di antiche tavole e nuove*, 12). E solo in quanto padri dei padri e degli antenati, creatori non di un nuovo dio – impensabile - ma dell'*Übermensch*, di quella nuova comunità di figli, uomini superiori, più elevati, essi possono avere un ruolo surcreativo, essi che sono comunità dei senza comunità:

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! (*Za*, I, *Sulle isole Beate*).

⁸⁹ Questa convinzione nietzscheana è più volte ribadita, tra il profetico e il desiderato; filosoficamente si tratta per Nietzsche di comprendere che lo sforzo educativo e generante di una nuova nobiltà, di governanti ed educatori, debba per forza di cose scontrarsi in una tragica lotta contro la regolarità conservante, delle leggi della specie e delle norme etiche (cfr. FP, 11 [195] estate-autunno 1881).

⁹⁰ «Zarathustra, prima *invitato dai falliti* – li respinge: “voi non volete *far festa* assieme a me, ma *salvare* voi stessi per mio mezzo”» (FP, 29 [21] autunno 1884-inizio 1885). Per questo, in un appunto, Zarathustra può dire che: «Il meglio non l'ho in comune con loro» (FP, 29 [48]). D'altra parte già nei suoi discorsi agli astanti, Zarathustra, in cerca di compagni e non di sudditi o fedeli per i quali esser pastore o becchino, diceva: «Fratello, se hai una virtù, ed è la tua virtù, allora non l'hai in comune con alcuno. Certo, tu vuoi chiamarla per nome e vezzeggiarla; vuoi tirarle l'orecchio e scherzare con essa. Ma ecco! Ora hai il suo nome in comune col popolo, e, con la tua virtù, sei diventato popolo e gregge!» (*Za*, I, *Delle gioie e delle passioni*).

Zarathustra parla qui di possibilità, di poter creare, di poter essere solo indirettamente padri dell'Übermensch. Non è indifferente che quegli che Zarathustra chiama disperati, uomini senza speranza, troppo legati alla vecchia comunità sebbene desiderosi di nuove frontiere e protezione, naufraghi, uomini singolari in cerca di un salvatore, nonostante appaiano trasformati e guariti non accettino il messaggio zarathustriano di una nuova comunità e di sacrificarsi per essa (FP, 31 [62, 64] inverno 1884-1885), poiché sebbene essi affermino di volere il regno della terra (Za, IV, *La festa dell'asino*), resistono soltanto in essa, grazie alla seduzione del piacere e della felicità. Essi non sono i risvegliati ma i convalescenti, mansueti falliti, non si alzano alle prime ore del mattino ma dormono ancora nella caverna («Essi dormono ancora, esclamò, mentre *io* veglio - *questi* non sono i miei veri compagni, questi uomini superiori»; FP, 32 [15] inverno 1884-1885), e fuggono via da essa di fronte al ruggito del leone, tentatori e seduttori di Zarathustra, essi volevano tentarlo alla compassione verso l'uomo superiore, di fronte alla sua incapacità di dar vita ad una nuova comunità e di essere ponte per l'Übermensch (Za, IV, *Il segno*)⁹¹. Solo gli animali di Zarathustra sono già svegli: «voi siete i miei veri animali», dice, «ma ancora mi mancano i miei veri uomini!». Zarathustra resta nell'attesa dei suoi figli, degli uomini nuovi ancora di là da venire dalle nuove isole («Ne devono venire di superiori a essi, più superbi, più liberi, più chiari [...] Chi sarà signore della terra? [...] Ebbene, *questi* qui veramente no – *questi* qui preferirei schiacciarli col mio martello»; FP, 32 [15] inverno 1884-1885). Da quelle *isole Beate* dovranno giungere tali figli, da quella comunità utopica – nel senso letterale del termine – da dove Zarathustra è giunto e dove alcuni – marinai e naviganti - sono riusciti a giungere con la loro nave e incontrarlo, e altri ad esserne discepoli (Za, II, *Di grandi eventi*)⁹².

⁹¹ Il naufragio di quel tentativo comunitario, tra Zarathustra e i suoi possibili discepoli è reso in maniera decisiva e tragica in un appunto preparatorio di quella quarta parte dello Zarathustra che avrebbe dovuto intitolarsi 'Meriggio ed eternità'. In un abbozzo di quello che avrebbe dovuto essere l'ultimo discorso di Zarathustra di fronte al fatto che soltanto gli animali e le piante sopportassero il pensiero del profeta a proposito del tramonto necessario di innumerevoli individui e razze, a fronte del fallimento dell'uomo, sta scritto: «Nell'ultima parte Zarathustra diventa sempre più *estraneo, lontano, silenzioso*, nei suoi discorsi. Infine piomba nel silenzio più profondo: per sette giorni. *In quel mentre* nasce la *rivolta*, la tacita *pressione* da parte dei discepoli. – Il loro distacco, si disperdono fuggendo via, temporale e burrasca. La donna vuole ucciderlo, quando i suoi ultimi discepoli si sono decisi a dirgli il loro *no*» (FP, 25 [249] primavera 1884).

⁹² Colpisce che a tale tema della navigazione, dei naviganti in mare aperto, che ha al centro la comunità ideale di Zarathustra e la terra utopica donde provengono i suoi futuri membri, quindi l'evento dell'Übermensch, corrisponda, ad esempio ne *La Gaia scienza*, lo stesso linguaggio marinairesco, con a tema la partenza, il distacco dalla Terra - l'abbandono - per una navigazione verso l'infinito, nel considerare l'altro grande Evento recente, cioè la «morte di Dio» (cfr. FW, 124, 343). Evidentemente nello *Zarathustra* la meta dei naviganti non è il mare aperto e infinito ma l'utopica destinazione delle Isole dei Beati, luogo di approdo e germinazione di una nuova comunità. Quello che interessa è che seguendo la logica del messaggio zarathustriano, quei figli non sono simbolo di un abbandono della Terra, ma di un suo ritorno ad essa, per donarle nuovo senso (sia l'Übermensch il senso della Terra; perché un giorno la Terra sia dell'Übermensch, leggiamo in *Così parlò Zarathustra*). Quanto la figura dei naviganti sia legata a quella degli amici e a quella della possibile comunità ventura, e quanto il domandare di Zarathustra agli uomini superiori dei suoi figli, siano in sintonia con il domandare del poeta del compagno e degli amici, dei naviganti nascosti, nei versi della composizione *Andenken* di Hölderlin – poeta amato da Nietzsche – ci è possibile comprenderlo (Cfr. M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, pp. 152-165, in particolare 154-155; si veda anche R. Esposito, *Communitas*, cit., pp. 112-116).

Zarathustra, novello Empedocle, non è un redentore della vecchia comunità ma soltanto un profeta della nuova. Non salva la comunità ma attende i protagonisti di quella nuova⁹³. Questa è la differenza rispetto al Cristo, della cui ultima parte di vita, come si sa, questi luoghi zarathustriani sono un tentativo feroce di autocritica, oltre che di parodia⁹⁴. D'altra parte i discorsi della quarta parte dello *Zarathustra*, del profeta della nuova comunità, di colui che attende la «sua nuova bella famiglia» (FP, 31 [64] inverno 1884-1885), hanno non solo numerosi riferimenti critici e parodistici all'esperienza religiosa e comunitaria di Gesù-Cristo, ma sono una critica profonda alle fondamenta della vecchia comunità che su quell'esperienza si è fondata. Zarathustra è in attesa di nuove pietre, di nuovi Pietro, su cui fondare la nuova comunità. Per ora ha con sé soltanto la piccola comunità animale. Quella comunità animale che, tra l'altro, come ci ha spiegato Jung, non è altro che composta dagli istinti di Zarathustra, coi quali egli vive in armonia, poiché questi sono i custodi della sua dimora, il corpo⁹⁵.

È questo esempio di comunità zarathustriana, formata dal maestro e dai suoi animali, impolitica, perché in fondo il corpo politico è solo quello di Zarathustra, gli animali, suoi compagni, sono parte di lui. Ma impolitica è anche la comunità formata da Zarathustra e dai suoi discepoli quando egli abbandona la città (Za, I, *Della virtù che dona*, 1), impolitica perché non ha come scopo una fondazione duratura e stabile di un edificio politico in cui siano presenti un pastore e il gregge, perché quello che dovrebbe essere il gregge, dice Zarathustra, dovrà prima o poi tradire il suo maestro e allontanarsene: «si ripaga male un maestro, se si rimane sempre scolari»; e perché quello che dovrebbe essere il pastore era «amico del cammino solitario»; Zarathustra dice di voler andare da solo ed esorta i discepoli a fare lo stesso, cosicché essi possano cercare e trovare prima se stessi, senza legarsi come il gregge al pastore: «vi ordino di perdermi e di ritrovarvi»); è una comunità impolitica perché ribalta le fondamenta di quella politica, così come di qualsiasi comunità religiosa: «solo quando mi avrete tutti rinnegato io tornerò tra voi»; egli ha insegnato loro la prassi, ha insegnato loro facendo, e alle mani dei discepoli ha indirizzato la sua dottrina; è solo in tale contesto di conversione e di ritrovamento – e non di fede – che la relazione di amicizia può proporsi o riproporsi («È un'altra volta ancora dovrete essermi diventati amici e figli di una sola speranza», Za, I, *Della virtù che dona*, 3; FP, 13

⁹³ Sulla presenza di motivi hölderliniani in *Così parlò Zarathustra* cfr. V. Vivarelli, *Empedocle e Zarathustra: dissipazione di ricchezza e voluttà del tramonto: gli echi delle letture hölderliniane in "Così parlò Zarathustra"*, in G. Campioni, A. Venturelli (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992, pp. 201-235; B. Babich, *Nietzsche's Zarathustra, Nietzsche's Empedocles: the time of kings*, in H. Hutter, E. Friedland (a cura di), *Nietzsche's therapeutic teaching: for individuals and culture*, Bloomsbury, London 2013, pp. 157-174.

⁹⁴ Sulla vasta presenza di richiami evangelici nello *Zarathustra* cfr. K. Schlechta, *Nietzsche e il grande meriggio*, Guida, Napoli 1998; C. Gentili, *Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 2001, cap. 4.

⁹⁵ Sull'aquila e il serpente come metafore degli istinti zarathustriani cfr. C.G. Jung, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, a cura di J. Jarrett, ed. it. a cura di A. Croce, Bollati Boringheri, Torino 2011: *Volume primo: maggio 1934-marzo 1935*, pp. 20-21; cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 252-254 (Libro primo, II: *L'eterno ritorno dell'uguale*, par. *Gli animali di Zarathustra*). Sulla valenza politica del bestiario zarathustriano, le cui figure animali sono figure del politico cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano, vol. 1 (2001-2002)*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 21-22. Sul bestiario nietzscheano e zarathustriano si veda C.D. Acampora, R.R. Acampora (a cura di), *A Nietzschean Bestiary. Becoming animal beyond docile and brutal*, Rowman and Littlefield, Oxford 2004.

[1] estate 1883)⁹⁶; dice Zarathustra «fratelli miei, io vi consacro e vi indirizzo a una nobiltà nuova: io voglio che diventiate i genitori, gli allevatori, i seminatori dell'avvenire» (Za III, *Di antiche tavole e nuove*, 12): questo è il compito della nuova comunità dei senza comunità, essere i seminatori dell'avvenire in quanto trasformati. Una comunità che quindi possa essere anche politica se i discepoli cui si rivolge Zarathustra saranno capaci di essere uova: «Voi solitari di oggi, voi che prendete congedo, voi dovrete una volta essere un popolo: da voi che avete eletto voi stessi, deve nascere un popolo eletto: - e da esso il superuomo», cosicché «la terra» divenga «un luogo di salute» (Za, I, *Della virtù che dona*, 2). Ma qui siamo ancora nel primo libro dello *Zarathustra*, in cui la predicazione speranzosa e l'annuncio zarathustriano si saldano con un profetismo politico disatteso dall'incontro con gli uomini superiori nel quarto libro. Non poteva essere altrimenti. Gli uomini superiori non sono quel «popolo eletto», ma ne sono la condizione indispensabile, e conseguentemente lo sono – in quanto destinatari del pensiero dell'eterno ritorno e, a prima vista, sofferenti per l'uomo e non solo per se stessi (FP, 29 [8] autunno 1884-inizio 1885) - anche per la venuta eventuale e creativa dell'*Übermensch*. Se nello *Zarathustra* il concetto di popolo (*Volk*), del popolo eletto ha indubbiamente un valore positivo e sta ad indicare quella possibile nuova comunità che si oppone alla vecchia e agli isolati⁹⁷, negli scritti degli anni successivi anche il concetto di popolo perderà il suo valore distintivo e aggregante.

Il superuomo non dovrà essere qualcosa di diverso, di superiore all'umano, ma un diverso tipo di umano rispetto a quello dominante; l'*Übermensch*, come lo *Zarathustra* potrebbe portarci a pensare, non è un ideale eugenetico di evoluzione e trasformazione dell'umano in qualcosa che umano non dovrà esserlo più, sebbene quest'idea sia accarezzata in vari luoghi dell'opera⁹⁸. Nietzsche ce lo conferma negli ultimi anni di pensiero in un

⁹⁶ Colpisce che tale ritrovare sé stessi, che presuppone la conoscenza di sé – poiché sarebbe impossibile trovare o ritrovare ciò che non si conosce prima – nonostante l'intonazione a- o anti-cristiana dell'intero apologo, si avvicini fortemente alla declinazione gesuana della conoscenza di sé predicata ai discepoli, che corrisponde alla conoscenza del Regno, che è fuori e dentro di sé (Cfr. *Vangelo di Tommaso*, Log. 2, in M. Pesce (a cura di), *op. cit.*, pp. 50-51).

⁹⁷ «Rappresentare il contrasto tra i *falliti* (isolati) e il “popolo” eletto cresciuto insieme» (FP, 29 [25] autunno 1884- inizio 1885; cfr. FP, 31 [2] inverno 1884-1885: «In Zarathustra 4 è necessario dire con esattezza perché il “popolo eletto” dovette prima essere creato – è la contrapposizione fra le nature superiori ben riuscite e i falliti (caratterizzata dai visitatori)). Questi visitatori sono, nella quarta parte, quelle figure emblematiche di «governo» della vecchia comunità. Questo nuovo comunitarismo zarathustriano, fondato sul popolo eletto, non è basato né sul sangue né sulla terra, ma semmai sull'affinità di spirito.

⁹⁸ *Così parlò Zarathustra* insiste parecchie volte sul superamento dell'uomo, espresso dal famoso paragone evoluzionistico-progressivo scimmia-uomo uomo-*Übermensch* (Za, *Prologo*, 3). Innanzitutto c'è da comprendere la relatività del concetto zarathustriano di *Übermensch*. Nietzsche c'è lo spiega, alla fine della sua esperienza di pensiero, in quella autobiografia filosofica, *Ecce homo*, in cui ripercorre il suo cammino; qui scrive che a fronte di ciò che è stato considerato superiore, elevato, alto e degno di venerazione tra gli uomini, e ha condotto quegli che egli chiama uomini della decadenza a rango di specie suprema, Zarathustra dice che proprio la conoscenza dei buoni, dei “migliori” è stato ciò che gli ha dato l'orrore per l'uomo in genere; questa sua avversione gli ha fatto spuntare le ali «per librarsi in volo su lontani tempi futuri»; e qui risalta tutta la relatività del concetto zarathustriano di uomo; infatti, scrive: «egli non nasconde che il suo tipo di uomo, relativamente un tipo superumano, è superumano proprio in rapporto con i buoni, e che i buoni e i giusti chiamerebbero diavolo il suo superuomo...» (EH, *Perché sono un destino*, § 5). Ed è proprio rispetto al concetto di uomo superiore storicamente

appunto, per me risolutore, intitolato proprio *Übermensch*, del novembre 1887-marzo 1888: «il mio problema *non* è di stabilire che cosa possa prendere il posto dell'uomo, bensì quale specie di uomo debba essere scelta, voluta, *allevata* come specie di valore superiore» (FP, 11 [413] novembre 1887-marzo 1888; cfr. FP, 9 [17] autunno 1887), poiché il problema che Nietzsche pone «non riguarda il posto che l'umanità deve prendere nella serie successiva degli esseri», visto che «l'uomo è una *fine*» (AC, 3), smentendo una prospettiva superomistica evolutivo-progressista di soppressione e superamento dell'umano, che poteva consentire una lettura superficiale di *Così parlò Zarathustra*. A tal proposito il superamento dell'umano che Zarathustra invoca all'inizio della sua peregrinazione in città – inteso come creazione di qualcosa al di sopra di sé, *l'Übermensch* – mi pare possa essere letto in sintonia con quel superamento del cristianesimo che Nietzsche invoca; confessandone la volontà e la pratica del superamento con qualcosa di sovracristiano («*Überchristliches*»), dopo che il cristianesimo – di cui si è eredi, almeno nella meditazione e nella penetrazione, scrive – aveva annientato – incorporandolo e stravolgendolo – il dionisismo e dopo esservi stato, dice Nietzsche, troppo vicino. Superamento inteso non come progressiva corsa verso il nuovo nel futuro, ma come raggiungimento di una alterità attraverso un oltrepassamento che è anzitutto oltrepassamento di sé (*Selbstüberwindung*) nella pratica e nell'esercizio, che è anche eredità di ciò che è stato oltrepassato, e che può verificarsi solo allorquando, appunto, l'uomo ha ricondotto a sé quel principio di trascendimento-superamento (*Überwindung*) che Dio rappresentava come punto di riferimento esterno; tale percorso ha come possibile fine quello di diventare «più sovranazionali», «più sovraeuropei», più orientali e più greci, «un nuovo giorno»⁹⁹. Ciò è, forse, possibile solo attraverso il pensiero di un nuovo essere in comune, di una nuova comunità, che tuttavia si rivela nella proposta zarathustriana e nietzscheana ontologicamente perseguibile come significativa l'unità ma non essente un'unità, più semplicemente come una organizzazione della pluralità, formazioni, strutture complesse di dominio di unità, gli individui, che sono anch'esse pluralità: poiché non ci sono unità durevoli ultime.

Nella sua predicazione ai «fratelli» Zarathustra invoca la nascita di una *nobiltà nuova* che si opponga a tutto quanto è plebe e dispotismo e scriva su tavole nuove la parola «nobile». Infatti, «vi è bisogno di molti nobili e di molte loro specie, *perché esista la nobiltà*»¹⁰⁰. Zarathustra precisa questo bisogno di pluralità alludendo alla sua concezione plurale della divinità, contraria al monoteismo: «questo appunto è la divinità: che esistano dèi, ma non esista un dio!» (Za, III, *Di antiche tavole e nuove*, 11). Comprendiamo meglio il nostro discorso sulla pluralità se leggiamo un frammento in cui Nietzsche invoca anche la pluralità dei superuomini: «ci devono essere *molti* superuomini [*viele Übermenschen*]; ogni bontà si sviluppa solo tra pari. Un solo Dio sarebbe un diavolo! Una razza dominante. Per «i signori della terra»» (FP, 35 [72] maggio-luglio 1885)¹⁰¹. Nietzsche e

affermatosi nel mondo occidentale che Nietzsche lamenta l'incomprensione da parte dei più del suo concetto di *Übermensch*, tipo benriuscito al massimo grado che nulla c'entra con ciò con cui è stato frainteso, «“tipo idealistico” di una specie superiore di uomo, mezzo “santo”, mezzo “genio”» (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 1). Sulla trasformazione dell'uomo cfr. FP 11 [170] estate-autunno 1881.

⁹⁹ Cfr. FP 2 [200] autunno 1885-autunno 1886, 41 [7] agosto-settembre 1885.

¹⁰⁰ Sul possibile senso di questa nobiltà cfr. FW, 55.

¹⁰¹ Un'altra convinzione di questo ideale «*aristocratico*» concerne l'obbligazione - i doveri - che si ha «solo verso i propri pari», e che «solo *inter pares* si può sperare nella giustizia»; «ma purtroppo

Zarathustra ne sono convinti: «Ancora non sono esistiti superuomini». Dice Zarathustra: «Io li ho visti tutte e due nudi, l'uomo più grande e il più meschino», cioè l'uomo superiore e l'ultimo uomo, sfidando la loro nudità (*Za*, I, *Dell'amico*), e, dice, «li ho trovati entrambi ancora – troppo umani!» (FP, 10 [37], giugno-luglio 1883). La bontà, come la giustizia, necessita per svilupparsi e praticarsi la pluralità dei pari. È interessante questa insistenza sulla parità, che non significa uguaglianza nell'ottica nietzscheana, che ci conduce alla visione aristocratica – *inter pares* – come modello di tale molteplicità oltreumana. L'interrogativo che sorge nella nostra lettura eventuale è se quella mancata esistenza della oltreumanità sia leggibile nei termini di possibilità o di oltrepassamento di tale possibilità, non ancora mai verificatasi, di rottura, non anticipata e non anticipabile, venuta dell'impossibile, oltre il possibile, fuori dell'orizzonte d'attesa – in termini derridiani -, sciolto quindi da ogni legame col passato e con la comunità stessa? A ciò proveremo a rispondere in seguito nei termini dell'eventualità dell'*Übermensch*. D'altra parte nell'*über*, nell'eccedenza, nell'oltre potrebbe trovarsi una possibile risposta all'impossibilità di ciò che non è ancora esistito, appunto, in quanto eccezionalità.

V. L'amicizia come paradigma della possibile nuova comunità

Ciò che si è detto potrebbe confermare l'ipotesi che l'*Übermensch*, allora, non possa essere un individuo isolato, un individuo-comunità totale, sciolto immunitariamente da ogni legame con la comunità o con altre modalità di organizzazione della individualità, intesa come essere collettivo dominato. A questo punto per noi si aprirebbe la questione fondamentale dell'amicizia come modalità esistenziale comunitaria – impossibile, inconfessabile, inoperosa? - necessaria per avvicinarsi all'*Übermensch*. Scrive Nietzsche in un appunto preparatorio ai discorsi di Zarathustra sull'amico e sull'amore del prossimo, che l'amico è «come demone e angelo. Ciascuno di loro ha per l'altro la serratura della catena. Nella loro vicinanza una catena si spezza». Gli amici «si elevano l'un l'altro. E si avvicinano, come un io fatto di due persone, al superuomo e

si è ben lungi dal poterci contare» aggiunge Nietzsche. Colpisce, in tale decalogo del perfetto aristocratico la precisazione, nell'alveo della critica platonica, intorno alla posizione di artisti e poeti nella scala antropologica nietzscheana – se non nella comunità utopica cui pensa -, giusta la distanza dalla concezione borghese del lavoro. Scrive il filosofo che è propria dell'aristocratico «la capacità di stare in ozio, l'assoluta convinzione che in ogni senso un mestiere invero non disonora, ma sicuramente snobilita. Non “laboriosità” nel senso borghese – per quanto sappiamo altamente onorarla – come quegli artisti ma sazi di schiamazzare, che fanno come le galline: schiamazzano e depongono uova e schiamazzano di nuovo». E finalmente aggiunge, opponendo l'essere aristocratico al saper fare produttivo dell'artista: «Noi proteggiamo gli artisti e i poeti e chiunque sia maestro in qualcosa; ma noi, come esseri che sono di natura superiore a costoro, a quelli che semplicemente sanno fare qualcosa, agli uomini meramente “produttivi”, non ci scambiamo con loro» (FP, 35 [76] maggio-luglio 1885). Pare evidente che in tale discorso, che rientra nella concezione ellenica della vita e del tipo umano, l'essere filosofo può essere letto come modalità dell'essere aristocratico, distintiva rispetto all'essere artista, quanto creatore, legislatore, e non produttore. La posizione nietzscheana è da leggere in sintonia, forse, con la convinzione zarathustriana sui poeti che mentono troppo e sulla confessione di Zarathustra stesso di essere anch'egli un poeta, che ci ricorda il paradosso antico del mentitore. D'altra parte sarebbe da ricordare la concezione giovanile di Nietzsche del filosofo inteso come medico della cultura al tempo della stesura della prima delle *Considerazioni inattuali*, segnata, ironicamente, da un tentativo estremo di menzogna, l'attribuzione della paternità dello scritto a un amico di Nietzsche, von Gersdorff, che rifiutò, nel 1873 (cfr. S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche opera per opera*, Bur, Milano 2009).

gioiscono di aver un amico che dà loro la seconda ala senza di cui l'altra non giova» (FP, 4 [211] novembre 1882-febbraio 1883; cfr. Za, I, *Dell'amore del prossimo*)¹⁰². L'amico permette l'anabasi, l'ascesa verso l'*Übermensch*. Egli è l'ala, l'angelo, che permette nell'unione, nel *symbolon*, dopo la *catabasi* nell'abisso della solitudine e del conflitto con sé stessi, cacodemonico con le proprie belve feroci, di non sprofondare nell'abisso della singolarità scissa. È ponte e scala, ma è anche demone (*daimon*) che non ci dice solo cosa non dobbiamo fare, come il demone socratico criticato da Nietzsche, ma ci accompagna, ci indirizza, ci corregge, ci libera. Ma anche l'amico è, però, figura ventura, poetica, da trovare o trarre e creare da sé stessi. Mentre il funambolo – e il suo camminare ripetitivo – che incontriamo nel *Prologo* zarathustriano, camminando sulla fune in orizzontale delimitata da due torri, sopra l'abisso col rischio della caduta fatale – come poi avviene nella narrazione di Zarathustra – è metafora della continuazione, della prosecuzione della *communitas*, nonostante (ma direi grazie al) il pericolo che egli ha scelto, esempio del sacrificio e del rischio dei pochi – o dell'uno di volta in volta – in virtù del quale la comunità si perpetua e si raccoglie; di coloro che hanno osato camminare in orizzontale sospesi sull'abisso, vittime sacrificali del loro sforzo, che assicura la vita della comunità per mezzo dell'esibizione, confinati da un percorso segnato tra due torri. Il funambolo che si esibisce e che è esibito alla folla in attesa è vittima della folla comunitaria cui è offerto, che vive dell'equilibrio del bilanciario in mano al funambolo. Lo spettacolo dura finché non si rompe l'equilibrio; è solo la caduta che disperde la folla, una volta finite curiosità e paura; rotto quell'equilibrio la vittima cade; solo se è sostituita si assicura la perpetuazione del rito e della vita di chi si immedesima stando in basso, alla base. Mentre l'ascesa, la salita, la fuga verso mari aperti senza orizzonti o torri confinanti, verso la caverna in vetta è metafora dello sforzo di alcuni di innovazione, di un tentativo liberatorio, periglioso, di conversione e ribaltamento, di nobilitazione: esso può essere tale, rivitalizzante, culturalmente e politicamente, per la comunità se non si trasforma in eremitaggio solitario e se l'incorporazione non si trasforma in fagocitazione. Tentativi, culturali e antropotecnici, di pochi – piccola comunità – possono essere educativi per chi nel campo base è rimasto, scalfendo l'abitudine che irretisce e indebolisce; se non per la comunità presente almeno per quella futura.

Non basta, allora, camminare sull'abisso e guardarvi dentro, anche se è già molto. Zarathustra – e Nietzsche con lui – predica l'alto, la salita, l'oltre (*l'über*) e ciò significano le ali degli amici, un percorso di salita e autoelevazione che eguaglia nella fatica e nello sforzo, che necessita dell'altro, del compagno, dell'amico. Se è vero che il funambolo che cammina ripetutamente sulla fune è simbolo di un esercizio ripetitivo, ascetico, educativo, è altrettanto vero che

¹⁰² Fondamentale fonte d'ispirazione di confronto per la questione politica dell'amicizia nel pensiero nietzscheano è l'opera di Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., in particolare si vedano i capitoli 2, 3, 4, 10 per l'approfondimento del tema dell'amico e dell'amicizia come modalità d'esistenza anche «politica» e per le ripercussioni di tale riflessione sulla possibilità della formazione di una «comunità dei senza comunità», degli amici della solitudine, accomunati da questa paradossale condivisione della rarità, nel pensiero di Nietzsche, alternativa alla comunità dello scambio e del contraccambio. Si vedano anche dello stesso autore: *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina editore, Milano 1996 e *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002. Sulla critica nietzscheana all'amore e alla conoscibilità – strettamente legate – del prossimo si vedano le riflessioni presenti in alcuni frammenti postumi in cui il prossimo è definito come «l'inconoscibile» (cfr. FP, 2 [6, 52] primavera 1880).

Zarathustra, pur lodando il coraggio del funambolo si trova comunque il suo cadavere sulle spalle dopo che questi è precipitato dalla fune, da quel cavo teso tra le due torri: egli è colui che è invocato dalla massa come protagonista di uno spettacolo sacrificale, ripetitivo e limitato (*Za, Prologo, 3-5*). Egli è figura emblematica di chi tenta di elevarsi dalla base comune e gregaria; ma il suo cammino solitario, sulla fune orizzontale, delimitata, è segno dell'insufficienza del suo sforzo temerario e di un equilibrio precario sopra l'abisso. Il rischio di cadere a metà del cammino è incombente; il funambolo, si può, dire, è come uomo quella corda tesa tra le due estremità, tra le due torri, la bestia – la scimmia – e l'*Übermensch*; ma solo se quella fune tesa orizzontalmente si verticalizza, si raggiunge l'altra sponda; inoltre il funambolo, l'acrobata, erede di vecchie credenze della massa (diavolo e inferno, ad esempio) (*Za, I, Prologo, 6*) è ancora governato da credenze gregarie: solo l'*Umwertung*, il rovesciamento di tali credenze può consentire l'*Überwindung*, il superamento, l'oltrepassamento.

È nel percorso ascendente e ascetico (l'ascesi dei e per i forti richiamata da Nietzsche) - anche sotto forma di aiuto, correzione e scontro che l'amico presta e fomenta nella pratica di formazione - non solo metaforico, di salita sulla vetta che eguaglia e accomuna verso una meta, che si costituisce la relazione d'amicizia; o meglio, l'amicizia è quel percorso. Anche l'«amicizia stellare» è tale, e la separazione necessaria che sopraggiunge, una volta che le mete si distinguono, non fa crollare quel legame oltre-umano che l'ha sorretta, pungolando sempre le due metà (Nietzsche per tutta la vita di filosofo si è confrontato in maniera agonale con Wagner)¹⁰³. È evidente che una tale comunità vive non dell'indissolubile unità ipostatica, ontologica, religiosa e politica, ma le appartiene l'eventualità della separazione; essa vive del conflitto, nel confronto – ecco il senso della massima zarathustriana sull'amico capace di essere il miglior nemico -, ma soprattutto non è accomunata da una reciprocità limitata dallo scambio e dal contraccambio, dal riconoscimento del limite al dono – nonostante la consapevolezza del rischio di ciò che significhi l'essere

¹⁰³ Cfr. FW, 279, *Amicizia stellare*. Da leggere insieme all'aforisma 16 (*Al di qua del ponticello*), in cui la separazione, la distanza, dopo la prossimità più profonda, è l'esito ultimo del rapporto amicale e fraterno: «Un tempo siamo stati così vicini nella vita che nulla poteva più costituire un ostacolo per il nostro sodalizio amicale e fraterno, e soltanto un piccolo ponticello c'era ancora tra noi. Proprio mentre ti accingevi ad imboccarlo, ti chiesi: "Vuoi venire da me al di qua del ponticello?" – Ma ecco che te ne passò la voglia: e quando tornai a pregarti, restasti in silenzio. Da allora sono state gettate tra noi montagne e fiumi rapinosi e tutto ciò che divide e rende estranei, e se anche volessimo andare l'uno dall'altro non lo potremmo più! Ma se ora ti ricordi di quel piccolo ponticello, non hai più parole – non ti sono rimasti che singhiozzi e stupore» (FW, 16). È interessante notare, nella trama poetica dell'aforisma, che il ponticello, il ponte, è la soglia, il limite che non consente l'immedesimazione, mimetica o meno, quel «passare dalla sua parte» che annullerebbe la differenza e la singolarità come ci ha raccontato nello *Zarathustra*. D'altra parte che Nietzsche legga il processo di separazione come connaturato ad ogni relazione umana di valore, da quella tra maestro e discepolo, allievo, a quella tra amici è ciò che contraddistingue il suo ideale di comunità. Scrive, ancora, in *Opinioni e sentenze diverse* in un aforisma dal titolo *Umanità fra amici e fra maestri e discepoli*: «"Tu va' verso oriente: io andrò verso occidente", sentire così è segno di alta umanità nei rapporti più stretti: senza questo sentimento ogni amicizia, ogni rapporto fra maestro e allievo, fra maestro e discepolo, diventa un giorno, quando che sia, ipocrisia» (VM, 231). Da leggere, però, insieme all'aforisma *Non esistono educatori de Il viandante e la sua ombra* (WS, 267). Cfr. F. Semerari, *Il predone, il barbaro, il giardiniere. Il tema dell'altro in Nietzsche*, Edizioni Dedalo, Bari 2000, pp. 140-145. P. van Tongeren, *Amicizia, conoscenza di sé e misura*, in C. Gentili, V. Gerhardt e A. Venturelli (a cura di), *Nietzsche, illuminismo, modernità*, Olschki, Firenze 2003, pp. 159-172.

“costretti” a donare per pienezza -, dal reciproco trattenersi nei propri confini, dall'autolimitazione nel commercio coi simili, proprio del rapporto aristocratico tra *pareis*, dal far comunità solo per offesa e conquista e limitatamente al fine acquisitivo. L'unico vero limite – su cui Nietzsche si interroga, laddove concepisce e confessa ai suoi interlocutori la particolarità del rapporto amicale – che egli scorge, difficile da rispettare – è il divieto della confusione mimetica, la fusione del *symbolon* anziché l'unione agonale, come sostiene Zarathustra nel discorso sull'amico che leggeremo tra breve, una grande ala invece che due, l'eliminazione del conflitto o la sua introiezione, la caduta nell'abisso del conflitto e del dialogo interiorizzato nell'individuo (io e me)¹⁰⁴. L'amico evita tale caduta, riportando in superficie e accompagnandoci verso l'alto – «elevata possibilità» - aiutandoci in quel percorso individuale di radicamento e irrobustimento delle radici del proprio albero vitale, per spingere meglio il tronco e le fronde verso l'alto. Tale alto altro non è che ciò che Nietzsche ha chiamato *Übermensch* – come vedremo tra breve - Evento verso cui spingersi. Questo spingersi verso l'alto può essere compreso all'interno di tutti quei tentativi innovativi che vanno sotto il nome di cultura: un coltivare il terreno basso della propria base, dissodandolo e ribaltandolo per permettere all'albero che si è di crescere robusto in altezza, fino al limite delle tempestose novità che per forza di cose incontra chi sale su sentieri ignoti, verso vette che scalzino l'*habitus* comunitario, con tutte le conseguenze che abbiamo provato a palesare qui: e la comunità degli amici della verità, dei nuovi filosofi, nuovi legislatori, è un possibile esito di tali sforzi oltre-umani¹⁰⁵.

Di nuovo, l'amico è, quindi, figura fondamentale e necessaria. Ci domandiamo, allora, con Sloterdijk, che altro è la cultura, per Nietzsche, se non la storia di questi tentativi di autoelevazione, secessione, al di fuori di quella comunità dell'*habitus* comune cui appartiene chi osa tale ascesa, in solitaria o in compagnia; «un andare in alto» letto come ritorno alla natura, «una natura che gioca e può giocare con grandi compiti», tentativi letti dal filosofo come momenti del vero progresso dell'uomo (GD, *Scorribande di un inattuale*, 48-49)¹⁰⁶? Altra questione è quella che riguarda il rapporto tra tali percorsi e la politica. Colpisce, di nuovo, che come figura emblematica, similitudine, di tale ascesa verso la natura Nietzsche scelga Napoleone – di contro a Rousseau -, frammento del ritorno alla natura e alle prese con una delle più grandi imprese politiche dell'occidente moderno e della comunità europea.

Quella relazione, *symbolica*, creativa tra amici, ritorna in termini platonici – più tradizionali – nella lettura pro-creativa del matrimonio, della relazione d'amore, considerato «il più forte riversarsi al di fuori» (FP, 7 [140] primavera-estate 1883). Anche la relazione d'amore, come la simbiosi degli amici, deve

¹⁰⁴ Tra gli elementi in virtù dei quali nasce una «buona amicizia» in *Umano troppo umano* Nietzsche riscontrava proprio l'evitare saggiamente la confusione tra il tu e l'io, insieme ad un'alta stima, più che per se stessi, l'amore per l'altro ma non tanto quanto l'amore di sé (MA, 241, *La buona amicizia*).

¹⁰⁵ Cfr. FW, 335, 371, 377, 382

¹⁰⁶ Scrive Sloterdijk: «Se si comprende, nella sua fatalità, la repentina e perturbante secessione di chi è partito per l'ascesa dagli abitanti del campo base, risulta evidente che una teoria della cultura può essere sensatamente praticata solo come descrizione di catapulte» (P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 233). Tali catapulte fuori dalla comunità di *habitus*, in solitaria o con altri cospiratori, alla quale tali acrobati appartengono, costringono anche chi è rimasto alla base a uno sforzo di comprensione, se non di conversione (cfr. *ivi*, p. 236).

condurre verso l'*Übermensch*, a «creare più in alto», costruire al di sopra di sé. Cosa? Un «corpo più nobile», «un moto primo, una ruota da se stessa ruotante», un «creatore». Allora il matrimonio, come l'amicizia, è una pratica che ha come finalità la generazione, la creazione, la surcreazione, esso è «la volontà di creare in due quell'uno che è qualcosa di più dei due che lo crearono»: esso è «il venerante rispetto reciproco di coloro che hanno una tale volontà» (Za, I, *Dei figli e del matrimonio*). Qui l'atto d'amore, nel matrimonio e nell'amicizia, è «una produzione del comune», produttore di nuova soggettività nella pratica della comunità, «un evento ontologico in quanto segna una rottura con ciò che esiste e crea nuovo essere»¹⁰⁷. Vediamo la profonda sintonia tra l'amicizia e il matrimonio, nel pensiero nietzscheano attraverso i versi zarathustriani, e il profondo legame col concetto di *Übermensch*; quel che ci importa qui è rimarcare che, come scrive Sloterdijk, per Nietzsche «tutte le ascensioni iniziano dal campo base della vita comune», e quell'ascendere trascendente che vede un due farsi uno, una molteplicità ridursi all'unità o produrre l'unità superiore ci riporta alla sua lettura della relazione onto-genetica della comunità e dell'individuo¹⁰⁸. Per

¹⁰⁷ M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010, p. 186. Qui si accomuna la dimensione nietzscheana dell'amore e della creazione alla prospettiva spinoziana per la quale l'amore «è una produzione del comune che tende costantemente a crescere, che tende a qualcosa dotato di maggior potenza fino all'unione con l'amore di Dio e cioè con l'amore della natura in quanto tale, al comune nella sua figura più smisurata» (*ibidem*). Ci paiono totalmente condivisibili le riflessioni che gli autori dedicano all'amore del remoto, del più lontano zarathustriano, secondo le quali «questa declinazione dell'amore è sinonimo di evento biopolitico: esso non solo segna una rottura con l'esistente e crea qualcosa di nuovo, ma, in quanto evento biopolitico, l'amore è produzione di singolarità e composizione di queste stesse singolarità in una relazione comune» (ivi, p. 187). È da ricordare la concezione produttiva dell'Evento degli autori, contrapposta alla interpretazione dell'evento come attesa messianica di ciò che viene. Ci pare interessante, in ragione della lettura e della proposta dello *Zarathustra* come annuncio critico, «antivangelo», che la dimensione eventuale e messianica dell'annuncio di Gesù e del Regno sia così proposta dal *Vangelo di Tommaso*, ripreso da Clemente Alessandrino che però lo attribuisce al *Vangelo degli egiziani*: «Essendo stato interrogato da uno su quando venisse il suo regno, disse: "Quando i due saranno uno, e il fuori come il dentro, e il maschio con la femmina né maschio né femmina"» (cfr. M. Pesce (a cura di), *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori editore, 2004, p. 63). Quello che nei *logia* gesuani sembra situarsi nell'orbita dell'evento e dell'attesa, destinata allo scacco per quanto riguarda i tempi e i luoghi, nello *Zarathustra* è nell'orbita della creazione e del superamento. Entrambi gli eventi del Regno e dell'*Übermensch* si inseriscono, però, in una interpretazione formativa, innovativa e «superante» dell'uomo così come è.

¹⁰⁸ La citazione sulle ascensioni e sulla vita comune è tratta dalla lettura di Sloterdijk del tentativo nietzscheano di pensare una surcreazione ascendente, ascensionale, ascetica che ha a che fare con un percorso di vita comune (cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 49). D'altra parte Nietzsche nello *Zarathustra* ci parla esplicitamente di tutti i gradini dell'*Übermensch*, a indicare un cammino creativo e ascensionale come percorso collettivo che Zarathustra intende fare con coloro che creano, che mietono, coi suoi compagni di cui è alla ricerca (Cfr. Za, *Prologo*). Ci conforta – e sorregge la nostra lettura comunitaria dello *Zarathustra* e del progetto filosofico di Nietzsche – che lo stesso Sloterdijk, leggendo tale *Prologo* e le parole di Zarathustra nell'episodio del funambolo che vive del pericolo, camminando su una fune sopra l'abisso, e che sostiene di non essere molto più di una bestia danzante, scriva commentando il dialogo tra il profeta e il funambolo stesso: «Non è possibile fraintendere il senso del dialogo. Esso ha il significato di una scena originaria, poiché vi si istituisce una *communio* (n.d.a.: così anche nell'originale tedesco) di nuovo tipo: nessun popolo di Dio ormai, ma un popolo in azione; non più la comunità dei santi, ma una comunità di acrobati; nessun versatore di contributi in una società coperta da assicurazione, ma membri del gruppo di chi vive pericolosamente» (P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, pp. 76-77).

creare più in alto di sé l'individuo necessita della comunità - e dell'alterità - non solo come strumento, ma anche come fine. Per questa ragione pensiamo che sia feconda la lettura comunitaria dell'*Übermensch*. Resta tuttavia un grande questione: è la relazione d'amicizia nell'ottica nietzscheana l'antecedente necessario alla comunità politica, o quella che in tal modo si crea è una comunità totalmente impolitica, inoperosa, che segue norme e scopi diversi, se non opposti?

La nostra tesi qui intende mostrare come a fronte di questa relazione comunitaria, di un due che si fa uno, che è il rapporto d'amicizia, complicato dalla duplicità della figura dell'amico/nemico, interpretabile come l'aristotelica amicizia della virtù, forma comunitaria di relazione tra individui che mettono in comune sé stessi, innanzitutto, e ciò che hanno, e che hanno come fine la reciproca felicità e il reciproco bene, sta, nella sua diversità, la relazione politica tra *inter pares* che ha come fine la giustizia e la pratica della volontà di potenza, la tutela del proprio, della singolarità che si è e la sua affermazione, anche nel dono e nel contraccambio¹⁰⁹. Nietzsche pensa l'amicizia come relazione a due, ma ciò non esclude che una piccola comunità di amici possa vivere tale rapporto esclusivo come seme di una comunità politica¹¹⁰? È questo un interrogativo che ci consente di dire, come proveremo a mostrare in seguito, che la comunità degli amici cui pensa Nietzsche è impolitica, a fronte invece del suo tentativo di pensare una comunità politica alternativa che ha come fulcro e destinazione ultima la comunità di *inter pares* degli uomini nobili, degli aristocratici, delle nature superiori, governati da norme e valori particolari del corpo comune cui appartengono.

Ci siamo interrogati in precedenza sul significato e sul valore del comune nel pensiero nietzscheano. Egli non esita a sostenere che ciò che può essere comune ha ben poco valore, in nome della sua concezione aristocratica del bene e della rarità di ciò che ha valore: ai rari le cose rare, le cose grandi ai grandi, gli abissi ai profondi, le finezze e i brividi alle anime delicate, scrive¹¹¹. Di fronte a questo manifesto anticomunitario vi è l'esplicita concezione comunitaria nietzscheana dell'amicizia. L'amicizia è quella relazione esistenziale che si fonda sulla comunione di una sete per qualcosa di superiore, essa è un desiderio e un'avidità di possesso non dell'altro o di qualcosa – istinto connaturato all'umano, come già Platone ci ha spiegato – ma di una meta, di una destinazione, «una più alta sete comune per un ideale che li trascende»; essa è «una specie di prosecuzione dell'amore» - differente dall'amore egoistico e possessivo, escludente - che solo se lo si è profondamente vissuto si può conoscere, dice Nietzsche con intonazione dantesca (FW, 14). Essa, per Nietzsche, come abbiamo appena visto, ha nell'*Übermensch* tale modalità esistenziale destinata, la

¹⁰⁹ Se è vero, come scrive Aristotele nell'*Etica nicomachea*, che tutte le forme di comunità sembrano corrispondere a parti della comunità politica, la comunità degli amici, però, segue una logica particolare che non si fonda sull'utile, cui invece tende nel lungo periodo la comunità politica.

¹¹⁰ Sull'amicizia nel pensiero di Nietzsche cfr. P. van Tongeren, *Politics, friendship and solitude in Nietzsche*, «South African journal of philosophy» Vol. 19. Durban 2000, No. 3, pp. 209-222; Id., *Amicizia, conoscenza di sé e misura*, cit. pp. 159-172; B. Zavatta, *Nietzsche and Emerson on friendship and its ethical-political implications*, in H. Siemens, V. Roodt (a cura di), *op.cit.*; R.C. Miner, *Nietzsche on friendship*, «The Journal of Nietzsche studies», 40, 2010 (Autumn), pp. 47-69. Sulla centralità dell'amicizia negli scritti del periodo mediano dell'opera nietzscheana cfr. R. Abbey, *Nietzsche's middle period*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, pp. 66-70, 123-129.

¹¹¹ JGB, 43.

cui comprensione, lo ribadiamo, non può non tener conto dell'importanza dell'amicizia non solo come percorso necessario e obbligatorio per raggiungerla ma, già, come pratica in atto di tale evento comunitario che è di là da venire.

Non è per nulla insignificante che in alcune delle sue lettere, oltre che naturalmente nello *Zarathustra* laddove ci propone la figura fondamentale dell'amico, egli consegna ai suoi interlocutori la sua interpretazione esistenziale della relazione d'amicizia come modalità di vita comunitaria. E lo fa anche contestando, a mio avviso, la configurazione proprietaria e immunitaria della comunità politica – governata dallo scambio, dalla proprietà e dal contraccambio, dalla giustizia retributiva e distributiva –, avanzando qui come altrove la possibilità che la comunità impolitica degli amici debba essere governata dalla pratica del dono, del proprio e di sé, come ci ha raccontato lo *Zarathustra*, in ragione del tutto in comune tra i pochi. E ciò al di là dell'amara conclusione dell'impossibile comunità zarathustriana di amici giunti alla caverna e del fallimento esistenziale della sua esperienza amicale, con lo sprofondamento del famoso triangolo con Rée e Salomé di lì a poco¹¹².

In alcuni dei discorsi più significativi di *Zarathustra* alla città, seguito poi da quei discepoli, quei fratelli-compagni-amici-figli che vorrebbe vedere come quegli uomini superiori in grado di dar vita a una nuova comunità, egli ci parla dell'amico e del prossimo. A quei discepoli egli, nel suo discorso di congedo, lascerà di lì a poco il testamento sulla «virtù che dona». In questi tre discorsi *Zarathustra* e Nietzsche, delineando i tratti della figura dell'amico contrapposta a quella del prossimo, ci dicono cosa sia, in cosa differisca e quale fine abbia il loro essere in comune. Domanda Nietzsche a costoro, in termini che non abbiamo timore di pensare anche antihobbesiani, dopo aver loro parlato della virtù che dona, la virtù più nobile: «Che potreste avere voi in comune coi felini e i lupi?» (*Za*, I, *Della virtù che dona*, 1)¹¹³. Costoro, che si professano discepoli di *Zarathustra*, non sono o non dovrebbero essere *homo homini lupus*. Poiché la loro prassi di vita non è governata dal prendere in continuazione senza dare, senza donare, avendo come scopo ultimo quello dell'accumulazione, poiché, invece, essi sono «coloro che sempre donano», poiché la sete ultima che governa questa virtù che dona è per costoro quella di diventare essi stessi «vittime e doni». Per questa ragione la volontà di accumulazione, appropriazione e incorporazione delle ricchezze – tesori e gemme - che anima o che dovrebbe animare l'anima di tali uomini, che costringe tali ricchezze dentro e verso di loro, ha come fine ultimo il loro dono: tale egoismo incorporante dell'anima e della virtù donanti è contrapposto alla degenerazione dell'egoismo malato, proprietario, difensivo, individualista, ladresco di chi dice: «Tutto per me» (*Za*, I, *Della virtù che dona*, 1). Questo amore che dona, lontano dall'amore possessivo e egoisticamente limitato, è quello che è all'opera nella relazione amicale¹¹⁴. La figura ellenica dell'amico diventa, anche per il nostro discorso sull'individuo e la nuova possibile comunità, un riferimento imprescindibile, di contro alla figura negativa

¹¹² Cfr. *Triangolo di lettere*. Carteggio di Friedrich Nietzsche, Paul Rée e Lou von Salomé, a cura di E. Pfeiffer, M. Carpitella, Adelphi, Milano 1999.

¹¹³ Cfr. FP, 4 [100] novembre 1882-febbraio 1883.

¹¹⁴ Colpisce in questo senso la confessione nietzscheana, che chiama in causa una disposizione personale nei riguardi del dono e dell'egoismo, in un appunto coevo alla stesura dello *Zarathustra*: «In me è l'inclinazione a lasciarmi derubare e sfruttare. Quando però mi sono accorto che tutti miravano a ingannarmi, ho finito per diventare egoista» (FP, 1 [40] luglio-agosto 1882).

e cristiana del «prossimo». È a quella figura che Nietzsche assegna il compito di colmare, limitare l'abisso a cui tutti i solitari devono far fronte (*Za, I, Dell'amico*). Il desiderio dell'amico risponde a tale difficoltà e necessità. Chiede Zarathustra: «Forse che io vi consiglio l'amore del prossimo? Preferisco consigliarvi la fuga dal prossimo e l'amore per il remoto!», più elevato. Continua il profeta dell'amico: «Io vorrei che non sopportaste ogni tipo di prossimo e di suoi vicini; così sareste costretti a creare, traendolo da voi stessi, il vostro amico e il suo cuore traboccante» (*Za, I, Dell'amore del prossimo*). Sorge subito un interrogativo: se Nietzsche, nell'apologo *Dell'amico*, ci dice che l'amico è quel «sughero» che interrompe, colma la profondità dell'abisso del colloquio, del dialogo a "due" tra io e me, quel terzo che ci permette di sopportare il soliloquio tra io e me, perché dovremmo trarlo da noi, crearlo, provocando una triade della medesima "sostanza" dell'io che non potrebbe a lungo credere a tale finzione¹¹⁵? Comprendiamo meglio se leggiamo un altro passo dei discorsi di Zarathustra, laddove questi dice che «ogni grande amore è superiore a tutta la propria compassione: infatti esso vuol ancora – creare ciò che ama» (*Za, II, Dei compassionevoli*). Ricordiamo che qui il creare non è una attività indolore e senza conseguenze: se è vero che il creare è legato all'amore, che è sintomo – come il dono – di ricchezza, pienezza, volontà di donare forma e desiderio -, creare «vuol dire proiettare qualcosa al di fuori di noi, rendere noi stessi più vuoti, poveri e amanti», correre via da sé, e soprattutto creare qualcosa al di sopra di sé, come l'*Übermensch*, significa perire, far dono di sé (FP, 3 [1], 291, estate-autunno 1882; 4 [37], novembre 1882-febbraio 1883; *Za, I, Del cammino del creatore*).

Penso che qui il concetto di creazione e il trarre da sé l'amico significhi che l'individuo debba esercitarsi nel formare, plasmare, educare, in virtù della sua solitudine e del suo amore creatore, un amico, simile ma non uguale, speculare, capace di non rispondere come farebbe l'individuo stesso, pena appunto lo sprofondamento nell'abisso in assenza di resistenza e complicità. Ed è per questa ragione, a mio avviso, che Nietzsche pensa all'amico come figura distinta, talmente da poter e dover essere anche nemico, confondendo *ante litteram* la netta distinzione politica schmittiana nonostante il richiamo comune alla guerra: «Se si vuole avere un amico, bisogna anche voler far guerra per lui: e

¹¹⁵ La figura emblematica di tale comunanza dell'abisso è quella della sfinge, per Nietzsche. Scrive in un appunto: «Qui stai tu, inesorabile, come la mia curiosità che mi ha spinto a venire da te: ebbene, sfinge, io sono uno che domanda, come te: questo abisso l'abbiamo in comune – forse potremmo parlare con una sola bocca?» (FP, 13 [22] autunno 1881). Sul piano strettamente etico-politico è proprio la questione dello sprofondamento nell'abisso dell'interrogare senza risposta, senza confronto, della eliminazione delle differenze nel due che si fa uno, che mette in crisi fino al dissolvimento la comunità. D'altra parte, tale rischio mortale del colloquio a due che identifica, accomuna, l'interrogante e la sfinge, è evitato proprio dalla figura dell'amico, del terzo, del diverso, da quella vetta verso l'alto. Qui sta il senso dell'interrogare zarathustriano, che riportiamo ancora: «Sei capace di avvicinarti massimamente al tuo amico, senza passare dalla sua parte?» (*Za, I, Dell'amico*). E quindi senza diventare lui – immedesimandoti - o una sua ripetizione mimetica, eliminando la diversità necessaria? Si legga l'aforisma 374, *Il dialogo*, di *Umano troppo umano*. Qui Nietzsche presenta il dialogo, il colloquio tra due, come «la conversazione perfetta», poiché «nel dialogo c'è un'unica rifrazione del pensiero», in esso vi è «finezza individualizzante», che si perde quando ci sono «due tre o più interlocutori». Evidentemente qui Nietzsche toglie ogni efficacia e senso al colloquio tra l'uno e i molti, tirando in causa le donne, ma indirettamente attaccando ogni comizio politico, ogni discorso dal pulpito, ogni *lectio* dalla cattedra alla massa, «a interi gruppi di uomini» (MA, 374), e probabilmente ogni possibilità comunità del dialogo che non sia basata sul dia-logo, individualizzante e caratterizzante.

per far guerra, bisogna *poter* essere nemico. Nel proprio amico si deve onorare anche il nemico». «Sei capace di avvicinarti massimamente al tuo amico, senza passare dalla sua parte?» chiede Zarathustra, senza cioè colmare definitivamente quell'abisso. «Nel proprio amico bisogna avere anche il proprio miglior nemico. Col tuo cuore devi essergli massimamente vicino, proprio quando ti opponi a lui» (Za, I, *Dell'amico*). Ritorna ora tragicamente, però, la questione se tale amico sia veramente una figura altra, un soggetto distinto totalmente e contrapposto, pur nella vicinanza, o se non sia semplicemente l'immagine riflessa del mio stesso volto e del mio corpo, che desidero vedere nudo ma che non dovrei voler scoprire. Torna alla memoria qui la figura di Dioniso assalito dai Titani che si guarda riflesso nello specchio e si terrorizza¹¹⁶: «Hai già visto il tuo amico dormire – per imparare qual è il suo aspetto? Ma che cos'è altrimenti il volto del tuo amico? È il tuo volto stesso, su di uno specchio ruvido e imperfetto». Nel guardare l'amico riconosciamo le imperfezioni, le mancanze di noi stessi, in quanto uomini; ecco che allora di fronte all'aspetto manchevole dell'uomo, da superare, «nell'indovinare e nel tacere l'amico deve essere maestro»; egli non deve voler vedere tutto di noi e viceversa, pena il ruolo ristoratore dell'amicizia stessa. Non per nulla Zarathustra chiede, allora, agli uomini: «chi di voi è capace di amicizia?», cioè: chi è capace di tacere di fronte alla nudità e alle debolezze dell'altro e di non palesare compassione come strumento di dominio dell'altro, nascondendola sotto un guscio duro, in modo da essere dolce e delicata, ed è in grado di donare nella stessa misura non solo all'amico ma anche al nemico? (Za, I, *Dell'amico*). Ma allora tali amici cui Zarathustra si rivolge cosa hanno in comune, se non sono solo amici della solitudine, e se sono eredi della palla d'oro gettata in avanti da Zarathustra stesso, una volta che egli ha raggiunto la sua meta? (Ivi, *Della libera morte*). Cos'è comune, cosa può essere comune tra coloro che, singolari, nulla hanno e devono avere in comune coi molti, coi lupi e i felini (Za, I, *Della virtù che dona*, 1), e col gregge stesso che dai lupi e i felini è divorato o governato¹¹⁷? Sicuramente quella sete comune per quell'ideale trascendente dell'amicizia (FW, 14). Cos'è tale ideale che trascende gli amici della solitudine? Dove scorge la sua meta? A mio parere, Nietzsche risponde a tale interrogativo sulla comune destinazione che l'amicizia rappresenta e a cui aspira, proprio nello *Zarathustra*, come abbiamo anticipato. Qui, riproponendoci quella metafora incorporante, Zarathustra dice di non insegnare il prossimo, bensì l'amico, presentimento del superuomo, l'amico dal cuore riboccante, per accogliere l'amore del quale bisogna sapere essere spugna, bisogna sapere ricevere ciò che questi crea e ci dona, «un mondo compiuto» (Za, I, *Dell'amore del prossimo*). E come già anticipato nella lettura del frammento preparatorio, l'amico è quella figura indispensabile – «presentimento» - per l'avvento o la realizzazione della figura e dell'ideale dell'*Übermensch* – quella «freccia» e quel «desiderio [*Sehnsucht*]» che vi anela -, che, come la comunità, è causa e destinazione del singolo: «Il futuro e ciò che sta in remota lontananza sia la causa del tuo oggi: nel tuo amico devi amare il superuomo come causa di te. Amici, non l'amore del prossimo vi consiglio; io vi consiglio l'amore del remoto» (Za, I, *Dell'amico; Dell'amore del*

¹¹⁶ Cfr. FP, 9 [21] maggio-giugno 1883 in cui Nietzsche annota, per la seconda parte dell'opera, che Zarathustra nella sua avversione verso la vecchia comunità dei dotti, di cui faceva parte, dice di aver teso loro il suo specchio per mostrar la bruttezza del loro aspetto.

¹¹⁷ Sull'essere in comune delle singolarità si veda J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., Id., *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000, in particolare pp. 63-98.

prossimo)¹¹⁸. L'*Übermensch*, quindi, è da Zarathustra definito la causa (*Ursache*) dell'uomo. Esso ne è la causa, nonostante sia atteso, annunciato, di là da venire, fine dell'uomo. Non ci aveva detto Nietzsche che prima della, e senza la, comunità, ontologicamente precedente, non esiste l'individuo, che è frutto, provando, tuttavia, a contrastare tale situazione data? La comunità era allora, nelle riflessioni dei primi anni '80, pensata come origine, causa generatrice e plasmatrice dell'individuo, che prima di tale prassi formativa non esisteva in quanto tale. È possibile allora pensare, seguendo la nostra traiettoria sull'*Übermensch* come figura comunitaria destinata e causale dell'individuo umano, ontologicamente prima in quanto causa (finale?), potenza in atto, atto che precede, che Nietzsche volesse pensare a una sorta di sostituzione ontologica e formativa tra la comunità e l'*Übermensch* come causa e destinazione del superamento della singolarità dell'individuo umano? È una suggestione che pare poter essere suffragata nella nostra lettura da alcune riflessioni del filosofo. E in tale momento che lega passato e futuro, causa e destinazione, la figura presentimentale dell'amico, parte costitutiva, lo si è visto, della nuova configurazione ontologica e antropologica (e politica?) dell'*Übermensch*, è assolutamente centrale.

Pensiamo che, come scritto nel frammento sopra citato, l'amico non sia solo presentimento del superuomo ma quella metà *symbolica* senza la quale l'*Übermensch* non potrebbe essere compreso nella sua tensione comunitaria. Tale tensione è espressa, tra gli altri, da un appunto coevo alla stesura della prima parte di *Così parlò Zarathustra*, che solo in piccolissima parte ritorna poi nel discorso del profeta sull'*Übermensch* nel prologo, poiché Nietzsche intende, invece, evidenziare l'incomprensione del messaggio. In quell'appunto, un ignoto portavoce della comunità, annuncia: «Noi vogliamo creare un nuovo” essere, tutti vogliamo partecipare alla creazione, vogliamo amarlo, vogliamo essere tutti gravidi – e proprio per questo onorarci e rispettarci a vicenda. Dobbiamo avere un *fine*, a causa del quale possiamo tutti amarci a vicenda! Tutti gli altri fini meritano di essere annullati!» (FP, 4 [75] novembre 1882-febbraio 1883). Tale volontaria e ideale comunità creatrice, tuttavia, manca della consapevolezza delle conseguenze della gravidanza – l'essere materia di tale creazione - e della difficoltà di un amore reciproco e indistinto, che invece ha Zarathustra (cfr. FP, 4 [76]). D'altra parte l'altra grande questione, da non dimenticare, è che il materiale per tale enorme creazione, quella dell'*Übermensch*, non è esso stesso da inventare o creare, ma poiché esso «è tutto quanto abbiamo incorporato» siamo noi, e «in ciò non siamo liberi» (FP, 4 [80])¹¹⁹. Da questo materiale che noi siamo

¹¹⁸ Sul rapporto di causazione tra *Übermensch* e uomo nello *Zarathustra* cfr. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., pp. 337-338.

¹¹⁹ Cfr. FP 4 [84] novembre 1882-febbraio 1883. L'*Übermensch* non è solo il frutto futuro di una creazione presente, ma necessita e giustifica – redime - anche tutto il passato della comunità umana. D'altra parte coloro che creano non sono capaci di amare il prossimo (FP 4 [91]), in quanto amano il remoto, l'*Übermensch*, l'umanità del futuro o qualcosa che uomo non lo è più; come si pone allora la comunità nei confronti di tale creazione e di tali creatori? Infatti Zarathustra, memore dell'insegnamento nietzscheano sulla novità dell'individuo rispetto alla comunità, e quindi sulla precedenza ontologica di questa, invita i discepoli a santificare prima l'egoismo «del “per me”», poiché «il “per tutti” è più antico» (FP, 4 [94]), insieme all'invito a seguire la fondamentale massima di «non estraniarsi dal mondo» – bensì «sopraffare il mondo e noi stessi in esso», trasformando in festa la generazione e la morte (FP, 4 [77]). È evidente,

formiamo l'*Übermensch*, dando non solo giustificazione alla nostra esistenza, ma anche a quella dei defunti, a posteriori, conferendo un significato alla vita, dando un senso e un *fine* anche al passato (FP 4 [84]); questa d'altra parte può essere la ragione di quella redenzione del passato di cui parla Nietzsche, in una concezione filosofica e circolare della storia che attraversa gli individui e le comunità, come libertà della necessità.

L'aporia, forse, o la pericolosità enorme e mortale che Nietzsche individua nella relazione d'amicizia e comunitaria, sta nell'estrema vicinanza, nell'identificazione col prossimo, nel due che si fa uno – io e me, invece, «sono sempre due persone diverse» (FP, 3 [1], 322, estate-autunno 1882) – che conduce inesorabilmente alle profondità oscure dell'abisso e conseguentemente alla morte della comunità, al suicidio. Fuor di metafora, nel colmare la distanza, nell'eliminare ogni ponte tra diversità, nell'eguagliare e approssimare ciò che è diverso, quindi nel fare comunità il rischio enorme è recidere ogni scambio nobilitante col nuovo e il diverso, in una indistinzione degenerante, in cui non c'è più dono – come si fa a donare a se stessi? – ma solo appropriazione e accumulazione. Per questa ragione, credo, non solo Nietzsche considera la diversità, la distanza come necessari per ogni tipo di organizzazione comunitaria, ma anche la necessità di un terzo, e quindi del diverso, per non ritrovarsi nella condizione di contemplare la propria mostruosità e di sprofondare nell'abisso. Per questa ragione, forse, Nietzsche insiste sull'elevazione, non solo metaforica, sul raggiungimento delle vette per superare ogni possibile tragicità degli abissi, che eguaglia verso il basso. Mentre l'elevazione, verso l'*Übermensch*, la salita faticosa – al di là di ogni metafora - verso una meta alta e altra, accomuna e eguaglia figure anche potentemente diverse¹²⁰.

Tali solitarie singolarità, membri di quella paradossale comunità dei senza comunità, in quanto amici della solitudine e della verità, nuovi amici della verità (JGB, 43, 44) – e tra questi i nuovi filosofi venienti, sempre di là da venire, come l'*Übermensch* -, sono amici, allora, di una verità condivisa, pubblica alla maniera pragmatista, una verità comunicabile? No, questo no, poiché la conquista della verità – che contempla anche l'esercizio della non verità, della menzogna, dell'arte, per non morire della verità, dice Nietzsche – è “nietzschianamente” un'esperienza di conquista solitaria, e tuttavia Nietzsche non esclude che si possa condividere tale verità con l'amico, con gli amici, concependo tale condivisione come, innanzitutto, comunità del silenzio, della gioia e del riso. «Nell'indovinare e nel tacere l'amico deve essere maestro: bisogna che tu non voglia voler vedere tutto» (Za, I, *Dell'amico*); «è bello insieme tacere, più bello insieme ridere» (MA, *Fra amici. Un epilogo*). Ma da quanti esseri singolari può e deve essere formata tale comunità impolitica di amici se è vero che «uno solo ha sempre torto, ma con due comincia la verità», perché due non possiamo confutarli (FW, 260), che «in un colloquio a *tre*, una persona è superflua e impedisce così la *profondità* del discorso» (FP, 23 [44] estate 1882), che l'amico, d'altra parte, è sempre il terzo, «il sughero che impedisce al colloquio dei due» – io e me, sempre troppo presi dal quel colloquio, insopportabile se non ci fosse un amico – «di sprofondare

nonostante la volontà di recuperare i motivi dell'egoismo, la tensione anti e oltre-individualistica del messaggio zarathustriano.

¹²⁰ «La via dell'uguaglianza. Alcune ore di salita in montagna fanno di un briccone e di un santo due creature quasi uguali. La stanchezza è la via più breve verso l'*uguaglianza* e la *fratellanza* – e la *libertà* viene infine aggiunta dal sonno» (WS, 263, *La via dell'uguaglianza*).

nell'abisso» (*Za*, I, *Dell'amico*) della verità, e questo, aggiunge nell'appunto preparatorio, «in certi casi è un vantaggio» (FP, 3 [1], 1, estate-autunno 1882). E se, infine, come ricorda Zarathustra nella sua critica dell'amore interessato del prossimo, «quando siete radunati in cinque, deve sempre morire un sesto» (*Za*, I, *Dell'amore del prossimo*; FP 1 [90] luglio-agosto 1882)? È questa, ci pare, una questione che pesa su tutto il pensiero nietzscheano della comunità, a dar ragione all'affermazione di Blanchot che «teoricamente, e storicamente, non vi è comunità che di un piccolo gruppo»¹²¹. L'aristocratismo nietzscheano, l'elogio della singolarità emancipata che vive in sintonia con la natura e con la vita, il *pathos* della distanza, la centralità della solitudine, sono tutti motivi che non escludono la possibilità di pensare a un comune che superi i limiti della singolarità immunitaria¹²²; poiché per Nietzsche «è esattamente l'auto-affermazione e la fiducia nella propria potenza e virtù che consente psicologicamente l'affermazione dell'«altro» e della sua specifica potenza»¹²³.

Pensiamo allora che l'insistenza nietzscheana sugli esseri singolari, sulla singolarità di tali uomini superiori, che malgrado ciò non sono in grado di rappresentare, se non in quanto futuri padri, quella comunità ideale – e si spera reale – a cui Nietzsche e Zarathustra pensano e aspirano, segni un punto di debolezza e di ancoraggio all'unilateralità costituita di figure immunitarie della vecchia comunità. È forse per questo che Zarathustra ad un certo punto non spera più di trovare e di far di costoro compagni di viaggio, amici, ma insiste invece sui figli, su figure da creare (*Za*, III, *Della beatitudine non voluta*). Questi amici, «anime aperte e ospitali», si mostreranno nella loro vera natura di egoisti, incapaci di comunità e del dono di sé e tantomeno di creare.

Che tale ristretta comunità di rari, cui Nietzsche rivolge i suoi pensieri – al di là degli uomini superiori dello *Zarathustra* –, confinata a poche singolarità amiche, possa e debba essere alla base dell'edificazione della comunità politica è motivo di intensa riflessione. La inconfessabile comunità degli amici, che va al di là della condivisione della parola scegliendo il silenzio e il riso come modalità fondamentali di convivenza, oltre la maschera egalitaria e finzionale della parola e del linguaggio, e che sceglie come unica possibile configurazione dell'essere in comune il superamento del proprio, dell'io, del mio e del tuo, della giustizia distributiva e retributiva, può essere pensata come lo stadio germinale e necessario della comunità politica? A tal proposito i pensieri che egli dedica alla comunità, al prossimo, al vicino, all'amico, al corpo dei *pares*, all'organizzazione

¹²¹ M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, cit., p. 16.

¹²² Scrive in *Al di là del bene e del male*, quasi a proclamare una massima esistenziale, che ci pare, però, tradita, dall'esigenza manifestata di comunità: «La solitudine è infatti presso di noi una virtù, in quanto sublime inclinazione e trasporto per la pulizia, i quali indovino come nel contatto tra uomo e uomo – “in società” – debba risultare un'inevitabile mancanza di pulizia. Ogni comunità [*Gemeinschaft*] rende in qualche modo, in qualche cosa, in qualche momento – “volgari”» (JGB, 284). Qui Nietzsche esprime, e conferma, una convinzione ribadita in tutta l'opera, cioè la necessità di una comunità, di amici, vicini, in grado di consentire al singolo la commistione, l'intromissione, la condivisione, il dono di sé, solo con, e a, chi non solo e non tanto ci è simile per ciò che ha ma per quello che è e soprattutto per quello che desidera, per non continuare a sedere a tavole cui non si appartiene (cfr. JGB, 282); tale aristocratismo dello spirito ricorda l'aristocratismo bruniano critico dell'«asinità» volgare.

¹²³ J. Golomb, *Nietzsche e Sion. Motivi nietzscheani nella cultura ebraica di fine Ottocento*, Giuntina, Firenze 2006, p. 244.

bio-politica di una diversa società, sono da considerarsi come il tentativo di dare un contributo progettuale a un essere in comune etico e politico.

Pensiamo, sulla scorta della riflessione aristotelica sulla giustizia e sull'amicizia, che Nietzsche possa aver condiviso le parole di Aristotele dedicate a tali questioni nell'*Etica nicomachea*, ad esempio, non soltanto, come vedremo tra breve, per la comune citazione della massima pitagorica sull'amicizia, presente per altro anche in Platone, o per l'affermazione dell'amicizia come peculiarità di un certo tipo di uomo, che non è né Dio, né tiranno, né fiera, ma anche per la profonda e problematica relazione posta tra l'amicizia e la giustizia, tra la comunità degli amici e la comunità politica, in rapporto all'amore, al valore, al contraccambio e al dono¹²⁴. Ciò che importa qui rilevare, come già anticipato, è che Nietzsche pensando la comunità aristocratica, il corpo politico dei pari, la sana aristocrazia e la morale che le si confà, continua a pensare la relazione tra individui come limitata, segnata, confinata in virtù di un riconoscimento di parità, di eguale potenza, forza e valore, nel trattenimento dell'esplosione della propria volontà di potenza, nella rinuncia all'offesa, alla violenza, considerati come innaturali e imposti dalla situazione, dal comune appartenere e dalle condizioni date, considerando in fin dei conti la particolarità, il *proprium*, l'imposizione della propria unicità e dei propri valori e voleri come autenticamente superiori, delegando la necessità della *communitas* agli sforzi di conquista e appropriazione dell'alterità, nella consapevolezza biologica dell'eccezionalità di stati di diritto nel complesso della lotta tra complessi di potenza, singolari e plurali; mentre nello sforzo enorme di pensare l'amicizia, il dono, il superamento nella condivisione del mio e del tuo, di me e di te, come ripete, pare gli si apra un'altra prospettiva, forse totalmente impolitica, come quella della comunità degli amici, al di là della giustizia, della reciprocità, dell'identificazione – più o meno mimetica –, della difesa del *proprium*¹²⁵. Anche

¹²⁴ Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, libro VIII. Ci riserviamo di approfondire tale questione della relazione tra amicizia, dono, scambio, giustizia e comunità politica, nel pensiero nietzscheano in un altro studio in preparazione. Possiamo anticipare qui che Nietzsche non ignora il «paradosso» dell'amico, messo in luce da Aristotele, e ripreso nello studio di Derrida, *Politiche dell'amicizia*, in base al quale desiderare il bene, il meglio per l'amico può significare desiderare che egli diventi un dio, e quindi non sia più in comunità con noi, divenendo altro. Perseguiamo in questo desiderio il suo bene, il meglio per lui, l'amore per la sua singolarità, rischiando di perderne per sempre la compagnia, provocando addirittura l'allontanamento da noi? (Si legga ad esempio l'aforisma 489 di *Aurora*). Sta qui la differenza che Nietzsche riscontra tra l'amicizia, prosecuzione sublime dell'amore, che contempla opposizione, separazione e correzione, e la compassione. Le vicende autobiografiche del percorso di separazione dalla comunità wagneriana risuonano forte in alcuni degli aforismi dedicati a tali questioni nella seconda metà degli anni '70. D'altra parte la questione vale anche capovolta, come mette in luce il filosofo parlandoci del processo di formazione del singolo. Scrive questi in un aforisma dal titolo *Nel salire più in alto*: «Non appena saliamo più in alto di coloro che finora ci ammiravano, appariamo proprio a questi come caduti e precipitati: giacché essi presumevano di essere finora *con* noi in tutte le circostanze *sulla cima* (sia pure tramite nostro)» (VM, 229).

¹²⁵ A tal proposito ci pare che Nietzsche sia potentemente in dialogo con la prospettiva aristotelica sull'amicizia e sulla comunità politica; basterebbe leggere quei passi di Aristotele in cui ci parla della giustizia governata dall'uguaglianza secondo il valore e dell'amicizia secondo la quantità, dell'importanza della questione della virtù, del dare a ciascuno il suo – o il mio, come scrive Nietzsche – secondo giustizia; di ciò che l'amico desidera o debba desiderare per l'altro, fino al limite estremo della separazione e della fine dell'uguaglianza; dell'amicizia tra diseguali e quindi non *inter pares*. Ciò che qui ci preme dire, tuttavia, è che Nietzsche si trova, nella sua declinazione della comunità degli amici e di quella aristocratica, della giustizia e della sovranità,

Nietzsche ci pare preso da una lettura dell'amicizia come essenzialmente estranea o ribelle alla *res pubblica*, alla comunità politica; non la potrebbe fondare, come scrive Derrida citando un filone di pensiero filosofico in cui rientrerebbe anche Nietzsche¹²⁶; è forse per questo che quelli che Zarathustra chiama amici e fratelli, perché pensati come presenti e futuri compagni di strada, finiscono per far abdicare il pensiero zarathustriano di una tale comunità? Perché tali amici e fratelli non hanno in comune con alcuno la loro virtù? E la destinazione degli amici è sempre la separazione, l'abbandono e a loro non gli si può dare e dire tutto?¹²⁷ Per rivalità, come tra fratelli, sempre pronti all'eliminazione dell'altro,

da una parte a suggerire come è stata e come debba essere organizzata la *communitas* politica, con a capo quell'aristocrazia che persegue una giustizia e una politica finalizzate alla creazione di più grandi unità di potenza, secondo un principio di equilibrio e giustizia non distributivo-retributiva *inter pares*, seguendo i dettami della grande politica. Dall'altra a prospettare un'alternativa a tutta prima totalmente impolitica, quella della comunità degli amici appunto, al di là della giustizia, anche intesa come suo autosuperamento nella grazia – che tra l'altro l'aristocratico rifiuta, egli dice (cfr. JGB, 265) – che possiamo riassumere seguendo le parole di una dei massimi lettori e interpreti del pensiero e della figura di Nietzsche: Bataille. Scrive questi, in un testo intitolato proprio *L'amicizia*: «Comportarsi da padroni significa non rendere mai conto; rifiutare qualsiasi spiegazione del proprio operato. La sovranità o è silenziosa o decade. È ormai corrotta quando i "sovrani" rendono conto e fanno appello alla giustizia. La santità che verrà ha sete di ingiustizia. Colui che parla di giustizia è esso stesso giustizia. Propone ai suoi simili un giustiziere, un padre, una guida. Io non potrei proporre giustizia alcuna. La mia amicizia complice: ecco tutto quello che il mio umore dona agli altri uomini» (G. Bataille, *L'amicizia*, SE, Milano 1999, p.35 (ed. or. 1973)). Nietzsche nella sua proposta filosofica si è trovato di fronte a tale enigma: parlare di giustizia – anche sotto una forma nuova, fino a diventare ingiustizia secondo parametri oltreumani, o fermarsi alla contemplazione della complicità dell'amicizia come dono di sé. D'altra parte lo stesso Bataille nella sua analisi della comunità e dell'esperienza personalissima di una comunità nietzscheana, non solo sostiene che la sua sia stata una vera e propria comunità a due con Nietzsche stesso, ma si sforza di sottrarre l'impossibile comunità zarathustriana e nietzscheana ad ogni utilizzazione politica, come quella della comunità dei padri e di sangue o della nazione; mentre invece elegge come comunità possibile e mortale, di cuore, quella numantina del sacrificio collettivo di sé, comunità nella morte, fino a sostenere, allora, che l'unica comunità possibile è quella di coloro che non hanno comunità, singolarità nell'attesa non progettata che accada tale evento imprevedibile dipendente dall'alterità come presenza di un'assenza, accomunate dal grido di quella mancanza (cfr. G. Bataille, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994; Id., *La congiura sacra*, con un saggio introduttivo di R. Esposito e con un dossier a cura di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 2008, in particolare *Cronaca nietzscheana*).

¹²⁶ Cfr. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., pp. 324-325.

¹²⁷ Cfr. Za, II, *L'ora senza voce*; III, *Il viandante*; *Della beatitudine non voluta*. È forse per questo che Zarathustra soltanto al cielo può dire: «Noi siamo amici da sempre: abbiamo in comune la mestizia e l'orrore e la profondità; anche il sole ci è comune. Noi non parliamo l'un all'altro, perché sappiamo troppo -: noi stiamo silenziosamente insieme, ci sorridiamo il nostro sapere» (Za, III, *Prima che il sole ascenda*). D'altra parte era questa la speranza nietzscheana in *Tra amici*: l'eliminazione della parola, la gioia del silenzio come momento più alto e senza maschera dell'essere in comune tra amici («da comunione nella gioia», come scrive in un appunto della seconda metà del 1876 proponendo «un'etica dell'amicizia», FP 19 [9] ottobre-dicembre 1876; MA, 499), insieme al riso, senza lo strumento impositivo della parola, causa dell'interrogare, del voler sapere, dell'inganno, del voler rendere nudo l'altro. Un'intesa silenziosa capace di trascendere la parola conflittuale, poiché per mezzo di questa la distanza è colmata dalla potenza sovrastante dell'altro, che impone la propria prospettiva, provocando l'esclusione o l'identificazione. Se la tendenza naturale della volontà di potenza è sorretta da tale volontà impositiva, anche per mezzo della parola e dell'agone filosofico, nella lettura nietzscheana, la singolarità della relazione d'amicizia sospende tale corso naturale della *Wille zur Macht* e dell'uso della parola in tal modo (è bello tacere insieme, più bello insieme ridere, ridere bene e forte con gli amici, scrive Nietzsche in *Tra amici*, epilogo di *Umano troppo umano*). Quanto questa posizione nietzscheana, suffragata certo da altri momenti del pensiero del filosofo, possa essere presente

perché tra amici la gelosia rende l'uno sempre di troppo? E però, ricorda Nietzsche, l'amico è colui che mette fine a tale agone tra io e me, a tale gelosia di sé. Per pudore, forse? E la ricerca dell'amico si trasforma, allora, qui nella ricerca dei figli, creature veramente create rispetto all'amico, che si trova, quei figli che Zarathustra non smetterà di ripetere di aspettare – accortosi che i suoi compagni tali non sono - come sua nuova comunità, «perché si ama fino in fondo solo il proprio figlio, l'opera propria» (Za, III, *Della beatitudine non voluta*). E allora la politica, la comunità politica, la sua fondazione, e la possibilità della giustizia, non possono che riguardare o gli *inter pares*, quegli aristocratici membri del corpo che li tiene in comune, non necessariamente amici, uomini di potenza pressappoco uguale, come Nietzsche fa pensare in *Al di là del bene e del male* e nella *Genealogia della morale*, fino all'autosoppressione della stessa giustizia all'interno della comunità – la grazia, come nuova fondazione del politico - o i figli, la comunità di sangue, a partire dalla famiglia e dal matrimonio come evento generatore, o la comunità ideale, elettiva, di figli in quanto venturi, separando l'amico-fratello dalla questione della virtù e della giustizia, perché questa può esserci solo tra eguali e pari, nel rispetto del *proprium* e del limite invalicabile dell'alterità? Non siamo in grado di dare una risposta univoca, e forse tali interrogativi non pungolavano Nietzsche quanto noi. Se l'amicizia possa essere momento fondante della comunità politica e della giustizia, promuovendo un nuovo pensiero della comunità, superatore dei limiti dell'individuo e dei confini del *proprium*, è ciò che vorremmo trasparisse da tale studio grazie alla lettura di Nietzsche.

È proprio lo stesso Nietzsche a meravigliarsi di tale possibilità che, se pensata nella sua enormità, metterebbe in crisi qualsiasi prospettiva immunitaria di difesa del *proprium*; e Nietzsche lo ha fatto nello *Zarathustra* e in altri luoghi dei suoi scritti, riuscendo a pensare anche il dono non semplicemente come un'ulteriore, mascherato, strumento di imposizione di sé e della propria potenza – come invece lo ha pensato nella lettura dell'etica aristocratica o, peggio, della morale degli schiavi -, ma come genuina esposizione di sé all'alterità, senza ulteriori finalità di guadagno e di incorporazione. Ciò proprio nel superamento dell'identità e dell'individualità. Ripetiamo che è proprio Nietzsche a presentare tale alternativa e a stupirsene quasi, conscio delle enormi difficoltà e potenzialità che un tale pensiero dell'amicizia – al di là di quell'affinamento dell'idea presentata in *Al di là del bene e del male*, che resta comunque nell'alveo dell'etica individualista dell'appartenenza, della similarità e della difesa del *proprium* che si è e dell'agonalità come strumento di tale affinamento¹²⁸ – potesse avere per la sua antropologia e per la sua proposta etico-politica. Se in *Così parlò Zarathustra*

nella critica derridiana al logocentrismo metafisico appare chiaro (cfr. J. Derrida, *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Il Poligrafo, Padova 1993; Id., *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991; Id., *Politiche dell'amicizia*, cit., cap. 2, 3, 10). È proprio quell'epilogo, insieme ad altri passi della scrittura di Nietzsche sull'amicizia, nonostante sia rivolto a destinatari ignoti, lettori del futuro, che può farci pensare che, forse, tale relazione non sia impossibile in quanto prossimità di singolarità distanti, presenti solo nell'avvenire e nella distanza, un'amicizia con, per, e di chi non è presente, dominata da quel forse rimarcato da Derrida. Di nuovo, è la figura dell'*Übermensch*, futura, di là da venire, che rende presente la comunità degli amici: amici con chi non è qui, l'*Übermensch*, i figli di Zarathustra, la comunità degli uomini più elevati, ma anche amicizia di chi è qui e per chi è qui, come si è visto, senza la quale non ci può essere comunità dell'*Übermensch*.

¹²⁸ Cfr. JGB, 260-265.

il binomio amicizia-inimicizia, azzardando un superamento dei limiti posti dalla proprietà, dall'identità, grazie alla proposta della figura dell'amico, della virtù che dona, del superamento della insufficienza del singolo, nell'ottica futura e plurale dell'*Übermensch*, pare suffragare la pensabilità di una comunità degli amici, prima, e politica, degli eletti, poi, sotto l'accorgimento stilistico di una profezia indiretta, nelle lettere personali Nietzsche pare comprendere e meravigliarsi, in tutta la sua grandiosità, di cosa possano e debbano significare l'amicizia e il comune. Ne presento qui tre che mi paiono fondamentali.

Queste lettere, personali, che precedono la stesura dello *Zarathustra*, ci permetteranno forse di aver più chiaro, attraverso una fonte così particolare per la filosofia nietzscheana anche dal punto di vista esistenziale, come debba essere compreso quel comune che gli amici, esseri singolari, possono e debbono avere, cercare e condividere, inteso anche, e forse soprattutto, come esposizione alla perdita oltre che al dono del proprio. Scrive nella prima di queste lettere, indirizzata all'amico Heinrich Köselitz nel marzo del 1881, – lettere che ripropongono il motto pitagorico, più volte ripreso da Platone in diverse sue opere –, che vorrebbe che questi, soprannominato Peter Gast, si prendesse una vacanza per avere il tempo di riscrivere il suo libretto, «con tutto l'agio e senza curarsi minimamente di ciò che tra di noi è “mio” e “tuo”, il che, secondo l'etica dei Pitagorici tra *amici* non deve esistere! E così deve essere. Per dirla in confidenza e in segreto: per chi mai ho scritto l'ultimo libro? *Per noi*»¹²⁹. Nella lettera del maggio 1882, nella quale ricorda un'altra massima – e ciò aprirebbe per noi un abisso in cui rischiamo di sprofondare seguendo la riflessione nietzscheana intorno al linguaggio e alla scrittura e alla difficile comunicabilità della propria esperienza¹³⁰ – a causa delle difficoltà di pubblicazione de *La gaia scienza*, quella dello scrivere per sé (*mibi ipso scribo*), scrive all'altro amico Paul Rée: «Rido spesso della nostra amicizia pitagorica, con il suo singolarissimo “φίλοις πάντα κοινά. L'essere davvero capace di una simile amicizia migliora il *concetto* che ho di me stesso. Ma non rimane pur sempre una cosa da ridere?». E conclude la lettera a Ida Overbeck, consorte dell'amico e collega Franz Overbeck, con queste parole: «Cara signora Professoressa, “tutte le cose buone si dividono con gli amici” – dicono i Greci: possa dunque la vita regalarci ancora tante cose da condividere!»¹³¹. Questo tema della condivisione, dell'avere in comune parole,

¹²⁹ La sentenza aurea pitagorica: κοινὰ τὰ τῶν φίλων («gli amici hanno tutto in comune») ricorre più volte nei dialoghi platonici, letti e meditati da Nietzsche, su alcuni dei quali fece anche dei corsi. Cfr. Platone, *Le leggi*, V 739c, *Fedro*, 279c, *La Repubblica*, IV 424a; V 449c, e con altre parole anche in *Fedone*, 63d, *Liside*, 207c-e. Si veda anche il fondamentale capitolo VIII dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele dedicato all'amicizia, in cui è presente la massima pitagorica (*Etica Nicomachea*, VIII 1159b; cfr. *Politica*, II 1263a; Diogene Laerzio, *De vitis philosophorum*, VIII, I, 10). Di poco successivo all'ultima delle tre lettere che di seguito citiamo, quella a Rée, è l'inno nietzscheano *All'amicizia*, definita speranza, consolazione e sfida (cfr. FP, 1 [106] luglio-agosto 1882). Comprenderemo perché Nietzsche, in quest'inno alla dea amicizia, la definisca una sfida d'anime stanche e disperate. A mio avviso, ciò è dovuto alla particolare posizione che l'amicizia riveste nel pensiero nietzscheano in relazione al tema della comunità e alla potente sfida che il comune lancia a chiunque, come Nietzsche, si sforzi di pensare una comunità degli amici, e confessi la propria «eccentricità» come fa Nietzsche.

¹³⁰ In tal senso si legga almeno JGB, 268.

¹³¹ F. Nietzsche, *Epistolario*, vol. IV, 1880-1884, cit., pp. 73-74, 148-149, 188: lettere del 19 gennaio 1882 a Ida Overbeck, del 30 marzo 1881 a Heinrich Köselitz, del 29 maggio 1882 a Paul Rée. In un'altra lettera, spedita nel giugno del 1888 a Peter Gast, Nietzsche ribadisce che: «Non

sentimenti e pensieri, dell'amicizia come luogo di tale comunanza è tema filosofico ed esistenziale in Nietzsche, declinato criticamente da una parte come prosecuzione dell'uomo nel simile, nel gregario, nel comune nel senso di volgare, consueto, medio; dall'altra è un'esigenza proclamata e messa in scena filosoficamente – si pensi allo *Zarathustra* - di una comunità di amici, di pari, di individui capaci di comprendersi e di condividere pensieri ed esperienze, compito ancor più arduo perché la loro singolarità li condanna all'isolamento, e che si manifesta in pieno nella sua drammaticità nelle confessioni personali del filosofo¹³².

Se questa è la risposta nietzscheana alla questione della comunità, che si colora di momenti esistenziali di portata filosofica, dal punto di vista politico, lo si è visto e lo approfondiremo, la questione della comunità supera la relazione amicale per strutturarsi come possibile organizzazione della società a partire da una comunità aristocratica, motore dell'innalzamento dell'umano e vertice del corpo politico della società gerarchicamente organizzata.

Il tentativo filosofico di Nietzsche pare essere proprio quello di pensare ad un'aristocrazia di benriusciti, un corpo sociale e politico, che non sia funzione della società o della comunità, tanto meno della regalità, ma che sia invece la loro suprema giustificazione (JGB, 258), una casta aristocratica dominante, detentrica di forza psichica più che fisica, formata da uomini più interi, alla guida di una società aristocratica, in cui la diversità e la subordinazione delle diverse classi sia funzionale alla elevazione dell'umano. Ma come dovrebbe essere organizzata tale società aristocratica e su quali basi vincolanti dovrebbe fondarsi?

Se Nietzsche pensa il corpo umano come una organizzazione sociale di molte anime (JGB, 19), con reggenti alla testa di una comunità (FP, 40 [21] agosto-settembre 1885), un'aristocrazia di *pares* che sono abituati a governare tra loro e sanno comandare (FP, 40 [42] agosto-settembre 1885), una comunità, organizzata, gerarchica, «un enorme unione di esseri viventi, ciascuno dipendente e sottomesso, e tuttavia in certo senso a sua volta imperante e agente con volontà propria», come un tutto, «del cui cooperare ciò che chiamiamo “corpo” è la nostra immagine migliore» (FP, 37 [4] giugno-luglio 1885), e l'individuo stesso come «dotta delle parti (per il nutrimento, lo spazio, ecc.)» il cui «sviluppo è legato al prevalere, al predominare di singole parti, a un intristire, a uno “strumentalizzarsi” di altre parti» (FP, 7 [25] fine 1886-primavera 1887); questo, forse, ci può aiutare a capire come anche sul piano politico, dal cui mondo Nietzsche trae tali metafore agonali per spiegare l'ontologia plurale dell'organico e del corpo individuale, la pensabilità di una comunità debba restare ancorata a dei principi che valgono per l'ontologia, l'antropologia, l'etica e la politica, dominate dal motore primo del vivente, la volontà di potenza.

c'è legame più intimo che avere in comune le cose *buone*» (Id., *Epistolario*, vol. V, cit., p. 639, lettera numero 1045 del 14 giugno 1888).

¹³² Scrive Nietzsche in un'epistola alla sorella: «Sino ad ora, fin da quando ero bambino, non ho trovato *nessuno* che sopportasse il mio stesso travaglio nel cuore e nella coscienza. *Ciò* mi costringe tuttora, come sempre, a presentarmi alla bell'e meglio, e spesso con molto cattivo umore, sotto le spoglie di uno dei tipi di umanità oggi consentiti e compresi. Ma che si possa in realtà prosperare soltanto in mezzo a persone che *la pensano* e che vogliono alla stessa maniera (fino ad arrivare al nutrimento e alle esigenze corporee) è un mio articolo di fede» (F. Nietzsche, *Epistolario*, vol. V: 1885-1889, cit., p. 53 (lettera 602 ad Elisabeth Nietzsche, del 20 maggio 1885)).

VI. Un'alternativa possibile?

Per tornare alla possibile utopia comunitaria nietzscheana, che contempla necessariamente una tras-formazione precedente dell'individuo, possiamo provare a riassumere questo processo sociale di formazione dell'umano e della comunità, nella prospettiva ontologica e antropologica agonale nietzscheana. L'individuo, proveniente geneticamente dalla comunità, dovrà tornarvi trasfigurato e per trasfigurare la comunità stessa, laddove superi il rischio degenerativo insito nell'esperienza di dar vita a nuove possibilità modalità esistenziali e comunitarie. La modalità comunitaria di relazione sarà organizzata in ragione delle diverse volontà di potenza e dei rapporti di forza, espressi dalla gerarchia sociale, e soltanto all'interno di quei corpi sociali omogenei i singoli potranno trattarsi da eguali, non rinunciando alla competizione agonale, regolata, tra essi e soprattutto al conflitto con, alla conquista e allo sfruttamento degli, altri corpi. Tuttavia è pensabile che lo stesso *Übermensch* possa essere anche la configurazione unificante, plurale e comunitaria dell'essere in comune o il suo esito¹³³.

Certo Nietzsche non inserisce l'agone all'interno di un'impalcatura comunitaria democratica. Ci si tratta da eguali soltanto all'interno del medesimo corpo sociale. La differenza sociale e culturale, che affonda le proprie radici nella differenza biologica, non cessa di essere anche politica. L'appunto seguente precisa il valore gerarchico della configurazione antropologica e politica della nuova comunità. Zarathustra in un primo momento insegna la gerarchia: «La gerarchia realizzata in un sistema di governo della terra: i signori della terra da ultimo, una nuova casta dominante. Sorge da loro qua e là un dio affatto epicureo, il superuomo, il trasfiguratore dell'esistenza» (FP, 35 [73] maggio-luglio 1885). Pare interessante quell'accento posto sul paragone tra il superuomo e il dio o gli dèi di Epicuro, cioè sulla sua assoluta non intromissione nella prassi del mondo, che non si interessa delle sorti del mondo: che Nietzsche, negli appunti postumi, ma anche nello stesso *Zarathustra*, pensi all'*Übermensch* come qualcosa di diverso ed ulteriore rispetto alla casta governante, a quell'aristocrazia del potere cui spetterebbero le sorti del governo della terra – su cui insiste sempre più negli appunti della seconda metà degli anni '80 -, è cosa abbastanza chiara: quella casta di uomini governanti, così come quelli che Nietzsche chiama schiavi, esseri subordinati, non sono il fine, ma lo strumento, tanto è vero che egli pensa, addirittura, ad una separazione netta, extra-gerarchica, tra l'ultima umanità e la nuova umanità¹³⁴; quel che è più difficile comprendere è come da

¹³³ Si tenga presente la destinazione unificante dell'*Übermensch* espressa in questo appunto: «L'io è dapprima nel gregge [*Das Ich erst in der Heerde*]. L'opposto di ciò: nel *superuomo* il tu dei molti io nei millenni è diventato una cosa sola [*im Übermenschen ist das Du vieler Iche von Jahrtausenden zu Eins geworden*] (Dunque gli *individui* sono diventati adesso una cosa sola) (FP, 4 [188] novembre 1882-febbraio 1883).

¹³⁴ «La *mia* esigenza: creare degli esseri che stiano ben al di sopra di tutta la specie "uomo": e a questo scopo sacrificare se stessi e "i prossimi". Finora la morale aveva i suoi limiti all'interno della specie: tutte le morali, fino ad ora, sono state utili per dare innanzi tutto resistenza assoluta alla specie: una volta raggiunto questo scopo, si può tendere più in alto. *Uno dei due* movimenti è senz'altro il livellamento dell'umanità [...]. *L'altro* movimento: il mio movimento: è, al contrario, l'inasprimento di ogni contraddizione e scissione, l'eliminazione dell'uguaglianza, la creazione di superpotenti. *Quel* movimento genera l'ultimo uomo. Il *mio* il superuomo. Il fine NON è assolutamente quello di concepire i secondi come signori dei primi: le due specie devono sussistere l'uno accanto all'altra – il più possibile separate; l'una, come *gli dèi di Epicuro, non curandosi dell'altra*» (FP 7 [21] primavera-estate 1883).

quell'aristocrazia di uomini superiori possa e debba emergere quella nuova umanità cui rimanda il concetto di *Übermensch*, come qualcosa di separato, al di là della dialettica servo-padrone, sciolto da alcun vincolo di governo e di dominio; e per quanto dal frammento precedente emerga l'individualità dell'*Übermensch*, non è da tralasciare che egli ci parli di una casta, di signori, di una comunità plurale, così come aveva fatto in *Così parlò Zarathustra* a proposito della possibile origine e destinazione dell'evento dell'*Übermensch*¹³⁵. Per suffragare il pensiero di un nuovo essere in comune, forte delle sue conquiste biologiche, ontologiche, etiche e politiche, Nietzsche non ha evitato di pensare a dei possibili modelli di organizzazione delle formazioni di sovranità, tenendo conto dell'idiosincrasia tra singoli e gruppi presente nei complessi organizzativi delle comunità. È in tale problematica che si inserisce la possibilità di pensare o meno la grande politica e il governo della terra e degli uomini in chiave comunitaria, con tutte le difficoltà che ciò comporta. Quello che pare emergere dalle riflessioni nietzscheane è la prospettiva, che spesso assume i toni di una previsione, di una grande epoca di tentativi, di esperimenti, che dovrebbero competere ai filosofi in quanto creatori di canoni di valori – al di là del bene e del male – con l'istituzione di istituzioni per l'«*allevamento* organizzato, artificiale e consapevole» FP, 2 [13] autunno 1885-autunno 1886) di quegli uomini superiori, che politicamente dovrebbero essere gli organizzatori virili della comunità, gerarchicamente ordinata, ma anche la stessa carne da esperimento, segnati dalla fragilità e dal rischio del fallimento. Al di là dell'avventatezza e, a volte, della rozzezza di alcune elucubrazioni politiche nietzscheane, la dicotomia tra uomini superiori e inferiori, l'esistenza di popoli malriusciti, la necessità di una riorganizzazione gerarchicamente intesa, il tema della comunità nel pensiero nietzscheano si pone spesso più come diagnostico che non come proposta politica dettagliata di una alternativa possibile e plausibile.

Non è irrilevante che proprio nel periodo di gestazione dello *Zarathustra*, un vangelo per una possibile nuova comunità, Nietzsche annoti e discuta appunti, opere e riflessioni intorno ai tipi di comunità e alla loro organizzazione, dalle comunità animali, leggendo Espinas, a quelle umane, greche antiche,

¹³⁵ Da questo punto di vista il tentativo che Nietzsche fa, soprattutto nei frammenti postumi, di una diversificazione tra l'uomo superiore, l'uomo potente, il dominatore e governante, e ciò che da questa aristocrazia superiore dovrebbe emergere, l'*Übermensch*, *dio epicureo* e filosofo – ricordiamo che il Dioniso di Nietzsche, così vicino all'*Übermensch*, è un dio filosofo – e che in essa avrebbe il suo strumento, è probabilmente la via feconda da percorrere per non sovrapporre l'*Übermensch* a quelle figure politiche di dominio che emergono nel tentativo nietzscheano di pensare una futura casta governante e un futuro ordinamento della terra. In tal senso è proprio la figura dei nuovi filosofi, legislatori, creatori di valori sì ma non governanti, non detentori del potere, che hanno in chi domina i loro strumenti – esperimenti di allevamento, uomini più virili che governano -, che vivono al di là dei regnanti, liberi dai vincoli del potere, che sorgono come «suprema spiritualizzazione» della casta governante, che più si avvicina all'*Übermensch* come dio epicureo, trasfiguratore dell'esistenza, che pensa e agisce liberamente (cfr. FP, 16 [85] autunno 1883; 25 [268, 270] primavera 1884; 35 [47, 73, 74, 76] maggio-luglio 1885; 36 [17] giugno-luglio 1885; JGB, 211-212, 251). Che Nietzsche declini la sua proposta dell'*Übermensch* in chiave politica, se inteso come uomo superiore, potente, dominatore, uomo supremo, signore della terra, è una possibilità che emerge negli appunti e nei frammenti degli ultimi anni, se si confondono i diversi tipi, ma che come si è visto non è l'unica possibile declinazione. Il tema della grande politica e del governo della terra non pare essere la finalistica destinazione dell'*Übermensch*. Evidentemente se si vuole provare a dare una possibile identità a tale forma di umanità rinnovata, non è possibile non considerare il ruolo dei nuovi filosofi in tale percorso formativo.

leggendo lo scritto di Schmidt dedicato all'etica greca, o primitive, leggendo l'opera di Post¹³⁶. A questo proposito egli annota importanti riflessioni sui tipi di comunità storiche, evidenziando ad esempio che nei gruppi consanguinei non esistono alcuni diritti individuali importanti e nemmeno delitti individuali di un certo genere; oppure indicando nella comunità della *polis* greca un'organizzazione di molte piccole comunità senza alcun contatto fra loro che hanno una relativa autonomia giuridica e politica (FP, 8 [6] estate 1883), confermando, per molti aspetti, la predilezione per l'organizzazione politica e sociale ellenica.

A proposito della superiorità della comunità sull'individuo, nei tempi remoti, Nietzsche, con toni hegeliani e marxiani, sostiene che «la collettività di una città greca valeva sempre più dell'individuo! Solo che non ci è stata conservata», e per restare alla nostra interpretazione politica della fisiologia e biologica della politica e dei suoi protagonisti – l'individuo e la comunità- egli sostiene che allo stesso modo «il corpo vale più di qualunque organo» membro dell'organismo biologico o politico (FP, 1 [191] autunno 1885-primavera 1886). Si potrebbe interpretare la *polis* ellenica e nietzscheana come emblema di un processo di singolarizzazione del plurale (la *polis*, la comunità) e di pluralizzazione del singolare (l'individuo) che mette in discussione, come abbiamo visto, le categorie tradizionali stesse di individuo e comunità¹³⁷. Pare evidente qui come emerge l'altro polo della lettura nietzscheana del rapporto tra individuo e comunità, quello comunitario appunto. Il corpo politico, collettivo, come quello organico – come mira a sostenere tutta la riflessione ontologica di Nietzsche -, è più importante del singolo, così come accadeva nella *polis* greca. Qui emerge la critica nietzscheana all'elevazione conservativa e valorizzante che la cultura cristiana occidentale – di cui il liberalismo e il movimento democratico sarebbero eredi - ha fatto di ogni individuo, finendo per eliminare o confinare nell'insignificanza l'eccezionalità, in nome di una generalizzata volontà di vita e conservazione di ogni singolo. All'atomismo della moderna società borghese dei diritti universali Nietzsche oppone una concezione secondo la quale l'individualità singolare è importante solo laddove permette l'elevazione dell'umanità, l'autosuperamento dell'umano, e tale prospettiva ascensionale è possibile – ecco il legame tra antropologia, morale, teoria delle passioni e politica – per Nietzsche, soltanto in un contesto agonale di carattere politico.

Nella prospettiva di Nietzsche c'è una ragione storica, oltre che politica, nel perorare la causa «signorile» contro quella democratica del gregge, una ragione che ha evidenti inclinazioni “biopolitiche”, che affonda le radici nella diagnosi della civiltà e nel progetto nietzscheano di recupero dell'autentica umanità e di rifondazione culturale, e sta nel fatto che secondo il pensatore

ogni progresso del tipo umano è stato finora opera di una società aristocratica – e sempre lo sarà: di una società che crede in una lunga scala gerarchica e nella diversità di valore degli uomini e che ha bisogno

¹³⁶ A. Espinas, *Die tierischen Gesellschaften: Eine vergleichend-psychologische Untersuchung*, Braunschweig: Viewig, 1879; L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, 2 voll., Berlin, 1882; A.H. Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*, 1880/81.

¹³⁷ Sull'influenza del dibattito biologico ottocentesco sulla concezione ontologica pluralistica nietzscheana, intorno all'individuo e alla comunità cfr. A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Il Mulino, Bologna 1992.

della schiavitù; senza il *pathos della distanza*, quale si sviluppa dalla differenza incarnata delle classi, dal costante guardar oltre e guardar in basso della casta dominante sui sudditi e strumenti, e dal suo altrettanto esercitarsi nel comandare, nel tener sotto e nel tener lontano, non potrebbe affatto svilupparsi l'altro più misterioso *pathos*, il desiderio di un sempre nuovo allargamento delle distanze nell'anima stessa, [...] l'"autosuperamento dell'uomo" (FP, 2 [13] autunno 1885-autunno 1886).

La società aristocratica è per il filosofo il presupposto dell'innalzamento del tipo umano e di una civiltà superiore (JGB, 257). E se è vero – ecco la prospettiva oltre-individuale - che un «complesso di potenza», una comunità, si conserva «grazie al sacrificio di molte generazioni» (FP, 2 [182])¹³⁸, è anche vero per il filosofo, come si è visto, che la comunità aristocratica non è funzione né dello Stato né della società, ma nemmeno destinazione ultima dell'essere in comune, poiché come sappiamo nemmeno quegli individui superiori, sperimentatori, nuovi, sono immuni dal sacrificio di sé, pena una stasi mortale per l'uomo (FP, 11 [157] novembre 1887-marzo 1888).

Proprio nello *Zarathustra* abbiamo la critica più aspra contro la volontà di conservazione dell'individuo e dell'essere umano. Zarathustra può affermare di amare «coloro che non vogliono conservare se stessi», coloro che tramontano, che passano all'altra riva (Za, III, *Di antiche tavole vecchie e nuove*). Qui è la vita che assume quella superiorità sulle singole esistenze e sul loro valore, quella vita intesa come comunità indistinta al cui trionfo sono votate la politica e l'etica. Così la critica all'ottimismo insegnato dagli uomini buoni nello *Zarathustra* è quel luogo in cui Nietzsche mette allo scoperto la tendenza immunitaria, protettiva, che la comunità guidata da costoro si è imposta.

Importante per il nostro discorso sulla messa in comune, sulla conservazione della comunità e sulla sua strategia di sopravvivenza è l'analisi che Nietzsche fa, ricorrendo a una fonte che, almeno per quanto riguarda la «società animale» (*thierische Gesellschaft*) pare essere Espinas, letto proprio in quell'anno¹³⁹, dei diversi tipi di comunità: la comunità primitiva e la comunità di pace, la formazione statale, ad esempio, che a parte alcune differenze importanti sono accomunate, in virtù della loro dimensione, dalla riconosciuta superiorità alla comunità medesima rispetto all'individuo, dalla prevalenza degli istinti sociali e comunitari su quelli individuali e dalla differenza di valore rispetto alle condizioni di sopravvivenza della comunità (FP, 8 [9] estate 1883)¹⁴⁰.

¹³⁸ Cfr. JGB, 257; FP, 4 [7] inizio 1886-primavera 1886; pensiero, quello del sacrificio dei molti per i pochi, sorto già nelle riflessioni giovanili soprattutto ne "*Lo Stato greco*", a proposito della necessità della schiavitù, e ripreso negli ultimi anni con la proposta di una società gerarchicamente organizzata.

¹³⁹ Sulla lettura nietzscheana dell'opera di Espinas cfr. G. Moore, *Nietzsche, biology and metaphor*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 76-80; A. Orsucci, *Quellen Nietzsches in Charles Richet, "L'homme et l'intelligence", und Alfred Espinas, "Die thierischen Gesellschaften"*, «Nietzsche-Studien», 31, 2002, pp. 314-18. Id., *Genealogia della morale. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001, pp. 105-109.

¹⁴⁰ A proposito del tipo di governo e organizzazione della comunità politica Nietzsche distingue «secondo come un popolo sente» i diversi sistemi politici: se «"presso i pochi" è il diritto, la conoscenza, il dono di guidare e via dicendo o "presso i molti" – si ha un governo oligarchico o democratico. La monarchia rappresenta la fede in un individuo assolutamente superiore, in un

Quello che Nietzsche trae da queste fonti lette e annotate nel 1883, a proposito della formazione e dell'organizzazione delle comunità primitive, e che a noi più interessa, è la superiorità della comunità sui singoli membri, la maggior importanza assegnata al «nome collettivo», alla responsabilità collettiva che può essere assunta dal capo in nome della comunità, alla «coscienza» collettiva rispetto all'esistenza degli individui, alla coscienza individuale e alla responsabilità personale. Tutto qui è comune, proprietà, debiti, crediti, parentela, lavoro, consumo: «la sopravvivenza della comunità domestica è il primo dovere»; «la vita del gruppo nel suo insieme si presenta come forza incomprensibile e superiore agli individui singoli» (FP, 8 [9]). E ancora: «Nei gruppi di consanguinei non c'è né delitto individuale né proprietà individuale né matrimonio. Solo la stirpe ha diritti e doveri» (FP, 8 [6]). La vendetta è collettiva, la colpa del singolo è indifferente, «la responsabilità resta a lungo separata dalla coscienza». In queste comunità gli stranieri vengono accolti tramite adozione, quella che altrove Nietzsche chiama incorporazione. Evidentemente queste piccole comunità di sangue o associazioni di più stirpi, antecedenti alla formazione dello Stato e dei suoi strumenti di governo della giustizia, sono il più possibile compatte e chiuse in sé, sono spesso separate da confini naturali e, sebbene prestino ubbidienza ad un principe e gli versino tributi sono indipendenti nell'amministrazione interna. Per certi versi somigliano alle *polis* greche. Questi sono i modelli della comunità antica, primitiva, che Nietzsche utilizza per comprendere le dinamiche organizzative, giuridiche e sociali, e differenziarle da quelle in uso nelle moderne comunità statuali, in cui la responsabilità è individuale, in cui la vendetta di sangue non è permessa ed è delegata al potere dello Stato. Ad esempio annota, da una fonte non identificata, le dinamiche di messa al bando del reo in una comunità di pace, scacciato, privato di ogni diritto, anche di quello alla vita, concludendone che i reati che mettono a repentaglio l'esistenza della comunità vanno puniti con la proscrizione. In queste annotazioni trova una conferma della relatività del diritto e della giustizia, una relatività non solo temporale, che dipende dalla relatività della morale comunitaria:

Quali siano le azioni che vengono considerate così *empie* e *ignominiose* dipende da ciò che vale come condizione di sopravvivenza della comunità – ci possono quindi essere grandi differenze fra comunità differenti (FP, 8 [9] estate 1883).

capo, redentore, semidio. L'aristocrazia rappresenta la fede in una umanità di élite e in una casta superiore («L'ordinamento delle caste» è la sanzione di una distanza naturale fra più tipi psicologici», FP, 14 [221] primavera 1888). E ancora: «La democrazia rappresenta la mancanza di fede nel grande uomo e nella società di élite: «Tutti sono eguali»» (FP, 26 [282] estate-autunno 1884). La differenza sostanziale, per la definizione della direzione politica della comunità, e quindi della sua sovranità, sta nei detentori della potenza: «Se la potenza sta dalla parte dei molti o dei pochi, il sentimento nell'uno o nell'altro caso determina una forma oligarchica o una forma olocratica:---» (FP, 29 [37] autunno 1884-inizio 1885), cioè in cui è la massa a detenere la potenza. È da rimarcare che questa lettura platonica della comunità politica non vieta a Nietzsche di suggerire che la possibile configurazione della società nuova a cui egli pensa debba continuare ad essere, in fondo, come Platone aveva scritto nel *Menesseno* interpretando la *polis*, «un'aristocrazia accompagnata dal consenso popolare», cioè una comunità funzionalizzata, gerarchicamente ordinata e governata da un'aristocrazia di *parei*, alla cui, tuttavia, la massa subordinata debba in qualche modo aderire e cedere la propria sovranità. Una lettura di tale passi del *Menesseno* è presente nell'opera di Derrida, *Politiche dell'amicizia*, già citata (cfr. in particolare le pp. 111-120).

Se la comunità di pace è la forma più antica di organizzazione di membri, in cui tutto è in comune: bambini, donne, debiti, beni, la forma più tarda è quella statale, in cui vi sono una monarchia staccata dal governo comunitario di parentela, un diritto costituzionale pubblico, che regola la giustizia in maniera uniforme, la proprietà individuale, l'arresto individuale per reati e colpe. Si vede subito che vi è un capovolgimento, a prima vista paradossale di fronte ad una comunità più estesa come quella statale, della comunità precedente, in cui tutto era in comune, mentre nella organizzazione statale tutto è personale, almeno apparentemente, poiché quel che è personale concerne solo la responsabilità e la proprietà. Questo perché la continuità della vita della comunità, come sappiamo, riserva uno spazio limitato al suo interno agli scopi e alle immagini che si riferiscono all'individuo singolo. «Gli istinti sociali prevalgono di gran lunga su quelli individuali». La ragione psico-fisiologica di ciò è data dall'auto-coscienza che quella comunità ha, che la mette in guardia contro l'alterità, non più accolta tramite adozione ma per mezzo dell'incorporazione, processo più complesso di cui conosciamo il fine e la dinamica¹⁴¹.

Anche la società animale, come quella umana, è organizzata in questo modo, tanto che gli animali compiono a proprio danno, come gli uomini, «azioni che servono al gruppo». Si è visto come per Nietzsche l'organizzazione comunitaria statale compia e faccia compiere agli individui azioni in vista del proprio utile che mai, o difficilmente, un individuo «normale», da solo, compirebbe. I membri della «società animale» sono dominati dal sentimento della comunità, sui cui strumenti di conservazione Nietzsche annota:

La società animale si fonda, per servirci dell'attuale linguaggio della morale (al quale corrispondono però forme di sensibilità del tutto diverse), sull'amore, sulla costanza delle inclinazioni, sull'educazione dei piccoli, sul lavoro, sulla frugalità, sul coraggio, sull'ubbidienza da parte dei deboli, sulla premura da parte dei forti, sul sacrificio da parte di tutti. Nessuna società può conservarsi senza tali qualità, e in quella che si conserva questi impulsi vengono ereditati: ad un certo grado di forza essi renderebbero inerte la società, ma si sviluppano *all'interno forze antagoniste* nella misura in cui subentra la sicurezza all'esterno. E nella situazione di piena tranquillità verso l'esterno la società si dissolve in *individui*: si riforma così la tensione che prima sussisteva fra comunità e comunità. Solo a questo punto si dà la *compassione* – come sentimento fra individui che si sentono tali (le azioni altruistiche di quelle società primitive ed unitarie hanno come presupposto un sentimento dell'io, ma di un io collettivo e sono totalmente diverse dalla compassione). Forse fu una stirpe a provare dapprima qualcosa di simile alla compassione al rispetto, ma nei confronti di un'altra stirpe all'interno di un gruppo più ampio, quindi non verso individui singoli (FP, 8 [9] estate 1883).

Ecco che ciò che avviene all'interno della società animale, a fronte dell'eccessiva forza stabilizzante di quegli istinti comunitari indispensabili, si

¹⁴¹ «Quanto più decisamente un'unità organica, per es. una comunità, un gregge, diventa consapevole di sé, tanto più forte è la sua *avversione per ciò che le è estraneo*. La simpatia per l'affine e l'avversione per l'estraneo crescono insieme» (FP, 8 [9] estate 1883).

presenta nei medesimi termini nelle comunità umane. Se è vero che Nietzsche riporta queste riflessioni innanzitutto per provare che la compassione individuale non è un sentimento originario degli individui, poiché essi in quelle comunità primitive non esistono nemmeno come tali, poiché ciò che conta è la coscienza collettiva, l'esser membro della comunità ed essere affetti dalle medesime passioni, mentre essa si è generata come forma di rispetto di una stirpe, di una comunità, nei confronti di un'altra, che significa tutto ciò per la sua riflessione sul rapporto tra individuo e comunità, soprattutto per quella comunità aristocratica di cui egli intende offrirne un modello? Se da una parte queste riflessioni daranno la possibilità a Nietzsche di suffragare la sua intuizione della coscienza individuale come appartenente alla sfera collettiva e gregaria e della costituzione, genetica e formativa, dell'individuo come necessariamente comunitaria, dall'altra daranno modo al filosofo di sostenere che fino a quando il conflitto, la tensione tra le diverse comunità è in atto non c'è modo di disgregare quell'individuo collettivo che è la comunità e quindi gli individui non possono esistere come entità autonome, libere, anzi non esistono come tali¹⁴²; soltanto nel momento in cui si rompono quell'equilibrio verso l'esterno retto da una situazione di conflitto, tensione e subentra la sicurezza, e quello all'interno retto invece da una limitazione delle pretese individuali, la comunità si dissolve in individui e il conflitto si genera al suo interno. È interessante il concetto di limite che indirettamente è presente in questi appunti, e che invece sarà direttamente chiamato in causa come misura, governo della *hybris*, caratteristica propria delle comunità aristocratiche¹⁴³. Da queste riflessioni e annotazioni sulla società animale Nietzsche trae linfa per sostenere la sua idea di una società aristocratica da una parte e per mettere in luce dall'altra le debolezze di una comunità "democratica". E, a mio avviso, queste annotazioni sulla società animale, daranno lo spunto a Nietzsche per scrivere proprio alcuni aforismi di *Al di là del bene e del male* sulla «comunità aristocratica», considerata modello dell'essere in comune¹⁴⁴ e alla cui selezione Nietzsche intende lavorare. Ed è proprio tenendo conto di questi esiti etologici che Nietzsche non solo decostruirà la vecchia comunità umana e la sua morale – a partire dal concetto di coscienza individuale – ma cercherà di proporre un nuovo tipo di comunità, come stiamo vedendo, che non potrà non tener in considerazione quei processi psico-biologici che il modello della società animale offre.

¹⁴² «L'uomo è originariamente *altruista* più di ogni altro animale – di qui la sua lenta evoluzione (bambino) e il suo elevato sviluppo, di qui anche la forma straordinaria di egoismo che è il suo esito finale. – Gli animali da preda sono molto più *individuali*» (FP, 8 [11] estate 1883). Agostino d'Ippona la pensava diversamente a proposito dei bambini.

¹⁴³ Scrive ad esempio in un frammento coevo alla lettura dell'opera di Leopold Schmitt, *Die Ethik der alten Griechen*, a proposito dell'astuzia politica greca già riconosciuta negli scritti giovanili: «L'avversione dei Greci per l'*eccesso* nel gioioso istinto della *hybris*, per l'oltrepassamento dei *propri* limiti, è molto *aristocratica* [...]. I *liberi*, gli *oziosi* inventarono l'*agone* come raffinamento sempre più perfezionato di quel bisogno di esternare la propria potenza: mediante l'*agone* venne *prevenuta* la *hybris*: la quale nasce da una lunga insoddisfazione del desiderio di potenza» (FP, 7 [161] primavera-estate 1883). Sull'*agone* nel pensiero nietzscheano si veda, oltre allo studio di Siemens già citato, il contributo di C.D. Acampora, *Demos agonistes redux. Reflection on the Streit of political agonism*, «Nietzsche Studien», 32, 2003, pp. 373-389. Per una lettura della filosofia di Nietzsche sotto il segno della contesa cfr. Id., *Contesting Nietzsche*, University of Chicago Press, Chicago 2013.

¹⁴⁴ Cfr. JGB, 259, 262.

Che la fisiologia sia diventata per Nietzsche la prospettiva dalla quale e per la quale interpretare gli svariati «luoghi» della comunità umana, e quindi che ne riconosca la potenza e la superiorità ermeneutica, è egli stesso ad affermarlo laddove annota: «il predominio della fisiologia su teologia, dottrina morale, economia e politica» (FP, 9 [165] autunno 1887), poiché tutti sono in ultimo da essa dipendenti¹⁴⁵. Se per Marx la comunità umana doveva essere interrogata a partire dall'economico per poi giungere ad una giusta configurazione politica, per Nietzsche il punto di partenza è il fisiologico, anche se non è estranea la prospettiva economica, intesa più come organizzazione razionale della comunità piuttosto che come rapporto di scambio tra individui¹⁴⁶.

D'altra parte l'impoliticità del progetto nietzscheano, la connotazione eroica, quasi artistica, che egli dà alla nuova comunità e al nuovo uomo da creare, paiono evidenti da alcune conclusioni nietzscheane. Se il fine non può essere la felicità, né del singolo né generale, «neppure se è la felicità della comunità», si tratta perciò di raggiungere una pluralità di *ideali*, di tipi superiori che debbono esser in lotta» per assicurare se non la felicità almeno la prosperità come ricordava in *Umano troppo umano?* Oppure per assicurare la continuità a una comunità – ristretta? – in grado di conservare una cultura, una forma di vita precise? Oppure dar vita a qualcosa di superiore, di ulteriore, «mediante noi, sia pure a costo di perire» (FP, 26 [346] estate-autunno 1884)¹⁴⁷?

La soluzione impolitica nietzscheana di fronte alla barbarie incombente, allo «spettro del nichilismo», potremmo dire anticipando la scoperta nietzscheana del «male del secolo», se nell'ottica della grande politica è una alleanza strategica geopolitica e culturale col mondo slavo, con la Russia, di fronte all'interesse delle democrazie plutocratiche e utilitariste, inglese e

¹⁴⁵ Sul legame comunitario tra morale, fisiologia, economia, politica cfr. FP, 10 [8] autunno 1887). Ci pare fondamentale, a tal proposito, un appunto nietzscheano sulla deriva nichilista «del modo di pensare della politica e dell'economia politica», poiché la logica dei principi che governa questi dispositivi, nonostante sia retta teoricamente da una dinamica economica dello scambio, della reciprocità, del prezzo e del valore, e quindi della giustificazione, manca, in ultimo, dei veri «giustificatori» «in grado di riscattare» questa disposizione macchinale della comunità, quella classe e quel tipo di uomini a favore dei quali, e per mezzo dei quali, quell'edificio della comunità dovrebbe lavorare; non a caso nell'appunto seguente egli scrive che: «Le condizioni di ogni elevazione della cultura (il rendere possibile una *scelta* a spese di una massa) sono le condizioni di ogni crescita» (FP, 2 [127, 128] autunno 1885-autunno 1886).

¹⁴⁶ Sull'ottica nietzscheana intorno all'economico, alla giustizia e alla proprietà all'interno della comunità si legga almeno l'aforisma 285 de *Il viandante e la sua ombra* (*Se il possesso può essere compensato dalla giustizia*). Quanto in realtà per Nietzsche l'economico sia all'origine della comunità, soprattutto nell'ambito del linguaggio e dell'agire morale, lo dimostrano le analisi nietzscheane de *La genealogia della morale*. D'altra parte per Nietzsche stesso la prospettiva economica, nella modernità, è quella che domina nel governo – nell'amministrazione - della terra e del vivente, macchinamente organizzati. Sull'importanza dell'economico nel pensiero nietzscheano cfr. P.R. Sedgwick, *Nietzsche's economy: modernity, normativity and futurity*, Palgrave MacMillan, 2007.

¹⁴⁷ Quella volontà di creare qualcosa di più alto rispetto a noi - una volontà superiore la chiama Nietzsche -, attraverso il raggiungimento di quella pluralità di ideali, di tipi superiori in lotta, come risposta alla volontà di benessere del gregge, si lega all'intenzione politica di dominare e portare alla vittoria il pensiero supremo, di fronte al nulla di nuovo dell'Impero tedesco e della sua piccola politica di potenza, e trova alcuni suggerimenti di «grande politica» nella proposta che l'Europa, di fronte alle sfide del secolo e al più grande pericolo, guardi alla Russia più che a Occidente o all'America, per salvaguardare la sua identità e per aspirare alla grandezza in un'orbita extra-europea; cfr. FP, 26 [335] estate-autunno 1884.

americana, sul piano di quella che potremmo chiamare un'etica impolitica è la formazione di una «piccola» comunità ascetica, di quell'ascetismo dei forti, di individui liberi, per i quali valgono tre diversi e opposti «dogmi» o «postulati» rispetto a quelli che hanno fondato le comunità finora nel mondo cristiano-occidentale: assenza di Dio, non imputabilità morale a causa della non libertà del volere e della relatività di bene e male, assenza dell'ordinamento morale del mondo e quindi di imputabilità morale, condanna o ricompensa¹⁴⁸:

Comincia un'età di barbarie, le scienze saranno al suo servizio! Cerchiamo il modo di conservare le cose più alte, la quintessenza di ciò che oggi conosciamo; con una comunità di individui liberi, i quali dicano:

1. Non vi è Dio.

2. Non vi è ricompensa o punizione per il bene o per il male (ordinamento morale del mondo).

3. Bene e male valgono secondo l'ideale e la direzione nella quale viviamo: la parte migliore di ciò la ereditiamo, per di più è possibile che questi giudizi siano *errati* perfino allo scopo di promuovere l'ideale che di volta in volta si presenta. L'ideale è l'anticipazione delle speranze dei nostri istinti (degli istinti dominanti).

Per *preservarsi*, cioè nonostante, nella barbarie questa comunità dovrà essere rude e coraggiosa. Preparazione ascetica (FP, 8 [61] inverno 1880-81)¹⁴⁹.

Questi individui forti, liberi, egoisti stanno dietro alla comunità politica come i satiri della tragedia? O sono quel ristretto numero di uomini olimpici, rappresentati della *Kultur* ellenica, che vivevano nella grecità grazie allo sfruttamento della schiavitù e alla denigrazione del lavoro de *Lo Stato greco* e che stanno all'origine della fondazione dello Stato, in quanto strumento crudele della natura redenta attraverso la società¹⁵⁰?

Uno degli elementi cardine della nuova, possibile, comunità è «il senso di *aver ucciso il santissimo e l'onnipotente*», e l'interrogativo che pone Nietzsche è quello fondamentale di ogni comunità che si genera o si rigenera: «Ci risvegliamo come assassini! Come consolarsi? Come purificarsi? *Un simile assassino non dovrà diventare egli stesso il più santo e potente dei poeti?*» (FP, 12 [77] autunno 1881)¹⁵¹. L'esistenza di Dio, e la fede in esso, significava per la vecchia comunità un motivo di magnanima abnegazione pubblica, che manteneva la disciplina e la coesione comunitaria (FP, 12 [81]), ora si tratta di trovarne uno nuovo, se possibile¹⁵².

L'assassinio di Dio, «il più grande avvenimento recente», che «Dio è morto» se letto, come a me pare si debba fare, da una prospettiva comunitaria e

¹⁴⁸ «Tutti i forti che spezzano se stessi e si sottomettono a una legge sono crudeli: un tempo era per loro un piacere analogo spezzare la volontà degli altri e plasmare quell'argilla a proprio arbitrio» (FP, 14 [20] autunno 1881).

¹⁴⁹ «Senza il sentimento "io sono responsabile" – cosa diventerà l'uomo? Cosa diventerà senza la fede nella coscienza?» (FP, 12 [148] autunno 1881).

¹⁵⁰ GS, OFN, III/2, pp. 226-231.

¹⁵¹ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1992; Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983. Cfr. FP, 14 [26] autunno 1881.

¹⁵² Sulla «morte di dio» cfr. FP, 12 [202, 203], 14 [14, 25, 26] autunno 1881; FW, 108, 125; Za, *Prologo*, 2.

immunitaria, è un evento terribile e insieme aurorale poiché Nietzsche sa che con esso si riconosce un sacrificio, un delitto, non più ripetibile nel rito comunitario, una mancanza, riconosciuta e scoperta, forieri di distruzione e di nuovi delitti e insieme di un nuovo inizio per una nuova comunità, in assenza della ritualità sacrificale. Questa era la comunità del delitto, nel senso antropologico della mancanza e in quello sacro e mitico dell'assassinio del *munus* comune, del Dio che rappresentava l'unità della *communitas*. Quel Dio-pieno, «tappabuchi» dei vuoti e delle mancanze della *communitas* è divenuto ni-ente, portando una minaccia devastante alla comunità e al singolo. Si tratta ora per Nietzsche di ritrovare un nuovo *munus*, una nuova sostanza comunitaria.

È vero che per Nietzsche la morte di Dio segna anche la fine e il crollo imminente della morale europea e quindi dei valori che sulla fede nel vecchio Dio si erano fondati e che tenevano insieme la comunità, privando i singoli della loro *proprietas* autentica, ma Nietzsche scrive anche che quella morte, quell'assassinio, quella mancanza riconosciuta e praticata, fa crollare tutto l'edificio apollineo comunitario e che ben presto «le ombre avvolgeranno l'Europa», conscio che «l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno» (FW, 343).

Nietzsche arriverà a comprendere di lì a poco che quella libertà per la morte della sostanza comunitaria, per la fine della fede nel *munus* divino, non deve essere l'antefatto necessario per la creazione di un'altra sostanza assoluta, che sia la libertà o la volontà di potenza, ma deve essere riconosciuta nella sua nientità: quel niente non va riempito ma riconosciuto in quanto tale, come ciò che è il carattere stesso dell'essere in comune della comunità¹⁵³: questo è il «nichilismo». Non ci sono valori, dèi, sostanze a tenere insieme i singoli, ma il niente, la mancanza originaria, il Niente-in-comune. Per questa ragione la vecchia comunità è impossibile, poiché non ha ragion d'essere se non nella «spersonalizzazione» e nella perdita del singolo. Questi – spersonalizzazione e perdita – finiscono per essere momenti centrali dell'eliminazione delle differenze e dell'imposizione atomistico-egualitaria che solo nel sacrificio dell'alterità consentono di perpetuare l'esistenza e la sopravvivenza comunitaria, reificando vittime da adorare come perpetuazioni e immagini eterne e divine dell'unica sostanza comunitaria, altrimenti soggetta all'anarchismo e alla tirannia. Vedremo come tale spersonalizzazione e tale perdita – intesa, però, come dono di sé – siano momenti centrali del pensiero nietzscheano di una possibile nuova comunità, reinterpretati in ragione del superamento delle ristrettezze della prospettiva immunitaria atomistico-individuale, a partire dalle figure nobili e superiori.

Quegli articoli di fede che la comunità giudicava necessari e salutari per se stessa, quei tre articoli di fede che si sono già richiamati, tra questi l'identificazione dell'egoismo col male e l'innalzamento di un dio sacro al di sopra degli uomini, imprimendo sulle loro azioni il marchio della malvagità, ne ha provocato l'immiserimento e il peggioramento. Ora invece, nell'epoca del nichilismo e della morte di dio,

il venir meno di questi tremendi articoli di fede e, in generale, il venir meno delle costrizioni e delle imposizioni della fede ha scacciato la

¹⁵³ Cfr. R. Esposito, *Communitas*, cit., p. 79.

barbarie! - Certamente: una barbarie ancor più antica, più rozza poté essere scacciata soltanto mediante quegli assurdi, “salutari” articoli di fede! (FP, 11 [332] primavera-autunno 1881)¹⁵⁴.

Non è di poco conto che Nietzsche, in questo appunto, sebbene contesti la barbarie implicita nei tre articoli di fede «cristiani» (altruismo, libertà della volontà e l'innalzamento di un dio sacro al di sopra dell'uomo) concluda affermando che il venir meno di questi tre tremendi articoli di fede ha scacciato la barbarie, ma che essi, assurdi e «salutari» hanno permesso di scacciare, a loro volta, «una barbarie ancora più antica». Di quale barbarie si tratta? Di quella socratico-platonica o di quella dionisiaco-orientale smisurata?

Nietzsche riconosce la necessità storica del cristianesimo e di quella fede, indicando come salutari quegli assurdi articoli di fede, ma auspica e progetta un'alternativa per la comunità a venire. È una comunità che deve fondarsi su leggi che hanno come scopo il tentativo di creare l'uomo saggio che sia all'altezza di tutte le situazioni, che abbia alla testa un legislatore «che deve significare più della legge», rendendo questa fluida come lo stesso individuo e la comunità che si fonda (FP, 12 [78] autunno 1881). Che la legge non sia e non possa essere «sacra e inviolabile», che un decalogo sia impossibile per la comunità, Nietzsche lo afferma revocando in dubbio la morale e chiedendosi se «proprio gli uomini migliori non dovrebbero essere i più cattivi?» (FP, 15 [27] autunno 1881):

non è da ridere che si creda ancora in una legge sacra, inviolabile, come “non mentire”, “non ammazzare” – in un'esistenza il carattere della quale è la menzogna costante e il costante assassinio? Quale cecità rispetto alla reale essenza di questa esistenza deve aver fatto credere che si potesse vivere soltanto con quelle leggi! (FP, 15 [44]).

Questo appunto assume rilevanza fondamentale se si rammenta che nello scritto giovanile *Su verità e menzogna in senso extramurale* Nietzsche indicava la volontà di non farsi ingannare, o meglio di evitare le conseguenze negative della verità, e quindi l'obbligo della verità sociale e comunitaria come vincolo fondante la comunità e la sua conservazione¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Due capisaldi della ricerca morale di Nietzsche sono la convinzione dell'irresponsabilità dell'individuo rispetto agli eventi, corollario della negazione della libera volontà, e l'importanza del singolo in quanto pluralità. Inoltre la critica dell'innalzamento dell'altruismo ad ideale umano e «umanistico» e del conseguente abbassamento dell'egoismo, reso cattivo e contraddistinto come foriero di ciò che è «male», che Nietzsche ritiene invece necessario e non imputabile all'egoismo della volontà umana. Ogni comunità ha giudicato che «“certi articoli di fede sono salutari per l'umanità, quindi bisogna crederci”». Ma Nietzsche considera un'impresa importante l'aver posto il problema del peggioramento subito dall'uomo a causa dell'innalzamento ad ideale dell'altruismo, «conseguentemente si è definito cattivo e si fatto sentire come tale l'egoismo!! – perché la volontà umana si è detto che è libera e all'uomo è stata imputata tutta la responsabilità, quindi la responsabilità per ogni elemento egoistico – “ciò che è chiamato male” – vale a dire naturalmente necessario nel suo essere» (FP, 11 [332] primavera-autunno 1881).

¹⁵⁵ «In quanto l'individuo, di fronte ad altri individui, vuole conservarsi, esso utilizza per lo più l'intelletto, in uno stato naturale delle cose, soltanto per la finzione: ma poiché al tempo stesso l'uomo, per bisogno o per noia, vuole esistere socialmente come in un gregge, egli è spinto a concludere la pace, e tende a far scomparire dal suo mondo almeno il più rozzo *bellum omnium contra omnes*. Questo trattato di pace porta in sé qualcosa che si presenta come il primo passo per raggiungere quell'enigmatico impulso alla verità. A questo punto viene fissato ciò che in seguito

Gli appunti del periodo di stesura dello *Zarathustra* presentano abbozzi di comunità aristocratiche, la cui destinazione non è la scomparsa dell'individualità singolare nel corpo politico, poiché, anzi, la tutela e l'affermazione della singolarità, di ciò che si ha «*di più proprio, l'individuum*» (FP, 9 [47] maggio-giugno 1883), è e resta uno dei capisaldi della pensabilità nietzscheana dell'umano, che sostiene l'individualità della prassi e della valutazione morale. La forma di individualità che Nietzsche tenta di pensare è quella del «tipo», che si accompagna al pensiero di una configurazione gerarchica della comunità, fondata sull'assunto della giustizia che «gli uomini *non* sono uguali» (9 [48]; FP, 12 [1]: 119, [42, 43], 13 [6] estate 1883). Un tipo fondamentale è «l'uomo superiore», che per Nietzsche deve stare a capo delle comunità statali (FP, 14 [3] estate 1883), nella forma del «tipo legislatore» (FP, 15 [10] estate-autunno 1883). In alcuni passi e appunti Nietzsche è totalmente platonico per quanto riguarda la composizione e l'organizzazione di tale nuova comunità, come quando punta che in un futuro, non sappiamo se previsto o agognato: «Gli operai dovranno vivere un giorno come adesso i borghesi: ma AL DI SOPRA di essi LA CASTA SUPERIORE, che si distingue per l'assenza di bisogni! Quindi più povera e più semplice, ma in possesso del potere» (FP, 9 [47]), laddove vige il principio che «disprezzare l'acquisto del potere e il suo influsso è *contro* il principio dell'organico» (9 [43]); e allo stesso modo è contro il principio del politico, potremmo dire: «Questo è ciò che di meno ti si può perdonare: tu hai la potenza e non vuoi dominare. Ma non vedi di che cosa hanno tutti più bisogno? Di colui che sappia comandare» (FP, 10 [23] giugno-luglio 1883)¹⁵⁶. Non trova posto in questa dicotomia l'esigenza «epicurea» di vivere al di là del governo e del dominio della società e degli individui, al di fuori della società del potere, politico o di altra natura, per tali figure della casta superiore; quell'esigenza epicurea resta privilegio di una futura umanità, *übermenschlich*, di là da venire, a meno che per potere non si intenda altra cosa rispetto al dominio e al governo, o non si legga la figura del filosofo *Übermensch* in una posizione indirettamente governante.

dovrà essere la «verità»; in altre parole, viene scoperta una designazione delle cose uniformemente valida e vincolante, e la legislazione del linguaggio fornisce altresì le prime leggi della verità. Sorge qui infatti, per la prima volta, il contrasto tra verità e menzogna. Il mentitore adopera le designazioni valide, le parole, per fare apparire come reale ciò che non è reale. [...] egli fa cattivo uso delle salde convenzioni, scambiando arbitrariamente, o addirittura invertendo i nomi. Quando egli fa questo in modo egoistico, che può d'altronde recare danno, la società non si fiderà più di lui e così lo escluderà da sé. Nel far ciò gli uomini cercano di evitare, non tanto l'essere ingannati, quanto l'essere danneggiati dall'inganno: anche su questo piano essi in fondo non odiano l'inganno, bensì le conseguenze brutte e ostili di certe specie di inganni. In tal senso limitato, l'uomo vuole soltanto la verità: egli desidera le conseguenze piacevoli – che preservano la vita – della verità» (UWL, OFN, III/2, pp. 357-358). Tale concezione è estesa dal punto di vista politico ai popoli, come critica della modalità democratica della scelta dei governanti in relazione al senso di potenza che vige nel popolo: «La contraffazione del senso di potenza e il pagamento con monete false è la piaga maggiore dell'umanità. I popoli vengono così ingannati perché cercano uno che li inganni: una parvenza che ecciti i loro sensi, non un nutrimento sano. I governi sono il mezzo per dare al popolo quel senso: uomini eletti dal popolo lo danno molto meno di brillanti conquistatori, arditi cospiratori, vecchie dinastie legittime: essi debbono avere qualcosa che possa inebriare» (FP, 4 [249] estate 1880).

¹⁵⁶ Sulla centralità della forza e della capacità di comandare nel mondo umano e in quello del vivente e sulla sua profonda relazione con la capacità di ubbidire, sul rischio cui soggiace ognuno che si assume tale compito come esercizio della volontà di potenza, è da leggere *Della vittoria su stessi* nella seconda parte di *Così parlò Zarathustra*.

Quel tipo del legislatore deve abolire le vecchie leggi comunitarie, poiché sono inadempibili per l'individuo e perché sostengono una giustizia erronea e impraticabile, e tra tutte «la legge delle leggi, la morale», e deve emanare leggi più elevate, la cui possibilità di adempimento sia più grande di prima, e la cui interpretazione sia «a portata dell'individuo» (FP, 15 [19] estate-autunno 1883). La nuova comunità di «uomini superiori», la nuova organizzazione gerarchica necessita il distacco netto dalla vecchia comunità («abbandonare la casa, la famiglia, la patria», FP, 16 [24] autunno 1883; cfr. FP, 16 [84]). Tra gli stessi uomini superiori egli pone una disuguaglianza, una «gerarchia dei creatori» a seconda della forza plasmatrice e della capacità di porre valori, e tra quelli pone «gli uomini più alti come reggitori della terra e creatori del futuro» (FP, 26 [258] estate-autunno 1884).

Non è erroneo supporre che Nietzsche pensi alla figura del filosofo-legislatore, del filosofo creatore di valori (JGB, 210-211) come rispondente a quell'esigenza di creazione e di governo; e non è casuale che Nietzsche metta tra parentesi, quasi a specificare o includere, il termine morale dopo quello di politica nell'aforisma 211 di *Al di là del bene e del male*, a proposito della verità dei valori creati dai filosofi nell'ambito morale, politico ed estetico; e qui scrive, con un'enfasi platonica:

i nuovi filosofi sono coloro che comandano e legiferano: essi affermano “così deve essere”, essi determinano in primo luogo il “dove” e l’“a che scopo” degli uomini [...] essi protendono verso l'avvenire la loro creatrice e tutto quanto è ed è stato diventa per essi mezzo, strumento, martello. Il loro “conoscere” è *creare*, il loro creare è una legislazione, la loro volontà di verità è – *volontà di potenza* (JGB, 211).

Certo Nietzsche riconosce che questa figura di filosofo non è ancora esistita o che comunque non esiste nella sua contemporaneità, essendo una figura dell'avvenire, come l'*Übermensch*, richiamandone la necessità; e ancor più riconosce che storicamente il filosofo, come «uomo *necessario* del domani», sia sempre vissuto in contraddizione con la sua epoca, inattuale, cattiva coscienza del suo tempo, critico indefesso del tipo comunitario plasmato dalla morale e del suo tempo, figura estranea, esclusa, quindi dal governo della comunità, di cui ne viviseziona le virtù. E qui il riferimento nietzscheano è evidentemente a Socrate. Nella modernità invece a fronte di una specializzazione dell'uomo un filosofo, scrive Nietzsche, «sarebbe costretto a porre l'idea di “grandezza” proprio nella sua vastità e multiformità, nel suo essere intero in molte cose: determinerebbe persino il valore e il rango, a seconda di quali e quante cose uno sia in grado di sopportare e di assumere sopra di sé, a seconda del limite fino al quale uno può tendere la sua responsabilità». A fronte dell'estenuazione della volontà tipica della modernità nell'ideale del filosofo dovrebbero essere parte integrante della nozione di grandezza «la forza di volontà, la durezza e la capacità di assumere decisioni durevoli», l'opposto quindi dell'ideale dominante. Se in Europa soltanto l'animale d'armento perviene agli onori e li distribuisce, «dove l'uguaglianza dei diritti? si potrebbe anche troppo facilmente trasformare nell'uguaglianza dei torti: intendo dire in una comune guerriglia contro tutto quanto di raro, d'inconsueto, di privilegiato, appartiene all'uomo superiore, all'anima superiore, alla superiore responsabilità, alla pienezza creativa della

potenza e all'arte del signoreggiare», allora dovrebbe rivelarsi adeguata una nozione di grandezza che contempra l'esser nobili, il voler essere per se stessi, il poter essere diversi, il restarsene isolati e la necessità di vivere a modo proprio. L'ideale che il filosofo dovrà stabilire, in una situazione politico-sociale contrassegnata dal movimentismo della massa e dal ribaltamento della prospettiva signorile e gerarchica, sarà quello del suo isolamento:

Più grande tra tutti sarà colui che può essere il più solitario, il più nascosto, il più diverso, l'uomo al di là del bene e del male, il signore delle proprie virtù, ricco quant'altri mai di volontà; questo appunto deve chiamarsi *grandezza*: poter essere tanto multiforme quanto intero, tanto esteso quanto colmo (JGB, 212).

Un isolamento tuttavia che non dovrà e potrà essere perpetuo, altrimenti che senso avrebbero «l'arte del comando», la figura del filosofo legislatore, «l'intima disponibilità a grandi responsabilità» e la comunità configurata da Nietzsche¹⁵⁷?

La conservazione del passato individuale e la prospettiva rivolta al futuro dell'individuo molteplice che trapassa attraverso i molti, pensato e agognato da Nietzsche, è segnata dal passaggio dalla vecchia ricerca di figure comunitarie, le più importanti figure comunitarie (re, padre, giudice, dio) e i loro miti fondatori, tipicamente comunitari, a quella dell'amico, del compagno, figura che rispetta l'individualità solitaria dell'uomo, e sulla quale si dovranno basare i «miti» della nuova comunità delle «maestà autonome»:

Dove troviamo noi uomini, i più solitari dei solitari [...] dove troviamo un compagno per l'uomo! Un tempo cercammo un re, un padre, un giudice di tutto, perché ci mancavano veri re, veri padri, veri giudici. Dopodiché cercheremo l'amico – gli uomini saranno diventati maestà autonome e orbite solari – ma solitari. L'istinto che presiede alla formazione dei miti andrà allora in cerca dell'amico (FP, 14 [10] autunno 1881)¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Cfr. JGB, 213, in cui si mette in luce l'importanza della comunità familiare per l'allevamento del filosofo e le caratteristiche, le passioni, fondamentali che dovrebbe avere: «Per ogni mondo elevato occorre esserci nati; o, per dirla a più chiare note, occorre essere *allevati*: un diritto alla filosofia [...] lo si ha unicamente in virtù della propria origine, gli antenati, il "sangue" sono anche in questo caso decisivi. Molte generazioni devono aver cospirato in precedenza, con la loro opera, alla nascita del filosofo; ognuna delle sue virtù deve essere stata individualmente acquisita, coltivata, trasmessa in eredità, assunta nella propria carne, e non soltanto l'andamento e il corso, ardito, lieve e delicato, dei suoi pensieri, ma soprattutto l'intima disponibilità a grandi responsabilità, la nobiltà di uno sguardo imperioso, di uno sguardo dall'alto, il senso del proprio distacco dalla massa e dai suoi doveri e dalle sue virtù, la cortese protezione e difesa di ciò che è stato sconosciuto e calunniato, sia esso Dio o il diavolo, il piacere e l'esercizio della grande giustizia, l'arte del comando, la vastità del volere, la lentezza di uno sguardo che di rado ammira, di rado si affisa in alto, di rado ama...» (JGB, 213).

¹⁵⁸ In un appunto postumo Nietzsche chiarisce la particolare disposizione dell'«anima straricca» nei confronti dell'amicizia, mettendo in chiaro come una tale anima, che «non si è mai preoccupata di avere amici», sia in grado di accogliere e ospitare ogni tipo di individualità di coloro che desiderano entrare nella sua casa, «mendicanti, storpi o re» (FP, 2 [1] autunno 1885-autunno 1886). Mi pare una conferma della concezione anti-economica dell'amicizia da parte di Nietzsche. L'accoglienza e l'ospitalità non perseguono alcun fine appropriante, incorporante e

Non è senza significato che queste riflessioni siano contemporanee al fondamentale pensiero sulla «morte di Dio» e sulla fine dei suoi miti fondatori, quindi di un elemento fondante la vecchia comunità (FP, 14 [14, 25, 26] autunno 1881, FW, 108) e al pensiero dell'*Übermensch*. Se da una parte Nietzsche afferma che, una volta che si è preso atto del grande «evento» della «morte del Dio cristiano-morale»¹⁵⁹, non ancora compreso in tutto il suo significato, si deve volere che viva l'*Übermensch* (Za, IV, *Dell'uomo superiore*, 2), questi non è pensabile – ed è questa la nostra idea – se non nell'ottica di una comunità degli amici. L'autonomizzazione solitaria degli individui singolari è allora solo un evento fondamentale ma preliminare alla possibilità che, una volta destituiti di fondamento i vecchi miti delle vecchie figure comunitarie politiche, si possa dar vita alla comunità degli amici. Che questa impolitica comunità possa essere il seme di una comunità politica è altra questione. Non a caso Nietzsche ci parla della formazione del mito dell'amico, di quel mito – in generale - che resta fondante la comunità, ma che nella figura dell'amico pretende di dar vita a un nuovo tipo di comunità, impossibile nei cardini della vecchia modalità dell'essere in comune, perché una comunità degli amici, per la sua costitutiva configurazione, preclude la comunità politica come riconoscimento del proprio e del limite, in una parola sola: della giustizia. A meno che questa giustizia sia pensata e praticata in maniera diversa, assecondando la tensione propria della volontà di potenza e della vita, governandola solo in ragione del confronto agonale e del rispetto tra pari. E anche qui, però, Nietzsche ci ricorda, di nuovo, che essa è possibile, con difficoltà, solo tra pari, *inter pares*, membri di una comunità di ugualmente potenti, tra i quali l'anima aristocratica si muove, tra questi suoi eguali, riconoscendo che esistono esseri coi suoi medesimi diritti, senza dubitare che lo scambio di onori e diritti con costoro, «in quanto *essenza* di ogni rapporto, rientri egualmente nello stato naturale delle cose» (JGB, 265). E com'è possibile, di fronte alla feroce critica dell'uguaglianza come principio non solo regolatore dell'umano, allora, pensare che una comunità politica possa essere composta solo da pari, da uguali, regolanti i loro reciproci rapporti sullo scambio e sul riconoscimento? Quel corpo aristocratico di pari, tra cui potrebbe vigere soltanto una giustizia genuina, pare essere regolato da norme che affondano nella concezione nietzscheana della potenza, tendente a ristabilire uno stato temporaneo di squilibrio; mentre una comunità politica vive della permanenza, dello sfruttamento, della lotta per il superamento, di tale squilibrio, in una ingiustizia continua. Quello che qui ci preme chiarire è che tale modello paritetico di comunità aristocratica – che è politica, come ci confermano gli esempi nietzscheani di «Venezia» e dell'antica «*polis* greca» (JGB, 262; quell'antica pare intenzionalmente escludere la “democratizzazione” della *polis*) - ci pare, però, non rispondere all'esigenza nietzscheana di pensare ad un possibile comunità di amici, come vedremo.

Infatti Nietzsche, nell'ottica di un aristocratismo dello spirito, esclude che una comunità di amici possa intendersi regolata come una comunità politica; e la stessa comunità di *inter pares*, di nobili aristocratici, mi pare non possa essere

interessato – e sono, mi pare, qui in stretta relazione con la pratica del dono dell'anima ricca che sempre dona, qualora l'amicizia sia vissuta in maniera disinteressata e non risponda a un bisogno di riconoscimento.

¹⁵⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 782.

ricondata alla pratica dell'amicizia così come Nietzsche ce la presenta. Siamo tentati di sostenere che quella naturalità che si confà al rapporto politico di riconoscimento, scambio, confronto, governato dal pudore, dall'egoismo e dal rispetto, è estranea al rapporto amicale che trascende lo scambio, il riconoscimento e la sicurezza, nell'ottica nietzscheana.

Perché quella nobile comunità, parte di un unico corpo (JGB, 259, 262, 265), ha nelle sue singolarità ancora un fine egoistico, essi si rapportano, se non secondo la logica della violenza e della sopraffazione, dello sfruttamento – perché riconoscono di fronte a sé un'uguale forza –, secondo la logica del contraccambio, del *proprium* e della responsabilità avendo come fine comune, ma infine contrapposto, la protezione della propria unicità, basata sul riconoscimento dell'io e del tu, anche quando si dona, perché lo si fa, in tal caso, per ristabilire un equilibrio, dice Nietzsche, scossi da tale invasione donante (cfr. JGB, 265)¹⁶⁰. Si inserisce in tale contesto la critica nietzscheana alla giustizia distributiva – per Nietzsche io posso dare a ciascuno il mio ma non il suo, non conoscendolo e non avendolo, così come si può e si deve dare il contraccambio, nel bene e nel male, ma non per forza di cose a chi ci ha fatto del bene e del male, superando quindi l'orientamento personalista e scambievole degli affetti e delle azioni¹⁶¹.

Mentre l'amicizia, se vogliamo leggere al fondo la riflessione nietzscheana, supera tale orientamento riequilibrante, tale giustizia ancora distributiva e riconoscente, poiché in essa se vi è una giustizia essa è «amore veggente» (FP, 3 [1], 1, estate-autunno 1882), che supera la contrapposizione tra singolarità, tra me e te, in nome di un comune che confonde il mio e il tuo, come ci ricorda in alcune delle sue lettere. Penso che sia questo il senso della figura zarathustriana dell'amico che sempre dona, dell'amico che per il bene dell'altro va al di là della giustizia, al di là del contraccambio e dello scambio, al di là della mera volontà di riconoscimento della propria potenza. Evidentemente Nietzsche continua a riconoscere la validità politica, oltre che esistenziale, dell'egoismo, di un egoismo di chi prende per donare, di contro all'egoismo debilitante di chi vive per accaparrare e conservare – anche se stesso (Za, I, *Della virtù che dona*, 1); egoismo donante di cui Nietzsche, nella figura di Zarathustra, non nasconde i pericoli e la solitudine costitutiva (Za, II, *Il canto della notte*).

Tale utopia zarathustriana, ricordiamolo, è sì destinata alla costituzione di una comunità, attraverso un processo di liberazione ed emancipazione dell'umano, innanzitutto come un suo ritorno alla naturalità della vita, ma ciò è possibile soltanto per mezzo di una rivoluzione morale, che parte dall'individuo, e che rimetta in discussione i capisaldi etici della morente comunità occidentale cristiana e borghese e i fondamenti, ormai inefficaci, della politica contemporanea.

A questo proposito Nietzsche pensa ad una «morale degli eletti» per i «conservatori della vita», i quali dovranno conservare se stessi «mediante

¹⁶⁰ In tale aforisma di *Al di là del bene e del male* Nietzsche ci parla di quelle anime aristocratiche, gelose della propria singolarità nello scambio sociale, come degli astri naturalmente egoisti; se pare questo essere il modello formativo di tale individualità per il filosofo, in ragione della sua naturalità destinale, non è indifferente il fatto che di fronte a questo esser diventati splendori e sistemi autonomi, «maestà autonome e orbite solari», gli uomini saranno da soli, scrive; e la soluzione ultima non potrà che essere la ricerca di un amico (FP, 14 [10] autunno 1881).

¹⁶¹ Cfr. JGB, 159; FP 3 [1], 165, estate-autunno 1882.

un'organizzazione», contemplando se stesso tra questi – «NOI» - «CONSERVATORI DELLA VITA» e «AMICI DELLA VITA» (FP, 2 [4] estate-autunno 1882): pare evidente, allora, il tentativo nietzschiano di fondare – o almeno, di pensare - una nuova comunità degli individui, fondata su «liberazione dell'egoismo, liberazione della malvagità, liberazione degli individui» (FP, 2 [5])¹⁶². Una liberazione che se ha come primo destinatario l'individuo umano, cui si chiede una trasformazione, una surcreazione, non si arresta di fronte alla sfida della comunità, di una comunità alternativa. Egli lo dirà esplicitamente commentando il progetto di una nuova comunità ideale zarathustriana: «Anzi non v'è nessuno a cui io pensi – se non quella comunità ideale [*ideale Gemeinde*], che Zarathustra ha educato per sé sulle isole felici» (FP, 26 [244] estate-autunno 1884). Rivolgendosi a quei membri della comunità senza comunità Nietzsche offre un'alternativa, futura, cui lavorare a partire dal

¹⁶² Pare evidente che «l'egoismo» ha per Nietzsche un valore nuovo da essere scoperto, rivalutato o criticato, e un significato storico fondamentale, poiché ha permesso all'uomo di realizzare le imprese più alte; tuttavia si nota uno scarto nel corso delle riflessioni sul valore e sul significato dello stesso, a partire dalla messa in discussione dell'esistenza dell'*ego*, e dalla scoperta del riconoscimento e del valore «comunitario» ed egualitario che l'individualismo in ultimo possiede; così se nella critica all'individualismo estremo, all'egoismo di un *ego* che non esiste, il giudizio sembra essere alquanto negativo, prospettandosi una comprensione storica, direi genealogica, del valore di questo affetto o istinto, per la conservazione dell'individuo e della comunità, una piena assoluzione e rivalutazione si prospetta in altri luoghi, se per egoismo si riconosce «qualcosa di tardo e pur sempre raro» (FP, 11 [185] primavera-autunno 1881), diverso dall'«egoismo ingenuo dell'animale» (FP, 6 [120] autunno 1880), e si intende, nell'alveo di quella «visione neutrale, concreta», di quel «sentire in modo cosmico» rispetto alla prospettiva unilaterale ed egoista dell'individuo, quella potente prospettiva che, riconosciuta la fecondità dell'individualità umana e la sua pluralità, e l'impossibilità dell'assoluta responsabilità della persona singola per le sue azioni, ne riconosce anche la minor libertà rispetto agli eventi: «Noi siamo più miti e più umani! Tutta la nostra mitezza e umanità, però, consiste nel fatto che imputiamo molte cose alle *circostanze* e non più tutto alla persona! E nel fatto che, sotto molti rispetti, ammettiamo l'egoismo e non lo consideriamo più come la cosa cattiva e spregevole in sé (come fu considerato nella *comunità*). Dunque: nel *venir meno* della nostra fede nell'assoluta responsabilità della persona e della nostra fede nella spregevolezza dell'individualità consiste il nostro *progresso sulla barbarie*» (FP, 11 [331]; cfr. FP, 11 [332]).

Così l'egoismo, almeno negli scritti dei primi anni '80 è una potenza anticomunitaria, che è sempre stato avversato dai «pastori» e dalle comunità, e che Nietzsche invece concepisce dalla prospettiva della forza e dell'antagonismo, come strumenti utili alla crescita e alla metamorfosi dell'esistenza umana: «L'*egoismo* è stato diffamato come eresia da coloro che lo *esercitarono* (comunità, sovrani, capi di partito, fondatori di religioni, filosofi come Platone); essi avevano bisogno del sentimento contrario negli uomini che dovevano esplicitare per loro una *funzione*. – Quando un'epoca, un popolo, una città si mettono in luce, ciò avviene sempre perché il loro *egoismo* è diventato autocosciente e non rifugge più da alcun mezzo (*non si vergogna* più di se stesso). Ricchezza di individui è ricchezza di gente che non si vergogna più delle sue peculiarità e anormalità. Se un popolo diventa orgoglioso e cerca avversari, cresce in forza e bontà. – Di contro a ciò, esaltare l'altruismo! Ma ammettere, come Kant, che probabilmente mai azione è stata fatta per altruismo! Dunque, solo allo scopo di abbassare il principio opposto, reprimere il suo valore, ispirare negli uomini freddezza e disprezzo e, per conseguenza, *pigrizia di pensiero* nei riguardi dell'egoismo! – Infatti finora è stata la *manca* di un egoismo sottile, pianificato, ricco di idee, che in complesso ha mantenuto gli uomini a un grado così basso! L'*uguaglianza* passa come qualcosa di vincolante e di desiderabile! Fa capolino a un falso concetto di armonia e di pace, come la condizione *più utile*. In verità, per ottenere qualcosa di buono, occorre dappertutto un forte *antagonismo*: nel matrimonio, nello Stato, nella confederazione di Stati, nella corporazione, nelle associazioni di studiosi, nella religione. L'opposizione è la forma della *forza* – in pace come in guerra, conseguentemente debbono esistere forze diverse e non uguali, altrimenti queste ultime si manterrebbero in equilibrio» (FP, 11 [303] primavera-autunno 1881).

presente. Ma è proprio qui il punto: tale comunità è ideale, perché è fatta sempre da coloro che sono di là da venire, che sono da educare, che sono già formati e quindi desiderosi di un nuovo essere in comune, sono i filosofi nuovi, che a tale essere in comune, a partire da un rinnovamento dell'umano e delle sue pratiche di vita dovrebbero consegnare nuove leggi e nuovi strumenti educativi, è l'*Übermensch*? Essa è ideale perché praticamente, politicamente, impossibile? O è tale perché ci si debba conformare ad essa, nonostante Nietzsche non ce ne parli nello *Zarathustra*, se non in contrapposizione alla impossibile comunità dei fuggitivi della vecchia comunità politica, quella degli *uomini superiori*, figure singolari, arruolate, impossibilitate ad essere nuova comunità, perché, per riprendere le parole di Bauman, «condividere l'irritazione non trasforma le singole vittime in una comunità»¹⁶³? Certo, numerosi contributi al pensiero di una tale comunità egli li ha offerti nelle opere seguenti, e soprattutto nei frammenti postumi. Ciò che resta problematico è comprendere se, come pensiamo, l'amicizia, la piccola comunità di amici, sia e resti estranea a una configurazione politica, che superi il numero di 5-6 individui nominati nello *Zarathustra*, a cui egli pensa allorché ci parla di grande politica, di comunità transeuropea, di gerarchizzazione funzionale, di nuova giustizia, che continua a restare, a sua volta - ci sembra - nell'ambito dell'economico, dello scambio e del contraccambio, al di là del comune come condivisione e improprietà, superamento delle particolarità. Perché la gerarchia spirituale e funzionale, cui spesso egli fa riferimento, insieme all'uso politico delle moderne dottrine e delle religioni, ci parlano di una comunità politica in cui il comune è frammentato, è classificato, e l'unico fine di tale ultracomunità pare essere la conservazione e la prosperità dei pochi capaci, forti, in grado di fare gli interessi della civiltà superiore, e pertanto liberi di rampicarsi sulla massa subordinata, come la pianta rampicante *Sipo Matador* fa con la quercia appoggiandosi su di essa e prosperando (JGB, 258; MA, 480)¹⁶⁴. La questione per Nietzsche da cui partire è sempre quella della potenza, e conseguentemente quella del riconoscimento, anche e soprattutto tra esseri umani; una comunità è possibile laddove non vi siano assoggettamento, incorporazione, adattamento, classificazione, dove il due, in ragione dello squilibrio di potenza, non sia destinato a diventare uno, eliminando la possibilità della pluralità e della diversità; perché due rimanga due è necessario un equilibrio (FP, 5 [82] estate 1886-autunno 1887), e per il filosofo tale equilibrio è possibile solo tra pares. Solo a partire da questo e dal suo necessario riconoscimento è possibile non trasformare. Sappiamo che il filosofo ha inteso considerare tale possibilità solo per una aristocrazia, buona e sana, cui il resto della società è subordinato, in quanto insieme di uomini incompleti, schiavi, strumenti, contenti di tale posizione, società il cui valore starebbe nell'essere «infrastruttura e impalcatura», sostegno indispensabile per l'elevazione di quella ristretta aristocrazia di uomini superiori, «specie prescelta di individui», il cui compito - come si è visto - sarebbe quello di «innalzarsi a un compito superiore e soprattutto a un *essere* superiore» (JGB, 258). Abbiamo visto come questo essere superiore possa essere pensato come *Übermensch*, e quanto in realtà questo resti

¹⁶³ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, cit., p. 31.

¹⁶⁴ Una versione alternativa di tale relazione subordinata è presente in un appunto preparatorio del 1885, e vede come contendenti la ragione nei panni del fico Matador, che persegue il suo fine rovinando, invece, ciò che vorrebbe avere come sostegno, il filosofo (cfr. FP, 39 [6] agosto-settembre 1886).

utopicamente un obiettivo cui una comunità di uomini superiori debba tendere. C'è una tensione verso il futuro in tutta la riflessione di Nietzsche, che non viene scalfita dalla teoria circolare del tempo dell'eterno ritorno, cui Nietzsche fa spesso riferimento citando coloro che verranno, i venturi.

Resta il fatto che Nietzsche sostenga esplicitamente nelle riflessioni preparatorie dello *Zarathustra* che il progetto è quello di «una nuova forma di comunità [*Neue Form der Gemeinschaft*]», «che affermi se stessa con la guerra», una guerra però non armata, «senza polvere da sparo», ma «fra idee diverse», che non deve essere un «mero allontanarsi dalle masse». Questo mi pare un passo fondamentale, che viene ripetuto in altri momenti dedicati alla fondazione e alla struttura di quella nuova comunità. Una nuova comunità retta da una nuova nobiltà, creata mediante allevamento, educazione, che non bandisca i malvagi e i degenerati, come nella vecchia comunità, ma che li utilizzi «per la suprema utilità di coloro che verranno». Una comunità guidata sì da un principio immunitario ma che non sfocia nell'espulsione, nell'eliminazione del diverso, dell'in-incorporabile ma semmai nel suo sfruttamento, con toni che non possiamo definire altrimenti che biopolitici, visti anche i nuovi capisaldi etici e i nuovi principi della cura di sé proposti, con una diversa ripartizione addirittura del tempo e della giornata. Tra questi nuovi principi etico-politici vi è anche quello di interpretare e sfruttare la malvagità e la pena in maniera alternativa, «biopolitica»¹⁶⁵. Tanto è vero che il senso della pena, cui si giunge laddove si rompe un patto basato sull'equilibrio, «non è quello di essere un deterrente, bensì quello di mettere qualcuno più in basso nell'ordine sociale», poiché questi «non è più uno dei NOSTRI pari» (FP, 16, [29] autunno 1883). Sono queste le riflessioni di Nietzsche, coeve alla stesura dello *Zarathustra*, nelle quali cerca di pensare a come debba potersi regolare tale nuova comunità utopica, anche in termini biopolitici, oltre che etici. Certo si tratta di abbozzi, di riflessioni isolate, che soltanto in *Al di là del bene e del male* e nella *Genealogia della morale* troveranno compimento.

Recita un appunto risalente alla stesura dello *Zarathustra*: «noi rispettiamo la nostra nuova comunità [*unsere neue Gemeinde*], perché essa è il ponte verso il nostro ideale del futuro»; e, aggiunge, essa dovrà essere una comunità che contempli «de molte metempsicosi del singolo» (FP, 16 [50] autunno 1883), il quale, lo si è visto, è esso stesso una comunità plurale, che ha molteplici anime che accompagnano la molteplicità del corpo. Una comunità il cui scopo sia «plasmare un individuo [*Individuum*] duraturo (un popolo [*ein Volk*]) per tradurre i propri pensieri in carne, sangue e volontà», in cui ci possa essere la contesa per i diritti (FP, 16 [88]; Za, I, *Della virtù che dona*, 2) e «la gara come principio», basata su una nuova valutazione dell'uomo. È solo la comunità, questa, che dovrà «preparare la terra, ma anche gli animali e le piante» per l'*Übermensch*, il ponte verso l'*Übermensch*, tenuto conto che è difficile gettare un ponte sopra l'abisso tra due sponde molto vicine («Tra me e te è l'abisso più stretto: ma chi gettò mai ponti sugli abissi più stretti?», FP, 10 [4] giugno-luglio 1883), o è già la comunità

¹⁶⁵ «Imparare dai malvagi e dare anche a loro la possibilità di partecipare alle contese. Utilizzare i degenerati. – Questo deve essere il fondamento giuridico della pena: che il criminale possa venir utilizzato come oggetto d'esperimento (di un modo diverso di nutrizione): questa è la consacrazione della pena, che uno venga sfruttato per la suprema utilità di coloro che verranno» (FP, 16, [29] autunno 1883).

dell'Übermensch, è l'Übermensch? Difficile rispondere¹⁶⁶ e quel dobbiamo preparare la terra per l'Übermensch (FP 4 [78] novembre 1882-febbraio 1883) lascia presagire che la comunità umana, anche se eletta, superiore, possa essere solo preliminare; tuttavia ciò ci suggerisce definitivamente che per Nietzsche una nuova comunità è possibile, ma necessita di una rivoluzione antropologica che egli si sente di interpretare, nonostante abbia la convinzione, fondamentale, che il nostro materiale è tutto quanto abbiamo incorporato – come si è visto – e che in ciò non siamo liberi. Si può e si deve solo afferrare e comprendere tale materiale di fronte alla distruzione e al caos imminenti. Ecco che allora la creazione dell'Übermensch non è qualcosa di estraneo, di contrario, di sostitutivo dell'umano, se noi «possiamo amare soltanto qualcosa che ci sia affine», e se più di tutti amiamo un essere inventato dal nostro pensiero, se oggetto del nostro amore è la propria opera o il proprio figlio. Questo è il «vantaggio dell'Übermensch», dice Nietzsche (FP, 4 [79]). Evidentemente Nietzsche – per bocca di Zarathustra – pensa che tale percorso creativo, surcreativo, debba essere preceduto da una «pedagogia» dell'umano che contempra quella rivoluzione antropologica che le pagine del poema filosofico ci presentano. Ciò secondo una prospettiva che dovrà – o potrà? – sfociare in un progetto politico in cui il singolo è sì fondamentale, ma sempre come anello di una catena che lo ingloba e di cui è parte in quanto molteplicità organizzata esso stesso.

Il «dominatore», ad esempio, al quale «per un certo tempo la solitudine è necessaria» (FP, 16 [50] autunno 1883), avrà come «meta» quella di «rappresentare nella propria persona l'unità di ciò che è più molteplice» - «il suo amore di sé consiste nel sentirsi catena e serratura dorata di molti sé» (FP, 20 [3] autunno 1883) -, non solo della molteplicità manifesta dell'individuo – che è «molteplicità e crescita» (FP, 24 [113] primavera 1884) -, ma di quella complessa della comunità – sfruttando «lo Stato come *meszot* non eterno, superabile - in cui ci saranno un «nuovo ordinamento gerarchico degli uomini» e una «nuova ripartizione dei diritti» (FP, 21 [4] autunno 1883). I capisaldi della vecchia comunità, leggi, dispositivi, pene, non spariscono nel progetto zarathustriano, ma vengono reinterpretati e piegati ai bisogni della nuova comunità. Tutto ciò certo presuppone l'abolizione della «“legge delle leggi”, la morale», affinché possa adempiersi la nuova legge, che, a differenza della legge della vecchia comunità,

¹⁶⁶ Come si concilia la volontà di possesso dei propri diritti, conquistati, che non si vogliono donare agli altri, costretti a rubarli, con la concezione zarathustriana del dono, del dono di sé, del donare anche al proprio nemico, e questa con la dottrina dell'agone? Come potranno fare comunità coloro che sono accomunati solo dalla solitudine e dall'assenza di comunità, che difficilmente doneranno sé o qualcosa di sé, di proprio, creando un legame senza legame – come dice Derrida (*Politiche dell'amicizia*, cit.) a proposito dell'amicizia di questi solitari –, con l'unico fine di lavorare per un futuro non loro, e che politica sarebbe capace di dar vita a una tale comunità? E che ruolo possono avere in tal senso i nuovi filosofi, incapaci di trovare pari, se il loro volere è l'opposto di un'assimilazione, di un livellamento, e l'insegnamento è l'allontanarsi in ogni senso, aprendo abissi mai visti, non riconoscendosi l'un l'altro nemmeno loro, impossibilitati a cercare i propri pari e addirittura destinati a non riconoscersi e ad ingannarsi nel caso si incontrassero? (Cfr. FP, 36 [17] giugno-luglio 1885). Anche a costoro, senza comunità, è inibita la comunità del riconoscimento. Allora, il nuovo filosofo che può sorgere solo se legato a una casta dominante, come sua suprema spiritualizzazione, in virtù della grande politica, come governo universale, è un legislatore, che crea nuovi valori per la comunità, anche per la casta dominante, ma non può farne parte? (Cfr. FP, 35 [47] maggio-luglio 1885). È una figura eccezionale che crea la regola?

non vale per tutti (*Za*, IV, *La cena*)¹⁶⁷. E i deboli, gli uomini frammento, i devoti della vecchia morale che posto avranno nella nuova comunità? Qui Nietzsche, e con lui Zarathustra, è coerente con le idee palesate fin dalla giovinezza: essi «devono ubbidire». D'altra parte sono gli stessi «ideali eudemonistico-sociali» a portare «gli uomini indietro; e forse essi produrranno un'utilissima *specie di lavoratori* – inventano *lo schiavo del futuro* - la casta più bassa, *che non può mancare!*» (FP, 16 [72, 67] autunno 1883).

Quel progetto filosofico di una nuova comunità politica deve basarsi su nuovi fondamenti filosofici, etici e politici, che contemplan la relatività della morale e la concezione fundamentalmente gerarchica dell'organizzazione comunitaria:

La mia filosofia è diretta a fondare una gerarchia [*Rangordnung*]: non una morale individualistica [*nicht auf eine individualistische Moral*]. Il senso del gregge deve dominare nel gregge, ma non deve trapassare fuori di esso: coloro che guidano il gregge abbisognano di un criterio di valutazione radicalmente diverso per le loro azioni, e così anche gli indipendenti, ossia gli “animali feroci”.

Essa si distacca dai due movimenti, dalla morale individualistica e da quella collettivistica, ché neanche la prima conosce la gerarchia e vuol dare a ognuno la stessa libertà che a tutti. I miei pensieri non girano intorno al grado di libertà da concedere all'uno o all'altro o a tutti, ma intorno al grado di *potenza* che l'uno o l'altro deve esercitare su altri o su tutti, ossia fino a che punto un sacrificio di libertà e la stessa schiavitù forniscano la base per produrre un *tipo più alto*. Pensato nella sua forma più grande: *come si possa sacrificare lo sviluppo dell'umanità* per dare esistenza a una specie più alta di quella umana. Non ci si inganni su se stessi. Quando si sente in sé l'imperativo morale così come lo intende l'altruismo, si appartiene al gregge. Se si ha il sentimento contrario, se si sente nei propri atti altruistici e disinteressati il proprio pericolo, il proprio travimento, allora non si appartiene al gregge (FP, 7 [6] fine 1886-primavera 1887)¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Cfr. FP, 18 [86]; 16 [87, 88] autunno 1883.

¹⁶⁸ In una società in cui si affermano per tutti, indistintamente, la libertà e l'uguaglianza, diminuiscono: «la volontà di assumersi la *responsabilità di sé*», grave segno per Nietzsche «di decadenza dell'autonomia»; «la *capacità di difesa* e di *offesa*, anche nella sfera più spirituale», in virtù di una immunizzazione preventiva che elimina l'agone; «la forza di comandare; il senso del *rispetto*, della subordinazione, del saper tacere; la *grande passione*, il grande compito, la tragedia, la serenità». (FP, 11 [142] novembre 1887-marzo 1888). Questi sono i caratteri fondanti di una società aristocratica, nell'ottica nietzscheana. L'utilità dell'altruismo dal punto di vista comunitario è spiegata con la necessità di un sentimento collettivo, univoco da parte della comunità tutta: «Il pensiero, apparentemente pazzo, che uno debba ritenere l'azione fatta a un altro superiore a quella fatta a se stesso, e quest'altro debba fare altrettanto, eccetera, che si debbano approvare solo le azioni per le quali non si è pensato a se stessi ma al bene dell'altro, ha il suo senso: cioè come istinto del senso collettivo, che riposa sulla valutazione che l'individuo sia in genere poco importante, e molto importanti siano invece tutti insieme, presupposto che essi formino una comunità, con un sentimento collettivo e una coscienza collettiva [...] mancano i fini, e *questi devono essere gli individui*» (FP, 7 [6] fine 1886-primavera 1887). Giova ricordare che Nietzsche considera «l'impossibilità dell'altruismo» come acquisita, insieme a quella del «libero arbitrio» (FP, 7 [8] fine 1886-primavera 1887; cfr. MA, 99).

È evidente che qui Nietzsche contesti, da una parte, la concezione democratica e, dall'altra, quella liberale della società¹⁶⁹. Che non siano al centro del suo interesse la questione della libertà e il grado di essa che spetta ad ognuno ci conferma che Nietzsche interpreta la politica – e la vita – non come esercizio della libertà, ma come esercizio della potenza e quindi del dominio, per mezzo dei quali, soltanto, la libertà si può esperire all'interno di una comunità, a meno che non se ne fuoriesca. Tale declinazione del politico è indirizzata alla questione fondamentale per Nietzsche, che non sta in un generale e individuale progresso dell'uomo ma nel potenziamento dell'umanità anche per mezzo dello sfruttamento della libertà dei singoli, un potenziamento che egli interpreta come superamento; anche se questo antiumanesimo non evita a Nietzsche di sostenere che i fini di una politica di tal genere devono essere gli individui, di fronte al fatto che per le strade «si incontrano solo “schiavi”» (FP, 7 [6]), strumenti sacrificati alla collettività o agli interessi parziali di gruppi di potere.

Il particolare «antiumanesimo», o «oltreumanesimo», nietzscheano non raggiunge quella forma più grande, che significa il superamento dell'umano, prospettato nello *Zarathustra*, poiché Nietzsche, in linea con il suo antidarwinismo, sembra scorgere un termine all'evoluzionismo biologista, che egli stesso aveva assaporato nel tentativo di edificazione dell'oltreuomo¹⁷⁰. Per questa ragione egli può ribadire, in uno degli appunti del 1888, preparatorio ad un passo dell'*Anticristo*¹⁷¹, qual è la vera questione che gli sta a cuore, quasi arrendendosi di fronte alle insormontabili difficoltà poste dallo *Zarathustra*, mettendo radicalmente in crisi ogni velleità eugenetica e biopolitica di superamento dell'umano:

Ciò che mi interessa è il problema della gerarchia all'interno della specie uomo. Io non credo all'avanzamento di questa specie nel suo complesso; il mio problema è quello della gerarchia tra i tipi umani, che ci sono sempre stati e sempre ci saranno. Io distinguo tra un tipo di vita ascendente e un altro di decadenza, di decomposizione, di debolezza. Chi crederebbe che la questione del rango tra questi due tipi è ancora da porre? ... Questo tipo più forte è già esistito moltissime volte: ma come caso fortunato, come eccezione; mai come qualcosa di *voluta*. Proprio esso piuttosto è stato specialmente combattuto, è stato *impedito*: esso ha avuto sempre il grande numero, l'istinto di ogni specie di mediocrità e, più ancora, l'astuzia, la raffinatezza, lo spirito dei deboli, e – per conseguenza – anche la virtù contro di sé... esso è stato fino ad oggi la cosa da temere per eccellenza: e prendendo le mosse dal timore è stato

¹⁶⁹ Cfr. H. Siemens, *Nietzsche's critique of democracy (1870-1886)*, «The journal of Nietzsche studies», 38, University Park, PA 2009, pp. 20-37; Id., *Nietzsche contra liberalism on freedom*, in K. Ansell Pearson (a cura di), *A companion to Nietzsche*, cit., pp. 437–454.

¹⁷⁰ Cfr. FP, 4 [214] novembre 1882-febbraio 1883. Sull'antidarwinismo nietzscheano cfr. almeno GD, *Scorribande di un inattuale*, 14; FP, 14 [123, 133] primavera 1888. Sulla relazione di Nietzsche con Darwin e il darwinismo cfr. D.R. Johnson, *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge University Press, New York 2010; K. Ansell-Pearson, *Virroid life: perspectives on Nietzsche and the transhuman condition*, Routledge, New York 1997, (cap. *Nietzsche contra Darwin*, pp. 85-122. Sulla lettura nietzscheana di Darwin cfr. B. Stiegler, *Nietzsche lettore di Darwin*, in M.C. Fornari (a cura di), *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*, Milella, Lecce 2000, pp. 283-328.

¹⁷¹ AC, 3.

voluto, allevato, *raggiunto* il tipo opposto, l'animale domestico, l'animale gregario, l'animale malato, il cristiano. (FP, 15 [120] primavera 1888).

Per tornare al nostro discorso sul rapporto individuo-comunità resta un ostacolo difficilmente superabile nella prospettiva nietzscheana, che per questo si può definire impolitica: il gran numero non è eliminabile, e Nietzsche lo sa, per questo da un lato è ferocemente contrario ai processi di democratizzazione, e dall'altro pensa invece che questi processi debbano essere sfruttati e incanalati per assicurare una migliore «governamentalità», anche se pensa che siano difficilmente praticabili al di fuori di un rapporto pastore-gregge. Per questa ragione Nietzsche non abbandona quella prospettiva di organizzazione comunitaria, almeno per quanto concerne il governo della massa gregaria; mentre invece cerca continuamente una possibile, nuova, diversa organizzazione degli individui superiori, dell'aristocrazia, capace di stimolare la produzione di una cultura superiore, e di non affossare il genio, ma di prepararne le condizioni per la nascita. Certo la contrapposizione tra i grandi momenti della politica e i grandi momenti della cultura resta¹⁷² e a mio avviso i tentativi nietzscheani sono volti anche nella direzione di un possibile riavvicinamento tra i due diversi scopi. Che altro sarebbe la grande politica se non il tentativo di edificare una nuova grande cultura? Solo all'interno di una comunità quella cultura sarà possibile edificarla, una comunità in cui gli spiriti liberi e gli uomini superiori siano lo strumento nobile per la nascita di quella cultura¹⁷³. In questa direzione è da interpretare allora l'affinità tra quella che Nietzsche chiama «grande politica», l'evento dell'*Übermensch*, e il progetto di una nuova comunità, come proveremo a dire tirando le fila nel nostro discorso conclusivo. A conclusione di questo itinerario nel pensiero nietzscheano della comunità vorremmo, di nuovo, riferirci al grandioso tentativo zarathustriano-nietzscheano di pensare ad una comunità autosufficiente di figure superiori, nobili, immunitariamente organizzata, esse stesse apparentemente organizzate in maniera autosufficiente, autoregolantesi, corpi formati, educati e biologicamente strutturati e protetti grazie ai dispositivi immunitari che, però, come si è visto, non paiono a Nietzsche bastare di fronte alla tendenza auto-sopprimente e sperimentale delle nature superiori costrette al rischio del nuovo per superare la nausea. Nonostante ciò, Nietzsche pare condividere, a volte, l'idea che tale corpi comunitari, tale sistemi di singolarità unicamente per via delle loro qualità immunitarie salgano «nella gerarchia delle unità capaci di auto-organizzarsi, di conservarsi e di riprodursi in costante relazione con un ambiente potenzialmente e concretamente invasivo e infettivo»¹⁷⁴. Ma nonostante Zarathustra, suggerisca che la nobiltà e il principio

¹⁷² Cfr. GD, *Quel che i tedeschi non hanno*, 5.

¹⁷³ Un appunto del 1875 già lo affermava: «La formazione di un grande centro di uomini per produrre uomini migliori è il compito riservato all'avvenire» (FP, 3 [75] marzo 1875).

¹⁷⁴ P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 11. Del medesimo interessante testo si consiglia la lettura dell'interpretazione del concetto di *über*, a proposito dell'*Übermensch* nietzscheano (cfr. ivi, cap. 1 della parte prima: *Psicologia dell'altrezza. La dottrina della surcreazione e il senso di über*). Nella nostra lettura comunitarista dell'*Übermensch* l'*Übergang*, il trapasso, cui Zarathustra e Nietzsche invitano l'uomo e gli uomini superiori, è da leggersi in termini di passaggio, di esperienza del passare attraverso molteplici stati dell'essere umano e dell'individualità trapassante e transeunte, un andar oltre che non è tale se non contempla uno star dentro e un guardare attraverso i molti, in una prospettiva rivolta all'individuo, inteso come allargamento delle distanze nell'anima (cfr. FP 13 [5, 7] autunno 1881); mentre per quanto riguarda l'umanità nel suo complesso tale

gerarchico, per questi uomini superiori e per coloro che governeranno le sorti della nuova comunità, debbano significare il dovere di «aver tutto in vuoi, per poter dominare» affermando, di fronte all'alterità in-incorporabile: «“li rispettiamo, ma noi siamo di natura superiore”» (FP, 39 [3] agosto-settembre 1885); egli non solo aggiunge «ma anche *tra voi*», consentendoci, di nuovo, di comprendere, nonostante le numerose incertezze, l'importanza della condivisione, del con e del tra, nel pensiero nietzscheano della comunità; ma Zarathustra, e con lui Nietzsche, ribadisce la necessità di una relazione con l'alterità che non sia solo di subordinazione e di sfruttamento da parte di una casta dominante dell'avvenire. D'altra parte l'atteggiamento nei confronti dell'alterità suggerita da Nietzsche, sia per i singoli che per la comunità, è sì l'incorporazione, ma declinata sotto forma di cura e nutrimento.

Arrivati a questo punto del cammino intorno ai confini del pensiero nietzscheano sulla comunità, possiamo provare a rispondere all'interrogativo sul comune, su che cosa esso sia e possa essere, se non può esistere un bene comune e se il comune ha sempre ben poco valore, e se è vero, come scrive Nancy, che l'essere è comune, mentre più problemi solleva quell'essere in comune, che anche Nietzsche pare vedere – e suggerire – tra gli amici solo nel morire, nel dono di sé per chi viene, nel morire in comune come destino comune, appunto, e unica cosa in comune e sicura tra gli uomini, come condizione tipica dell'umano e della coscienza che ne ha, nonostante le parole Epicuro. Innanzitutto chiedendoci – e chiedendo a Nietzsche, come si è fatto – se è vero che la comunità e il comune sono così negativamente connaturati, perché il filosofo si è interessato così tanto ad essi, non solo magistralmente dal punto di vista genealogico e critico? La sua risposta la conosciamo: una nuova comunità è possibile. Se, però, fosse così soltanto, dominerebbe anche il pensiero di Nietzsche l'assenza di comunità, e la sua impossibilità sarebbe l'esito del superamento dell'umano, come suggerisce il quarto libro di *Così parlò Zarathustra*. Anche la relazione d'amicizia, l'impolitica piccola comunità possibile, di quella comunità dei senza comunità, che «porta al di là di ogni comunità vivente» – come scrive Derrida¹⁷⁵ –, non si differenzerebbe dalla condizione umana tipica della decadenza, immunitaria, conservativa o distruttiva, protettiva e sacrificale, che nella difesa del *proprium* nella ricerca di sicurezza e nell'eliminazione del diverso, finisce per sacrificare la propria singolarità pensando di proteggerla o, peggio, per sacrificare l'alterità alla conservazione collettiva senza possibilità di innovazione e di pungolo che l'incontro con la diversità per forza di cose stimola. Anche l'ottica biopolitica, purificatrice, che emerge da alcuni passaggi nietzscheani è innanzitutto un'invocazione al singolo e al suo autodomínio, un suggerimento di una pratica d'esercizio su di sé, educativa, come dominio della molteplicità che si è, e non un mero incitamento all'eliminazione di ciò che è debole e fragile nel corpo politico.

Abbiamo visto che Nietzsche prospetta un'alternativa al semplice sacrificio di sé o al sacrificio della massa all'interno di una superiore comunità –

operazione autosuperante, surcreativa era stata più volte giú proposta dal filosofo come compito storico dell'essere umano, e l'*Übermensch*, anche dal punto di vista politico, pare essere un tentativo di risposta a quella possibilità comunitaria che Nietzsche intravede nella contemporaneità, di fronte all'*Untergang*, al tramonto destinale che spetta ai padroni dell'oggi, alla piccola gente, a chi intende sopravvivere e non vivere al di sopra della *medietas*.

¹⁷⁵ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 349.

anche se questo aspetto dominante sulla massa non può essere espunto dal discorso biopolitico nietzscheano che mai si presenta come programma politico – che per conservarsi protegge e confina l'individualità. Proprio la relazione d'amicizia è tale alternativa, che non contempla la soppressione e l'esclusione della distanza e della diversità, ma se ne nutre, nella consapevolezza di non essere dei fini da parte dei singoli, ma degli eredi, dei transiti e dei ponti, delle corde sull'abisso; ma nemmeno dei solitari destinati alla solitudine senza legami, eremitica (questo pare solo un momento necessario, negativo, di liberazione, nella consapevolezza della differenza tra solitudine e abbandono, come chiarisce Zarathustra). È la figura dell'*Übermensch*, allora, insieme a quell'abbozzo di grande comunità transeuropea, di nuovo, che mette alla prova tale volontà nietzscheana di superare l'abisso, i confini e le barriere della solitudine e dell'isolamento, della separazione. L'amico è il compagno nella separazione e nella comunione, nella distanza e nello scambio d'ali, che per amore fa dono di sé e del proprio per ricomporre un'unità superiore rispetto alle individualità singolari, necessariamente perdenti. Sarebbe interessante comprendere perché, di fronte alla presa d'atto della inarrestabilità del progresso decadente, nella sua fuga in avanti, e dell'inutilità di contrapporvi un passo da gambero indietro, Nietzsche prediliga nella declinazione dell'oltre, dell'*über*, il sopra, l'al di là, come moto ascensionale di superamento (*Überwindung*, anche ascetico, nel senso di esercizio e formazione), di contro allo spirito di gravità, di oltrepassamento non solo e non tanto in avanti, appunto, e nemmeno in profondità negli abissi, vista la predilezione per la superficie e le vette; un alto non trascendente (nemmeno un dio danzante potrebbe strappare la fede), che non ha a che fare nemmeno col miglioramento, ma con una prassi educativo-ascetica, che tira fuori dalla palude, di ingrandimento e rafforzamento, che nello *Zarathustra* è indicata nei termini di superamento¹⁷⁶. L'*Übermensch* è quella figura eventuale e comunitaria di tale superamento e innalzamento (questa è la sua particolarità come vedremo in conclusione) che però contempla l'esercizio, la prassi, la preparazione; è la figura dell'anabasi che si costituisce nella pratica dell'amicizia, innanzitutto come rapporto per un esiguo numero di individui. La sfida che pare emergere da alcuni fili della trama nietzscheana è l'estensione, oltrestorica e contraria alla teoria, della comunità oltre i confini classici, non ristretta nei limiti e nelle contraddizioni di una sopraindividualità.

Se è vero, da una parte, che esistono solo individui – parlando in termini ontologici –, come Nietzsche scrive in un suo appunto, è proprio di fronte alla debolezza dell'esistente, delle individualità presenti, frammentate, che egli cerca una continuità, un legame che superi le barriere del tempo, dell'egoismo e dell'ontologia delle singolarità, da una parte, destinate sempre a trapassare, e l'*Übermensch* è il suo tentativo di risposta comunitaria: non come necessaria eliminazione dell'umano (sostituito da cosa?) ma come eventualità surcreativa. Dall'altra, se è vero che le comunità nazionali, statuali, singolarmente chiuse e barricate di fronte al vicino, sono destinate alla decadenza e al superamento e nuove aggregazioni politiche sono possibili, l'europeismo – destinato all'oltre-europeismo – è la risposta comunitaria, politico-culturale del filosofo, quale

¹⁷⁶ Sulla necessità dell'ascesi, come disciplina, cfr. FP 9 [33] autunno 1887. Cfr. T. T. Roberts, *Contesting spirit. Nietzsche, affirmation, religion*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1998, cap. 3 (*Nietzsche's asceticism*).

«costrizione alla grande politica»¹⁷⁷. Ma c'è anche un'altra possibile configurazione comunitaria, eventuale dell'essere in comune.

VII. L'Eventualità dell'*Übermensch* come futuro della comunità

Nel pensiero di Nietzsche c'è, e resta, un impulso comunitario e pluralistico, tanto nei primi scritti così come nelle riflessioni degli anni '80, che fa da contraltare – dialettico - all'attenzione particolare verso l'individuo, la sua emancipazione e la sua formazione morale e culturale. Il comunitarismo nietzscheano è basato su un agonismo tra individui e gruppi all'interno di un ordine gerarchico, frutto di un confronto e di uno scontro tra le diverse volontà di potenza, di tipi superiori in lotta. Si potrebbe dire, usando le espressioni nietzscheane di Patočka, che a sua volta riprende un autore caro a Nietzsche, Eraclito, che *pòlemos* è ciò che crea la comunità, l'unità nella pluralità, poiché il *pòlemos*, l'agone, è padre di ciò che è comune¹⁷⁸.

Il richiamo alla greicità, a proposito della relazione tra individuo e comunità, evidenzia il fatto che Nietzsche non pensi ad una perfetta integrazione del singolo all'interno della comunità come membro disciplinato aprioristicamente, ma che la misura, come canone regolativo della comunità, sia da imporsi continuamente sulla dismisura degli individui, in un eterno conflitto tra volontà di potenza diverse e contendenti. Nietzsche, per molti versi in sintonia con Hegel e soprattutto con Marx, lamenta la scissione dell'individuo tra uomo e cittadino, sconosciuta, nella linea interpretativa nietzscheana, nella *polis* ellenica, in cui non vi era nemmeno quella tra individuo e comunità, prima della rivoluzione socratico-platonica, poiché l'individuo si identificava con la città, con la comunità. L'alienazione dell'uomo, che Marx riscontrava nel processo emancipativo cristiano e democratico, palesata dallo iato tra l'uomo sovrano, postulato dal cristianesimo, ente estraneo, e l'uomo effettivo, trova, per Marx come per Nietzsche, piena realizzazione nel processo democratico. Certo la risposta dei due alla questione – a fronte di una diagnosi simile – della libertà e della piena emancipazione dell'individuo all'interno della comunità è diversa¹⁷⁹.

Il problema, per Nietzsche, resta quale sia il margine di libertà che spetta all'individuo per quel processo di surcreazione che abbiamo richiamato e che ruolo debba avere la comunità in tale processo. In fondo anche nelle ultime riflessioni per Nietzsche il fine della comunità, la sua ragione d'esistenza, è il genio, l'individuo d'eccezione, anche se non la sua produzione, come pensava negli scritti giovanili, che Nietzsche ascrive invece al caso. Geni cui spetta un destino di sacrificio se con quel termine si intendono gli individui superiori, geniali appunto, anche se difficilmente si troverà l'identificazione nell'opera del filosofo tra gli uomini potenti e quelli superiori, o geniali, laddove questi possono essere addirittura dei malriusciti¹⁸⁰; quindi la creazione delle condizioni per la loro

¹⁷⁷ Cfr. FP, 37 [9] giugno-luglio 1885; JGB, 208.

¹⁷⁸ Cfr. J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008, pp.49-50. Sull'affinità di Nietzsche con Eraclito cfr. EH, *La nascita della tragedia*, 4.

¹⁷⁹ Sulla conoscenza nietzscheana dell'opera di Marx cfr. T.H. Brobjer, *Nietzsches knowledge of Marx and marxism*, «Nietzsche-Studien», 31, 2002, pp. 298–313.

¹⁸⁰ Su alcune figure storiche di uomini politici, filosofi, letterati, artisti, che Nietzsche considera uomini superiori, anticipatori dell'europeo dell'avvenire, sebbene non li considerasse tutti certo potenti, si legga l'apoforisma 256 di *Al di là del bene e del male*. Sul sacrificio dell'*Übermensch* come

nascita e affermazione, assecondandone la natura, in vista della creazione di una cultura superiore, dovrebbe essere il fine della comunità. Gli uomini superiori sono strumenti di civiltà e a tal fine devono poter essere alla testa della comunità o deve essere consentito loro di poter continuare a nascere per poter assumere grandi compiti. Questo è il pensiero del filosofo.

Possiamo allora sostenere che la riflessione filosofica, fisiologica, politica ed etica sull'individuo e la comunità, con le conseguenze che abbiamo visto - la decostruzione dei lessemi, la dialettica plurale tra i due, la molteplicità di entità di tal genere, che solo un nominalismo utilitaristico può ancorare a fissità ontologiche, dice Nietzsche -, conduce il filosofo a teorizzare una nuova prassi gnoseologica, antropologica e etica (FP, 11 [63] primavera-autunno 1881) nei confronti dell'umano e dell'alterità¹⁸¹. A nostro avviso questa nuova prassi non può non avere, nell'ottica nietzscheana, conseguenze politiche sulla vita degli individui e sulla vita in comune che sono destinati a praticare. Lo sforzo nietzscheano di pensare una nuova configurazione dell'individuo, della comunità e della reciproca relazione, non può essere disgiunto dal suo pensiero intorno alla vita, alla giustizia e alla morale. Pensiamo che si possa parlare di biopolitica nietzscheana se con questo concetto si intende il profondo e continuo interrogare di Nietzsche sul rapporto tra la vita dell'individuo e quella dell'organismo comunitario, sulla possibile organizzazione anche istituzionale della vita associata, con al centro la destinazione di una nuova cultura, possibilmente fondata su, e retta da, solide basi anche politiche, nonostante la dicotomia che egli riscontra nella storia tra politica e cultura. E soprattutto se per biopolitica si pensa non ad una politica rivolta sulla vita - o contro la vita, anche se alcuni appunti potrebbero far pensare ciò -, ma ad una politica della vita, affermativa, che conduca alla modificazione non della vita ma dell'esistenza dell'uomo, cosicché la vita non resti pensata come funzione della politica, procedimento che ha già dato ampia prova di enormi fallimenti. Il problema che gli si pone, e che si pone a qualsiasi pensatore dopo Nietzsche, è se sia ancora possibile pensare una prassi politica per mezzo di modelli universali e soprattutto se quella prassi sia realmente pensabile di fronte alla tendenza immunitaria dell'individuo.

L'individualismo democratico, debole, «amministrativo», conduce al nichilismo passivo, che nega l'azione, l'attività, il signoreggiare dell'individuo egemonico capace di nuove interpretazioni, di dar forma al divenire¹⁸². La

espressione della *Wille zur Macht* cfr. P.D. Bubbio, *The sacrifice of the overman as an expression of the will to power: anti-political consequences and contributions to democracy*, in H. Siemens, V. Roodt, *op.cit.*, pp. 269-296.

¹⁸¹ Cfr. F. Semerari, *op. cit.*

¹⁸² Scrive Nietzsche nella *Genealogia della morale*, a proposito della volontà di potenza del vivente e della relazione tra i viventi nel mondo organico, tracciando un parallelo tra mondo organico e mondo politico, in ragione di quel funzionalismo che deriva dall'esplicarsi della lotta tra volontà di potenza: «che qualche cosa d'esistente, venuta in qualche modo a realizzarsi, è sempre nuovamente interpretata da una potenza a essa superiore in vista di nuovi propositi, nuovamente sequestrata, rimanipolata e adattata a nuove utilità: che ogni accadimento nel mondo organico è un sormontare, un signoreggiare e che a sua volta ogni sormontare e signoreggiare è un reinterpretare, un riassetto, in cui necessariamente il "senso" e lo "scopo" esistiti sino a quel momento devono offuscarsi o del tutto estinguersi. Per bene che si sia compresa l'utilità di un qualsiasi organo fisiologico (o anche di una istituzione giuridica, di un costume sociale, di un uso politico, di una determinata forma nelle arti o nel culto religioso), non si è perciò stesso ancora compreso nulla relativamente alla sua origine [...]Ma tutti gli scopi, tutte le utilità sono

dimensione politica della vita mostra, in queste riflessioni, la sua antitetività con il governo che della stessa è stato messo in atto dalla vecchia comunità politica, poiché, come scrive Esposito, riprendendo il Nietzsche del *Crepuscolo degli idoli*, «le stesse istituzioni politiche moderne non servono più a nulla perché chiuse nell'antinomia politica di dover assumere, conservare, sviluppare un immediato, la vita, essendo esse forze mediatrici e mediate»¹⁸³. Da questo punto di vista si può comprendere la declinazione anticonservativa dell'ottica nietzscheana sulla vita e sulla comunità, volta invece a sostenere la validità, almeno in un'ottica genealogica se non ancora politica, di un'idea di progresso in cui il sacrificio della massa «al rigoglio di una singola *più forte* specie umana» possa essere uno dei capisaldi dell'*Humanität* nietzscheana (GM, II, 12)¹⁸⁴.

Non è di poco conto che egli indichi quella possibilità risolutiva al di fuori delle istituzioni e della politica vigenti. In un aforisma del *Crepuscolo degli idoli*, dal titolo *Critica della modernità*, Nietzsche scrive:

Le nostre istituzioni non servono più a nulla [...] Tuttavia ciò non dipende da esse, bensì da *noi*. Da quando abbiamo perduto tutti gli istinti, da cui si sviluppano le istituzioni, andiamo perdendo le istituzioni in generale, perché *noi* non serviamo più a esse. La democrazia è stata in ogni tempo la forma di declino della forza organizzatrice.

Nietzsche sostiene qui che la moderna democrazia è la forma di decadenza dello Stato. Ciò significa che, per il filosofo, possono esistere e si possono creare altre forme organizzative della comunità politica; il requisito indispensabile è, secondo il filosofo, questo:

Affinché ci siano delle istituzioni, deve esistere una specie di volontà, d'istinto, d'imperativo, antiliberalista fino alla malvagità: volontà di tradizione, di autorità, di responsabilità sui secoli futuri, di *solidarietà* espressa da catene di generazioni, in avanti e all'indietro, *in infinitum* (GD, *Scorribande di un inattuale*, 39)¹⁸⁵.

Sappiamo che giù in *Umano troppo umano* Nietzsche lamentava la mancanza di tradizione come una debolezza del moderno diritto, impossibilitato ad esser legittimato se non dall'arbitrarietà e non più, almeno, dalla religione.

unicamente indizi del fatto che una volontà di potenza ha imposto la sua signoria su qualcosa di meno potente e gli ha impresso, sulla base del proprio arbitrio, il senso di una funzione» (GM, II, 12).

¹⁸³ R. Esposito, *Bios*, cit., p. 84.

¹⁸⁴ La declinazione biopolitica, progressiva e sacrificale, di questa concezione della destinazione umana, trova la sua giustificazione nella «teoria di una *volontà-potenza* svolgentesi in ogni accadere»: in virtù di questa legge il cammino verso «una *più grande potenza*» «si attua a spese di innumerevoli potenze più piccole», cosicché «la grandezza di un "progresso" *si misura* persino alla stregua di tutto ciò che ha dovuto essergli sacrificato» GM, II, 12). È questo, per Nietzsche, il modello interpretativo genealogico col quale bisognerebbe guardare alla storia della civiltà umana.

¹⁸⁵ GD, *Scorribande di un inattuale*, 39. Sull'antiliberalismo nietzscheano cfr. H. Siemens, *Nietzsche contra liberalism on freedom*, in: K. Ansell Pearson (a cura di), *A companion to Nietzsche*, cit., pp. 437–454; K. Ansell-Pearson, *Nietzsche as political thinker*, cit., pp. 9–12; D. Owen, *op. cit.*, (cap. *Agonism, liberalism and the cultivation of virtue: ethics, politics and the critique of political liberalism*); D. Dombowsky, *op. cit.*, (cap. 3).

Sulla solidarietà tra generazioni dell'umano, intesa come continuità e sacrificio di sé per l'avvenire e per finalità in grado di giungere al di là degli interessi del singolo individuo o della comunità presente, Nietzsche più volte si era espresso, mostrando ancora una volta la sua ottica trans-comunitaria e trans-individuale, nel senso che comunità e individuo paiono essere, nella sua prospettiva ontologica e politica dei transiti, anelli di catene attraverso i quali l'umano si istituisce e si assicura un *continuum* all'infinito, anche al di là delle istituzioni stesse, transeunti. È forse l'*Übermensch* un tentativo di risposta al dilemma tra novità e tradizione, tra creazione e volontà di tradizione, tra innovazione e conservazione, tra evento e durata?

Per questa ragione, a suo dire, è necessario un cambiamento profondo del sistema di valori dell'uomo, insieme a quello, forse ancor più profondo, delle categorie di pensiero intorno alla vita e alla politica. Abbiamo visto che tutto ciò pone molteplici difficoltà, anche filosofiche, per il pensiero che intenda pensare le nuove possibilità che all'uomo si schiudono seguendo la lettura nietzscheana.

Ciò che illumina la lettura biofilosofica del pensiero nietzscheano è la centralità della vita come paradigma di riferimento della diagnosi genealogica e della proposta antropologica del filosofo. Il «filosofare con il martello», la distruzione dei capisaldi metafisici, non esclude la ricerca estenuante, complessa e contraddittoria, di nuove possibilità di organizzare, dar forma al molteplice che il vivente è e alla comunità che dovrebbe governarlo e da cui dovrebbe essere governata a sua volta. La questione è quella del governo di sé e degli altri, in un'ottica che non trascende la destinazione comunitaria delle singolarità.

Si tratta, forse, una volta seguita la lezione nietzscheana a proposito di quanto sia difficile, periglioso e necessario, tuttavia, intraprendere un cammino di emancipazione individuale, e una volta noto quanto le derive che il pensiero della morte dell'uomo, oltre a quello della «morte di Dio», siano sempre incombenti, di pensare alla comunità come l'unico luogo, dopo le conferme filosofiche e storiche delle insufficienze dell'individuo e delle mancanze del pubblico, nonostante sia sempre presenza di un'assenza, desiderio inappagato di un pieno che colmi il vuoto, nel quale libertà e eguaglianza, come i due estremi dell'agone, possano trovare il loro medio¹⁸⁶: come qualcosa di là da venire, senza fondamenti se non la consapevolezza dell'insufficienza delle singolarità.

Vorremmo, allora, far valere per il pensiero nietzscheano la distinzione suggerita da Foucault tra biopotere e biopolitica; la critica nietzscheana al biopotere e alle sue configurazioni storiche non esclude la prospettiva biopolitica che egli traccia per la comunità umana. Se il biopotere può essere definito come il potere sulla vita, che Nietzsche non esclude aprioristicamente, il secondo, la biopolitica, come potere della vita che resiste e che crea, determina una produzione di soggettività alternativa al biopotere. Se la biopolitica ha i caratteri di un evento, in primo luogo nel senso che l'intransigenza della libertà destabilizza i sistemi normativi, non possiamo non pensare alla relazione che nel corso di questo studio abbiamo visto all'opera nel pensiero nietzscheano tra individuo e comunità¹⁸⁷. L'evento produttivo della biopolitica, la produzione di

¹⁸⁶ Al dilemma tra libertà/autonomia, in assenza della comunità, e sicurezza/felicità/uguaglianza, realizzate nella comunità, nella cui morsa è presa anche la critica nietzscheana della comunità, è dedicato lo studio di Baumann, *Voglia di comunità*, cit.

¹⁸⁷ Seguiamo qui le proposte di Hardt e Negri, nel libro già citato, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*; Si veda a questo proposito la profonda critica del potere, della sovranità, e della loro

eventi di libertà strettamente intrecciati tra di loro, nella sua singolarità spinto dalla volontà di potenza, mette in gioco la resistenza creatrice dell'individuo, la libertà dell'attimo, destabilizzatrice, contrapposta alla «durata» dell'eterno, la novità in opposizione alla stabilità duratura, che di quella novità irruenta necessita e che in qualche modo genera e plasma.

L'individuo è l'evento biopolitico incorporato dalla comunità, ma ne è allo stesso tempo il frutto, il prodotto (FP, 7 [258, 268] primavera-estate 1883). Se è vero che l'evento biopolitico viene dal di fuori, è inoculato, e rompe la continuità della storia e dell'ordine costituito non solo in senso negativo e cioè come una rottura, bensì anche come un'innovazione che emerge per così dire dal di dentro; questo evento-individuo, tentando cose nuove e in genere la varietà, rompendo con la stabilità del corpo comunitario, ha tutti quei caratteri di libertà e creatività ai quali la comunità per non perire nella *medietas* dell'istupidimento conservatore deve rispondere, corrispondere. Quell'evento, un fuori che ha i caratteri del dentro, è la materializzazione antropologica e ontologica della volontà di potenza della vita, è un atto di libertà e rappresenta una nuova produzione di soggettività; la sua singolarità spinta dalla volontà di potenza, rivela la verità della comunità; esso è anche, e forse soprattutto, un criterio di verità e di vita della stessa comunità, la quale solo corrispondendogli e incorporandolo, facendo segno alla sua irruzione, come sorgente di innovazione, può riconoscere la verità della sua prassi e la relatività della sua esistenza, che consiste nello scegliere, politicamente, l'abito di risposta adeguato alle stimolazioni della relazione che si viene a configurare con la novità rappresentata dall'evento biopolitico. Abbiamo accennato ai rischi degeneranti e nobilitanti insiti nella relazione tra individuo e comunità, così come alla peculiare relazione genetica tra le due entità. Alla libertà dell'evento biopolitico rappresentato dall'individuo costituito dalla sua irriducibile molteplicità e caratterizzato dall'ambiguità della sua natura equivoca – invasore o incorporato? Prodotto o produttore? Seme o frutto? -, declinato poi da Nietzsche nell'individuo sovrano con tutti quei caratteri problematici che gli sono stati riconosciuti, risponde il criterio della durata, come meta dell'arte di Stato – e di ogni comunità organizzata o formazione di dominio -, poiché solo con questa, fondata e garantita, è possibile uno sviluppo continuo e una inoculazione nobilitante; a questa inoculazione, a questa incorporazione del nuovo, frutto della libertà della singolarità, fa da contrappunto agonale l'autorità, che oppone resistenza, compagna pericolosa di ogni durata¹⁸⁸; ed è proprio in questa

legittimazione svolta nel testo, che tenta di superare la statica opposizione tra pubblico e privato, in nome della costruzione e del recupero del comune. Certo un obiettivo lontano dagli intenti nietzscheani, al di là della diversa epoca, ma che trova nella critica del privato individualistico e del pubblico statale, dopo i fallimenti comunistici e liberistici da una parte, e l'attacco nietzscheano al liberalismo e al socialismo dall'altra, forse, dei punti di contatto.

¹⁸⁸ Per l'interpretazione dell'individuo sovrano nel pensiero nietzscheano si vedano: C.D. Acampora, *On sovereignty and overhumanity. Why it matters how we read Nietzsche's Genealogy II:2*, «International studies in philosophy», 36:3 (Fall 2004), pp. 127-145 ; M. Rukgaber, *The "sovereign individual" and the "ascetic ideal": on a perennial misreading of the second essay of Nietzsche's On the Genealogy of Morality*, «Journal of Nietzsche studies», 43, n° 2 (autumn 2012), Penn State University Press, pp. 213-239; J. Constâncio, *'A sort of schema of ourselves': on Nietzsche's 'ideal' and 'concept' of freedom*, «Nietzsche Studien», 41, 2002, pp.127-162; K. Gemes, C. Janaway, *Nietzsche on free will, autonomy and the sovereign individual*, «Proceedings of the aristotelian society», supplementary volumes, 80, 2006, pp.321-357.; B. Leiter, *Who is the "sovereign individual"? Nietzsche on freedom*, in S. May (a cura di), *Cambridge critical guide to Nietzsches On the genealogy of morality*, Cambridge University Press,

relazione tra l'evento biopolitico dell'individuo, in cui la produzione della vita è un atto di resistenza, innovazione e libertà, ambivalente formazione ontologica e antropologica di una prassi soggettivante della comunità e atto di libertà invadente, e l'autorità, che si costruisce l'edificio politico della comunità. Ecco allora che, nell'ottica nietzscheana, possiamo interpretare la relazione agonale tra individuo e comunità come rapporto genetico-incorporante-liberatorio che conduce alla creazione di nuove soggettività, che agiscono come resistenze e potenze desoggettivanti, produzione di soggettività alternative, da una parte, e dall'altra, alla prassi edificativa di sistemi normativi comunitari capaci di far valere la potenza della regola, in chiave di durata conservativa, e di sfruttare il contributo dell'eccezione per il potenziamento del proprio organismo politico e culturale. La volontà di conservazione, il fascino della durata, della potenza che conserva e di quella capace di assicurare la durata, della tradizione, un conservatorismo aristocratico a fronte del vortice democratico che mina le fondamenta della cultura, «l'interesse conservatore dell'umanità *futura*», la predilezione per le potenze capaci di ordinare, «serrare in uno e raccogliere insieme»¹⁸⁹, la misura, l'autoregolazione conservativa, siano esse individuali o collettive, costituiscono un ineludibile polo dialettico nel pensiero nietzscheano rispetto all'antagonistica volontà di trasvalutazione, all'apertura di «nuove strade», alla creazione di valori nuovi «ancora senza nome o comunque non ancora esprimibili con una parola»¹⁹⁰, all'*Überwindung* dell'umano nell'*Übermensch*, alla centralità della dissipazione e della «disseminazione», alla critica della durata come obiettivo massimo dell'umano¹⁹¹, alla volontà di espansione e conquista, alla *hybris*. È da ricordare, a tal proposito, come per Nietzsche, da una parte, le individualità superiori, le forme più ricche e complesse, fondamentali per la prosperità della comunità, periscano più facilmente nonostante la loro potenza innovatrice, e dall'altra come le stesse potenze che conservano siano destinate a perire.

La singolarità dell'evento biopolitico, spinto dalla volontà di potenza dell'individuo risulta così in conflitto con la generalità comunitaria capace di sfruttare il contributo singolare dell'evento soltanto se resa abbastanza forte da sopportarne la sfida della diversità: questo diceva sostanzialmente Nietzsche nel famoso aforisma 225 di *Umano troppo umano*. Il tentativo assoggettante della comunità fallisce nel momento in cui è chiaro che tutto ciò che conserva è destinato a perire e ad essere superato, allora la comunità contrassegnata dalla destinazione conservativa è destinata ontologicamente ed eternamente alla morte, all'assenza e al superamento di sé; l'eternità della durata non appartiene ad alcuna formazione umana, per questo si è retroflessa sulla divinità, e la «morte di Dio» di cui parla Nietzsche è da intendere anche, e forse soprattutto, come la morte della vecchia comunità, che in quanto tale è sempre destinata a tale estinzione e a tale superamento, come egli stesso ci dice – e, forse, tale deve essere anche la sorte di ogni divinità, per Nietzsche; ecco che laddove il filosofo ne *L'Anticristo* lamentava che in quasi due millenni nessun nuovo Dio era stato

Cambridge 2011, pp. 101–119; L. J. Hatab, *Nietzsche's On the genealogy of morality. An introduction*, Cambridge University Press, New York 2008, pp. 75-85.

¹⁸⁹ Cfr. FP, 11 [273] primavera-autunno 1881; *Za*, III, *Di antiche tavole e nuove*, 3; JGB, 203.

¹⁹⁰ T. Mann, *op. cit.*, p. 158.

¹⁹¹ Cfr. FP, 14 [182] primavera 1888.

creato, inventato, si era presentato come evento, possiamo leggere: quasi duemila anni e nessuna nuova comunità.

Tuttavia la vita della comunità non può che dipendere dalla tensione degeneratrice, conquistatrice, innovatrice, della singolarità, insofferente all'assoggettamento, e anch'essa destinata al superamento, ancor prima della comunità. La potenzialità della singolarità per non soccombere eternamente alla fagocitazione incorporante della comunità consiste nel provare ad essere seme di nuove comunità, e non solo frutto, in un eterno ritorno ontologico capace di far coesistere la volontà di potenza del vivente e l'eterno ritorno dell'identico come relazione tra la singolarità dell'attimo, rappresentata dall'individuo, dalla brevità e dalla relatività della sua esistenza, e la durata dell'eterno, che rappresenta invece lo scacco della comunità, impossibilitata a raggiungerla, sostituita e sublimata con le categorie e i dispositivi del continuo con i quali essa tenta di esorcizzare la sua finitezza ontologica consustanziale: essi sono il «*continuum*: "matrimonio, proprietà, lingua, tradizione, stirpe, famiglia, popolo, Stato"», degli eterni spettri dell'essere in comune, entità continue – «dei *continua*» - di ordine inferiore e superiore; la loro economia consiste nella «*preminenza* dei vantaggi del lavoro ininterrotto», continuo appunto, possibilmente eterno, rispetto ai suoi svantaggi – conservazione che compensa il rinnovamento e la crisi dell'attimo. Il vantaggio consiste in questo: vengono evitate le interruzioni e vengono risparmiate le perdite che ne derivano. «Nulla è più costoso che ricominciare da capo» (FP, 10 [15] autunno 1887). Sappiamo quanto, per Nietzsche, tradizione e rivelazione siano da considerarsi, storicamente e politicamente, fondamentali strumenti di legittimazione del potere e del continuo che necessita¹⁹². Colpisce che sia proprio la *polis* ellenica, la comunità per eccellenza nella visione nietzscheana, a rappresentare al meglio questo conflitto tra continuo, durata ed eterno, da una parte, discreto e attimo dall'altra (cfr. MA, 474). Tale questione gli pareva ancora più pressante in una fase di interregno, di trapasso, di passaggio, tra il culmine della decadenza della vecchia comunità, che era da provocare e da raggiungere, e quel nuovo mare aperto, i cui contorni, seppure sperati, restavano da disegnare, da attraversare e da raggiungere anch'essi, se mai ciò fosse possibile.

Non è chi non veda che la novità biopolitica dell'evento singolare, rappresentata dall'individuo e dalla sua volontà di potenza, lungi dall'essere inoperosa a fronte dell'indaffarata conservazione, della durata e del continuo della comunità, sta anche nella rottura e nella messa in crisi di quei dispositivi del continuo. Per questa ragione la singolarità è così pericolosa per la comunità, da una parte, e l'unica possibilità di conservarsi e progredire dall'altra. L'individualità sovverte e destabilizza la comunità a cominciare proprio dalla parola, dalla lingua, strumento cardine della tradizione, come la morale che sul valore della parola e sulla fede in essa si fonda. Ancor più evidente si fa la rottura, quando da linguistica diventa antropologica e ontologica, dando vita a nuove forme di soggettività, al di là del riconoscimento del continuo come motore della prassi.

L'evento biopolitico costituito dalla singolarità, in cui la produzione della vita è un atto di resistenza, innovazione e libertà, ed in cui le potenzialità del

¹⁹² Sull'importanza della tradizione come legittimazione e «incarnazione» del diritto e sulla sua assenza nella moderna comunità europea, in cui esso è divenuto solo costrizione arbitraria, Nietzsche scrive parole chiare nell'aforisma 459 di *Umano troppo umano*.

corpo possono trovare finalmente un luogo di manifestazione, al di là dei limiti della durata e del continuo, non è tuttavia l'esito ultimo del processo politico ma semmai il punto di partenza indispensabile per pensare qualsiasi prassi di convivenza del molteplice. Quell'essere superiore cui Nietzsche pensa connotandolo con il concetto di *Übermensch* è la soluzione alla duplice insufficienza, alla costitutiva mancanza dell'individuo e della comunità, segnati entrambi da una unilateralità, conservazione o dissipazione, sacrificio degli altri o sacrificio di sé, che conduce o ad una commedia della vita in cui le singolarità sono solo maschere della comunità o ad una tragedia eroica e sacrificale nella quale la tensione vittimaria del singolo è giustificata soltanto dalla tutela e dal rispetto di un ideale, del proprio ideale, per il quale si perisce¹⁹³.

Ecco che allora, per Nietzsche, il vero Evento cui corrispondere e di cui farsi carico, di fronte all'insufficienza degli eventi storici succedutisi, non ultimo l'evento dell'Impero germanico (FP, 43 [3] autunno 1885), all'insufficienza economicista di una conservazione comunitaria e dei suoi costi, insieme, invece, alla sopravvalutazione egualitaria delle individualità e del soggetto e alla tensione sacrificale delle singolarità superiori, è l'*Übermensch*¹⁹⁴. È un evento biopolitico perché, come ci dice Nietzsche, risponde a una diversa visione della vita e della politica della vita e sulla vita. Ma è e resta un evento, futuro e in remota lontananza, di cui non si conoscono bene i tratti e di cui si può avere presentimento, ma che è "causa finale" dell'esistenza umana, come scriveva in *Così parlò Zarathustra*, che necessita di coloro che tramontano, volontariamente come vittime e doni, dopo un'accumulazione appropriante che ha come fine il dono di sé e delle cose accumulate, e che necessita dei venturi, per i quali si è doni a propria volta. Colpisce che l'*Übermensch* nietzscheano abbia a tal proposito quei caratteri che Heidegger assegna all'*Ereignis*, all'Evento¹⁹⁵; ma queste sono ipotesi che necessiterebbero di ben altra riflessione. Tale Evento, però è tale solo se potrà essere recepito, compreso e praticato nei suoi elementi di enorme novità, dagli uomini; d'altra parte, come sappiamo, però, un Evento è tale solo nel suo carattere di eventualità, di novità, di irruzione, che, come anche Nietzsche ci ha detto, va al di là del contributo, della sovranità e della libera scelta dell'individuo¹⁹⁶. Infatti Zarathustra sostiene di aver disimparato a credere a

¹⁹³ Evidentemente l'*Übermensch* «non è un ideale soprasensibile» e «nemmeno una persona che a un certo punto si annuncia e compaia da qualche parte» come giustamente scrive Heidegger; tuttavia dubiterei anche che possa essere «il sommo soggetto della soggettività compiuta», come invece ha scritto Heidegger seguendo la sua tesi del compimento della metafisica in Nietzsche, interpretando l'*Übermensch* come il puro attuarsi del potere della volontà di potenza (cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 783).

¹⁹⁴ Sul problema dell'*Übermensch*, oltre ai classici testi, tra questi è da ricordare il *Nietzsche* di Heidegger, già citato, in particolare il paragrafo *Il superuomo*, della sezione *La metafisica di Nietzsche* (1940), si legga il capitolo *Le problème du type surhumain* nell'opera già citata di Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, cit., pp. 331-354; cfr. M.-L. Haase, *Der Übermensch in "Also sprach Zarathustra" und im Zarathustra-Nachlass 1882-1885*, «Nietzsche-Studien», 13, 1984, pp. 228-244, che mette in luce, tra l'altro, l'erronea interpretazione individualizzante dell'*Übermensch*.

¹⁹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007, pp. 37-38.

¹⁹⁶ Sull'importanza della ricezione dell'evento da parte degli uomini e sulla sua a-temporalità in rapporto alla limitatezza degli individui, pratica, temporale e ontologica, si legga il contributo di Vanessa Lemm, *Nietzsche's great politics of the event*, in K. Ansell-Pearson (a cura di), *Nietzsche and political thought*, Bloomsbury, London; New York 2013; contributo che ripercorre le numerose occorrenze del lemma *Ereignis* e i suoi significati nell'opera nietzscheana, partendo dalla convinzione che il concetto nietzscheano di «the great human being is intimately tied up with his

grandi eventi, come la universale proclamazione della libertà nel mondo cristiano-occidentale, proprio perché annunciati, gridati, accompagnati da grande fragore e fumo. Un evento di tal genere, sembra dire Nietzsche, perde di senso proprio nell'annuncio gridato, nell'imposizione generalizzata che ne placa ogni possibilità di irruzione, di novità: «Gli eventi più grandi – non sono le vostre ore più fragorose, bensì quelle senza voce. Non intorno agli inventori di nuovi fragori: intorno agli inventori di valori nuovi ruota il mondo: impercettibile – così esso ruota» (*Za*, II, *Di grandi eventi*). Evidentemente la nostra lettura non può non essere influenzata dall'interpretazione heideggeriana, prima, e da quella derridiana, poi, dell'*Ereignis*¹⁹⁷. Ed è proprio la lettura derridiana dell'Evento – come di quella del dono – che ci permette di osare una interpretazione nietzscheana dell'Evento, anche dell'*Übermensch*. Quello che Nietzsche, attraverso Zarathustra, ci dice è che alcun tipo di rivoluzione, di rovesciamento gridato, di sollevamento popolare, di distruzione violenta delle statue della vecchia comunità lascerà il segno e agirà in profondità: «E, confessalo! Al ritrarsi del tuo fragore e fumo, sempre risulta che ben poco è accaduto. Che sarà mai una città trasformata in mummia e una statua riversa nella melma!» (*Za*, II, *Di grandi eventi*). Pare chiaro che il tema qui è politico, riguarda la città, la comunità. Senza un rinnovamento profondo nel modo di vivere e di valutare la vita, non può edificarsi alcuna nuova comunità. Allora il lavoro a tale rovesciamento deve essere innanzitutto dei valori, piuttosto che dei montoni e dei mandriani a capo della comunità, e deve essere lento, perché, dice, quelle statue decrepite altro non aspettano di essere rovesciate, così come i troni, per risorgere ancora più forti e per ringraziare i responsabili di tale rovesciamento repentino e violento, come aveva mostrato la Restaurazione ottocentesca. Il suggerimento rivolto da Zarathustra al trono e all'altare di lasciarsi rovesciare, per far tornare in loro la virtù e la vita, risponde alla concezione ciclica nietzscheana della vita e delle istituzioni politiche, di contro alla insufficienza della durata. Affinché la «bestia»

conception of the event» (ivi, p. 180). Totalmente condivisibile è l'affermazione di Lemm che la concezione nietzscheana dell'evento è politica e che egli concepisce «the great human beings politically» (*ibidem*). Ciò che necessita di un maggior approfondimento critico è la convinzione di Lemm che l'efficacia dell'evento si misuri con parametri democratici nel pensiero nietzscheano. D'altra parte la grande politica dell'evento, cui fa riferimento Lemm, mi pare che possa essere letta non soltanto come quella politica che ha come compito la formazione del grande essere umano, dell'uomo superiore, ma nei termini eventuali dell'*Übermensch* che abbiamo qui proposto. La *große Politik* cui Nietzsche demanda il compito biopolitico di formazione dell'umano per un superamento dello stesso non può restare esclusa dall'orizzonte dell'attesa, del futuro, dell'inconoscibile, visto che ha a che fare con qualcosa che ancora non è esistito, l'*Übermensch*, e con l'*amor fati* che limita e obbliga a un ripensamento della libertà creativa, produttiva, decisionale come illimitata disponibilità dell'esistente e del tempo, di fronte all'eventualità del divenire.

¹⁹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, cit.; J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffello Cortina editore, Milano 1996, Id., *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003; A. Badiou, *L'essere e l'evento*, Il Melangolo, Genova 1995; C. Di Martino, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini scientifica, Milano 2009; S. Žižek, *Evento*, Utet, Torino 2014. Scrive Žižek che l'evento, nella sua forma minima, è «qualcosa di scioccante, fuori posto, che compare all'improvviso e interrompe il flusso consueto degli avvenimenti; qualcosa che sembra emergere dal nulla senza cause discernibili»; o «l'effetto che sembra eccedere le proprie cause»; «il sorprendente emergere di qualcosa di nuovo in grado di minare ogni schema stabile», rottura nel normale corso delle cose (*ivi*, pp. 10, 11, 14, 48); seguono per ogni stazione del percorso del filosofo altre e più precise e particolari definizioni dell'evento, che hanno sempre a che fare con un equilibrio rotto, distrutto, con un eccesso che turba la normalità.

dello Stato, come quella della Chiesa – altra istituzione della durata -, per Zarathustra, perda la sua importanza sulla terra, c'è bisogno di un lavoro profondo e sotterraneo di trasvalutazione da parte di quei nuovi filosofi cui Nietzsche fa appello. Ed è forse ancora troppo presto, o non è veramente possibile che l'uomo riesca prima o poi in tale impresa, che comporta il superamento anche di sé?

Per questa ragione Zarathustra lamenta il fallimento del suo tentativo, poiché non è riuscito a farsi comprendere – ma non poteva essere altrimenti -, ed è per questo motivo che da una parte Nietzsche, attraverso Zarathustra, si rifugia nella utopica comunità dei figli delle *isole Beate* e dall'altra, però, lavora a una pedagogia etico-politica di una comunità aristocratica e al pensiero di una sua possibile organizzazione, che non può che partire dalla formazione singolare di nuove individualità, nella certezza che le grandi individualità sono anche e, forse, soprattutto eventi frutto del caso e non della volontà e della libertà o del lavoro della comunità alla loro formazione, e dal convincimento però che per alcuni eventi, a partire da quello enorme della «morte di Dio», come si è visto, è ancora troppo presto lavorare alla fondazione su quelle basi nuove, anche se il convincimento è che ora non ci siano più alibi per non mettersi all'opera¹⁹⁸. C'è ancora tutto un lavoro del negativo, potremmo dire, che deve essere fatto, al di là di compiti e di volontà, e l'interpretazione della democrazia da parte di Nietzsche è in tale prospettiva, mi pare. Inoltre, come ravvisa il filosofo, sebbene i «creatori» siano «coloro che determinano e inventano valori nuovi» – e su ciò si fonda la struttura narrativa e filosofica dello *Zarathustra* – perché «solo attorno a loro gira il mondo», «per il popolo si chiama “creatore”», invece, «colui che fa credere nei nuovi valori» (FP, 4 [36] novembre 1883-febbraio 1883). Nietzsche, in ragione di tale convinzione e necessità pensi, soprattutto alla fine della sua esperienza di pensiero, ad un uso strumentale della religione e della democrazia stessa, come elemento ed evento nelle mani dei filosofi legislatori.

La figura dell'*Übermensch*, corpo comunitario, capace di accogliere il dono del corpo proprio dei singoli, è la destinazione plurale dell'essere della comunità. Essa è fondata, per questo, sul dono e non sul debito, sul dono del *proprium*, ma soprattutto sul dono di sé che è quel *proprium*, anche e, forse soprattutto, delle figure superiori, sperimentatrici, di quegli individui più potenti e completi o che tali desiderano essere, invece che uomini frammento. Per questa ragione Zarathustra può dire che essi dovranno essere i primi a sacrificarsi, a donare senza chiedere nulla in cambio: l'accumulazione è destinata alla distribuzione, al dono. Siamo allora di fronte alla messa in scena del cortocircuito tragico della comunità economica del *munus*, della ricchezza e della sua difesa in quanto proprietà. L'*immunitas*, qui, non ha più senso; se si desidera diventare vittime e doni dopo aver incorporato e accumulato tutte le cose dentro di sé, perché la virtù qui è insaziabile nella volontà di donare. Il singolo non ha bisogno di proteggere e di conservare sé stesso e le proprie cose, al contrario, ha bisogno di donare per dare un senso alla sua pratica di vita e alla sua esistenza; chi non lo fa è un degenerato e perisce, ugualmente. L'*Übermensch*, come figura oltreumana della comunità simboleggia quel sentire cosmico, esso riesce ad andare al di là di me e di te, poiché la sua destinazione non si arresta alla formazione degli uomini superiori,

¹⁹⁸ «Non essendoci più un Dio, non si deve più sopportare la solitudine: l'uomo elevato *deve* mettersi all'opera» (FP, 34 [212] aprile-giugno 1885).

che è anzi preliminare, ma è quel fine che dà un senso e una prassi comune all'evento biopolitico dell'individuo, e cioè quel movimento ascendente di surcreazione che riguarda il singolo e la comunità. L'individuo non è quel «in sé e per sé» finale e autosufficiente che parrebbe emergere da una lettura superficiale degli scritti nietzscheani; l'emancipazione e la “conversione” dell'individuo all'egoismo è solo un momento, fondamentale, dell'antropologia nietzscheana; i solitari, lungi dal restare eremiti, devono trovare un fine comune, gli uomini superiori devono far corpo nel corpo politico dell'*Übermensch* – corpo aristocratico – poiché ne sono il seme e l'uovo. Ci pare emblematica, di nuovo, la lettura zarathustriano-nietzscheana del matrimonio e della procreazione, considerati sete per il creatore, freccia e desiderio per l'*Übermensch*¹⁹⁹, come abbiamo visto, una condivisione di unità in vista di una superiore unità, una «comunità in vista della “comunità”» per usare le parole di Blanchot²⁰⁰.

Evidentemente è solo a partire da una diversa concezione della vita e della Terra, oltre che dell'uomo, che ciò è possibile. La biopolitica nietzscheana, quindi, lungi dall'essere una mera prassi del perfetto individualista, uomo superiore che è affetto da una irrefrenabile volontà di potenza e di dominio, non dimentica la sfera collettiva, la problematica questione del comune, nemmeno nel Vangelo dell'emancipazione della vita del singolo, *Così parlò Zarathustra*. Anzi, direi, con le parole di Nancy, che nel pensiero nietzscheano «c'è singolarità solo se è esposta in comune e c'è comunità solo se offerta al limite delle singolarità»²⁰¹; quando Zarathustra dice ai suoi discepoli che il loro modo di partecipare all'evento dell'*Übermensch*, all'oltrepassamento dell'umano è quello di essere primizie e doni, non dice altro che le singolarità devono esporsi, fare dono (*munus*) di sé; il rischio, noto, per costoro è la perdita dei confini, spinti al contatto con ciò che non si è, con l'alterità; nel far dono di sé, e di nuovo pensiamo all'amicizia così come ci è presentata da Zarathustra e da Nietzsche come momento necessario per l'evento dell'*Übermensch*, nell'essere ospite e nemico (*hospes-hostis*), l'inquietudine che Zarathustra invita a superare è quella della perdita violenta dei confini che, conferendo identità alla singolarità, al soggetto, gli assicurano la sussistenza²⁰²; è a tale modo, politico, di aprirsi della comunità a se stessa che dobbiamo sforzarci di pensare leggendo l'interpretazione nietzscheana dell'essere in comune di quegli esistenti che sono gli individui. Quell'allontanamento che Nietzsche prescrive, quella separazione che pare suggerire tutta la sua opera per le singolarità, erigendo quasi una politica della separazione, come suggerisce Derrida, ha tuttavia come elemento cardine²⁰³ –

¹⁹⁹ cfr. Za, I, *Dei figli e del matrimonio*; cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., pp. 137-139, 149-150.

²⁰⁰ M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, cit., p. 16.

²⁰¹ J. L., Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 163. Cfr. Id., *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001; Id., *L'esperienza della libertà*, cit.

²⁰² Cfr. R. Esposito, *Communitas*, cit., *Introduzione*, p. XVIII. A tal proposito ci pare interessante per comprendere il tema dell'amore del prossimo e del remoto nel pensiero nietzscheano ci colpisce una breve massima zarathustriana che, sebbene diretta criticamente contro l'amore del vicino, del prossimo a spese del remoto, del futuro, del più lontano, si scaglia anche potentemente contro la concezione politica del vicino, spesso nemico e non prossimo (cfr. FP 3 [1] 202, 325), interpretando proprio i confini, la pietra di confine come quello strumento politico che fa di un vicino un nemico. Scrive Nietzsche a tal proposito: «Siete in guerra? Temente un vicino? E allora togliete le pietre di confine – così non avrete più vicini» (FP 4 [79] novembre 1882-febbraio 1883).

²⁰³ Cfr. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., pp. 70-71.

senza il quale ci troveremmo di fronte a una mera proposta aristocratico-individualista e soggettivistica – quella che Nancy ha chiamato «partizione delle voci»²⁰⁴, che contempla il silenzio come elemento accomunante; tale partizione è necessariamente basata sulla necessaria presenza dell'alterità, e Nietzsche lo sapeva benissimo. A tal proposito l'ontologia nietzscheana non prescinde da una politica, che è implicata necessariamente, e viceversa. A tale esigenza di confronto, di partizione e di comunione – di articolazione della comunità – risponde tutta la sua etica aristocratica, così come la sua dottrina dell'amicizia e della figura dell'amico-nemico. Il significato ultimo di tale dottrina è proprio quello di contrastare – e pare assurdo a una lettura parziale di Nietzsche – l'ontologia moderna soggettivistica e individualistica, considerata insufficiente, infondata e strumentale, laddove si fermi prima del pensiero necessario della comunità – del suo progetto – e ricada nell'abisso immunitario della difesa del particolare. A tal proposito credo che Nietzsche sottoscriverebbe l'affermazione di Nancy secondo la quale – e lo abbiamo già visto a proposito del rapporto politico e ontologico tra comunità e individuo – «non ci sono singolarità che nel momento in cui si annodano con altre singolarità»²⁰⁵; ancora una volta la necessità del confronto, della relazione per dare una forma, una posizione e un senso alla singolarità dell'individuo, del nemico, dell'amico, del fratello, del compagno, parte o controparte di quel Noi, cui si richiama Nietzsche, relazione intesa anche come separazione, contesa o capacità di avvicinamento massimo senza identificazione e eliminazione delle diverse parti e delle differenze – senza passare dalla sua parte, eliminando la partizione –, è ciò che di nuovo ci fa avvicinare l'ontologia nietzscheana della comunità e dell'individuo al pensiero di Nancy, il quale scrive: «L'essere in comune significa che gli esseri singolari sono, si presentano, appaiono soltanto in quanto compaiono, sono esposti, presentati e offerti l'un all'altro»²⁰⁶: è perché si partecipa alla spartizione, all'articolazione, alla separazione che si può riconoscere un'affinità e una parentela tra gli essere singolari. Quegli essere singolari, ricordiamolo, ai quali Nietzsche si rivolge in quanto sono senza comunità. Questa è la prima cosa che li accomuna, senza la quale non potrebbero nemmeno riconoscersi tali.

In che rapporto sta, allora, tale configurazione relazionale ed eventuale dell'*Übermensch* con il passato, con il presente dominato dall'evento nichilistico e dall'enormità della «morte di Dio»? L'enorme Evento della morte di Dio, «il più grande evento recente [*Das grösste neuere Ereignis*]» (FW, 343), ha acquisito e può acquisire senso solo dopo il suo accadimento. Anzi, il suo accadimento ha suscitato incomprensione, non è riuscito ancora ad essere compreso, non vi è stato riconoscimento, appropriazione di esso e conseguentemente nemmeno delle sue conseguenze e possibilità²⁰⁷. Infatti il suo annuncio, in quanto evento

²⁰⁴ J. L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., pp. 162-163; Id., *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti*, Il Poligrafo, Padova 1993.

²⁰⁵ J. L. Nancy, *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997, p. 14.

²⁰⁶ J. L. Nancy, *Essere singolare, plurale*, cit., p. 123.

²⁰⁷ «Ma in sostanza si può dire che l'avvenimento [*Ereignis*] stesso è fin troppo grande, troppo distante, troppo alieno dalle capacità di comprensione dei più perché possa dirsi già arrivata anche soltanto notizia di esso; e tanto meno, poi, perché molti già si rendano conto di quel che veramente è accaduto con questo avvenimento» (FW, 343). Possiamo dire, allora, che qui l'Evento della «morte di Dio», l'evento definitivo della Caduta, per riprendere le parole di Žižek, che distrugge l'equilibrio della vecchia comunità, facendo emergere quell'eccedenza che, solo se

accaduto, passato, agito (noi lo abbiamo ucciso), insiste sulla sua incomprendimento, sulla mancata diffusione della notizia e soprattutto sull'anticipo di un tale annuncio rispetto al tempo presente. D'altra parte l'annuncio nietzscheano e zarathustriano è a posteriori, narra di ciò che è già accaduto. Ciò che invece è da pensare, perché in atto e di là da venire, imminente, è la catastrofe che segue a tale Evento. D'altra parte possiamo chiederci se un evento è realmente accaduto se non è stato ancora compreso. Un evento è tale anche e proprio perché fuoriesce dall'orizzonte d'attesa e di comprensione, perché non si lascia inglobare e incastrare nelle categorie e nell'orizzonte d'attesa di cui si dispone, che lo rende inappropriabile²⁰⁸. Nietzsche insiste sulla sua natura equivoca – poiché Dio è il più grande pericolo per gli uomini superiori, ma la

pienamente compresa e interpretata, può aprire all'altro Evento di cui non si conoscono i contorni, l'*Übermensch*.

²⁰⁸ Ci pare proprio l'inappropriabilità ciò che consente a Nietzsche di chiamare Evento – enorme – sia la morte di Dio che l'*Übermensch*. A tal proposito, vorremo proporre una breve riflessione, seguendo il lavoro derridiano sull'evento dell'11 settembre 2001 (cfr. J. Derrida, *Stati canaglia*, Cortina, Milano 2003); ci pare che l'evento dell'*Übermensch*, sul quale abbiamo insistito parecchio nonostante le riserve nietzscheane, proprio in ragione dell'eventualità di ciò che dovrà un giorno venire, uomo dell'avvenire, ma di cui è impossibile profetare e offrire una data, un momento, una fisionomia precisa, possa essere letto nella medesima maniera. Se esso, come l'evento delle torri gemelle, è inatteso, sconosciuto, irruente, ma ne si sono preparate, o si debbono preparare, in qualche maniera le condizioni per l'avvento, - e potremmo leggere, con Nietzsche, la presenza degli attentatori sul suolo americano come l'esempio di individualità diverse incorporate, grazie al principio dell'accoglienza del diverso, una incorporazione, però, in tal caso degenerata che è esplosa nel rifiuto -, quel bisogna preparare la Terra all'*Übermensch* narra di un evento che è annunciato, che dovrà essere preparato, ma del quale non si conoscono i contorni e l'impatto sull'uomo – è assolutamente nuovo - se non nella profezia di un autosuperamento, e nemmeno la reazione dell'uomo stesso a tale nuovo, enorme evento, che necessita per manifestarsi, però, della piena realizzazione e della comprensione di quell'altro enorme evento, che lo precede, la «morte di Dio», che accade, è un avvenimento, un evento straordinario che avviene, è avvenuto, ma che è stato agito: «noi lo abbiamo ucciso». Tuttavia è solo nella comprensione, nell'appropriazione, nella conoscenza delle conseguenze, quindi, che quell'azione enorme diviene evento per la comunità, e non per pochi individui, condiviso perché compiuto collettivamente. È solo nella diffusione, nella comunicazione universale, nella comprensione collettiva che tale evento preparatorio può esercitare tutti quegli effetti necessari all'avvento dell'altro evento, l'*Übermensch*. Ecco allora che è la comunicazione che contribuisce all'evento, come anticipazione, notizia e spiegazione (cfr. FW, 343). Questo, in fondo, è ciò che ha cercato di fare Nietzsche: comprendere e spiegare l'avvenuto, anticipare, prospettare e profetare l'evento futuro, senza offrire alcuna data che non sia quella dei millenni futuri, senza dichiarare qual è l'evento maggiore tra i due, ma solo ponendo l'uno come precedente dell'altro. Colpisce che proprio in ragione dell'importanza e dell'impossibilità di assegnare una data, secondo il corso cristiano-occidentale del tempo, Nietzsche componga e concluda *L'anticristo*, testo-evento, proponendo una nuova computazione del tempo, datando la sua «legge contro il cristianesimo», «nel primo giorno dell'anno uno», «il 30 settembre 1888 della falsa cronologia». Tale opera trasvalutativa, evento senza pari, dice Nietzsche, «è possibile che cambi il computo del tempo»; cfr. anche F. Nietzsche, *Epistolario*, vol.V 1885-1889, cit., p. 806 (lettera a Naumann del 26 novembre 1888). Se si leggono questo e altri passi solo nell'ottica, comprensibile, di una situazione di malattia, da Nietzsche stesso rigettata, non possiamo trarne alcun suggerimento per la nostra lettura; se, invece, pensiamo al valore di novità dirimente che il pensiero di Nietzsche ha assegnato all'Evento anticristiano della sua opera, diretta contro la comunità democratica-cristiana-occidentale, comprendiamo perché effettivamente tale rottura non potesse che essere letta come epocale e eventuale: e l'Evento non potrebbe che essere quello di una nuova possibile comunità di cui lo *Zarathustra* è il libro profetico e *L'anticristo* l'esito decostruttivo – insieme alla *Genealogia della morale* - e finale. In tali opere non manca certo quella tensione progettuale, che traspare nei suoi tentativi laboriosi e aperti soprattutto nei frammenti postumi.

sua morte spalanca un abisso e dà le vertigini (Za, IV *Dell'uomo superiore*, 2) -, ed è da questo accadere, cui bisogna dare senso retrospettivamente da una posizione presente, che invece può sorgere la possibilità dell'Evento futuro («“morti sono tutti gli dèi, ora vogliamo che il superuomo viva”»), l'*Übermensch*, con la sua prospettiva di creazione, produzione e libertà-necessità, con tutti quegli aspetti dirompente nei confronti della stabilità dominante, a partire dal dominio della soggettività. L'annuncio, l'attesa di un evento, futuro e prospettico - ancora incompreso anche ai discepoli, ai fratelli, agli amici di Zarathustra, ai credenti, che in quanto tali non sono né figli né opere (FP, 4 [95,104] novembre 1882-febbrio 1883) - (se è vero che non sono ancora esistiti superuomini, l'*Übermensch* è quel «chi» di cui Zarathustra domanda se è «colui che un giorno non potrà non venire?»); Za, III, *La visione e l'enigma*, 2) oltre che progettuale, la pensabilità degli effetti e, prima ancora, delle condizioni di realizzabilità, non pongono l'uomo solo nell'attesa impaziente e impotente di una profezia - col rischio di trovarsi completamente spaesati perché in attesa di qualcosa che rischia di rivelarsi poi completamente estraneo e diverso, come quando gli Aztechi e Monteczuma II si trovarono di fronte gli spagnoli di Cortes - ma, come pensa Nietzsche, lo rendono protagonista di un attivo autosuperamento, consapevole, creatore di nuove possibilità esistenziali²⁰⁹. L'*Übermensch* sta a cuore a Zarathustra, egli dice

²⁰⁹ Il riferimento alla questione azteca dell'incontro con l'evento dell'alterità divina degli spagnoli è a ciò che scrive Todorov (cfr. Id., *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino 1992). A proposito della coscienza dell'eventualità del proprio pensiero e della propria figura, non è da dimenticare che lo stesso Nietzsche, quasi al termine della sua esperienza di pensiero, in una abbozzo di una di quelle lettere del 1888 indirizzate al professor Brandes, che tenne conferenze all'università di Copenaghen sul pensiero nietzscheano, in cui gli parla della *grande politica par excellence*, già citata in qui, scrive: «Siamo entrati nell'era della grande politica, addirittura la più grande che si sia mai vista... Io preparo un evento che con ogni verosimiglianza spaccherà in due la storia al punto che avremo un nuovo computo del tempo: a partire dal 1888 come anno Uno. Tutto quello che oggi è sulla cresta dell'onda, la Triplice Alleanza, la questione sociale, strariperà in una contrapposizione totale tra individui: avremo guerre come non ve ne sono mai state, ma non tra nazioni, non tra classi: tutto è saltato per aria - sono la dinamite più spaventosa che esista. - Di qui a 3 mesi voglio dare disposizioni affinché si prepari un'edizione *manoscritta* di *L'anticristo. Trasvalutazione di tutti i valori*, che rimarrà completamente segreta: mi servirà a scopo di agitazione. Mi saranno necessarie traduzioni in tutte le principali lingue europee [...] Dato che si tratta di un colpo mirante all'*annientamento* del *cristianesimo*, è evidente che l'unica potenza internazionale che abbia un interesse istintivo a tale annientamento sono gli *ebrei* [...] Di conseguenza dobbiamo assicurarci tutte le principali autorità di questa razza in Europa e in America - oltretutto un tale movimento ha bisogno del grande capitale. È questo l'unico terreno naturalmente predisposto per la più grande e decisiva guerra della storia: gli altri adepti si potranno prendere in considerazione solo *dopo* il colpo decisivo. Questo nuovo potere che si verrà a costituire potrebbe diventare in un batter d'occhio la prima potenza mondiale [...]» (F. Nietzsche, *Epistolario*, vol. V, 1885-1889, cit., pp. 815, lettera numero 1170 dei primi di dicembre 1888; cfr. V. Lemm, *Nietzsche's politics of great events*, cit., p. 180). Al di là della lettura profetica della prima guerra mondiale, che qui si può chiamare in causa, ciò che qui è in causa davvero è la consapevolezza nietzscheana che allorquando l'Evento del nichilismo, della morte di Dio, avranno avuto il riconoscimento e l'efficacia che spettano loro, e il cristianesimo smetterà di essere sinonimo di Occidente, tutto dovrà cambiare, e l'Evento dell'*Übermensch*, nell'ottica della grande politica, è il suo tentativo di pensare una risposta collettiva alla domanda di riorganizzazione delle formazioni di sovranità, che siano gli individui o le comunità politiche. Evidentemente lo sguardo prospettivo che Nietzsche dà di sé come quell'Evento che conduce a tale esplosione non cambia la questione che egli si reputi tale perché è convinto di aver compreso ciò che è avvenuto e ciò che non potrà non avvenire e che i suoi scritti analizzano, prognosticano e profetizzano, offrendo da par suo, oltre ad una diagnosi, una proposta politica di riorganizzazione dell'umano a partire da una lucida esposizione e da una megalomane, e forse

che è la sua prima e unica cosa, agli uomini superiori che dovrebbero esserne i creatori, di ciò che mai alcuno vide con gli occhi, quel frutto che il loro amore protegge, e tiene di conto e nutre; in loro, malriusciti, eredi, spinge il futuro dell'uomo (Za, IV, *Dell'uomo superiore*, 3, 11 15), perché molte cose sono ancora possibili e tra queste proprio l'*Übermensch*; ma a questi Zarathustra aveva già

psicologicamente segnata, assunzione di responsabilità di una nuova prassi politica – diretta all'annientamento innanzitutto del cristianesimo, col sostegno ebraico e la defezione delle classi dominanti ormai plasmate dal cristianesimo (ricordiamo gli uomini superiori di *Così parlò Zarathustra*), che avrà come esito primo quello di far saltare qualsiasi organizzazione militare e qualsiasi costituzione - a partire dai suoi scritti, riducendo l'Evento al *factum* – la dinamite - della volontà di potenza di un singolo grande filosofo.

Altrove, e ben prima, Nietzsche ci parla nella famosa poesia epilogo, risalente al 1882, rivolgendosi agli amici, alla «corporazione dei matti», di qualcosa che deve accadere, di un evento, ripetendolo però qui come interrogativo (MA, *Fra amici*), senza però far presagire che tale Evento potesse essere rappresentato dai suoi stessi scritti. Certo tale evento che lo riguarda, e che egli dice di star preparando, concerne la questione che egli ritiene fondamentale, la trasvalutazione dei valori, la sua grande meta. Da notare che tale trasvalutazione deve avere i caratteri della spontaneità (cfr. FP 9 [66] autunno 1887). Ma è significativo che la inserisca nell'ottica di un'epoca della grande politica, in cui la trasvalutazione etica dei valori non può non avere un significato politico. Anch'essa in fondo è leggibile come un evento, che il filosofo si impegna a preparare, dedicandovi i suoi scritti, ma che per essere efficace, di fronte al nichilismo, non può che assumere quei caratteri eventuali comunitari come l'Evento dell'*Übermensch* e quello della «morte di dio». È da considerare che tutti questi tre eventi sono posti da Nietzsche in relazione col superamento del cristianesimo, della sua antropologia, della teologia e della sua comunità etico-politica. Parlando, in fine di lettera, a Brandes de *L'anticristo*, Nietzsche dice che il suo destinatario, cui avrebbe indirizzato l'opera, «ha in mano il primo documento della storia universale: *grande politica par excellence*»; pensiamo che *L'Anticristo* possa essere letto anche come un'opera di bio-politica, in cui Nietzsche è consapevole e fautore del superamento degli assurdi limiti di razza, nazione e classe; ma ciò che ci interessa è che qui egli avvicina fino a sovrapporre il «documento» - «primo documento della storia universale» - all'Evento, a dire, come aveva già fatto, che *praxis* e teoria non sono disgiunte, ma soprattutto che se il fare è tutto, come scrive in uno dei suoi appunti, l'Evento non può essere solo annunciato ma agito, comunicato, teorizzato, attraverso la parola e praticato nei limiti delle proprie forze. Cosa c'è di più potente politicamente di una legge – scritta come nuova tavola - che rompe con il vecchio sistema di computazione del tempo, cristiano, così come compare ne *L'anticristo* che si apre, invece, con il ricordo dello *Zarathustra* e della singolarità dei suoi pochi destinatari? È da ricordare che al danese Brandes Nietzsche scrive di voler inviare il suo inedito, la quarta parte di *Così parlò Zarathustra*, «che appartiene alle cose più personali che ho scritto», che qui abbiamo scelto come paradigma, da un lato, del naufragio della vecchia comunità e del suo estremo tentativo di salvezza – tentazione che pungola Zarathustra sotto le spoglie della compassione – dall'altro, invece, come tentativo di profezia etico-politica di un modello di comunità che solo nell'Evento dell'*Übermensch* trova la sua destinazione. La citazione nietzscheana della lettera a Brandes è in F. Nietzsche, *Epistolario*, vol. V, 1884-1889, cit., p. 535 (lettera dell'8 gennaio 1888, numero 974). Vorremmo giustificare qui l'intensa lettura di *Così parlò Zarathustra* nella nostra interpretazione del «comunitarismo» nietzscheano suggerendo le parole nietzscheane che considerano tale scritto come «l'opera più decisiva che esista», dalla quale si aspettava, insieme ai suoi ultimi scritti riguardanti la trasvalutazione di tutti i valori, tra questi *Il Crepuscolo degli idoli*, *Ecce homo* e *L'anticristo*, nonostante dichiarasse e scrivesse che fossero per pochissimi, per futuri destinatari, una grande risonanza ed un grande eco, come dimostrano le numerose epistole inviate ai suoi interlocutori sulle conferenze tenute da Brandes sui suoi scritti e la dichiarazione che lo *Zarathustra* sarebbe stato letto in futuro come la *Bibbia*. La voglia di comunità nietzscheana, per parafrasare un'opera di Bauman, era pari alla considerazione di sé e alla volontà di essere conosciuto il più possibile dai futuri discepoli e nuovi filosofi. La citazione sullo *Zarathustra* si trova in F. Nietzsche, *Epistolario*, vol. V, 1885-1889, cit., p. 803, lettera numero 1156 del 25 novembre 1888, indirizzata all'editore Naumann. Sull'esigenza e il desiderio nietzscheano di «comunanza» cfr. G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 40.

confidato di poter essere soltanto ponti per uomini più grandi; e quando, infatti, chiede loro di parlargli della sua bella specie, dei suoi figli, se ne hanno sentito parlare, se essi sono in cammino verso di lui – ripetendo quasi quel crescendo di un annuncio profetico che diventa notizia di un evento incompreso, sconosciuto, come per la morte di Dio – del perché essi non gli parlino di questo, dei suoi figli, loro che sono solo amici o al più fratelli, ma non una sua creazione, questi ospiti tacciono costernati. Non possono saperne nulla di tale Evento, nemmeno il vecchio indovino (Za, IV, *Il saluto*). Zarathustra chiede dei suoi figli – dell'*Übermensch*? -, e resta in attesa di una risposta che non può arrivare: «Al vostro amore io chiedo questo dono ospitale – dice - che mi parliate dei miei figli. Per questo sono ricco, per questo divenni povero: che cosa non diedi» (*ibidem*). È da ricordare che Zarathustra confesserà che l'infelicità e il pericolo in agguato per chi sempre dona, come lui (Za, II, *Il canto della notte*).

Mentre da una parte egli annuncia ciò che conosce, parla di coloro che ha già visto e che devono arrivare – che hanno da venire – i suoi figli, per i quali ha donato tutto se stesso, professando quasi la volontà di riappropriazione di ciò che è suo nella visione e nella venuta di costoro, facendo pensare all'*Übermensch* come a qualcosa di noto, visibile, rappresentabile e pensabile, dall'altra lamentandone l'assenza, quasi la perdita, chiedendo insistentemente notizie di tali figli, ai suoi interlocutori, gli uomini superiori, che non possono evidentemente conoscere ciò che per loro non è ancora esistito (Za, II, *Dei preti*), che sta lontano nelle Isole Beate, sottrae tale figura eventuale al presente, per proiettarla in un tempo - e in un luogo - utopico, dominato dall'attesa e dal futuro, resistente alla presenza, ancora in cammino (Za, IV, *Il saluto*). Agli amici, agli uomini superiori, allora, Zarathustra pare chiedere uno sforzo di appropriazione di tale figura, intorno alla quale cerca di ammaestrarli fin dall'inizio – Io vi insegno il superuomo (Za, *Prologo*, 3-4), dicendo di amare chi lavora per costruire la casa all'*Übermensch* – mare capace di accogliere l'inabissamento dell'uomo - e però la lascia sempre sullo sfondo, dopo un'iniziale presentazione nel *Prologo*, chiedendo, anzi, alla fine della sua lunga avventura di predicazione che gli si parli dei suoi figli, speranza che tale surcreazione possa realizzarsi. Quegli uomini superiori, lo si è visto, sono spaesati, equivocano, non comprendono e scelgono o il silenzio o si comportano come se quello fosse già presente – Cristo redivivo e redentore. Ecco che Zarathustra non parla più loro dell'*Übermensch* – si ferma a mostrare i caratteri dell'uomo superiore – perché non sono quelli in grado di dar forma e accoglienza all'Evento. L'alterità dell'arrivante resta tale, sebbene annunciato. Se quelli non sono quei «leoni che ridono» (Za, IV, *Il saluto*), che hanno da venire, l'unica possibilità che hanno di mostrare la loro adesione al senso della Terra e di corrispondere all'evento e al progetto dell'*Übermensch* è di essere essi stessi dono, radura, grembo partoriente del futuro dell'uomo, che spinge in loro, perché tante cose sono ancora possibili e la speranza accompagna l'attesa (Za, IV, *Dell'uomo superiore*, 15). Ci pare allora che tale figura dell'*Übermensch* possa essere pensata in quell'orizzonte d'attesa – indeterminata – dell'assolutamente altro, che è annunciato ma non determinato anticipatamente, che ci si deve preparare ad accogliere nella sua assoluta novità irruente, a partire dall'orizzonte della possibilità («Uomini superiori, oh quante cose sono ancora possibili», *ibidem*). L'avvento di una tale alterità, il cui annuncio si inserisce in una situazione di nausea e sgomento per il presente e di anelito di fronte all'assenza di qualsiasi «dio nuovo» in fasce (Za, IV, *Il canto della malinconia*)

dopo duemila anni, non ha i caratteri dell'accadimento, dell'avvenimento che invade l'orizzonte, dell'invasione dell'estraneo che si tratta solo di incorporare per il bene della comunità, ma contempla l'appropriazione, o forse è meglio dire appropriazione – nel senso di provare a metterci del proprio, sé stessi, di fronte a tale possibilità; si ricordi la relazione d'amicizia come causa dell'*Übermensch* -, cioè una predisposizione all'accoglimento di ciò che viene, ma che in verità è già presente, anticipato, in quanto futuro e causa dell'oggi e della singolarità che si è e che si diventa soltanto esponendosi all'alterità (cfr. *Za*, I, *Dell'amore del prossimo*). Si tratta di comprendere se tale Evento dell'*Übermensch* resti nello spazio-tempo utopico delle Isole Beate e del futuro sempre di là da venire, o se possa presentarsi come una prospettiva pratica per l'uomo in quanto "prodotto" del suo autosuperamento attraverso una precisa prassi etico-politica. D'altra parte pensiamo che l'accadere dell'Evento dell'*Übermensch*, una volta desoggettivate e desostanzializzate la singolarità e la comunità, non fa di quest'ultima un momento di un processo, di un progresso, finalizzato verso una nuova sostanza unitaria che ne giustifichi l'esistenza parziale, ma ci invita a pensare anch'essa come un evento, un accadere che lo stesso Nietzsche dice, convintamente, sia ancora possibile²¹⁰.

Ribadiamo, allora, che se posto nell'orizzonte del potenziamento della singolarità sovra-umana, come accadimento di un'epoca dei superuomini, potenziati, prodotto di un'economia della società biopolitica, meccanicamente finalizzata alla creazione di tipi ideali – rischio che Nietzsche sfiora fino al limite – rischia di perdere il senso di apertura indefinita, di inappropriabilità dell'accadere – che resta nell'ottica storica e politica del pensiero di Nietzsche – di desostanzializzazione delle singolarità e della comunità, di fronte a un libertà e a una sovranità umane che sono da Nietzsche inserite, limitate e reinterpretate in un contesto ineliminabile in cui fato e necessità assegnano all'umano, innanzitutto, il ruolo di ostello e radura per ciò che viene e diviene. Ecco che allora, forse, l'atteggiamento proprio dell'umano che non rischi di cadere in un tentativo macchinale – fallimentare – di organizzazione che precluda ogni possibilità di venuta dell'Evento che non sia già prodotto, è quello dell'ospitalità, dell'essere ostello per tale eventualità, cui si è disposti a preparare la Terra mettendoci del proprio e appropriandosi di tale possibilità – ecco qui la appropriazione – restandole fedeli, non abbandonandola per lidi iperuranici, rendendosi disponibili a tale surcreazione. Perché tale eventualità, quella della creazione dell'*Übermensch* per mezzo di una comunità – che Zarathustra chiama popolo eletto, nuova bella specie, leoni che ridono, uomini superiori – è quella formazione superiore per la realizzazione della quale l'uomo può porsi come preliminare elemento di possibilità, attraverso una conversione e un autosuperamento che lo rendano capaci di generare, creare qualcosa di nuovo. Il loro amore è una fiaccola che «deve illuminare verso sentieri più alti» (*Za*, I, *Dei figli e del matrimonio*), verso l'*Übermensch*, di cui si ha sete e desiderio nell'attesa e nella disponibilità, nella consapevolezza che il *cum* del compagno che Zarathustra e l'uomo cercano per celebrare festa insieme, nella possibilità della creazione, è presente anche nel compimento, cioè nel consumo di sé, nel dispendio – come mezzo -, nel dono di sé, che tale atto creativo comporta, come

²¹⁰ Sulla comunità come evento che accade piuttosto che essere-sostanza cfr. J. L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 195-196.

ci ricorda il *consummatum est* del Cristo sulla croce (Za, III, *Della beatitudine non voluta*). D'altra parte possiamo sostenere che per Nietzsche sia proprio il compimento la ragion d'essere della comunità, destinata alla creazione biopolitica di singolarità capaci di giustificare il lavoro del «negativo» comunitario nella conservazione della vita e nel dono di sé, che ha nella cultura uno dei suoi momenti più alti.

Se concepiamo, allora tale Evento dell'*Übermensch*, come evento biopolitico, creazione di singolarità nuova che ha necessità della comunità come genesi e destinazione (ricordiamo l'appello nietzscheano sulla necessità dei molti *Übermenschen*), esso non può essere soltanto un fatto o un avvenimento che viene dall'esterno, ospite e invasore inatteso, un *adveniens* che si attende nella speranza e nel timore, ma deve contemplare una prassi formativa e creativa di esposizione delle singolarità e della comunità. D'altra parte è Nietzsche stesso ad aver osato superare i limiti della singolarità confessando di voler preparare – egli solo – un evento di tale portata, annunciandolo ad uno dei suoi primi studiosi e interpreti, come si è detto. Uno degli interrogativi che resta è se la comunità, il popolo eletto vaticinato da Zarathustra, di coloro che devono venire, quei leoni che ridono delle Isole Beate, alberi di vita della speranza zarathustriana, sia solo mezzo, creatore, ontologicamente e politicamente preparatorio – esso stesso generato da chi si è rivelato non essere superiore abbastanza, fratelli e non figli, e il cui valore del loro essere in comune sia tale generazione -, grembo e dimora dell'*Übermensch*, o se già esso sia, composto da uomini più elevati, più forti, più vittoriosi, più lieti, squadrati e rettilinei nel corpo e nell'anima, figurazione della comunità plurale dell'*Übermensch*.

Ciò che pare chiaro è che Nietzsche nella seconda metà degli anni '80 cita sempre meno direttamente l'*Übermensch*, e ragiona da una parte sul tipo antropologico dell'uomo elevato, del tipo superiore, dell'uomo redentore, spirito creatore, uomo dell'avvenire, capace di restituire alla terra la sua meta e all'uomo la sua speranza, vincitore di Dio e del nulla, anticristo e antinichilista, che «*dovrà un giorno venire*», il cui concetto, la cui parabola, scrive, «è il termine *Übermensch*», (GM, II, 24; FP, 10 [17] autunno 1887), parlandone in termini di casi fortunati, e come sorta di *Übermensch* (AC, 4); dall'altra ragiona e scrive sulle possibili configurazioni comunitarie, organizzative, gerarchicamente ordinate che potranno essere funzionali a tale avvento, della cui realizzazione egli non intende arrogarsi il diritto di dire più di ciò che gli è concesso (GM, II, 25), ma intorno alla quale manifesta l'esigenza di un contromovimento di fronte al rimpicciolimento e all'adattamento dell'uomo alla specializzazione macchinale, in grado di generare nel futuro l'uomo «sintetico, assommante, giustificante», sfociante in quella superiore forma di aristocratismo», plurale, una «superiore forma d'essere» del futuro, «un nuovo “a che scopo”» per l'uomo (FP, 10 [17] autunno 1887).

Esso allora non è presente, è una figura ventura del futuro, come il suo stesso profeta, Zarathustra, e come tale impensabile come presenza se non futura (*cogito ergo erit*, potremmo dire). Non stupisce che proprio nell'*Anticristo*, laddove conferma una possibile declinazione plurale e comunitaria dell'*Übermensch*, Nietzsche presenta una delle più importanti organizzazioni societarie politico-religiose («una grande organizzazione della società»; AC, 4, 58), contrapposta al cristianesimo e all'Europa occidentale, la cui legislazione religiosa aveva come scopo che «la vita prosperasse»: modello biopolitico di organizzazione della

comunità, insieme all'altro grande paradigma politico e societario dell'antichità, l'Impero romano, capace di perpetuarsi nonostante le contingenze delle persone, a partire dai suoi capi, gli imperatori.

Bisogna, tuttavia, aspettare un progetto politico di portata enorme, la presa del potere, del governo del mondo, come paventa l'ultimo Nietzsche, per poter capire come l'uomo possa costruire un edificio etico-politico in grado di accogliere l'evento? Ma nell'amico, nel compagno, da trovare e da creare – così come presentato nello *Zarathustra* - non è da vedersi già la presenza dell'*Übermensch*, come causa e ragione? È allora nel presente che si può già fare qualcosa, oltre che preparare la Terra ai venturi; qui il gioco di rimando è potente. L'amico è la figura presente dell'*Übermensch*, ne è presentimento – segno? - e simbolo. Proprio per questo, forse, parlare dell'amico significa già necessariamente parlare dell'*Übermensch* come di ciò che non si conosce, come evento futuro in presenza soltanto in figura, prefigurato dall'amico. Questi rimanda, nella vicinanza, che non è prossimità in senso cristiano – avvicinarsi all'amico senza passare dalla sua parte, dice Zarathustra – e nella distanza, in quanto remoto, segno del remoto, del venturo, del distante, all'unità *symbolica* dell'*Übermensch*. Egli, e ciò è a mio avviso anche il senso del *pathos* della distanza nietzscheano, è segno che anticipa, si avvicina nella distanza – facendosi addirittura nemico – senza sovrapporsi, senza identificarsi, fa segno all'Evento dell'*Übermensch*, senza poterlo rappresentare nella sua totalità, novità e diversità, il quale a sua volta, lo si è visto, è ciò che dà senso e significato, retroflettente e retroflettendosi, alla figura dell'amico, che senza tale Evento significante, per Nietzsche, non potrebbe essere la medesima figura; l'amico è allora segno che rimanda all'*Übermensch*, poiché ogni volta che mi accosto, che entro in relazione con l'amico, sempre di nuovo, senza colmare la distanza, sono rimandato all'*Übermensch*, proiettato, gettato, verso il futuro, all'Evento cui riesco a dar senso e significato, in un gioco di rimando grandioso, solo nella vicinanza del cuore amico nel momento dell'opposizione che ci mette in relazione, guardando al remoto, a ciò che viene, che non potrà che venire – non *deus adveniens*, perché Zarathustra non crederebbe e non crederà in un nuovo Dio, anche se sapesse danzare -, Evento di cui è segno: l'amico allora è figura della com-unità (*Übermensch*) che rispetto all'attesa impaziente dell'*adveniens* contempla la creazione e la presenza; d'altra parte la stessa *parousia* cristiana non ha a che fare con un Evento che contempla la presenza, l'essere presente piuttosto che il ritorno in un futuro, come avevano compreso alcune comunità cristiane rimproverate da Paolo per un indifferentismo etico, una volta sancito il superamento della Legge e proclamato il Regno di Dio e la libertà cristiana²¹¹? È vero che, invece, l'*Übermensch* è figura futura, da creare, da aspettare, da accogliere, ma la prefigurazione dell'amico è presente, una volta che la ricerca dell'amico è compiuta, quel presentimento nell'unione, nella vicinanza delle ali, rende presente l'Evento come destinazione; e l'amico è anche parte del simbolo, tuttavia, che non solo rimanda, dista, distanzia nel riconoscimento in quanto segno, ma che forma, fa parte, partecipa della nuova comunità nietzscheana, del due che si fa uno nella messa in comune, è parte dell'*Übermensch*, già nel presente²¹².

²¹¹ Cfr. *Lettera ai Galati* 5, 13-26.

²¹² In tale prospettiva risulta interessante come Nietzsche, nella sua diagnosi della figura di Gesù, descriva il «regno di dio» che questi aveva prospettato. Scrive in un appunto: «Il regno di Dio

Oltre (*Über*), allora, non indica solo e soltanto ciò che è al di là dell'umano, in termini di forza, di tempo e, forse, di spazio, ma ciò che è forma di un'unione dell'umano, *symbolon*, unione, comunità, surcreazione a partire dalla presenza e dal presente. A tale processo relativo comunitario risponde anche, come si è visto, l'altra impossibile – forse – comunità creativa, generatrice, quella degli amanti, figura duplice dell'uno, *symbolon* come già ci ha detto Platone nel *Simposio*.

Potremmo allora, dire, parafrasando Carlo Sini, che l'*Übermensch*, l'Evento a venire dista un segno, è distanza un segno, e che l'amico, segno e simbolo, parte del simbolo, che colma l'abisso della distanza relativamente e sempre di nuovo, dell'amore del remoto che dista, è figura della comunità a venire, poiché in lui e con lui appare, si forma, la comunità presente – preparatoria, progettuale? - e a venire dell'*Übermensch*²¹³.

Certo, insieme a tale piccola, esigua comunità impolitica Nietzsche pensa la grande politica di un'Europa oltrecomunitaria, cui riserva riflessioni, come si è visto, per molti versi profetiche e anticipatrici rispetto ai tempi, per altri versi problematiche e utopiche. L'appello e l'esigenza di preparare la Terra per tale Evento, una Terra che, sebbene non è ancora luogo di salute, capace di ospitare tale venuta, è abitata da uno spirare di nuova fragranza, che annuncia speranza e salvezza-salute (*Za*, I, *Della virtù che dona*, 2), restano però dei compiti a cui negli scritti seguenti Nietzsche proverà a dare contenuti pratici, proponendo un'etica e una politica della surcreazione. Tuttavia Nietzsche, nello *Zarathustra* e negli scritti seguenti, per le ragioni che stiamo considerando, non delinea i caratteri chiari di quell'Evento atteso. La sua non è una descrizione di una presenza, di qualcosa che ci sta di fronte.

non “viene” in modo cronologico-storico, non giunge secondo il calendario, come qualcosa che un giorno c'è e il giorno prima no; si tratta invece di un “cambiamento nel modo di sentire dell'individuo, qualcosa che viene in ogni tempo e che in ogni tempo c'è ancora» (FP, 11[354] novembre 1887-marzo 1888). Il «figlio dell'uomo», l'*adveniens*, in realtà, per Nietzsche che legge i Vangeli, nella fase di preparazione dell'*Anticristo*, non è una persona concreta della storia, ma un “fatto eterno”, un simbolo psicologico non imprigionato nel tempo» (FP, 11 [355]; cfr. LC 17, 20-21; per un'interpretazione di tali passi si veda C. Gentili, *Nietzsche*, cit., pp. 252-255. Ciò che ci pare essere significativo, al di là della lettura simbolica, psicologica dell'annuncio e della figura di Gesù, è la comune oltre-storicità con l'Evento dell'*Übermensch*, insieme all'insistenza sul cambiamento, sulla conversione potremmo dire, come elemento fondamentale nei due annunci.

²¹³ D'altra parte lo stesso *Così parlò Zarathustra* è definito da Nietzsche «l'evento più profondo e più decisivo - dell'anima», nel presente, così come *Al di là del bene e del male*, un evento che annuncia un altro Evento che mette in scena, in figura, futuro; egli giungerà a definire se stesso, in virtù della sua opera, un evento capitale nella crisi dei giudizi di valore, *L'anticristo*, parte dell'opera progettata *Trasvalutazione di tutti i valori*, definito «il più grande evento filosofico di tutti i tempi», senza pari, di quelli che faranno tremare tutto ciò che esiste; cfr. F. Nietzsche, *Epistolario*, vol.V: 1885-1889, cit., pp. 536, 554-555, 567, 762, 806 (lettere numero 974 e numero 997, a Georges Brandes, rispettivamente dell'8 gennaio e del 19 febbraio 1888; lettera numero 989 del 10 febbraio 1888 a Carl Spitteler; lettera numero 1126, a Malvida von Meysenberg del 4 ottobre 1888; lettera numero 1158, a George Naumann, del 26 ottobre 1888). Colpisce nella lettura eventuale di sé e della sua opera da parte di Nietzsche, che egli consideri, come si è visto, e rifletta sulla ritrosia verso la pubblicazione della quarta parte dello *Zarathustra*, la cui stampa era avvenuta in poche copie, in forma privata distribuite solo agli amici, quasi a confessare che il progetto di una nuova comunità non sia possibile realizzarlo, come si è visto, con gli uomini superiori la compassione nei confronti dei quali è la più grande tentazione zarathustriana (non a caso l'intermezzo «tra lo *Zarathustra* e quello che segue» avrebbe dovuto intitolarsi *La tentazione di Zarathustra*); cfr. lettera numero 1075, del 29 luglio 1888 indirizzata a Carl Fuchs.

Come si è visto, Zarathustra non insiste nel palesare agli uomini superiori tale figura e delineandone i caratteri, limitandosi a suggerire loro di essere e proporsi come i progenitori di coloro che saranno in grado di dar forma e accoglienza all'*Übermensch*. D'altra parte se questo fosse producibile, conosciuto, destinato verrebbe meno ogni possibilità di critica alla teleologia da parte di Nietzsche, suo bersaglio, invece, polemico continuo. Evidentemente quell'annuncio paventa l'impossibile; basterebbe chiedersi come sia possibile che l'uomo superi se stesso, in termini evolutivi, segnando la sua scomparsa, attraverso un biologismo eugenetico-poietico altamente improbabile; per questo egli parla solo di casi fortunati in rapporto con l'umanità nel suo insieme, casi di grande riuscita possibili; e Nietzsche conosce profondamente i tentativi, anche letterari, che sono stati fatti a tal proposito. Evidentemente esso ha i tratti del mostruoso – che Nietzsche d'altra parte conosce e intende evitare, paventando le figure specializzate di individui moderni ridotti ad un unico grande organo – se letto come produzione autoimmunitaria, mortale e sacrificale, per l'uomo. E infatti esso è senza precedenti, non ne sono ancora esistiti superuomini, dice Nietzsche, nonostante l'affermazione che sono stati e saranno forse sempre possibili (AC, 4) e, tuttavia, cominciano ad esistere quegli uomini meccanizzati, specializzati, rimpiccioliti, che rappresentano una specie di arresto del livello dell'uomo. L'*Übermensch* è il tentativo di risposta a tale immiserimento dell'umano.

Tale imprevedibile singolarità, novità, che Nietzsche ha tentato di pensare come speranza per l'uomo di non soccombere, assume, lo si è visto, i tratti di possibilità e pensabilità soltanto come pratica comunitaria, dis-posizione, abito, *poiesis*, *Überwindung*, attesa, speranza, che chiama in causa il comune, almeno come orizzonte e la pluralità, la molteplicità, come destinazione: essere comune prima che in comune.

Resta da capire se l'Evento dell'*Übermensch*, come tale, così come l'avvento di quella comunità ideale delle Isole Beate di cui parla Nietzsche, sia tale proprio perché non tanto e non solo utopico e futuro, di là da venire, da altro luogo, ma destinato a restare non presente, impresentabile, oltre che senza precedenti. Ecco che comprendiamo allora la necessità di quella incomprensione di chi gridava in piazza a Zarathustra, «'Dacci l'ultimo uomo'» cioè qualcosa che possiamo capire, volere, imitare e incorporare, «'fa' di noi degli ultimi uomini! E noi ti lasciamo il tuo superuomo'» (Za, *Prologo*, 5), che non comprendiamo, non possiamo incorporare, non possiamo ri-conoscere, non avendolo mai conosciuto; l'unica possibile risposta rassegnata del profeta non può che tirare in causa l'incomprensione, e riso quasi di scherno degli astanti; così come tale è la necessaria incomprensione degli uomini superiori incastrati nel loro orizzonte d'attesa nello sforzo di incorporare tale pensiero e tale figura, senza possibilità di figurarsi qualcosa di diverso rispetto a ciò che si attendevano. O se, quelle isole Beate – luogo utopico – sono e possono essere ovunque, là dove si trovano quegli alberi l'uno accanto all'altro, i figli di Zarathustra, vicini, squassati insieme dai venti, di quel giardino della terra migliore, di quella comunità zarathustriana, i quali però una volta superato il «verde della loro prima primavera» possano essere sradicati da quel comune e piantati «ognuno per sé, da soli», per imparare la solitudine sì ma anche in modo da maturare, per dare frutti, fichi maturi come dono per un nuovo essere in comune a partire da nuove

tavole, «perché tutte le cose si compiano in maggiore pienezza» (*Za*, III, *Della beatitudine non voluta*).

Da questo punto di vista la dinamica produttiva dell'evento biopolitico dell'individuo, non sostanzializzato, risponde nella sua relazione con la comunità, ai due movimenti apparentemente contrastanti che intessono l'esistente, la volontà di potenza e l'eterno ritorno²¹⁴. La volontà di potenza del vivente, affetto e impulso fondamentale di ogni essente, mira al raggiungimento della massima potenza e della massima conquista, all'ampliamento estremo dei suoi confini, in una dinamica rivolta al futuro che pare escludere ogni legame col passato; e tuttavia sia l'individuo che la comunità sono impossibilitati a recidere ogni legame con quel passato, perché è soltanto nella memoria della propria provenienza che entrambi possono raggiungere i propri scopi, consci dei limiti dati dall'essere parte frammentaria di un Tutto. Ecco che qui il ritorno si sostituisce alla mera ripetizione.

Si comprende così come la temporalità, per Nietzsche, non sia scollegata dalla dinamica ontologica e politica; l'eterno ritorno dell'identico risulta essere la migliore esposizione dottrina del circolo dell'essere individuale e collettivo, di contro a uno storicismo progressista ed evolutivo, e ad un economicismo ottimistico e utilitaristico, anche biologico; il raggiungimento del tipo più alto, storicamente nel passato, e la sua transitorietà, non condanna ad una destinata decadenza ma tiene aperta la prospettiva di un suo futuro raggiungimento, nella consapevolezza che esso non possa essere mantenuto e sia destinato quindi ad un costante perire e ritornare; allo stesso modo la costruzione di collettività superiori, capaci di conservare meglio se stesse e gli individui, nel passato non ha evitato il loro superamento da parte di configurazioni rivelatesi più potenti ma meno perfette – e l'emblema è per Nietzsche la comunità cristiana – la cui dinamica storica di apogeo e crisi le ha condotte alla decadenza, culturale morale e politica dell'umanità; il fatto che Nietzsche pensi che sia possibile non il ritorno ad una forma comunitaria sul tipo della *polis* ellenica, impossibile e non efficace, ma, con Zarathustra, la formazione in un popolo eletto, o l'edificazione di un'Europa oltre-nazionale, oltre-comunitaria, in cui non siano più i legami di sangue, famiglia o razza le fondamenta, ma soltanto una cultura comune ed una biopolitica efficace gli elementi e gli strumenti caratterizzanti non significa che quello sia il fine ultimo del progetto culturale e politico nietzscheano. Ed è proprio la singolarità dell'evento biopolitico dell'individuo singolare a scalzare ogni possibilità di raggiungere e fissare un tipo, generale, legale e codificato, di fronte all'assoluta imprevedibilità del divenire.

Allo stesso modo lo Stato perfetto, la comunità ideale è un fine limite mai veramente raggiunto e raggiungibile, e ancor meno possibilitato a durare eternamente, poiché ciò comprometterebbe la possibilità che a nascere siano il grande intelletto e il grande individuo; ecco che ancora una volta siamo posti di fronte alla dialettica tra volontà di potenza ed eterno ritorno dell'identico; solo una perenne tensione alla potenza, al potenziamento e al miglioramento, mai compromessi dalla stasi della perfezione raggiunta, può consentire al grande

²¹⁴ Su tale importante concetto del pensiero nietzscheano, oltre alla numerosa e classica bibliografia, si veda l'interessante studio di P. S. Loeb, *The death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

individuo di venire all'essere²¹⁵. Tutto ciò potrebbe far pensare, allora, che a mantenersi eterni, imperituri siano i tipi più bassi, smentendo il circolo del divenire e l'agonismo tra volontà di potenza, aprendo così la prospettiva che ad eternarsi sia la comunità da costoro voluta e sostenuta; e tuttavia Nietzsche scrive che costoro si mantengono solo in apparenza imperituri, non sono sostanzializzati eternamente come modello vincente.

Proprio la dinamica descritta da Nietzsche che prevede il dissolvimento della società in individui a fronte della piena tranquillità raggiunta verso l'esterno, in assenza di qualsiasi relazione agonale con altre comunità, con lo sviluppo all'interno di forze antagoniste, gli individui appunti, per contrastare l'inerzia della società, ci offre l'immagine più pregnante per comprendere che quel processo ontologico e politico è segnato inevitabilmente dalla volontà di potenza e dall'eterno ritorno. Raggiunto un certo stadio della potenza della comunità, in assenza di ulteriori antagonisti collettivi, sopravviene l'evento biopolitico dell'individualità, come prodotto della comunità, per dare linfa nuova alla tensione agonale e creativa, tra individualità e tra queste e la comunità. È questo un processo eternamente ritornante e ce lo conferma proprio la metafora dell'individuo come uovo. È proprio il caso di chiederselo qui, senza intenzioni irriverenti: è nato prima l'uovo-individuo o la comunità-gallina che ne permette la nascita e che forma in atto? Solo l'eterno ritorno può darne una spiegazione non mitologica all'Adamo ed Eva. La priorità ontologica della comunità si scontra con la necessità che essa ha dell'individualità singolare per la propria vita. Non c'è una priorità temporale nell'eterno ritorno tra le due entità, e la stessa priorità ontologica è solo momentanea e si inserisce nella dinamica del divenire²¹⁶.

La relazione agonale tra individuo e comunità può essere comprese allora come agone tra una prospettiva immunitaria, insufficiente per Nietzsche a giustificare la direzione di una biopolitica, nonostante essa sia la principale possibilità per l'umano di superare la norma della medietà, e una prospettiva comunitaria che, non nella tutela di una conservazione sterile e fatalmente segnata dalla fine scorga le sue più alte possibilità, ma nell'esperimento ontologico e politico di dar forma al molteplice, di esercitare una forza plastica sul materiale grezzo delle individualità per dar vita a nuove norme capaci di meglio corrispondere alle potenzialità dei corpi, individuali e collettivi,

²¹⁵ Una interpretazione comunitaria, e tuttavia statale, dell'*Übermensch* è stata data, nel '900, nell'opera di Hold-Ferneck, *Lo Stato come superuomo (Der Staat als Übermensch)*, a cui ha fatto seguito la risposta di H. Kelsen, *Eine Erwiderung*, Wien, Julius Springer, 1926; tr. it. di A. Scalone in H. Kelsen e A. Hold-Ferneck, *Lo Stato come superuomo. Un dibattito a Vienna*, Giapichelli, Torino 2002; cfr. Scalone, *L'ordine precario: unità politica e pluralità nella Staatslehre novecentesca da Carl Schmitt a Joseph H. Kaiser*, Polimetria, Milano 2011, in particolare cap.2, 3-4), e ancor prima nella lettura organicista della comunità, contemporanea di Nietzsche, da parte di Gierke. È evidente che la critica nietzscheana e zarathustriana dello Stato non consenta una declinazione statale dell'Oltreuomo, e tanto meno sostanzialistica, ma comunitaria assolutamente sì. E i tratti di quella comunità sono profondamente descritti nel testo nietzscheano. Non pensiamo che questo organicismo della comunità annulli funzionalmente la singolarità dei membri, per Nietzsche, almeno per quanto riguarda le figure più elevate, i legislatori, che in quanto uomini più elevati devono mettersi all'opera, evitando di sfuggire al loro enorme compito (FP 34 [212] aprile-luglio 1885); un enorme compito che non può che essere anche politico e riguardare l'intera comunità.

²¹⁶ Sulla concezione nietzscheana del tempo e dell'eterno ritorno cfr. M. Cacciari (a cura di), *Crucialità del tempo: saggi sulla concezione nietzschiana del tempo*, Liguori, Napoli 1980.

assumendo la loro transitorietà come il carattere costitutivo di ogni cultura umana.

La questione della precedenza ontologica e della destinazione politica della relazione tra individuo e comunità non è così risolta, e forse non è risolvibile in termini dialettici o di oltrepassamento funzionale di uno a danno dell'altro, perché si tratta di un eterno rapporto ontogenetico, per usare una terminologia cara al biologo studiato da Nietzsche, Haeckel, destinato a riproporsi ciclicamente.

La comunità, da creare, possibile esito di una diversa configurazione dell'umano, è sempre di là da venire, e la precedenza assegnata alla formazione di individualità superiori, a tipi superiori cui dar forma per dar corpo a una comunità alternativa, non significa che anche figure di questo genere non siano il semplice segno che rimanda alla possibilità di colmare la distanza tra l'esistente, il dato della comunità e delle individualità così come sono, verso una meta in realtà sempre al di là delle possibilità e delle finalità di conservazione della vita. È un rimando infinito, segnato da un'assenza mai colmabile nel corpo di una comunità data e non solo pro-gettata, poiché allorquando si raggiungesse realmente una configurazione gerarchica, potenziale, capace di valorizzare ed eternare la forza e ciò che separa gli uomini superiori da quelli inferiori, gli istinti che creano abissi - laddove invece la comunità storica ha valorizzato quei valori che le hanno permesso di perdurare -, che elegga il signore come lo scopo per il quale il gregge viva, tutto ciò provocherebbe, e Nietzsche lo sostiene apertamente, la scomparsa di ogni debolezza, la perdita della controparte dei soccombenti e dei malriusciti, dando vita a una comunità regolare di uomini superiori, in cui tutti siano destinati a dominare, in cui tutti siano tipi dominanti, legislatori, conquistatori, sacerdoti, pastori, andando a configurare una nuova specializzazione normativa e pratica, in cui non sia più possibile l'eccezione; con la scomparsa di ogni elemento gregario, di ogni raffinata debolezza, di ogni degenerazione creativa. L'uomo, come l'animale più malato, è stato anche il più grande creatore; è ciò che lo contraddistingue e ne permette l'esistenza.

Conclusione

L'individuo e la comunità sono allora l'uno la soglia dell'altro, capace di spalancare e colmare abissi e di dar forma al molteplice, l'uno simbolo dell'altro, metà che richiama l'altra, perché l'insufficienza dell'uno rimanda alla necessità dell'altra e viceversa, e la morte dell'uno chiama in causa la distruzione dell'altra e viceversa. Allora l'*immunitas* rivela la sua insufficienza ontologica, nel senso che l'individuo incorporato, facendo corpo con la comunità ed essendo comunque un frutto della medesima, è e resta sempre in debito nei confronti della medesima, ne è parte, le deve la vita; e allora come si fa a saldare un debito che si è? Se non annullandolo con la morte o con un capovolgimento netto, etico e politico? È forse questo il senso dell'*Übermensch* nello *Zarathustra*? La messa in mostra della insufficienza e della necessità di un superamento dell'umano, delle singolarità umane, non può che andare nella direzione della formazione comunitaria capace di accogliere le nuove tavole di valori. Lo sforzo nietzscheano, di fronte alla necessità forte della comunicazione delle necessità di fronte al pericolo dei singoli, è quello di pensare un'ontologia politica e un'etica che non condannino all'isolamento e alle sciagure i più singolari, di fronte al naturale, «troppo naturale *progressus in simile*» (JGB, 268).

Per questa ragione il filosofo non sostiene soltanto che sono possibili nuove singolarità, capaci di scalzare le norme del gregge, e che gli sforzi della comunità devono andare in quella direzione, ma anche che quelle singolarità, e sta qui uno dei sensi della biopolitica nietzscheana, devono provare a dar corpo a nuove configurazioni comunitarie. L'immunità non è la meta finale della singolarità, e la mancanza ontologica che la caratterizza e che consente a Nietzsche di parlare di riconoscimento di singolarità *inter pares* giustifica la proposta di progettare nuovi edifici sociali. Su tutto ciò che abbiamo provato qui a dire, sulla parabola tentacolare del pensiero nietzscheano sulla comunità e dei tentativi possibili da pensare e da attuare per annientarla prima e realizzarla poi, si erge quel grandioso *forse* – che riguarda l'Evento - che Derrida ci ha insegnato a contemplare leggendo l'opera nietzscheana²¹⁷.

Mentre Nietzsche sembra convinto del destino prossimo di "comunione" – primariamente culturale ma anche politica, nonostante le palesi avversità storiche e i conflitti che prevede si scatenino nella presente età guerriera – e finanche di pace politico-militare che attende l'Europa occidentale almeno, una volta giunta alla massima tensione conflittuale, con il superamento dei conflitti perniciosi di stampo nazionalistico, come esito della prossima costrizione alla grande politica, e lavora filosoficamente a che ciò avvenga, nonostante l'uso anche qui del "forse" ; è sulle piccole comunità – le comunità inoperose degli amici, ad esempio – che incombe, a mio avviso, più pesantemente quel pericoloso "forse", per Nietzsche, e sulle cui possibilità di realizzazione egli si interroga ancor più profondamente, perché se è vero che la comunità europea è destinata ad essere tale – prima o poi -, quelle comunità inoperose, degli amici, dei nuovi filosofi, dei legislatori, perché no degli amanti, hanno da essere costruite, educate e il rischio, ma anche l'opportunità, che il filosofo vi vede è che esse vivono, anche inconsapevolmente, sempre in conflitto con la società. L'ammissione e il lamento a proposito dell'assenza di nemici – ancor più che della mancanza di amici -; quella della straordinaria particolarità e difficoltà della relazione d'amicizia, anche personale, che confessa a se stesso e ai suoi interlocutori; gli esiti tragici dei suoi rapporti personali, con quella esigua comunità di amici che lo avevano accompagnato; per non dire della crisi – di gelosia? - nel rapporto con la sorella e della potente critica al suo progetto comunitario sudamericano; la critica alla decadenza del matrimonio e dell'amore tra sessi; l'ammissione di una solitudine quasi ontologica²¹⁸; il «dubbio sulla

²¹⁷ Cfr. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 63 e sgg.

²¹⁸ Scrive in una lettera alla sorella, accusata di essere stata la causa della brusca conclusione del sodalizio del filosofo nel triangolo con Rée e Lou von Salomé, persone con le quali, scrive, poteva «parlare senza ipocrisia» e «senza maschera delle cose che mi interessano»: «È per me un mistero, su cui ho riflettuto diverse volte, come sia possibile che noi siamo consanguinei. – Quello che *mi* impegna, *mi* affligge, *mi* esalta non l'ho mai condiviso con un complice o un amico! Peccato che non esista nessun Dio, così per lo meno Lui lo avrebbe saputo» (F. Nietzsche, *Epistolario*, vol.V, 1885-1889, cit., p. 25: lettera della metà di marzo 1885, numero 583, scritta da Nietzsche a Nizza, alla sorella a Naumburg). Quella della solitudine destinale legata al proprio compito filosofico è una convinzione che attraversa l'opera del filosofo e le sue lettere. Si legga, ad esempio, la lettera a Erwin Rohde del febbraio 1886, in cui scrive: «Oltretutto non sono diventato più ricco di amici: la vita mi ha fatto capire sempre più chiaramente quanto l'adempimento del mio dovere fosse legato alla terribile condizione della *solitudine*. È difficile condividere quello che sento; quasi parto dal presupposto, ora, di venire grossolanamente frainteso anche dai conoscenti» (ivi, p. 156). Scrive ne *Il crepuscolo degli idoli*, sempre tenendo vivo il confronto con Aristotele, come abbiamo provato a mostrare nella nostra

comunicabilità del cuore»; la lettura dell'amicizia come prosecuzione sublime e rara dell'amore, in conflitto, quest'ultimo, con la giustizia in quanto dono iniquo; il desiderio di una comunità filosofica insieme però alla presa d'atto della necessità del travestimento, dell'incognito, di cui l'uomo superiore ha bisogno; la convinzione che a caratterizzare l'anima aristocratica sia, insieme al «sopportare le lunghe inimicizie» e «il non essere facilmente riconciliabili» - di cui abbiamo visto l'efficacia etico-politica per Nietzsche nella formazione dell'umano -, anche «il non voler avere niente in comune» (FP, 35 [76] maggio-luglio 1886), ma soprattutto, direi, le difficoltà intrinseche che Nietzsche riconosce alla conoscibilità e alla comunicazione reciproca, rispetto alla singolarità dei sentimenti e degli affetti²¹⁹; l'esito rovinoso della piccola comunità zarathustriana di uomini superiori, già segnata dal principio dall'incomunicabilità e dall'impossibile comunità - acefala - tra Zarathustra e gli uomini²²⁰; questi sono

ricerca, qui nella fattispecie proponendo la convinzione aristotelica espressa nella *Politica* (libro I, 1252b 28- 1253a 29) dell'uomo animale comunitario: «Per vivere soli, bisogna essere o un animale o un dio - dice Aristotele. Manca il terzo caso: bisogna essere l'uno e l'altro - un *filosofo* ...» (GD, *Sentenze e frecce*, 3). D'altra parte non rinuncia al pensiero di una comunità filosofica, tanto da parlare di «amici della filosofia di *Friedrich Nietzsche*» (F. Nietzsche, *Epistolario*, vol.V, 1885-1889, cit., p. 635, lettera del maggio 1888 da Torino, a Ernst Wilhelm Fritsch). Sulla comunità filosofica cfr. T. Bailey, *La filosofia come pratica di comunità: leggere La Gaia scienza II e Così parlò Zarathustra IV*, in C. Piazzesi, G. Campioni, P. Wotling (a cura di), *Lecture della Gaia scienza = Lectures du 'Gai savoir*, Ets, Pisa 2010.

²¹⁹ Spesso Nietzsche insiste, come abbiamo visto, sulla difficoltà, per non dire impossibilità, di aver sentimenti, emozioni, parole, esperienze comuni, relegando tale possibilità ad un livello medio, gregario (cfr. JGB, 268). Scrive in un appunto già citato: «Sappiamo che siamo difficili da conoscere, e che abbiamo tutte le ragioni di munirci di facciate» (FP, 35 [76] maggio-luglio 1885). Il tema della singolarità, della maschera come protezione immunitaria necessaria per la debolezza intrinseca dell'individuo singolare, sono temi noti del pensiero nietzscheano, che si è cercato qui di non nascondere nella lettura comunitaria del pensiero del filosofo. Tuttavia egli insiste sulla possibilità di un «noi», di una comunanza tra costoro, che per forza di cose non può che passare per una comprensione e una conoscenza reciproca, difficili e, forse, impossibili, per una condivisa menzogna, volontaria o meno, basata sulla impossibilità di una tale conoscenza, o, come pensiamo leggendo Nietzsche con Blanchot, per il riconoscimento della comune estraneità, senza identificazione, se non nella comunanza del pensiero, ad esempio nella comunità filosofica, in cui certo l'agone del pensiero non scompare, (ricordiamo le parole di Zarathustra sull'amico: avvicinarsi massimamente senza passare dalla sua parte), che va al di là anche della reciprocità tra eguali, tipica della concezione ellenica dell'amicizia. In tale contesto l'amicizia resta un banco di prova determinante per il pensiero nietzscheano della comunità. Forse proprio la difficoltà, se non l'impossibilità, che Nietzsche riscontra nella conoscibilità dell'alterità e della singolarità dell'amico, base della sua critica dell'amore del prossimo, ci convince che egli, con Blanchot, avrebbe condiviso l'idea che la comune estraneità con e degli amici non ci permette di parlare di loro, ma soltanto di parlar loro; e Nietzsche stesso, in fondo, sostiene che la nostra amicizia basata sulla conoscenza reciproca non è genuina ma basata sul fraintendimento e sul nascondimento e che, però, se tale fraintendimento crollasse ne risulterebbe danneggiato il rapporto stesso. La comprensione come elemento fondante della comunità e la relazione tra i suoi membri, insieme ad un'intima conoscenza reciproca, sono considerati da Tönnies fondamentali per l'esistenza della comunità (cfr. F. Tönnies, *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 44-46; si veda anche Z. Bauman, *Voglia di comunità*, cit., pp. 10-11). Lo stesso Blanchot pensa alla relazione impolitica dell'amicizia, anche in termini nietzscheani, come legame con quel terzo che l'amico è, senza identificazione, come prossimità nella distanza, nella differenza e, talvolta nel silenzio della parola (cfr. M. Blanchot, *Pour l'amitié*, Fourbis, Paris 1996; Id., *L'amitié*, Gallimard, Paris 1979). Sul distacco di Blanchot rispetto a Nietzsche cfr. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit. pp. 349-352.

²²⁰ Cfr. AsZ, I, *Del leggere e dello scrivere*: «Io non ho più sentimenti in comune con voi: questa nube, che io vedo sotto di me, questa pesante cupezza, di cui rido - proprio questa è la vostra nube

tutti elementi – filosofici ed esistenziali – eterogeni, che però ci mostrano l'intrinseca difficoltà che per Nietzsche attanaglia la relazione d'amicizia, segnata innanzitutto da una incomprensione necessaria, da una menzogna involontaria, dal fraintendimento (JGB, § 268), da un'erronea conoscenza reciproca, da una paura della nudità, propria e dell'altro, che solo raramente non inquina tale prosecuzione comune dell'amore, insieme, però, alla superficialità necessaria che l'amico ci offre, di fuoriuscita dagli abissi, che può convertirsi in quel percorso ascetico di elevazione comune che abbiamo indagato. D'altra parte è proprio la consapevolezza di essere comunità di quelli che non hanno comunità, di condividere l'impossibilità a far comunità, che può far parlare Nietzsche di coloro che tali sono, che condividono tale mancanza incolmabile.

Il fatto che Nietzsche ci parli della ventura mitologia dell'amico (FP, 14 [10] autunno 1881), come momento fondante la nuova comunità, è indice, a mio avviso, della difficoltà politica intrinseca al concetto e alla pratica dell'amicizia per Nietzsche, per qualsiasi ventura comunità che voglia praticare una politica dell'amicizia. L'andare in cerca dell'amico significa una direzione – nel presente - e intende superare un'assenza. Una mancanza che se non fosse tale non ci spronerebbe alla ricerca. Il passaggio, complicato, problematico, non automatico, ma che potentemente ci interroga e ha interrogato Nietzsche, dalla comunità pitagorica di amici a quella platonica, politica, è governato ancor più, forse, da quel pericoloso «forse» che Nietzsche ci ha lasciato in eredità, in temi di globalizzazione e di solitudine del cittadino globale, solo di fronte alla moltitudine.

temporalesca. Voi guardate verso l'alto, quando cercate elevazione. E io guardo in basso, perché sono elevato. Chi di voi è capace di ridere e, insieme, di essere elevato? Chi sale sulle vette dei monti più alti, ride di tutte le tragedie, finte e vere». Cfr. FP 2 [186] autunno 1885-autunno 1886).

Bibliografia delle opere di Nietzsche

Le citazioni delle opere di Nietzsche sono riferite all'edizione critica:

F. Nietzsche, *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967- (trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964-).

Epistolario di Friedrich Nietzsche, *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1975- (edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1976 sgg., 5 voll.-).

Opere di Nietzsche (OFN):

I/1: *Scritti giovanili 1856-1864*, 1998.

I/2: *Scritti giovanili 1865-1869*, 2001.

III/1: *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali I – III*, 1972.

III/2: *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, 1973.

III/3, 1: *Frammenti postumi 1869-1874*, 1989.

III/3, 2: *Frammenti postumi 1869-1874*, 1992.

IV/1: *Richard Wagner a Bayreuth e Frammenti postumi 1875-76*, 1967.

IV/2: *Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi 1876-78*, 1965.

IV/3: *Umano, troppo umano, II e Frammenti postumi 1878-79*, 1967.

V/1: *Aurora e Frammenti postumi 1879-81*, 1964.

V/2: *Idilli di Messina – La gaia scienza e Frammenti postumi 1881- 82*, 1965.

VI/1: *Così parlò Zarathustra*, 1968.

VI/2: *Al di là del bene e del male – Genealogia della morale*, 1968.

VI/3: *Il caso Wagner – Il crepuscolo degli idoli – L'anticristo – Ecce Homo – Nietzsche contra Wagner*, 1970.

VI/4: *Ditirambi di Dioniso e Poesie postume 1882-88*, 1970.

VII/1, 1: *Frammenti postumi 1882-1884*, 1982.

VII/1, 2: *Frammenti postumi 1884*, 1976.

VII/3: *Frammenti postumi 1884-1885*, 1975.

VIII/1: *Frammenti postumi 1885-1887*, 1975.

VIII/2: *Frammenti postumi 1887-1888*, 1971.

VIII/3: *Frammenti postumi 1888- 1889*, 1974.

Per i frammenti postumi degli anni 1869-1876 il riferimento è anche ai volumi 1-5 di F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, nuova edizione a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2004 sgg.

Altre edizioni di opere di Nietzsche citate:

F. Nietzsche, *The Will to power*, a cura di W. Kaufmann, New York 1967.

Id., *Il libro del filosofo*, a cura di M. Beer e M. Ciampa, Savelli, Roma 1978.

Id., *Il nichilismo europeo: frammento di Lenzerheide*, a cura di G. Campioni, trad. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2006.

[Una risorsa fondamentale per le opere in tedesco di Nietzsche è la versione online, curata da Paolo D'Iorio, dell'edizione critica a cura di G. Colli e M. Montinari: Friedrich Nietzsche, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, De Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio].

Bibliografia delle opere citate:

C.D. Acampora, *Demos agonistes redux. Reflection on the streit of political agonism*, «Nietzsche Studien», 32, 2003, pp. 373-389.

Id., *On sovereignty and overhumanity. Why it matters how we read Nietzsche's Genealogy II:2*, «International Studies in Philosophy» 36, 3 (Fall 2004), pp. 127-45.

Id., *Contesting Nietzsche*, University of Chicago Press, Chicago 2013.

G. Agamben, *Homo sacer, il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

Id., *La comunità che viene*, Torino, Einaudi 1990.

L. Alfieri, *Cristianesimo e "grande politica"*, in L. Alfieri, D. Corradini, *Abissi: meditazioni su Nietzsche*, Giuffrè, Milano 1992.

K. Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau. A study of Nietzsche's moral and political thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Id., *An introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Id., *Viroid life: perspectives on Nietzsche and the transhuman condition*, Routledge, New York 1997.

Id., (a cura di) *A companion to Nietzsche*, Blackwell, Malden, Mass, Oxford 2006.

Id., (a cura di), *Nietzsche and political thought*, Bloomsbury, London 2013.

Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, BUR, Milano 2002.

Id., *Etica nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.

B. Babich, *Nietzsche's Zarathustra, Nietzsche's Empedocles: the time of kings*, in H. Hutter, E. Friedland (a cura di), *Nietzsche's therapeutic teaching: for individuals and culture*, Bloomsbury, London 2013, pp. 157-174.

A. Badiou, *L'essere e l'evento*, Il Melangolo, Genova 1995.

T.Bailey, *La filosofia come pratica di comunità: leggere La Gaia scienza II e Così parlò Zarathustra IV*, in C. Piazzesi-G. Campioni-P. Wotling (a cura di), *Lecture della Gaia scienza = Lectures du 'Gai savoir*, cit.

Id., *Vulnerabilities of Agency: Kant and Nietzsche on Political Community*, in J. Constâncio, M.J. Mayer Branco (a cura di), *As the spiders spins. Essays on Nietzsche's critique and use of language*, cit.

S. Barbera, G. Campioni, *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, Franco Angeli, Milano 1983.

G. Bataille, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994.

Id., *L'amicizia*, SE, Milano 1999.

Id., *La congiura sacra*, con un saggio introduttivo di R. Esposito e con un dossier a cura di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000.

Id., *Missing community*, Polity Press, Cambridge, 2001 (tr. it. *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001).

B. Benoit, *Le quatrième livre du Gai Savoir et l'éternel retour*, «Nietzsche-Studien», 32, 2003, pp. 1-28.

M. Blanchot, Id., *L'amitié*, Gallimard, Paris 1979.

Id., *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984.

Id., *Pour l'amitié*, Fourbis, Paris 1996.

T.H. Brobjer, *The absence of political ideals in Nietzsche's writings: the case of the laws of Manu and the associated caste-society*, «Nietzsche Studien», 27, 1998, pp. 300-318.

Id., *Nietzsches knowledge of Marx and marxism*, «Nietzsche-Studien», 31, 2002, pp. 298-313.

M. Brusotti, *L'eterno ritorno dell'identico in "Così parlò Zarathustra"*, in A. Di Chiara (a cura di), *Friedrich Nietzsche 1900-2000*, cit.

Id., *L'"oltreuomo", il "buon europeo", l'"oltreuropeo"*, in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche e la provocazione del superuomo*, cit., pp. 29-43.

P.D. Bubbio, *The sacrifice of the overman as an expression of the will to power: anti-political consequences and contributions to democracy*, in H.W. Siemens, V. Roodt (a cura di), *Nietzsche, power and politics*, cit., pp. 269-296.

- M. Cacciari, *L'impolitico nietzscheano*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, a cura di M. Beer e M. Ciampa, Savelli, Roma 1978.
- Id. (a cura di), *Crucialità del tempo: saggi sulla concezione nietzschiana del tempo*, Liguori, Napoli 1980.
- R. Caillois, *La comunione dei forti*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- G. Campioni, *Individuo e comunità nel giovane Nietzsche*, in Id., *Sulla strada di Nietzsche*, Ets, Pisa 1992.
- Id., *Nietzsche. La morale dell'eroe*, Ets, Pisa 2008.
- G. Campioni, P. D'Iorio, M.C. Fornari, F. Fronterotta, A. Orsucci, *Nietzsches persönlich Bibliothek*, de Gruyter, Berlin-New York 2003.
- G. Cantarano, *La comunità impolitica*, Città aperta Edizioni, Troina 2003.
- L. Cataldi (a cura di), *Nietzsche e la politica*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1982.
- M. Clark, *Nietzsche's immoralism and the concept of morality*, in R. Schacht (a cura di), *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's "On the genealogy of morals"*, cit.
- J. Constâncio, 'A sort of schema of ourselves': on Nietzsche's 'ideal' and 'concept' of freedom, «Nietzsche Studien», 41, 2002, pp.127-162.
- J. Constâncio, M.J. Mayer Branco (a cura di), *Nietzsche on instinct and language*, De Gruyter, Berlin; Boston 2011.
- Id. (a cura di), *As the spiders spins. Essays on Nietzsche's critique and use of language*, De Gruyter, Berlin 2012.
- D.W. Conway, *Nietzsche and the political*, Routledge, London-New York 1997.
- Id., *The birth of the state*, in H.W. Siemens e V. Roodt (a cura di), *Nietzsche, power and politics*, cit., pp 37-67.
- G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962, tr. it di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1992.
- J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina editore, Milano 1995.
- Id., *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina editore, Milano 1996.
- Id., *Donare la morte*, Jaca Book, 2002 Milano.
- Id., *Stati canaglia*, Raffaello Cortina editore, Milano 2003.

Id., *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, in G. Borradori, *Filosofia del terro-re. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003;

Id., *La bestia e il sovrano, vol. 1 (2001-2002)*, Jaca Book, Milano 2009.

A. Di Chiara (a cura di), *Friedrich Nietzsche 1900-2000: Atti del convegno internazionale di filosofia, Rapallo 14-16 settembre 2000*, Il Melangolo, Genova 2001.

C. Di Martino, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini scientifica, Milano 2009.

P. D'Iorio, *La linea e il circolo: cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Pantograf, Genova 1995.

D. Dombowsky, *Nietzsche's machiavellian politics*, Palgrave Macmillan, Houndmills 2004.

R. Escobar, *Nietzsche e la filosofia politica del 19. secolo*, Il Formichiere, Milano 1978.

R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988.

Id., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

Id., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

A. Espinas, *Die tierischen Gesellschaften: Eine vergleichend-psychologische Untersuchung*, Braunschweig: Viewig, 1879.

R. Fabbrichesi, *Corpo e comunità*, Cuem, Milano 2010.

Id., *In comune. Dal corpo proprio al corpo comunitario*, Mimesis, Milano 2012.

M.C. Fornari, (a cura di), *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*, Milella, Lecce 2000.

Id., *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Ets, Pisa 2006.

Id., (a cura di), *Friedrich Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, Ets, Pisa 2007.

M. Foucault, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1995.

Id., *“Bisogna difendere la società”*, Milano, Feltrinelli, Milano 1998.

Id., *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocco, Medusa, Milano 2001.

Id., *Ermeneutica del soggetto, corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003.

Id., *La nascita della biopolitica, Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.

Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.

Id., *Il governo di sé e degli altri, Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009.

M. Frank, *Il dio a venire: lezioni sulla nuova mitologia*, Einaudi, Torino 1994.

K. Gemes, C. Janaway, *Nietzsche on Free Will, Autonomy and the Sovereign Individual*, «Proceedings of the Aristotelian Society», Supplementary Volumes, 80, 2006, pp.321-357.

C. Gentili, *Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 2001.

Id., *Nietzsche: politico o apolitico?*, «Estudios Nietzsche», 2012, 12, pp. 105 – 116.

C. Gentili, W. Stegmaier, A. Venturelli (a cura di), *Metafisica e nichilismo: Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2006.

R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.

Id., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1992.

J. Golomb, *Nietzsche e Sion. Motivi nietzscheani nella cultura ebraica di fine Ottocento*, Giuntina, Firenze 2006.

J.M. Guyau, *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione*; con le annotazioni di F. Nietzsche; a cura di F. Andolfi; trad. it. di A. M. Mandich., Paravia scriptorium, Torino 1999.

M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.

L.J. Hatab, *Nietzsche's life sentence: coming to terms with eternal recurrence*, Routledge, New York; London 2005.

Id., *Nietzsche's On the genealogy of morality. An introduction*, Cambridge University Press, New York 2008.

Id., *Shocking time: reading eternal recurrence literally*, in M. Dries (a cura di), *Nietzsche on time and history*, De Gruyter, Berlin; New York, 2008, pp. 149-162.

M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988.

- Id., *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.
- Id., *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007.
- D.R. Johnson, *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge University Press, New York 2010.
- C.G. Jung, *Lo Zarathustra di Nietzsche*. Seminario tenuto nel 1934-39, a cura di J.L. Jarrett, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 1965.
- H. Kelsen, A. Hold-Ferneck, *Lo Stato come superuomo. Un dibattito a Vienna*, Giapichelli, Torino 2002
- B. Leiter, *Who is the 'sovereign individual'?*, *Nietzsche on freedom*, in S. May (a cura di), *Cambridge critical guide to Nietzsche's On the genealogy of morality*, cit., pp. 101–119.
- V. Lemm, *Nietzsche's animal philosophy: culture, politics and the animality of the human being*, Fordham University Press, New York 2009.
- Id., *'The biological threshold of modern politics: Nietzsche, Foucault and the question of animal life'*, in H. Siemens, V. Roodt (a cura di), *Nietzsche, power, and politics*, cit., pp. 679 – 699.
- D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Ets, Pisa 2006.
- T. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano 1997.
- G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- F. Masini, *Transizione e nichilismo. Ovvero, la dissonanza diventa uomo*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, cit.
- S. May (a cura di), *Cambridge Critical guide to Nietzsche's On the Genealogy of morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- A. MacIntyre, *'Virtuos of contempt': an investigation of Nietzsche's political philosophy through certain platonic political ideas*, «Nietzsche Studien», 21, 1992, pp. 184-210.

Id., *The sovereignty of joy: Nietzsche's visions of great politics*, University of Toronto Press, Toronto 1997.

G. Merlio, *De l'idéal communautaire à l'esprit libre. Remarques sur l'évolution de l'anthropologie nietzschéenne dans les oeuvres de jeunesse*, in M.C. Fornari (a cura di), *Friedrich Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, cit.

R.C. Miner, *Nietzsche on friendship*, «The journal of Nietzsche studies», 40, 2010 (Autumn), pp. 47-69.

G. Moore, *Nietzsche biology and metaphor*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

F. J. Mootz, P. Goodrich (a cura di), *Nietzsche and the Law*, Ashgate, Burlington 2008.

G. Moretti, *Heidelberg romantica: romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Guida, Napoli 2002.

W. Muller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo: Nietzsche e Heidegger*, Edizioni Parnaso, Trieste 1998.

J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992.

Id., *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti*, Il Poligrafo, Padova 1993.

Id., *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997.

Id., *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 1998.

Id., *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.

Id., *La communauté désavouée*, Editions Galilée, Paris 2014.

A. Nehamas, *The eternal recurrence*, in J. Richardson, B. Leiter (a cura di), *Nietzsche*, cit.

A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, il Mulino, Bologna 1992.

Id., *Quellen Nietzsches in Charles Richet, "L'homme et l'intelligence", und Alfred Espinas, "Die thierischen Gesellschaften"*, «Nietzsche-Studien», 31, 2002, pp. 314-18.

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

D. Owen, *Nietzsche, politics and modernity, A Critique of Liberal Reason*, Sage, London, 1995

- J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008.
- M. Pesce (a cura di), *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori editore, 2004.
- C. Piazzesi, G. Campioni-P. Wotling (a cura di), *Lecture della Gaia scienza = Lectures du 'Gai savoir*, Ets, Pisa 2010.
- Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari 1994.
- H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- J.I. Porter, *Nietzsche's theory of the will to power*, in K. Ansell Pearson (a cura di), *A companion to Nietzsche*, cit., pp. 548-564.
- A.H. Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*, Oldenburg 1880/81.
- J. Richardson, B. Leiter (a cura di), *Nietzsche*, Oxford-New York 2001.
- M. Rukgaber, *The "sovereign individual" and the "ascetic ideal": on a perennial misreading of the second essay of Nietzsche's "On the Genealogy of Morality"*, «Journal of Nietzsche Studies», 43, n° 2 (Autumn 2012), Penn State University Press, pp. 213-239.
- R. Schacht, (a cura di), *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's "On the genealogy of morals"*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1994.
- Id., *Nietzsche*, Routledge, London-New York 1995.
- G. Schank, *Race and breeding in Nietzsche's philosophy*, in N. Martin (a cura di), *Nietzsche and the German tradition*, Peter Lang AG, European Academic Publishers, Bern 2003 pp. 237-244.
- K. Schlechta, *Nietzsche e il grande meriggio*, Guida, Napoli 1998.
- L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, 2 voll., Berlin, 1882.
- C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972.
- F. Semerari, *Il predone, il barbaro, il giardiniere. Il tema dell'altro in Nietzsche*, Edizioni Dedalo, Bari 2000.
- T. Shaw, *Nietzsche's political skepticism*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2007.
- P.R. Sedgwick, *Nietzsche's economy: modernity, normativity and futurity*, Palgrave MacMillan, 2007.

H. Siemens, *Agonal communities of taste: law and community in Nietzsche's philosophy of transvaluation*, in F. J. Mootz e P. Goodrich (a cura di), *Nietzsche and the law*, cit.

Id., *Agonal configurations in the Unzeitgemässe Betrachtungen. Identity, mimesis and the Übertragung of cultures in Nietzsche's early thought*, «Nietzsche Studien», 30, 2001, pp. 80-106.

Id., *Yes, no, maybe so... Nietzsche's equivocations on the relation between democracy and 'grosse Politik'*, in H. W. Siemens, V. Roodt (a cura di), *Nietzsche, power and politics*, cit.

Id., *Nietzsche contra liberalism on freedom*, in: K. Ansell Pearson (a cura di), *A companion to Nietzsche*, cit., pp. 437– 454.

Id., *Nietzsche's critique of democracy (1870-1886)*, «The journal of Nietzsche studies», 38, University Park, PA 2009, pp. 20-37.

H.W. Siemens e V. Roodt (a cura di), *Nietzsche, power and politics: rethinking Nietzsche's legacy for political thought*, de Gruyter, Berlino-New York 2008.

P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina editore, Milano 2010.

Id., *Il quinto "Vangelo" di Nietzsche. Sulla correzione delle buone notizie*, Mimesis, Milano 2015.

A.U., Sommer, *Nibilism and skepticism in Nietzsche*, in K. Ansell-Pearson, *A companion to Nietzsche*, cit.

B. Stiegler, *Nietzsche lettore di Darwin*, in M.C. Fornari (a cura di), *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*, Milella, Lecce 2000, pp. 283-328.

T.B. Strong (a cura di), *Friedrich Nietzsche (International library of essays in the history of social and political thought)*, Ashgate, Burlington 2009.

Id., *Friedrich Nietzsche and the politics of transfiguration*, University of California Press, Berkeley; Los Angeles 1975.

T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino 1992.

F. Tönnies, *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Laterza, Roma-Bari 2011.

F. Totaro, *Nietzsche e la provocazione del superuomo: per un'etica della misura*, Carocci, Roma 2004.

P. van Tongeren, *Nietzsche as 'Über-Politischer Denker'*, in H. W. Siemens, V. Roodt (a cura di), *Nietzsche, power and politics: rethinking Nietzsche's legacy for political thought*, cit.

P. van Tongeren, G. Schank, H. Siemens (a cura di), *Nietzsche Wörterbuch, (Band. I: Abbiaviatur - Einfach*, De Gruyter, Berlin-New York 2004a).

G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974.

Id., *I due sensi del nichilismo in Nietzsche*, in Id., *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano 2000, pp. 195-204.

F. Vercellone, *Introduzione a Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992.

M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2004.

V. Vivarelli, *Empedocle e Zarathustra: dissipazione di ricchezza e voluttà del tramonto: gli echi delle letture hölderliniane in "Così parlò Zarathustra"*, in G. Campioni, A. Venturelli (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, cit., pp. 201-235.

Id., *Nietzsche als guter Europäer und ,die barbarischen Avantagen*, in G. Goedert, U. Nussbaumer-Benz (Hrsg), *Nietzsche und die Kultur: ein Beitrag zu Europa?*, Olms Verlags, Hildesheim 2002.

F. Volpi, *Nichilismo e decadenza in Nietzsche*, in Id., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 39-61.

J. Young, *Nietzsche's philosophy of religion*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2006.

Id. (a cura di), *Individual and community in Nietzsche's philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

M. Warren, *Nietzsche and Political Philosophy*, «Political Theory», 13, No. 2 (May, 1985), pp. 183-212.

P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Puf, Paris 1995.

Id., *La pensée du sous-sol*, Allia, Paris 1999 (trad. it. di C. Piazzesi *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, Ets, Pisa 2006).

S. Žižek, *Evento*, Utet, Torino 2014.

INDICE

Nietzsche e la sfida comunitaria. Politica, amicizia, *Übermensch*.

Introduzione

- I. La nuova comunità nietzscheana**
- II. La critica nietzscheana al modello comunitario dominante**
- III. La comunità aristocratica come risposta al nichilismo della vecchia comunità**
- IV. L'impossibile comunità zarathustriana**
- V. L'amicizia come paradigma della possibile nuova comunità**
- VI. Un'alternativa possibile**
- VII. L'Eventualità dell'*Übermensch* come futuro della comunità**

Conclusione

Bibliografia