



**FILOSOFIA  
E DISCUSSIONE PUBBLICA**

62

ANNO XXIV, APRILE 2011

---

*La distinzione pubblico / privato nell'attuale  
discussione italiana*

**Eugenio Lecaldano**

*Ripensare l'università nella società della conoscenza*

**Mauro Ceruti**

*Riflessioni critiche sulla teoria della modernità  
di Leo Strauss*

**Mark Bevir**

*NODI*

*POLITICA E IMMAGINAZIONE*

**John McGowan, Adriano Bugliani, Andrea Sartini**

**il Mulino**

*Introduzione*

Il tema della vocazione etica della riflessione di Nietzsche suscita un interesse crescente nella storia dell'etica di tradizione analitica che mostra la ricchezza delle linee intellettuali presenti nella sua filosofia. Gli studi sugli aspetti più direttamente pratici del pensiero di Nietzsche si sono occupati soprattutto di appianare i contrasti che nascono dal tentativo di coniugare il suo dichiarato immoralismo con il progetto di rivalutazione di tutti i valori. In una prima fase, l'ipotesi prevalente è stata che la sua critica della morale fosse espressione di una concezione estetica del valore costruita sull'immagine dell'individuo straordinario. Secondo Philippa Foot, Nietzsche poteva a buon diritto essere considerato un immoralista poiché nella sua prospettiva valutativa sono completamente assenti nozioni morali fondamentali quali, ad esempio, quelle di giustizia e di bene comune<sup>1</sup>. Nuove letture, che sono cominciate a fiorire a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, hanno invece affermato che la svalutazione nietzscheana della morale è espressione di esigenze che sono interne all'etica stessa. Nietzsche sosteneva una sua peculiare concezione normativa e riteneva che affinché essa potesse imporsi era necessario sbarazzarsi di quelle interpretazioni dell'etica sottoscritte dalla morale cristiana e moderna. Convinzione comune dei sostenitori di questo filone è che la dottrina nietzscheana del valore debba essere inserita nel registro dell'etica delle virtù<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> P. Foot, *Nietzsche: The Revaluation of Values*, in *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, a cura di R.C. Solomon, Garden City (NY), Anchor Books, 1973, pp. 156-68, ristampato in Id., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1978, pp. 81-95.

<sup>2</sup> L.H. Hunt, *Nietzsche and the Origin of Virtue*, London, Routledge, 1991; M. Slote, *Nietzsche and Virtue Ethics*, in «International Studies in Philosophy», 30 (1998), pp. 23-27; R.C. Solomon, *Nietzsche's Virtues: A Personal Enquiry*, in *Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, a cura di R. Schacht, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 123-148, nello stesso volume vedi anche A. White, *The Youngest Virtue*, pp. 63-78. Per una lettura più recente che interpreta l'etica di Nietzsche

Un filone differente ha invece sottolineato gli elementi di discontinuità fra la posizione di Nietzsche e la critica della teoria morale mosca dall'etica della virtù. Si è insistito in particolare sull'importanza che Nietzsche attribuisce alla critica della *cultura morale* cristiana e moderna: un tema distinto dalla preoccupazione tradizionale dell'etica analitica della virtù per le inadeguatezze delle teorie morali contemporanee, utilitariste e kantiane<sup>3</sup>. Ciò che intendo sostenere è che l'obiettivo polemico di Nietzsche non è demolire teorie filosofiche, ma combattere una cultura che impoverisce l'umanità e ostacola il perfezionamento individuale. A questo scopo, nella prima parte esaminerò il significato del tema dell'elevazione di sé nell'opera giovanile *Schopenhauer come educatore*. Seguendo la lettura di James Conant, intendo sostenere la tesi che Nietzsche può essere collocato all'interno di quel registro della vita morale che Stanley Cavell ha chiamato perfezionismo morale. La mia ipotesi è che la linea perfezionista attraversa l'intero arco della riflessione di Nietzsche ed è alla base dei diversi profili critici presenti nella sua critica della morale.

#### Una concezione elitista della morale?

Il tema del perfezionamento individuale si affaccia per la prima volta negli scritti di Nietzsche in *Schopenhauer come educatore*, un'opera giovanile scritta nei primi anni Sessanta dell'Ottocento, un periodo che costituì un laboratorio in cui gradualmente andò elaborando alcune delle idee che trovarono espressione nelle opere successive. La provenienza di questo tema è legata all'unione di influenze filosofiche eterogenee, dal romanticismo inglese ed europeo alla filosofia di Emerson. Il mancato inserimento di *Schopenhauer come educatore* all'interno di questa complessa trama ha spinto alcuni interpreti ad attribuire a Nietzsche una concezione perfezionista che potremo considerare una versione radicale di elitismo morale<sup>4</sup>.

come una versione perfezionista di etica della virtù che ruota attorno ad una originale concezione della volontà di potenza si veda C. Swanton, *Nietzschean Virtue Ethics, in Virtue Ethics Old and New*, a cura di S.M. Gardiner, Ithaca, Cornell University Press, 2005, pp. 179-192.

<sup>3</sup> B. Leiter, *Nietzsche and the Morality Critics*, in «Ethics», 107 (1997), pp. 250-285.

<sup>4</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971, trad. it. di U. Santini (revisione e cura di Sebastiano Maffettone) *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1984, pp. 272-278. Per una lettura che segue l'interpretazione elitista di Rawls e cerca poi di specificare i presunti principi di giustizia distributiva che sono alla base della filosofia politica di Nietzsche, vedi T. Hurka, *Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 75-6.

La lettura elitista deve molta della sua fortuna ad alcune osservazioni che John Rawls ha formulato in una *Teoria della giustizia*. Rawls descrive l'etica di Nietzsche come una teoria teleologica che «prescrive un'organizzazione delle istituzioni sociali e doveri e obblighi per gli individui in modo da massimizzare il raggiungimento dell'eccellenza umana nelle arti, nelle scienze e nella cultura»<sup>5</sup>. Seguendo il metodo di classificazione formulato da Philipp Pettit, possiamo definire questo modo di intendere il perfezionismo con l'espressione consequenzialismo dell'eccellenza<sup>6</sup>. Il perfezionismo descritto da Rawls è infatti una teoria che identifica il bene con l'eccellenza nelle arti e nelle scienze e definisce giuste le azioni che massimizzano il bene così inteso. Secondo Rawls, il valore che a partire da *Schopenhauer come educatore*, Nietzsche attribuisce alle vite di grandi uomini quali, ad esempio, Socrate o Goethe mostra che la ricerca della conoscenza e la coltivazione delle arti da parte di pochi individui capaci è così importante da giustificare il sacrificio di valori quali la libertà e la giustizia<sup>7</sup>.

Questa lettura è incapace di dare conto del peculiare ruolo educativo che Nietzsche riconosce ai grandi artisti e ai filosofi. Un tema ricorrente nei primi scritti di Nietzsche, in particolare in *Schopenhauer come educatore*, è che una rappresentazione concreta di ciò che ammiriamo negli altri ci aiuta a mettere a fuoco chi veramente siamo, cioè il nostro vero io. Ed è proprio la fedeltà a questo io che è al centro della vita morale. Intendo dapprima illustrare questo tema; in seguito, proverò a difendere la tesi secondo cui la critica della morale deve essere spiegata a partire da questa interpretazione non elitista del perfezionismo di Nietzsche: la svalutazione dei valori è un tentativo di demolire una cultura che soffoca lo sviluppo di una vita pienamente individuale e autenticamente morale.

<sup>5</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 272.

<sup>6</sup> P. Pettit, *Consequentialism*, in *A Companion to Ethics*, a cura di P. Singer, London, Blackwell, 1991, pp. 230-240.

<sup>7</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 273. La componente elitista della interpretazione di Rawls ha avuto un forte impatto sulle cosiddette letture naturaliste di Nietzsche. Per i naturalisti, il tema centrale della filosofia di Nietzsche consiste nel dare conto dei comportamenti degli esseri umani e delle istituzioni che essi creano attraverso spiegazioni scientifiche che fanno riferimento a fatti psichici e fisiologici delle persone. Secondo Brian Leiter, che è il più autorevole esponente di questo indirizzo, Nietzsche avrebbe abbracciato una concezione che ha definito «dottrina dei tipi», secondo la quale ciascun essere umano ha una particolare costituzione psicofisica che lo rende una persona di un certo tipo. Leiter attribuisce a Nietzsche una teoria della natura umana che offre un fondamento biologico alle letture elitiste. Secondo Leiter, non solo le nostre caratteristiche psicofisiche determinano necessariamente chi potrà diventare un grande artista, esse sono responsabili anche del fatto che ciò che determina il bene e la fioritura dei talenti creativi non potrà che essere dannoso per gli altri esseri umani. Per questa lettura vedi B. Leiter, *Nietzsche on Morality*, London and New York, Routledge, 2002, p. 10 e p. 105.

*Il perfezionismo morale in «Schopenhauer come educatore»*

*Schopenhauer come educatore*, ovvero la terza considerazione inattuale, si apre con un attacco violento alla pigrizia e alla pavidità che caratterizzano l'individuo moderno, che lo rendono incapace di sostenere se stesso come un «unicum»<sup>8</sup>. Nietzsche sostiene che ogni individuo ha coscienza della propria unicità, ma tende a nascondere a se stesso questa consapevolezza non solo per paura degli altri, che esigono da noi il rispetto delle convenzioni, ma soprattutto per adattabilità e per ignavia. Preferiamo apparire come «merce di fabbrica»<sup>9</sup> piuttosto che incorrere nei fastidi e nella sofferenza che ci verrebbero imposti da una «nudità incondizionata»<sup>10</sup> e da una fedeltà ad essa. Secondo Nietzsche questa situazione ha determinato la scomparsa di ciò che ha autenticamente valore, che si identifica con quella vita che vive «con rigorosa coerenza» la sua unicità<sup>11</sup>.

La questione fondamentale di *Schopenhauer come educatore* è se vi siano mezzi attraverso i quali gli esseri umani possano ritrovare loro stessi. La tesi di Nietzsche è che il percorso di conoscenza che conduce al nostro vero io passa necessariamente per quelle figure esemplari che noi ammiriamo e che possiamo a buon diritto considerare i nostri educatori.

Paradossalmente il luogo in cui Nietzsche descrive più chiaramente questo tema perfezionista è proprio il paragrafo 6, cioè lo stesso passaggio da cui prende le mosse l'interpretazione elitista di Rawls. È opportuno richiamare il testo nella sua interezza:

L'umanità deve costantemente operare per generare singoli grandi uomini: questo e nessun altro è il suo compito [...].

Infatti la domanda suona così: *in che modo la tua vita, la vita del singolo riceve il più alto valore, il più profondo significato? In che modo essa è meno sciupata?* Certo, soltanto se tu vivi a vantaggio degli esemplari più rari e preziosi, e non quindi a vantaggio della maggior parte, degli esemplari cioè che singolarmente presi, sono i più privi di valore. [...]

Con questo proposito egli si pone nella cerchia della *cultura*; giacché essa è figlia dell'auto-conoscenza del singolo e dell'insoddisfazione di sé. Colui che prende partito per essa, dice: «Io vedo qualche cosa di più alto e di più umano di quello che io stesso sono, al di sopra di me; aiutatemi voi a raggiungerlo, così come io voglio aiutare chiunque conosca la stessa cosa e soffra per la stessa cosa [...]»<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, in «Opere di Friedrich Nietzsche», edizione diretta da G. Colli e da M. Montinari, Milano, Adelphi, 20055, vol. III, tomo I, p. 3.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 54-55.

L'intero passaggio ruota attorno al significato che assume nelle nostre vite la nostra relazione con coloro che consideriamo figure esemplari. Come ha sostenuto James Conant, «esemplare» è un termine che rimanda al dibattito sul concetto kantiano di genio sviluppatosi in seno alla filosofia romantica tedesca del XIX secolo<sup>13</sup>. In questo contesto, esemplari sono gli individui che hanno raggiunto l'eccellenza rispetto a qualità che sono comuni a tutti gli esseri umani. Il genio non possiede particolari talenti o doti naturali che lo rendono costitutivamente differente da noi: fra noi e lui non vi è differenza di genere ma solo di grado, una diversità la cui misura dipende dalla perseveranza con cui l'esemplare ha coltivato l'insieme delle sue qualità. Nel quadro romantico, è proprio la somiglianza fra noi e coloro che ammiriamo che è alla base del loro potere educativo. Proprio poiché il loro carattere esemplare non dipende dall'esercizio di un talento innato, l'ammirazione che essi suscitano non è l'impronta della distanza che separa l'opera di genio dal suo pubblico, ma è il marchio della sua capacità di suscitare in coloro che lo ammirano un desiderio di emulare in modo non imitativo la loro esemplarità<sup>14</sup>.

Conant sostiene che le numerose ricorrenze testuali del termine «esemplare» in *Schopenhauer come educatore* devono essere lette alla luce di questo contesto. Vorrei mostrare la fertilità esplicativa di questa ipotesi soffermandomi sul modo in cui permette di dare conto della concezione nietzscheana del valore secondo una linea perfezionista alternativa a quella elitista. L'idea centrale del passaggio sopra citato è che ciascuno di noi può rispondere alla domanda etica fondamentale, «in che modo la mia vita può assumere valore e significato?», solo vivendo per il bene degli esemplari più preziosi. Secondo l'interpretazione elitista, l'indicazione di Nietzsche è giustificata dal fatto che sono solo le vite dei «grandi artisti» ad avere valore morale e perciò l'unico modo in cui gli esseri umani privi di talento possono agire bene è lavorando per favorire la nascita e lo sviluppo dei più capaci. Questa ipotesi contrasta con molti passaggi della terza considerazione inattuale in cui Nietzsche sostiene con fermezza che non solo i «grandi artisti», ma tutti gli esseri umani hanno valore in quanto singole «unicità produttive».

<sup>13</sup> In controtendenza con quelle letture che, influenzate dalle critiche nietzscheane agli scritti dei fratelli Schlegel sulla tragedia Greca, tendono a minimizzare il debito di Nietzsche nei confronti dei romantici tedeschi, Conant ha messo in luce affinità profonde fra il perfezionismo morale di Nietzsche e la teoria di Friedrich Schlegel. Vedi J. Conant, *Nietzsche's Perfectionism: A Reading of Schopenhauer as Educator*, in *Nietzsche's Postmodernism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, a cura di R. Schacht, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 181-257, vedi pp. 191-96.

<sup>14</sup> Secondo Conant, è proprio su quest'ultimo punto che la posizione dei romantici si differenzia da quella di Kant. Mentre Kant sosteneva che l'opera esemplare del genio costituisce un modello da imitare. Per i romantici il concetto di imitazione non aveva alcun diritto di cittadinanza nelle arti come nella morale. Vedi J. Conant, cit., p. 193.

Su questo punto, ad esempio, scrive: «Ognuno porta in sé, come nocciolo del suo essere, una unicità produttiva; e, se diventa consapevole di questa unicità, attorno a lui si diffonde uno splendore inconsueto, lo splendore di ciò che è insolito»<sup>15</sup>. In contrasto con la lettura elitista, Nietzsche sostiene che ciò che conferisce valore alla vita di ogni essere umano è il fatto che essa esemplifica una vita individuale irriducibile alle altre. Non nel senso banale di essere numericamente distinta dalle altre, ma in un senso qualitativo per cui ognuno di noi è una «unicità produttiva».

Richiamando il tema romantico del ruolo educativo dell'artista, Nietzsche sostiene che la consapevolezza di sé come caratteri unici e originali passa per una relazione emulativa e non imitativa con le figure che ammiriamo. All'interno della relazione con il proprio esemplare si attua un movimento peculiare che consiste nel passaggio da una originaria ammirazione per ciò che viene percepito come esterno al nostro io, cioè come prerogativa del maestro, alla progressiva consapevolezza dell'esistenza di un io migliore, qualcosa che non siamo ancora ma che potremmo essere e che ci fa provare vergogna per ciò che attualmente siamo. Questo tema colloca Nietzsche all'interno di quel registro della vita morale che Stanley Cavell ha chiamato perfezionismo morale<sup>16</sup>. In questa tradizione, l'idea stessa di un io diviso comporta che vi sia una prospettiva di giudizio su se stessi che rivela lo scarto rispetto a come potremmo essere. Tale prospettiva, costruita sempre all'interno di una relazione dialettica con i propri educatori, tende a generare disappunto nei confronti della situazione presente e a suscitare un desiderio di riforma interiore<sup>17</sup>.

Nel contesto perfezionista «vivere per il bene dell'esemplare» non significa imitarlo né sacrificare la propria vita per la sua realizzazione, ma rappresenta la condizione per scoprire la propria individualità, il proprio vero io, e per attribuire senso e valore alla propria vita.

Ma c'è un mezzo per imbastire l'interrogatorio più importante: guardi, la giovane anima, indietro nella sua vita, e chiedi: che cosa finora hai amato veramente, che cosa ti ha attratto, che cosa ti ha dominato e in pari tempo ti ha reso felice? Metti davanti a te la serie di questi oggetti venerati e forse essi ti mostreranno, con la loro essenza [...] la legge fondamentale del tuo te stesso vero e proprio. [...] giacché la tua vera essenza non sta profondamente nascosta dentro di te, o per lo meno di ciò che tu abitualmente prendi per il tuo io. I tuoi veri educatori e plasmatori ti rivelano quale è il vero senso originario e la materia fondamentale del tuo essere [...] i tuoi educatori non possono essere nient'altro che i tuoi liberatori<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., p.27. Vedi anche p. 56.

<sup>16</sup> Stanley Cavell, *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2005, p. 2.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., pp. 6-7.

La relazione con l'esemplare provoca due effetti profondamente connessi fra loro: conoscenza di sé e inquietudine. Il confronto con ciò che ammiriamo rivela l'esistenza di un io più alto. Un io alla luce del quale ciò che siamo appare falso, ingannevole e vuoto. Un io con cui non riusciamo più a identificarci pienamente. Tuttavia, il nostro sé più alto si presenta come qualcosa che non siamo ancora e che è distante da noi. Questa relazione è fonte di una particolare inquietudine, causata dal divario fra ciò che siamo ora e ciò che percepiamo come il nostro vero io, ancora lontano da noi. Tale sentimento di insoddisfazione è la fonte del desiderio di guardare al di là del sé presente e cercare di realizzare il nostro sé più alto. Secondo Nietzsche ciò costituisce il nucleo del potere trasformativo di ogni relazione educativa, e quindi emulativa e non imitativa, con i nostri maestri.

Ciascun individuo si confronta prima o poi con il proprio sé più alto. La difficoltà del percorso perfezionistico non è accedere a una prospettiva critica su noi stessi né scoprire l'esistenza di un io futuro che possiamo realizzare, ma dipende dalle avversità che sono inevitabilmente legate all'imperativo di rimanere fedeli a questa scoperta<sup>19</sup>. In *Schopenhauer come educatore*, Nietzsche descrive la durezza della fedeltà a se stessi attraverso l'immagine del ponte sulla vita che ciascun individuo deve costruire autonomamente.

Nessuno può gettare sopra il fiume della vita il ponte sul quale tu devi passare, nessun altro che tu sola. Certo vi sono innumerevoli sentieri e ponti e semidei che vorrebbero farti attraversare il fiume; ma solo a prezzo di te stessa; ti daresti in pegno e ti perderesti. Al mondo vi è un'unica via che nessuno oltre a te può fare: dove porta? Non domandare, seguila. Chi fu che disse: «Un uomo non si eleva mai tanto in alto come quando non sa dove la sua via può ancora portarlo?»<sup>20</sup>.

Diversamente da quanto sostenuto dalla lettura elitista, Nietzsche non è tanto interessato alle opere dei grandi artisti quanto piuttosto alla relazione che abbiamo con loro e alla sua capacità di suscitare forme di ammirazione capaci di elevarci. Vivere questa relazione significa porsi all'in-

<sup>19</sup> La fedeltà a se stessi può essere descritta sia attraverso concetti squisitamente etici sia attraverso concetti estetici. Dal punto di vista etico, tale fedeltà costituisce la virtù più importante, quella che ne *La gaia scienza* Nietzsche descrive con l'espressione «dare uno stile al proprio carattere», vedi Id., *La gaia scienza*, in *La gaia scienza e Idilli di Messina*, in «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., 200716, vol. V, tomo II, p. 207. Considerata, invece, nei suoi aspetti estetici, la fedeltà a se stessi si identifica con la determinazione a vivere una vita che esprime la propria originalità. Sulla difficoltà di tenere distinte la dimensione etica e quella estetica vedi l'eccellente analisi di A. Nehamas, 'How One Becomes What One Is', in «Philosophical Review», 92 (1983), pp. 385-417; vedi anche J. Conant, *Nietzsche's Perfectionism: A Reading of Schopenhauer as Educator*, cit., p. 206 e pp. 216-226.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., p. 6.

terno della «cerchia della cultura»<sup>21</sup>. Solo la vera cultura, infatti, «figlia dell'auto-conoscenza del singolo e dell'insoddisfazione di sé»<sup>22</sup>, è in grado di smascherare l'inclinazione alla pigrizia alla base del nostro falso senso di virtù e di favorire la trasformazione di sé.

Nietzsche chiama questo aspetto intimo e personale della nostra vita «prima consacrazione della cultura». Ciò che è stato trascurato dalla critica è che esiste anche una «seconda consacrazione della cultura».

Questa somma di interni stati d'animo io l'ho chiamata prima consacrazione della cultura; adesso mi incombe di descrivere gli effetti della seconda consacrazione e so bene che qui il mio compito è più difficile. Ora, infatti, bisogna compiere il passaggio da ciò che avviene nell'intimo al giudizio sugli avvenimenti esterni [...] la cultura pretende da lui non soltanto quell'intima esperienza, non soltanto che sia giudicato il mondo che lo circonda, ma, infine e principalmente l'azione, vale a dire la lotta per la cultura e l'ostilità contro le influenze, le abitudini, leggi, istituzioni nelle quali egli non riconosce il suo fine, la generazione del genio<sup>23</sup>.

La tesi che intendo avanzare è che la critica della morale che Nietzsche elabora nelle opere successive è il compimento di questo progetto. Uno dei motivi principali dei fraintendimenti dell'interpretazione elitista dipende dall'aver trascurato il legame fra *Schopenhauer come educatore* e gli scritti degli anni Ottanta. Alla luce di questo nesso, l'opera di Nietzsche può essere considerata un tentativo di realizzare la cultura nelle sue due dimensioni principali. Da una parte, attraverso i suoi scritti egli ambisce a incarnare la funzione di educatore morale capace di provocare nei lettori un processo di trasformazione interiore. Dall'altra, si impegna a demolire la pseudocultura morale dominante mostrando la sua tendenza a svilire ciò che dà senso e valore alla vita degli esseri umani.

### *L'immoralismo di Nietzsche*

In *Schopenhauer come educatore* gli esemplari capaci di suscitare un processo di trasformazione di sé sono descritti come figure autenticamente morali. A proposito della mancanza di maestri, Nietzsche scrive: «ci si domandi infine: dove sono propriamente per noi tutti, dotti e non dotti, grandi e piccoli, i nostri modelli e le nostre *celebrità morali* tra i nostri contemporanei, l'incarnazione visibile di ogni *morale creativa* in questo

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., p. 55.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., pp. 56-7.

tempo?»<sup>24</sup>. La vocazione di *Schopenhauer come educatore* sembra contrastare con la svalutazione della moralità al centro degli scritti degli anni Ottanta e con l'inclinazione ad autodefinirsi il «primo *immoralista*»<sup>25</sup>. Per esaminare questo punto occorre spendere qualche parola sulla strategia argomentativa che ispira l'immoralismo nietzscheano. Un'indicazione importante è contenuta nel penultimo capitolo di *Ecce Homo*, intitolata «Perché io sono un destino». A pochi anni di distanza dalla composizione delle sue opere più famose, fra le quali *Così parlò Zarathustra*, *Al di là del bene e del male* e la *Genealogia della morale*, Nietzsche dichiara di conoscere finalmente il suo vero io. La sua missione consiste nel portare a termine la trasvalutazione, cioè il mutamento di tutti i valori<sup>26</sup>. Dopo aver elogiato la sua scoperta, Nietzsche illustra il modo in cui è stato annunciato questo messaggio di verità nelle opere precedenti. Egli ha voluto usare un linguaggio dichiaratamente provocatorio: si è definito «immoralista».

Volete una formula per questo destino, *che si fa uomo?* Si trova nel mio Zarathustra.

– e colui che deve essere creatore di bene e male: in verità, costui dev'essere in primo luogo un distruttore e deve infrangere i valori.

Quindi il massimo male inerisce alla bontà suprema: questa però è la bontà creatrice<sup>27</sup>.

Più avanti, a proposito del suo immoralismo: «Sono stato capito? – Ciò che mi distacca, ciò che mi mette a parte dal resto dell'umanità è il fatto

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., p. 11.

<sup>25</sup> Studi recenti, che pure hanno riconosciuto la presenza di due differenti significati del termine moralità negli scritti di Nietzsche, hanno avanzato spiegazioni inadeguate o parziali della distinzione. Una prima linea interpretativa, difesa da Brian Leiter, ha sostenuto che la distinzione rimanda alla differenza che esiste fra i valori che favoriscono il benessere dei grandi artisti e quelli che sono invece utili alla sopravvivenza degli individui «mediocri» privi dei talenti necessari per produrre opere di genio. Vedi Id., *Nietzsche on Morality*, cit., cap. 4. Una lettura che non può essere accettata per ragioni analoghe a quelle che abbiamo menzionato a proposito dell'interpretazione rawlsiana. Una seconda linea, difesa da Maudemarie Clark, pur offrendo un resoconto dettagliato sia dei falsi presupposti psicologici (la connessione con una nozione inaccettabile di volontarietà) sia degli errori filosofici (la confusione fra rinascimento e vergogna) legati alla morale dominante, non ha poi caratterizzato in modo esaustivo il significato positivo di moralità, vedi Id., *On the Rejection of Morality: Bernard Williams's Debt to Nietzsche*, in *Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, cit., pp. 100-122. Clark sostiene correttamente che per Nietzsche la morale positiva deve prendere le distanze dall'ideale ascetico di purezza legato ad una prospettiva nichilista che è alla base della morale cristiana. Ma non coglie poi che le ragioni per cui Nietzsche si rifiuta di identificare il concetto di moralità con l'ideale nichilista dipende dal fatto che egli accetta un registro perfezionista della vita morale.

<sup>26</sup> F. Nietzsche, *Ecce Homo*, in «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., 200712, p. 127.

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Ecce Homo*, cit., p. 128.

di avere smascherato la morale cristiana. Per questa ragione mi occorreva una parola che avesse un senso di sfida verso tutti [...]»<sup>28</sup>.

Nietzsche non intende sbarazzarsi della morale; al contrario vuole che ciascuno di noi torni a dare senso a quei concetti valutativi che una cultura dominata da componenti cristiane ha svuotato di significato. Un tema fortemente presente già in *Schopenhauer come educatore* è che l'educazione morale si è progressivamente trasformata in una pratica che si contenta di trasmettere formule vuote: termini quali buono o virtù sono diventate parole sotto le quali non si riesce a pensare nulla<sup>29</sup>. L'unica possibilità che il nostro linguaggio valutativo torni nuovamente a esprimere concetti morali passa per un uso provocatorio del linguaggio. Nietzsche dichiara il suo disprezzo per il termine «morale» perché intende provocare nei suoi lettori sfiducia nei loro mezzi linguistici. Essi devono convincersi che le parole che utilizzano non sono capaci di esprimere ciò che ha valore<sup>30</sup>.

Alla luce di queste considerazioni si può allora sostenere che l'immoralismo non segna una fase di ripensamento rispetto ai temi di *Schopenhauer come educatore*. Al contrario, è espressione di un'esigenza fondamentale che è interna al perfezionismo morale.

### La dimensione perfezionista della critica della morale

L'immoralismo di Nietzsche ha quindi senso solo alla luce della distinzione fra un concetto positivo e desiderabile di moralità e uno negativo e deprecabile. Vorrei ora rendere meno sfumati e più chiari i termini di questa differenza. La tesi che intendo avanzare è che un esame delle caratteristiche della morale che Nietzsche vuole contrastare avvalorava l'ipotesi che il suo concetto positivo di moralità si sviluppa attorno ai temi perfezionisti della terza considerazione inattuale. La critica della morale è un passaggio fondamentale di quella più ampia critica della cultura, la «seconda consacrazione alla cultura», che ostacola lo sviluppo degli esseri umani<sup>31</sup>. A

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Ecce Homo*, cit., pp. 133-34.

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., p. 11. Un tema ripreso qualche anno più tardi nel capitolo secondo del *Saggio sulla libertà* di John Stuart Mill.

<sup>30</sup> Per le analogie fra la strategia retorica di Nietzsche e il concetto emersoniano di provocazione si veda J. Conant, *Nietzsche's Perfectionism: A Reading of Schopenhauer as Educator*, cit., p. 217.

<sup>31</sup> La lettura proposta in questo saggio si discosta da quelle interpretazioni che sostengono che la critica di Nietzsche alla morale possa essere assimilata a quella formulata dai cosiddetti critici della morale. Thomas Nagel ha difeso questa posizione sostenendo che in entrambi i casi il tema centrale è il conflitto fra gli imperativi della vita buona e i doveri della vita morale, vedi Id. *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 196; vedi anche R. Loudon, *Can We Be Too Moral?*, in «Ethics», 98 (1988), pp.

tale scopo, possiamo suddividere in due parti l'argomento di Nietzsche contro la cultura morale diffusa. Nella prima, egli discute i motivi psicologici che spiegano la sua genesi, in particolare il risentimento e l'odio che una particolare classe di persone nutre nei confronti di un'altra<sup>32</sup>. Nella seconda, esamina invece le sue componenti normative, che identifica con un certo modo di intendere concetti quali la pietà, l'altruismo e la ricerca della felicità<sup>33</sup>.

È utile partire direttamente dalla seconda parte della critica nietzscheana. Nella prima dissertazione della *Genealogia della morale*, l'autore sostiene che la moralità associata al cristianesimo non nasce per effetto di una presunta ispirazione divina, ma è la creazione di una particolare classe sociale di persone, chiamata indifferentemente «il gregge», «gli schiavi» e «la plebe», in un momento storico che può essere identificato approssimativamente con i primi secoli dell'impero romano. Gli «schiavi» creano la moralità per reagire a circostanze economiche e sociali sfavorevoli: incapaci di rovesciare con la forza fisica i propri oppressori inventano un sistema di valori che ostacola lo sviluppo e la sopravvivenza della classe dei

361-80, p. 361. L'ipotesi di Nagel trascura un punto importante. Ciò che è peculiare della critica di Nietzsche è che la moralità di cui ci si vuole liberare è considerata un fenomeno culturale, mentre la critica di tradizione analitica è prevalentemente interessata a scalzare particolari teorie filosofiche della moralità. Per un'analisi di questa differenza si veda B. Leiter, *Nietzsche and the Morality Critics*, cit., pp. 222-23. Pur condividendo il giudizio generale di Leiter sulle differenze fra gli argomenti dei cosiddetti «critici della morale» e la strategia di Nietzsche, sono in disaccordo con la sua analisi del confronto fra Nietzsche e Bernard Williams. Contrariamente a quanto sostenuto da Leiter, credo che la critica alla morale formulata da Bernard Williams abbia importanti elementi di somiglianza con quella di Nietzsche. In contrasto con Leiter, si può sostenere che l'obiezione fondamentale che Williams rivolge alla morale non riguarda tanto i dettagli della nozione filosofica di obbligazione morale, quanto piuttosto il suo ideale di purezza. Un ideale che secondo Williams è ormai parte integrante del nostro concetto di moralità e che trova espressione nella convinzione condivisa che il valore morale è al di là di ogni determinazione empirica, vedi Id., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985, trad. it. *L'etica e i limiti della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1987, cap. 10. Questo aspetto avvicina le due strategie. Non solo esse si rivolgono alla moralità come fenomeno culturale, ma entrambe ne criticano la componente nichilista, la tesi cioè che una volta abbandonato il suo ideale di purezza non vi sia più posto per una prospettiva valutativa sul mondo. Su questo punto vedi M. Clark, *On the Rejection of Morality: Bernard Williams's Debt to Nietzsche*, cit., pp. 119-120.

<sup>32</sup> Fra gli interpreti che affermano che la morale nel suo senso negativo vada identificata a partire dalla sua peculiare genesi si veda, fra gli altri, W. Kaufmann, *How Nietzsche Revolutionized Ethics*, in Id., *From Shakespeare to Existentialism*, Princeton, Princeton University Press, 1959, pp. 213-14; vedi anche Id., *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4th edn, Princeton, Princeton University Press, 1974, p. 374.

<sup>33</sup> Fra coloro che sostengono che la critica della morale di Nietzsche ha come oggetto la pietà e l'altruismo si veda P. Foot, *Nietzsche: The Revaluation of Values*, cit.; vedi anche R. Schacht, *Nietzsche*, London, Routledge, 1983, p. 359ss.

dominatori. Il peso esplicativo di questa rivalutazione cristiana di valori aristocratici poggia su uno stato psicologico che Nietzsche chiama risentimento. Si tratta di un tipo particolare di odio rivolto verso quelle persone che sono responsabili di creare un assetto della società che ostacola il nostro benessere e che siamo incapaci di rovesciare. Per Nietzsche questo sentimento è associato alla creazione di valori che tendono a capovolgere quelli della classe dominante. Le letture naturaliste di Nietzsche, secondo le quali le concezioni della vita buona si fondano su fatti che riguardano la natura biologica degli esseri umani, sostengono che la discussione sul risentimento è una prova del fatto che la spiegazione delle differenze fra morale aristocratica e morale del «popolo» dipendono dalla biologia<sup>34</sup>. La «plebe» nutre risentimento per gli aristocratici poiché ha una costituzione psicofisica tale che ciò che è benefico per gli uni non può che essere dannoso per gli altri. Queste letture trascurano il fatto che il punto focale delle analisi nella *Genealogia* riguarda gli stati psicologici che sono alla base delle due moralità. Questi meccanismi non hanno un fondamento biologico e coincidono solo contingentemente con gli orientamenti dei componenti di una classe sociale<sup>35</sup>. In particolare, la morale negativa nasce dal risentimento che, a sua volta, è espressione di un atteggiamento reattivo rispetto al mondo<sup>36</sup>. Per coloro che si trovano in questa condizione l'approvazione morale sarà una risposta a particolari configurazioni del mondo, cioè una reazione a fattori esterni all'io. La moralità positiva, al contrario, è espressione di una certezza interiore che deriva dall'apprezzamento di sé. Su questo punto, Nietzsche scrive:

Mentre ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante si pronunciato a se stessi, la morale degli schiavi dice fin dal principio no a un «di fuori», a un «altro», a un «non io»: e questo no è la sua azione creatrice. Questo rovesciamento del giudizio che stabilisce valori – questo *necessario* dirigersi verso l'esterno, anziché a ritroso verso se stessi – si conviene appunto al *ressentiment*: la morale degli schiavi ha bisogno per la sua nascita, sempre e in primo luogo di un mondo

<sup>34</sup> Sulle interpretazioni naturaliste di Nietzsche, si veda la nota 7.

<sup>35</sup> Nietzsche stesso nella sezione 260 di *Al di là del bene e del male* in cui descrive sinteticamente il filo argomentativo della *Genealogia*, sostiene che lo sviluppo storico delle due moralità ha eliminato le nette divisioni in classi. L'idea è che le classi sociali, anche se sono un elemento che spiega la genesi della distinzione fra le due moralità, non possono essere considerate un dispositivo utile per comprendere le differenze nel presente. Vedi F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., 200621, vol. VI, tomo II, pp. 178-81.

<sup>36</sup> Sull'orientamento reattivo rispetto al mondo e sulla sua importanza nella filosofia di Nietzsche si veda G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi, 2002; J. Richardson, *Nietzsche's System*, Oxford, Oxford University Press, 1996. Per una discussione più recente, vedi Simon May, *Nietzsche's Ethics and his 'War on Morality'*, Oxford, Clarendon Press, 1999, pp. 42-50.

opposto ed esteriore, ha bisogno, per esprimerci in termini psicologici, di stimoli esterni per potere in generale agire – la sua azione è fundamentalmente una reazione<sup>37</sup>.

Questo aspetto della critica alla morale viene ulteriormente sviluppato in quelle parti della *Genealogia* in cui Nietzsche sottolinea che mentre la moralità nel suo senso deteriore ha come oggetto le azioni buone o cattive, la moralità primitiva valuta invece il carattere e la nobiltà delle sue qualità. Un carattere è virtuoso e nobile quando ogni suo tratto scaturisce dal rispetto di sé<sup>38</sup>. In *Al di là del bene e del male*, scritta negli stessi anni della *Genealogia*, Nietzsche ricorda:

Non sono le opere, è la *fede* che su questo punto decide, che qui stabilisce la gerarchia, per adottare nuovamente un'antica formula religiosa in un senso nuovo e più profondo: una certa sicurezza di base che un'anima nobile ha riguardo a se stessa [...]. – *L'anima nobile ha un profondo rispetto per se stessa*<sup>39</sup>.

L'etica positiva che Nietzsche contrappone alla cultura cristiana nella *Genealogia della morale* implica quel primato del rispetto di sé che in *Schopenhauer come educatore* costituiva il marchio dei caratteri che vivono con rigorosa coerenza la loro unicità. Sono proprio questi temi che spiegano il rifiuto della morale che si fonda sul risentimento. Laddove questa deriva i valori da una reazione a fattori che sono esterni all'io. L'etica positiva si sviluppa all'interno della relazione educativa che ciascuno di noi ha con il proprio sé più alto, cioè lungo quel percorso creativo che ci permette di diventare ciò che realmente siamo.

La tesi della continuità del perfezionismo nelle opere della maturità riceve ulteriori conferme anche nel caso in cui la critica della morale venga letta come un attacco a una particolare agenda normativa. Nietzsche rifiuta almeno due aspetti della cultura morale dominante. Il primo è rappresentato dalla centralità della pietà e dell'altruismo. Il secondo è la tesi che la felicità è sempre un bene e la sofferenza sempre un male.

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., 200412 vol. VI, tomo II, p. 26.

<sup>38</sup> Su questo punto si veda B. Leiter, *Nietzsche on Morality*, cit., p. 214, nota 25. Per una interpretazione differente che sostiene che la virtù della nobiltà si esprime solo attraverso azioni di un certo tipo vedi M. Bigotti, *Slaves Morality, Socrates, and the Bushmen: A Reading of the First Essay of 'On Genealogy of Morals'*, in «Philosophy & Phenomenological Research», 58 (1998), pp. 745-779, p. 749.

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 199-200. Il rispetto è una nozione primaria nella concezione nietzscheana della virtù. Si tratta evidentemente di un rispetto differente da quello che è centrale nell'etica kantiana. Per Kant l'azione morale, o più precisamente la volontà buona, dipende dal rispetto della legge morale. Nietzsche sostiene, al contrario che il rispetto che è rilevante nella morale si identifica con la fedeltà al proprio vero sé.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, Nietzsche critica diffusamente il primato etico della felicità nel capitolo settimo di *Al di là del bene e del male*, intitolato *Le nostre virtù*. La sua discussione si apre con un'osservazione sulla «semplicioneria» di alcune concezioni della morale. L'idea è che la cultura utilitarista, espressione con la quale egli si riferisce alla pratica di misurare il valore delle cose secondo il piacere e il dolore che esse suscitano negli esseri umani, pecca d'ingenuità perché considera importante ciò che è secondario. Il piacere e il dolore sono infatti semplicemente stati concomitanti del pensiero, ed è solo quest'ultimo, grazie alle sue capacità di creare e unificare ciò che è frammentario, che ha veramente valore. Il legame fra la critica all'utilitarismo e il tema perfezionista diventa più chiaro quando Nietzsche discute il concetto di umanità.

In fondo, tutti costoro vogliono che si dia ragione alla morale *inglese*: in quanto appunto con questa si giova nel modo migliore all'*umanità* [corsivo mio], [...] o alla «felicità del maggior numero», no!, alla felicità dell'*Inghilterra*; essi vorrebbero dimostrare [...] che l'aspirare alla felicità *inglese*, cioè al *confort* e alla *fashion* [...] sia al tempo stesso anche il giusto sentiero della virtù, anzi che tutta la virtù esistita fino ad oggi nel mondo si sia concretata appunto in una siffatta aspirazione. Nessuno di tutti questi tardigradi *animali d'armento* [corsivo mio] dalla coscienza inquieta (i quali si sforzano di trattare la causa dell'egoismo come causa del benessere generale) vuol rendersi conto [...] che il benessere generale non è un'ideale [...]»<sup>40</sup>.

Le componenti eudemonistiche e utilitaristiche della cultura morale diffusa sviliscono gli esseri umani e li rendono simili ad animali. Un tema che ha le sue radici in *Schopenhauer come educatore*, nel contesto della discussione sul rapporto fra cultura ed educazione di sé. Nietzsche aveva sostenuto che il compito dell'arte e della cultura è rivelare a ciascuno la propria «umanità», educandolo a riconoscere il suo vero io. All'umanità si contrappone l'«animalità», espressione che indica la vita di coloro per i quali il percorso di conoscenza di sé non è ancora cominciato<sup>41</sup>. La ricerca della felicità, che nel saggio viene descritta come l'obiettivo principale della pseudocultura chiamata «egoismo degli affaristi», costituisce per l'appunto una chiara linea di demarcazione fra i «veri uomini» e gli «pseudo-uomini» o «animali».

Ma si rifletta: dove finisce l'animale e dove comincia l'uomo? [...] Finché si aspira alla vita come a una felicità, non si è ancora sollevato lo sguardo oltre l'orizzonte dell'animale, si vuole soltanto con maggiore consapevolezza ciò che l'animale cerca per impulso cieco. Ma così va a noi tutti per la maggior parte della

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 137.

<sup>41</sup> Su questo punto si veda Conant, *Nietzsche's Perfectionism: A Reading of Schopenhauer as Educator*, cit., p. 224.

vita... Ma vi sono attimi *in cui noi comprendiamo* ciò: allora le nubi si squarciano e vediamo che noi, e con noi tutta la natura, *aspiriamo all'uomo* [corsivo mio] come a qualche cosa che sta alto, sopra di noi<sup>42</sup>.

Diventare ciò che siamo è un compito arduo che richiede coraggio e durezza verso se stessi. Si tratta di un cammino che è possibile al prezzo di grandi sofferenze, causate ad esempio dall'interruzione di relazioni affettive o dall'abbandono di aspirazioni che contrastano con lo stile di vita imposto dall'autenticità. Come ha messo in luce Bernard Williams, Nietzsche non intende contrapporre all'utilitarismo una filosofia del dolore. Il punto è richiamare l'attenzione sul fatto che alcune sofferenze possono avere un significato etico, e quando ciò accade non dobbiamo evitarle o cercare di alleviarle. Sofferenze di questo tipo sono quelle che acquistano significato all'interno di un contesto esistenziale ampio che coinvolge i progetti di vita di una persona, come ad esempio un'impresa creativa o l'impegno per una causa civile o politica<sup>43</sup>. Inoltre, nel perfezionismo nietzscheano, questi progetti devono poi essere integrati con altri aspetti della personalità individuale e ciò spesso è fonte di pene ulteriori. Per Nietzsche, il fatto che la sofferenza possa avere senso non la rende più sopportabile. Il suo significato non costituisce un analgesico<sup>44</sup>. La vita etica richiede perciò coraggio: dobbiamo essere capaci di desiderare non solo i nostri progetti, ma anche le loro componenti dolorose. Il criterio utilitarista è quindi considerato un principio pericoloso poiché esprime un'immagine superficiale e frivola della vita morale che allontana gli esseri umani da ciò che ha veramente valore.

Il giudizio negativo sull'interpretazione cristiana della pietà e dell'altruismo ha origine analoghe. Nella *Prefazione alla Genealogia della morale*, si sostiene ad esempio che la questione del «valore della morale» corrente si riduce a quella del «valore del «non egoistico»», inteso come l'insieme delle inclinazioni riconducibili alla compassione e al sentimento simpatetico<sup>45</sup>. Nietzsche critica questi tratti sulla base di due tipi di considerazioni. In primo luogo, essi tendono ad associarsi a disposizioni quali l'abnegazione e il sacrificio di sé, causando quell'atteggiamento generale nei confronti del mondo che Nietzsche chiama «disinteresse». Chi è affetto da questa patologia affronta le questioni morali in modo impersonale, distaccato e freddo, e per questa ragione non riesce mai ad afferrarle pie-

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., p. 48.

<sup>43</sup> B. Williams, *Unbearable Suffering*, in Id., *The Sense of the Past, Essays in the History of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2006, trad. it. *Sofferenza insopportabile*, in Id. *Il senso del passato. Scritti di storia della filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 357-64.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 362.

<sup>45</sup> F. Nietzsche, della *Genealogia della morale*, cit., *Prefazione*, sez. 5.

namente<sup>46</sup>. In secondo luogo, la tesi che la simpatia è alla base della morale dipende ancora una volta dall'assunzione che la sofferenza è un male e la sua eliminazione è sempre un bene<sup>47</sup>. Contro questa posizione, Nietzsche aggiunge un nuovo profilo perfezionista. La vocazione al soccorso che accompagna questa concezione della morale, anche nei casi in cui non diventi una tirannica sopraffazione dell'altro, non è mai veramente utile alle persone. Richiamando il tema principale di *Schopenhauer come educatore*, egli sostiene che agiamo nell'interesse degli altri non quando li aiutiamo ma quando li educiamo fornendo loro il nostro esempio di unicità irripetibile: «formando di se stessi qualcosa che l'altro vede godendone, come un bel giardino quieto, conchiuso in se stesso, che contro [...] la polvere delle strade maestre ha alte mura, ma anche una porta ospitale»<sup>48</sup>.

Contro la moralità della pietà che richiede continuamente «di non badare a se stessi, ma di avere occhi di lince per ogni sofferenza che sia altrove»<sup>49</sup>, Nietzsche contrappone l'argomento perfezionistico della priorità dei doveri verso se stessi, che comportano la coltivazione del proprio sé, su quelli verso gli altri. Più precisamente, la coltivazione del proprio genio costituisce una condizione affinché la propria vita raggiunga quel carattere di esemplarità che è modello per gli altri e che permette loro di riconoscere le loro più autentiche aspirazioni. Nel quadro perfezionistico nietzscheano, il modo migliore per aiutare gli altri non è scegliere per loro, ma è coltivare il proprio sé costruendo un esempio di come una vita individuale possa ricevere il massimo valore.

Alessio Vaccari  
Sapienza Università di Roma  
alessio.vaccari@gmail.com

<sup>46</sup> F. Nietzsche, *La Gaia Scienza e Idilli di Messina*, in «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., 200716, pp. 256-7.

<sup>47</sup> F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, in «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., 200610, vol. V, tomo I, p. 127.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

---

## Le letture della «fine» dell'uomo in Derrida e Foucault

### Stefano Righetti

---

La questione dell'Uomo e della sua «morte», nonché del suo superamento possibile in forme cosiddette «oltreumane» o, ancora meglio, «post-umane», è uno degli argomenti che nella filosofia degli ultimi anni (e in particolare nella filosofia di ascendenza nietzschiana) ha avuto maggiore risonanza. Si tratta di un argomento che possiamo ritrovare in molte esperienze dell'arte contemporanea, in cui l'idea di una mutazione dell'uomo è assunta, a livello estetico, attraverso l'ibridazione con altre forme viventi o con gli stessi strumenti tecnologici. In tutti questi ambiti, ciò che il «post-umano» sembra indicare al pensiero è una duplice problematica: *uno*, che l'uomo non può essere l'unico principio e misura del mondo e, *due*, che un Uomo in senso originario (distinto, cioè, dall'alterità biologica delle altre forme viventi) non esiste se non come specie (e come «miracolo biologico»). Esiste invece un «virtuosismo umano» (per riprendere la definizione di Marchesini<sup>1</sup>), che permette alla nostra specie anche una complessa ibridazione con l'alterità biologica e con la nostra (poiché derivata dal nostro stesso virtuosismo) dimensione tecnologica<sup>2</sup>. Tuttavia, il tema dell'Uomo (la sua origine, la sua libertà) è collegato da sempre, nel pensiero occidentale, anche a un'altra questione essenziale: quella del *soggetto*. Da Kant in poi, infatti, il soggetto è sempre stato analizzato nell'incrocio fra l'ipotesi della sua libertà e le condizioni della sua conoscenza e, quindi – a partire dalla psicoanalisi –, nelle strutture che agiscono inconsciamente.

Circa questo aspetto, da almeno cinquant'anni siamo di fronte a un percorso teorico che si muove in una doppia direzione. Da un lato, la riduzione del Cogito (che segue dal marxismo, dal freudismo e dalla fenomenologia) ha permesso di indicare l'emergere, nella cultura occidentali, di soggettività non prettamente individuali; dall'altro lato, queste hanno

<sup>1</sup> R. Marchesini, *Post-human*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p. 14.

<sup>2</sup> Circa il rapporto fra le culture umane e l'alterità biologica occorre certamente richiamare anche l'importante lavoro di Phi. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Édition Gallimard, 2005.