

Simona Forti

ALLE RADICI DELLA SERVITÙ VOLONTARIA

FRIEDRICH NIETZSCHE E IL DESIDERIO DI OBBEDIRE

To the roots of voluntary servitude. Friedrich Nietzsche and the desire to obey

This essay aims to provide an interpretation of the relationship between subjectivity and power in Friedrich Nietzsche that differs both from the interpretations that make the «will-to-power» the instrument of the domination of the strong over the weak and from the interpretations that see in «the will-to-power» the recovery of the idea of «innocence of becoming». The hypothesis put forward consists in identifying in the nexus that Nietzsche poses between the birth of the subject and the will to life one of the seminal *loci* in which philosophy approaches the burning theme of voluntary servitude. The Author focus on the continuity detected between Christianity and the modern world to emphasize the complexity with which Nietzsche describes the process of subjectification that made the human animal docile and controllable, manipulable and obedient, bringing us one of the first and most powerful investigations into the link between subjectivity and pastoral power.

Keywords: Nietzsche, Voluntary Servitude, Obedience, Subjectivity

1. Sono passati quasi vent'anni dalla prima edizione del libro di Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*¹; un testo per molti aspetti unico, che ha suscitato discussioni e polemiche in tutte le molte lingue in cui è stato tradotto e che il quotidiano tedesco *Die Zeit* ha addirittura definito «un avvenimento intellettuale senza pari». Non voglio addentrarmi nel monumentale lavoro di scavo filologico e documentale intrapreso da Losurdo, né discuterne in dettaglio le argomentazioni. Mi interessa soltanto, come punto di partenza del mio saggio, richiamare la tesi di

Simona Forti, Scuola Normale Superiore, Palazzo della Carovana, Piazza dei Cavalieri 7, 56126 Pisa – simona.forti@sns.it, <https://orcid.org/0000-0002-2571-673X>

¹D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia Intellettuale e bilancio critico: nuova edizione ampliata, 2 volumi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2014. La prima edizione è del 2004.

fondo del libro: chiara, netta e per questo massimamente rappresentativa di una specifica modalità di interpretare Friedrich Nietzsche come pensatore reazionario.

Secondo Domenico Losurdo, Nietzsche combatterebbe in maniera geniale, ma radicale, ogni idea che odora di democrazia, dalle illusioni rivoluzionarie agli ideali egualitari e socialisti². Tutto, anche gli aspetti più marginali e frammentari della filosofia nietzscheana, sarebbe funzionale al suo vero intendimento: contrastare i risultati e le conseguenze a lungo termine della rivoluzione francese. In questo senso, egli non sarebbe affatto quel pensatore «inattuale» che voleva far credere di essere, o che pensava di essere. In realtà, Nietzsche era un pensatore ben calato nel clima politico e culturale contro-rivoluzionario del proprio tempo. L'originalità del pensiero nietzscheano, ciò che lo porta ad oltrepassare i limiti delle dottrine reazionarie in cui pur resta immerso, sarebbe semmai la sua capacità di trasformare in temi filosofici quelli che, prima di lui, erano temi di natura non dichiaratamente filosofica.

Insomma, per Losurdo, la genialità del «ribelle aristocratico» starebbe nell'esser riuscito a cucire intorno ai suoi ideali politici e sociali rivolti al passato un programma filosofico dirompente nei confronti del presente e orientato al futuro. Avvolta dalla retorica di una rivoluzione concettuale, la critica nietzscheana alla metafisica e alla morale riuscirebbe non solo a nobilitare l'operazione di ripristino dell'ideale aristocratico, ma anche a redimere la forza e la volontà di sopraffazione. L'obiettivo autentico sarebbe dunque quello di restituire ai migliori, gli *aristoi*, l'innocenza della volontà di potenza, intesa perlopiù da Losurdo come il diritto dei forti di dominare, addirittura di eliminare, i deboli.

Domenico Losurdo, seppure con grande maestria, riafferma in questo modo una lettura ricorrente sin dall'inizio del secolo scorso della filosofia di Friedrich Nietzsche: il rovesciamento di tutti i valori, l'al di là del bene e del male, significa cambiare di segno alla condanna metafisica e cristiana della forza. Dove c'era una scomunica riaprire le porte ad una benedizione e viceversa.

Certo, non sono pochi i passaggi che giustificano questa lettura 'semplice' dell'«al di là». Conosciamo tutti gli argomenti della *Genealogia della morale* sulla morale dei signori e la morale degli schiavi³. La gerarchia tra i valori non si radica nel mondo delle idee e nemmeno nella Legge della Ragione. La morale

² Su posizioni abbastanza vicine a quelle di Domenico Losurdo, che si differenziano dalle interpretazioni del Nietzsche semplicemente reazionario degli anni '50 e '60, si veda B. Detwiler, *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*, Chicago, The University Chicago Press, 1990.

³ F. Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), Milano, Mondadori, 1979, in particolare la *Prima dissertazione. Buono e malvagio. Buono e cattivo*, pp. 15 ss. I passaggi sono noti: «Il nome "buono" è imposto da coloro che, diritti, fieri, coraggiosi e "puri", forti del loro pathos della distanza, pongono sé stessi come portatori di valore»; «Il pathos della nobiltà e della distanza [...] il perdurante e dominante sentimento fondamentale e totale di una superiore schiatta egemonica, in rapporto a una schiatta inferiore, a un "sotto" – è questa l'origine dell'opposizione tra "buono" e "cattivo"».

è infatti immorale come qualsiasi altra cosa sulla terra. Per cui la dicotomia bene e male non è un'opposizione tra valori o principi. Alto e basso, nobile e volgare – le vere contrapposizioni originarie – sono presentate come semplici indicatori di posizionamenti diversi, di differenti vettori di forze, collocazioni spaziali e materiali. Al contrario dell'*ethos* aristocratico, che attivamente afferma se stesso, il proprio valore e la propria collocazione, la morale degli schiavi è una re-azione e come tale ha bisogno per definirsi dell'opposizione ad un oggetto⁴. Come se essa avesse necessità di qualcosa di esterno su cui scaricare la frustrazione per la propria impotenza, e trovasse una compensazione alla frustrazione solo nell'atto della svalutazione e della diminuzione.

Se seguiamo il suggerimento di Nietzsche stesso, infatti, che ci raccomanda sempre di partire dal corpo e di seguire sempre e solo il corpo come filo conduttore veritiero, potremmo dire che per lui la nascita dei giudizi morali deriva semplicemente da una mancanza di vitalità; quando cioè una vita, si trova priva della forza sufficiente per agire e affermarsi. Così che essa possa continuare a volere attraverso l'elaborazione di una tavola di valori dai quali derivare le armi dei giudizi morali. In alcuni passaggi scritti tra il novembre 1887 e il marzo 1888, e ora raccolti nei *Frammenti postumi*⁵, Nietzsche sembra confermare ancora più chiaramente l'ipotesi secondo cui l'elevazione del bene morale è la risposta del corpo alla graduale corruzione del suo vigore. Più la forza vitale diminuisce, più il corpo risponde in termini di ideali. Sembra quindi davvero invertire la scala dei valori attraverso una gradazione che va da «un più forza» a un grado zero, dove prevale l'esaurimento⁶.

La lotta tra valori, di cui si nutre la morale, non è dunque una lotta tra essenze ontologiche, ma un'espressione dei diversi posizionamenti energetici. Sarebbe insomma la trascrizione delle ferite di istinti e passioni e del desiderio

⁴ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit.: «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».

⁵ F. Nietzsche, *La volontà di potenza, Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, ed. it. a cura di M. Ferraris – P. Kobau, Milano, Bompiani, 1992. Ovvero mi è possibile citerò anche dall'edizione Adelphi, ideata da G. Colli e M. Montinari.

⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi, 1887-1888*, versione di S. Giammetta, Adelphi, Milano 1971, p. 11. In base a questa «caratterizzazione fisiologica degli idealisti», Nietzsche pare descrivere una tipologia umana che si distingue internamente in base al criterio della «pienezza dei sensi». Il punto d'origine di tale genealogia, il «tipo supremo: l'ideale classico», rispecchia l'idea pagana dell'affermazione di sé da parte di un uomo che dispensa energie, perché percepisce la pienezza del mondo attraverso «la buona riuscita di tutti gli istinti principali». «E qui si trova», appunta Nietzsche, «lo stile supremo: il grande stile». L'espressione della stessa «volontà di potenza, l'istinto più temuto». La natura, all'apice della sua ricchezza, si dà. Ed elargisce sé stessa senza calcolo alcuno, spontaneamente. Erompe e dona, afferra e sprigiona, così come tutto ciò che è traboccante di gioia ed energia. Non ha bisogno di erigere ideali: la propria pienezza è in sé divina. Nietzsche passa poi a esaminare quelle «situazioni in cui il mondo viene visto più pallido, più vuoto, più sottile». Questo accade quando chi lo esperisce ha già perduto parte della forza dei sensi, ha indebolito la naturale pienezza degli istinti. A costui tocca pertanto evitare tutto ciò che è «brutale, immediato e animale».

conseguente di trasfigurare la mancanza di potenza in potente ideale, in virtù, in «dover essere».

Vi è un modo di interpretare tutto questo fermandosi al primo livello dell'«al di là», e la lettura di Losurdo in parte ne è un esempio, per cui la dicotomia tra forza e debolezza equivale all'opposizione tra salute e malattia⁷. È strutturalmente lo stesso schema dicotomico 'semplice' promosso dai seguaci nazionalsocialisti del filosofo tedesco, i quali vedevano nella Grande Salute, la volontà di vita e di potenza, il Bene da inverare attraverso l'incorporazione in una specifica razza, che in nome di quel valore supremo poteva rivendicare il diritto di dominare sui malriusciti e sui parassiti.

Certamente, molto è dipeso e dipende dal significato che si conferisce alla nozione di *Wille zur Macht*: se la intendiamo come volontà di dominio, di sovrappaffazione dei deboli da parte dei forti, o se, invece, la interpretiamo sulla scorta di Deleuze in chiave ontologica, come essere del divenire e della libertà. In questa ultima prospettiva, la realtà consisterebbe nell'incessante gioco di un rapporto differenziale tra forze, le quali costantemente seguono il movimento di organizzazione dis-organizzazione, istituzione de-stituzione⁸. Non c'è dubbio che per Nietzsche il processo di moralizzazione equivalga al tentativo, riuscito, di macchiare con la colpa l'innocenza «del gioco del mondo», il quale comporta la mortificazione e l'ingabbiamento di molte libertà. Ricordiamo le intense e bellissime pagine di *La genealogia*, in cui Nietzsche descrive il processo della nascita della coscienza e della cattiva coscienza come autoaggressione, come volontà di potenza che invece di scaricarsi all'esterno si rivolge all'interno. In modo che il senso di colpa giunga a bloccare le libertà di movimento del corpo stesso⁹.

⁷ Sul tema della Grande salute in Nietzsche la letteratura è vastissima, si veda almeno K.E. Gay, *Nietzsche's Great Health: overcoming the Calliclean interpretation of revaluation*, Long Beach, California State University, 2013. In cui vengono passate in rassegna le principali letture sulla questione.

⁸ I maggiori interpreti di questa lettura ontologica, come è noto, vengono dalla cultura francese. Si pensi soltanto a George Bataille, Pierre Klossowski contro le letture di un Nietzsche anti-semite e progenitore del nazionalsocialismo. Per quanto riguarda il nostro discorso si vedano in particolare M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971), in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977. Ma ancor più il grande libro di G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* (1962), Torino, Einaudi, 2002.

⁹ Si vedano i passaggi della *Genealogia*, cit., pp. 67 ss. «Non diversamente da quello che deve essere accaduto agli animali acquatici, quando furono costretti a diventare terrestri oppure a morire, «si compì la sorte di questi semianimali felicemente adattati allo stato selvaggio, alla guerra, al vagabondaggio, all'avventura – a un tratto tutti i loro istinti furono svalutati e divelti». Da qui, il senso di inadeguatezza, di disorientamento. Privati degli istinti regolativi, «erano ridotti, questi infelici, a pensare, dedurre, calcolare, combinare cause ed effetti». Dovettero insomma ricorrere alla loro «coscienza», al loro più miserevole organo, quello più esposto all'errore. «Credo non ci sia mai stato sulla terra un tale senso di miseria», così continua la suggestiva prosa nietzscheana, «un tale plumbeo disagio – e intanto quegli antichi istinti non avevano cessato tutt'a un tratto di porre le loro esigenze! Solo che difficilmente e di rado era possibile dar loro soddisfazione». Essi dovettero cercarsi nuovi e

Tuttavia, se anche, insieme a Deleuze, intendiamo la ‘volontà di potenza’ non come volontà di dominio, ma come quell’istinto della libertà, mortificato dalla moralizzazione, a cui dobbiamo cercare di fare ritorno per conferire un nuovo senso e una nuova pienezza alla vita, il rischio di una lettura dualistica di Nietzsche rimane. Metamorfosi delle forze, proliferazione delle potenze, rifiuto del radicamento e nomadismo diventano in Deleuze gli elementi di un universo della libertà delle differenze, attivo e affermativo, che il filosofo tedesco oppone all’intero edificio del dominio; a quella costruzione della colpa, del risentimento e della passività che il potere del negativo è riuscito ad erigere. Ed è come se alla nuova morale bastasse elevare a bene supremo la libertà di cambiamento e di movimento del vivente, riabilitare quell’insieme di inclinazioni ed istinti demonizzati – forza, crescita, gioia per le differenze – per recuperare una felicità innocente resa colpevole da un’umana troppo umana, e cristiana, dicotomia ‘bene-male’.

Anche in questo caso ci sono certamente parecchi passaggi nietzscheani che legittimano tale lettura. Credo tuttavia che Nietzsche ci stia dicendo qualcosa di più complicato, portandoci così al cuore del mistero doloroso di quella ‘servitù volontaria’ che non può essere tolta di mezzo con un semplice ‘sì alla vita’. Innanzitutto, per Nietzsche – ed è stato assai poco sottolineato – il processo di interiorizzazione, vi abbiamo fatto riferimento poc’anzi, in cui l’impotenza genera dolore, sofferenza, paura, è inseparabile dalla nascita della soggettività. Mentre condanna i risultati del risentimento, frutto della volontà di potenza dell’impotenza, egli riconosce che senza risentimento, senza il potere del negativo potremmo dire, non ci sarebbe soggetto. Come abbiamo appena ricordato in nota, non c’era coscienza nel periodo cosiddetto «preistorico», quando cioè l’animale umano viveva l’innocenza del divenire e il conflitto tra le differenze. Ma quelle famose e suggestive pagine che compongono il secondo saggio della *Genealogia della morale* raccontano anche di come un rapporto di potere troppo asimmetrico non possa fare a meno di scavare un cuneo nell’animale umano dal quale emerge ciò che noi abbiamo imparato a chiamare coscienza. Il racconto congetturale di Nietzsche ci fornisce insomma la dinamica di un processo di interiorizzazione che diventerà lo spazio della psiche, dell’anima, dello spirito, della ragione – in una parola, dei nomi e dei caratteri distintivi della soggettività. Il penoso fenomeno della *Verrinerlichung* è allora anche ciò che rende interessante quell’animale umano che, attraverso l’assoggettamento, diventa un animale pensante. È impossibile non pensare a Freud, ma ancor più al modo in cui Foucault, a partire da queste stesse pagine,

per così dire sotterranei appagamenti. Ecco come si mette in moto il fenomeno della *Verrinerlichung*, grazie al quale l’essere umano ha acquisito il suo tratto caratteristico di animale pensante: «Tutti gli istinti che non si scaricano all’esterno si rivolgono all’interno – questa è quella che io chiamo interiorizzazione dell’uomo: in tal modo soltanto si sviluppa quella che più tardi verrà chiamata la sua “anima”».

è arrivato a fare i collegamenti tra assoggettamento e soggettivazione¹⁰. Così, se da un lato, il *ressentiment* come lo concepisce Nietzsche è qualcosa di oscuro, basso, vile e volgare, esso designa, dall'altro, il movimento attraverso il quale si diventa soggetti.

2. Questo significa che se è indubbio che Nietzsche smantella ogni pretesa «sublime» di un «Soggetto trascendentale» o di uno «Spirito assoluto», è altrettanto vero che egli non è semplicemente l'anticristo che benedice ciò che è stato maledetto e maledice ciò che è stato benedetto. Nietzsche è in primo luogo colui che dichiara guerra al dualismo, al fondamento di tutte le fedi metafisiche: la fede nei valori opposti¹¹. Il dualismo non è infatti la struttura dell'essere. È una dinamica che ha origine nel soggetto, e con il soggetto, il quale ipostatizza in una dicotomia quel movimento duplice e contraddittorio da cui è percorso, che proietta e oggettiva all'esterno il conflitto delle differenze tra forze che abita il corpo stesso¹².

Andare al di là del bene e del male, superare i valori tradizionali e trasvalutarli, non significa cambiare loro di segno. Significa piuttosto guardare alla morale da una diversa prospettiva che sappia capire l'origine del dualismo morale; una prospettiva che consenta anche di portare alla luce i modi in cui quel cuneo che chiamiamo interiorità, fragile «come una membrana», «scavato con dolore» in un corpo, può essere sfruttato e abusato.

Da qui la complessità e la forza dell'accusa che Nietzsche lancia nei confronti degli «stratagemmi della casta sacerdotale», metonimia, quest'ultima, di un potere pastorale che attraversa i secoli. Se da una parte senza esperienza di una forza superiore che si impone non si diventa 'animali interessanti', cioè pensanti, dall'altra, il potere pastorale ha saputo saldare la nostra «cattiva coscienza» alla formula del dominio politico grazie all'idea di peccato. L'obbedienza viene elevata a rimedio dell'inclinazione umana alla disobbedienza e alla trasgressione: i nuovi nomi dati all'istinto della libertà.

L'intero *corpus* nietzscheano, almeno a partire dagli scritti successivi a *Così parlò Zarathustra*, in particolare *Al di là del bene e del male* e *Genealogia della morale*, potrebbe essere allora letto come un lungo, tortuoso e indiretto commento a *Genesi*, 3. Come se la dottrina del peccato dovesse venir combattuta nelle sue stesse assunzioni teologiche per poterne rivelare la funzionalità pratica. Il Cristianesimo, afferma Nietzsche, ha predicato che le condizioni di pace sono naturali e originali, che «Dio ha creato l'uomo felice, ozioso, innocente e immortale», così che la vita reale sembri un'esistenza falsa, caduta, peccaminosa, in cui la sofferenza, la lotta e lo sforzo appaiano come qualcosa di corrotto,

¹⁰ Sul potere pastorale e il processo di soggettivazione, si veda almeno M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)* (2004), a cura di F. Ewald – A. Fontana – M. Senellart, Milano, Feltrinelli, 2005.

¹¹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), Milano, Adelphi, 1999, p. 8.

¹² F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1887-1888, cit., 11 (296-297).

come segni dell'inautentico e della caduta, cui bisogna porre rimedio. Ecco il trucco, continua l'autore: pensare alla vita, dalla disobbedienza di Adamo in poi, come una maledizione, come lo stato in cui il peccato ha iniettato la morte e dal quale dobbiamo essere salvati. Far credere cioè che prima della disobbedienza la vita non conoscesse la morte, la sofferenza, il dolore¹³. Come se morte, sofferenza e dolore non facessero parte della vita stessa. Come se il negativo, insomma, non fosse costitutivo di una vita.

Ma se questa mia lettura è anche solo parzialmente corretta, e moltissimi passi nietzscheani la confermano, la questione del potere trova in Nietzsche una trattazione assai lontana da quella conferita ad essa dall'ampia galassia del pensiero controrivoluzionario e reazionario. Controrivoluzionari, reazionari e conservatori, per quanto variegata siano le loro posizioni, sono infatti uniti nel ritenere il 1789 l'inizio del disastro politico della modernità. L'epoca moderna, nei suoi risvolti liberali, democratici per non parlare di quelli socialisti, è per tutti costoro il risultato di una lunga, profonda e corrosiva crisi del principio d'autorità. E non è possibile tracciare questa linearità genealogica in Friedrich Nietzsche. Il tragitto della decadenza per lui non è segnato dalla graduale e progressiva delegittimazione dell'obbligo all'obbedienza e dall'erosione del principio di autorità. È piuttosto il paradossale risultato dell'universalizzazione dell'obbedienza stessa, a sua volta intesa come qualcosa di ben più profondo del consenso a, dell'esecuzione di un commando. Non si può certo affermare che Nietzsche stia facendo proseliti antidemocratici perché in sintonia con la reazione europea.

Come spesso succede, anche a questo proposito Friedrich Nietzsche è ambivalente. In qualche passaggio sembra giustificare, o addirittura apprezzare, l'obbedienza, il conformismo e il servilismo per tutti coloro che non hanno la forza di agire. Tuttavia, nella sua critica all'apatia e alla passività, la sua polemica antidemocratica ci permette di individuare uno dei rari luoghi in cui la filosofia politica sembra offrire la possibilità di una genealogia della servitù volontaria. Nel 1884 scrive: «La radice di tutti i mali: che la morale servile della mitezza, dell'altruismo, dell'obbedienza assoluta, ha trionfato»¹⁴. Io credo che per prima cosa il filosofo tedesco voglia disorientare i suoi lettori, mostrare loro che cosa sta nel cono d'ombra delle convinzioni democratiche: svelare il lato oscuro del tipo umano democratico il quale ritiene di avere di aver contribuito alla moralizzazione della politica, al benessere della città, solo perché – come scrive – «ha lasciato le regioni dove era arduo vivere»; il quale è convinto di amare l'umanità solo perché non è capace di sopportare il conflitto. Se gli «uomini moderni» democratici occupano il centro della scena, è solo perché sono inorriditi dalla tensione degli estremi. Vogliono vivere nella comodità e la loro

¹³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, cit., pp. 265 ss. Sulla centralità dell'idea del peccato originale in Nietzsche, si veda P. Sloterdijk, *Über die Verbesserung der Guten Nachricht. Nietzsche fünftes Evangelium*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

¹⁴ Così Nietzsche scrive già nel 1884. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., pp. 125-126.

presunta bontà non è altro che il desiderio di non essere feriti da nessuno. Il tipo democratico è il sostenitore delle virtù codarde, vigliacche, di cui la più insopportabile per Nietzsche è l'ipocrisia di coloro che occupano una posizione di potere reale. Infatti, «anche chi comanda finge ipocritamente le virtù di chi serve. “Io servo, tu servi, noi serviamo” – così prega anche l'ipocrisia dei governanti – e guai se il primo signore non è solo il primo servo!»¹⁵.

Gli uomini democratici amano l'uguaglianza solo perché hanno sospetto, anzi paura, delle differenze. Incapaci ormai di ammirare gli altri, vogliono che il loro valore venga affermato e riconosciuto da tutti. La cosa più importante, ci ricorda Nietzsche, è che non venga mai detto loro che qualcuno comanda e che, di conseguenza, loro stanno obbedendo. La servitù, l'obbedienza e il sacrificio di tutti è la formula della nuova legittimità politica. «Io servo, tu servi, noi serviamo». I nuovi signori 'servitori' (in questo modo la nuova formula li definisce) si possono presentare come coloro che si fanno garanti della sicurezza e della vita buona. Così, lungi dall'essere l'espressione di una progressiva affermazione della libertà soggettiva, del trionfo dell'umanità che finalmente esce dalla minorità, la democrazia è piuttosto il compimento, l'ultima fase di un lungo processo di addomesticamento. Da questo processo ciò che abbiamo imparato a chiamare virtù non è il coraggio, ma la paura, non è l'azione, ma il *ressentiment*. In una parola democrazia non è il potere di autodeterminazione, mal' universalizzazione dell'obbedienza. L'Ultimo Uomo, tuttavia, ha imparato a fare delle proprie debolezze la sua forza. È ora colui che è consapevole della sua nuova potenza numerica, alla quale conferisce un potere politico.

3. Ecco allora che il mondo classico diventa per Nietzsche il riferimento per ipotizzare un'altra concezione del politico. Esso serve a mostrare, per contrasto, quali esperienze del mondo e del sé sono andate perse con il cristianesimo e la democratizzazione.

La politica moderna, inaugurata dalla morale cristiana, è il risultato in realtà di un lungo processo «antipolitico». Più precisamente, implica la negazione della concezione «politica» della vita. Ha negato la «verità» dell'agone greco, che è spirito di contesa, di lotta. Sappiamo che la scrittura di Nietzsche prese il via dal suo incontro con i poemi omerici e il loro concetto di lotta, soprattutto nell'*Iliade*. Come se il campo di battaglia dove Ettore e Achille si affrontano, uniti da un'identica passione per l'agone, diventasse il metro con cui misurare le trasformazioni del soggetto e del potere. Fino alla fine, questo schema agonistico – che Nietzsche deve tanto ad Omero quanto a Eraclito – è rimasto uno dei criteri nietzscheani per giudicare il senso dell'esistenza¹⁶.

¹⁵ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (1883-1885), Milano, Adelphi, 1979, tutte le citazioni sono tratte da pp. 206 ss.

¹⁶ Si veda la prolusione tenuta dal filosofo nel 1869 a Basilea, F. Nietzsche, *Omero e la filologia classica*, a cura di G. Campioni – F. Gerratana, Milano, Adelphi, 1993. Ma si veda anche Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, a cura di G. Colli – M. Montinari, Milano,

Per Nietzsche, come per Eraclito, *dike* è *polemos*; la relazione politica «secondo giustizia» è lotta *inter pares*, tra uomini di uguale valore. Nella prima sezione di *La Genealogia della morale*, Nietzsche ritorna sull'idea della politica come relazione *inter pares*: una situazione alla quale sono estranei il degradare, l'abbassare, l'umiliare il nemico. È l'«uomo del risentimento» ad inaugurare una prospettiva verticale della relazione politica: una relazione il cui vettore parte dall'alto e si dirige verso il basso, basandosi sulla svalutazione dell'altro e sul disprezzo come sostituto dell'azione. «Egli, l'uomo del risentimento, ha concepito “il nemico cattivo”, “il Maligno”, e questo è infatti il suo concetto di base, da cui poi evolve, come ripensamento e pendant, un “buono” – se stesso!»¹⁷. Quest'ultimo non si presenta nei termini del suo proprio valore – come abbiamo visto – ma ha bisogno di modellarsi in opposizione a qualcosa fuori di sé, a qualcosa di diverso da sé.

In sintesi, a partire da *La gaia scienza*¹⁸ Nietzsche è convinto che il *ressentiment*, e con esso la moralizzazione del mondo, abbiano trasformato il rapporto politico da confronto/scontro «orizzontale» tra forze in un rapporto di tipo verticale – alto-basso – in cui la lotta continua, ma con altri mezzi, cioè con giudizi di valore. E la democrazia moderna è l'esempio di massima confusione tra sfera politica e sfera morale. A differenza di quanto vorrebbe il discorso liberale e democratico, mitezza, autocontrollo, moderazione, equità, tolleranza non nascono come espressioni di un soggetto che finalmente autonomo dà leggi a se stesso. Queste virtù, come si è visto, sono piuttosto segni di vecchie cicatrici, strategie di adattamento che rispondono a un dolore «originario». Ricordiamo ancora una volta, ora dalla prospettiva politica, il secondo saggio della *Genealogia della morale*¹⁹, dove Nietzsche descrive il famoso salto antropologico («il cambiamento più fondamentale che abbia mai sperimentato») che ha portato l'animale umano alla formazione della coscienza e della cattiva coscienza, dal cui sottile, crudele, gioco dialettico può prodursi oltre all'animale pensante e capace di fare promesse, un essere umano addomesticabile e mite, malleabile e

Adelphi, 2003, in cui è compreso il breve scritto *Agone omerico*. Sulla permanenza di tale paradigma agonico, che Nietzsche porta con sé fino alle ultime sue opere, insieme all'immagine leonina e all'immagine del fanciullo, si veda il bel saggio di R. Fabbrichesi, *Agone nietzscheano*, in Id., *Ermeneutica e greicità*, Pisa, ETS, 2009, pp. 49-90. Per quanto riguarda l'eredità nietzscheana nel pensiero politico in senso stretto, si veda il monumentale ed esauritivo lavoro collettaneo di H.V. Siemens – V. Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin-New York, de Gruyter, 2008, in particolare, per quanto attiene il nostro discorso, si veda A.K. Jensen, *Anti-Politicity and Agon in Nietzsche's Philology*, in H.V. Siemens – V. Roodt (a cura di), *Nietzsche, Power and Politics*, cit., pp. 319-347. Per quanto riguarda la politica in Nietzsche vista dalle principali prospettive contemporanee, si veda anche K. Ansell-Pearson (ed.), *Nietzsche and the Political Thought*, London, Bloomsbury, 2013.

¹⁷ F. Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), Milano, Mondadori, 1979, pp. 25-26.

¹⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza* (1882), a cura di G. Colli – M. Montinari, Milano, Adelphi, 1977.

¹⁹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., § 16.

disposto a soddisfare le esigenze della società; una creatura disposta a servire: l'individuo responsabile e obbediente che era più che mai necessario per la società democratica.

Bisogna smascherare, per Nietzsche, la menzogna politica correlata alla obbedienza come libero consenso. L'origine del dominio politico, per il quale in questo contesto usa il termine «Stato», non è un passaggio graduale e intenzionale al quale gli individui acconsentono perché consapevoli della complessità dei loro bisogni; né esso prende forma attraverso lo strumento postulato dalla teoria illusoria chiamata contrattualismo. L'origine della «politica verticale» è una violenza improvvisa. È un evento inatteso – una rottura, una fatalità inevitabile²⁰. Se il processo di interiorizzazione dell'animale umano è ciò che lo rende soggetto, esso è anche ciò che rende gli esseri umani potenzialmente insicuri, potenzialmente bisognosi di un pastore che li guidi. E lo Stato non è abbastanza pervasivo, non è abbastanza familiare, né rassicurante o aggregante: infatti, «dirigere la coscienza» gli sfugge²¹. Il potere pastorale ha potuto trovare un posto per sé in questo vuoto, gestendo, dirigendo e manipolando il risentimento e il bisogno di guida. Il potere pastorale, il potere di ciò che Nietzsche chiama la «casta sacerdotale», gestisce e organizza il risentimento dei deboli

²⁰ La ricostruzione congetturale di Nietzsche non intende riportare un fatto storico. Funge da ipotesi di «una frattura originaria» per poter argomentare sulla potente presa che i meccanismi salvifici del potere pastorale hanno sui soggetti. «Ho usato la parola “Stato”, va da sé cosa intendo con ciò alludere: un qualsiasi branco di animali da preda, una razza di conquistatori e di padroni che, guerrescamente organizzata e con la forza di organizzare, pianta senza esitazione i suoi artigli terribili su una popolazione forse enormemente superiore di numero, ma ancora informe, errabonda. In questo modo ha inizio sulla terra lo “Stato” [...]: penso sia liquidata quella fantasticheria che lo faceva cominciare con un “contratto” [...]. Con tali esseri non si fanno contratti, sopraggiungono come il destino, senza un motivo, troppo repentini, troppo persuasivi, troppo “diversi”, per essere semplicemente odiati. L'opera loro è un'istintiva plasmazione di forme [...], sono gli artisti più spontanei, più inconsapevoli che esistano [...] una concrezione di dominio che vive, nella quale parti e funzioni sono circoscritte e messe in connessione, nella quale non trova posto alcuna cosa in cui non sia prima immesso un “senso” in vista del tutto», *Genealogia della morale*, cit., pp. 68-69.

²¹ L'argomentazione più lucida su questi passaggi si trova in F. Nietzsche, *Frammenti postumi, 1887-1888*, cit., pp. 123 ss. Va ricordato che mentre ne condanna le modalità di potere, Nietzsche riconosce la forza egemonica di una cultura – quella cristiana – che è stata capace di elaborare un grandioso ordine simbolico facendo leva sulla sofferenza e sul dolore. Le pagine dei frammenti postumi dal 1887 al 1888 citate mettono in luce questa capacità con grande forza. Nietzsche sa che dare un senso al dolore, spiegarlo, dargli uno scopo, rende quel dolore sopportabile. Nietzsche riconosce che se «il sacerdote asceta» è in realtà una figura trans-storica, la sua funzione deve rispondere a un bisogno costante e profondo. Nel §11 del terzo saggio di *Sulla Genealogia della Morale*, leggiamo: «Si consideri infatti come regolarmente e universalmente il sacerdote asceta appare in quasi tutte le epoche; non appartiene a nessuna razza; prospera ovunque; emerge da ogni classe della società [...]. Dev'essere una necessità di prim'ordine che promuove sempre di nuovo la crescita e la prosperità della specie inimica della vita – deve essere davvero nell'interesse della vita stessa che un tale tipo autocontraddittorio non si estingua. [...] Un colpevole e un telos, il peccato e la redenzione: questi sono i sapienti stratagemmi che attenuano l'assurdità della sofferenza».

verso i membri più forti della società. Incanala il potere del loro malessere verso l'esterno, sugli altri e contro gli altri. In questo modo, esso risponde a una richiesta che proviene dal basso, ed è il motivo per cui riesce a saldare la relazione politica in un perfetto meccanismo di controllo e obbedienza. Nel percorso iniziato con la servitù volontaria al potere pastorale l'esito democratico segna la riuscita interiorizzazione dell'istinto del gregge. Ciò a cui assisteremo, quindi – sembra concludere Nietzsche – è un progressivo, inesorabile scivolamento dall'obbedienza riverente a un'autorità esterna – da una forma di obbedienza che in qualche modo è segno di riconoscimento di una distanza e di una differenza – a un'obbedienza per così dire automatica, un'obbedienza passiva e compiacente al comando già interiorizzato, che si esprime in una spontanea anticipazione della richiesta di sottomissione. In breve, si può dire che per Friedrich Nietzsche il potere pastorale stabilisce il valore della passività come regola generale di condotta, un valore che nella democrazia moderna diventa una virtù universale. Perché «la morale del branco» trasmette una forza diversa ma non meno potente: la forza capace di trasformare la debolezza e l'impotenza in bontà, e l'obbedienza in virtù.

In sintesi, espresso in termini non propriamente nietzschiani, possiamo dire che il «potere pastorale» è il primo modello di una relazione, ripetuta e interiorizzata, in cui la rinuncia al potere del sé su se stesso viene consacrata come virtù dell'obbedienza, grazie a una sorta di rivalutazione positiva della paura e dell'insicurezza. Il filosofo ci sta avvertendo, come si è più volte ripetuto, che l'autodeterminazione democratica non è altro che una forma di obbedienza che ha avuto un successo tale da non richiedere più coercizione e punizioni clamorose. Ma sta anche dicendo che ciò che è all'opera nel «rovesciamento» originale dei valori, che sono la base del rafforzamento di ogni ordine politico e sociale, in quell'atto «perverso» e «malato» che abbassa la forza e la nobiltà a vizi nello stesso momento in cui eleva la debolezza e il servilismo a virtù, è la volontà di vita che preferisce passare dal positivo al negativo piuttosto che cessare di esistere.

Nietzsche sta in definitiva suggerendo che l'egualitarismo e la giustizia universale, l'obbedienza e il conformismo – mascherati dal velo della fiducia e della confidenza nell'autodeterminazione democratica – sono in realtà vettori di una precisa volontà di vita che agisce come forza di distruzione progressiva delle differenze, come un continuo processo di omologazione, che rifugge e divora ogni «pathos della distanza», sia verso l'alto sia verso il basso. Perché, come ripete ovunque Nietzsche, «la differenza genera odio». E genera dolore. Ma una vita sottratta al conflitto fisiologico generato dalle differenze è, per Nietzsche, una vita costretta a negare se stessa. Da qui, la sua critica all'obbedienza come ipocrisia, come prudente trasfigurazione del *ressentiment*, della volontà di vita nella virtù della «subordinazione». Dietro «l'orgoglio del dovere» si nasconde in realtà il fatalismo e la rassegnazione che portano alla «idealizzazione, deificazione di colui che comanda».

La «tragica» constatazione di tale dinamica irriducibile, che è dinamica della vita stessa e in quanto tale trasponibile ai conflitti politici, segna, credo, la

distanza abissale del filosofo tedesco dalla grande e indefinita «galassia» controrivoluzionaria, con il suo «semplice» desiderio di ripristinare un presunto ordine infranto.

4. Chi sono allora gli aristocratici? Per concludere ritornando al titolo del libro di Domanico Losurdo da cui siamo partiti. Gli aristocratici, per Nietzsche, sono innanzitutto coloro che desiderano trascendere il risentimento, portatore di nichilismo. Quale tipo di politica e di morale sarebbe in grado di portarli oltre la gestione pastorale o democratica del risentimento? È davvero l'ordine degli uomini forti, o il rappresentante di una casta nobiliare, intesa nel senso comune del termine? Insomma, l'ordine di coloro che, senza mai essere frenati e trattenuti dalla cattiva coscienza o dal rimorso, mettono direttamente in atto la loro volontà di potenza?

Nel paragrafo 260 di *Al di là del bene e del male*, intitolato «Che cosa è nobile/aristocratico?». Nietzsche scrive: «Vagabondando tra le molte morali, più raffinate e più rozze, che hanno dominato fino a oggi o dominano ancora sulla terra, ho rinvenuto certi tratti caratteristici, periodicamente ricorrenti e collegati tra loro: cosicché mi si sono finalmente rivelati due tipi fondamentali e ne è balzata fuori una radicale differenza. Esiste una morale dei signori e una morale degli schiavi – mi affretto ad aggiungere che in tutte le civiltà superiori e più ibride risultano evidenti anche tentativi di mediazione tra queste due morali e, 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»²².

È vero, il filosofo tedesco nella sua ricognizione genealogica ha tracciato la fisionomia di due tipi umani, o meglio di due modalità di condotta. Ma forse sarebbe ancora più esatto dire che ha disegnato un'antitesi tipologica come ipotesi per denotare due movimenti di soggettivazione. Come direbbe Deleuze: «Una tipologia delle forze e dei corrispondenti modi d'essere». La prospettiva dell'*ethos* che si autoafferma, che forgia l'uomo attraverso l'azione e la volontà, e la dinamica del risentimento, una reazione passiva, che opera attraverso l'introversione, come strategia a fronte della percezione della propria debolezza. Troppo di rado, tuttavia, si sottolinea che tali modi d'essere, secondo Nietzsche, vivono per lo più intrecciati. E che è il nostro bisogno di semplificazione a presentarci come reale alternativa: da una parte la volontà di potenza, dall'altra una strisciante decadenza che lotta per non soccombere totalmente. Ma, ci dice il filosofo, ogni uomo che non muoia troppo giovane per quasi metà della sua vita è un decadente²³.

Che significato attribuire a questa affermazione? Penso che le condizioni della decadenza, del nichilismo passivo, per Friedrich Nietzsche, non siano «semplici». Vale a dire non siano incarnate semplicemente nell'«ultimo uomo»

²² F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 178-179. Sottolineatura mia.

²³ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., p. 472.

e nel suo sistema di potere democratico. Credo vadano piuttosto individuate nel diventare egemonico di un'unica tipologia, o meglio, di un'unica attitudine: negare se stesso e l'accadere come campo di forze contrastanti, e per questo lasciarsi trascinare nell'«emiplegia della virtù», in quella «pace dell'anima» che Nietzsche definisce un «male cronico».

«Da dove» si chiede Nietzsche nella primavera del 1888, «l'emiplegia della virtù, l'invenzione dell'uomo buono? Si accampa la pretesa che l'uomo si amputi quegli istinti [...] con cui può danneggiare, può incollerirsi, reclamar vendetta [...]. A questa innaturalità corrisponde poi quella concezione dualistica di un essere soltanto buono e di uno soltanto cattivo [...] e assomma nel primo ogni forza, intenzione, condizione positive e nella seconda i negativi corrispondenti. Una simile modalità di valutazione si crede 'idealistica', non dubita minimamente di aver introdotto nella sua concezione del 'bene' una somma desiderabilità [...]. Dunque non riconosce il fatto ovvio che gli opposti di bene e male si condizionano reciprocamente; al contrario il male deve scomparire e il bene deve rimanere»²⁴. Questo modo di pensare, con il quale si convincono gli animali umani a essere miti e obbedienti, parte dall'assurdo presupposto che «bene e male siano realtà contraddittorie» e non concetti complementari di valore. «In tal modo (tal modo di pensare) nega in realtà la vita [...] *la quale possiede tanto il Sì quanto il No*». *E immagina, anzi sogna, una situazione univoca, unitaria con la quale si possa metter fine alla propria «anarchia interna, all'inquietudine tra due opposti impulsi di valore»*²⁵.

«Che cos'è mediocre nell'uomo tipico?» – si chiede Nietzsche – «Il fatto che non comprenda la necessità dell'altro lato delle cose. Che combatte la calamità come se si potesse evitare. Che non vuole prendere una cosa insieme all'altra». È allora questo l'uomo che lascia crescere il male intorno a sé; quello che vuole approvare una parte abolendo le altre; colui che persegue l'ideale come qualcosa di isolabile, mai più in contatto con alcunché di dannoso, di cattivo, di pericoloso, di enigmatico, di distruttore.

Aristocratico sarà allora il nome dato dal filosofo a chi riesce a opporsi a tutto questo. In altri termini, sarà chi riesce a sopportare la propria dualità, conflittualità interna, senza ipostatizzarla in due entità separate, in un dentro e in un fuori, in un sé del bene, che deve lottare contro un «altro da sé del male». Solo così potrà sottrarsi alla presa di quel potere che promette la salvezza.

Nietzsche ci sta dicendo che in molti casi la sottomissione spontanea, quella relazione verticale che potremmo definire «servitù volontaria», fa leva sul desiderio del soggetto di essere liberato dal conflitto per potersi costituire come un tutto armonico²⁶, pacificato al proprio interno. Intuisce che tale desiderio ci rende in realtà schiavi di una logica utilitaristica, che ci porta ad accettare l'identità che qualcun altro ci impone. Ci induce a essere, a «scegliere» di di-

²⁴ Ivi, pp. 194-196.

²⁵ Ivi, pp. 194-196. Sottolineature mie.

²⁶ Ivi, p. 483. Su questo tema mi permetto di rimandare a S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano, Feltrinelli, 2014, pp. 292-296.

ventare, ciò che l'altro che salva vuole che diventiamo. Essere aristocratico e non schiavo significa, allora, accordare «un tragico sì alla vita», nel senso di non farsi intrappolare e ricattare dalla promessa di una trasvalutazione della sofferenza, senza farsi illudere dalla speranza di dare un senso all'insensatezza del dolore. In altre parole, vuol dire riuscire a rimanere un campo di forze contrastanti. Il che non vuol dire restare un flusso perpetuo di energie impersonali, come alcuni interpreti contemporanei di Nietzsche pretendono. Perché, per Nietzsche, l'essere umano è colui che ha bisogno di darsi una forma. L'animale-uomo deve configurarsi, contenere gli istinti. Tuttavia senza sradicarli.

In *Ecce Homo* ci svela il senso di quell'incessante guerra all'interno di uno stesso uomo. È Nietzsche stesso a presentarsi ai suoi lettori come un campo di forze, entro il quale la malattia ha la forza liberatoria di un'ineluttabile sentenza di morte, rendendolo maestro delle dis-identificazioni. «Mi sono fatto la mano a spostare le prospettive».

Con l'ottica della malattia ha cioè imparato a guardare a valori più sani e dalla prospettiva della vita sovrabbondante si è esercitato a scorgere i sintomi della decadenza. «Con ottica di malato guardare a concetti e valori più sani, o al contrario, dalla pienezza e sicurezza della vita ricca far cadere lo sguardo sul lavoro segreto dell'istinto della *décadence* – questo è stato il mio più lungo esercizio, la mia vera esperienza, l'unica in cui, semmai, sia diventato maestro. Ora è in mano mia, mi sono fatto la mano a spostare le prospettive»²⁷.

La vita umana è strutturalmente duplice. Per questo la vera potenza non sta nel forzare qualcosa o qualcuno fuori di sé, ma nel riuscire a darsi una forma che riordini, all'interno del proprio sé, le forze che combattono: forze che trovano sempre e soltanto equilibri pronti a infrangersi e a ricomporsi da capo. Il dualismo morale ha invece allevato l'animale umano negando e amputando la sua dualità costitutiva, e lo ha reso così «un animale da branco». Egli è disprezzabile, per il filosofo tedesco, non perché debole e appartenente a una categoria umana a statuto inferiore. Ma perché lo si è fatto crescere e ha accettato di crescere nella fede della non libertà. Gli si è insegnato e ha imparato con piacere, insomma, a essere dipendente.

La vita non è conservazione, per il filosofo tedesco è tensione, volontà di superare una resistenza, bisogno di superare se stessi. È, certo, volontà di potenza, ma non nel senso del desiderare gli oggetti del potere, come strumenti necessari a dominare gli altri. In *Al di là del bene e del male* leggiamo: «Gli uomini che vogliono la potenza per i vantaggi, per la felicità che assicura, “formano i partiti politici”. Altri la vogliono anche a costo di danni al benessere e alla felicità: sono gli ambiziosi, coloro che cercano la gloria. Ma altri vogliono la potenza semplicemente per non lasciarla cadere in mani altrui, da cui non vogliono dipendere»²⁸.

Non si è aristocratici in virtù di un'appartenenza di nascita o di ceto sociale: non si tratta di uno *status*, ma della capacità di riconoscere, senza mai negar-

²⁷ Id., *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è* (1888), Milano, Adelphi, 1981, pp. 18-19.

²⁸ Cfr. Id., *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 175 ss. Sottolineatura mia.

la, la strutturale duplicità della vita. Aristocratico è allora colui che non vuole dipendere. La domanda che si trova alla fine di *Al di là del bene e del male*, «Che cosa è aristocratico?» non ha come scopo la demarcazione tra le classi, tra quella aristocratica e quella plebea. La radice prima dell'atteggiamento aristocratico – prima che il gioco sociale delle parti la ricolleghi a una dinastia e a un rango – è la distanza, intesa come libertà e capacità di disidentificarsi: dividersi, «distaccarsi», mettersi in prospettiva, rispetto a tutto ciò che sta intorno. Essere sempre anche altrove. Certo, il non essere mai soltanto presso se stessi o presso qualcuno provoca dolore. Nessuno lo sapeva meglio di Nietzsche. Ma egli sapeva anche che il gioco del continuo farsi e disfarsi delle identificazioni è il movimento della libertà. L'unica autentica virtù, per lui, è accettare che la vita, come diceva Zarathustra, sia sì, affermazione, ma sia anche no, negazione.

