



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

Dipartimento di Filosofia  
Dottorato di Ricerca in Filosofia – XXXII ciclo  
Curriculum A: teoretico-estetico

Genesi dello Stato e problema del diritto nella filosofia di Nietzsche  
(1875-1887)

Primo supervisore: Prof. Marcello Mustè

Candidato: Daniele Cavarra

Secondo supervisore: Prof. Francesco Fronterotta

Anno Accademico 2018/2019

# Indice

Introduzione .....	4
<b>I. Diritto e giustizia in <i>Umano, troppo umano</i></b>	
1. Bayreuth 1876: crisi della piattaforma teorica giovanile .....	13
2. Lo Stato ‘risolto’ nella metafisica: il caso de <i>Lo Stato greco</i> .....	20
3. L’incontro con Paul Rée e il metodo nuovo della <i>historische Philosophie</i> .....	31
4. Storia: una parola ambigua .....	43
5. L’ipotesi di Rée: Stato e diritto in <i>L’origine dei sentimenti morali</i> .....	47
6. Le tesi di Nietzsche .....	54
6.1 La critica dell’altruismo .....	57
6.2 Il diritto come fondamento della morale .....	62
6.3 Il diritto come rapporto tra potenze .....	67
6.4 La nascita dello Stato in <i>Umano, troppo umano</i> .....	77
6.5 Diritto penale .....	85
6.5.1 La natura della pena .....	85
6.5.2 «Il sole di un nuovo vangelo»: sulla mitigazione delle pene .....	95
7. Rudolph von Jhering: una lettura dell’estate 1879 .....	102
7.1 Il <i>Gleichgewicht</i> in Jhering .....	106
7.2 Il rapporto tra forza e diritto in Jhering .....	110
<b>II. Genesi dello Stato e diritto in <i>Aurora, La gaia Scienza e Così parlò Zarathustra</i></b>	
1. Verso una visione antiteleologica della natura .....	118
1.1 Contro il finalismo evolutivo .....	118
1.2 La vita come esplosione di energia .....	123
2. Eteicità del costume, cattiva coscienza e nichilismo .....	132
3. Ancora sul diritto penale: il criminale come malato .....	140
4. La dinamica giuridica in <i>Aurora</i> : la promessa e il dono .....	144
5. «Ego!» e «Hornvieh»: intorno a due annotazioni del 1880 .....	153
6. Lo Stato: il nuovo idolo .....	165
7. Il nodo dello Stato sociale bismarckiano .....	169

8. La crisi dello Stato-nazione e il destino dell'Europa .....	176
8.1 La crisi dello Stato-nazione e la liberazione della persona privata.....	176
8.2 Reagire all'individualismo: fondare una nuova Europa.....	181
<b>III. Stato, diritto e nichilismo nella <i>Genealogia della morale</i></b>	
1. Il debito: un paradigma alternativo .....	189
2. L'individuo sovrano .....	196
2.1 Un ideale o una mistificazione? .....	196
2.2 Libertà e responsabilità .....	200
3. Contrattualismo? Stato, individuo sovrano e animali da preda.....	210
4. Il rapporto di obbligazione giuridica.....	216
4.1 Debitore e creditore.....	216
4.2 La pena come pareggiamento del danno e la responsabilità .....	220
5. L'evoluzione del rapporto di obbligazione giuridica (traslazione).....	228
6. Cattiva coscienza, debito e ascetismo .....	232
Conclusioni .....	244
Riferimenti bibliografici e sigle .....	249

## Introduzione

Questo lavoro nasce dal desiderio di approfondire la tematica giuridica nella filosofia di Nietzsche. In posizione meno appariscente rispetto a molti altri argomenti, come la religione e la morale, essa assume quasi improvvisamente un ruolo chiave all'interno della seconda dissertazione della *Genealogia della morale* dov'è posta a fondamento e spiegazione del sentimento della colpa. Il presupposto dal quale scaturiva la ricerca era che se quel tipo di soluzione rappresenta un *unicum* all'interno del *corpus* nietzschiano, in esso si mostra certamente un interesse per questioni giuridiche. Un interesse che poteva avere radici più profonde e altrettanto interessanti da esaminare. In altri termini, se Nietzsche aveva dato al diritto – in particolare al diritto delle obbligazioni – un ruolo chiave per la spiegazione di uno dei più grandi arcani della morale, questa scelta non doveva essere casuale ed episodica ma doveva inserirsi in un interesse di più ampio respiro, coltivato probabilmente da diverso tempo. In effetti, scavando nel testo nietzschiano precedente alla *Genealogia*, emergono non solo diversi passaggi dedicati al diritto ma anche, più o meno celati, riferimenti a opere di giuristi che da diverse prospettive hanno evidentemente nutrito la ricerca del filosofo. Dopo aver individuato quei passaggi, si è trattato di coglierne il significato, di metterli in connessione tra loro e in 'dialogo' con altri temi della filosofia di Nietzsche. Si è trattato altresì di ricercare, tra quei passi dedicati dal filosofo al diritto, una coerenza o, nel caso essa sia mancante, di segnalarne il perché.

Il lavoro che presentiamo si avvale anche dell'analisi di alcune fonti usate da Nietzsche per costruire o corroborare le sue tesi sullo Stato e sul diritto. Lo scopo che ci ha guidato nell'utilizzarle e nel presentarle è essenzialmente quello di rendere più chiara l'argomentazione dello stesso Nietzsche dimostrando, dov'è stato possibile, il contesto teorico nel quale una tesi nasce o cercando di cogliere nel 'sottotesto' nietzschiano quale sia lo scopo che sta dietro ad un certo tipo di argomentazione e quali siano le implicazioni che la riguardano.

L'interesse di Nietzsche per il diritto è sostanzialmente un interesse di tipo storico-descrittivo. Certo, non mancano anche casi – come ad esempio la discussione sulla mitigazione delle pene e la riflessione sull'Europa – che investono la sfera normativa dello *ius*. Tuttavia, quando Nietzsche si occupa del diritto, lo scopo prevalente è quello di stabilire ciò che il diritto è stato nella storia, qual è stata la sua funzione e quali logiche lo hanno strutturato. Per quanto riguarda il problema dello Stato – quale ne sia l'origine e la funzione –, tale argomento si intreccia strettamente con quello del diritto poiché, partendo Nietzsche da una prospettiva fortemente anti-giusnaturalista, lo stabilirsi del diritto oggettivo coincide con lo stabilirsi del potere che impone le norme e, con la forza, le fa rispettare.

La ricerca che Nietzsche compie sul diritto si inserisce nel contesto di un'analisi complessiva della storia della cultura occidentale. Infatti, la cultura, intesa in senso lato come la storia delle pratiche, degli usi e delle modalità più o meno formalizzate di 'stare al mondo' dell'umanità, include certamente anche il diritto. Anzi, secondo Nietzsche, il diritto non solo ne fa parte ma è in grado di determinarla, di dirigerne il corso e l'evoluzione. E ciò non nel senso per cui il diritto può dare attuazione pratica, concreta e storica a valori che si incarnano nelle norme e che dalle norme sono salvati dal rimanere astratte elucubrazioni. Esattamente al contrario, il diritto – in quanto risultato di rapporti di potenza – è l'elemento che impone una visione del mondo e, prescrivendo un costume e un canone di comportamento, finisce per stabilire anche i valori morali. Ancora più in profondità, il diritto riesce ad inculcare negli esseri umani anche i sentimenti e le emozioni. Esso arriva, dunque, a determinare non solo il piano razionale e cosciente ma anche, più subdolamente, quello simbolico ed emotivo. Per Nietzsche, il passaggio che si tratta di seguire non è dunque quello che procede dall'astratto al concreto ma, esattamente al contrario, quello che va dalla concretezza dei rapporti di potenza – sempre storicamente determinati e mutevoli – alla estrema spiritualizzazione e interiorizzazione dei comportamenti che dal diritto sono coercitivamente imposti.

Sebbene Nietzsche si interessi di questioni giuridiche anche prima di *Umano, troppo umano* è solamente a partire da quest'opera che definisce quel metodo di analisi della realtà che, sostanzialmente, lo accompagnerà fino alla *Genealogia*. Abbandonata completamente la prospettiva metafisica, si tratta di conoscere la realtà, incluso il diritto, come fenomeno storico, sempre in mutamento ed evoluzione. L'emergere di quella che Nietzsche chiama «historische Philosophie» è certamente una cesura metodologica fondamentale rispetto agli scritti precedenti. Una cesura che cambia radicalmente la modalità di approccio e di analisi al problema del diritto. Ciò naturalmente non significa che prima della svolta di *Umano, troppo umano* Nietzsche non avesse affrontato, nelle opere e nei frammenti, questioni inerenti allo Stato e al diritto. Ma, a nostro avviso, la prospettiva antecedente il biennio 1876-1877 è completamente diversa rispetto a quella successiva. Per far risaltare questa differenza, che è insieme metodologica e contenutistica e che si riflette anche sulla scelta delle fonti utilizzate, nel primo capitolo abbiamo analizzato lo scritto *Lo Stato greco* (1871). In questo testo, Nietzsche tocca direttamente la questione dell'origine dello Stato ma la risolve con categorie ermeneutiche che, nel giro di qualche anno, gli appariranno completamente da rifiutare.

Infatti, in *Lo stato greco* la soluzione all'enigma sull'origine e sulla funzione dello Stato (così come quella che riguarda il problema del rapporto tra le varie componenti della società) viene fornita attraverso l'applicazione di categorie schopenhaueriane, sebbene fortemente alterate. In questo breve

scritto, Nietzsche interpreta infatti lo Stato come l'oggettivazione del *Wille* che si redime dal dolore attraverso una *élite* di geni liberati dal lavoro e dalla sofferenza.

Con l'emergere della *historische Philosophie*, le questioni sulle quali Nietzsche si interroga rimangono sempre le stesse ma l'approccio al problema e il metodo di analisi cambiano radicalmente. Mentre prima, l'origine dello Stato e la natura del diritto venivano 'risolti' in un'ottica metafisica, ora essi vengono analizzati e spiegati attraverso lo studio della storia umana. Una prospettiva che d'ora in poi Nietzsche ribadirà continuamente, sottolineando sempre l'importanza di studiare non «il bianco delle nuvole» ma «il documentato, l'effettivamente verificabile, l'effettivamente esistito»<sup>1</sup>. In un frammento del 1885 si legge ad esempio:

Già la filosofia del diritto! È una scienza che, come ogni scienza morale, non è ancora nemmeno in fasce! Per esempio, si misconosce sempre, anche fra giuristi che si credono liberi di pensiero, l'antichissimo e preziosissimo significato del castigo, addirittura non lo si conosce affatto: *e fin quando la scienza giuridica non si porrà su un nuovo terreno, quello della storia e dell'etnografia comparata, si resterà fermi a inutili lotte fra astrazioni fondamentalmente false, che oggi si rappresentano sotto il nome di 'filosofia del diritto', tutte quante ricavate dall'uomo di oggi. Ma quest'uomo d'oggi è un nodo così aggrovigliato, anche in rapporto alle sue valutazioni giuridiche, che permette di avanzare le interpretazioni più diverse* [corsivo mio]<sup>2</sup>.

In base a tali presupposti, abbiamo circoscritto l'analisi della tematica giuridica all'arco temporale 1875-1887. Anche se nel corso degli anni il metodo di analisi evolve da un approccio genetico-descrittivo a una ricerca propriamente genealogica, tutto questo periodo è caratterizzato dal costante riferimento alla storia e al dato empirico. D'altronde, è lo stesso Nietzsche che, all'inizio della *Genealogia*, stabilisce una relazione diretta tra le tesi che si accinge a presentare in quella sede e quel che aveva sostenuto, anche se «con ricadute e tentennamenti di vario genere», in *Umano, troppo umano*<sup>3</sup>. Lui stesso delimita quindi l'arco temporale durante il quale sono maturate le tesi della *Genealogia* e ne stabilisce l'inizio con *Umano, troppo umano*.

Nei primi anni Settanta Nietzsche incontra un personaggio fondamentale per la sua maturazione intellettuale: Paul Rée. Prima che divergenze di carattere teorico e questioni di natura più personale li allontaneranno, il sodalizio intellettuale tra i due sarà molto forte. In particolare, Paul Rée ha avuto il merito di instradare Nietzsche verso la letteratura di stampo positivista ed evolucionista. Ed è con molta probabilità grazie a Rée che Nietzsche entrò in contatto con una serie

---

<sup>1</sup> GM, *Prefazione*, 7.

<sup>2</sup> FP 42 [8], 1885.

<sup>3</sup> GM, *Prefazione*, 4.

di fonti che ha poi utilizzato ampiamente per capire in prima persona come il diritto fosse nato e come si fosse storicamente evoluto. In questo contesto, rientra l'interesse di Nietzsche per giuristi e storici del diritto che si muovevano nell'ambito dell'etnologia, dell'antropologia giuridica, della sociologia giuridica e del diritto comparato. Così, in *Umano, troppo umano*, vedremo Nietzsche ricavare alcune considerazioni circa il rapporto tra morale e diritto da *The Origin of civilisation and the primitive condition of man* (1870), opera nella quale John Lubbock discute ampiamente, da un punto di vista etnoantropologico, lo sviluppo del diritto e il suo rapporto con la morale.

Nello stesso contesto – quello di un approccio storico-evolutivo allo studio del diritto – rientra anche l'interesse di Nietzsche per *Der Zweck im Recht* di Rudolf von Jhering. Sebbene in tutto il corpus nietzschiano i riferimenti diretti a *Der Zweck im Recht* siano piuttosto scarsi, abbiamo ritenuto importante dedicare ampio spazio alla comparazione tra le tesi di Jhering e quelle di Nietzsche. Infatti, Nietzsche poteva ritrovare in *Der Zweck im Recht* il suo stesso desiderio di abbandonare un'analisi del reale fondata su concetti astratti e trascendenti e un'attenzione invece al dato storico-empirico quale elemento fondamentale della ricerca. Non a caso, all'interno della stessa evoluzione jheringhiana, *Der Zweck im Recht* rappresenta una cesura decisiva tra due fasi. Il problema è di natura sostanzialmente metodologica. Come giurista Jhering si forma all'interno della scuola storica del diritto, dove per molti anni è un esponente di primo piano della cosiddetta 'giurisprudenza dei concetti'. In quel contesto teorico, scrive l'opera fondamentale della sua prima fase, vale a dire l'amplessissima ricerca sulla storia del diritto romano intitolata *Der Geist des römischen Rechts*. Con *Lo scopo del diritto* invece Jhering cambia approccio allo studio del fenomeno giuridico e abbandona lo studio della struttura astratta dei concetti e degli istituti giuridici, metodo che aveva seguito fin lì. Il suo approccio diviene eminentemente storico-sociologico; per rispondere alla domanda sull'essenza del diritto, Jhering non ricerca più la struttura universale del diritto ma i motivi reali e concreti che ne determinano il sorgere. Egli vuole ora scoprire – come suggerisce appunto il titolo dell'opera – quali sono gli scopi concreti della vita umana che richiedono il diritto e ne determinano l'evoluzione. Dunque, invece di porre la questione del diritto sul piano astratto e concettuale, Jhering cerca di ricostruirne lo sviluppo a partire da un'analisi complessiva del mondo umano, delle sue dinamiche e delle sue esigenze. Su questa strada, il giurista – considerato per il suo approccio innovativo il fondatore della sociologia giuridica – arriva in *Der Zweck im Recht* a definire, in termini generali ma non astratti, il diritto come «la forma che garantisce le condizioni di esistenza della società grazie al potere coercitivo dello Stato»<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> R. V. JHERING, *Der Zweck im Recht*, Erster Band, Leipzig, Breitkopf & Härtel 1877, pag. 434.

Oltre che sul piano metodologico, è interessante mettere a confronto le tesi di Nietzsche e quelle di Jhering soprattutto sul piano contenutistico. Infatti, entrambi concepiscono il diritto come *risultato di una relazione intersoggettiva*. Entrambi definiscono il diritto come bilanciamento di interessi egoistici contrapposti (*Gleichgewicht*). Diritto è, secondo la loro interpretazione, il punto di equilibrio tra potenze che si confrontano e che stabiliscono i termini del ‘giusto’ in base ad esigenze di natura sostanzialmente economica.

Anche grazie alla lettura di Jhering e alla ripresa della tradizione del realismo politico – che si sostanzia in due decisivi riferimenti a Tucidide – Nietzsche elabora quindi la tesi secondo la quale il diritto è equilibrio tra potenze e la giustizia deriva dallo scambio privatistico tra soggetti di potenza simile. In realtà, sebbene il fulcro della tesi nietzschiana sia questo appena descritto – diritto è equilibrio tra potenze di peso e valore all’incirca pari – la dinamica che Nietzsche descrive non è sempre così univoca e lineare. Infatti, accanto al principio secondo il quale il diritto è scambio tra potenze di forza equipollente, è presente anche la tesi secondo la quale il diritto può sorgere anche tra potenze completamente asimmetriche e in un rapporto che sia tutto sbilanciato da una parte. Ora, sebbene queste due tesi possano sembrare tra loro contraddittorie, in realtà riescono ad armonizzarsi completamente. Il segreto, se così si può dire, consiste nel capire quale sia la vera natura della relazione che, secondo Nietzsche, oppone una potenza all’altra.

Tutto il gioco dell’incontro-scontro tra potenze è determinato, ancora sulla scia di Jhering, dalla ricerca del proprio individuale vantaggio economico. Ciò implica però che la forza, la quale dà origine alla contrattazione e all’equilibrio, non sia da intendersi come pura *Macht*, come forza naturale. In essa sono compresi infatti tutta una serie di elementi psicologici, prospettici e retorici che alterano, anche sensibilmente, la situazione reale e naturale dei rapporti di forza. In tal senso, il diritto non si configura come espressione diretta della potenza ma come mediazione e come arte della contrattazione. Diritto e giustizia non sono, quindi, frutto di un’imposizione violenta ma sono il risultato di un’attenta valutazione delle forze in campo e di scelte strategiche. Proprio in quanto si muove in una dinamica strategicamente orientata e fluida, anche il debole, se abile nel mettere in mostra il suo valore economico e la sua forza contrattuale, può entrare in un rapporto di scambio con chi è più potente di lui e far valere i propri ‘diritti’.

In base a questi presupposti teorici (ampiamente descritti nell’opera di Jhering), Nietzsche si occupa anche della natura del diritto penale e della sua evoluzione storica. Proprio in quanto i diritti e i doveri discendono da una contrattazione di tipo privatistico, il filosofo elabora una ricostruzione storica del diritto penale che interpreta la punizione come atto orientato fortemente (anche se non

esclusivamente) in senso retributivo. In altri termini, se i diritti e i doveri soggettivi si costituiscono in base ad un accordo nel quale vengono contrattate prestazioni e controprestazioni, il torto sarà generato dalla rottura del patto originario. Di conseguenza, la pena sarà intesa come ricomposizione dell'equilibrio perduto.

In base a questi elementi concettuali è stato molto interessante paragonare tra loro *Umano, troppo umano* e *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* di Rée. I due amici consideravano addirittura tali scritti come «opere sorelle», poiché furono elaborate durante il soggiorno italiano a Sorrento nell'inverno 1876/1877. In realtà, mettendo a confronto le tesi dei due filosofi, tra Nietzsche e Rée emergono grandi differenze, sia per quanto riguarda la questione della genesi dello Stato sia per quel che concerne la natura del diritto.

Per quanto riguarda la nascita dello Stato, Rée sostiene un'origine pattizia del potere pubblico; in Nietzsche invece lo Stato ha un'origine violenta ed è un atto di dominio di una parte della popolazione sull'altra. Per Rée la giustizia, e dunque il diritto positivo, ha storicamente origine dall'identificazione di quei comportamenti che sono utili al benessere della comunità nel suo complesso. Nietzsche invece – che non crede minimamente all'esistenza di un originario e schietto istinto altruista (presupposto invece da Rée sulla base della tesi darwiniana degli istinti sociali) – riconduce il concetto di giustizia, e tutto il diritto positivo, all'imposizione di modelli comportamentali considerati sì utili, ma stabiliti arbitrariamente come 'utili' dalla parte minoritaria ed egemone della popolazione. Tutto ciò si riflette anche sulla diversa concezione che i due amici hanno dell'origine storica della pena e della sua funzione. Nella concezione nietzschiana, la logica originaria della pena è quella del ristabilimento della potenza violata. Il fatto che tale ristabilimento avvenga in forme e modalità che riguardano aspetti simbolici, oltre che materiali, non altera minimamente il carattere originariamente vindice e retributivo della *Strafe*.

La ricerca storico-evolutiva che Rée conduce sulla pena lo porta invece a una conclusione molto diversa da quella dell'amico. Addirittura, il discorso di Rée appare completamente ribaltato rispetto a quello di Nietzsche. Per Rée, infatti, l'elemento originario della *Strafe* è quello preventivo; la concezione retributiva della pena è invece un errore di prospettiva che si genera nel corso del tempo e che deriva dalla falsa credenza nel libero arbitrio e dall'associazione indebita, stabilita dall'abitudine, tra reato e punizione. Proprio all'interno di questo dibattito circa la natura della pena, Nietzsche pone il problema, completamente assente nella speculazione dell'amico, di una necessaria mitigazione delle pene nella società contemporanea. L'analisi di alcuni passi contenuti sia nelle opere pubblicate sia nei frammenti ci ha permesso di mettere in luce uno dei casi in cui Nietzsche,

abbandonando la prospettiva storico-genetica e descrittiva, approda a considerazioni di carattere normativo. Basandosi su una negazione radicale del libero arbitrio (condivisa anche da Rée) e sulla constatazione secondo la quale nelle società moderne la pena non è più ricomposizione del danno tra privati ma elemento di dissuasione, Nietzsche propone riflessioni molto originali su come potrebbe essere istituito un diritto penale che sia, allo stesso tempo, meno duro per chi lo subisce e più efficace per l'intera società.

Seguendo l'evoluzione delle argomentazioni nietzschiane, in *Aurora* abbiamo analizzato il perfezionamento della teoria del *Gleichgewicht* ma anche un'interessante variazione sul tema. Infatti, accanto all'idea secondo la quale il diritto soggettivo – la *facultas agendi* del soggetto – nasce dalla contrattazione di diritti e doveri, emerge anche un'altra idea: quella secondo la quale, all'origine dei diritti, non ci sarebbe lo scambio inteso come ricerca del proprio vantaggio individuale ma la dinamica (apparentemente) dissipatoria del dono. In base a questa ipotesi, lo scambio che dà origine al diritto non sarebbe frutto del bisogno ma sarebbe da intendersi come gratuita manifestazione di potenza, intesa come dissipazione e sperpero. Questa tesi ci ha permesso di fare un *excursus* nell'antropologia del Novecento discutendo, sulla scia di ciò che sostengono alcuni interpreti di Nietzsche, un possibile accostamento tra questa tesi di *Aurora* e le teorie sostenute sul *potlâc* da Marcel Mauss nel suo *Essai sur le don*.

L'analisi dello *Zarathustra* ci ha invece portato ad esaminare la feroce critica che Nietzsche sferra contro lo Stato nel capitolo intitolato *Von neuen Götzen*. Per comprenderla adeguatamente, abbiamo deciso di contestualizzarla a partire da due elementi più generali. Da una parte, si è ricostruito il retroterra storico-politico all'interno del quale prende forma quell'attacco. Il punto fondamentale che abbiamo rilevato è la possibile connessione tra la polemica nietzschiana di quel capitolo e il quadro politico della Germania nei primi anni Ottanta dell'Ottocento. Dall'altra, abbiamo collocato l'attacco allo Stato 'idolo' all'interno di una questione di più ampio respiro sulla quale Nietzsche aveva iniziato a riflettere già prima dello *Zarathustra*. Questo tema è la decadenza storica dello Stato, inteso come forma associativa umana. A sua volta, questo argomento si lega alla questione relativa alla *Größe Politik* e alla riflessione che Nietzsche dedica all'Europa e al suo destino. Di fronte alla crisi dello Stato-nazione, Nietzsche non si augura la creazione di una liquida società atomistica fatta di individui i quali, liberi dal controllo esercitato su di loro dallo Stato, perseguano edonisticamente il loro utile individuale. Esattamente al contrario, di fronte alla disgregazione e alla crisi degli Stati nazionali, il filosofo auspica una reazione in grado di dar vita a una società comunitaria e gerarchica che riunisca tutti i popoli europei in una razza comune (*Mischrasse*).

Proprio la polemica contro una possibile ‘liberazione’ individualistica degli esseri umani è il filo conduttore che permette di legare queste riflessioni a quelle della *Genealogia della morale*. Nella *Genealogia*, il punto nodale della questione giuridica è chiaramente la relazione debitore-creditore. L’analisi della relazione debitoria – che Nietzsche sviluppa anche grazie alla lettura di *Das Recht als Kulturerscheinung* (1885) di Josef Kohler e al testo di Albert Hermann Post *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis* (1880) – è chiaramente una ripresa e una rielaborazione della questione del *Gleichgewicht*. Eppure, vi si aggiungono alcuni elementi fondamentali che, rispetto alla originaria elaborazione della dinamica dell’equilibrio, cambiano completamente la valutazione che Nietzsche dà dei rapporti di scambio che generano il diritto e del diritto stesso, inteso come prodotto della storia evolutiva del genere umano. Quando Nietzsche in *Umano, troppo umano* elabora la tesi del *Gleichgewicht*, il suo punto di vista è sostanzialmente avalutativo. Ma tale approccio cambia nel corso del tempo. Il punto essenziale è che negli anni che intercorrono tra *Umano, troppo umano* e la *Genealogia* Nietzsche sviluppa l’idea secondo la quale la logica del contraccambio – dunque la logica che dà origine al diritto in senso soggettivo e che lo richiede come garanzia degli scambi economici in senso oggettivo – sia in realtà una logica intrinsecamente nichilistica. E, infatti, non è un caso che proprio la dinamica debitoria sia utilizzata per spiegare la genesi e lo sviluppo del sentimento di colpevolezza. Questa idea si basa essenzialmente sulla considerazione che «la reciprocità, il secondo fine di essere ripagati: è una delle forme più insidiose dello svilimento dell’uomo»<sup>5</sup>. Il terzo capitolo della nostra tesi è dedicato a questo problema, cioè a capire perché la reciprocità, che in *Umano, troppo umano* Nietzsche aveva considerato addirittura come simbolo di potenza ed elevatezza morale, diviene ora una dinamica così pericolosa.

Cercando la soluzione a questo problema, abbiamo analizzato la figura del *souveraine Individuum*, che è certamente l’attore principale della seconda dissertazione della *Genealogia della morale*. Esaminato nel contesto del sorgere della colpa, e della colpa proiettata sull’esistenza intera (*climax* argomentativo della seconda dissertazione), il *souveraine Individuum* non ci è apparso come figura positiva e ‘ideale’ di libertà e autonomia ma, esattamente al contrario, come il prodotto di una plasmazione dura e repressiva che, separando l’uomo dalla sua animalità e dalla possibilità di dimenticare, genera la cattiva coscienza. Ora, il punto fondamentale della questione è che l’individuo sovrano è il prodotto culturale della logica del contraccambio. Esso viene ‘fabbricato’ e prodotto dalla società affinché le transazioni economiche siano sempre più sicure. Ma – e questo è il punto – tutte le ‘borghesi’ qualità che l’individuo sovrano sviluppa – l’onestà, l’affidabilità, l’autonomia – invece

---

<sup>5</sup> FP 11 [258], 1887-1888.

di generare un miglioramento dell'umanità ne decretano l'entrata nel baratro del nichilismo. Ciò avviene attraverso un complicato sistema di traslazioni della logica debitoria su piani che non le appartengono e che via via la rendono, da logica nata nel campo del diritto privato, il generatore simbolico dell'umano stesso, la *forma mentis* che determina il modo con il quale l'uomo guarda a sé, ai suoi simili, a dio e alla vita in generale. Quel che abbiamo cercato di fare, nel contesto della seconda dissertazione, è stato quindi far interagire tra loro due elementi. Da una parte, abbiamo esaminato la tesi nietzschiana secondo la quale ci sarebbe un rapporto intrinseco tra nichilismo e logica contrattuale. Dall'altra, abbiamo messo in luce come – una volta che si sia stabilito un rapporto diretto tra logica della reciprocità e nichilismo – l'esaltazione dell'individuo libero, autonomo e consapevole, il quale contratta con altri suoi 'simili' in una dimensione pacificata e regolata dal diritto, non sia un valore positivo ma una distorsione ideologica e molto pericolosa della realtà.

## I. Diritto e giustizia in *Umano, troppo umano*

### 1. Bayreuth 1876: crisi della piattaforma teorica giovanile

Il biennio 1876-78 costituisce una svolta radicale nella vita e nel pensiero di Nietzsche, una svolta che dà una nuova e complessiva direzione alla filosofia di questo autore. Al termine di questo periodo troviamo, come un sugello definitivo, simbolo del mutamento avvenuto, il primo volume di *Umano, troppo umano*. Si tratta di una svolta soprattutto metodologica, prima ancora che contenutistica, ed in questo – nell’adozione di nuovi paradigmi di analisi della realtà – consiste la sua grande importanza, anche per la ricerca che ci riguarda. La parola che può simboleggiare il nuovo metodo nietzschiano è: storia. Infatti, quando Nietzsche con la pubblicazione del primo volume di *Umano, troppo umano* abbandona definitivamente un approccio metafisico, egli assume uno sguardo storico, che anni dopo, circa dieci, chiamerà ‘genealogico’. Come indicano i testi che scrive dal 1876 in poi, il filosofo tenta di risolvere gli enigmi della cultura e della civiltà – primo tra tutti quello del valore della morale occidentale – con un approccio che tenga in considerazione quella dimensione, la storia appunto, che è identificabile con «il grigio, il documentato, l’effettivamente verificabile, l’effettivamente esistito»<sup>6</sup>. Questo metodo, che vedrà la sua più alta realizzazione nella *Genealogia*, nasce proprio con *Umano, troppo umano*. Certo, esso nel 1876 non è definito, non è completamente dispiegato, non è completamente teorizzato, ma ciò che conta è l’abbandono delle ipotesi metafisiche e il recupero della storia come dimensione da analizzare. Come si percepisce dal riferimento all’«effettivamente esistito» e all’«effettivamente verificabile», questo metodo si nutre di uno spirito empirista e positivista, ed è all’interno di questa ricerca storico-genealogica, sostanzialmente orientata a risolvere l’enigma della morale in termini naturalistici e positivistici, che troviamo analizzato da Nietzsche anche il problema dello Stato e del diritto, il problema, insomma, della sovranità politica.

Come vedremo tra poco, prima di rifiutare una *Weltanschauung* metafisica, che nel suo caso era un ibrido fra le posizioni di Schopenhauer e quelle di Richard Wagner, Nietzsche aveva già affrontato il problema della genesi del potere pubblico e della natura del diritto. Ma la ricchezza che un approccio storico-genealogico gli fornisce, mettendolo in contatto con autori che avevano analizzato il problema sul campo dell’antropologia, del diritto comparato e della giurisprudenza sociologica, fa sì che in lui sbocchi un vero e proprio interesse per le questioni giuridiche, un interesse che prima di *Umano, troppo umano* non è presente. Ma d’altronde, prima dell’opera del 1878 neanche il problema della morale è posto con la radicalità che lo ha reso così celebre. Ma ciò è naturale, poiché

---

<sup>6</sup> GM, *Prefazione*, 7.

anch'esso acquista fisionomia nel momento in cui Nietzsche intende tracciarne, appunto, la storia; cioè nel momento in cui inizia ad affrontarlo secondo quei paradigmi scientifici e filosofici, di impronta sostanzialmente evoluzionista e positivista, grazie ai quali intendeva ricostruirne la *storia evolutiva*. D'altronde, secondo l'ottica che si viene sviluppando con *Menschliches, Allzumenschliches* tutto ciò non potrebbe essere inteso diversamente, poiché solo attraverso l'analisi storica è possibile rispondere alla domanda assiologica sul valore dell'«effettivamente esistito», che è il vero obiettivo dell'analisi di Nietzsche. Solo attraverso lo studio della storia, infatti, si può tentare di capire quale *prospettiva*, cioè quale valore, una determinata forma morale, un diritto o una specifica concezione dello Stato *hanno servito*. Il diritto e lo Stato appariranno allora a Nietzsche produzioni umane e, come tali, frutto di rapporti di potenza. Una posizione che appare semplice ma che presenta invece elementi complessi da chiarire. Per non smarrirvisi all'interno, va quindi fatto un passo indietro ed è necessario capirne le premesse, in primo luogo metodologiche. È necessario quindi tornare alla genesi di *Umano, troppo umano*.

Lo stesso Nietzsche, in quella che possiamo considerare la sua biografia intellettuale, *Ecce Homo*, insisterà molto e in termini drammatici sul momento di rottura che nella sua vita assume la composizione del primo volume di *Umano, troppo umano*. Scriverà, infatti, che *Umano, troppo umano* è il «monumento di una crisi»<sup>7</sup> e che attraverso quel libro era finalmente riuscito a liberarsi da ciò che non apparteneva alla sua natura. Anche la celeberrima poetica del *Freigeist*, che in quelle pagine compare per la prima volta, andrebbe intesa, secondo il filosofo, «solo in un senso: uno spirito diventato libero, che ha ripreso possesso di sé stesso»<sup>8</sup>. Su questo 'ripreso possesso di se stesso' si è soffermata anche una tra le prime biografie di Nietzsche, vale a dire Lou Andreas Salomé. La scrittrice russa, confermando e un po' estremizzando le tesi dell'amico filosofo, scrive che se con l'abbandono dell'attività lavorativa e con l'allontanamento dalla cerchia wagneriana il corso esteriore della vita di Nietzsche «pare dunque concluso», non si può certo dire lo stesso della sua filosofia perché «la sua esperienza di pensatore comincia veramente solo in questo momento»<sup>9</sup>. Al di là dell'enfasi con cui questo passaggio può essere descritto, non v'è dubbio che la vita di Nietzsche ne esca completamente rivoluzionata. Infatti, la crisi di *Umano, troppo umano* coincide da una parte con l'abbandono dell'attività di docente a Basilea (d'ora in poi Nietzsche vivrà grazie alla pensione di insegnante) e dall'altra, elemento ancora più importante, con la sostanziale auto-estromissione dalla cerchia che si

---

<sup>7</sup> EH, *Umano troppo umano, con due continuazioni*, 1.

<sup>8</sup> EH, *Umano, troppo umano, con due continuazioni*, 1.

<sup>9</sup> L. ANDREAS-SALOMÉ, *Vita di Nietzsche*, Roma, Editori riuniti 1998, pag. 53.

raccoglieva intorno a Wagner e che era stata la dimensione culturale dove erano nate le sue stesse opere giovanili.

Dal punto di vista eminentemente filosofico si assiste a un vero e proprio ribaltamento teorico che consiste, com'è noto, nel rifiuto di ogni posizione che sia intesa come 'metafisica', dunque nella ritrattazione completa di quella posizione che Nietzsche stesso ha chiamato «metafisica d'artista»<sup>10</sup>. Con *Umano, troppo umano* siamo dunque in presenza di una ridiscussione completa di ciò che lo stesso Nietzsche aveva sostenuto (almeno in pubblico) fino a pochi mesi prima e con fermezza: la filosofia di Schopenhauer e la teoria dell'arte di Wagner, la quale era stata anch'essa elaborata proprio a partire dalle tesi del filosofo di Danzica<sup>11</sup>. Per Nietzsche non si tratta di una ridiscussione delle sue stesse posizioni precedenti ma di un violento cambio di prospettiva che investe il *metodo* stesso della ricerca filosofica, l'ottica stessa dalla quale si esamina il problema. È proprio per questa ragione che tutte le precedenti posizioni della sua filosofia appaiono mutate in profondità.

---

<sup>10</sup> Cfr., E. FINK, *La filosofia di Nietzsche*, Padova, Marsilio 1978, pag. 43. Commentando il rapporto tra piano estetico e ontologico nella *Nascita della tragedia*, Fink scrive che: «Nietzsche formula i suoi giudizi fondamentali sull'essere con le categorie dell'estetica. Questo dà alla *Nascita della tragedia* un carattere romantico. Nietzsche la chiama "metafisica dell'artista". Il fenomeno dell'arte viene posto al centro; con esso e a partire da esso viene spiegato il mondo. L'arte non vale soltanto, come dice Nietzsche "come la vera e propria attività metafisica dell'uomo", ma in essa avviene anzitutto l'illuminazione metafisica dell'Ente nel tutto. Soltanto con l'occhio dell'arte il pensatore riesce a vedere nel cuore del mondo. Me è essenzialmente l'arte tragica, la tragedia antica, che ha questa capacità di penetrazione; l'effettiva essenza dell'arte viene attribuita da Nietzsche al tragico. L'arte tragica riconosce la tragica essenza del mondo».

<sup>11</sup> Come ha messo in luce Guido Morpurgo Tagliabue, Richard Wagner nella elaborazione teorica a fondamento della teoria del *Gesamtkunstwerk* stravolge l'impianto schopenhaueriano basandosi su un'interpretazione corretta ma incompleta del paragrafo 52 di *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Secondo Schopenhauer la musica, a differenza delle altre arti come la pittura e la scultura, che sono oggettivazioni indirette della realtà poiché in esse la realtà è descritta attraverso le idee, è il linguaggio universale della realtà. In altri termini, essa è rappresentazione immediata della realtà cioè riproduzione della realtà stessa. Impostato il problema estetico in questi termini, è chiaro che per Schopenhauer l'arte suprema è la musica, poiché solo la musica e non il linguaggio e la parola è mimesi diretta del *Wille*. Wagner invece teorizzando l'opera d'arte totale che in quanto dramma scenico e teatrale includeva anche il linguaggio interpretava anche esso come mimesi del *Wille*, contravvenendo però alla più fedele teoria schopenhaueriana. E infatti, per Wagner, l'esempio più alto, il modello regolativo della sua arte era costituito, come scrive in *Opera e Dramma*, dall'*Inno alla gioia* che chiude la nona Sinfonia di Beethoven (si veda in particolare il cap. VI dello scritto). A tale proposito, scrive Tagliabue che: «Vi è quindi nella concezione di Schopenhauer filosofo un postulato estetico debole, anche se la sua inconsistenza rimaneva e rimane nascosta dall'antica tradizione: la musica come mimesi. L'avvalorava poi ingannevolmente agli occhi di Schopenhauer il collimare con il postulato della sua metafisica: la musica come mimesi diretta del noumenico *Wille*, e quindi dei sentimenti, delle passioni, o addirittura dell'intima tensione vitale delle cose [...]. Schopenhauer diffidava dalla musica operistica, e di ogni associazione della musica con la parola, peggio poi con l'azione mimica e la decorazione scenica, accessori importuni: "Se si vuole troppo adattare la musica alle parole e modellarla sui fatti, la si sforza a parlare un linguaggio che non è il suo". La parola esprime sempre un sentimento circostanziato, la musica ne dà il carattere universale; per cui "l'opera lirica è diventata la rovina della musica", al punto che "a rigore si potrebbe chiamare l'opera un'invenzione non musicale". Musica autentica sono soltanto quella sinfonica e quella chiesastica dove "la voce è uno strumento come qualunque altro". Tuttavia, quando Wagner leggeva in Schopenhauer che poesia e pittura rendono il mondo come rappresentazione e la musica come volontà, ma che il mondo si manifesta in entrambi gli attributi, poteva sentirsi non a torto legittimato a perseguire la loro unione nel dramma quale *Gesamtkunstwerk*. Forse che la parola stessa in origine non era stata cantilena ritmica, canto (Vico Rousseau, Herder), e il canto non è melodia, musica? Mentre Schopenhauer difendeva con intransigenza la natura eterogenea, prioritaria e autonoma della musica rispetto alla parola, Wagner non era lontano dall'affermare all'inverso la superiorità della parola significante, la sola capace di dare una determinazione ai sentimenti espressi musicalmente: la musica è sterile senza la parola», G.M. TAGLIABUE, *Nietzsche contro Wagner*, Pordenone, Studio Tesi 1984, pp.34-35.

Il filo rosso che teneva insieme le opere basileesi di Nietzsche era costituito dalla riflessione sulla decadenza occidentale, interpretata come prevalere dell'ottimismo razionalistico sulla consapevolezza tragica dell'esistenza; una contrapposizione che in sostanza è quella, come ricorda Mazzino Montinari, che intercorre tra la scienza e l'arte e che «raggiunge il suo culmine nella *Nascita della tragedia*»<sup>12</sup>. Il fatto che il sapere scientifico-razionale (di cui Socrate era il simbolo negativo) e l'arte fossero elementi fra loro antitetici era una tesi fondata sull'idea che

dal fondo dionisiaco dello spirito tedesco è sorta una forza che non ha niente in comune con le condizioni primitive della cultura socratica e non si può né spiegare né giustificare in base a esse, ma che viene invece sentita da questa cultura come qualcosa di terribile e inesplicabile, come un'ostilità strapotente, ossia la musica tedesca, quale dobbiamo principalmente intendere nel suo corso solare da Bach a Beethoven, da Beethoven a Wagner<sup>13</sup>.

È chiaro che, com'è stato ampiamente sottolineato e come emerge dagli scritti di questo periodo, il problema fondamentale di Nietzsche non è un problema di critica estetica o filologica, ma sostanzialmente, anche se in senso lato, politico, poiché la greccità di cui parla nella *Nascita della tragedia* «è costruita in opposizione a tutto ciò che di molle, di flaccido e di effeminato vi è nel mondo moderno»<sup>14</sup>. Ciò che preoccupa Nietzsche è il baratro di una società, quella occidentale, impigliata in meccanismi che le impediscono di creare vera e autentica cultura. Una società che sa pensare – come scrive nella *Nascita della Tragedia*, anticipando temi ripresi largamente in seguito e che diventeranno egemoni nella *Seconda considerazione inattuale* – «l'uomo di cultura solo nella forma dell'erudito»<sup>15</sup>. Il problema è che il sapere e la cultura moderni sono incapaci di generare il nuovo perché hanno smarrito il contatto con la dimensione del mito, quella dimensione senza la quale «ogni civiltà perde la sua sana e creativa forza di natura» poiché «solo un orizzonte delimitato da miti può chiudere in unità un movimento di civiltà»<sup>16</sup>.

La tesi, ribadita in vari luoghi durante gli anni di Basilea, è che lo spirito teoretico-alessandrino, di cui Socrate sarebbe il simbolo, ha prosciugato la fonte della vera cultura, lo spirito tragico, che solo è in grado di ridestare l'energia creativa del popolo tedesco. Di fronte a questa

---

<sup>12</sup> M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Milano, Adelphi 2003, pag. 83.

<sup>13</sup> GT 19.

<sup>14</sup> D. LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati-Boringhieri 2002, pag. 12.

<sup>15</sup> Cfr. GT 18, dove Nietzsche scrive: «Tutto il mondo moderno è preso nella rete della cultura alessandrina e trova il suo ideale nell'uomo teoretico, che è dotato di grandissime forze conoscitive e lavora al servizio della scienza, e di cui Socrate è il prototipo e il capostipite. Tutti i nostri mezzi educativi tengono originariamente davanti agli occhi questo ideale: ogni altra esistenza deve lottare faticosamente per sollevarsi accanto a quella, come esistenza permessa, non come esistenza voluta. In un senso quasi spaventoso, per lungo tempo si è trovato a questo riguardo l'uomo di cultura solo nella forma dell'erudito».

<sup>16</sup> GT 23.

diagnosi, attraverso una ridiscussione tanto affascinante quanto originale della tragedia antica, Nietzsche immagina che sia possibile una palingenesi della civiltà attraverso l'arte di Wagner. Sarebbe, dunque, attraverso la *Gesamtkunstwerk* wagneriana che il popolo tedesco, di nuovo reso vitale e creativo dalla concezione tragica della vita ritrovata nei miti della tradizione celtico-germanica, potrebbe liberarsi dalla civilizzazione neolatina e dare inizio a una nuova civiltà. Infatti, nel mito tragico, portato di nuovo da Wagner sulla scena, lo spettatore avrebbe potuto vedere l'essenza dionisiaca del mondo oggettivata in figure apollinee, nel momento in cui la musica – schopenhauerianamente interpretata come «immagine della volontà stessa»<sup>17</sup> – avrebbe raggiunto nella rappresentazione del mito la sua «simbolizzazione massima»<sup>18</sup>.

Ma l'ideale di una rinascita dello spirito tragico attraverso l'opera d'arte totale wagneriana, entrato comunque in crisi già all'indomani della *Nascita della tragedia*<sup>19</sup> e messo in dubbio anche durante la composizione della *IV Considerazione inattuale*<sup>20</sup>, crolla definitivamente a Bayreuth nell'estate del 1876. A partire dal 13 Agosto, nel *Festspielhaus*, il nuovo teatro che Wagner ha fatto costruire, è prevista la messa in scena del ciclo *L'anello dei Nibelunghi*. Nonostante fosse da tempo ormai scettico sulla capacità rigeneratrice dell'arte wagneriana, che vedeva sempre più inclinare verso il decadentismo romantico, già in luglio, prima dell'inizio ufficiale del festival, Nietzsche si reca a Bayreuth per assistere alle prove. Ma la delusione è grande, come apprendiamo sia dalle lettere di quei giorni nelle quali Nietzsche si dice pentito di essere andato e deluso per ciò che ha visto<sup>21</sup>, sia

---

<sup>17</sup> GT 16.

<sup>18</sup> GT 16.

<sup>19</sup> Proprio in riferimento alle tesi sostenute nella *Nascita della tragedia* e alla crisi della fiducia nei confronti del potere palingenetico dell'arte wagneriana, Mazzino Montinari ha scritto che «contro l'ottimismo' della *Jetztzeit* (espressione di Schopenhauer per designare l'epoca moderna) cioè contro i valori della società borghese del suo tempo, Nietzsche esalta la società e lo Stato greco. La rinascita del mito germanico attraverso il dramma wagneriano è la speranza che Nietzsche esprime alla fine del suo libro. Ma questa speranza si dissolse dall'interno. Nietzsche sapeva di essere giunto esattamente per mezzo della filologia alla sua visione del dramma greco, grazie anche a una determinata tradizione filologica e storica: gli Schlegel e Müller, Creuzer e Welcker, Burckhardt e anche il suo maestro Ritschl. Sebbene soffrisse della "malattia storica", in ultima analisi Nietzsche non poteva fare a meno del "senso storico", e questo è il senso riposto dell'*Inattuale* sulla storia (1874), la quale certo non contiene – con tutto il suo pathos – le indicazioni per "guarire" da quella malattia. Ma ciò vuol dire che l'uomo moderno non può ricuperare "l'orizzonte circoscritto" del mito. Già nel 1874 Nietzsche è in preda a dubbi per quanto riguarda le sue speranze wagneriane. Senza parlare di quelle riposte nel germanesimo, che erano svanite ameno a partire dal 1873», M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, cit., pp. 86-87.

<sup>20</sup> La *IV Considerazione Inattuale* fu scritta da Nietzsche in occasione del primo festival di Bayreuth e presenta sostanzialmente un encomio di Wagner. Ma se si analizzano gli appunti preparatori, naturalmente mai pubblicati da Nietzsche, si scopre che i giudizi di Nietzsche su Wagner erano in realtà molto diversi da quelli espressi pubblicamente. A questo proposito, ha scritto Guido Morpurgo Tagliabue che: «Al principio del 1874 troviamo infatti alcuni appunti per la *IV Inattuale*, *Richard Wagner a Bayreuth* (terminata nel 1876), che lasciano stupefatti; in quelle pagine personali si trovano lucidamente anticipate in cruda forma aforistica le maggiori accuse che solo dieci o quindici anni dopo Nietzsche muoverà pubblicamente alla figura e all'arte di Wagner. Di quelle osservazioni lucide e spietate non si riscontra traccia invece nella *IV Inattuale* per la quale furono scritte», G.M TAGLIABUE, *Nietzsche contro Wagner*, cit., pag. 43.

<sup>21</sup> Il 25 luglio scrive alla sorella Elisabeth: «Mia cara e buona sorella, quasi mi sono pentito! Finora infatti è stato uno strazio. Da domenica a mezzogiorno a lunedì a tarda sera mal di testa, oggi mi sento spossato, non riesco neppure a tenere in mano la penna. Lunedì sono stato alla prova, non mi è piaciuta affatto e sono dovuto uscire», Lettera a Elisabeth Nietzsche del 25 luglio 1876, in *Epistolario*, vol. III, pag. 163. Qualche giorno più tardi, il primo di agosto, sempre alla

dalla ricostruzione degli eventi che, tempo dopo, egli stesso fa in *Ecce Homo*. In quei giorni d'estate si mescolano, in realtà, all'insofferenza per l'ambiente di Bayreuth anche le cattive condizioni di salute ma è probabile, comunque, come sostiene Janz, che la crisi fisica fosse «soltanto la manifestazione esteriore del conflitto interno che incalzava verso la soluzione»<sup>22</sup>. Neanche il fatto che i mezzi scenografici impiegati si fossero dimostrati fin da subito insufficienti per raggiungere l'effetto scenico sperato<sup>23</sup> può spiegare fino in fondo la delusione di Nietzsche il quale, come ricorda in *Ecce Homo*, abbandonò Bayreuth per starsene in solitudine a Klingenberg, un piccolo centro nella propaggine orientale della Germania.

Per capire la delusione di Nietzsche bisogna ritornare allo spirito della *Nascita della tragedia* e rammentare che il ribaltamento del dominio dell'ottimismo socratico, egli lo aveva immaginato come portato avanti – per usare proprio il linguaggio di quel testo – da quella genia di uomini che all'epoca aveva nominato «uccisori di draghi», e che sarebbero stati in grado, secondo le sue speranze, di «vivere risolutamente» rigettando, poiché educati alla temerarietà e al coraggio, «tutte le dottrine di mollezza di quell'ottimismo»<sup>24</sup> decadente che dominava la modernità. Ora, è chiaro che la società radunatasi in quell'agosto 1876 a Bayreuth si allontanava molto dalle speranze palingenetiche di Nietzsche. Dove erano, infatti, a Bayreuth, gli «uccisori di draghi» che Nietzsche auspicava? Forse, essi erano rappresentati dal Kaiser Guglielmo I il quale «mentre applaudiva con le mani, diceva rivolto al suo aiutante [...] “che schifo! Che schifo!”» oppure da quella «miseranda congrega dei signori patroni e patronesse, tutti molto innamorati, tutti molto annoiati e privi di musicalità fino alla

---

sorella, scrive: «Ho voglia di andar via, è troppo assurdo che io rimanga. Ogni volta ho orrore di queste lunghe serate artistiche; eppure non riesco a starne lontano [...]. Io ne ho proprio abbastanza. Non voglio assistere neppure alla prima. Da qualsiasi altra parte ma non qui, dove per me c'è solo tormento», lettera a Elisabeth Nietzsche del 1° agosto 1876, *Epistolario*, vol. III, pp. 165-166. Passano ancora pochi giorni durante i quali Nietzsche lascia finalmente Bayreuth. Da Klingenberg scrive alla sorella: «Carissima sorella, spero che tu sia a Bayreuth e vi trovi delle brave persone che pensano a te, dopo che io mi sono eclissato. Io so per certo che là non posso resistere, anzi veramente avremmo dovuto saperlo prima! Pensa soltanto con quanta cautela ho dovuto vivere in questi ultimi anni. Mi sento talmente affaticato ed estenuato da quel breve soggiorno laggiù che non riesco a riprendermi del tutto [...]. Debbo fare appello a tutta la mia forza d'animo per sopportare l'immensa delusione di quest'estate. Non vedrò neppure i miei amici; ora per me tutto è veleno e mi fa male», lettera a Elisabeth Nietzsche del 6 agosto 1876, *Epistolario*, vol. III, pag. 166.

<sup>22</sup> K.P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza 1980, pag. 670.

<sup>23</sup> Così Janz descrive la delusione di Nietzsche: «Grande dovette essere anche la sua delusione per la realizzazione scenica, i cui effetti vistosi dovevano essere rivelati al mondo nelle rappresentazioni e a dar adito a qualche malevola canzonatura della stampa. Nemmeno Wagner la cosa metteva di buon umore, tanto più dovette riconoscere di aver preteso troppo dalla scena dell'epoca sua. Nemmeno il miglior macchinista teatrale poteva realizzare certe cose con i mezzi allora a disposizione, senza per lo meno sfiorare il ridicolo. Per l'illuminazione era disponibile la luce a gas, difficilmente modificabile; la 'luce attiva' dei proiettori elettrici mobili doveva attendere ancora 50 anni lo scenografo ginevrino Adolphe Appia (1862-1928). Né era possibile aiutarsi con proiezioni su velari. Come possono realizzarsi le numerose trasformazioni a scena aperta con vapori e nebbie, come l'arcobaleno (nell'*Oro del Reno*) sul quale gli dei debbono perfino camminare? Come possono gli interpreti diventare dei “giganti”, se non si accordano casualmente le dimensioni fisiche eccezionali e le indispensabili doti vocali? E il drago Fafner del Sigfrido era e rimase una figura di cartapesta, per quanto ben costruita», *Ibidem*, pp. 672-673.

<sup>24</sup> GT 18.

sbornia» nei quali Nietzsche vedeva «tutta la canaglia oziosa d'Europa» radunata lì a Bayreuth per l'occasione?<sup>25</sup>.

A Bayreuth, Nietzsche scrive di non riconoscere più nemmeno Wagner. Il compositore sta ora «in mezzo ai tedeschi», che qui sono descritti non più come il popolo dal quale sorgerà la riscossa contro la decadenza socratico-alessandrina ma come «una compagnia da far rizzare i capelli»<sup>26</sup>. A Bayreuth in quei giorni si dà convegno non la Germania rivoluzionaria e dionisiaca ma la borghesia e l'aristocrazia del *secondo Reich*. Lo spettacolo tragico diviene null'altro che un evento mondano, diviene cioè *divertimento* e, nonostante gli sforzi di Wagner, diventa uno spettacolo borghese<sup>27</sup>.

Nietzsche, deluso dall'atmosfera di Bayreuth, si ritira quindi a Klingenbrunn trascinandosi dietro la malinconia e «il disprezzo per i Tedeschi»<sup>28</sup>. Ed è proprio a Klingenbrunn che si compie il primo passo di quel ritorno a se stesso, di quella svolta radicale che muta definitivamente la sua vita e la sua filosofia. Ed è in quei giorni che, non a caso, Nietzsche inizia a comporre – è lui stesso che ce ne dà notizia in *Ecce Homo* – «*Il vomere*, tutte dure cose di psicologia, che forse si potranno ritrovare in *Umano, troppo umano*»<sup>29</sup>.

Vedremo tra poco, come questa svolta inciderà a livello teorico nel riconoscimento della insostenibilità di posizioni metafisiche di qualunque tipo. Seppellite per sempre le categorie di analisi schopenhaueriane e wagneriane della realtà, il ritorno a se stesso di Nietzsche coinciderà con un approccio che possiamo definire 'storico'. E proprio in un'ottica storica, Nietzsche affronterà la questione dello Stato e del diritto. Su quella nuova strada incontrerà un personaggio fondamentale

---

<sup>25</sup> Le affermazioni citate fanno parte di un passo preparatorio del capitolo *Umano, troppo umano* per l'opera *Ecce Homo* che Nietzsche compose nell'ottobre del 1888. Esso fu poi lasciato cadere da Nietzsche stesso in funzione della redazione definitiva. Gli apparati critici dell'edizione delle *Opere complete* di F. Nietzsche, a cura di G. Colli-M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg., nel volume VI, Tomo III, lo riportano integralmente alle pagine 609-612. Ne riportiamo qui la parte da cui abbiamo estrapolato le citazioni. Così scrive Nietzsche: «L'origine di questo libro risale all'epoca del primo festival di Bayreuth; una crisi veemente contro tutto quanto laggiù mi circondava ne è uno dei presupposti. Non solo toccai con mano, allora, la perfetta nullità e illusorietà dell'ideale wagneriano, ma vidi soprattutto come, perfino per i massimi interessati, l'ideale non fosse la cosa principale, – che cose del tutto diverse venivano prese con più serietà, con più passione. In più, questa miseranda congrega di signori patroni e patronesse, tutti molto innamorati, tutti molto annoiati e privi di musicalità fino alla nausea dopo la sbornia. Tipico il vecchio imperatore, che – mentre applaudiva con le mani – diceva rivolto al suo aiutante, il conte Lehndorf “Che schifo! Che schifo!”. Si aveva, radunata, tutta la canaglia oziosa d'Europa, e ogni principe qualsiasi andava e veniva da casa Wagner, come se Bayreuth fosse una sorta di nuovo sport. E in fondo non era qualcosa di più».

<sup>26</sup> EH, *Umano, troppo umano, con due continuazioni*, 2

<sup>27</sup> Cfr. GT 14 dove Nietzsche sostiene che il dilagare dello spirito dialettico-ottimistico, cioè socratico-euripideo, nella tragedia la riduce appunto a uno spettacolo borghese: «Infatti chi potrebbe disconoscere l'elemento *ottimistico* nella natura della dialettica, che celebra in ogni conclusione la propria festa gioconda e può respirare soltanto nella fredda chiarezza e consapevolezza? L'elemento ottimistico, una volta penetrato nella tragedia, è destinato a invaderne a poco a poco le regioni dionisiache e a spingerla necessariamente alla distruzione di sé – fino al salto mortale nello spettacolo borghese».

<sup>28</sup> EH, *Umano, troppo umano, con due continuazioni*, 2.

<sup>29</sup> EH, *Umano troppo umano, con due continuazioni*, 2.

per la sua maturazione scientifico-filosofica; probabilmente l'uomo che, insieme a Wagner, ha inciso di più sulla sua vita: Paul Rée.

Ma prima di affrontare direttamente questi temi e proprio affinché la *differenza metodologica* fra il periodo giovanile e il periodo che viene inaugurato con *Umano, troppo umano* risulti chiara e netta, è opportuno compiere un breve *excursus*, il quale ci permetterà tra l'altro di entrare anche nel vivo delle questioni giuridiche nietzschiane. Se, infatti, dopo la svolta di *Menschliches, Allzumenschliches*, in accordo con i principi metodologici nuovi che Nietzsche elabora (in parte da solo, in gran parte proprio attraverso l'amico Rée), il diritto e la questione della genesi dello Stato saranno trattati da un punto di vista storico-genealogico, dobbiamo chiederci ora: Nietzsche affronta tali problematiche anche precedentemente? Se sì, con quale metodo e in quale prospettiva? Per rispondere a queste domande, che riteniamo cruciali per capire *veramente* quale sia l'entità della svolta che Nietzsche impone alla sua teoresi con l'abbandono delle posizioni wagneriane e schopenhaueriane, proponiamo una breve analisi di un testo che Nietzsche compose *prima della svolta* e che testimonia magistralmente quale fosse il metodo adottato da Nietzsche nell'analisi della questione della sovranità politica prima della crisi di Bayreuth. Il testo è il componimento del 1871 intitolato *Lo Stato greco*. L'elaborato, coevo agli appunti preparatori per la *Nascita della tragedia*, si interroga sul problema dell'origine dello Stato. Coerentemente con i principi metodologici che in quel periodo Nietzsche professa, egli affronta la questione utilizzando l'impianto filosofico schopenhaueriano, anche se, come ora mostreremo, finisce per stravolgerlo in funzione delle sue proprie esigenze teoriche.

## 2. Lo Stato 'risolto' nella metafisica: il caso de *Lo Stato greco*

*Lo Stato greco* fa parte di quei cinque componimenti che Nietzsche non pubblicò mai ma che riunì nel 1872 sotto il titolo di *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*. L'analisi di questo testo ci permetterà di comprendere in tutta la sua portata la svolta metodologica che in *Umano, troppo umano* si compie proprio in relazione alla questione della nascita dello Stato. Infatti, in base a ciò che il filosofo ritraffa potremmo capire meglio in cosa consiste la prospettiva nuova che propone a partire dal 1876/77. Come si vedrà, mentre l'analisi che Nietzsche svolge ne *Lo Stato greco* è condotta facendo libero uso delle categorie metafisiche schopenhaueriane, da *Umano, troppo umano* in poi esse saranno abbandonate e, almeno a livello metodologico, Nietzsche le riterrà inutilizzabili. Prima di *Umano, troppo umano*, invece, il discorso è ben diverso. Infatti, è grazie alla categoria filosofica

del *genio* e all'interno della metafisica del *Wille zum Leben* che ne *Lo Stato greco* Nietzsche risolve il problema della nascita e della funzione dello Stato.

Nietzsche compose *Lo Stato greco* come lavoro preparatorio alla *Nascita della tragedia* nel 1871 e lo donò poi a Cosima Wagner in occasione delle festività natalizie del 1872. In esso sono presenti molti temi poi sviluppati nella *Nascita della Tragedia* anche se, come sostiene Luigi Alfieri, rispetto a quest'ultima, la sua peculiarità è quella di essere «un più sistematico tentativo di indagare sul rapporto tra arte e società in Grecia»<sup>30</sup>. In realtà, già dalle prime batture del componimento si capisce che l'obiettivo fondamentale di Nietzsche non è tanto un'analisi fine a se stessa della società greca, quanto una polemica feroce, condotta giocando sulla contrapposizione fra antico e moderno, contro la società contemporanea. Lo scritto prende infatti le mosse dalla critica dei due concetti, 'dignità dell'uomo' e 'dignità del lavoro', che sono considerati da Nietzsche come tipicamente moderni e assolutamente estranei alla cultura tragica greca. Dignità dell'uomo e dignità del lavoro che sono due tra i valori fondativi della società moderna, e che essa esibisce come il portato della sua civiltà e come simbolo del progresso, ad uno sguardo solo un po' più attento si mostrano però subito per ciò che sono veramente: *ideologiche falsificazioni della realtà*.

Due falsificazioni che vengono fabbricate per l'uomo moderno, schiavo inconsapevole, come «strumenti di consolazione», «miseri prodotti di una schiavitù che vuole nascondersi a se stessa»<sup>31</sup> e che distorcono la dura realtà che invece è data, senza veli, allo sguardo coraggioso del filosofo tragico. Assunta la prospettiva tragica appare infatti chiaro quello che i greci già sapevano, e cioè che in realtà il «lavoro è un'onta»<sup>32</sup> e che la schiavitù, la quale per sua natura nega alla radice l'esistenza stessa

---

<sup>30</sup> Luigi Alfieri ha dedicato pagine fondamentali all'analisi de *Lo stato greco* all'interno della sua ricostruzione del pensiero politico e sociale del giovane Nietzsche. In un passaggio fondamentale scrive: «Appunto nella *Nascita della tragedia*, Nietzsche aveva insistito sul fatto che una civiltà è in tutti i suoi vari aspetti, espressione dello stesso principio fondamentale. Tutto è collegato: arte, religione, struttura sociale, Stato. Apollineo e dionisiaco non sono soltanto categorie estetiche, ma sono i principi ispiratori di un'intera visione del mondo e di un intero stile di esistenza. E Nietzsche accenna più volte un'estensione di questi principi alla sfera politico-sociale. Il frammento di Lugano e *Lo Stato greco* che ne deriva rappresentano un più sistematico tentativo di indagare sul rapporto tra arte e società in Grecia; un tentativo condizionato però dalla crisi europea del 70-71 e dall'impressione di dissoluzione generale, di imminente fine della civiltà che Nietzsche ne ha ricavato. Nietzsche cerca di ricostruire lo stato e la società dei Greci partendo da quelli moderni e come *antitesi* ad essi», L. ALFIERI, *Apollo tra gli schiavi. La filosofia sociale e politica di Nietzsche (1869-1876)*, Milano, Franco Angeli 1984, pag. 138.

<sup>31</sup> CV 3, pag. 223.

<sup>32</sup> La considerazione di Nietzsche secondo la quale appunto il lavoro sarebbe qualcosa di ignobile e vergognoso non risparmia neanche il lavoro inteso come attività di produzione di opere d'arte. Anche l'artista infatti per Nietzsche non è libero dalla necessità poiché schiavo dell'impulso alla creazione artistica. Scrive così: «Per il greco, la creazione artistica ricade nel concetto disonorante del lavoro, allo stesso modo di ogni opera banausica. Se in lui agisce peraltro la forza coercitiva dell'impulso artistico, egli *deve* allora creare, sottomettendosi a quella dura necessità del lavoro. Il greco aveva lo stesso sentimento che può avere un padre, il quale ammiri la bellezza e le attitudini del proprio figlio, ma pensi con un ribrezzo di vergogna all'atto della sua genesi. Il gioioso stupore di fronte al bello non ha accecato il greco riguardo al modo in cui il bello è sorto: questo sorgere, come ogni sorgere nella natura, si presenta al greco come una violenta e impellente necessità, come un faticoso impulso verso l'esistenza», CV 3, pag. 225.

dei diritti universali o «dei diritti uguali per tutti», «rientra nell'essenza stessa di una cultura»<sup>33</sup> ed è dunque ineliminabile dall'orizzonte dello Stato. Insomma, la modernità non è l'orizzonte della felicità umana e della concordia ma è abitata dal dolore e dall'infelicità, che si palesa non appena si rifletta sulla natura del lavoro. Infatti, il lavoro è la vera, occultata, moderna schiavitù. In primo luogo, esso è schiavitù in quanto il lavoro – attività con la quale si producono i mezzi di sussistenza – è solo «l'impulso a esistere a ogni costo»<sup>34</sup>, e non il segno di un'attività tipicamente umana libera e creativa di trasformazione dell'ambiente naturale. Invece di essere il regno della libertà e della potenza umana, esattamente al contrario, esso è il simbolo del cieco impulso all'esistenza che l'essere umano condivide con tutto ciò che esiste e nel quale risiede la sua grande e ineliminabile schiavitù, quella che lo spinge a voler incessantemente perpetuare, a ogni costo, il fenomeno della vita. Ma c'è anche un altro motivo, oltre a questo, per cui il lavoro viene identificato da Nietzsche con la schiavitù. Esso consiste nel fatto che il lavoro è sempre *Mehrarbeit*, cioè plus-lavoro. Infatti, per i motivi che ora metteremo in luce, secondo Nietzsche, la società non può che avere una struttura rigidamente piramidale e «la stragrande maggioranza degli uomini deve essere al servizio di una minoranza»<sup>35</sup>. Essa deve, in altri termini, essere condannata alla *Mehrarbeit*, cioè ad un'attività lavorativa in grado di provvedere al mantenimento di una piccola *élite* di esseri umani, la quale invece è dispensata dalla produzione dei propri beni di sussistenza.

Caratteristica fondamentale della modernità è dunque la sua ipocrisia. A differenza della civiltà antica, la quale, secondo Nietzsche, aveva riconosciuto che il lavoro è qualcosa di orrendo e disonorante, la società moderna tende a mascherare questa verità; essa la capovolge e rende il lavoro che è vergogna e fatica qualcosa di dignitoso e desiderabile, creando appunto la menzogna della 'dignità del lavoro'. In realtà, le cose stanno diversamente e la società contemporanea, come d'altronde quella antica, altro non è che una società schiavistica e piramidale, sebbene mascherata da società democratica. Diritti universali e dignità del lavoro sono perciò parole vuote di qualsiasi significato positivo. Esse sono piuttosto il mezzo attraverso il quale viene imposta una condizione servile alla grande massa dei cittadini degli stati moderni, una condizione ammantata di dignità ma in realtà non distante dalla forma più antica e dura di schiavitù. Ma ciò – e qui sta il punto centrale della tesi nietzschiana – avviene per necessità assoluta. Infatti, la società e lo Stato *devono* fondarsi necessariamente sullo sfruttamento del lavoro di una parte della popolazione, e questo in modo inevitabile. La schiavitù insomma non è storicamente superabile poiché non appartiene a una determinata fase di sviluppo della civiltà, ma appartiene all'essenza della civiltà stessa. Essa è

---

<sup>33</sup> CV 3, pag. 226.

<sup>34</sup> CV 3, pag. 223.

<sup>35</sup> CV 3, pag. 226.

consustanziale alla socialità umana, alla vita stessa, così come il dolore che essa inevitabilmente genera. In ciò risiede il valore della prospettiva tragica per Nietzsche: nel concepire tale inoppugnabile dato di fatto e, nonostante la sua durezza, nell'accettarlo.

Ora, l'assunto nietzschiano secondo il quale la schiavitù è connaturata alla società umana e il lavoro è un'attività penosa e vergognosa che non può essere concepito che come schiavitù, risulterebbe incomprensibile se non venisse inquadrato all'interno di una teoria sulla *funzione stessa dello Stato*, che è al contempo una teoria della natura, cioè una metafisica. A cosa serve lo Stato? nella prospettiva di questo scritto, qual è la sua funzione ultima? Come si capisce fin dalle prime pagine del testo, la ragion d'essere dello Stato non viene individuata nella detenzione della forza legittima in grado di difendere, all'interno e all'esterno, la pace e la sicurezza dei cittadini. Non è questo – il mantenimento della pace – il ruolo primario dello Stato. Esattamente al contrario, esso è inteso già originariamente come *strumento di dominio di una parte su un'altra*, ma ciò, si badi bene, ha il suo fondamento ultimo in una necessità metafisica, poiché – e questo è il fulcro di tutta l'argomentazione – è la natura stessa che crea lo Stato per soddisfare una sua propria necessità.

Il lavoro e la schiavitù (che in fondo sono la stessa cosa poiché essere schiavi coincide con essere lavoratori, cioè essere sottoposti al giogo della riproduzione dei mezzi della propria e altrui sussistenza) sono infatti al tempo stesso, scrive Nietzsche, «un'onta necessaria di fronte a cui si prova vergogna»<sup>36</sup>. Ora, che la schiavitù e il lavoro, inteso come lavoro tipicamente servile, possano considerarsi un'onta è chiaro. Ma il fatto che l'onta stessa del lavoro e della schiavitù sia necessaria, cioè ineliminabile dalla dimensione comunitaria, come si dimostra? È a questa altezza del ragionamento che in soccorso di Nietzsche interviene la metafisica del genio, che Nietzsche riprende in parte da Schopenhauer (anche se rispetto a Schopenhauer, Nietzsche opera, come vedremo, cambiamenti radicali):

«La Sfinge natura» – scrive Nietzsche – è un «animale orrendo» ed appare, infatti, allo sguardo disincantato del filosofo nei termini della lotta per l'esistenza e della contraddizione originaria:

Ciò che vuol vivere – ossia deve vivere – in questa orrenda costellazione delle cose è in fondo del suo essere un riflesso del dolore primordiale e della contraddizione originaria, e deve perciò presentarsi nell'«organo conforme al mondo e alla terra» dei nostri occhi come insaziabile brama di esistere ed eterna contraddizione intima nella forma del tempo, cioè come divenire. Ogni attimo

---

<sup>36</sup> CV 3, pag. 226.

divora il precedente, ogni nascita è la morte di infiniti esseri; procreare, vivere e uccidere sono una cosa sola<sup>37</sup>.

Ora, la contraddizione originaria, la natura, secondo Nietzsche, cerca una redenzione e la trova nello Stato, schopenhauerianamente inteso come sua *oggettivazione*; solo nello Stato infatti e grazie alla schiavizzazione della maggioranza degli uomini, altri uomini possono essere redenti dal giogo della necessità e divenire «quei privilegiati uomini della cultura, al cui servizio deve sfinirsi tutto il resto»<sup>38</sup>. In altri termini, la natura è contraddizione originaria e dolore ma trova la sua redenzione attraverso quella *élite* culturale privilegiata, i geni appunto, che riescono a vivere al di là della necessità e quindi del dolore stesso a spese di una massa piegata dal lavoro e schiavizzata. In essi, come si diceva, la «Sfinge natura» trova la sua redenzione:

Se consideriamo ora, quanto poco i sudditi si preoccupino di quell'orribile origine dello Stato (cosicché in fondo non esistono specie di avvenimenti su cui la storia ci ammaestri in modo peggiore che riguardo al costituirsi di quelle usurpazioni improvvise, violente, sanguinarie, e almeno in un punto inspiegabili), se piuttosto vediamo come i cuori senza volerlo si allarghino di fronte alla magia dello Stato in formazione, con il presentimento di un'intenzione invisibile e profonda, nascosta là dove l'intelletto calcolatore è in grado soltanto di scorgere un'addizione di forze[...], *risulta chiara da tutto ciò la terribile necessità dello Stato, senza il quale alla natura non potrebbe riuscire di giungere attraverso la società alla propria redenzione nella parvenza, nello specchio del genio* [corsivo mio]<sup>39</sup>.

Ma che tipo di origine ha lo Stato? Letto nei termini di uno *strumento di dominio* che la natura stessa utilizza per redimersi attraverso l'arte prodotta da una *élite* di individui dispensati dalla fatica e dal dolore generati dal lavoro, secondo Nietzsche, lo Stato non può che avere altra origine che non sia la violenza. Anche per quanto riguarda questo aspetto, Nietzsche gioca sulla contrapposizione antico/moderno. Infatti, non bisogna certo farsi ingannare «dal fittizio splendore con cui i moderni hanno avvolto l'origine e il significato dello Stato»<sup>40</sup>. Sono di nuovo i Greci, evidentemente portatori e depositari di una conoscenza originaria e non ideologica della realtà, che conoscono la risposta all'enigma:

I greci ci hanno svelato la cosa col loro istintivo diritto delle genti, il quale, anche nella più matura ricchezza del loro incivilimento e del loro senso di umanità, non cessò mai di pronunciare con bocca impassibile queste parole: «Al vincitore appartiene il vinto, con la sua donna e i suoi figli,

---

<sup>37</sup> CV 3, pag. 228.

<sup>38</sup> CV 3, pag. 227.

<sup>39</sup> CV 3, pag. 230.

<sup>40</sup> CV 3, pag. 227.

con i suoi beni e il suo sangue. La violenza fornisce il primo *diritto*, e non esiste un diritto che nel suo fondamento non sia arroganza, usurpazione e violenza<sup>41</sup>.

Come si vede, sia il riferimento alla natura che si redime nel genio – dunque all'arte quale via di redenzione dalla volontà – sia il riferimento alla «contraddizione originaria» sono elementi che richiamano la filosofia di Schopenhauer. Eppure, l'utilizzo che Nietzsche fa di tali elementi si allontana moltissimo dalle tesi del filosofo del *Mondo come volontà e rappresentazione*. Sia per quanto riguarda l'origine dello Stato sia per quanto riguarda l'essenza dell'arte e la sua funzione, le tesi nietzschiane non corrispondono per nulla alle tesi di Schopenhauer.

Analizziamo prima di tutto la questione dell'*origine dello Stato*. Come si vede, Nietzsche sostiene la tesi di una genesi violenta della compagine statale. Secondo questa tesi, la sovranità politica deriverebbe dalla coercizione e dalla forza, sebbene tale violenza non andrebbe letta solo come frutto delle azioni umane poiché è la natura stessa che agisce attraverso le gesta umane. In questo senso, è il *Wille* schopenhaueriano il soggetto ultimo dell'accadere e quindi anche il fondamento dello Stato:

Ancora una volta vediamo qui, con quale spietata durezza la natura riesca a foggarsi il crudele strumento dello Stato, per giungere alla società, a costruire cioè quel *conquistatore* dalla mano ferrea, il quale non è altro se non l'oggettivazione del suddetto istinto<sup>42</sup>.

In altri termini, la fondazione dello Stato deriva da un atto coercitivo e di violenza che un gruppo esercita su un altro riducendolo alla schiavitù ma ciò accade perché, in una prospettiva metafisica, la natura deve redimersi dal dolore originario e lo fa attraverso la costituzione di una élite culturale che necessita dello Stato per poter vivere e per poter svolgere la sua funzione; funzione che consiste sostanzialmente nella produzione delle «nobili immagini illusorie della cultura artistica»<sup>43</sup>. Nonostante Nietzsche argomenti utilizzando palesemente categorie schopenhaueriane, va notato che la posizione di Schopenhauer sull'origine dello Stato è ben diversa rispetto a quella di Nietzsche. Infatti, secondo Schopenhauer, lo Stato, la cui funzione si identifica per intero nella massima «*salus publica suprema lex esto*», ha un'origine pienamente contrattualistica. Sulla scia della descrizione della situazione prepolitica di *Bellum omnium contra omnes* fatta da Thomas Hobbes, il filosofo di Danzica riconosce infatti piena validità alla teoria del contratto sociale quale modalità che la ragione indica agli esseri umani per poter evitare la condizione di perenne insicurezza naturale. Schopenhauer non ha dubbi circa la correttezza della teoria del contratto sociale anche perché essa sarebbe stata

---

<sup>41</sup> CV, 3, pag. 227.

<sup>42</sup> CV, 3, pag. 228.

<sup>43</sup> CV, 3, pag. 221.

sostenuta, ben prima di Hobbes, anche da Platone. Schopenhauer scrive allora che nella incerta situazione prepolitica

la ragione riconobbe che, sia per diminuire la sofferenza diffusa su tutti sia per distribuirla in modo il più possibile uniforme, il migliore e unico mezzo era di risparmiare a tutti il dolore del subire ingiustizia, facendo sì che tutti rinunciassero anche al piacere ottenibile mediante il compimento dell'ingiustizia. Questo mezzo, dunque, escogitato facilmente e progressivamente perfezionato dall'egoismo che, usando la ragione, procede metodicamente e abbandona il suo unilaterale punto di vista, è il contratto sociale o la legge. Il modo in cui io ne indico qui l'origine è già stato illustrato da Platone nella *Repubblica*. In effetti, quest'origine è essenzialmente l'unica, e posta dalla natura della cosa. In nessun paese, inoltre, lo Stato può aver avuto mai un'altra origine, poiché soltanto questo fine, lo fa diventare Stato, essendo però indifferente, se in un determinato popolo la condizione ad esso precedente era quella di una massa di selvaggi indipendenti tra loro (anarchia), o di una massa di schiavi, che il più forte dominava a suo arbitrio (dispotismo). In entrambi i casi, non c'era ancora uno Stato: esso sorge soltanto con quell'accordo comune, e a seconda che quell'accordo sia più o meno esente da anarchia o da dispotismo, anche lo Stato è più perfetto o meno perfetto<sup>44</sup>.

La prospettiva di Nietzsche è invece, come si è mostrato, completamente diversa. Tanto distanti appaiono i due concetti di Stato, quello di Nietzsche e quello di Schopenhauer, che, come ha giustamente scritto Roberto Escobar, le due posizioni sono agli antipodi. Infatti, se Nietzsche con la parola 'Stato' intende «designare semplicemente la forma di dominio di un gruppo ristretto su uno più vasto, Schopenhauer identifica lo Stato con la formazione politica nata da un contratto sociale, escludendo esplicitamente proprio quello che è invece per Nietzsche il prototipo dello Stato»<sup>45</sup>. Dunque: benché Nietzsche utilizzi un impianto schopenhaueriano, per quel che riguarda l'ipotesi sulla genesi dello Stato, arriva a risultati opposti rispetto a quelli del filosofo di Danzica.

Se Nietzsche si distacca dalle tesi di Schopenhauer circa la nascita dello Stato, ne *Lo Stato greco* anche le categorie estetiche di quest'ultimo appaiono interpretate arbitrariamente<sup>46</sup>. In

---

<sup>44</sup> A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Roma, Newton Compton 2011, pag. 374.

<sup>45</sup> R. ESCOBAR, *Nietzsche politico*, Milano, M&B 2003, pag.171.

<sup>46</sup> La relazione fra l'estetica di Nietzsche e quella di Schopenhauer è stata affrontata in molti luoghi e da molteplici punti di vista. La questione che in questa sede è opportuno sollevare riguarda essenzialmente l'aspetto politico-sociale che le due posizioni sull'arte implicano; infatti sebbene la riflessione estetica possa apparire a prima vista scevra di implicazioni su quel livello, essa invece ne ha molte. Rimanendo al periodo giovanile, come già notava Mazzino Montinari, rispetto all'estetica schopenhaueriana, Nietzsche introduce un cambiamento fondamentale: «Questa innovazione consiste nel fatto che la volontà di Schopenhauer in Nietzsche non viene negata nella contemplazione estetica, ma anzi essa stessa "giocando con se stessa" si giustifica nell'esistenza in quanto fenomeno estetico [...]. La tendenza di Nietzsche è opposta a quella di Schopenhauer già nella *Nascita della tragedia*, perché Nietzsche anziché negarla, vuole giustificare la vita *tutta*, così com'è, in quanto "fenomeno estetico" [...]. Crediamo di poter osare questa affermazione: l'impulso filosofico originario di Nietzsche va cercato nella sua volontà di "dire sì" alla vita, comunque e

particolare, è la funzione stessa dell'arte che segna una notevole differenza fra le tesi dell'uno e quelle dell'altro, e che porta il primo verso conseguenze inaccettabili per il secondo.

Il punto di maggior divergenza e dove veramente il dettato schopenhaueriano è tradito riguarda il concetto stesso di arte. Come si è visto, Nietzsche intende l'arte stessa come il *prodotto della volontà*, come prodotto della natura che deve redimersi. Procedendo in questo modo però è chiaro che il fenomeno estetico non riesce ad esibire un fondamento diverso rispetto a quello del lavoro, che nello scritto è considerato, come si è visto, onta e dolore, cioè schiavitù e dipendenza nei confronti del bisogno. L'uno e l'altra – il lavoro e l'arte – sono radicati nella necessità cieca della natura. Essi non sono quindi tra loro antitetici, ma servono entrambi il cieco impulso della natura. Arte e lavoro sono, in altre parole, la stessa e medesima sostanza, ma considerata sotto un grado diverso di oggettivazione: più elementare il lavoro, più elevata l'arte. Proprio per tale ragione, ha certamente ragione Luigi Alfieri, quando afferma che ne *Lo Stato greco* «il tentativo nietzschiano di fondare il valore dell'arte in antitesi al lavoro mostra tutta la propria inconsistenza»<sup>47</sup>. La prospettiva schopenhaueriana era invece completamente diversa, poiché per Schopenhauer l'arte aveva un'origine *eterogenea* rispetto alla volontà e, proprio per questo motivo, poteva assurgere a liberazione, seppure momentanea, dal giogo del dolore e della necessità. Ciò appare chiaramente nei passi del *Mondo* nei quali Schopenhauer descrive il fenomeno estetico e la contemplazione delle idee da parte del genio. In quel contesto infatti l'arte ha una funzione e una natura completamente diversa da come le interpreta Nietzsche nello scritto che stiamo analizzando. Per Schopenhauer l'arte è proprio quella forma di conoscenza nella quale il soggetto trascende la percezione ordinaria del mondo e, divenendo «soggetto conoscente puro e libero dalla volontà», riesce a cogliere le pure forme

---

in qualsiasi circostanza, sebbene il male e la sofferenza non cessassero mai di destare in lui – in forme perfino patologiche – il sentimento naturale della compassione», M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, cit., pp. 85-86.

Gianni Vattimo proseguendo su questa corretta linea interpretativa ci spiega perché è stato per Nietzsche possibile introdurre tale innovazione. Infatti, scrive Vattimo che il distacco di Nietzsche da Schopenhauer si fonda su una diversa (sebbene, all'altezza della *Nascita della tragedia* non del tutto chiara, allo stesso Nietzsche, che infatti tornerà sulla questione nel celeberrimo *Tentativo di autocritica* del 1886) interpretazione del rapporto fra Cosa in sé e apparenza, noumeno e fenomeno. Il punto centrale della questione è che mentre per Schopenhauer tale rapporto, basandosi su un rigido monismo metafisico, risulta 'fisso', cioè imm modificabile, la prospettiva nietzschiana è diversa. Nietzsche infatti, non leggerebbe la dialettica apollineo-dionisiaco come immutabile poiché la storicizzerebbe. Scrive Vattimo che «se si vuol leggere *La Nascita della tragedia* secondo le sue linee più specifiche di sviluppo (sviluppo dell'opera e sviluppo, oltre essa, del pensiero di Nietzsche) occorre prendere il rifiuto nietzschiano della rassegnazione. Ma questo rifiuto coincide con la sua assunzione della *lotta tra Dioniso e Apollo come lotta storica* [corsivo mio]. Le immagini che insistono sulla parentela dei due 'principi' (le virgolette ormai sono necessarie; meglio sarebbe dire figure) sono svianti appartengono anch'esse a quelle formule schopenhaueriane e kantiane di cui parla la prefazione dell'86. Sono più fedeli alle genuine intenzioni di Nietzsche le pagine che parlano della lotta fra Dioniso e Apollo come lotta di stirpi, di popoli, di ordini sociali e politici diversi. La parte conclusiva del quarto capitolo della *Nascita della tragedia* abbozza addirittura una suddivisione della storia greca antica in quattro periodi, che non sono solo periodi di storia dell'arte, ma corrispondono a momenti diversi nell'ambito della storia politica sociale», G. VATTIMO, *Arte e identità. Sull'attualità dell'estetica di Nietzsche*, in *Dialogo su Nietzsche*, Milano, Garzanti 2000, pp. 154-155.

<sup>47</sup> L. ALFIERI, *Apollo tra gli schiavi*, cit., pag. 140.

della realtà. Ciò significa che nell'esperienza estetico-artistica, quella che vive il genio e che viene poi messa da questi *a disposizione di tutti* nell'opera d'arte, è possibile un vero e proprio trascendimento del principio di ragione, cioè di spazio, tempo e causalità; trascendimento che da una parte rende appunto possibile la contemplazione disinteressata delle idee e dall'altra segna l'emancipazione dall'impulso cieco della volontà:

Soltanto mediante la pura contemplazione sopra descritta, assorbentesi intera nell'oggetto, vengono colte le idee, e l'essenza del genio sta appunto nella preponderante attitudine a tale contemplazione: e poiché questa richiede un pieno oblio della propria persona e dei suoi rapporti, ne viene che genialità non è altro se non la più completa obiettività, ossia la direzione obiettiva dello spirito, contrapposta alla direzione subiettiva, che tende alla propria persona, ossia alla volontà. Quindi genialità è l'attitudine a contenersi nella pura intuizione, a perdersi nell'intuizione, e la conoscenza, che in origine esiste soltanto in servizio della volontà, sottrarre a codesto servizio; ossia il proprio interesse, il proprio volere, i propri fini perdere affatto di vista, e così spogliarsi appieno per un certo della propria personalità per rimanere alcun tempo qual puro soggetto conoscente, chiaro occhio del mondo<sup>48</sup>.

In Schopenhauer, quindi, a differenza di ciò che accade nel Nietzsche de *Lo Stato greco*, c'è un'antitesi fra il *Wille* e l'*intelletto*; essi sono di natura eterogenea, ed è solo grazie a tale eterogeneità che il genio può contemplare le idee, trasportarle in opera d'arte e l'uomo comune godere dell'esperienza liberatrice dell'arte. Al contrario, Nietzsche non opera tale distinzione e sostiene che intelletto e volontà, conoscenza e cieco impulso all'esistenza sono sostanzialmente omogenei. Anche se l'antitesi che Schopenhauer pone fra conoscenza e volontà, in un contesto rigidamente monistico come quello del *Mondo come volontà e rappresentazione*, sembra una soluzione poco coerente in quel contesto ontologico<sup>49</sup>, è proprio grazie a questa che si può concepire l'arte come via di liberazione dal dolore. Solo perché l'arte è una forma di conoscenza indipendente dal *Wille*, essa può permettere il superamento del *principium individuationis* e il trascendimento del principio di ragione. Nietzsche, al contrario, legge l'arte e il genio non come indipendenti rispetto al *Wille* ma come suoi strumenti. Infatti, l'attività dell'intelletto e la creazione artistica sono da lui interamente ricondotti sotto il dominio della volontà. Ma in tal modo l'arte, invece di essere concepita, come in Schopenhauer, quale

---

<sup>48</sup> A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., §36, pag. 212.

<sup>49</sup> Scrive così Luigi Alfieri: «In un quadro rigidamente monistico come quello della metafisica schopenhaueriana, tuttavia, quest'antitesi appare spesso una forzatura. E la forzatura si aggrava in Nietzsche, dal momento che l'attività dell'intelletto è interamente ricondotta sotto il dominio della Volontà, e l'antitesi conoscenza-Volontà si sposta nella sfera emotiva, e perciò nel mondo dal mondo fenomenico a quello noumenico: da un dissidio tra la volontà e il suo fenomeno si passa a una contraddizione interna all'Essere in sé. E se appunto l'improbabilità di tale contraddizione rende estrinseco e arbitrario, quindi facilmente superabile in una fase successiva, il pessimismo di Nietzsche, lo rende nello stesso tempo più intenso e drammatico di quanto non fosse quello di Schopenhauer», L. ALFIERI, *Apollo tra gli schiavi*, cit., pag. 140, n. 7.

via di liberazione dal dolore, per Nietzsche è solo un'oppiacea illusione, utile affinché gli uomini «non giungano al pessimismo pratico, che la natura abborrisce come sua negazione»<sup>50</sup>.

Il risultato di un'impostazione di questo tipo conduce Nietzsche a una conseguenza radicale, verso la quale Schopenhauer – partendo da altre premesse – non era andato. Per Nietzsche è impossibile trascendere la contraddizione originaria della natura e ciò significa non poter pensare in alcun modo un'umanità libera dal dolore. Proprio per tale motivo egli legge la schiavitù come dato naturale, insuperabile e connaturato alla natura umana. Secondo la prospettiva de *Lo Stato greco*, l'arte, che abbiamo visto essere al servizio della natura, implica infatti l'aumento del dolore nel mondo e non una sua diminuzione. L'arte, in quanto *strumento della natura*, consente a quest'ultima di redimersi nella *élite* dei produttori e fruitori di arte, cioè dei geni, ma tutto ciò richiede e implica un *surplus* di dolore inflitto al resto della popolazione:

Perché esista un terreno vasto, profondo e fertile per lo sviluppo dell'arte, la stragrande maggioranza degli uomini dev'essere al servizio di una minoranza, dev'essere sottomessa – in una misura superiore alla sua miseria individuale – alla schiavitù dei bisogni impellenti della vita. A spese di questa maggioranza e attraverso il suo lavoro supplementare, quella classe privilegiata dev'essere sottratta alla lotta per l'esistenza, per produrre un nuovo mondo di bisogni e per soddisfare questi. Conformemente a ciò dobbiamo trovarci d'accordo nel considerare come verità – che suona crudele – l'affermazione che la schiavitù rientra nell'essenza di una cultura: una verità certo che non lascia alcun dubbio sul valore assoluto dell'esistenza. Tale verità è l'avvoltoio che divora il fegato al fautore prometeico della cultura<sup>51</sup>.

Da questo punto di vista, se Nietzsche fonda la giustificazione della *Sklaverei* e l'origine della sovranità politica sulla 'metafisica del genio', va notato, come fa Domenico Losurdo, che nonostante la celebrazione del genio sia «un motivo che conosce notevole fortuna a livello europeo», da Mill a Carlyle, da Emerson a Overbeck, è solo con Nietzsche che essa viene utilizzata per giustificare la schiavitù, divenendo «il centro di un programma politico di contrapposizione radicale alla modernità e alle tendenze sovversive e massificanti ad essa connesse»<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> CV 3, pag. 221.

<sup>51</sup> CV 3, pag., 224.

<sup>52</sup> D. LOSURDO, *Nietzsche il ribelle aristocratico*, cit, pag.101. Di opinione contraria rispetto a Losurdo è Alfieri, secondo il quale la posizione di Nietzsche non giustificherebbe la schiavitù. Infatti «dal pericolo di uno squallido giustificazionismo sociale, Nietzsche è però parzialmente salvato, una volta tanto, da Schopenhauer. Nel quadro pessimistico in cui Nietzsche *deve* inserire la sua visione della cultura, è possibile *accettare* la situazione esistente, ma non propriamente *giustificarla*. La necessità della schiavitù per la cultura non implica che la schiavitù sia un bene; anzi, proprio per tale necessità, “non lascia alcun dubbio sul valore assoluto dell'esistenza”, cioè sulla sua assoluta *manca di valore*. È una necessità che provoca il “sentimento indefinito della vergogna”», L. ALFIERI, *Apollo tra gli schiavi*, cit., pag. 142.

Prescindendo dalle intenzioni politiche dello scritto nietzschiano, ciò che è interessante ribadire è soprattutto la modalità metodologica e l'*humus* filosofico all'interno del quale viene sviluppato un discorso sullo Stato che cerchi di risolvere il problema della sua origine e della sua funzione ultima. Questo elemento è la metafisica schopenhaueriana. Nonostante i non pochi punti di distacco dal dettato schopenhaueriano, Nietzsche in questo scritto non riesce però ancora a superare Schopenhauer che rimane il riferimento essenziale (sebbene, ripetiamo, stravolto) e un ostacolo insuperabile, soprattutto a livello metodologico. Ha certamente ragione Alfieri allora nel sostenere che agli inizi degli anni Settanta per «sviluppare consapevolmente una filosofia antitetica a quella schopenhaueriana, Nietzsche deve ancora risolvere troppi problemi sia concettuali che personali»<sup>53</sup>. L'esperienza di Bayreuth e la delusione dell'estate 1876 saranno proprio gli elementi propulsori di quel superamento.

Che Nietzsche non riesca, ora, al tempo della *Nascita della tragedia*, a liberarsi di Schopenhauer e ad impostare in modo diverso la sua ricerca significa, in altri termini, che un approccio storicistico, che affronti quindi il problema da tutt'altro punto di vista – quello della ricerca storica e della spiegazione evolutiva dei fenomeni – che pure a sprazzi emerge nelle opere giovanili, non riesce comunque ancora ad imporsi in maniera definitiva e rimane quindi oscurato dall'approccio metafisico. Affinché tale svolta si verifichi, bisogna appunto attendere quello che Nietzsche stesso ha chiamato, come abbiamo visto, «il ritorno a me stesso» che si compie con *Umano, troppo umano*; una svolta che lui stesso, non a caso, mette in relazione con una nuova stagione di studi e di amicizie, con un nuovo modo di fare filosofia.

Dal punto di vista metodologico, ed è questo l'aspetto che, come si vedrà tra poco, riguarda in modo preponderante la questione del diritto, ciò che si accompagna alla critica della metafisica è la nuova e rinnovata attenzione per la storia. La storia, intesa come quella dimensione che, se studiata attentamente, mette in risalto la transitorietà e la relatività delle produzioni umane – diritto incluso – è il contrario dell'atteggiamento metafisico il quale non contempla la dimensione del divenire poiché imposta e risolve i problemi nei termini della astrattezza concettuale propria della *aeterna Veritas*. Questo cambio di passo segna, da una parte la ritrattazione delle posizioni schopenhaueriane e wagneriane, ma dall'altro apre all'incontro con dimensioni nuove per Nietzsche, quelle del positivismo e dell'evoluzionismo e, per quanto riguarda in particolare la ricerca che condurrà sul diritto in senso stretto, dell'evoluzionismo giuridico, della sociologia giuridica, e della etnologia

---

<sup>53</sup> L. ALFIERI, *Apollo tra gli schiavi*, cit., pag. 133.

giuridica, che sono il contesto principale, sebbene non l'unico, all'interno del quale Nietzsche sviluppa le sue tesi sul diritto.

### 3. L'incontro con Paul Rée e il metodo nuovo della *historische Philosophie*

Dopo i giorni della delusione di Bayreuth durante i quali, come abbiamo visto, Nietzsche «comprese la sua missione e si sentì chiamato a percorrere da lì in poi la sua strada da solo»<sup>54</sup>, il filosofo dà avvio a un ripensamento profondo dei pilastri del suo pensiero. La categoria grazie alla quale riesce a non limitarsi a una mera critica alla metafisica ma a superarla in una dimensione nuova di ricerca è quella che lui stesso definisce *historische Philosophie*. In altri termini, con *Umano troppo umano* Nietzsche acquisisce un nuovo metodo di ricerca filosofica che consiste nello storicizzare l'oggetto della sua analisi. L'esito estremo di questo approccio storico sarà il metodo genealogico, così com'è teorizzato e applicato, circa dieci anni più tardi, nella *Genealogia della morale*. E non è un caso che proprio nella *Prefazione* di quest'ultima, Nietzsche scriva che nonostante «ricadute e tentennamenti di vario genere» le «ipotesi genetiche» contenute nella *Genealogia* riprendono alcune riflessioni già presenti in *Umano troppo umano* e *Aurora*<sup>55</sup>. Anche se approccio storico e approccio genealogico non sono immediatamente identificabili, poiché la mera indagine storica non pone il problema assiologico dei valori in gioco, cioè non tocca la questione del «valore dei valori»<sup>56</sup>, tuttavia è attraverso la *historische Philosophie* di *Umano, troppo umano* che Nietzsche imbrocca la via che, anni dopo, lo porterà a concepire la ricerca storica come ricerca genealogica.

Fin dal primo aforisma di *Umano, troppo umano*, *Chimica delle idee e dei sentimenti*, Nietzsche contrappone alla *metaphysische Philosophie*, la *historische Philosophie* che è «il più recente di tutti i metodi filosofici» e «non è più affatto pensabile separata dalle scienze naturali»<sup>57</sup>. Anche se il metodo storico è un metodo 'controintuitivo', poiché secondo il filosofo l'umanità «ama scacciare dalla mente i dubbi sull'origine e i principi»<sup>58</sup>, la ricerca, se vuole scoprire la verità, deve percorrere quella strada e rifiutare di concepire e studiare la realtà come se essa fosse costituita da

---

<sup>54</sup> K.P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, cit., pag 673.

<sup>55</sup> Il paragrafo 4 della *Prefazione* alla *Genealogia della morale* è tutto dedicato a stabilire una connessione organica, da non confondere però con una semplicistica identificazione, tra la *Genealogia* e alcune tesi sostenute nel periodo cosiddetto 'illuminista'. Scrive così Nietzsche: «A quel tempo, come ho detto, misi per la prima volta in luce quelle ipotesi genetiche a cui sono dedicati questi saggi; in maniera però, poco abile, che mi piacerebbe in definitiva nascondere a me stesso, ancora non libera ancora senza un mio proprio linguaggio per questi temi e con ricadute e tentennamenti di vario genere».

<sup>56</sup> Cfr., GM, *Prefazione*, 6.

<sup>57</sup> MA 1.

<sup>58</sup> MA 1.

enti immutabili, poiché «non ci sono fatti eterni: così come non ci sono verità assolute»<sup>59</sup> e la «cosa in sé è degna di un'omerica risata»<sup>60</sup>. Alla luce di queste considerazioni e di molte altre analoghe che hanno, come si vede, il sapore di una forte presa di distanza dalla metafisica, Nietzsche procede ora a ribaltare anche il rapporto fra arte e verità. L'arte, che fino a poco prima era considerata schopenhauerianamente (come nella *Nascita della tragedia*) la via d'accesso alla dimensione originaria e noumenica dell'essere o, come nel caso analizzato sopra de *Lo Stato greco*, quale espressione e strumento della natura, in questo nuovo contesto diviene esattamente il contrario: vale a dire apparenza e illusione. Essa non è più quindi pensabile come via d'accesso alla verità o come sua manifestazione ma va intesa come suo occultamento:

Non senza profondo dolore si ammette che gli artisti di tutti i tempi nel loro più alto volo hanno portato a celeste trasfigurazione proprio quelle idee che noi oggi riconosciamo come false: essi sono gli esaltatori degli errori religiosi e filosofici dell'umanità, e non sarebbero potuto esserlo senza la fede nell'assoluta verità di questi errori<sup>61</sup>.

All'arte, viene contrapposta la storia, unica dimensione in grado di amplificare realmente la conoscenza:

*Innocuità della metafisica nell'avvenire.* Non appena la religione, l'arte e la morale saranno descritte nel loro nascere in modo che sia possibile spiegarle senza far ricorso, né all'inizio né nel corso del procedimento, all'ipotesi di *interventi metafisici*, cesserà il più forte interesse per il problema puramente teorico della "cosa in sé" e dell'"apparenza". Poiché comunque stiano le cose la religione, l'arte e la morale non ci fanno toccare "l'essenza del mondo in sé"; siamo nel campo della rappresentazione, nessuna "intuizione" può portarci oltre. In tutta tranquillità si lascerà alla fisiologia e alla storia dell'evoluzione degli organismi e dei concetti chiedersi come la nostra immagine del mondo possa differenziarsi così fortemente dall'essenza del mondo conosciuta razionalmente<sup>62</sup>.

Come si vede, l'arte perde qualsiasi capacità rigenerativa, palingenetica o redentiva. Essa viene sostituita dalla «storia dei concetti» alla quale è ora demandato il compito di gettare uno sguardo sulla storia evolutiva del genere umano. In questo processo di riscoperta del valore ermeneutico della dimensione storica, che in quanto rende conto del divenire è contrapposta alla metafisica la quale, in queste pagine, è considerata ipostatizzazione dell'essere in forme stabili e immutabili (anche se puramente immaginarie e, dunque, false, cioè non corrispondenti alla realtà), Nietzsche non è solo.

---

<sup>59</sup> MA, 2.

<sup>60</sup> MA, 16.

<sup>61</sup> MA, 220.

<sup>62</sup> MA, 10.

L'abbandono delle posizioni di Wagner e Schopenhauer infatti non rende il filosofo un orfano intellettuale ma coincide con l'inizio di un nuovo rapporto che sarà insieme di amicizia personale e di profondo scambio intellettuale. L'incontro fondamentale, quello in grado di agire in profondità sul pensiero di Nietzsche, è quello con Paul Rée. Nonostante l'importanza di questo incontro sia stata spesso sottovalutata, ad esempio da Karl Jaspers, secondo il quale il rapporto avrebbe solo un valore biografico<sup>63</sup>, gli studi più recenti sostengono invece che l'influsso di Rée su Nietzsche fu decisivo. Dal punto di vista scientifico, Rée ebbe con ogni probabilità il merito, proprio nel momento in cui Nietzsche stava cercando un'alternativa alla metafisica schopenhaueriana, di presentargli un metodo nuovo di analisi del reale basato su un approccio empirista e materialista, ispirato sostanzialmente al darwinismo. Se Lou Andreas Salomé notava che tra i due Rée era certamente la mente più acuta (sebbene Nietzsche fosse più creativo) Georg Brandes si chiedeva nella sua opera, una delle prime ricognizioni in assoluto del pensiero di Nietzsche, quale dei due amici, alla fine, influisse di più sull'altro<sup>64</sup>. Molto più recentemente, Hubert Treiber ha definito Rée una «figura chiave»<sup>65</sup> per comprendere l'approccio realista ed empirico nei confronti della ricerca della morale che Nietzsche elabora a partire dalla metà degli anni Settanta, un giudizio condiviso in Italia anche da Maria Cristina Fornari<sup>66</sup>.

Tedesco di origine ebraica, figlio di un proprietario terriero, Paul Rée nacque nel 1849 a Grabow, in Pomerania. Da adolescente compì gli studi ginnasiali nella vicina città di Schwerin presso il Gymnasium Fridericiarum, dove prese la maturità nell'anno 1869. Interessato allo studio della storia e della filosofia, nello stesso anno, sentendosi particolarmente vocato per tali discipline, iniziò a studiare filosofia presso l'università di Lipsia. Ma, come riporta Domenico Fazio nella monografia che dedica a questo personaggio della filosofia tedesca del secolo XIX, nel 1870, per volere del padre, il giovane Paul finì per immatricolarsi presso la facoltà di giurisprudenza<sup>67</sup>. Oltre a queste notizie di carattere generale sulla vita del giovane studente, grazie alle ricerche condotte da Hubert Treiber, siamo oggi in grado di stabilire esattamente non solo le facoltà che Rée frequentò ma anche quali corsi specifici Rée seguì nel corso degli anni passati all'università. Così, sappiamo che durante i semestri universitari passati a Lipsia frequentò corsi sulla filosofia di Kant, sulla logica e sull'arte greca. Seguì poi lezioni di economia, finanza e storia. Quando nella primavera 1870 per volere del

---

<sup>63</sup> Cfr., K. JASPERS, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin-New York, De Gruyter 1981, pag. 156.

<sup>64</sup> Cfr. G.C. BRANDES, *Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche*, in «Deutsche Rundschau», 7 (1890), pag. 72.

<sup>65</sup> Cfr., H. TREIBER, *Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsches Idee eines "Kloster für freiere Geister" und Webers Idealtypus der puritanischen Sekten*, in «Nietzsche Studien», 21 (1992), pag. 332 sgg.

<sup>66</sup> Cfr., M.C. FORNARI, *La morale evolutiva*, cit. pag. 33 sgg.

<sup>67</sup> Cfr., D.M. FAZIO, *Paul Rée. Un profilo filosofico*, Bari, Palomar 2003, pag. 18.

padre abbandonò la facoltà di filosofia in favore di quella di giurisprudenza, seguì invece le lezioni di due giuristi molto importanti. Nel semestre estivo del 1870 Rée frequentò infatti il corso *Istitutionen und römische Rechtsgeschichte* tenuto da Karl Adolf Schmidt von Ilmenau, professore di diritto romano, giurista molto noto nonché esponente della pandettistica e romanistica tedesche. Nel semestre successivo, quello invernale del 1870/71, Rée ebbe invece modo di ascoltare le lezioni di storia del diritto tedesco tenute da Karl Friedrich Wilhelm von Gerber, esponente di spicco della scuola storica del diritto e iniziatore, all'interno di quest'ultima, della corrente cosiddetta 'germanista'.

Gli elementi che emergono da tale quadro sono, a nostro avviso, molto interessanti. Emerge una formazione eterogenea che spazia dalla storia alla filosofia, dall'arte all'economia e, elemento fondamentale per la nostra ricerca, che comprende anche il diritto. Su quest'ultimo aspetto bisogna, tra l'altro, fare una riflessione ulteriore. Come ha scritto giustamente Treiber, all'università di Lipsia il giovane studente ebbe modo di ascoltare «non solo professori che possedevano una certa reputazione all'epoca, ma anche coloro dei quali ancora oggi si ricorda il valore scientifico»<sup>68</sup>. Tra questi va certamente annoverato, come fa lo stesso Treiber, il prof. von Gerber. Come mostreremo tra poco, non è da escludere, e anzi è a nostro avviso è un'ipotesi altamente plausibile, che un certo influsso di tale cultura giuridica di Rée si ritrovi anche in alcuni passaggi nietzschiani. Torneremo tra poco sul tema, per ora vediamo come procede la formazione di Rée e come avviene l'incontro con Nietzsche. Dopo gli studi di filosofia e di giurisprudenza presso l'università di Lipsia, e dopo aver frequentato anche l'università di Berlino nella quale approfondisce la sua conoscenza delle scienze naturali e di medicina, e di Zurigo dove frequenta le lezioni di Friedrich Albert Lange, nel 1873 Paul Rée si trasferisce a Basilea. Nella città svizzera incontra l'amico di vecchia data Heinrich Romundt docente nella università della città e a sua volta amico e collega di Nietzsche. Ed è proprio attraverso Romundt che Nietzsche e Rée si incontrano per la prima volta.

A Basilea Nietzsche è un professore affermato e stimato. L'anno precedente ha pubblicato la *Nascita della tragedia* e, quando nel 1873 tiene le sue lezioni sui filosofi preplatonici, Rée vi partecipa con interesse. Due anni più tardi, nel 1875, Rée si laurea ad Halle in filosofia e nello stesso periodo dà alle stampe la sua prima opera filosofica le *Psychologische Beobachtungen*, una raccolta di massime morali ispirata allo stile dei moralisti francesi dei secoli XVII e XVIII. Il libro attira anche l'attenzione di Nietzsche il quale entusiasta scrive prima a Rée complimentandosi per l'opera che

---

<sup>68</sup> H. TREIBER, *Einleitung*, in P. Rée, *Gesammelte Werke* (1875-1885), Berlin-New York, De Gruyter 2004, pag. 12.

definisce un insieme di «massime formatrici dello spirito»<sup>69</sup> e poi all'amico Rohde descrivendo Rée come «‘un moralista’ dallo sguardo taglientissimo, qualcosa di assolutamente raro per attitudine tra i tedeschi»<sup>70</sup>.

La frequentazione fra Nietzsche e Rée comincia dunque a Basilea nel 1873 ma è solo qualche anno più tardi, e proprio nel momento in cui Nietzsche si separa dalla cerchia di Bayreuth e da Wagner, che essa si consolida e diventa un vero e proprio scambio intellettuale alla pari che avrà, per entrambi ma soprattutto per Nietzsche, conseguenze decisive. Il momento cruciale in cui questa amicizia prende la forma di una «vera e propria comunanza intellettuale»<sup>71</sup>, come la chiamò Lou Salomé, è l'autunno del 1876, cioè il periodo immediatamente successivo alla delusione di Bayreuth. A fine agosto 1876, quando Nietzsche lascia la Baviera e Bayreuth per recarsi di nuovo in Svizzera in vista della ripresa del lavoro presso l'università e il Pädagogium, con lui c'è proprio Paul Rée.

Dopo un breve periodo a Basilea, dove la frequentazione si consolida, in ottobre i due amici si mettono in viaggio per l'Italia, dove ad attenderli c'è una amica comune, la contessa Malwida von Meysenbug. Fanno una tappa a Bex, nella zona sud-occidentale della Svizzera, e arrivano a Sorrento il 27 ottobre dove Malwida ha intanto preso in affitto Villa Rubinacci. L'idea è quella di trascorrere un lungo periodo di *otium letterario* all'interno di un'autogestita comunità filosofica: un progetto che, come ha scritto Hubert Treiber, Nietzsche coltivò lungo tutto l'arco della vita e che vide la più felice (e unica) realizzazione a Sorrento in quell'autunno-inverno del 1876<sup>72</sup>. I partecipanti a questo «convento per spiriti liberi»<sup>73</sup> sono quattro: Nietzsche, Rée, Malwida e un giovane allievo di Nietzsche di nome Albert Brenner. Nietzsche, che può recarsi in Italia grazie ad un permesso concessogli ufficialmente dall'università per motivi di studio (ma in realtà richiesto per l'aggravarsi delle sue condizioni di salute), ha definitivamente imboccato la sua via e, se si esclude un breve periodo dopo la parentesi di Villa Rubinacci, non tornerà mai più ad insegnare. Rée, invece, che nel 1875 ha già pubblicato le *Osservazioni psicologiche* ha intenzione di portare a conclusione, durante

---

<sup>69</sup> Lettera a Paul Rée del 22 ottobre 1875, *Epistolario*, vol. III, pag. 113.

<sup>70</sup> Lettera a Erwin Rohde dell'8 dicembre 1875, *Epistolario*, vol. III, pag. 117.

<sup>71</sup> L. ANDREAS-SALOMÉ, *Vita di Nietzsche*, cit., pag. 116.

<sup>72</sup> Cfr., H. TREIBER, *Il convento per spiriti liberi di Nietzsche. Per una visione estremamente attuale di un inattuale*, in «Scienza & politica», 18 (1998), pag. 3 sgg.

<sup>73</sup> L'espressione «eine Art Kloster für freiere Geister» si trova nella lettera del 24 settembre 1876 che Nietzsche scrive all'amico Reinhart von Seydlitz. Così Nietzsche descrive il suo progetto di edificare una scuola per 'spiriti liberi': «Il 1° ottobre Lei parte per Davos, e io lo stesso giorno per l'Italia, per ritrovare la mia salute a Sorrento, dove vivrò insieme alla mia carissima amica la signorina von Meysenbug (conosce le sue *Memorie di un'idealista?* Stoccarda 1875), mi accompagnano anche un amico e un allievo – abbiamo una casa tutti insieme e inoltre tutti i più nobili interessi in comune: sarà una specie di convento per spiriti liberi. Del suddetto amico non voglio tacere che si tratta dell'autore di un libro anonimo assai notevole, *Osservazioni psicologiche* (Berlino, Carl Dunker 1875. Perché le dico tutto questo? Oh, Lei indovina la mia segreta speranza: – noi rimarremo a Sorrento circa un anno. Poi farò ritorno a Basilea, a meno che non edifichi da qualche parte il mio convento, voglio dire 'la scuola degli educatori' (dove questi educano se stessi) in grande stile», *Epistolario*, vol. III, pp. 171-172.

il soggiorno italiano, un testo ambizioso col quale spera di ottenere la libera docenza in un'università tedesca o svizzera. Il libro si chiamerà *Die Ursprung der moralischen Empfindungen* e da un versante filosofico, sebbene di marcata impronta positivista ed empirista, e sfruttando gli studi di Darwin al quale Rée esplicitamente si appoggia, desidera analizzare l'origine dei sentimenti morali. A Sorrento, dove rimane dall'ottobre 1876 al maggio 1877, Nietzsche continua invece a sviluppare le idee di Klingensbrunn e compone quasi tutto il primo volume di *Umano, troppo umano*.

Le informazioni che possediamo sulla vita quotidiana a Sorrento, in cui a momenti di studio si alternano le gite a Capri, a Napoli e Pompei, le passeggiate, qualche bagno al mare e piacevoli conversazioni serali, ci restituiscono l'immagine di una situazione nella quale lo scambio di opinioni e di idee doveva essere un fatto banalmente naturale e la contaminazione scientifica particolarmente elevata. Come vedremo, questo elemento della contaminazione, anche contenutistica e non solo metodologica, è un elemento fondamentale da tenere presente nell'analisi delle opere di Nietzsche composte in questa fase. Grazie a Malwida von Meysenbug, che racconta l'esperienza della vita in comune a Sorrento nella sua opera *Der Lebensabend einer Idealistin*, abbiamo notizie dettagliate sulla vita di questa «famiglia ideale»<sup>74</sup>. Sappiamo, ad esempio, che sia lei che Nietzsche avevano disturbi oculari talmente forti che erano impossibilitati a leggere e che nelle serate a Villa Rubinacci tale compito veniva svolto da Rée e Brenner. Di sera si leggono i moralisti francesi che sono la passione di Rée e che per suo tramite, sostiene Malwida, vengono fatti conoscere anche a Nietzsche<sup>75</sup>; ma si legge e si discute anche di Tucidide, Burckhardt, Goethe, Platone, Erodoto, Voltaire e Cervantes<sup>76</sup>. Molto interessante è anche quello che sappiamo grazie alle testimonianze di Albert Brenner. Il giovane è un allievo di Nietzsche, gravemente malato di cuore, che si è unito al gruppo in cerca di un posto che possa rinvigorire la sua salute. Grazie alle lettere che scrive ai genitori, abbiamo diverse informazioni sulla *routine* di quei mesi. Brenner conferma la descrizione di Malwida circa la vita di questa comunità ideale e ci fornisce altre informazioni tra cui una molto importante ai fini della nostra ricerca. Il giovane allievo di Nietzsche infatti sostiene che un'ora della giornata, quella fra le 11 e le 12, era dedicata da lui e dal filosofo allo studio del diritto, in particolare alla lettura delle

---

<sup>74</sup> L'espressione è della stessa Meysenbug che descrive la situazione che si viene a stabilire a villa Rubinacci in questi termini: «Noi rappresentiamo davvero una famiglia ideale; quattro persone che fino a poco fa si conoscevano appena, che non hanno alcun legame di parentela, nessun ricordo in comune e che tuttavia conducono, in perfetta armonia e senza compromettere la libertà l'uno dell'altro, una vita in comune piacevole, sia dal punto di vista intellettuale che da quello umano», M. VON MEYSENBURG, *Der Lebensabend einer Idealistin*, Berlin, Schuster & Loeffler 1898, pag. 57.

<sup>75</sup> Malwida von Meysenbug scrive nelle sue memorie: «Rée aveva un amore particolare per i moralisti francesi e questo era condiviso anche da Nietzsche, il quale forse li aveva letti anche prima e la conoscenza dei quali certamente ebbe un influsso sul suo sviluppo successivo e sulla elaborazione dei suoi pensieri in aforismi, come io stessa ebbi modo in seguito di notare», M.V. MEYSENBURG, *Der Lebensabend einer Idealistin*, Berlin-Leipzig, Schuster & Loeffler 1905, pag. 59 (traduzione mia).

<sup>76</sup> Cfr., *Ibidem*, pp. 49-69.

Pandette<sup>77</sup>. Un'occupazione, quella dello studio del diritto, confermata anche in un'altra occasione quando, sempre ai genitori, scrive che il suo interesse per le Pandette e per lo studio del diritto aumentano giornalmente<sup>78</sup>.

Per quanto riguarda Rée, questi ha stabilito che a Sorrento vuole portare a compimento il suo nuovo libro *L'origine dei sentimenti morali*. Rispetto all'opera che ha pubblicato nel 1875, il progetto è più ambizioso e segna un deciso cambio di prospettiva che si riverbera anche sulla scelta delle fonti utilizzate. Le *Psychologische Beobachtungen*, pubblicate a Berlino nel 1875, erano una raccolta di massime morali organizzate in sei capitoli. L'opera riprendeva il genere letterario della massima moralistica tipico del Seicento e Settecento, alla quale Rée però intese assegnare un ruolo eminentemente filosofico poiché, anche nella sua brevità, essa andava intesa, così sosteneva, come un «concentrato di pensiero»<sup>79</sup> e non come prodotto semplicemente letterario o poetico. Ma durante la parentesi sorrentina di Villa Rubinacci, il giovane studioso desidera scrivere qualcosa di diverso; il suo ambito di indagine è sempre la morale, ma questa volta la affronta da un'altra prospettiva. In primo luogo, viene abbandonata la forma aforistica in favore del più scientifico saggio filosofico. Scettico, come Schopenhauer (uno dei riferimenti più importanti di quelle pagine) nei confronti della psicologia razionale di matrice woffiana, l'idea del giovane filosofo è quella di procedere a considerazioni sul comportamento umano che derivino solamente dall'esperienza diretta o mediata da altri studiosi. E così, l'opera fa largamente uso di riflessioni che derivano oltre che da Schopenhauer dalla grande tradizione moralistica dei secoli precedenti: Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Helvétius, Chamfort, ma anche Addison, Shaftesbury, Shenstone e Lichtemberg con l'aiuto dei quali il giovane tedesco esprime un «pessimismo freddo e disincantato»<sup>80</sup> sulla natura umana.

In secondo luogo, muta anche la letteratura sulla quale Rée si appoggia. Mentre le *Osservazioni psicologiche* erano appunto 'osservazioni' empiriche sulla natura umana, con *L'origine dei sentimenti morali* il filosofo intende non solo analizzare fenomenicamente il comportamento umano ma spiegarne anche la genesi, cioè i motivi ultimi che, a prima vista, appaiono inconoscibili. Da questo punto di vista, gli vengono incontro i risultati della ricerca scientifica e in particolare le ricerche svolte sul comportamento umano nell'ambito dell'evoluzionismo darwinista. E infatti, se

---

<sup>77</sup> Lettera di Albert Brenner ai familiari del novembre 1876: «Il regime di vita qui è sempre lo stesso: La mattina, colazione alle 7.30. Dalle 9 alle 10 Nietzsche detta (ma nessuna opera nuova), dalle 10 alle 11 passeggiata, dalle 11 alle 12 Pandette. Fino alle 15 pranzo con la siesta. Fino alle 17 passeggiata oppure, se piove, lavoro», in C.A. BERNOULLI, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: eine Freundschaft*, Jena, Dietrich 1908, vol. II, pag. 201.

<sup>78</sup> *Ibidem*, pag. 202.

<sup>79</sup> P. RÉE, *Psychologische Beobachtungen*, Berlin, Dunker 1875, pag. 3.

<sup>80</sup> D.M. FAZIO, *Paul Rée*, cit., pag. 61.

l'opera del 1875 aveva privilegiato il riferimento ai moralisti francesi, ora l'interesse si concentra in gran parte sulla letteratura d'oltremania. Troviamo così in primo piano Darwin ma anche, per la prima volta, gli empiristi inglesi (Hobbes e Hume), gli utilitaristi (Smith, Bentham e Mill) e i positivisti (Spencer in particolare). Ed è questo certamente l'aspetto più interessante da mettere in rilievo per quel che concerne il rapporto con Nietzsche: il fatto che Rée nel periodo di Sorrento avesse già da tempo familiarità con autori interni al positivismo o che, in ogni caso, portavano avanti le rivendicazioni di un pensiero empirista e naturalista, insomma un approccio schiettamente antimetafisico e antidealista. Questo aspetto – la familiarità di Rée con la letteratura filosofica di impronta positivista – è molto importante poiché è proprio Rée che mette il filosofo in contatto con quelli che all'epoca erano i modelli più recenti di indagine scientifica e naturalistica<sup>81</sup>.

Il problema centrale che Rée affronta con *L'origine dei sentimenti morali* è, nei suoi termini generali, un problema classico della filosofia morale. Come indica in modo limpido il titolo, esso consiste nello spiegare quale sia l'origine dei sentimenti morali. Si tratta, in sostanza, di analizzare l'origine del sentimento non egoistico; sentimento che secondo Rée costituisce la radice prima della moralità. È un tema classico anche all'interno della filosofia morale tedesca e in Germania se ne erano occupati, tra gli altri, sia Kant che Schopenhauer. Ma dopo la rivoluzione generata dal positivismo e in particolar modo dal darwinismo, gli strumenti concettuali e le categorie filosofiche della fine del Settecento e dei primi decenni dell'Ottocento apparivano oramai obsoleti. In questo modo li considerava certamente anche Rée, il quale già da tempo era consapevole delle nuove prospettive che si potevano aprire in seno alla filosofia morale grazie all'apporto dell'evoluzionismo. Egli era d'altronde già direttamente venuto in contatto con quel mondo intellettuale quando a Berlino aveva frequentato il laboratorio di Johannes Müller «autentica centrale di energia intellettuale dell'Europa della metà del secolo [...] che mirava ad una spiegazione sperimentale del vivente affidata alle scienze chimiche e fisiche»<sup>82</sup>. Egli era quindi deciso a dare una spiegazione del fenomeno morale in chiave evoluzionistica.

Il tentativo di Rée va quindi contestualizzato all'interno del grande movimento di ricezione del darwinismo in Germania. Da questo punto di vista, ha ragione Domenico Fazio nel sostenere che, sebbene il nome di Rée non sia mai entrato nell'olimpo dei pensatori più influenti del XIX secolo, il

---

<sup>81</sup> Su questo punto scrive Maria Cristina Fornari: «A dispetto di certa critica che si è mostrata al riguardo piuttosto reticente, è evidente il forte ruolo di mediazione giocato da Rée nell'adozione dei nuovi paradigmi scientifici e naturalistici da parte di Nietzsche. Quasi modello inconsapevole di una nuova forma filosofica, una “guida esperta attraverso mondi nuovi”, egli è anzi la figura-chiave di un certo realismo nella considerazione delle norme morali, cui Nietzsche guarda non tanto pedissequamente quanto come ad un catalizzatore, “capace di indurre o accelerare un processo di sviluppo”», M.C. FORNARI, *La morale evolutiva*, cit., pag. 33.

<sup>82</sup> Ivi, pag. 34.

suo è un «contributo che, collocato nel suo contesto storico, andrebbe riconosciuto per la sua originalità e fecondità»<sup>83</sup>. Vediamo allora meglio quali sono le tesi di Rée e cosa Nietzsche abbia accettato o rifiutato dell'analisi svolta dall'amico.

Come scrive in apertura di *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, la sua idea fondamentale è che la spiegazione trascendente della morale deve essere abbandonata poiché «da quando Lamarck e Darwin hanno scritto le loro opere, i fenomeni morali possono essere ricondotti alle loro cause naturali, come quelli fisici»<sup>84</sup>. Ma rifiutare una spiegazione trascendente dei fenomeni morali, cioè rifiutare che la morale abbia origine in un oscuro *Gewissen* o, come era per Schopenhauer, nella volontà, insomma in una dimensione metafisica, vuol dire sostanzialmente naturalizzare, cioè storicizzare, la morale. Il comportamento morale – questa è la strada che ora segue Rée – non avrebbe perciò origine in una dimensione sottratta al tempo e al divenire ma, al contrario, come l'opera stessa di Darwin accennava<sup>85</sup>, esso si sarebbe evoluto a partire dagli istinti sociali osservabili già nelle cure parentali degli animali verso la prole; e dagli animali sarebbe stato poi trasmesso, per selezione naturale, agli uomini. Un approccio di questo tipo rendeva, secondo Rée, inutile e superato qualsiasi altro tentativo di impostare la ricerca sull'origine dei sentimenti morali:

La filosofia morale si occupa delle azioni degli uomini. Prima di tutto essa constata che la coscienza sente alcune azioni come buone, altre come cattive, che alle cattive azioni segue spesso il rimorso di coscienza e che noi in virtù del cosiddetto sentimento di giustizia pretendiamo una punizione per le cattive azioni. Questi fenomeni morali vengono considerati molte volte come qualcosa di trascendente – come la voce di Dio di cui parlano i teologi. Anche Kant, sebbene egli nel suo scritto *La religione entro i limiti della semplice ragione* aveva negato categoricamente la comunicazione tra questo mondo e il mondo trascendente [...] vide tuttavia nella coscienza morale qualcosa di trascendente, per così dire una rivelazione di un mondo trascendente. Senza dubbio prima che la teoria dell'evoluzione apparisse, alcuni di questi fenomeni non potevano essere spiegati attraverso cause immanenti e certamente una spiegazione trascendente è più soddisfacente che nessuna. Ma ora, da quando Lamark e Darwin hanno scritto le loro opere, i fenomeni morali possono bene essere ricondotti alle loro cause naturali come quelli fisici: l'uomo morale non è più vicino al mondo intellegibile dell'uomo fisico. Questa spiegazione naturale

---

<sup>83</sup> D.M. FAZIO, *Paul Rée*, cit., pag. 83.

<sup>84</sup> P. RÉE, *L'origine dei sentimenti morali*, cit., pag. 31.

<sup>85</sup> Rée si riferisce in particolare all'opera di Darwin *L'origine dell'uomo e la selezione naturale* (1871), nella quale Darwin sostiene la derivazione dei sentimenti morali dagli istinti sociali, osservabili anche negli animali, cfr. H. TREIBER, *Erläuterungen*, in P. Rée, *Gesammelte Werke* (1875-1885), Berlin-New York, De Gruyter 2004, pp. 432-433. Inoltre, Rée fa riferimento in questo contesto anche a *Thierleben* (1874), l'opera del biologo tedesco Alfred Edmund Brehm, cfr. P. RÉE, *L'origine dei sentimenti morali*, cit., pag. 40.

poggia essenzialmente sulla proposizione: gli animali superiori si sono sviluppati per selezione naturale da quelli inferiori, gli uomini dalle scimmie<sup>86</sup>.

Rée intende dunque seguire la strada aperta dall'evoluzionismo. E proprio servendosi dell'opera di Darwin ambisce a superare l'approccio fenomenologico-empirista che egli stesso aveva sposato nelle *Osservazioni psicologiche* e a diventare, come in effetti sperava, «il Darwin della morale»<sup>87</sup>. Il paradigma che ora adotta è quello storico-evolutivo e non più quello meramente descrittivo. Nietzsche fu molto affascinato da questo metodo, che gli fece assaporare probabilmente per la prima volta, a grandi linee, un approccio genealogico, tanto da trascrivere nell'aforisma 37 di *Umano, troppo umano* esattamente l'affermazione di Rée sul rapporto fra uomo morale e uomo fisico che chiude la citazione che abbiamo riportato sopra. Dopo aver invocato come necessario «il tavolo di dissezione psicologica e dei suoi bisturi e pinze», che non può più essere risparmiato all'umanità, Nietzsche scrive:

Qual è comunque la proposizione principale a cui giunge, attraverso le sue penetranti e taglienti analisi dell'umano agire, uno dei più arditi e freddi pensatori, l'autore del libro: *Sull'origine dei sentimenti morali*? «L'uomo morale» egli dice «non è più vicino al mondo intellegibile (metafisico) dell'uomo fisico».

Come si vede, Nietzsche riprende direttamente da Rée la negazione di una scissione del reale in due piani, quello fisico e quello morale. Riprende cioè la radicale negazione 'rééalista' di qualsiasi prospettiva metafisica e, insieme all'amico, opera una riduzione del fenomeno morale dal piano metafisico a quello fisico-empirico. In questa presa di posizione antimetafisica – che in Nietzsche (come d'altronde in Rée) assume un carattere definitivo<sup>88</sup> e che è un'esaltazione della *historische Philosophie* e il tentativo di fare della morale una scienza – va rintracciata la vicinanza metodologica tra i due amici.

Nietzsche fu così affascinato e convinto dell'approccio dell'amico che una volta trascorsa la parentesi sorrentina (Rée parte da Sorrento agli inizi di aprile del 1877, Nietzsche l'8 di maggio) si

---

<sup>86</sup> P. RÉE, *L'origine dei sentimenti morali*, cit., pp. 29-31.

<sup>87</sup> P.L. ASSOUN, *Nietzsche et le Rééalisme*, in P. Rée, *De l'origine des sentiments moraux*, Paris, Presses universitaires de France 1982, pag. 20.

<sup>88</sup> Non è un caso che Nietzsche con proprio nelle pagine di *Menschliches Allzumenschliches* il neologismo *Hinterwelter* col quale da ora in poi indica i sostenitori di posizioni metafisiche, cioè 'gli abitatori di un mondo oltre il mondo'. Su questo punto ha scritto Daniele Vignali che: «Già in *Umano, troppo umano* la critica nietzschiana alla metafisica assume un carattere definitivo; si consideri ad esempio che proprio in quest'opera, Nietzsche usa un'espressione designante i metafisici, quella di "Hinterwelter", con la quale si riferirà nel corso di tutta la sua produzione filosofica ai pensatori metafisici. Il fatto che Nietzsche usi il termine "Hinterwelter", che significa abitatori di un mondo dietro il mondo, per riferirsi ai metafisici, ci mostra ancora una volta come, nell'ottica nietzschiana, sia proprio la scissione reale in un mondo empirico e in un mondo trascendente a caratterizzare essenzialmente ogni pensatore metafisico», D. VIGNALI, *Prefazione*, in P. RÉE, *L'origine*, cit., pag. 24.

impegnò con forza affinché le teorie di Rée avessero un'ampia risonanza. *L'origine dei sentimenti morali*, scritta durante il soggiorno in Italia, fu infatti pubblicata per intercessione dello stesso Nietzsche da Ernst Schmeitzner, che era il suo stesso editore. Inoltre, è sempre grazie all'interessamento di Nietzsche, il quale durante una tappa a Rosenlauri sulle alpi svizzere conosce Georg Croom Robertson direttore della rivista inglese «Mind», che l'opera di Rée ha una piccola recensione anche fuori dai confini tedeschi. Non solo. L'incontro con Robertson<sup>89</sup> accende in Nietzsche l'idea, poi mai realizzata, di un viaggio in terra inglese dove poter approfondire la conoscenza, anche diretta e personale, di autori come Darwin, Maine, Spencer e Tylor<sup>90</sup>, dai quali in questo momento Nietzsche si sente particolarmente attratto scientificamente poiché, come scrive all'amico, quello inglese è «l'unico ambiente di buon livello filosofico che oggi esista»<sup>91</sup>. Insomma, all'indomani del soggiorno in Italia, e almeno fino al 1882, quando i contatti si interromperanno bruscamente, i due amici sembrano condividere completamente metodo di ricerca e risultati raggiunti. Addirittura, come indica Maria Cristina Fornari, *Menschliches Allzumenschliches* e *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* vengono considerate da Nietzsche e Rée 'opere sorelle'<sup>92</sup>. Sulla copia dell'*Origine dei sentimenti morali* che Rée invia in dono a Nietzsche infatti la dedica non lascia alcun dubbio. Rée vi scrive: «Al padre di questo scritto, la madre riconoscente». Nietzsche risponde poco dopo ricambiando il gesto dell'amico. Dopo aver a sua volta inviato a Rée *Umano, troppo umano*, gli scrive infatti: «Del libriccino che Le ho inviato faccia quel che vuole. A lei appartiene, – agli altri viene regalato»<sup>93</sup>.

Diversi anni dopo, nel 1887, quando già l'amicizia fra i due è rotta da circa cinque anni, Nietzsche ritratterà completamente le lodi che aveva speso per l'amico così come ritirerà gli

---

<sup>89</sup> Così Nietzsche racconta a Rée la conoscenza che fa di Georg Croom Robertson: «Oggi ho potuto fare qualcosa per la diffusione del suo nome. Tra gli inglesi che risiedono qui con me c'è anche un professore di filosofia molto simpatico, Robertson dell'University College di Londra, direttore della migliore rivista inglese di filosofia, "Mind, a quarterly review" (William and Norgate, 14 Henrietta Street, Covent Garden, Londra). Vi collaborano tutti i grandi inglesi, Darwin (di cui nel numero VII è apparso un saggio di eccezionale interesse, *Biographical Sketch of an Infant*), Spencer, Tylor ecc. Lei sa che in Germania non abbiamo nulla di qualità comparabile a quel che per gli inglesi è questa rivista, per i Francesi l'eccellente «Revue philosophique» di Th. Ribot. Ebbene: l'editor di «Mind» ha letto il suo libro, è molto interessato e oggi a pranzo ha promesso, di sua iniziativa, di segnalarlo sulla sua rivista», Lettera a Paul Rée (datata inizio agosto 1877), *Epistolario*, vol. III, pp. 239-240.

<sup>90</sup> Lettera a Malwida von Meysenbug del 4 Agosto 1877, *Epistolario*, vol. III, pp. 241-242. Nietzsche racconta all'amica che Robertson ha invitato lui e Rée a Londra: «Con un inglese poi, il signor G. Croom Robertson e la sua famiglia, ci siamo detti tutto sulle nostre simpatie, oggi mi è rincresciuto vederlo partire. È professore dell'University college di Londra e direttore della migliore rivista di filosofia (non solo d'Inghilterra ma in assoluto; sta alla pari tutt'al più con la «Revue philosophique» di Th. Ribot). Gli è riuscito ciò che Monod ha saputo fare con la sua «Revue» nei confronti di tutti gli storici francesi autorevoli: alla rivista «Mind» collaborano tutti i grandi della filosofia (Spencer, Tylor, Maine, Darwin, ecc. ecc.). Era molto preso dal libro di Rée, vuole fargli grande pubblicità e ha promesso nel caso che Rée o io andassimo a Londra, di metterci personalmente in contatto con tutte le personalità suddette».

<sup>91</sup> Lettera a Paul Rée (datata inizio agosto 1877), *Epistolario*, vol. III, pag. 240.

<sup>92</sup> Cfr., M.C. FORNARI, *La Morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa, ETS 2006, pag. 33, n. 46.

<sup>93</sup> Lettera a Paul Rée del 24 aprile 1878, *Epistolario*, vol. III, pag. 290.

apprezzamenti per l'ambiente filosofico inglese. Ma prima della *Genealogia* invece l'influsso di Rée è fortissimo. Dopo la lunga parentesi di Sorrento, i due amici intessono infatti una fitta relazione epistolare intervallata anche da incontri veri e propri. Nel 1880 Rée visita Nietzsche a Naumburg e due anni dopo, nel 1882, si incontrano a Genova dove rimangono insieme per circa un mese. Sempre nello stesso anno, si incontrano di nuovo ma questa volta a Roma dove, attraverso Malwida von Meysenbug, conoscono Lou Andreas-Salomé. Qui, pianificano un soggiorno a Parigi, un progetto che per via del burrascoso *Affaire Lou* non si realizzerà però mai.

La stessa Salomé fornisce notizie importanti circa il rapporto intellettuale che si era istaurato fra i due amici. Come ricorda lei stessa, quando Nietzsche e Rée si incontravano, era Rée che «procurava a Nietzsche i libri di cui aveva bisogno» e che «leggeva a voce alta per l'amico dagli occhi dolenti»<sup>94</sup>. Rée quindi svolge un ruolo molto importante, poiché in un certo senso determina l'interesse di Nietzsche verso un tipo di letteratura specifica, che in fondo era quella di cui anche lui condivideva l'indirizzo, suggerendogli le letture più appropriate da compiere. Secondo Hubert Treiber, il quale concorda in ciò con la Salomé, è proprio Rée che determina la scelta della maggior parte dei titoli che fanno parte della 'Biblioteca ideale' di Nietzsche tra il 1873 e il 1882<sup>95</sup>.

Quando, ad esempio, nell'estate 1879 a St. Moritz Nietzsche sta componendo *Il viandante e la sua ombra*, scrive una lettera proprio a Rée, augurandosi che questi possa presto venirlo a trovare, magari in autunno, e che questa volta in montagna possa ricostituirsi la dimensione sorrentina del convento per spiriti liberi. In questa lettera Nietzsche fa riferimento a «una cassetta di libri intitolata Rééalìa»<sup>96</sup> che ha con sé e che aspetterebbe appunto di essere 'esplorata' insieme all'amico, come succedeva a Sorrento. Tra questi libri è presente anche il testo di Rudolph von Jhering *Der Zweck im Recht*<sup>97</sup>, autore che con ogni probabilità Nietzsche conobbe proprio attraverso Rée e che, come più avanti mostreremo, è una delle fonti decisive per l'elaborazione del concetto di giustizia in *Il viandante e la sua ombra*. Sempre nella stessa lettera c'è anche un altro elemento curioso ma estremamente indicativo del rapporto fra i due. Nietzsche prega l'amico di spedirgli un libro. Quale libro? Nietzsche non fornisce ulteriori indicazioni, l'unico desiderio che esprime è che questo libro

---

<sup>94</sup> L. ANDREAS-SALOMÉ, *Vita di Nietzsche*, cit., pag. 118.

<sup>95</sup> H. TREIBER, *Wahlverwandschaften zwischen Nietzsches Idee eines "Kloster für freiere Geister"*, cit. pag. 332.

<sup>96</sup> Lettera a Paul Rée (datata fine luglio 1879), *Epistolario*, vol. III, pag. 384. Ne riportiamo l'estratto più significativo. Nietzsche scrive così: «Per quando saremo insieme – se m'è dato provare ancora questa felicità – ho pronte molte cose dentro di me. E per quel momento è pronta anche una cassetta di libri, intitolata Rééalìa, ci sono anche delle cose buone, che Le faranno piacere. Può mandarmi un libro istruttivo, possibilmente di autore inglese, ma tradotto in tedesco e con bei caratteri grandi? – Io vivo assolutamente senza libri, cieco per nove decimi come sono, ma dalle sue mani accetterò volentieri il frutto proibito».

<sup>97</sup> Nietzsche richiede il primo volume di *Der Zweck im Recht* (l'unico pubblicato a quel tempo dal giurista tedesco; il secondo volume sarà infatti pubblicato solo nel 1883) all'amico Franz Overbeck. Cfr., Lettera a Franz Overbeck del 31 luglio 1879, *Epistolario*, vol. III, pp. 384-385.

sia di un autore inglese e tradotto in tedesco. Per quanto riguarda però la scelta del libro, lascia ‘carta bianca’ all’amico. Un libro insomma, basta che sia di un autore inglese. Segno evidente che la fiducia nello spessore intellettuale dell’amico era pressoché completa.

Il metodo storico-genealogico di Rée apparirà in seguito a Nietzsche superficiale poiché completamente ignaro del problema assiologico dei valori morali, e su tale elemento si fonderà tutta la critica che viene mossa a Rée nella *Genealogia*. Tuttavia, il principio secondo il quale la ricerca filosofica consiste nella storicizzazione dell’elemento che viene analizzato è certamente derivato dall’amico. Dunque, anche attraverso l’apporto fondamentale di Rée giunge a compimento la crisi definitiva della piattaforma teorica giovanile basata sul wagnerismo e sul pessimismo romantico di Schopenhauer. Il nuovo paradigma è la storia naturale ed evolutiva dell’essere umano. Come ora vedremo, è proprio in questa nuova dimensione che torna, ma questa volta analizzata da un punto di vista nuovo e antitetico rispetto a quello de *Lo Stato greco*, la questione della sovranità politica, dell’origine dello Stato e della natura del diritto.

#### 4. Storia: una parola ambigua

Se Nietzsche è certamente affascinato dall’approccio scientifico e materialista dell’amico, vanno comunque messi in luce alcuni aspetti fondamentali che impediscono di considerare, già in *Umano, troppo umano*, le posizioni di Nietzsche come completamente aderenti a quelle di Rée. Come avremmo modo di vedere tra poco – quando metteremo a confronto le posizioni sostenute da Rée circa lo Stato e il diritto nella sua opera e quelle sostenute da Nietzsche in *Umano, troppo umano* – le rispettive tesi hanno chiaramente dei punti di convergenza ma sotto altri aspetti, nonostante i loro autori considerassero i loro scritti come ‘opere sorelle’, – sono invece molto distanti. A monte della divergenza c’è una questione teorica della massima importanza. Una questione che riguarda la concezione della storia e, più in profondità, la gnoseologia. Paul Rée, che è stato definito un «positivista puro» ma anche «superficiale»<sup>98</sup>, è fiducioso di poter rinvenire attraverso l’analisi storica *l’elemento genetico primordiale* che è alla base dei processi di sviluppo; per lui dunque la ricerca storica è essenzialmente ricerca dell’origine (come dice bene il titolo della sua opera) e ricostruzione del processo evolutivo. Infatti, come si vedrà tra poco, egli individuerà due istinti innati nell’essere umano (quello egoista e quello altruista) e a partire da questi spiegherà tutti gli aspetti della socialità umana. Come abbiamo visto, Nietzsche ne condivide l’impostazione immanentista e storicizzante, ma vi aggiunge un elemento che, portato alle estreme conseguenze, segnerà un divario immenso tra

---

<sup>98</sup> D.M FAZIO, *Paul Rée*, cit., pag. 82.

la sua posizione e quella dell'amico. Il problema fondamentale è che Nietzsche storicizza radicalmente non solo l'oggetto della conoscenza ma anche il soggetto del conoscere, creando un cortocircuito teorico che già in *Umano, troppo umano* apre alla concezione prospettica della verità. In termini che sono molto lontani dal positivismo dell'amico, così fiducioso nel potere ermeneutico della conoscenza umana, già nelle prime pagine di *Umano, troppo umano*, Nietzsche sostiene infatti il carattere illogico e incompleto di *qualsiasi* conoscenza, anche della conoscenza storica:

Tutti i giudizi di valore sulla vita sono svolti illogicamente e sono pertanto ingiusti. L'impurità del giudizio sta innanzitutto nella maniera in cui il materiale si presenta, cioè molto incompleto, poi nella maniera in cui viene da esso formata la somma e, terzo, nel fatto che ogni singola parte del materiale è a sua volta il risultato di un conoscere non puro, e quest'ultima cosa invero per necessità assoluta [...]. Noi siamo già in partenza esseri illogici e perciò ingiusti e possiamo conoscere ciò: è questa una delle più grandi disarmonie dell'esistenza<sup>99</sup>.

Riprendendo sostanzialmente le tesi già svolte nello scritto del 1873 *Su Verità e Menzogna in senso extramurale*, nel quale la verità era considerata niente di più che «un mobile esercito di metafore»<sup>100</sup>, proprio nel periodo di *Umano, troppo umano* Nietzsche fa definitivamente cadere, come scrive D'Iorio, l'idea della verità come *adaequatio*, l'idea cioè «che esista la verità come adeguamento a una struttura data e immutabile fuori o dentro di noi»<sup>101</sup>. Ciò che riteniamo essere «il mondo – argomenta infatti Nietzsche – è il risultato di una quantità di errori e fantasie che sono sorti poco a poco nell'evoluzione complessiva degli esseri organici»<sup>102</sup>.

Com'è stato acutamente notato, dietro alla formazione del concetto di verità come prospettiva, che da tali tesi viene sostanzialmente anticipato, agisce in Nietzsche la consapevolezza della crisi del trascendentale kantiano che egli recepisce attraverso la filosofia di Schopenhauer<sup>103</sup>. Ma se

---

<sup>99</sup> MA 32.

<sup>100</sup> Nietzsche argomenta in questi termini la riduzione della verità a metafora, cioè a simbolizzazione formale della realtà: «Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete», WL, pag. 233.

<sup>101</sup> P. IORIO, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Genova, Pantograf 1995, pag. 248. Sempre di *Umano, troppo umano* devono vedersi sullo stesso tema anche gli aforismi 11, 13, 16.

<sup>102</sup> MA 16.

<sup>103</sup> Si vedano in particolare questi due passaggi del primo capitolo di *Umano, troppo umano*, contenuti rispettivamente nell'aforisma 19 e 29: «Quando Kant dice che "l'intelletto non attinge le sue leggi dalla natura, ma le prescrive a questa", ciò è pienamente vero riguardo al concetto di natura che noi siamo costretti a collegare con essa (natura=mondo come rappresentazione, cioè come errore) che è però il compendio di una moltitudine di errori dell'intelletto». Nell'aforisma 29, analogamente Nietzsche scrive: «Non il mondo come cosa in sé, bensì il mondo come rappresentazione (come errore) è così ricco di significato, così profondo e meraviglioso, e reca in seno tanta felicità e infelicità. Questo risultato conduce a una filosofia di *negazione logica del mondo*: la quale del resto si può conciliare altrettanto bene con una affermazione pratica del mondo quanto col suo contrario».

Schopenhauer, una volta appurata l'illusorietà delle strutture trascendentali del conoscere, finisce pessimisticamente per negare la realtà stessa, affermandola come mera illusione, secondo Cacciari «dalle opere dell'Aufklärung fino agli ultimi frammenti, Nietzsche intende appunto superare le aporie di questo pessimismo»<sup>104</sup>. Uno dei grandi elementi di svolta che a partire da Bayreuth si genera è infatti proprio questo: il tentativo di reagire esplicitamente al pessimismo schopenhaueriano a partire dal piano logico-epistemologico<sup>105</sup>. Partendo dal riconoscimento schopenhaueriano della crisi del trascendentale kantiano, cioè dall'assunzione tragica che non si danno più strutture trascendentali del conoscere, Nietzsche non accetta di degradare la realtà da fenomeno a illusione, come avviene in Schopenhauer, ma costruisce un concetto di verità in grado di rendere conto del carattere *formale* e non trascendentale della mente umana. Non più schematismo trascendentale dunque, ma mera formalizzazione operata della ragione. In questo contesto, ciò che chiamiamo 'verità' consiste nel processo di organizzazione della realtà, grazie al quale la realtà stessa si rende utilizzabile e disponibile al soggetto. In tal senso, la verità non esprime più la concordanza fra il soggetto e l'oggetto nel senso dell'adeguazione dell'uno all'altro, ma esprime piuttosto l'adeguazione dell'oggetto sul soggetto secondo la categoria dell'utilità. In questo senso, «verità è una forma di organizzazione del materiale sensibile tale da permettercene l'uso»<sup>106</sup>. Ma l'utilità, dal canto suo, non è un valore stabile e determinato univocamente. Essa si costituisce di volta in volta secondo un giudizio, secondo una diversa prospettiva, dunque secondo ciò che Nietzsche chiama «un conoscere non puro». In questo senso, la conoscenza, paradossalmente, coincide con l'illogicità.

All'interno di questo contesto epistemologico, dove il problema della prospettiva preannuncia già il problema del valore che sta dietro a ogni visione prospettica, è chiaro che non c'è spazio per la posizione ingenuamente positivista di Rée. Per questo motivo, la critica che diversi anni più tardi Nietzsche muove a Rée nelle pagine della *Genealogia della Morale* va presa molto sul serio. Non solo perché rende esplicita, e in maniera definitiva, la distanza teorica che sussiste tra i due, che è poi la differenza che sussiste, come ha scritto Luisella Battaglia, tra una semplice ricostruzione storico-archeologica e una genealogica<sup>107</sup>, ma anche perché ci permette di inquadrare meglio le posizioni che

---

<sup>104</sup> M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sul pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli 1977, pag. 57.

<sup>105</sup> Cfr. MA, 34 dove Nietzsche prende le distanze dalla negazione della realtà operata da Schopenhauer. «Tutta la vita umana è profondamente immersa nella non-verità; il singolo non la può tirar fuori da questo pozzo senza con ciò prendersela per le più profonde ragioni col suo passato [...]. È vero che resterebbe ancora un unico modo di pensare, che si porterebbe dietro come risultato personale la disperazione e come risultato teoretico una filosofia della distruzione? Io credo che la decisione circa l'effetto della conoscenza venga data dal temperamento di un uomo».

<sup>106</sup> M. CACCIARI, *Krisis*, cit. pag. 64

<sup>107</sup> Secondo Battaglia già nel periodo di *Umano, troppo umano* si mostra la differenza fra i due approcci di ricerca dei due amici. Infatti, «quella di Rée è una genealogia naturalistica, con chiaro impianto descrittivo, basata sull'attenzione scrupolosa e 'piatta' ai fatti, in piena fedeltà al canone positivista. L'intento è, come si è detto, puramente teorico. La preoccupazione genetica appare dominante sulla base della convinzione che per apprendere un fenomeno basti spiegarne

Nietzsche sostiene già qui, nel periodo di *Umano, troppo umano*. Nelle pagine della *Genealogia* in cui attacca Rée e i genealogisti della morale inglesi, vale a dire Darwin, Mill, Spencer e naturalmente lo stesso Rée, (un attacco portato avanti, si badi bene, ancora una volta in nome della storia)<sup>108</sup>, Nietzsche, in fondo, attacca la sua ingenuità giovanile che al tempo di *Umano troppo umano* gli fece condividere le loro tesi. Ma, e questo è l'elemento che desideriamo mettere in luce in questo momento, Nietzsche scrive anche che quella condivisione fu *solamente parziale* e che le tesi da lui sostenute all'epoca vanno analizzate con precisione per valutare la loro effettiva dipendenza o meno da quelle di Rée. In altre parole, ciò che Nietzsche intende fare con l'analisi retrospettiva del 1887 è rivendicare con forza l'originalità e l'indipendenza teorica delle tesi di dieci anni prima rispetto al «libriccino chiaro, pulito e accorto, pure saputello»<sup>109</sup> dell'amico Rée. Ed è lui stesso a indicarci *dove* rinvenire l'estraneità teorica di *Umano, troppo umano* rispetto a *L'origine dei sentimenti morali*:

Si confronti in particolare quel che dico in 'Umano, troppo umano', p.51, sulla doppia preistoria di bene e male (cioè secondo la sfera dei nobili e quella degli schiavi); e similmente (pp. 119 sgg.) sul valore e sull'origine della morale ascetica; come pure, pp. 78, 82; II, 35, sulla «eticità del costume», quella specie molto più antica e originaria di morale che si discosta *toto caelo* dalla maniera altruistica di valutazione (in cui il dottor Rée, al pari di tutti i genealogisti inglesi della morale, vede il modo della valutazione morale in sé); si veda pure pag. 74, in 'Viandante', p. 29, in 'Aurora' p. 99, quel che scrissi sull'origine della giustizia come compromesso tra potenti pressappoco uguali, l'equilibrio come presupposto di tutti i patti e conseguentemente di ogni diritto), e inoltre sull'origine della pena in «Viandante», pp.25 e 34, per la quale lo scopo intimidatorio non è né essenziale né originario (come crede il dottor Rée – esso invece è stato inserito in determinate circostanze e sempre come elemento accessorio, come qualcosa di aggiunto)<sup>110</sup>.

Ed è per questo motivo che, a nostro avviso, le tesi di *Umano, troppo umano* possono risultare per certi aspetti contraddittorie; ma ciò è normale se si tiene conto dell'intersecarsi in Nietzsche di due sensibilità: quella 'réalista' da una parte e, dall'altra, quella propriamente nietzschiana. Da

---

la genesi. Netto è altresì il rifiuto della metafisica e di ogni intento valutativo. La morale data è insieme punto di partenza e di arrivo dell'indagine». Al contrario quella di Nietzsche è «una genealogia demistificatrice basata sull'arte del sospetto, come principio euristico. L'intento è di svelare le origini segrete della morale per invalidarla e di portare alla luce le radici nichilistiche dei valori dell'Occidente. Dominante è pertanto in Nietzsche l'ambizione assiologica», L. BATTAGLIA, *Due genealogie della morale, Nietzsche e Rée*, in Battaglia L. (a cura di) *Itinerari nietzschiani*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane 1983, pag. 93.

<sup>108</sup> Cfr., GM I, 2: «Tutto il nostro rispetto per i buoni demoni che possono dominare in questi storici della morale! Tuttavia è certo, purtroppo, che fa a essi difetto proprio il *demone storico*, che sono stati piantati in asso proprio da tutti i buoni demoni della storia! Tutti quanti costoro, com'è ormai antico costume dei filosofi, pensano in maniera *essenzialmente* antistorica; di questo non v'è dubbio».

<sup>109</sup> GM, *Prefazione*, 4.

<sup>110</sup> GM, *Prefazione*, 4.

questo punto di vista, l'analisi della genesi dello Stato e del diritto, cioè il problema in sostanza della sovranità politica, è probabilmente il luogo privilegiato in cui far risaltare tale idiosincrasia poiché, proprio in riferimento alla questione del diritto positivo e della giustizia, essa viene maggiormente alla luce. Infatti, come vedremo tra poco, da una parte avremo una spiegazione della genesi dello Stato e del diritto di impronta utilitarista e 'réalista' che ricalca le tesi di Rée, dall'altra quegli stessi temi saranno risolti, in quelle stesse pagine, secondo un'ottica diversa. Un'ottica che fa riferimento all'ontologia della potenza e che rappresenta l'aspetto più autentico di Nietzsche o comunque quello che diverrà il protagonista della sua ricerca dopo *Umano, troppo umano*.

## 5. L'ipotesi di Rée: Stato e diritto in *L'origine dei sentimenti morali*

Tutta l'opera di Rée del 1877 poggia su l'assunto di base, dichiarato fin dalle prime battute del libro, secondo il quale «ogni uomo ha in sé congiunte due pulsioni, ossia una pulsione egoistica ed una non egoistica»<sup>111</sup>. La prima, che tra le due è la più potente, presiede essenzialmente a tre funzioni, cioè all'autoconservazione, al soddisfacimento delle pulsioni sessuali e alla soddisfazione della vanità. La seconda, quella non egoistica, invece, è alla base del sentimento disinteressato della compassione e della benevolenza che Rée, contro Helvétius – il quale la identificava con una forma mascherata di egoismo –, rivendica invece come autenticamente esistente<sup>112</sup>. Vedremo, in seguito, come il riferimento ad Helvétius abbia importanza anche per Nietzsche, il quale però, rispetto all'amico, darà delle tesi del filosofo francese ben altra valutazione. Torniamo per il momento a Rée. Come è possibile l'esistenza autentica di azioni veramente non egoistiche? È un problema ampiamente dibattuto nella letteratura filosofica dell'epoca e non solo. Tuttavia, Rée non si accontenta né delle affermazioni di Hume contenute nella *Ricerca dei principi della morale*, né della spiegazione schopenhaueriana del sentimento del *Mitleid* e procede a un'analisi che possa superare le mancanze di questi autori.

Coerentemente con le sue convinzioni positivistiche e con la sua vicinanza alle tesi del darwinismo, il giovane filosofo imposta il problema secondo le categorie della biologia

---

<sup>111</sup> P. RÉE, *L'origine*, cit., pag. 35 sgg.

<sup>112</sup> Contro Helvétius Rée scrive: «Alcuni filosofi, in particolare Helvétius, affermano addirittura che i sentimenti e le azioni di carattere non egoistico non appartengono alla natura umana, ma che piuttosto ciò che sembra non egoistico è solamente una forma mascherata della pulsione egoistica. Essi affermano: chi vede soffrire gli altri, si rappresenta involontariamente il loro dolore. La rappresentazione di questo dolore determina un sentimento di dispiacere, questo sentimento è chiamato compassione. Questo tipo di compassione si riscontra spesso ma non è l'unico. Qualche volta noi sentiamo dolore non solo a condizione che ci rappresentiamo le sofferenze altrui, ma ci addoloriamo soprattutto per il fatto che qualcuno soffre: noi sentiamo in modo non egoistico», ivi, pag. 36. Nel criticare Helvétius, come ha scritto Hubert Treiber, Rée ha presenti del filosofo francese sia *De L'esprit* (1758) sia *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (1773), cfr. H. TREIBER, *Erläuterung*, cit., pag. 426.

evoluzionistica. In polemica con la soluzione di Schopenhauer, che gli sembra complicare più che risolvere il problema, allora sostiene:

Questa concezione deve cedere il posto alla spiegazione più semplice di Darwin, che può renderci comprensibile come sia difficile, fare del comportamento umano in sé e per sé non egoistico, il centro della propria speculazione, senza porre attenzione alla sua genesi. Il comportamento non egoistico si esplica secondo Darwin nella maniera seguente: come in molte specie di animali, per esempio nelle api e nelle formiche, così anche nei nostri antenati, le scimmie, si trova l'istinto sociale [...]. Questo istinto sociale è nato per estensione dell'istinto paterno e materno ed è poi mantenuto e rinforzato per selezione naturale, a tal punto che le specie animali, i cui membri sono legati in modo strettissimo per l'istinto sociale, scacciano sempre le altre specie e rimangono isolate. Dal momento che l'uomo proviene dalla scimmia, egli aveva già la pulsione di aver cura anche degli altri uomini (innanzitutto della sua comunità)<sup>113</sup>.

Tuttavia, Rée sa bene, da fine osservatore del comportamento umano qual è, che la pulsione non egoistica, che pure esiste e che ereditiamo per selezione naturale dai nostri progenitori, è comunque destinata a soccombere di fronte alle potenti e altrettanto istintive rivendicazioni dell'egoismo. Se infatti la pulsione non egoistica è debole già nell'animale, la situazione diviene ancora più complessa nell'essere umano, il quale nel suo agire è mosso da passioni egoistiche che hanno origine nello sviluppo delle facoltà intellettuali e che rendono l'uomo un animale estremamente ostile nei confronti dei suoi stessi simili. Infatti, se nel regno animale l'egoismo rivendica essenzialmente il soddisfacimento di soli due bisogni – il nutrimento e l'accoppiamento – nel mondo umano, a causa del potenziamento della ragione, dello sviluppo delle facoltà intellettuali e della coscienza, si genera un potente lato passionale che è potenzialmente conflittuale e distruttivo. In particolare, nascono nell'uomo due sentimenti particolarmente nocivi per la comunità: la paura del futuro e la vanità. La prima, lo spinge a volere stabilizzare ed accumulare i suoi averi nella forma della proprietà privata, un atto di usurpazione originaria dei beni comuni che certamente è potenzialmente generatore di conflitto. La seconda invece lo spinge a voler primeggiare nei confronti dei suoi simili per mero piacere fine a se stesso. Concludendo tale analisi, Rée sostiene che:

Così dunque gli uomini in seguito all'evoluzione della loro ragione e della loro vanità erano diventati a tal punto avidi di possesso, assetati di onore e invidiosi, come ancora oggi noi li troviamo, che doveva nascere una guerra di tutti contro tutti. Ma questo stato fu presto sentito come insopportabile e per mettergli fine si è ricorso all'unico modo e all'unico mezzo che era a portata, il castigo. L'assassinio o gli altri danni arrecati ai membri di una medesima comunità

---

<sup>113</sup> P. RÉE, *L'origine*, cit., pag.41.

furono minacciati dal castigo e il potere esecutivo fu conferito a colui che, in virtù della sua forza fisica o della sua maggiore intelligenza, era riconosciuto come capo dello Stato [corsivo mio]. Dopo ciò, all'interno di una stessa comunità fu allontanata la guerra di tutti contro tutti – mentre la guerra tra differenti comunità continuava ininterrottamente – e la divisione del lavoro e lo scambio dei risultati di questo lavoro facevano sì che gli uomini se ne giovassero reciprocamente. Queste due forme di egoismo – 1) il timore del castigo; 2) lo scambio dei risultati del lavoro – permisero alla società di costituirsi come Stato<sup>114</sup>.

Come si vede, nonostante Rée non usi la parola 'contratto' (*Vertrag*) per descrivere la genesi storica del potere pubblico e dello Stato, sostiene in ogni caso un'origine pattizia della sovranità politica, la quale è hobbesianamente motivata dal desiderio che gli esseri umani hanno di uscire dalla situazione prepolitica caratterizzata dal *bellum omnium contra omnes* e di entrare nella dimensione politica dov'è garantita la pace sociale. Con realistica lucidità Rée, in un altro passo della sua opera, definisce poi lo Stato come «un grosso serraglio» che impedisce alle bestie (cioè agli uomini) di «sbranarsi reciprocamente»<sup>115</sup>.

Fatte queste premesse, possiamo ora chiederci cosa sia la giustizia secondo Rée. L'analisi del concetto di giustizia (*Gerechtigkeit*) è molto interessante poiché mette bene in luce la logica e le categorie utilizzate dal giovane filosofo tedesco nella sua opera. Esse sono sostanzialmente due: il concetto di *utilità sociale* e la teoria dell'*associazionismo*, che viene ripresa da John Stuart Mill (al quale Rée si richiama esplicitamente). È in base a questi due elementi che Rée spiega l'origine della giustizia umana. Innanzitutto, va sottolineato come per Rée la giustizia non sia qualcosa che ha un rapporto diretto con il potere pubblico e con il diritto positivo ma è un *sentimento* che deriva da una falsa rappresentazione. Vediamo allora qual è la sua origine.

Dopo la creazione dello Stato, il potere pubblico deve svolgere il ruolo di garante della sicurezza e della pace, in ciò infatti risiede il suo fine ultimo e la sua ragion d'essere. Questo compito viene svolto, secondo Rée, attraverso il castigo (*Strafe*). Quei comportamenti che vengono considerati lesivi del pubblico benessere vengono quindi sanzionati e puniti dal «grosso serraglio», locuzione con la quale, come si è visto, Rée indica la compagine statale. Ma, e su questo aspetto il filosofo insiste moltissimo, lo scopo originario della punizione non sta in una ritorsione colpevolizzante verso il reo ma ha solamente uno scopo generalpreventivo e, in misura minore, specialpreventivo; in nessun caso l'origine della punizione sarebbe, quindi, da ricondurre ad una sua funzione risarcitoria e retributiva. Eppure, nota Rée, è questo il significato che *istintivamente* viene associato alla punizione,

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, pag.45.

<sup>115</sup> *Ivi*, pag. 71.

cioè proprio il fatto di essere ciò che non è, vale a dire un atto risarcitorio. Ora, il sentimento di giustizia (*Gerechtigkeitsgefühl*) secondo Rée, coincide proprio con questa distorta e non originaria natura del castigo. Esso è quindi un errore di valutazione:

Dopo che dunque il castigo era stato introdotto per ristabilire la calma all'interno di uno Stato, si è costituito il sentimento di giustizia, vale a dire quel sentimento che ci chiede di esigere che il castigo segua le azioni malvage come misura di rappresaglia.

Si faccia attenzione al fatto che questo sentimento che si trova manifestamente in noi, non chiede il castigo dal medesimo punto di vista, dal quale esso è chiesto al momento della sua fondazione. Poiché lo scopo primitivo è in effetti, come abbiamo visto poco fa, quello di dissuadere gli uomini dal compiere cattive azioni. Il sentimento di giustizia al contrario non considera il castigo come un mezzo di dissuasione per l'avvenire, ma come una misura di rappresaglia per il passato. Secondo questo principio, si deve punire "quia peccatum est" non "ne peccetur"<sup>116</sup>.

Dunque: la funzione originaria del castigo è la dissuasione e non la retribuzione (*Vergeltung*). Il potere pubblico che punisce non concepisce *originariamente* la misura repressiva con lo sguardo rivolto al passato di chi desidera punire per ristabilire uno *Status quo* o un equilibrio turbato. L'azione penale è invece (in origine) ispirata alla visione del futuro e il suo scopo è quello di intimorire i componenti della comunità e lo stesso autore dell'illecito per impedire che tale azione, lesiva del gruppo sociale di riferimento, abbia a ripetersi in futuro. In termini forse perentori, ma semplici, possiamo dire dunque che, secondo Paul Rée, la pena nel suo senso primitivo, arcaico ed essenziale non è retribuzione ma intimidazione. Essa educa attraverso l'esempio ma non intende ripristinare nulla. Senonché, nel corso del tempo, il suo significato originario viene *dimenticato* ed essa viene percepita esattamente all'opposto di ciò che in realtà è, cioè come *Vergeltung*, come rappresaglia e contraccambio. Essa viene interpretata e vissuta come un'azione che ha come scopo la retribuzione (*Vergeltung*) per il danno subito e non più l'obiettivo di spaventare i cittadini per mantenere la pace. Per spiegare questo mutamento nella percezione della funzione della pena, che in qualche modo deve pur essere *storicamente* avvenuto, Rée fa uso del meccanismo logico e psicologico dell'associazione di idee, che mutua nei suoi caratteri generali da John Stuart Mill<sup>117</sup>. Succede infatti che, nella

---

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> Rée leggeva la traduzione tedesca del *Sistema di logica deduttiva e induttiva* (J.S. Mill, *System der deductiven und inductiven Logik: eine Darlegung der Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung*, 2 Bände, ins Deutsch übertragen von J. Schiel, Braunschweig 1868). Ricavo tale informazione bibliografica da D.M. Fazio, *Paul Rée*, cit., pag. 93, n. 40. Sulla teoria dell'associazione logica e psicologica delle idee Rée basa in sostanza tutta la sua opera. Infatti, la spiegazione della morale nel suo complesso viene dedotta da quella teoria. Secondo Rée, infatti, ciò che viene considerato moralmente buono è in origine ciò che è utile alla comunità di appartenenza. A sua volta ciò che risulta utile è ciò che è compiuto seguendo l'istinto altruista. Col passare del tempo, l'utilità dell'azione viene obliata, ma per abitudine si continua ad associare l'azione altruista con il bene della comunità. Da qui, l'equazione

quotidiana amministrazione della sicurezza pubblica, i giudici, gli imputati e gli spettatori pongano una relazione di causa-effetto, la quale però non ha un corrispettivo nella realtà, tra l'atto illecito e la punizione (*Strafe*). Così, poiché «si è sempre vista seguire alle azioni illegali, come si pensa, una misura di rappresaglia, così in seguito non appena si vede un'azione illegale, involontariamente nasce il *sentimento* che ad essa debba seguire una misura di rappresaglia»<sup>118</sup>. Ora, per Rée, questa analisi, integrata dalla teoria della non libertà del volere di cui diremo tra breve, è sufficiente a chiarire la natura e la storia evolutiva del diritto penale. Esso è originariamente intimidazione, ma il suo significato originario viene stravolto attraverso un'arbitraria associazione di idee e attraverso la dimenticanza della sua funzione primitiva. Così, viene infine posta la falsa equazione *Strafe* = *Vergeltung*, punizione = retribuzione per il male subito. Ora, in questa ricostruzione réalista, si mostra proprio l'assenza di qualsiasi prospettiva genealogica, almeno nel senso nietzschiano di 'genealogia'. Anticipiamo la questione brevemente: per Nietzsche, ammesso che i fatti siano andati come Rée li descrive – e in parte Nietzsche, ma solo in parte, accetterà la ricostruzione dell'amico – rimarrebbe comunque da spiegare l'arcano più grande di tutta questa strana vicenda: com'è possibile che la logica della *Vergeltung*, cioè del contraccambio, originariamente estranea alla logica della *Strafe*, sia stata utilizzata per spiegarne il significato? Rispondere a tale domanda richiede però che si faccia un passo ulteriore e che si ponga, come farà Nietzsche, il problema genealogico dei valori; o meglio, dei valori dei valori. Ribaltando la domanda essa suonerebbe infatti in questo modo: com'è possibile che la logica della *Vergeltung* (che non ha nulla a che vedere con quella della punizione) sia riuscita ad impossessarsi e ad interpretare secondo le sue proprie categorie – cioè secondo la sua prospettiva – qualcosa che rispondeva invece ad un'altra logica? Qual è, in altri termini, il valore o la prospettiva occulta che sta dietro all'interpretazione della pena come *Vergeltung*?

Torniamo, per ora, alle tesi di Paul Rée. Oltre all'associazione logica e psicologica delle idee c'è un altro errore che contribuisce potentemente alla distorsione del significato originario della punizione: la fede nella libertà del volere, cioè l'idea erronea secondo la quale chi ha commesso l'illecito *avrebbe potuto agire diversamente*. La realtà dei fatti – conosciuta attraverso l'osservazione empirica, sostenuta dal consenso di gran parte dei filosofi e confermata dalla biologia evolutivista<sup>119</sup> – dimostra invece, secondo Rée, che ogni atto della volontà è necessario. Nel negare la libertà umana, Rée porta a sostegno della sua tesi autori come Hobbes, Spinoza, Hume, Montaigne,

---

bene=altruismo che è appunto il fondamento delle valutazioni morali. Ora, lo stesso schema viene applicato alla teoria del diritto penale e alla distorsione del significato originario della pena.

<sup>118</sup> P. REE, *L'origine*, cit., pag. 73.

<sup>119</sup> Sul fatto che la teoria evolutivista neghi anch'essa la libertà del volere, Rée scrive: «Coloro che affermano la libertà del volere, la attribuiscono esclusivamente agli uomini e non anche agli animali. Prescindendo dal fatto che questa opinione è del tutto inammissibile dal punto di vista della teoria dell'evoluzione – in quale momento la libertà del volere doveva essere trasmessa ai discendenti degli animali?», *ivi*, pag. 61.

Schopenhauer, Mill e integra le loro posizioni con i risultati delle ricerche all'epoca più innovative sul tema, come quelle dell'antropologo britannico Eduard Burnett Tylor (come abbiamo visto uno degli autori a cui anche Nietzsche fa riferimento nelle sue lettere) e quelle di Alexander Bain<sup>120</sup>. Secondo Rée il dibattito circa la libertà del volere è giunto alla conclusione, infatti già da tempo è acquisizione indiscutibile della scienza che l'uomo non sia libero. Dunque, come scrive, «questo argomento va considerato come esaurito»<sup>121</sup> ed egli si accinge a trattarlo «più per completezza, che perché esso sia ancora bisognoso di una discussione»<sup>122</sup>. Il caposaldo della negazione del libero arbitrio sta, secondo il giovane filosofo, nel fatto che la volontà umana risulta sempre determinata ad agire in un modo o nell'altro da motivi e circostanze determinanti dai quali è impossibile liberarsi:

Sebbene ogni atto della volontà sia necessario, la conoscenza di ciò si trova solo in quanto mai pochi uomini, si trova infatti solo in coloro che sanno pensare. Tutti gli altri ritengono la propria volontà libera e conformemente a ciò si curano di dare forma ai loro rimorsi di coscienza nel modo seguente: qualcuno ripensa ad un'azione che ha compiuto, per esempio Macbeth all'assassinio del re, e la associa alla rappresentazione del biasimevole e del condannabile. Allora egli imputa questa azione a se stesso, pensando «io avrei potuto agire diversamente», senza riflettere sul fatto che questa azione risulta necessariamente dai pensieri, sentimenti e circostanze presenti nel momento in cui l'azione è compiuta<sup>123</sup>.

La negazione che Rée opera della *Willensfreiheit* lo conduce ad una conclusione radicale in campo morale. Se infatti l'essere umano è completamente determinato nel suo agire, è chiaro che non può essere considerato moralmente responsabile. Contro Kant, che nella *Critica della ragion pratica* aveva affermato che «comprendere tutto, non significa perdonare tutto», Rée afferma qui proprio l'opposto e cioè che «comprendere tutto significa perdonare tutto»<sup>124</sup>. Ma ciò significa bandire il concetto di colpa morale dall'orizzonte del pensabile poiché, all'interno del rigido determinismo réalista, esso è inconcepibile. Tornando alla teoria penale, si vede come la distorsione del senso originario della pena sia allora compiuta fino in fondo proprio grazie a questi due errori logici. Da una parte, l'associazione logica e psicologica porta a collegare tra loro due fatti – punizione e rappresaglia – *toto caelo* disgiunti l'uno dall'altro. La punizione, che inizialmente è solo intimidazione, viene identificata per associazione di idee con un atto retributivo (*Vergeltung*), che

---

<sup>120</sup> Cfr., D.M. Fazio, *Paul Rée*, cit., pag. 96. Di Alexander Bain, Rée cita esplicitamente nel testo *Mental and Moral science. A compendium of psychology and ethics*, London, Longmans Green and Co. 1868. In particolare, Rée fa riferimento al capitolo XI, intitolato *Liberty and necessity*, cfr., P. Rée, *L'origine*, cit., pag. 61.

<sup>121</sup> P. REE, *L'origine*, cit., pag. 61.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> *Ivi*, pag. 64.

<sup>124</sup> *Ivi*, pag. 69.

Rée chiama di ‘rappresaglia’. Dall’altra, la retribuzione è a sua volta concepibile e pensabile solo se si immagina l’essere umano libero nel suo agire, capace cioè di autodeterminarsi indipendentemente da impulsi e circostanze contingenti. Infatti, solo se l’individuo è ritenuto responsabile dei suoi atti è possibile ritenerlo giuridicamente colpevole e concepire così la punizione come *Vergeltung*. Ma ciò avviene solo nella distorta e superficiale interpretazione popolare, i cui presupposti – l’identificazione tra pena come rappresaglia e la libertà – Rée nega con forza. Ma se la *Strafe* non è *Vergeltung*, e qui il cerchio argomentativo di Rée si chiude, allora essa è originariamente un’altra cosa: intimidazione a scopo general preventivo e special preventivo.

Come si diceva in precedenza, e come ora è chiaro, l’edificio teorico di Rée si puntella su due importanti assunti: la teoria dell’associazione e la teoria dell’utilità sociale. Quest’ultima, che coincide anche con l’utilità individuale, è alla base del costituirsi storico dello Stato e del potere sovrano. Quando nel 1887, nella *Prefazione alla Genealogia della morale*, Nietzsche prende le distanze dal vecchio amico e dai genealogisti della morale inglesi, mette in risalto proprio l’insufficienza di un ragionamento basato sulla coppia concettuale associazione/oblio. Tale modo di procedere identificherebbe «i tipici tratti della idiosincrasia degli psicologi inglesi»<sup>125</sup>, la quale ricostruisce la storia dei concetti morali attraverso il susseguirsi di alcune tappe: ‘utilità’, ‘abitudine’, ‘associazione’ e ‘dimenticanza’. Ma, proprio utilizzando tali categorie, essa rivela poco spessore storico e «grossolana faciloneria»<sup>126</sup>.

Nel periodo che invece analizziamo in queste pagine, l’entusiasmo di Nietzsche verso Rée lo porta a considerare le loro opere come ‘sorelle’. Ma è veramente così? Le tesi che Nietzsche elabora su Stato, diritto e giustizia in *Menschliches Allzumenschliches* sono veramente coerenti con le tesi sostenute su quegli stessi argomenti da Rée in *Der Ursprung der moralischen Empfindungen?*

---

<sup>125</sup> GM I, 2.

<sup>126</sup> GM I, 2.

## 6. Le tesi di Nietzsche

Le complesse affermazioni sul diritto, lo Stato e la giustizia che Nietzsche espone in *Umano, troppo umano* e nelle sue due continuazioni, vale a dire in *Opinioni e sentenze diverse* e ne *Il viandante e la sua ombra*, vanno inquadrare all'interno dello spirito complessivo dell'opera in oggetto e indagate, a nostro avviso, a partire dalla questione della cosiddetta 'utilità sociale'. Proprio questo tema può essere infatti utilizzato per esporre le tesi sullo Stato e sulla natura del diritto che Nietzsche formula nella seconda metà degli anni Settanta e per chiarire i punti di divergenza che già a quest'altezza emergono con le tesi di Rée. Ora, va notato che sia Rée che Nietzsche fanno entrambi utilizzo della categoria della utilità quale principio generale per spiegare la costituzione e la auto-regolazione della società. Dunque, in entrambi, l'utilità è il concetto che spiega l'origine dello Stato e la sua organizzazione etico-giuridica. Da questo punto di vista, entrambi sembrano sostenere posizioni utilitaristiche. Ma se si confrontano i due diversi paradigmi, emerge una differenza radicale. Infatti, già in *Umano, troppo umano* l'elemento nietzschiano della potenza, sebbene non completamente dispiegato e presente solo 'tra le righe', impedisce di accostare la posizione di Nietzsche e quella di Rée. In termini generali, la distanza tra i due appare essere una distanza radicale poiché non è solo banalmente argomentativa ma anche metodologica. Per i motivi che metteremo in luce nelle pagine seguenti, il tentativo nietzschiano si caratterizza quindi a partire da *Umano, troppo umano* per essere una psicologia dello smascheramento «già situabile nei termini di una problematica della potenza»<sup>127</sup>. Per questo motivo, com'è stato scritto, «pur nell'adesione di massima ad un programma comune – la storia naturale della morale – Nietzsche oltre a porre obiezioni decisive alle tesi genealogiche di Rée, avanza tesi già propriamente sue, fortemente in contrasto nella sostanza con quelle dell'amico»<sup>128</sup>. Dov'è situabile nello specifico la differenza?

Il tentativo di Rée è sostenuto da un dualismo degli istinti secondo il quale nell'essere umano si trova la spinta egoistica ma anche quella altruistica. L'ammissione dell'altruismo considerato come dato insopprimibile sebbene, come abbiamo visto, spesso soccombente nella dinamica pulsionale dell'uomo, fa comunque in modo che l'autore possa sostenere che le valutazioni etiche siano il portato naturale e non mistificatorio della socialità umana. In questo senso, la ricerca di Rée, com'è stato opportunamente rilevato, «potrebbe essere considerata un tentativo di fondazione di un'etica laica della socialità e della solidarietà»<sup>129</sup>. In altri termini, ciò che è ritenuto moralmente 'buono', secondo Rée, è indentificato con l'elemento non-egoistico, il quale è una dimensione originaria della natura

---

<sup>127</sup> L. BATTAGLIA, *Due genealogie della morale*, cit., pag. 81.

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

<sup>129</sup> D.M. FAZIO, *Paul Rée*, cit., pag. 131.

umana. Ma proprio perché considerato originario, l'altruismo non viene sottoposto ad una indagine demistificatrice come fa invece Nietzsche che lo riconduce a una forma mascherata di egoismo.

In Nietzsche, la questione è quindi ben diversa. La categoria di utilità che Nietzsche utilizza nella sua interpretazione dei fatti sociali, il diritto e lo Stato *in primis*, non fa riferimento ad alcun tipo di dualismo degli istinti, ma piuttosto ad un monismo. Per lui infatti non esiste alcun tipo di altruismo ma tutto si riduce a una modulazione dell'unico movente originario, vale a dire l'egoismo. La socialità è quindi il frutto puro e semplice del mero calcolo dell'utile individuale. In questo senso, Nietzsche tende a dare dell'intero fenomeno della socialità umana – dall'etica alla morale, dallo Stato al diritto – una spiegazione che si fonda interamente e in maniera esaustiva sull'egoismo. Ma egoismo, naturalmente, significa contrasto, lotta e opposizione tra i diversi egoismi che si confrontano sul campo 'politico'. La ricchezza dell'analisi nietzschiana e il suo differenziarsi da quella dell'amico sta proprio qui, nella capacità di portare in primo piano proprio quello che l'amico ha sottaciuto, cioè la dinamica violenta dei conflitti tra potenze che sottostà alla fondazione dell'etica e, come vedremo, anche del diritto<sup>130</sup>.

Allora, ciò che distingue le tesi dei due amici non è tanto l'utilizzo della categoria della *utilità sociale* in sé, visto che questa è presente tanto nell'uno come nell'altro, quanto piuttosto il problema della sua origine. È a questo livello – il problema genetico dell'origine – che infatti è possibile vedere lo iato che separa i due e notare l'acume genealogico di Nietzsche. Rée non problematizza il concetto di utilità. In particolare, l'operazione del giovane filosofo consiste in un doppio movimento: da una parte, egli innesta lo schema contrattualista di origine hobbesiana (lo Stato nasce dal calcolo prudenziale eminentemente egoista dettato dal timore e dalla paura) sulla teoria darwiniana dell'istinto sociale. Dall'altra, legge lo sviluppo delle facoltà morali dell'uomo come il riconoscimento, favorito dell'istinto altruista, del bene comune e dell'utile sociale. Ora, non c'è dubbio che tale eclettismo 'réalista' si fondi sull'idea secondo la quale, una volta che l'essere umano, spinto dall'egoismo, è entrato nella comunità politica, possa riconoscere e desiderare ciò che per tutta la comunità è 'utile' e, quindi, 'giusto' da perseguire. Detto in altri termini, come sostiene la tradizione utilitarista inglese propriamente detta, quella che va da Bentham a John Stuart Mill, per l'essere umano sarebbe possibile in qualche modo trascendere il suo punto di vista egoistico ed approdare al

---

<sup>130</sup> Cfr., M.C. FORNARI, *La morale evolutiva*, cit., pag. 107: «in particolare, interrogandosi circa la natura e l'origine del sentimento di giustizia, Nietzsche metterà in luce un elemento fondamentale che era stato da Rée completamente sottaciuto e che rappresenta, in Nietzsche, una delle sue intuizioni più felici e dense di sviluppo: il potente gioco di forze sotteso alla costituzione di ogni rapporto, non soltanto giuridico, e la necessità di mantenere queste forze in equilibrio contro la pericolosa preponderanza dell'una o dell'altra delle parti in conflitto».

concetto di utile sociale<sup>131</sup>. In Rée, questo slittamento dal punto di vista dell'egoismo individuale al punto di vista comunitario e solidaristico della comunità è possibile proprio grazie al postulato secondo il quale l'uomo sarebbe abitato non solo da spinte egoistiche ma anche da impulsi autenticamente altruistici. In Nietzsche, questa possibilità è invece assente, poiché come si è accennato, e come ora si tratterà di vedere meglio, il filosofo riduce l'altruismo a una forma mascherata di egoismo. Ciò che quindi rimane, in Nietzsche, è la dialettica tra interessi individuali, mai capaci di elevarsi ad un punto di vista schiettamente comunitario. Questa irriducibilità della sfera egoistica, questa impossibilità di pensarla in qualche modo 'arginata', lo porterà, tra l'altro, ad interpretare lo Stato come costruzione transeunte e sempre destinata ad un ciclo di auto-costituzione e disgregazione, in quanto incapace strutturalmente di arginare il ritmo stesso dei rapporti umani, i quali sono continuamente determinati dalla ricerca della potenza.

In tal modo, la giustizia e il diritto, inteso quest'ultimo come l'insieme delle norme che regolano la vita associata cioè come diritto positivo e quindi inseparabile dal potere pubblico, non può che derivare anch'esso da rapporti di potenza, da una dialettica tra potenze opposte. Ma ciò significa che l'utilitarismo réalista, secondo il quale "giusto" è ciò che viene riconosciuto da tutti come utile alla sopravvivenza della comunità, in Nietzsche si rivela essere una posizione quantomeno superficiale. Infatti, dal punto di vista nietzschiano una prospettiva del genere risulterebbe semplificatoria. Bisognerebbe infatti individuare da quale punto di vista viene stabilito il criterio di 'utile' e chi è a stabilirlo. In *Umano, troppo umano* Nietzsche non arriva ad elaborare ancora il problema assiologico dei valori, che è invece il problema centrale della *Genealogia*. Ma il filosofo è già sulla strada che lo porterà a quella analisi. Ed in effetti, in *Umano, troppo umano* almeno due tra i capisaldi stessi della filosofia dell'amico sono confutati. La questione dell'impulso altruista da una

---

<sup>131</sup> Che la posizione generale dell'utilitarismo inglese sia, tanto a livello descrittivo quanto a livello normativo, questa e non un mero mascheramento dell'utile individuale sotto le vesti dell'altruismo lo traggo tra gli altri da Eugenio Lecaldano, il quale scrive che «l'etica utilitaristica – qualsiasi sia la forma precisa con cui viene presentata – va tenuta nettamente distinta dalle cosiddette concezioni egoistiche [...]. L'impossibilità di confondere l'utilitarismo con una qualche forma di egoismo deriva dal fatto che ciò che caratterizza – se si vuole da un punto di vista concettuale e categoriale – la proposta sul piano normativo di un'etica utilitaristica è l'uso di un criterio che invita a massimizzare un'utilità che non riguarda mai il singolo agente, ma che riguarda – a seconda della formula privilegiata – la massima utilità generale, l'utilità del maggiore numero, l'utilità di tutti, l'utilità di tutti coloro che sono coinvolti ecc. Un altro modo di classificare le diverse forme di utilitarismo può, appunto, privilegiare le distinzioni riconoscibili a proposito del modo di definire l'universo dei soggetti da tenere presente nel calcolo utilitaristico. Va però rilevato che le differenze a questo proposito non coinvolgono il punto fermo comune a tutti gli utilitaristi: ovvero che l'utilità da massimizzare non può in alcun modo essere ridotta a quella del singolo soggetto che giudica e agisce, ma va calcolata considerando un universo più o meno esteso di soggetti [...]». Inoltre, consustanziale all'etica normativa di stampo utilitarista è, e questo sarà uno dei temi critici sviluppati maggiormente da Nietzsche nella sua critica alla modernità giuridica, il fatto di porre gli esseri umani come "uguali" e cioè su un livello di paritassi visto che «ciò che introduce poi differenze tra le diverse concezioni dell'utilitarismo ha piuttosto a che fare con il modo in cui viene definito lo stato mentale che rende un soggetto moralmente rilevante e che come tale va poi massimizzato tra tutti coloro che lo manifestano», E. LECALDANO, *Ethica*, Torino, Utet 2002, pp. 146-147.

parte e la derivazione del bene morale dal concetto di utilità sociale dall'altra. Il primo non esiste. Per quello che riguarda invece l'identificazione tra non-egoistico, bene ed utile alla comunità, Nietzsche scrive chiaramente che non è in tale equazione che va cercata l'origine del concetto di bene morale. Anticipando in parte le tesi della *Genealogia*, il filosofo individua l'origine di ciò che è considerato 'buono' nel «potere di rivalersi»<sup>132</sup>, nella forza di fondare la comunità stessa e di stabilire la legge. Poiché tutti questi temi sono legati, come si diceva, al nodo fondamentale degli istinti originari della natura umana e poiché Nietzsche nega l'esistenza dell'istinto altruista, rendiamo ora conto di questa tesi del filosofo.

## 6.1 La critica dell'altruismo

Come si è mostrato, uno degli assi portanti dell'argomentazione di Rée è la tesi, ripresa da Darwin, secondo la quale nell'uomo esisterebbe l'istinto altruista. Nietzsche al contrario, sebbene con notevoli oscillazioni, nega tale ipotesi. Questo aspetto è essenziale per comprendere tutta la trattazione del problema della giustizia, del diritto e della nascita dello Stato. Se per Rée non c'è il minimo dubbio che nell'uomo si trovi ereditato dagli animali inferiori il *sozialer Instink*, Nietzsche quando ne scrive, presenta questa tesi come una ipotesi probabile (scrive infatti, come vedremo tra poco «forse») ma non scientificamente provata, come invece credeva l'amico. Inoltre, la relazione fra piacere individuale e istinto sociale, che Nietzsche pone quando affronta l'argomento, rivela la sua lontananza da un'ipotesi di tipo darwiniano (la quale nega che l'istinto sociale abbia origine dal piacere) e tradisce la vera concezione nietzschiana sull'argomento. Infatti, nell'aforisma 98 di *Umano, troppo umano*, Nietzsche scrive:

Dai suoi rapporti con gli altri uomini, l'uomo ricava un nuovo genere di piacere da aggiungere a quei sentimenti di piacere e di dolore che egli trae da se stesso; col che rende in genere notevolmente più vasta la sfera del sentimento del piacere in genere. In questa sfera forse egli ha già ereditato ogni sorta di cose dagli animali, i quali provano manifestamente piacere a giocare fra loro, specie le madri con i piccoli. Si pensi poi ai rapporti sessuali, che fanno apparire interessante a ogni maschio, in vista del piacere, pressappoco ogni femmina e viceversa. Il piacere che deriva dai rapporti umani rende in genere l'uomo migliore; la gioia comune, il piacere goduto insieme si moltiplicano, danno all'individuo sicurezza, lo rendono affabile, sciolgono la diffidenza, l'invidia: perché ci si sente bene e si vede che l'altro si sente bene allo stesso modo. Le stesse manifestazioni di piacere risvegliano la fantasia della simpatia, il senso di essere qualcosa di uguale: la stessa cosa fanno anche i dolori comuni, le comuni procelle, gli stessi

---

<sup>132</sup> MA 45.

pericoli e nemici. Su di essi si costituisce quella che è la più antica alleanza: il cui senso è la difesa comune e l'eliminazione della minaccia di un dolore a beneficio di ogni individuo. E così dal piacere si sviluppa l'istinto sociale.

A prima vista tale argomentazione sembrerebbe condividere il punto di vista darwiniano. Le categorie della simpatia, della comunità e le richiamate cure parentali della madre verso i figli sembrano andare nella direzione della spiegazione darwiniana e réalista secondo la quale l'uomo erediterebbe l'istinto sociale dagli animali. Però la chiusa dell'aforisma, dove Nietzsche conclude il ragionamento scrivendo che «so wächst der soziale Instinct aus der Lust heraus», va in un'altra direzione. La questione centrale è la riconduzione dell'istinto sociale al piacere. In *L'origine dell'uomo* Darwin aveva infatti presentato la relazione fra istinto sociale e piacere in ben altri termini ed era stato critico sia con l'utilitarismo che con l'intuizionismo, il quale tendeva a leggere la sensazione piacevole collegata all'azione moralmente 'buona'<sup>133</sup>. Dal punto di vista darwiniano non è dal piacere che si sviluppa l'istinto sociale, come invece Nietzsche scrive. Anche Rée ribadisce nella sua opera questo concetto, sottolineando chiaramente che il sentimento di piacere *accompagna* l'azione non egoistica ma non è la sua causa. In questo senso, il giovane filosofo scrive che il «sentimento di piacere che si prova in occasione di un modo di agire benevolo o il timore che precede il sentimento spiacevole dei rimorsi di coscienza non è il motivo delle azioni non egoistiche»<sup>134</sup>. La posizione di Nietzsche era invece di altro tipo, in quanto stabiliva proprio un nesso causale tra il piacere e l'ipotetico istinto sociale.

Da questo punto di vista, l'affermazione nietzschiana secondo la quale «l'istinto sociale nasce dal piacere» mette quindi in rilievo un altro paradigma rispetto a quello darwiniano. Questo paradigma è quello che vede, proprio nel piacere, la causa e il movente originario di ogni azione umana. Così, ad esempio, nell'aforisma 104, dove il piacere è identificato con il piacere egoistico e individuale del «senso della propria potenza» e del «proprio forte eccitamento», viene affermato che «senza piacere non c'è vita» e che «la lotta per il piacere è la lotta per la vita»<sup>135</sup>. L'analisi della

---

<sup>133</sup> Cfr. G. RAMETTA, *Darwin e Nietzsche. Due paradigmi a confronto*, in Gasparini L. (a cura di), *Sulla naturalizzazione della morale. Da Darwin al dibattito attuale*, Padova, Il Poligrafo 2003, pag.256: «Darwin sviluppa l'argomentazione in diretta opposizione alla teoria dell'utilitarismo, che fa del principio della "massima felicità" il movente delle azioni morali e quella del cosiddetto "intuizionismo", secondo cui le nostre "buone azioni" sono sempre provocate o comunque associate ad una sensazione di piacere. Secondo gli utilitaristi vi sarebbe sempre una riflessione esplicita orientata a stabilire in anticipo il "motivo" dell'azione, e quest'ultimo sarebbe costituito dal principio suddetto. Al contrario, secondo Darwin siffatto principio dovrebbe essere considerato «come un criterio di valutazione e non come un motivo di condotta»; contro gli intuizionisti, egli sostiene invece che "l'uomo agisce spesso impulsivamente, cioè per istinto o per una lunga abitudine, senza alcuna coscienza di piacere". In entrambi i casi, Darwin contesta l'idea che alla base delle azioni umane vi sia una consapevolezza esplicita di ciò che viene fatto, che il comportamento umano trovi la sua "causa" nella coscienza, nell'intenzione, nella sanzione o nella motivazione di un soggetto autocosciente».

<sup>134</sup> P. RÉE, *Der Ursprung*, cit., pag.37.

<sup>135</sup> MA 104.

compassione, fenomeno direttamente legato all'esistenza o meno dell'istinto altruista nell'uomo, ci consentirà di comprendere ancora meglio la posizione di Nietzsche.

Quando Nietzsche tratta del sentimento della compassione, esso non viene ricondotto ad un istinto sociale o a un sentimento simpatetico ma ad una forma mascherata di egoismo. Riprendendo le riflessioni di La Rochefoucauld, il quale individuava nella compassione, come Nietzsche scrive, un sintomo di «stupidità e carenza intellettuale, come una forma di turbamento intellettuale»<sup>136</sup>, il filosofo tedesco la interpreta addirittura come lo strumento che i deboli usano per poter esercitare, sebbene in una posizione evidentemente svantaggiata, la forza del «caro sé stesso». Dunque, l'interpretazione nietzschiana di questo sentimento morale è tale da escludere qualsiasi riferimento ad un ipotetico istinto altruista o a sentimenti simpatetici. D'altronde, che la compassione sia un'arma potentissima nelle mani di chiunque si trovi in una posizione di debolezza lo dimostrano anche i bambini i quali «piangono e strillano allo scopo di essere compassionati»<sup>137</sup>. Analizzata lucidamente, senza il filtro dei pregiudizi morali, «la sete di compassione è una sete di godimento di sé», è uno «stimolante della vita» che aumenta «il senso della propria forza»<sup>138</sup>. Sono affermazioni che giocano non solo contro Rée ma anche, e probabilmente soprattutto, contro il vero bersaglio polemico di Nietzsche sul tema della compassione, Schopenhauer. È, infatti, proprio il filosofo del *Mondo come volontà e rappresentazione* – stando a quanto lo stesso Nietzsche scrive nella *Genealogia* – «la passione e la segreta opposizione di quel libro»<sup>139</sup>.

Come ha messo in luce Luisella Battaglia<sup>140</sup>, direttamente contro Rée è invece da leggere l'aforisma 57 dell'opera sorrentina. In quel luogo, Nietzsche discute della compassione che la madre (non) proverebbe nel vedere soffrire il figlio. L'esempio è tratto dallo stesso Rée il quale, dal canto suo, lo aveva utilizzato come indiscutibile evidenza a favore dell'esistenza dell'istinto altruista. Per Rée, il dolore che la madre prova alla vista della sofferenza del figlio è un dolore autenticamente non egoistico. Essa soffre, in altri termini, non perché si rappresenta la sofferenza del bambino ma già

---

<sup>136</sup> MA 50.

<sup>137</sup> Cfr. MA 50: «Si osservino piuttosto i bambini, che piangono e strillano allo scopo di essere compassionati, e che perciò aspettano il momento in cui il loro stato può essere notato; si viva a contatto con malati e persone spiritualmente oppresse – e ci si domandi se l'eloquente lamentarsi e gemere, il mettere in mostra l'infelicità non persegua in fondo lo scopo di far male ai presenti: la compassione che poi questi attestano, in tanto è una consolazione per i deboli e i sofferenti, in quanto questi riconoscono da essa di aver per lo meno una forza, nonostante tutta la loro debolezza: la forza di far male. L'infelice ricava una specie di piacere da questo sentimento di superiorità che l'attestazione di compassione risveglia nella sua coscienza; la sua vanità si esalta, egli è ancora abbastanza importante per causare dolore al mondo. Pertanto, la sete di compassione è una sete di godimento di sé e, invero, a spese del prossimo».

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> GM, *Prefazione*, 5.

<sup>140</sup> Cfr., L. BATTAGLIA, *Due genealogie*, cit., pp. 79-80.

solo per il fatto che un essere umano soffre<sup>141</sup>. Nietzsche giunge invece a negare che la sofferenza della madre per i dolori del figlio sia l'espressione di un'autentica spinta simpatetica verso un altro essere umano e, coerentemente col suo punto di vista, riconduce tutte le apparenti azioni altruistiche dell'amore materno nell'alveo dell'egoismo. Per lui, ciò che appare come altruistico è in realtà la soddisfazione di un piacere egoistico, di qualcosa che si ama di sé. Si tratta, scrive il filosofo, di una «inclinazione verso qualche cosa (desiderio istinto, aspirazione); assecondarla, con tutte le conseguenze, non è in ogni caso 'altruistico'»<sup>142</sup>.

Una prima discrepanza tra Nietzsche e Rée la si ritrova, quindi, già al livello delle premesse e riguarda il nodo centrale degli istinti fondamentali della natura umana: se per Rée, come abbiamo visto, nell'essere umano sono due gli istinti fondamentali, quello altruista e quello egoista, Nietzsche cassa completamente l'esistenza del primo. Per lui, propriamente originario è solo l'istinto egoista mentre quello altruista è derivato. In un passo del *Viandante e la sua ombra*, questa posizione emerge esplicitamente insieme alla rivalutazione del filosofo svizzero Helvétius – sostenitore dell'egoismo assoluto – che era stato proprio uno degli obbiettivi polemici di Rée sulla questione dell'istinto sociale in *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. Nell'aforisma 216, alla fine di un ragionamento che legge in continuità il moralismo di Kant, la filosofia di Rousseau e la riscoperta della romanità «con la quale i francesi hanno proseguito nel modo più degno il compito del Rinascimento», Nietzsche afferma che:

È da notare incidentalmente che il detto risveglio morale ha avuto come conseguenza per la conoscenza dei fenomeni morali, come si può quasi indovinare, solo svantaggi e movimenti retrogradi. Che cos'è tutta la filosofia morale tedesca, da Kant in poi, con tutti i suoi germogli e le sue ramificazioni francesi inglesi e italiane? Un attentato semiteologico contro Helvétius, un

---

<sup>141</sup> Cfr. P. RÉE, *Der Ursprung*, cit., pag. 36: «Alcuni filosofi, in particolare Helvétius, affermano addirittura che i sentimenti e le azioni di carattere non egoistico non appartengono alla natura umana, ma che piuttosto ciò che sembra non egoistico è solamente una forma mascherata della pulsione egoistica. Essi affermano: chi vede soffrire gli altri, si rappresenta involontariamente il loro dolore. La rappresentazione di questo dolore determina un sentimento di dispiacere, questo dispiacere è chiamato dolore. Questo tipo di compassione si riscontra spesso ma non è l'unico. Qualche volta noi sentiamo dolore non solo a condizione che ci rappresentiamo le sofferenze altrui, ma ci addoloriamo soprattutto per il fatto che qualcuno soffre: noi sentiamo in modo non egoistico; come per esempio una madre che vede soffrire suo figlio, non prova dolore per il fatto che si rappresenta la sofferenza del figlio – nel qual caso la persona del figlio le sarebbe indifferente – ma soprattutto prova dolore per il fatto che suo figlio soffre. Questa compassione non egoistica appare non solo nel caso dell'amore paterno o materno, ma anche in circostanze diverse».

<sup>142</sup> MA 57. Nietzsche argomenta così: «La madre dà al figlio ciò che toglie a se stessa, il sonno, il miglior cibo, e in certi casi la salute e gli averi. Ma sono, tutti questi, stati altruistici? Sono, queste azioni della morale, *miracoli*, in quanto sono, secondo Schopenhauer, "impossibili eppure reali"? Non è evidente che in tutti questi casi l'uomo ama *qualcosa di sé*, un pensiero, un'aspirazione, una creatura, più di *qualche altra cosa di sé*, che egli, cioè, scinde il suo essere e ne sacrifica una parte all'altra? Avviene forse qualcosa di *essenzialmente* diverso, quando un caparbio dice: "Preferisco farmi ammazzare che spostarmi di un passo davanti a quest'uomo?" In tutti i casi detti esiste un'inclinazione verso qualche cosa (desiderio istinto, aspirazione); assecondarla, con tutte le conseguenze, non è in ogni caso "altruistico". Nella morale l'uomo tratta se stesso non come *individuum*, ma come *dividuum*».

rifiuto della libertà di prospettiva lentamente e faticosamente conquistata o delle indicazioni della retta via, che egli ha da ultimo ben espresse e riunite. Fino al giorno d'oggi Helvétius è in Germania il più diffamato fra tutti i moralisti e uomini di valore<sup>143</sup>.

Come è stato opportunamente notato, nel corso degli anni Nietzsche cambierà giudizio sul filosofo francese in relazione alla critica, sempre più articolata, che condurrà contro l'egoismo, critica a sua volta connessa alla elaborazione del *Wille zur Macht*<sup>144</sup>. Ma qui, prima che la svolta teoretica decisiva della filosofia di Nietzsche sia compiuta, e che la categoria dell'egoismo inteso quale egocentrismo risulti anch'essa completamente inservibile, il movente dell'azione umana viene ricondotto tutto alla logica dell'egoismo assoluto e del piacere individuale. Si noti, inoltre, che la filosofia tedesca, nel passo appena riportato, è accusata di essere *tutta* «un'attentato semiteologico contro Helvétius». Tutta: vale a dire, incluso Paul Rée. Sebbene, come sappiamo, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* e *Menschliches allzumenschliches* siano state considerate dai loro stessi autori come opere sorelle, frutto di un lavoro quasi collegiale, in realtà indagandone a fondo le premesse teoriche, quella così stretta parentela può essere messa in discussione. E, come ora mostreremo, anche sulla questione dello Stato e del diritto, per molti versi, i due amici sostengono tesi divergenti, se non assolutamente contrapposte.

---

<sup>143</sup> WS 216.

<sup>144</sup> Si veda a questo proposito G. CAMPIONI, "Gaya scienza" e "gai saber" nella filosofia di Nietzsche, in PIAZZESI C., CAMPIONI G., WOTLING P. (a cura di), *Lecture dalla Gaia Scienza*, ETS, Pisa 2010, pp. 15-38.

## 6.2 Il diritto come fondamento della morale

La negazione dell'altruismo come istinto originario della natura umana è un aspetto fondamentale per seguire l'evoluzione delle tesi giuridiche di Nietzsche. Anche se a prima vista può sembrare che non sia così, data la distinzione tra morale e diritto, tuttavia è proprio a partire dallo studio sull'origine della morale che si apre a Nietzsche lo spazio per tematizzare ancora meglio il problema giuridico poiché, come ora vedremo, è proprio l'elemento del diritto – nella sua forma arcaica – che può essere identificato quale elemento genetico dei sentimenti morali. Da questo punto di vista, rimanendo nell'alveo della letteratura di stampo positivista che Nietzsche aveva presente nel periodo sorrentino, il filosofo è più vicino alle tesi dell'antropologo inglese John Lubbock piuttosto che a quelle di Paul Rée. Lo studioso anglosassone aveva infatti condotto ampi studi sulle popolazioni primitive e negava decisamente l'esistenza nell'uomo di un originario impulso altruista. Nietzsche cita questo autore nell'aforisma 111 di *Umano, troppo umano* nel quale si occupa, come indica il titolo, della *origine del culto religioso*. L'opera di Lubbock alla quale Nietzsche si riferisce per suffragare le sue ipotesi in questo passo è *The origin of civilization and the primitive condition of man* edita nel 1870<sup>145</sup>. A Nietzsche, che ne consulta l'edizione tedesca del 1875, con buona probabilità non dev'essere sfuggita una delle ultime sezioni dell'opera, intitolata proprio *Charachter and moral*, nella quale l'antropologo britannico nega decisamente l'esistenza originaria dell'istinto altruista nei cosiddetti 'selvaggi moderni'<sup>146</sup>. Scrive così John Lubbock:

---

<sup>145</sup> J. LUBBOCK, *The origin of civilization and the primitive condition of man*, London, Longsman, Green & Co., 1870. Nella biblioteca di Nietzsche: J. LUBBOCK, *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes*, Jena, H. Costenoble 1875. Per la traduzione italiana si è fatto riferimento a J. LUBBOCK, *L'origine dell'incivilimento*, in *I tempi preistorici e l'origine dell'incivilimento*, trad. it. di M. Lessona, Unione tipografico editrice, Torino 1875. L'edizione italiana riunisce in un unico volume due opere di Lubbock *Preistoric Times* (1865) e *The Origin of civilization and the primitive condition of man* (1870).

<sup>146</sup> L'opera di Lubbock è dedicata esplicitamente allo studio dei selvaggi moderni, cioè a quelle popolazioni che durante il periodo vittoriano erano considerate essere ancora in uno stadio ancora arcaico di sviluppo. La tesi che sorregge le ricerche riportate nell'opera è che lo studio di queste popolazioni fosse utile per gettare luce sugli usi, i costumi e la morale dei popoli più completamente sviluppati. Un interesse che, come l'autore non omette di sottolineare, è utile anche a livello politico, per una nazione come l'Inghilterra che possiede un impero esteso su popolazioni ad un livello di sviluppo inferiore a quello britannico. Il testo si apre, infatti, con questa paradigmatica considerazione metodologica, tesa a illustrare l'utilità e il significato dello studio dei popoli più arretrati: «Lo studio delle razze umane in uno stadio poco inoltrato offre da molti punti di vista un grande interesse. Questo interesse è notevolissimo in un Impero qual è il nostro. Infatti, la condizione sociale, i costumi e le abitudini dei popoli ancora selvaggi ricordano, per molti riguardi, quantunque non assolutamente, quelli dei nostri avi, in un'epoca molto lontana; spiegano, nelle nostre società moderne, molti costumi che non hanno nessun rapporto col nostro stato attuale; spiegano anche alcune idee che sono, per così dire, impresse nelle nostre menti come i fossili sono impressi nella roccia; e finalmente possiamo, grazie al paragone sollevare in qualche guisa un poco del fitto velo che separa il presente dal futuro. I selvaggi che abitano le varie parti del mondo offrono, invero, esempi di condizione sociale più rozza, più arcaica, che non qualsiasi di quelle, se dobbiamo prestar fede alla storia, le quali siano mai esistite tra quelle destinate a grandi progressi nella civiltà. Ma anche nelle nazioni più civili noi troviamo tracce dell'antica barbarie. Molto istruttivo è, per questo riguardo, lo studio del linguaggio; le leggi hanno pure molto sovente un'origine antichissima, e contengono simboli i quali non sono che reliquie di cose che furono reali nei tempi andati», J. Lubbock, *L'origine*, cit., pp. 441-442. Nietzsche sembra quasi parafrasare Lubbock nell'aforisma 43 di *Umano, troppo umano*, nel quale scrive: «Gli uomini che ora sono crudeli devono essere da noi considerati come gradi

Sul principio dei miei studi intorno alla vita selvaggia, credevo che nessuna razza umana fosse del tutto sprovvista del senso morale, e non fu che gradatamente e con stento che fui obbligato ad adottare un'opinione contraria. Tuttavia, fui costretto ad arrivare a questa conclusione non solo dalla testimonianza diretta dei viaggiatori, ma anche dal tenore generale delle loro osservazioni, e specialmente dalla mancanza di pentimento e di rimorso dalle razze inferiori<sup>147</sup>.

Se un senso morale innato, cioè un autentico sentimento altruista, non è innato, come si è sviluppato? La posizione di Lubbock è molto interessante perché, prendendo le distanze tanto dall'ipotesi darwiniana degli istinti sociali trasmessi per selezione naturale dagli animali all'uomo, quanto dall'ipotesi spenceriana di una derivazione del senso morale da esperienze di utilità sociale trasmesse come *a priori* dalla specie al singolo, mette in luce una terza possibile scaturigine di moralità: la costrizione. E, come abbiamo accennato, per quanto riguarda il problema della genesi dei sentimenti morali e in generale dei rapporti comunitari che si stabiliscono tra esseri umani, lo scarto tra Nietzsche e Rée avviene proprio a partire dalla accentuazione nietzschiana dell'elemento dei rapporti di potenza e di dominio, vale a dire dei rapporti di subordinazione. Lubbock procede così nella spiegazione della genesi del senso morale:

Qual è dunque l'origine del senso morale? Alcuni lo considerano come innato, come un istinto originale radicato nella mente umana. Herbert Spencer invece afferma che "le intuizioni morali sono gli effetti accumulati di esperienze di utilità; progressivamente organizzati ed ereditati, sono divenuti del tutto indipendenti da ogni conscia esperienza". Io non posso condividere pienamente questo punto di vista. Senza dubbio il senso morale è ora intuitivo, ma se le razze inferiori dei selvaggi non ne posseggono alcuno, allora esso non è stato posseduto in origine e non può essere considerato naturale per l'uomo. D'altra parte, non posso neanche accettare la teoria opposta. Mentre sono d'accordo con il signor Spencer che "vi sono state e vi sono tutt'ora certe intuizioni morali fondamentali, in via di sviluppo nella razza", trovo, come dice il signor Hutton molta difficoltà a comprendere, con le parole del signor Spencer, "che queste intuizioni morali sono il risultato di esperienze di utilità"; vale a dire dell'utilità dell'individuo. Quando una volta sia ben riconosciuto che una data linea di condotta possa essere invariabilmente utile all'individuo, le si dà il nome di utile, non quello di virtuosa<sup>148</sup>.

---

residui di civiltà precedenti: la giogaia dell'umanità mostra qui per la prima volta apertamente le formazioni più profonde, che rimangono di solito celate. Sono uomini arretrati il cui cervello, per tutti i possibili casi del processo ereditario, non ha continuato a svilupparsi così delicatamente e molteplici. Essi ci mostrano come eravamo tutti, e ci fanno spaventare: me essi stessi sono così poco responsabili, quanto un pezzo di granito lo è per il fatto di essere un pezzo di granito. Nel nostro cervello devono trovarsi anche solchi e piegature che corrispondono a quel modo di sentire, così come si dice che nella forma di alcuni organi umani si trovano ricordi del nostro stato di pesci. Ma questi solchi e piegature non sono più il letto in cui scorre attualmente il fiume del nostro sentimento».

<sup>147</sup> J. LUBBOCK, *I tempi preistorici*, cit., pag. 660.

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

La perplessità di Lubbock investe la teoria spenceriana della genesi della morale a partire da esperienze di utilità sociale e riguarda, come si vede, un aspetto che verrà poi affrontato anche da Nietzsche e che era stato ampiamente dibattuto anche da Rée: il problema della dimenticanza. Per Lubbock, così come sarà per Nietzsche al tempo della *Genealogia*, l'interazione tra utilità sociale e oblio non riesce a spiegare la modalità con la quale le norme morali si inculcano nella coscienza del soggetto agente. Ora, l'aspetto più interessante della tesi dell'antropologo inglese è il tentativo, una volta che si sia rifiutato il punto di vista spenceriano, di dare un'altra spiegazione del sorgere della morale. Vediamo, allora, come prosegue il capitolo *Carattere e morale*. Notando subito che il principio di utilità (*Utility*) è stato comunque «inconsciamente scelto come base della morale», Lubbock si accinge a spiegarne la genesi, e lo fa con un esempio: il caso scelto è quello dell'onestà. L'onestà, valore morale indiscutibile nelle società moderne, ha certamente avuto una genesi, visto che non si danno intuizioni morali innate. Eppure, come comportamento umano non è divenuta un valore morale perché ritenuta utile in origine. Riprendendo le affermazioni di James Hutton, Lubbock spiega in questi termini come il comportamento onesto – di per sé in origine né buono né cattivo, cioè moralmente neutro – sia stato invece, ad un certo punto della storia umana, identificato col comportamento moralmente buono:

I nostri antenati hanno dovuto associare l'onestà con molte conseguenze fortunate o disgraziate; ma nello stesso tempo hanno dovuto notare che l'onestà degli altri rispetto ad essi non aveva che buoni effetti. Quindi, come osserva il sig. Hutton, l'idea che l'onestà sia la migliore delle politiche, “deve essere stata accettata molto tempo dopo di essere stata accettata come un dovere”. L'onestà non deve essere divenuta una virtù che quando il dovere divenne sacro per l'uomo.

E subito dopo Lubbock prosegue il ragionamento con una frase che non può non richiamare alla mente quello che Nietzsche stesso scriverà, anni dopo, nella *Genealogia della Morale*:

Appena venne introdotto l'uso di far contratti fra individui o fra governi, divenne evidentemente interesse di ognuno che l'altro fosse onesto [corsivo mio], ogni mancanza per questo riguardo doveva naturalmente venire biasimata dalla parte offesa. Siccome l'onestà talora è associata a conseguenze sfortunate, appunto per questo è considerata come una virtù. Se fosse sempre stata vantaggiosa a tutti, sarebbe stata classificata fra le cose utili e non fra le giuste: le sarebbe mancato l'elemento fondamentale che la rende degna di essere considerata come una virtù<sup>149</sup>.

La conclusione alla quale giunge Lubbock è che nell'essere umano non sia presente, come vorrebbe la teoria evoluzionistica darwiniana, alcun senso morale innato, derivante dagli istinti

---

<sup>149</sup> *Ibidem*.

sociali. La moralità è piuttosto legata al concetto di utilità sociale. Ma non come vorrebbe Spencer, vale a dire nel senso della utilità sociale che, una volta esperita, viene trasmessa come norma di condotta alle generazioni future. Secondo Lubbock, infatti, ciò che viene identificato con l'utile – proprio perché immediatamente appare come utile e quindi come vantaggioso – non può essere considerato giusto, in quanto un'azione che a tutti ed in modo inequivocabile appare utile non è classificabile come 'buona' ma semplicemente come 'utile'. Affinché qualcosa sia considerato 'bene' e 'giusto' è invece necessario che un potere lo imponga come valore. Solamente dopo che un'autorità impone un comportamento e solo dopo che esso viene esperito come utile, la coercizione viene anche 'sentita' come dovere morale. In ogni caso, l'elemento che cronologicamente è all'origine di tutto il processo e la *conditio sine qua non* dell'emergere del senso morale è la costrizione. Il *primum* è il dovere, solamente dopo segue il sentimento morale. Il punto centrale è chiaramente nella chiusa di tutto il ragionamento e cioè nel far derivare la morale dalla costrizione, cioè non da una spinta altruistica o da sentimenti simpatetici – meccanismo che, sebbene problematico, funziona anche in Rée – ma dalla imposizione, poiché – come scrive Lubbock – «mi sembra che l'autorità e poi l'utilità sia l'origine della virtù»<sup>150</sup>.

Se la norma coattiva, la costrizione e il costume, fondano la morale, nel senso che è attraverso la forza coattiva del diritto che si inculcano i valori morali e, prima ancora, il senso stesso del dovere, allora ecco che la questione giuridica diviene una questione di prim'ordine in quanto è proprio nella dimensione del diritto – cioè dell'autorità che coercitivamente impone le leggi e che le fa rispettare – che sorgono i sentimenti morali. Questo schema argomentativo non solo è riscontrabile anche in Nietzsche ma è uno dei nuclei centrali di *Menschliches allzumenschliches*. Va certamente in questa direzione l'aforisma 96, *Costume e costumato*. In questo luogo, fondamentale per il discorso che stiamo tracciando, il filosofo sostiene infatti che la moralità deriva direttamente dalla sottomissione alla legge. Cronologicamente, quindi, la costrizione e il potere precedono la morale:

Essere morale, costumato, etico, significa portare rispetto a una legge o usanza anticamente fondata. Che ci si sottometta con sforzo o di buon grado, è qui indifferente, basta che lo si faccia. Si dice 'buono' colui che, dopo una lunga tradizione, fa quasi per natura, cioè facilmente e volentieri, ciò che è conforme al costume quale è di volta in volta (per esempio si vendica, se la vendetta appartiene, come presso gli antichi greci, al buon costume). Egli viene detto buono perché è buono 'a qualcosa'; dato però che benevolenza, compassione e simili furono sentite, pur nel mutamento dei costumi, sempre come 'buone a qualcosa', come utili, si dice propriamente 'buono' il caritatevole. *'Egoistico' e 'altruistico' non sono la principale coppia*

---

<sup>150</sup> Ivi, pag. 662.

*di contrari che ha portato gli uomini alla distinzione di morale e immorale, bene e male, bensì: l'essere legati a una tradizione, a una legge, e il separarsi da essa [corsivo mio]<sup>151</sup>.*

Gioca qui, e questo potrebbe essere un elemento di vicinanza alle tesi dell'amico Rée, l'adozione del linguaggio utilitaristico: ciò che viene ritenuto morale e che quindi corrisponde alle prescrizioni del costume è ciò che, di volta in volta, è ritenuto utile. Ma, le ultime righe del passo, dove Nietzsche scrive espressamente che egoistico e altruistico non sono gli elementi fondanti la distinzione morale bene/male e che le distinzioni morali derivano dall' «essere legati a una tradizione», mettono in evidenza tutta la distanza da Rée. Ancora più importante è comunque ciò che segue e che costituisce una spiegazione di quale sia, una volta che altruistico ed egoistico siano stati rimossi quali elementi genetici dei sentimenti morali, l'elemento originario della morale. Questo fattore viene identificato, in linea con le tesi espresse da Lubbock, nella obbedienza alla legge, cioè «l'essere legati a una tradizione» oppure nel «separarsi da essa». Ma come sorgono la legge e la tradizione?

Come la tradizione sia sorta, qui non interessa: in ogni caso essa non è nata avendo riguardo al bene e al male o a qualche imperativo categorico immanente, bensì soprattutto è nata allo scopo della conservazione di una comunità (*die Erhaltung einer Gemeinde*), di un popolo; ogni usanza superstiziosa, che sia sorta in seguito a un caso falsamente interpretato, determina una tradizione, seguire la quale è morale; staccarsi da essa è cioè pericoloso; per la collettività è ancor più dannoso che per il singolo (perché la divinità, nel punire il sacrilegio e ogni violazione dei suoi privilegi, colpisce la collettività e solo in questo senso anche l'individuo). Ora ogni tradizione diventa sempre più veneranda, quanto più la sua origine è lontana, quanto più questa viene dimenticata; l'ossequio tributato si accumula di generazione in generazione, la tradizione diviene alla fine sacra e suscita venerazione; e così, in ogni caso, la morale della *pietas* è una morale molto più antica di quella che esige azioni altruistiche<sup>152</sup>.

In termini che non possono non ricordare il celebre passo della seconda dissertazione della *Genealogia*, nel quale si discute del rapporto fra legge e antenati, Nietzsche insiste sul fatto che *storicamente* la legge acquisisce potere col passare del tempo e che la sua venerabilità è legata al culto degli antenati. Nello stesso contesto scrive però che «come la tradizione sia sorta, qui non interessa» e specifica che essa non è sorta in seguito ad una valutazione morale e a una distinzione tra bene e male. Come fondamento della vita associata non c'è la direttiva, insomma, di un *a priori* morale. Ma questo non significa che il paradigma utilitario è in un certo senso insufficiente a

---

<sup>151</sup> MA 96.

<sup>152</sup> MA 96.

spiegarne completamente la genesi? In altri termini, se la legge nasce avendo come scopo la sopravvivenza della comunità, com'è possibile poi specificare che come essa sia sorta non interessa e che dunque tale origine trascende, per il momento, la portata dell'analisi? Evidentemente perché, se interpretiamo correttamente, Nietzsche è ben consapevole, rispetto a Rée, che il punto di vista utilitaristico – il fatto che una legge sia cioè seguita perché ritenuta utile alla sopravvivenza della comunità – è solo l'aspetto esteriore della questione. Potremmo dire, una genesi semplicistica e semplificatoria. A nostro avviso, per intendere la tesi nietzschiana in tutta la sua estensione e per godere della sua profondità di analisi è necessario mettere tutta l'argomentazione su tradizione, moralità e diritto in relazione al tema della potenza e della forza. Per comprendere allora quale sia la logica che Nietzsche sta seguendo è necessario leggere l'aforisma precedente almeno insieme ad altri due che il filosofo colloca nella stessa sezione dell'opera: gli aforismi 92 (*Origine della giustizia*) e 93 (*Del diritto del più debole*). In essi Nietzsche affronta proprio la questione dell'origine della legge e della tradizione cioè il problema che aveva lasciato in sospeso, come si è visto, nell'aforisma 96.

### 6.3 Il diritto come rapporto tra potenze

Per spiegare come siano sorte le leggi e la tradizione Nietzsche fa riferimento alla dinamica che si instaura tra potenze contrapposte. Ciò significa che, almeno seguendo *una linea* argomentativa nietzschiana, quella inerente alla dimensione giuridica, la tradizione e la giustizia – elementi che determinano le prescrizioni normative – emergono dalla dialettica tra le potenze, cioè dallo scambio e dalla contrattazione a cui quest'ultime danno luogo. Ora, la particolarità dell'argomentazione nietzschiana sta nell'evitare un riduzionismo puro e semplice del diritto e della legge alla forza. Il diritto non è espressione immediata di potenza. Piuttosto, la peculiarità della lettura del filosofo tedesco sta nel sottolineare l'elemento dell'interesse economico che entrambe le potenze cercano di far valere. Ma proprio l'elemento dell'interesse economico fa sì che Nietzsche legga il fenomeno giuridico essenzialmente sotto la luce di una contrattazione nella quale hanno un peso determinante anche le dinamiche simboliche e psicologiche che si innescano tra i soggetti coinvolti. Per esigenze di chiarezza, prima di iniziare l'analisi dettagliata di alcuni passi cruciali, è opportuno distinguere il significato che Nietzsche attribuisce ai due termini '*Recht*' e '*Gerechtigkeit*', in base a quello che appare essere l'uso che Nietzsche stesso ne fa.

In generale, con il termine 'diritto' (*Recht*) Nietzsche indica l'insieme delle norme che regolano la vita della comunità. In questa accezione il filosofo intende quindi il diritto come diritto oggettivo, come l'insieme delle norme che sono dotate di capacità coercitiva. Quando Nietzsche utilizza invece il termine *Gerechtigkeit*, in senso giuridico, intende il contenuto stesso di quelle

norme, vale a dire il contenuto, ogni volta mutevole e stabilito in base alla dialettica tra potenze, che determina il rapporto tra i diritti e i doveri di ciascun membro della comunità. In questa seconda accezione, la *Gerechtigkeit* ha la sfumatura di significato propria del diritto soggettivo; essa fa quindi riferimento alla situazione giuridica di un soggetto in relazione ad un altro soggetto giuridico e chiarifica il rapporto diritto-dovere all'interno di una relazione regolata dalla norma coercitiva. In questa seconda accezione, Nietzsche identifica la giustizia anche con ciò che «vuol dare a ciascuno il suo e a tal fine lo deve conoscere in modo puro»<sup>153</sup>. Essa è, quindi, il canone in base al quale vengono stabiliti diritti e doveri di ciascun individuo, il paradigma che regola la sua *facultas agendi*. Ora, per spiegare quale sia la dinamica che genera il diritto, tanto in senso soggettivo quanto in senso oggettivo, Nietzsche fa riferimento ad uno dei passi più celebri della tradizione del realismo politico, vale a dire il famoso dialogo tra Ateniesi e Melii contenuto nella *Guerra del Peloponneso* di Tucidide<sup>154</sup>. Infatti, in esso si trova espressa la tesi secondo la quale la giustizia non è un valore fisso ed immutabile ma nasce dall'accordo stipulato tra potenze di pari forza. Infatti, come gli Ateniesi ricordano ai Melii nel momento in cui iniziano la trattativa, «nelle considerazioni umane il diritto è riconosciuto in seguito a una uguale necessità per le due parti, mentre chi è più forte fa quello che vuole e chi è più debole cede»<sup>155</sup>. Sulla scia di Tucidide, Nietzsche sostiene così che il diritto sorge solamente nella situazione in cui due potenze sono quasi equipollenti e, in base alla forza pressoché pari, contrattano tra loro diritti e doveri. Dove questa equipollenza non c'è, come nel caso del rapporto tra Melii e Ateniesi, non si può stabilire né la giustizia né fondare il diritto poiché domina la legge del più forte:

La giustizia (equità) prende origine da uomini di forza pressappoco uguale, come Tucidide (nel terribile colloquio degli ambasciatori ateniesi e Melii) ha rettamente inteso: dove non esiste una superiorità chiaramente riconoscibile e una lotta si ridurrebbe a un infruttuoso nuocersi a vicenda, ivi sorge il pensiero di mettersi d'accordo e di negoziare le reciproche pretese: il carattere dello scambio è l'originario carattere della giustizia [...]. La giustizia è dunque compensazione e scambio in base al presupposto di una posizione di forza all'incirca pari: così la vendetta rientra originariamente nella sfera della giustizia, è uno scambio. Così pure la gratitudine. La giustizia si riconnette naturalmente col punto di vista di una intelligente conservazione di sé, vale a dire con l'egoismo di questa riflessione: "Perché dovrei farmi inutilmente danneggiare e magari non raggiungere nemmeno il mio scopo?". Tanto dell'origine della giustizia. Per il fatto che gli uomini, secondo la loro abitudine intellettuale, hanno dimenticato lo scopo originario delle azioni cosiddette giuste ed eque e particolarmente per il

---

<sup>153</sup> Cfr. MA 636 e MA 105.

<sup>154</sup> Cfr., TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, V, 84-113, trad. it a cura di L. Canfora, Roma-Bari, Laterza 1986.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

fatto che per millenni è stato insegnato ai fanciulli ad ammirare e a imitare tali azioni, è sorta poco a poco la parvenza che un'azione giusta sia un'azione altruistica [...]»<sup>156</sup>.

Come ha notato Roberto Escobar, in questo passo emergono alcune delle caratteristiche essenziali di tutta la lettura nietzschiana del fenomeno giuridico<sup>157</sup>. In primo luogo, il diritto è il risultato di rapporti di forza ed è, precisamente, il bilanciamento degli interessi contrapposti. In secondo luogo, il concetto di giustizia è modellato sul concetto privatistico dello scambio; elemento questo fondamentale, come vedremo, anche per quello che riguarda la concezione penalistica di Nietzsche. Oltre a questi due tratti essenziali della lettura nietzschiana del fenomeno giuridico, va subito messo in luce un elemento ulteriore, più problematico, che apre ad altre considerazioni. Nel passo appena riportato, Nietzsche identifica la giustizia (*Gerechtigkeit*) con l'equità (*Billigkeit*). O meglio, sulla scia di Tucidide sostiene che il diritto può generarsi solamente in quella situazione nella quale le potenze sono all'incirca di pari peso. In realtà, secondo Nietzsche, la giustizia intesa come equità è solo uno dei casi possibili a cui può dare luogo la dinamica giuridica. In questo senso, Nietzsche scriverà nell'aforisma 32 del *Viandante* che «l'equità è un perfezionamento della giustizia e sorge tra coloro che non infrangono l'uguaglianza della comunità». Equità, dunque, più che il carattere sostanziale della giustizia è un suo perfezionamento, nel senso che è l'estremizzazione del principio stesso della giustizia: lo scambio. Essa, in altri termini, è quella situazione in cui lo scambio e la contrattazione avvengono in una situazione di «forza all'incirca pari». Proprio l'equipollenza sostanziale delle forze in campo dà origine all'equità – rapporto tra pari – «la cui massima è “come tu a me, così io a te”»<sup>158</sup>. E tuttavia, va notato che secondo Nietzsche la dinamica della relazione tra potenze è più complessa e che vi può essere fenomeno giuridico anche se il rapporto tra potenze è asimmetrico e sbilanciato. In altri termini, è possibile stabilire il paradigma della giustizia anche nel caso una forza sia molto più potente dell'altra. In questo secondo caso, lo scambio non è tra pari e il risultato non sarà l'equità ma un equilibrio, per così dire, asimmetrico. Proprio l'aforisma 93, che non a caso segue quello che stiamo commentando, va in tale direzione. Vi si afferma infatti che si dà diritto (in questo passo Nietzsche utilizza la parola diritto in senso soggettivo), cioè mutua relazione tra diritti e doveri, anche nella situazione in cui le potenze in lotta siano, appunto, sbilanciate. Anche dove non vi è una situazione di uguaglianza e di equipollenza si dà, insomma, rapporto giuridico. L'aforisma s'intitola, non a caso, *Del diritto del più debole*:

Quando qualcuno si sottomette condizionatamente a uno più potente, per esempio una città assediata, la condizione che, per parte sua fa valere è questa: che ci si possa annientare, si possa

---

<sup>156</sup> MA 92.

<sup>157</sup> Cfr. R. ESCOBAR, *Nietzsche politico*, cit. pp. 50 sgg.

<sup>158</sup> WS 32.

bruciare la città e causare così una grande perdita al potente. Perciò nasce qui *una specie di parificazione*, in base alla quale si possono stabilire dei diritti. Il nemico trova il suo vantaggio nella conservazione. *In tal modo ci sono anche diritti tra schiavi e padroni, cioè esattamente nella misura in cui il possesso dello schiavo è utile e importante per il suo padrone. Il diritto si estende originariamente fin dove uno appare all'altro prezioso, essenziale, insostituibile, invincibile e simili* [corsivo mio]<sup>159</sup>.

In questo passo, che richiama anch'esso (pur senza nominarla) la dinamica che in Tucidide si viene a stabilire fra i Melii e gli Ateniesi (sebbene poi le forze in gioco, tutte sbilanciate verso gli Ateniesi, non abbiano permesso ai Melii di far valere neanche in misura minima i loro 'diritti', cioè la loro forza contrattuale), il processo di parificazione (*eine Art Gleichstellung*) fra potenze avviene *nonostante* le potenze siano diseguali. Ed è certamente in questo senso che Nietzsche scrive che «ci sono anche diritti tra schiavi e padroni, cioè esattamente nella misura in cui il possesso dello schiavo è utile e importante per il suo padrone». Mentre nel primo aforisma analizzato, Nietzsche riconduce la genesi del diritto all'equilibrio tra potenze, dunque ad una relazione isomerica tra soggetti che si confrontano e giungono all'accordo partendo da una posizione «all'incirca pari», nella seconda ipotesi, questa stessa dinamica – Nietzsche parla, infatti, ancora di una sorta di *Gleichstellung* – avviene tra potenze asimmetriche, cioè all'interno di un rapporto dove una parte è molto più potente dell'altra. Come superare questa apparente contraddizione? Qual è l'elemento che permette, anche in una situazione di sostanziale disparità di forza, di giungere comunque all'accordo?

La soluzione è proprio nell'espressione «*eine Art Gleichstellung*», che si trova nel secondo aforisma citato. Benché tra schiavo e padrone non si possa dare, nel modo più assoluto, nessun vero e proprio equilibrio, Nietzsche scrive lo stesso che si arriva a una «sorta di parificazione». Ed è proprio a partire da questa condizione che ha luogo lo scambio, generatore di diritti e doveri, da una parte e dell'altra. Ma qual è l'elemento fondamentale, la *conditio sine qua non*, affinché si giunga a tale *Gleichstellung*? Esso può essere individuato nell'utilità economica che lo schiavo, dalla sua, può mettere, per così dire, sul piatto della bilancia. Infatti, nonostante la sua condizione servile, lo schiavo ha ancora una certa forza contrattuale poiché *appare* al padrone utile e prezioso. Vedremo tra poco che tale identica argomentazione, inserita in un contesto completamente sovrapponibile a questo, vale a dire una ricognizione storica sulla nascita delle prime relazioni giuridiche, era svolta anche da Rudolph von Jhering nella sua opera *Der Zweck im Recht* che Nietzsche lesse nell'estate 1879, proprio mentre componeva gli aforismi che stiamo analizzando.

---

<sup>159</sup> MA 93.

Tornando a Nietzsche, come ha notato Volker Gerhardt, il filosofo utilizza un modello energetico-economico di equilibrio (*Gleichgewicht*)<sup>160</sup>. Che il concetto di equilibrio in Nietzsche dipenda da un modello economico-energetico significa, essenzialmente, che l'equilibrio di cui parla Nietzsche non sia da intendersi come un rapporto eminentemente fisico ma che, all'interno della dinamica relazionale fra forze in lotta, entrano in gioco elementi psicologici non riducibili alla mera *Macht*. Tali elementi producono una modificazione radicale nella dialettica delle forze in gioco, poiché inseriscono in essa elementi in grado di trascendere il puro livello del confronto fisico. E sono proprio questi elementi che fanno sì che ciò che conta veramente, nel confronto tra potenze, non sia tanto la brutta *Gewalt* quanto piuttosto la forza che l'avversario percepisce. In altri termini, secondo Gerhardt, nella posizione di Nietzsche, che proprio in virtù di questo elemento psicologico si allontanerebbe sia dalla posizione di Machiavelli sia da quella dei sofisti, a contare veramente non sarebbe tanto la pura forza quanto la forza percepita. Nelle dinamiche che Nietzsche descrive, entrerebbe appunto in gioco l'elemento dell'immaginazione, della temporalità e della proiezione che è il tratto peculiare della lettura nietzschiana dell'equilibrio e che può spiegare in che modo anche il debole, sotto certe condizioni, abbia comunque una notevole capacità contrattuale, cioè sia potente. Egli, in altri termini, è potente nella misura in cui *appare potente al potente*, nel momento in cui mette sul piatto della bilancia della giustizia la sua forza contrattuale. Sulla stessa linea interpretativa di Gerhardt anche Escobar ha efficacemente notato che ciò che veramente conta nel modello nietzschiano non è la forza naturalisticamente intesa; non l'essere ma piuttosto l'apparire è l'elemento decisivo della dialettica tra forze<sup>161</sup>.

Dunque: se è vero che il diritto e la giustizia sorgono da rapporti di potenza – da uno scontro e dal fatto che tali potenze riescono a controbilanciarsi –, tuttavia «questa forza e questa potenza valgono non solo e non tanto per ciò che sono in loro stesse ma per ciò che appaiono ai soggetti che vengono in rapporto tra di loro»<sup>162</sup>. Nello stesso senso si situa anche l'interpretazione di Petersen per il quale, ancora sulla scia di Gerhardt, è l'elemento soggettivo della valutazione delle forze in campo ciò che spinge a stabilire diritti e doveri poiché «non è la potenza in sé, ma soprattutto la percezione della potenza dell'altro che è determinante per stabilire il nostro diritto»<sup>163</sup>. Da questo punto di vista, è molto interessante quello che fa notare Paul Patton circa la chiusa finale dell'aforisma che stiamo commentando, il 93 di *Menschliches allzumenschliches (Del diritto del più debole)*. Dopo aver espresso la tesi secondo la quale è possibile una parificazione anche tra potenze diseguali, Nietzsche

---

<sup>160</sup> Cfr., V. GERHARDT, *Das Princip des Gleichgewichts. Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», 12 (1983), pp. 111-133.

<sup>161</sup> Cfr., R. ESCOBAR, *Nietzsche politico*, cit., pag. 48.

<sup>162</sup> Ivi, p. 47.

<sup>163</sup> J. PETERSEN, *Genialität*, cit., pag. 54.

spiega appunto in che modo ciò sia possibile e, per farlo, estremizza l'elemento della percezione e della valutazione della forza in campo. Insistendo sulla relazione tra diritto e potenza, Nietzsche cita a suo sostegno un passo di Spinoza preso dal *Trattato politico*: «unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet»<sup>164</sup>. Ma come nota appunto Patton<sup>165</sup>, Nietzsche lo corregge subito con un'aggiunta molto importante, che muta in senso soggettivistico l'affermazione spinoziana. Infatti, subito dopo aver riportato l'affermazione di Spinoza, Nietzsche la commenta scrivendo: «O più esattamente: *quantum potentia valere creditur*». Insomma, alla tesi di spinoziana secondo la quale la forza stabilisce il confine del diritto (il diritto arriva fin dove arriva la potenza), Nietzsche aggiunge quel *creditur*, il quale sottolinea l'elemento prospettico e soggettivistico della valutazione della potenza. Come si diceva prima: a contare e a 'pesare' sul piatto della bilancia non è tanto la potenza di per sé quanto piuttosto la valutazione che se ne dà.

Che il concetto della giustizia in *Umano, troppo umano* sia dipendente da un paradigma economico e privatistico dello scambio appare in maniera limpida, oltre che nei passi già citati, anche nell'aforisma intitolato *Il principio dell'equilibrio* che riassume tutto ciò che si è detto finora e di cui una delle fonti principali è l'economista americano Henry Charles Carey, dal quale Nietzsche ricaverebbe la descrizione della morale commerciale alla quale riconduce la nascita dal diritto<sup>166</sup>: «Comprare il più a buon mercato possibile, – possibilmente per nient'altro che le spese d'esercizio, – vendere il più caro possibile»<sup>167</sup>. Con una sfumatura ancora diversa, si presenta al lettore un altro aforisma che appare centrale e che richiama l'importante questione del rapporto tra Nietzsche e i sofisti, Callicle in particolare. L'aforisma è il 39 del *Viandante e la sua ombra* e Nietzsche lo intitola *Origine dei diritti*. Anche qui, la genesi del diritto è ricondotta ad una originaria dinamica contrattuale:

*Origine dei diritti*. I diritti risalgono in primo luogo a un'usanza, l'usanza a un accordo di una sola volta. Una certa volta si fu contenti da ambedue le parti sulle conseguenze dell'accordo concluso, e in seguito troppo indolenti per rinnovarlo formalmente; così si continuò a vivere come se esso fosse stato sempre rinnovato, e a poco a poco, quando la dimenticanza stese le sue nebbie sulle origini, si credette di possedere una situazione sacra e immutabile, su cui ogni generazione dovesse continuare a costruire. L'usanza era ora costrizione, anche se non portava più l'utilità per

---

<sup>164</sup> SPINOZA, *Tract. Pol.* II, 4 e 8.

<sup>165</sup> Cfr., P. PATTON, *Nietzsche on right, power and the feeling of power*, in Siemens H.W., Roodt V. (Hrsg.) *Nietzsche, power and politics*, Berlin-New-York, De Gruyter 2008, pag. 480.

<sup>166</sup> Cfr., V. Gerhardt, *Das Princip des Gleichgewichts*, cit., pp. 121 sgg.

<sup>167</sup> WS 22.

cui era stato originariamente fatto l'accordo. I deboli hanno qui trovato in ogni tempo la loro salda rocca: essi inclinano ad eternare l'accordo di una volta la grazia loro usata<sup>168</sup>.

La dinamica è la stessa che Nietzsche ha delineato negli altri passi, ma la chiusa dell'aforisma apre diversi interrogativi. In primo luogo, il diritto viene identificato con lo strumento cautelativo col quale i deboli si proteggono dai forti. Viene qui introdotta la dinamica forte-debole che, con precipuo riferimento alla questione giuridica, non può non richiamare alla mente le affermazioni di Callicle nel *Gorgia*<sup>169</sup>. L'argomentazione di Nietzsche sembra andare verso la tesi secondo la quale i diritti soggettivi possano derivare da un accordo originario tra forti e deboli, che i secondi tenderebbero poi a lasciar cristallizzare in modo tale da «eternare la grazia loro usata». Ora, come si vede, siamo di nuovo in presenza di un accordo che avviene tra parti diseguali: in questo caso, come era nel precedente aforisma *Del diritto del più debole*, 'accordo' non significa equilibrio. O almeno non significa equilibrio, inteso quale funzione della pura potenza. È possibile uscire dalla difficoltà di pensare l'equilibrio come generantesi a partire da una relazione tra diseguali, considerando ciò che si è già detto in riferimento al concetto di *Gleichgewicht*. Tutta l'antropologia nietzschiana di *Umano, troppo umano* e delle opere posteriori è fondata sulla considerazione dell'uomo come «animale valutante»<sup>170</sup>. Il fatto che l'umanità sia determinata in maniera essenziale dalla capacità e dal bisogno di valutare – tanto che «la parola 'uomo' significa infatti colui che misura»<sup>171</sup> (come Nietzsche scrive, probabilmente non a caso, proprio nell'aforisma che precede questo di cui stiamo trattando ora) – significa che nell'atto della valutazione, come appunto mettono in luce tutti gli interpreti citati precedentemente, non è la pura potenza ad essere determinante quanto un elemento di natura diversa: la sua immagine. In altri termini, la vera forza in grado spostare l'ago della bilancia da una parte o dell'altra è la valutazione della potenza. Una valutazione che viene compiuta dall'altro soggetto dello

---

<sup>168</sup> WS 39.

<sup>169</sup> Tra gli altri, in tempi recenti anche Carlo Ginzburg ha richiamato il riferimento di Nietzsche al sofista: «Possiamo immaginare l'emozione provata dal giovane filologo Nietzsche nel leggere il *Gorgia* per la prima volta. Il dominio del più forte sul più debole dettato da una legge di natura a cui obbediscono individui, popoli e stati; la morale e il diritto come proiezioni degli interessi di una maggioranza di deboli; la sottomissione all'ingiustizia bollata come morale da schiavi: su questi temi Nietzsche avrebbe riflettuto tutta la vita, decifrando la morale da schiavi attraverso il cristianesimo, e la natura spietata attraverso Darwin. Callicle rivelò Nietzsche a sé stesso. Eppure, Nietzsche non lo nominò mai, se si eccettua un fugace accenno nelle lezioni basileesi su Platone, non destinate alle stampe. Ma nel famoso passo sulla "magnifica bestia bionda in cerca di preda e di vittoria" (*Sulla genealogia della morale* 1,11) Nietzsche rese implicitamente omaggio a Callicle, che aveva parlato di leoncelli che la società non riesce a domare. L'alterigia di Callicle lo candidava alla venerazione piccolo-borghese di Nietzsche per la distinzione. La ripresa e la rielaborazione delle idee di Callicle fu per Nietzsche un punto d'arrivo», C. GINZBURG, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli 2000, pp. 22-23. È classico, invece, l'accostamento che tra Callicle e Nietzsche mise in luce Eric Dodds secondo il quale Nietzsche vide nei sofisti, e in Callicle in particolare, i precursori del suo scetticismo morale. Secondo Dodds molti temi nietzschiani, come la figura del leone, presente sia nella *Genealogia* sia nello *Zarathustra*, così come il contrasto tra *nòmos* e *fùsis* derivano proprio dall'ammirazione di Nietzsche per Callicle, cfr. E. DODDS, *Socrates, Callicles and Nietzsche*, *Appendix in Plato, Gorgias*, Oxford, Clarendon Press 1959, pp. 387-391.

<sup>170</sup> WS 21.

<sup>171</sup> WS 21.

scambio e che è mediata da aspettative ed esigenze di natura essenzialmente economica. Ciò che sta alla base del costituirsi del diritto, sia come diritto soggettivo sia come diritto oggettivo, non è quindi il riconoscimento fattuale della potenza, quanto piuttosto la sua valutazione. È da questa che deriva ciò che chiamiamo diritto: quell'insieme di norme ritenute valide e, da un certo punto in poi, quando se ne sia dimenticata l'origine, considerate eterne<sup>172</sup>.

Alle considerazioni fatte finora va aggiunta una notazione particolare: proprio l'elemento della contrattazione, base del diritto, è chiaramente il maggior elemento anti-giusnaturalistico della posizione di Nietzsche. D'altronde, che la dinamica alla base del diritto sia essenzialmente artificiale e quindi lontana da qualsiasi tipo di giusnaturalismo appare anche nelle considerazioni a carattere storico che il filosofo fa sulla questione. Ad esempio, è vero che si può distinguere, all'interno della storia del diritto, secondo Nietzsche, una fase antica nella quale dominavano i «diritti nazionali, come ad esempio quelli germanici»<sup>173</sup> e una fase più tarda nella quale questi sono stati soppiantati dall'avvento del diritto romano; un diritto astratto e logico, più elaborato, che riuscì ad avere la meglio su quei diritti particolari. Questa dicotomia, che il filosofo traccia nell'aforisma 495 di *Umano, troppo umano*, oppone quindi il diritto sentito come «lingua del popolo» e come espressione intrinseca della nazione al diritto inteso invece come elemento sovra-nazionale, che non è più espressione delle radici del *Volk* ma che gli viene imposto in modo autoritario. Ma si badi bene che, sebbene Nietzsche ponga in modo esplicito tale contrapposizione, in realtà essa riguarda la superficie del problema piuttosto che la profondità. Infatti, anche se il diritto nazionale viene sentito come autentico e il diritto romano come estraneo, tuttavia questa differenza non intacca la natura stessa del diritto, in quanto esso non è mai, in un caso come nell'altro, la traduzione giuridica di rapporti naturali extra e pre-giuridici. Esso è sempre ambito della finzione, della contrattazione e di rapporti di comando e di obbedienza. Da questo punto di vista, non è la maggiore o minore aderenza della norma positiva alla 'natura delle cose' che fa sì che un diritto sia ritenuto migliore dell'altro, ma solo l'ambito del sentimento e della valutazione prospettica. Tanto è vero che, nel momento in cui Nietzsche nota, sempre in quel passo, che la modernità è condannata ad accontentarsi del diritto come imposizione, non afferma esserci altra possibilità al di fuori di questa. Infatti, non è possibile pensare un diritto che non sia ambito della

---

<sup>172</sup> Cfr., F. SEMERARI, *Il gioco dei limiti. L'idea di esistenza in Nietzsche*, Bari, Dedalo 1993, pp. 183-185, dove l'autore spiega cosa differenzia la mera attestazione fattuale della potenza dal riconoscerla come diritto: «Che cosa distingue, in particolare, il riconoscimento di una certa potenza *proprio* in quanto diritto – visto che si può anche dare un riconoscimento di *tipo puramente fattuale* di essa? Il riconoscimento operato dal diritto, o attraverso il diritto, implica sì, il riconoscimento fattuale della potenza, ma esso introduce anche un elemento di natura diversa, un elemento di *natura valutativa*. È questo l'elemento specifico e differenziante del riconoscimento che il diritto effettua nei confronti di certa potenza, rispetto al riconoscimento solo fattuale di essa. Che cosa caratterizza, dunque, il riconoscimento di una potenza *in quanto diritto*? Riconoscendo una potenza come diritto, si mira a fare di tale potenza, del suo esercizio, qualcosa di assoluto, di assolutamente valido, che nulla deve più mettere in discussione».

<sup>173</sup> Cfr., MA 459.

finzione, dell'interpretazione e della contingenza del volere umano: «perciò dobbiamo accontentarci di diritti arbitrari, che sono espressione della necessità che esista un diritto»<sup>174</sup>.

In base a quello che si è detto, è possibile giungere ora ad alcune conclusioni. In primo luogo, Nietzsche opera un ribaltamento del rapporto che tradizionalmente si pone tra diritto soggettivo e potenza soggettiva. Come ha notato Furio Semerari, Nietzsche contesta quella idea comune che vuole che «il diritto soggettivamente inteso, definisca (stabilisca, istituisca), per il suo titolare un determinato campo di possibilità operative»<sup>175</sup>. In questa accezione il diritto soggettivo (la *facultas agendi* del soggetto) sarebbe determinato dal diritto oggettivo, il quale costituirebbe la condizione di esercizio della potenza individuale ed esisterebbe come suo limite, *prima* dell'esercizio della potenza stessa. Nietzsche ribalta completamente tale assunzione, facendo del diritto non il fondamento della potenza stessa ma, esattamente al contrario, il 'fondato'. Nella concezione nietzschiana, il diritto è preceduto dalla potenza, la quale è essa stessa condizione d'esistenza del diritto: senza potenza nessun diritto<sup>176</sup>. Da questo punto di vista, «il diritto segue – ridisegna, ricalca – il limite che la potenza traccia – o sembra tracciare – nel suo stesso esercizio»<sup>177</sup>. E tuttavia, come si è messo in luce, la forza di cui parla Nietzsche non può essere intesa come pura *Gewalt* e, proprio per questo, proprio perché il diritto non è pura estrinsecazione di potenza, la dinamica giuridica è eminentemente una dinamica contrattuale. I diritti non sono quindi proprietà del soggetto, elementi da riconoscerli come ambito che precede e determina la relazione ma, esattamente al contrario, essi sono creati dalla relazione stessa. Diritti e doveri non sono proprietà naturali dell'individuo ma derivano sempre dalla contrattazione: «senza contratto nessun diritto»<sup>178</sup>.

Il secondo aspetto centrale della questione è, quindi, il fatto che l'esercizio della potenza si dà come ricerca dell'accordo. Ciò implica che il diritto sia inteso essenzialmente come mezzo e, in modo specifico, come quel mezzo che la saggezza indica per uscire da una situazione di guerra e di pericolo permanente. In ciò – l'assunzione che il diritto è frutto dell'accordo e della contrattazione e che è solo un *escamotage* per una «intelligente conservazione di sé»<sup>179</sup> – si esprime, di nuovo, la forte concezione anti-giusnaturalistica della filosofia del diritto di Nietzsche. Da questo punto di vista,

---

<sup>174</sup> *Ibidem*.

<sup>175</sup> Cfr. F. SEMERARI, *Il Gioco dei limiti*, cit. pag. 168.

<sup>176</sup> Si veda anche MA 446 dove Nietzsche scrive facendo riferimento alla questione sociale e alle rivendicazioni politiche dei socialisti: «Un diritto il socialismo lo acquisterà solo quando fra le due potenze, i rappresentanti del vecchio e del nuovo, sembrerà che si sia giunti alla guerra, e quando però poi l'intelligente calcolo della maggiore conservazione e utilità possibile farà nascere da tutt'e due le parti il desiderio di un contratto. Senza contratto, nessun diritto. Ma finora nel menzionato campo non esistono né guerra né contratto, dunque neanche diritti, neanche un "dovere"».

<sup>177</sup> Ivi, pag. 169.

<sup>178</sup> MA 446.

<sup>179</sup> Cfr., MA 92.

com'è stato opportunamente notato, tratto peculiare del suo anti-giusnaturalismo è che «la dimensione giuridica riceve il proprio valore e il proprio significato solo dalla dimensione metagiuridica dei rapporti sociali»<sup>180</sup>.

In terzo luogo, la questione del *Gleichgewicht*. L'accordo tra potenze viene stabilito quando esse raggiungono un equilibrio di potenza. Ma, e questo è il punto centrale, l'equilibrio tra forze contrapposte non è definito dalla pura forza fisica. Esso non è misurabile, calcolabile e prevedibile con un dinamometro. Non è calcolo aritmetico delle forze in campo. Sono invece in gioco elementi simbolici e psicologici che fanno sì che l'equilibrio trovato sia equilibrio tra potenze percepite e auto-percepite. Per questo motivo, come scrive Petersen, è giusto considerare il *Gleichgewicht* come la «costante centrale» dell'argomentazione del filosofo per quello che riguarda il diritto, poiché quello dell'equilibrio è un modello che verrà sempre ribadito da Nietzsche nelle sue linee essenziali<sup>181</sup>. Lo si ritrova, ad esempio, ancora nella prefazione della *Genealogia*, lì dove Nietzsche scrive che l'equilibrio è «il presupposto di tutti i patti e conseguentemente di ogni diritto»<sup>182</sup>. Tuttavia, come si è visto, solo introducendo la dinamica psicologica e quella dell'interesse economico – elementi in grado di alterare la forza intesa naturalisticamente – è possibile trovare nei passi nietzschiani una certa coerenza.

Infine, va notato che l'argomentazione sulla giustizia e sul diritto è condotta sulla base di un'antropologia di natura egoistico-utilitaria. In altri termini, ciò che ha di mira la forza quando essa stabilisce il diritto o si misura con altre potenze per cercare l'equilibrio è una «intelligente conservazione di sé»<sup>183</sup> e un «intelligente calcolo della maggiore conservazione o utilità possibile»<sup>184</sup>. Il mezzo con cui l'uomo cerca di raggiungere questo obiettivo è il calcolo opportunistico e razionale finalizzato alla salvaguardia della propria sfera egoistica. Come vedremo, tale visione economica del diritto sarà in un certo senso rivista da Nietzsche con l'elaborazione della teoria del *Wille zur Macht*. In quel luogo teorico, il paradigma egoistico ed utilitario, non solo del diritto, ma della vita in generale, non riuscirà più a spiegare molti dei fenomeni sociali come ancora nelle pagine di *Menschliches, allzumenschliches* riesce a fare. Per questo motivo, nel secondo e terzo capitolo dovremmo seguire l'evoluzione dei concetti giuridici in Nietzsche parallelamente all'evoluzione del suo nucleo più propriamente teoretico, quello cioè dedicato all'analisi di cosa sia la vita in sé stessa.

---

<sup>180</sup> R. ESCOBAR, *Nietzsche politico*, cit., pag. 51.

<sup>181</sup> J. PETERSEN, *Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit*, Berlin-New York, de Gruyter 2008, pag. 72.

<sup>182</sup> GM, prefazione, 4.

<sup>183</sup> MA 92.

<sup>184</sup> MA 446.

## 6.4 La nascita dello Stato in *Umano, troppo umano*

Come si è visto, le tesi di Rée sulla la genesi dello Stato facevano riferimento al modello del contratto sociale. In *Umano, troppo umano* non sono moltissime le riflessioni che Nietzsche dedica a questo problema, ma è comunque possibile individuare nel testo alcune tesi sull'argomento e paragonarle a quelle dell'amico. L'argomentazione nietzschiana sembra orientarsi verso una soluzione che distingue una diversa genesi dello Stato a seconda che esso sia un prodotto arcaico della socialità umana o una formazione più recente. Mentre nel primo caso, lo Stato è ricondotto all'azione violenta di un «fondatore originario», nel secondo sembra essere il frutto, in armonia con le riflessioni condotte sui diritti e la giustizia, di un accordo stipulato tra le parti. Tuttavia, va notato come entrambe queste letture, sebbene differiscano dal punto di vista della dinamica specifica che dà origine al potere pubblico, in realtà siano solo due diverse declinazioni del paradigma della forza. Da questo punto di vista, il problema dello Stato è in parte sovrapponibile a quello del diritto: entrambi rimandano, infatti, al nodo centrale della dialettica tra forze e alla questione dell'equilibrio.

Nell'aforisma 99 di *Umano, troppo umano* Nietzsche sta affrontando il problema della libertà. In quel luogo sostiene che la spinta fondamentale che muove l'uomo è l'istinto di conservazione (*Trieb der Erhaltung*), il quale viene identificato con la ricerca del piacere e con il desiderio di evitare il dolore. A prima vista, questo sembrerebbe un contesto teorico estraneo alla dimensione politico-giuridica. E invece, proprio qui, il filosofo inserisce una delle più importanti riflessioni sulla genesi dello Stato presenti nell'opera:

Nella condizione che precede lo Stato, noi uccidiamo l'essere, sia scimmia o uomo, che vuole strappare davanti a noi un frutto dall'albero, proprio quando abbiamo fame e corriamo verso l'albero: come ancora oggi, aggirandoci in regioni inospitali, faremmo con l'animale. Le cattive azioni che ora massimamente ci sdegnano, sono basate sull'ipotesi erronea per cui l'altro che ce le infligge avrebbe una volontà libera, cioè avrebbe potuto a suo *arbitrio* non infliggerci questo male [...]. Nella condizione che viene prima dello Stato, il singolo può trattare altri esseri in modo duro e crudele, al fine di incutere spavento: per rendere sicura la propria esistenza attraverso lo spavento causato da tali prove della sua potenza. *Così agisce il violento, il potente, l'originario fondatore di uno Stato, che si sottomette i più deboli. Egli ha cioè il diritto che ancora oggi lo Stato si arroga; o piuttosto: non esiste alcun diritto che possa impedire ciò. Il terreno di ogni moralità può essere approntato solo quando un individuo più grande o un individuo collettivo,*

*come per esempio la società o lo Stato, sottomette i singoli, ossia li trae fuori dal loro isolamento e li ordina in un'associazione [corsivo mio]*<sup>185</sup>.

Come si vede, in questo passo, Nietzsche, non sostiene un'origine contrattuale dello Stato ma un'origine violenta. Infatti, come il testo dice chiaramente, l'origine dello Stato va individuata in un violento, potente e originario fondatore. In questo passo è chiaramente espressa una concezione anti-contrattualistica, la stessa che possiamo trovare nella *Genealogia*<sup>186</sup> e che, come indica anche Petersen e come già sappiamo<sup>187</sup>, era stata sostenuta già diversi anni prima in *Lo Stato greco*. Secondo questa impostazione, all'origine della comunità non c'è un contratto originario poiché «è la violenza che fornisce il primo diritto e non c'è nessun diritto che nel suo fondamento non sia arroganza, usurpazione, violenza»<sup>188</sup>. Va inoltre notato che nel passo sopra citato, Nietzsche anticipa le tesi della *Genealogia* anche in un'altra direzione. Infatti, il senso generale dell'aforisma è di far vedere come la soggettività umana, ciò che si chiama moralità e che include l'idea della libertà e il correlato sentimento della responsabilità, derivi dall'atto con cui viene istituito il potere pubblico. Essa si genera, dunque, in quel momento che segna il passaggio dalla comunità primitiva alla società. Così, possiamo notare che la tesi nietzschiana, analizzata nella sua completezza, presenta al suo interno due importanti argomentazioni: 1) lo Stato – da intendersi qui come forma arcaica di organizzazione sociopolitica – ha origine con un atto di dominio violento; 2) ciò che propriamente chiamiamo 'essere umano' si genera grazie a questo atto di dominio violento. È proprio in base a quest'ultima considerazione, la quale pone dunque una stretta correlazione tra la moralità e la nascita dello Stato, che la potente carica anti-contrattualista della tesi di Nietzsche diventa comprensibile nella sua totalità. In altre parole, Nietzsche sostiene che il sentimento della responsabilità, che è appunto l'oggetto dell'aforisma e il suo tema principale, è stato generato dall'atto di violenta sottomissione con cui gli individui vengono tratti fuori «dal loro isolamento» e organizzati in una dimensione comunitaria. Come si vede, il discorso nietzschiano tende così a saldare due ambiti tra loro distinti. Quello politico-giuridico che si occupa della fondazione dello Stato e quello morale, che si domandava quale fosse l'origine della fede nella libertà e nei correlati sentimenti di responsabilità e colpevolezza. Come ha sottolineato Hermann Siemens, questo è certamente uno dei grandi presupposti dell'anti-contrattualismo di Nietzsche. Vale a dire, non solo l'idea secondo la quale lo Stato avrebbe un'origine violenta ma anche quella secondo la quale, esattamente al contrario di tutte

---

<sup>185</sup> MA 99.

<sup>186</sup> Cfr. GM II, 17.

<sup>187</sup> Cfr., J. PETERSEN, *Genialität*, cit., pag. 150.

<sup>188</sup> Cfr., CV, 3, pag. 101.

le letture contrattualiste, non sono gli individui che generano lo Stato ma è lo Stato che crea ciò che può essere chiamato in senso proprio ‘essere umano’<sup>189</sup>.

Come dicevamo all’inizio però, se è vero che Nietzsche presenta lo Stato come creazione violenta è anche vero che ci sono passi nei quali adombra un’altra origine della sfera politico-statuale. In base a quest’altra ipotesi, lo Stato non nasce dalla potenza di un individuo ma dall’incontro tra gli uomini, secondo la dinamica propria dell’equilibrio che abbiamo visto presiedere la genesi del *Recht*. Da questo punto di vista, va notato che, quando Nietzsche nell’aforisma citato sopra parla della situazione in cui lo Stato si genererebbe in modo violento, sottolinea come si stia ancora in una situazione extra-giuridica poiché non c’è nessun’ altra potenza o «alcun diritto che possa impedire ciò». Ma se, invece, tale altra potenza antagonista ci fosse? Ecco: se quest’altra potenza ci fosse, avremmo una diversa spiegazione della genesi dello Stato, da intendersi questa volta non tanto come atto di violenta supremazia ma piuttosto come un tentativo e un esperimento<sup>190</sup> grazie al quale potenze e interessi contrapposti cercano di coesistere:

*Gli stati di diritto come mezzi.* Il diritto che riposa su contratti fra uguali sussiste finché la potenza di coloro che si sono accordati è appunto uguale o simile; la saggezza ha creato il diritto per por fine alla guerra e all’inutile sperpero di potenze simili. Ma a tutto ciò si è anche posto fine altrettanto definitivamente, quando una parte è divenuta decisamente più debole dell’altra: allora subentra l’assoggettamento e il diritto cessa, ma l’effetto è lo stesso di quello che veniva finora raggiunto col diritto. Giacché ora è la saggezza del più forte che consiglia di risparmiare e di non sperperare inutilmente la forza dell’assoggettato [...]. Gli stati di diritto sono dunque mezzi temporanei che la saggezza consiglia, non già fini<sup>191</sup>.

Come si vede, in questo caso, Nietzsche sembra prospettare una genesi contrattualistica del potere pubblico. In questa situazione, Nietzsche parla di *Rechtzustände*, cioè di quella situazione nella quale i rapporti tra individui vengono appunto regolati e sottostanno al diritto. Dunque, una situazione diametralmente opposta a quella descritta prima, dove invece il potere pubblico era assoluto, cioè superiore a qualsiasi limitazione. Qui, invece, la situazione prospettata è diversa. Il potere si costituisce attraverso «contratti tra uguali». In questo caso, Nietzsche sembra dunque condividere l’idea contrattualista della fondazione dello Stato. Eppure, la situazione che il filosofo immagina esserci *dopo l’istituzione del potere pubblico* si allontana subito da quel modello poiché,

---

<sup>189</sup> Cfr., H. SIEMENS, *Nietzsche contra Liberalism on Freedom*, in Ansell-Pearson K. (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford-Malden, Blackwell 2009, pp. 440.

<sup>190</sup> Sullo Stato come ‘esperimento’ in Nietzsche, si veda L. ZAVATTA., *Il diritto nella volontà di potenza. Saggi su Nietzsche*, Roma, Aracne 2016, pag. 23 sgg.

<sup>191</sup> WS 26.

come si diceva prima, anche nel caso di una genesi contrattuale del potere pubblico, la società e lo Stato sono intesi da Nietzsche più come un esperimento che come una solida costruzione. Infatti, anche una volta che si sia trovato il punto di equilibrio tra potenze contrapposte esso è in grado di resistere «solo finché la potenza di coloro che si sono accordati è appunto uguale o simile». Al di là del richiamo alla saggezza e ai contratti tra uguali, in realtà, la dinamica che Nietzsche descrive è molto lontana da quella classica del contrattualismo politico, anche da quello di Hobbes al quale tale posizione nietzschiana potrebbe, a prima vista, essere accostata. In primo luogo, ad essere completamente diversi sono i presupposti stessi – i metodi e le finalità – dell’analisi dei due pensatori. Mentre Hobbes è interessato soprattutto a giustificare la legittimità del potere pubblico e utilizza un approccio controfattuale, l’interesse di Nietzsche è invece completamente diverso, essendo il filosofo tedesco interessato non tanto a definire i limiti del potere pubblico o a legittimarne il ruolo ma a descriverne la genesi storica. Per questo motivo, anche se la genesi del potere pubblico è descritta facendo uso della parola contratto (*Vertrag*), in realtà l’ipotesi nietzschiana si allontana sia per gli intenti generali sia per la dinamica che descrive dalla concezione hobbesiana.

Lo Stato per Nietzsche, come si diceva, è infatti un esperimento e, come tale, sempre soggetto al fallimento. Gli stati di diritto – vale a dire le situazioni nelle quali vige il diritto che ha origine da un equilibrio tra potenze – appaiono infatti al filosofo più stati di eccezione che termini finali di un’evoluzione storica e situazioni destinate a mantenere a lungo la pace sociale. In altre parole, in una visione dinamica e sostanzialmente ciclica della storia umana (non si dimentichi che sul tema del diritto/giustizia/Stato uno dei riferimenti fondamentali è Tucidide), il momento in cui vige il diritto, inteso quale prodotto di un accordo stipulato fra parti contraenti di peso approssimativamente uguale è un caso, solo un caso, tra i molti che si possono dare. Lo Stato di diritto è quindi un fenomeno transitorio e transeunte che sussiste solo finché le potenze hanno pari forza e che è strutturalmente destinato alla crisi, quando si alterino quegli stessi rapporti da cui ha origine. A differenza del modello hobbesiano, nel quale il contratto genera un potere irresistibile e assoluto, il contratto di cui parla Nietzsche non ha questo potere: esso sussiste solo finché le potenze sono in grado di controbilanciarsi. Ma ciò accade proprio perché, nella descrizione che Nietzsche fornisce della genesi del potere pubblico, manca esattamente quell’elemento che invece era centrale in Hobbes. Per il pensatore inglese, se si vuole dar vita a un potere politico solido e duraturo, il patto non deve essere stipulato dagli individui tra loro, ma tra individui e sovrano. In altri termini, esso deve essere non solo *pactum*

*unionis* ma anche *pactum subiectionis*<sup>192</sup>. Se ciò non avviene, secondo Hobbes, accade proprio ciò che sostiene Nietzsche: il potere è destinato a disintegrarsi.

Tale distinzione, quella tra situazioni in cui vige il diritto (*Rechtszustände*) frutto della contrattazione tra eguali (*Verträgen zwischen Gleichen*) e situazioni nelle quali subentra la sua crisi, viene affrontata anche poche pagine dopo, precisamente nell'aforisma 31 del *Viandante e la sua ombra*. Qui, la fonte esplicita del ragionamento è ancora una volta Tucidide. Ma il passo sul quale il filosofo puntella la sua riflessione non è più il celebre dialogo tra i Melii e gli Ateniesi di cui si era servito nel primo volume, ma un passo che si riferisce alla guerra civile di Corcira, ancora un evento centrale del confronto tra Sparta e Atene. Secondo il racconto dello storico greco, a Corcira, attuale isola di Corfù, si fronteggiano due schieramenti, i democratici filoatenesi e gli oligarchi filospartani. Quando questi ultimi tentano di ribellarsi all'influenza ateniese sull'isola, scoppia la guerra civile. Forti dell'appoggio delle truppe peloponnesiache, gli appartenenti al partito anti-ateniese danno però vita a una repressione di eccezionale crudeltà e violenza che riporta il mondo greco nella barbarie del mondo prepolitico. Così lo storico greco descrive la furia della guerra civile sull'isola:

Si vide ogni genere di morte, e – come accade in simili frangenti – nulla ci fu che non si desse, ed altro ancora: il padre uccideva il figlio, i supplici venivano strappati via dai templi e subito uccisi, e alcuni venivano murati vivi nel tempio di Dioniso [...]. *Molte gravi sciagure colpirono le città lacerate dalla guerra civile, quali accadono e sempre accadranno fino a che la natura umana resterà uguale a sé stessa, ma che si intensificano, si attenuano e prendono forma differente a seconda del prodursi di alterne vicende* [corsivo mio]<sup>193</sup>.

Al fine di un inquadramento di questa vicenda storica nel testo nietzschiano, è importante mettere in luce il ruolo che la vicenda di Corcira svolge nel racconto tucidideo della guerra del Peloponneso. Come ha notato Mauro Bonazzi, la vicenda di Corcira non è solo la narrazione della guerra civile, vertice del fenomeno del *polemos*, ma anche ciò che secondo Tucidide illumina la vera natura dell'essere umano. Le efferatezze che si compiono sull'isola mettono infatti in risalto il vero fenomeno sul quale riflettere: la crisi del *logos* e il passaggio dalla razionalità alla irrazionalità, dalla ragione agli impulsi passionali<sup>194</sup>. Impulsi che, come nota Tucidide e come ripete anche Nietzsche,

---

<sup>192</sup> Cfr., N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi 2004, pag. 46 sgg.

<sup>193</sup> Cfr., TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, cit., III 81-82.

<sup>194</sup> Cfr. M. BONAZZI, *Il movimento reale. Tucidide sulla guerra e l'uomo*, in C. Altini (a cura di), *Guerra e pace. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna, Il Mulino 2015, pp. 35-49. In particolare, sulla vicenda di Corcira, Bonazzi scrive alle pagine 42-43: «Quello che importa sottolineare nell'analisi della *stasis* è insomma la crisi del *logos*, ed è qui che si arriva a conoscere qualcosa dell'uomo, della sua natura. Il motivo dominante dell'analisi tucididea del comportamento degli uomini durante la guerra civile è costituito dal passaggio dalla ragione alla passione, dalla *gnome* all'*orge* per usare i termini dello storico. Il risultato finale della *stasis* è la scomparsa dell'intelligenza e il trionfo delle passioni (III 83,4) [...]. Su questo sfondo la tesi tucididea non potrebbe essere più provocatoria: la ragione e la giustizia

non spariscono nelle situazioni di pace ma continuano a sopravvivere nell'uomo, fino a prendere il sopravvento nel momento in cui, per cause contingenti, saltano gli argini della vita comunitaria<sup>195</sup>.

Nietzsche si riferisce al racconto tucidideo proprio per far vedere come gli eventi stessi documentino la sua tesi: la storia è alternanza tra i *Rechtszustände* e la loro crisi. Una crisi che può darsi o nella forma della sottomissione di una parte della popolazione all'altra (*Unterwerfung*) oppure, come nel caso specifico di Corcira, addirittura nella «disuguaglianza brutale e priva di scrupoli» (*die unbekümmerte, rücksichtlose Ungleichheit*). Proprio il racconto tucidideo della guerra civile a Corcira dimostra, infatti, agli occhi di Nietzsche, che il *Rechtszustand* è una situazione innaturale e che il ritmo ciclico della storia si presenta proprio come passaggio continuo dallo Stato di diritto alla 'ricaduta' nella situazione eslege, dalla razionalità che consiglia di fondare lo Stato all'impulso irrazionale che sempre lo distrugge. Vediamo come argomenta Nietzsche:

Dato che gli uomini, per la loro sicurezza, hanno posto se stessi come eguali, per la fondazione della comunità, ma che questa concezione va in fondo contro la natura del singolo ed è qualcosa di forzato, quanto più la sicurezza generale è garantita, tanto più si fanno valere nuovi virgulti dell'antico impulso al predominio: nella delimitazione delle classi, nella pretesa di dignità e privilegi professionali e in genere nella vanità (maniere, abbigliamento, lingua ecc. ecc.)<sup>196</sup>.

In questo passo introduttivo dell'aforisma, Nietzsche presenta la comunità, cioè lo Stato, come il frutto di un patto sociale tra eguali, ma sottolinea subito come questa uguaglianza sia una situazione innaturale per il singolo. Gli uomini per natura non sono eguali; si pongono artificialmente sullo stesso piano ma questo atto è «forzato» e destinato al fallimento. In particolare, Nietzsche stabilisce un rapporto diretto e a prima vista paradossale tra sicurezza e «impulso al predominio». Con un'argomentazione sostanzialmente controintuitiva ma altamente indicativa della logica che per lui sta al fondamento dei rapporti di potere, Nietzsche sostiene che all'interno della comunità l'impulso al predominio e la sicurezza sono *direttamente proporzionali*. Vale a dire che all'aumentare della sicurezza che la comunità garantisce, paradossalmente, aumenta anche il desiderio di distruggere la sicurezza stessa e l'uguaglianza artificiale su cui si fonda. Come abbiamo già anticipato, sulla scia di Tucidide, Nietzsche nota che l'impulso passionale al predominio sopravvive anche nella situazione di pace sociale, camuffandosi in fenomeni quali ad esempio la moda, l'antagonismo che sussiste nei

---

sono certo costituenti importanti dell'essere umano, ma non quelli fondamentali, perché più importante ancora è la componente passionale, quella spinta irrazionale che guida nel profondo le azioni degli uomini e a cui persino la ragione è sottomessa. Una spinta non sempre facile da riconoscere, perché normalmente contenuta dalle convenzioni sociali («in tempo di pace...»), III 82,2), ma che diventa evidente quando queste convenzioni vengono meno, vale a dire allo scoppio dei conflitti».

<sup>195</sup> TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, cit., III 81-82.

<sup>196</sup> WS 31.

rapporti professionali e, in generale, nella vanità. In queste manifestazioni, apparentemente innocue e caratteristiche della vita associata, Nietzsche vede in realtà sopravvivere una pulsionalità mai definitivamente repressa dai gangli della comunità. Una pulsionalità che dimostra che l'uomo non si vuole sentire parificato e reso uguale a tutti gli altri ma che cerca sempre di esprimere la sua differenza e superiorità nei confronti dei suoi simili. Esso è quindi abitato da una pulsionalità non del tutto controllabile e capace di esplodere da un momento all'altro. Un punto essenziale quest'ultimo, poiché sembra prospettare una dialettica infinita tra sicurezza e rottura dell'ordine, tra stato prepolitico e comunità politica, tra razionalità e pulsionalità. Si veda infatti come Nietzsche prosegue:

Ma che il pericolo per la comunità divenga nuovamente avvertibile, e subito la maggioranza, che nello stato di calma generale non poteva far valere la sua preponderanza, ripristina lo stato di eguaglianza: gli assurdi privilegi e vanità scompaiono per qualche tempo. Se però la comunità crolla del tutto, se tutto cede all'anarchia, subito ricompare lo stato di natura, la disuguaglianza brutale e priva di scrupoli, come accadde a Corcira, secondo il racconto di Tucidide. Non esiste né uno stato di natura né un torto di natura<sup>197</sup>.

Dunque, sebbene il rapporto tra sicurezza e rottura della sicurezza stessa (cioè la crisi dello Stato) non sia un rapporto meccanico e deterministico, tuttavia Nietzsche sembra qui portato, proprio sulla scia di Tucidide, a rintracciare la dinamica fondamentale della storia umana nel riemergere potente e ciclico della passionalità e nella ricorrente crisi dell'elemento razionale. Ora, è proprio in questa capacità di non illudersi circa la natura umana e circa le dinamiche feroci alla quali essa può dare luogo che Tucidide, per Nietzsche, è sempre rimasto un modello inarrivabile<sup>198</sup>. Sappiamo che l'indagine storica condotta con la *historische Philosophie* è il metodo ermeneutico scelto in *Umano, troppo umano*. A questo livello, che è in primo luogo metodologico più che contenutistico, s'inserisce anche il recupero della storiografia antica e di Tucidide in particolare: la storia intesa proprio alla maniera tucididea come studio «dell'effettivamente esistito»<sup>199</sup> (Nietzsche) e di ciò che è

---

<sup>197</sup> *Ibidem*.

<sup>198</sup> Ancora nel *Crepuscolo degli Idoli* Nietzsche scriverà quello che è probabilmente il passo più significativo che illumina il suo rapporto con Tucidide: «il mio riposo, la mia predilizione, la mia cura contro ogni platonismo è sempre stato Tucidide. Tucidide e, forse, *Il Principe* di Machiavelli sono i più affini a me per l'assoluta volontà di non illudersi su nulla e di vedere la ragione nella realtà, – non nella “ragione”, e tanto meno nella “morale”. Contro quel penoso tentativo di abbellire i greci nell'ideale, che il giovinetto “dall'educazione classica” si porta dietro nella vita come premio per il suo ammaestramento liceale, nulla cura tanto quanto Tucidide. Lo si deve rivoltare riga per riga, e leggere i suoi pensieri così chiaramente come le sue parole: esistono pochi pensatori altrettanto ricchi di pensieri nascosti. In lui giunge a completa espressione la cultura dei sofisti, voglio dire dei *realisti*: questo movimento inestimabile, in mezzo alla truffa morale e ideale che con le scuole socratiche dilagava in ogni direzione. La Filosofia greca come *décadence* dell'istinto greco; Tucidide come la grande somma, l'ultima rivelazione di quella robusta, rigorosa, dura oggettività che era nell'istinto dell'antico Elleno. Il coraggio di fronte alla realtà differenzia infine nature come quelle di Tucidide e di Platone: di fronte alla realtà Platone è un vile, – perciò si rifugia nell'ideale; Tucidide ha il dominio di sé – perciò mantiene anche il dominio sulle cose», GD, *Quel che debbo agli antichi*, § 2.

<sup>199</sup> GM, *Prefazione*, § 7.

«acquisizione perenne» di come gli eventi si svolgono «in ragione della natura umana» (Tucidide)<sup>200</sup>. E allora: così come in Tucidide l'episodio della guerra di Corcira non è episodio solo contingente ma è evento nel quale si mostra il tratto essenziale della natura umana, così la ripresa nietzschiana di quel fatto storico ha lo stesso significato paradigmatico e mira a indicare la dinamica fondamentale dell'agire e l'andamento tipico dei rapporti di forza. Quei rapporti di forza che presiedono alla fondazione dello Stato ma che determinano anche la sua crisi. L'ammirazione per Tucidide e per la cultura sofisticata sta qui, in questo elemento fondamentale: il coraggio di descrivere la realtà per ciò che essa realmente è, senza finzioni rassicuranti. In modo cioè non ideologico e, possiamo dire, virile. Tucidide: di cui ancora nel 1888 Nietzsche scriverà che in lui «giunge a perfetta espressione la cultura dei sofisti, voglio dire dei realisti» i quali «sono i più affini a me per l'assoluta volontà di non illudersi di nulla»<sup>201</sup>. Se anche, come ha rilevato Max Brobjer, l'accostamento e l'identificazione tra Tucidide e i sofisti che Nietzsche compie risulta discutibile e tradisce una scarsa conoscenza dei sofisti stessi da parte del filosofo<sup>202</sup>, ciò non scalfisce minimamente il ruolo che lo storico greco gioca nella concezione nietzschiana della storia. Infatti, come altri interpreti hanno messo in luce, Tucidide «pensatore di uomini»<sup>203</sup> è per Nietzsche proprio un modello di anti-idealismo ed è questo l'elemento che, nonostante i 2300 anni che li separano, Nietzsche riprende e utilizza<sup>204</sup>. Tutto ciò non ha nulla a che vedere neanche lontanamente, va detto e precisato, con una esaltazione della forza o della violenza. È semplicemente, appunto, il coraggio di raccontare la realtà per quella che è, cioè costitutivamente determinata da rapporti di potenza. A Corcira, dunque, secondo Tucidide e secondo Nietzsche, si mostra la vera natura dell'uomo, il quale nel momento anarchico della crisi del potere pubblico rientra immediatamente nello stato prepolitico della «diseguaglianza brutale».

In conclusione, è possibile rintracciare nel discorso nietzschiano sullo Stato e sul diritto, nel primo e nel secondo volume di *Umano, troppo umano*, le seguenti linee argomentative: 1) la giustizia, canone del diritto, nasce da una contrattazione. In quest'ultima, a decidere è la potenza; la potenza è da intendersi non come pura forza fisica ma come potere contrattuale e, in tal senso, vi rientrano elementi simbolici e retorici che sono in grado di alterare considerevolmente una dialettica fondata

---

<sup>200</sup> TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, cit., V 84.

<sup>201</sup> GT, *Quel che debbo agli antichi*, 2.

<sup>202</sup> Secondo Brobjer Nietzsche non aveva una ampia e approfondita conoscenza dei sofisti. Per questo motivo erroneamente è portato a identificare la posizione di Tucidide, autore che invece conosceva molto bene, con quella di quei pensatori. In realtà, tale identificazione, tipica dell'approccio nietzschiano sarebbe errata poiché Tucidide, pur essendone stato influenzato, non può essere classificato tra i sofisti, cfr. T.H. BROBJER, *Nietzsche's relation to the greek sophists*, in «Nietzsche-Studien», 34 (2005), pag. 257-277.

<sup>203</sup> Cfr. M 168.

<sup>204</sup> Cfr., O. SCHÜTZA, *Nietzsche und Thukydides. Thukydides' Herleitung des "Allgemein-Menschlichen" aus dem Besonderen seiner Geschichtsschreibung und deren Rezeption durch Nietzsche*, in «Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche Gesellschaft», 11 (2004), pag. 224.

sulla mera *Gewalt*. Proprio questi fattori fanno sì che sotto certe condizioni – sostanzialmente se riesce ad esibire il suo valore economico e ad aumentare la sua potenza contrattuale – «anche lo schiavo ha dei diritti». 2) Lo Stato nasce da un contratto tra uguali ed è opera della saggezza e del calcolo utilitaristico. 3) L'origine più remota dello Stato non è però il contratto ma è la sottomissione a un uomo più potente che ordina una massa dispersa di esseri umani e li costringe a un costume e a una legge. 4) Lo Stato non è il luogo della pacificazione e dell'uguaglianza. Anche nel caso in cui avesse origine dal contratto tra potenze all'incirca equipollenti, in esso continuerebbe a vivere la dinamica della situazione prepolitica, sebbene in forma mediata dal diritto e dalle convenzioni sociali. Ciò implica che lo Stato sia solo una costruzione temporanea e che sia destinato a ricadere ciclicamente nella barbarie. 5) All'interno dello Stato esiste una dialettica tra *Stände*: i dominati e i dominanti. Più aumenta la sicurezza che lo Stato garantisce e più, paradossalmente, aumenta la conflittualità latente tra i gruppi che ne fanno parte. Ciò è assolutamente naturale visto che l'uguaglianza è un prodotto artificiale ed è «qualcosa di forzato». Questa conflittualità può degenerare, come la storia dimostra, nell'anarchia più sfrenata. Quest'ultimo punto, quello della contrapposizione tra *Stände*, verrà ora affrontato in maniera più estesa a partire dalla questione del diritto penale.

## 6.5 Diritto penale

### 6.5.1 La natura della pena

Uno degli aspetti più interessanti della riflessione di Nietzsche sulla natura dello Stato e sul problema della giustizia è certamente la questione del diritto penale; una questione che, come si è visto, era stata già affrontata da Rée nella sua opera sorrentina. Quello del diritto di punire – quella sfera del diritto pubblico che prevede la condanna penale, cioè afflittiva, in virtù del reato commesso – è chiaramente un aspetto fondamentale che riguarda la questione dello Stato. Nietzsche, che dedicherà al problema della pena molte sue attenzioni anche negli anni successivi, già nell'estate 1879 elaborava il progetto, mai portato avanti, di dedicare uno studio specifico alla storia delle pene criminali<sup>205</sup>.

In *Menschliches, allzumenschliches*, il problema del diritto penale è affrontato a partire dal principio dell'equilibrio tra potenze, cioè a partire dal nucleo fondante la teoria della giustizia. Ed è proprio in virtù di questa impostazione – tutta basata sulla dinamica fra potenze – che può misurarsi la distanza dalle tesi di Rée. Infatti, come ora mostreremo, sebbene i due amici partano da una

---

<sup>205</sup> Nel Frammento postumo 42 [70] del 1879, Nietzsche si appunta come possibile titolo per un futuro piano di lavoro: *Geschichte der Criminalstrafen*.

premessa condivisa – la irresponsabilità morale degli agenti – arrivano a conclusioni tra loro divergenti, sia per quanto riguarda l'evoluzione storica della pena, sia per quanto concerne il ruolo che il diritto penale ha, e dovrebbe avere, nelle società moderne. Rée è coerente con la sua concezione utilitaristica e fornisce una spiegazione funzionalistica della pena. Essa ha la sua ragion d'essere nell'elemento general-preventivo e, in misura minore, special-preventivo. La lettura nietzschiana, che si basa sulla concezione privatistica dello scambio, andrà a invece a scardinare una lettura di quel tipo, riconducendo l'origine della pena alla sua funzione retributiva.

Nella ricostruzione di Rée, lo scopo originario della pena è l'intimidazione. Ciò significa che la pena è l'*escamotage* attraverso il quale la comunità riesce a mantenersi unita e in una situazione di pace sociale. L'aspetto compensatorio o risarcitorio è, quindi, completamente assente all'origine della storia della pena; esso è invece un significato ulteriore, non originario, che è stato introdotto successivamente nel concetto stesso di *Strafe*. Infatti, come sappiamo, con il passare del tempo gli esseri umani hanno dimenticato il significato originario del punire e, considerando le loro azioni libere, hanno interpretato la pena come misura compensatoria per dare a ciascuno ciò che gli spetta e punire chi, nonostante avesse potuto fare diversamente, ha agito malvagiamente contro l'interesse della comunità.

Nietzsche stravolge completamente questa lettura. Per lui è proprio la logica compensatoria che fonda il diritto penale. In altri termini, ciò che per Rée è alla fine della storia della pena (elemento risarcitorio), per Nietzsche è all'inizio. Ciò che per Nietzsche è essenziale, per Rée è elemento di second'ordine e derivato. Questo punto di vista scaturisce naturalmente dalle premesse che sono alla base della teoria nietzschiana della giustizia e deriva, in particolare, dal suo carattere di scambio privatistico. Se infatti, come abbiamo visto, giustizia è equilibrio tra potenze, il torto consisterà nella rottura unilaterale dell'equilibrio e, dunque, la pena sarà interpretata quale misura atta a ristabilire il precedente e 'giusto' rapporto tra i soggetti coinvolti. In questo senso, come Nietzsche scrive nel lungo aforisma 33 de *Il viandante e la sua ombra*, «la pena è vendetta» nel senso che, come aveva già notato nel primo volume dell'opera, «la vendetta rientra originariamente nella sfera della giustizia»<sup>206</sup>. Anche se l'attuale sistema penale integra il significato originario della punizione con l'aspetto intimidatorio e il singolo che viene punito è «utilizzato come mezzo per scoraggiare in avvenire certe azioni»<sup>207</sup> l'origine della pena è da rintracciarsi nella struttura dei rapporti di potenza. Ricondotta alla sua genesi originaria, lì dove essa è stata comminata le prime volte, la pena non ha carattere preventivo ma dipende interamente dalla logica dell'equilibrio. Quando l'accordo che

---

<sup>206</sup> MA 92.

<sup>207</sup> MA 105.

sancisce ciò che è ‘giusto’ viene rotto, lì, in quel momento, nasce la volontà di ripristinare quel vecchio equilibrio: questa è l’origine della punizione. Dunque, è l’aspetto retributivo e non quello preventivo ad essere l’elemento originario della pena:

Quando questa nei tempi più rozzi dice: “Occhio per occhio, dente per dente”, essa presuppone l’equilibrio raggiunto e lo vuole conservare mediante questa rappresaglia; sicché se ora uno manca nei confronti dell’altro, l’altro non pretende più una vendetta di cieca esasperazione. E invece, in forza dello *jus talionis*, viene ripristinato il turbato equilibrio dei rapporti di potenza: giacché un occhio, un braccio in più sono, in tali condizioni primitive, un pezzo di potenza, un peso in più<sup>208</sup>.

Ciò che Nietzsche sostiene in questo passo risulta chiaro e soprattutto coerente con l’impostazione generale della sua tesi sul diritto come bilanciamento di potenze e di interessi contrapposti. Inoltre, anche a livello storico, Nietzsche sostiene una tesi ormai ampiamente acquisita negli studi di storia del diritto, secondo la quale, proprio lo *ius talionis* è stato lo strumento legislativo grazie al quale in epoche remote fu disinnescata la pericolosa logica della vendetta privata, quella che Nietzsche qui chiama «la vendetta di cieca esasperazione»<sup>209</sup>. E tuttavia, nonostante lo *ius talionis* sia il superamento della forma più istintiva e immediata di vendetta, la sua logica – che è appunto quella del ristabilimento – rimane una logica vindice. Questa diretta identificazione tra pena e vendetta, ci porta ora all’analisi più approfondita del concetto stesso di vendetta che Nietzsche stesso compie nell’aforisma 33 del *Viandante e la sua ombra*. L’aforisma s’intitola *Elementi della vendetta*.

L’argomentazione centrale dell’aforisma risente fortemente della lettura del *Cursus der Philosophie* di Eugen Dühring e, in particolare, delle tesi sostenute da quest’ultimo nel capitolo secondo, quello dedicato appunto al diritto e intitolato *Natürliche Auffassung des Rechts*<sup>210</sup>. Nell’aforisma, l’economista non viene mai citato esplicitamente ma il riferimento polemico «ai nostri economisti» che «non si sono ancora stancati di fiutare una tale unità nella parola ‘valore’» sarebbe da leggere proprio contro Eugen Dühring. E proprio contro l’economista tedesco, il quale aveva cercato di definire *univocamente* il significato della vendetta, andrebbe letto anche l’incipit dell’aforisma:

La parola ‘vendetta’ viene così presto pronunciata: sembra quasi che essa non possa affatto contenere se non una sola radice di concetto e di sentimento. E così ci si sta ancora sforzando di

---

<sup>208</sup> WS 22.

<sup>209</sup> Cfr., G. DIURNI, *Profilo di storia del diritto penale dal medioevo alla restaurazione*, Torino Giappichelli 2012, pp.1-30.

<sup>210</sup> Alcune delle considerazioni che seguono derivano dal contributo di Marco Brusotti che ha dedicato un intero articolo all’analisi dell’aforisma 33 de *Il viandante e la sua ombra*. Cfr., M. BRUSOTTI, *Sprache und Selbsterkenntnis. Zu Nietzsches Aphorismus Elemente der Rache (WS 33)*, in «Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft», 10 (2003), pp. 193-201.

trovarla: così come i nostri economisti non si sono ancora stancati di fiutare una tale unità nella parola 'valore' e di ricercare il concetto radicale originario del valore. Come se tutte le parole non fossero delle borse, in cui è stato ficcato ora questo, ora quello, ora più cose insieme!<sup>211</sup>.

In opposizione alla tesi della pena come atto preventivo o intimidatorio, tesi sposata nella Germania dell'epoca anche da un giurista del calibro di Anselm Feuerbach<sup>212</sup>, probabilmente il più importante penalista tedesco del periodo, Dühring riconduceva la pena alla sua funzione eminentemente risarcitoria e retributiva. Per lui, infatti, l'istinto fondamentale che sta alla base del diritto, il *Rechtsgefühl*, coincide con la *Racheempfindung* cioè con il sentimento di vendetta. Nietzsche, che nella *Genealogia* proprio contro Dühring, negherà che la giustizia possa derivare da un sentimento reattivo come quello della vendetta, all'altezza di *Umano, troppo umano*, e nello specifico nell'aforisma che stiamo analizzando, condivide invece la tesi dell'economista tedesco. In realtà, la tesi nietzschiana lungi dall'essere un mero calco di quella di Dühring è piuttosto una ricezione selettiva e molto originale di alcuni elementi della lettura di quest'ultimo. Nella sua opera Dühring aveva distinto tra *pena come vendetta* e *pena come intimidazione*. Come ha scritto Marco Brusotti, quello che Nietzsche fa è traslare la contrapposizione che trova nel *Cursus* tra pena come vendetta e pena come intimidazione, tutta quanta all'interno del concetto di vendetta. In modo tale che mentre Dühring «distingue intimidazione e ristabilimento come funzioni della pena, Nietzsche al contrario distingue l'autoconservazione e il ristabilimento come due elementi della vendetta»<sup>213</sup>.

Nietzsche distingue così all'interno del concetto di vendetta due significati diversi e non sovrapponibili: la vendetta come *conservazione di sé* e la vendetta come *ristabilimento*. Stando alla lettura nietzschiana, queste due funzioni della vendetta deriverebbero da due logiche completamente distinte e separate. Infatti, dei due significati solo uno, il secondo, viene identificato pienamente con la *Rache*. Il primo, quello dell'autoconservazione è sì 'vendetta' anch'esso, ma solo in senso debole e improprio. Quest'ultimo elemento è descritto da Nietzsche come il colpo difensivo che viene vibrato istintivamente e che è dettato dalla paura di non soccombere di fronte all'aggressore:

Si distingue innanzitutto quel colpo difensivo di risposta, che si vibra quasi involontariamente anche contro oggetti inanimati che ci hanno danneggiato (come contro macchine in movimento): il senso del nostro movimento di reazione è di por fine al danno facendo fermare la macchina [...]. Così ci si comporta anche contro le persone che arrecano danno, nell'immediata sensazione del danno stesso; *se si vuol chiamare quest'atto un atto di vendetta, lo si faccia; soltanto si consideri che solo la conservazione di sé ha messo qui in moto le ruote della sua ragione* [corsivo

---

<sup>211</sup> WS 33.

<sup>212</sup>Cfr., T. VORMBAUM, *Storia moderna del diritto penale tedesco*, Padova, Cedam 2013, pp. 51-64.

<sup>213</sup> M. BRUSOTTI, *Sprache und Selbsterkenntnis*, cit. pag. 195.

mio], e che in tal caso in fondo non si pensa a colui che arreca il danno, ma solo a sé: noi agiamo così senza voler ricambiare il danno, ma solo per uscirne sani e salvi<sup>214</sup>.

Dunque: questo primo significato del termine ‘vendetta’ è in realtà un significato che potremmo definire ‘debole’ e che non esaurisce il significato della parola né spiega in profondità la logica dell’atto vindice. È chiaro, infatti, che la vendetta non può essere solo circoscritta all’atto col quale si tenta di fuggire il pericolo e il danno; essa non è motivata solo dall’istinto di conservazione e dalla paura. Per capire veramente cosa sia la vendetta, bisogna riferirsi all’altro senso del termine. In questa seconda accezione, l’atto della vendetta non è motivato dalla paura bensì, esattamente al contrario, è possibile solo in *assenza di paura*. Inoltre, lo scopo che tale azione persegue non è quello, come nel primo caso analizzato, di fuggire il pericolo ma quello di far male. In questo secondo caso, si assume quindi che il provocare dolore possa costituire una forma di compensazione. Ciò significa che la vendetta è una forma di ristabilimento, psicologico più che materiale, della potenza violata. Questa interpretazione della *Rache* è naturalmente coerente con tutta la logica del *Gleichgewicht* che, come sappiamo, non è legata tanto all’elemento della forza nella sua accezione fisico-materiale quanto piuttosto alla sua dimensione simbolico-valutativa:

Mentre nella prima specie di vendetta era la paura del secondo colpo che faceva sì che il colpo di risposta fosse il più forte possibile: c’è qui una quasi completa indifferenza per ciò che l’avversario farà; la forza del nostro colpo viene determinata solo da ciò che egli ha fatto a noi. Ma che cosa dunque ha fatto? E a che giova che ora egli soffra, dopo che noi abbiamo sofferto a causa sua? Si tratta di un *ristabilimento*: mentre l’atto di vendetta della prima specie serve solo alla conservazione di sé [...]. La vendetta del ristabilimento non preserva dall’ulteriore danno, non rimedia al danno sofferto, – fuorché in un caso. Quando a causa dell’avversario è il nostro onore che ha sofferto, la vendetta può ristabilirlo. Esso ha però sofferto un danno, se ci è stato intenzionalmente arrecato un torto: giacché l’avversario ha dimostrato in tal modo di non temerci. Con la vendetta noi dimostriamo che neanche noi temiamo lui: in ciò consiste la compensazione, il ristabilimento. (L’intenzione di mostrare la totale mancanza di paura giunge in alcune persone a un grado tale, che la pericolosità della vendetta per loro stessi – perdita della salute o della vita, o altre perdite – è da loro considerata come una condizione indispensabile di ogni vendetta. Perciò esse prendono la via del duello, nonostante i tribunali offrano loro il mezzo di ricevere anche così soddisfazione per l’offesa: non ritengono sufficiente il ristabilimento non pericoloso del loro onore, poiché esso non può dimostrare la loro mancanza di paura)<sup>215</sup>.

---

<sup>214</sup> WS 33.

<sup>215</sup> WS 33.

Dunque, sotto l'unico termine '*Rache*', sussistono in realtà due significati tra loro molto diversi. Da una parte, la vendetta viene intesa come *Selbst-Erhaltung* cioè come auto-conservazione. Il suo scopo è la *prevenzione* del danno futuro attraverso il colpo difensivo motivato dalla paura. Essa è *Selbsterhaltung* poiché il fine ultimo che persegue è quello del mantenimento in vita e in sicurezza del soggetto che la compie. La sua caratteristica è di essere atto sostanzialmente intimidatorio. Dall'altra, in senso più proprio, la vendetta è invece *Wiederherstellung*. In questa seconda accezione, la vendetta non persegue uno scopo preventivo ma solamente afflittivo e retributivo. Infatti, come Nietzsche scrive, chi compie questo tipo di vendetta è disposto a correre qualsiasi rischio e a mettere a repentaglio la vita stessa pur di poter dimostrare la propria potenza e incutere nell'animo di chi non lo ha temuto, di nuovo, la paura. In questo caso, il desiderio di volersi 'mettere al sicuro' non gioca alcun ruolo. Anzi, spesso il pericolo è appositamente cercato per mostrare la propria audacia e la propria potenza. In altri termini, poiché senza pericolo non vi è coraggio, chi persegue tale azione vendicativa ricerca appositamente il pericolo al fine di mettere in mostra la sua forza. A tal proposito il filosofo non manca di notare come ancora nel pieno dell'epoca contemporanea, proprio per questo motivo, sopravviva ancora l'arcaica pratica del duello. Infatti, nel duello il piano della mera compensazione giuridica viene superato in favore di una compensazione di ben altro tipo, che potremmo definire 'psicologica'. Nel caso della vendetta del ristabilimento, in altri termini, la composizione materiale o pecuniaria del danno arrecato non è sufficiente. Il danneggiato desidera infatti rivalersi su un altro piano, che è il piano tipicamente afflittivo. Ma il suo scopo non è tanto reintegrare materialmente ciò che ha perso, quanto piuttosto ricevere un riconoscimento del suo livello di potenza. Deve insomma darsi una *Wiederherstellung* nella quale vi sia un'eccedenza rispetto al mero piano materiale, poiché ad essere stato violato non è stato solo quello, bensì il piano intimo dell'auto-percezione della forza e quello pubblico e simbolico dell'onore, cioè della forza pubblicamente percepita.

In conclusione, all'interno del termine *Rache* sussiste una polisemia. Due sono i significati principali: auto-conservazione e ristabilimento. Solo il secondo termine esprime pienamente il concetto di vendetta. Ancora più esattamente, il ristabilimento non va confuso con una semplice ricomposizione materiale del danno. Questa ipotesi, troppo semplicistica, elimina il riferimento essenziale alla sfera psicologica del soggetto danneggiato. Quest'ultimo, infatti, desidera sì un ristabilimento, ma un ristabilimento che ripristini il vero elemento al centro del contendere: la sua figura pubblica e il suo onore. In altri termini, la ricomposizione non può essere solamente un ristabilimento materiale, poiché la rottura dei rapporti di reciprocità non è solo la rottura di vincoli economico-materiali. Essi, infatti, sottendono il gioco tra potenze e rapporti improntati a

quell'equilibrio che ha, come sappiamo, nell'elemento psicologico il suo architrave. La «potenza che decide», infatti, non è mai solo la *Gewalt* ma la potenza percepita, cioè percepita dagli altri, dalla comunità e auto-percepita dal soggetto stesso. Per questi motivi, a nostro avviso, non si dà alcuna distinzione, almeno all'altezza di *Menschliches allzumenschliches*, tra logica compensatoria e logica vindice. Che la pena sia vendetta significa, in altri termini, che la pena è compensazione. La compensazione però non va intesa solamente quale ricomposizione materiale, ma come compensazione nella quale l'elemento in gioco è l'elemento psicologico che riguarda la potenza. Oggetto della *Wiederherstellung* insomma non è la 'cosa' esterna al soggetto ma è il valore del soggetto stesso nella sua auto-percezione e nell'immagine che gli altri si fanno di lui. Essa è quindi da intendersi soprattutto come ristabilimento del valore pubblico del soggetto danneggiato. Nonostante sia in questo secondo senso che la parola vendetta vada intesa in senso proprio, nella pena stessa si ritrova anche l'altro elemento della vendetta: la *Selbserhaltung*. Infatti, una volta stabilito che «la pena è vendetta» cioè ristabilimento, Nietzsche aggiunge subito dopo che:

C'è in essa indubbiamente anche quell'altro elemento della vendetta descritto per primo, in quanto con essa la società mira alla sua autoconservazione e contraccambia il colpo per legittima difesa. La pena vuole impedire un ulteriore danno, vuole spaventare. In tal maniera, i due così diversi elementi della vendetta sono realmente congiunti nella pena e ciò forse più che ogni altra cosa può agire nel senso di mantenere quella confusione di idee menzionata, a causa della quale il singolo che si vendica di solito non sa che cosa propriamente voglia<sup>216</sup>.

Nella pena, confluiscono dunque entrambi gli elementi della vendetta, sia l'elemento vindice che quello dell'intimidazione. Ma solo uno, il primo, è ciò che esprime in maniera sostanziale ciò che essa è. Paragonando questa tesi a quella dell'amico Rée, si nota subito una fondamentale distonia. Infatti, Rée aveva sostenuto che lo scopo originario della pena era lo scopo intimidatorio e che solo successivamente, e attraverso la errata considerazione circa la libertà umana, quel senso originario era stato dimenticato e la pena era stata interpretata come retribuzione. In tal senso, secondo Rée, concepire la pena come retribuzione – cioè *Wiederherstellung* – era il risultato di un errore di prospettiva che si era prodotto nella storia evolutiva del genere umano.

Per Nietzsche invece, come si vede chiaramente, la «pena è vendetta» e ciò fin dalle origini. Il fatto che essa abbia quindi carattere eminentemente retributivo non è da intendersi come distorsione del suo significato originario ma come suo elemento essenziale. Ma ciò non deve sorprendere, se si considera il contesto nel quale, in Nietzsche, questa teoria è cresciuta: quello dei rapporti di potenza

---

<sup>216</sup> WS 33.

e della giustizia come *Gleichgewicht*. La divergenza di opinioni tra i due è quindi coerente e consegue necessariamente dalle premesse del loro ragionamento. In particolare, ci troviamo di fronte a due paradigmi tra loro diversi. La lettura di Rée è tutta fondata sui sentimenti simpatetici che arginano l'egoismo; in base ad essa, il filosofo interpreta i fenomeni del diritto e dello Stato sostanzialmente dal punto di vista funzionalistico. Per Rée, l'obiettivo principale degli esseri umani che si uniscono in società e fondano lo Stato attraverso un *pactum unionis*, che ricorda la dinamica hobbesiana, è il mantenimento della pace sociale. Il punto di vista di Rée è dunque sostanzialmente comunitario e la funzione originaria della pena viene conseguentemente letta, in quest'ottica, come strumento di dissuasione. In Nietzsche la questione assume invece un altro significato. Egli non considera mai la società come dimensione omogenea. Il suo obiettivo è piuttosto quello di definire e studiare le dinamiche di potenza che si instaurano tra le parti. Il suo sguardo è attratto dalla dimensione dell'eterogeneità e dal conflitto sociale a cui essa dà luogo. Come abbiamo visto precedentemente, anche quando si giunge allo Stato di diritto esso è interpretato come un'istituzione instabile e transeunte poiché la dinamica distruttrice della potenza – che si esplica nella lotta sociale e politica tra le parti – è sostanzialmente inarrestabile.

Mentre la costituzione dello Stato in Rée è una tappa dell'evoluzione del genere umano, in Nietzsche essa è piuttosto una parentesi, uno stato eccezionale, tra due momenti di *caos*. In Nietzsche quindi, già nel periodo cosiddetto 'illuministico', è insuperabile la dimensione caotica della vita e lo Stato rappresenta, più che un punto di svolta nella evoluzione umana e un 'giro di boa' guadagnato dall'umanità sulla strada della convivenza civile, una costruzione temporale sempre soggetta alla sua stessa crisi. Ma ciò avviene perché in Nietzsche l'entrata nel mondo politico non è in grado di comporre le spinte egoistiche proprie dello 'stato di natura' e ne rappresenta piuttosto la traduzione in termini di dominio politico e di mediazione condotta in base a interessi di tipo economico.

Sullo sfondo della dinamica contrattualista con la quale in alcuni passi Nietzsche descrive l'instaurarsi del diritto, emerge infatti, contemporaneamente, l'idea che la socialità umana, all'interno della quale rientra anche il fenomeno giuridico, sia rapporto di potenza e, come tale, spesso sbilanciato da una parte. In base a queste premesse, la società è sempre determinata dal rapporto dominanti-dominati. E questa lettura, vale la pena di sottolinearlo, è presente già in questo periodo, sia a livello descrittivo sia a livello normativo. Si consideri ad esempio l'aforisma 9 del *Viandante e la sua ombra*. Ritornando sul tema del libero arbitrio, che aveva già dibattuto nel primo volume dell'opera, il filosofo lo imposta qui, sorprendentemente, proprio a partire dalla dinamica dominanti/dominati. Una questione che, a prima vista, non avrebbe nulla a che vedere col problema della libertà e che invece lo riguarda direttamente:

[...] Ciascuno si ritiene più libero là dove il suo sentimento della vita è più grande, cioè, come si è detto, ora nella passione, ora nel dovere, ora nella conoscenza, ora nella petulanza. Ciò per cui il singolo uomo è forte, in cui si sente vivo, egli crede inconsciamente che debba anche essere sempre l'elemento della sua libertà: egli conta insieme, come coppie necessarie, dipendenza e apatia, indipendenza e sentimento vitale. *Qui, un'esperienza che l'uomo ha fatta nel campo sociale-politico, viene trasferita nell'estremo campo metafisico: ivi l'uomo forte è anche l'uomo libero, ivi vivo sentimento di gioia e di dolore, altezza di speranza, arditezza di desiderio, potenza di odio, sono pertinenza dei dominatori e degli indipendenti, mentre l'assoggettato, lo schiavo, vive oppresso e apatico. La teoria della libertà del volere è un'invenzione delle classi dominanti [corsivo mio]*<sup>217</sup>.

Se si eccettua la mancanza, fondamentale, di ogni riferimento al problema della produzione economica, la chiusa dell'aforisma secondo la quale l'idea della libertà è invenzione delle classi dominanti sembra richiamare l'affermazione marxiana secondo la quale «le idee dominanti di un'epoca furono sempre soltanto le idee della classe dominante»<sup>218</sup>. Nonostante il termine utilizzato in questo contesto da Nietzsche sia *Stände* e non *Klasse*, come in Marx, non v'è dubbio che il discorso nietzschiano vada, in un certo senso, proprio nella direzione del pensatore di Treviri<sup>219</sup>. Soprattutto se si considera il rapporto che viene stabilito tra il piano ideale/spirituale e quello materiale/sociopolitico, che è la struttura fondamentale a partire dalla quale l'idea della libertà che è fatta «nel campo socio-politico» viene proiettata nella dimensione irreal, astratta e falsificante della

---

<sup>217</sup> WS 9.

<sup>218</sup> K. MARX, *Manifesto del partito comunista*, in *Opere complete*, vol. VI, Roma, Editori Riuniti 1974, pag. 504.

<sup>219</sup> Nietzsche non ha mai citato Marx né in un testo pubblicato né in un appunto personale. Tuttavia, come ha messo in luce Thomas Brobjer non è possibile archiviare in modo così semplice la questione della conoscenza di Marx da parte di Nietzsche. Infatti, che Marx non venga mai citato da Nietzsche non esclude il fatto che Nietzsche abbia potuto conoscere le tesi del socialismo marxista attraverso altri autori. Come riporta Brobjer nel suo interessante contributo, Nietzsche infatti possedeva o aveva comunque letto almeno tredici libri (di dieci autori diversi) nei quali ci sono riferimenti a Marx e, in un caso, Nietzsche sottolineò di proprio pugno il nome del filosofo di Treviri. Inoltre, in questi testi che Nietzsche sicuramente aveva presente sono riportati numerosi passi sia del *Manifesto* che del *Capitale*. In tal modo secondo Brobjer Nietzsche avrebbe avuto una «ragionevolmente dettagliata conoscenza di Marx e del marxismo». Questo non significa tuttavia che si debba ricercare nel testo nietzschiano una critica specifica a Marx. Infatti, anche assumendo come fa Brobjer che Nietzsche conoscesse le linee fondamentali della filosofia di Marx – tesi che appare filologicamente fondata e altamente probabile – la critica di Nietzsche è una critica generalista, interessata a discutere i valori del socialismo, sia marxista sia non marxista piuttosto che a confrontarsi con i singoli esponenti di quel movimento. Da questo punto di vista se una conoscenza e una critica del marxismo c'è stata, essa va inquadrata nel contesto più ampio e generale della critica al socialismo e ai suoi valori. Cfr., T.H. Brobjer, *Nietzsche's Knowledge of Marx and marxism*, in «Nietzsche-Studien», 30 (2002), pp. 298-320. Su posizioni diametralmente opposte rispetto a quelle di Brobjer è l'interpretazione di Mazzino Montinari il quale aveva precedentemente asserito che «Nietzsche non aveva mai letto neanche una riga né di Marx né di Engels, così come non aveva mai conosciuto la parola “marxismo” o “materialismo storico”», cfr. M. MONTINARI, *Nietzsche zwischen Alfred Baumler und Georg Lukács*, in *Nietzsche Lesen*, Berlin – New-York, De Gruyter 1982, pag. 194. Sulla stessa linea di Montinari si muove anche Henning Ottmann il quale afferma che: «Nietzsche non lesse mai né Marx né Engels. Tuttavia, la sua conoscenza del socialismo, e in particolare della socialdemocrazia tedesca e anche dell'anarchismo erano presumibilmente più solide di quanto si fosse notato fino ad ora. Nietzsche conosceva infatti Lassalle, conosceva Dühring, più tardi conobbe Bebel e presumibilmente attraverso terzi (come M. von Meysenbug, Richard und Cosima Wagner o J. S. Mill) gli furono noti anche A. Herzen, M. Bakunin e le associazioni segrete liberal-socialiste», cfr. H. OTTMANN, *Philosophie*, cit., pag. 26.

metafisica. Al di là del rapporto con Marx, del quale Nietzsche sembra non avesse alcuna conoscenza diretta, qui va sottolineato soprattutto come sia ribadita una visione della società segnata dalla dicotomia e dal contrasto tra *Stände*; da una parte i dominanti e dall'altra i dominati.

Se dal piano descrittivo ci si sposta ora su quello normativo, al di là della crudezza di alcuni passi, ciò che emerge è il fatto che Nietzsche vede come insuperabili, anche nel futuro, le relazioni asimmetriche e di dominio. Si legga ad esempio ciò che il filosofo scriveva già in un frammento del 1877. In un contesto nel quale si afferma che «i diritti dell'uomo non esistono», cioè che non esistono diritti innati o naturali, il che naturalmente ribadisce quanto detto finora, viene condotta una riflessione di tipo normativo sul carattere dicotomico della società:

Siccome deve essere fatto molto lavoro duro e rozzo, debbono anche essere conservati gli uomini che ad esso si sottomettono, nella misura in cui cioè le macchine non sono in grado di risparmiare questo lavoro; se nella classe operaia penetra il bisogno e il raffinamento di una cultura superiore, essa non può più fare quel lavoro senza soffrire troppo sproporzionatamente. Un operaio che si sia così sviluppato aspira all'ozio e non chiede l'alleggerimento del lavoro bensì la liberazione da esso, cioè: ne vuole imporre il fardello a qualcun altro. *Forse si potrebbe pensare a una soddisfazione dei suoi desideri e a una introduzione massiccia di popolazioni barbariche asiatiche e africane, di modo che il mondo civilizzato asservisse continuamente a se stesso quello non civilizzato, e in tal modo la non cultura venisse addirittura considerata come qualcosa che obbliga a prestazioni servili* [corsivo mio]<sup>220</sup>.

Come si vede dall'esempio riportato, Nietzsche non concepisce la società come luogo della pacificazione, ma anzi la legge come sempre determinata dal conflitto delle parti in lotta. Tale articolazione dicotomica e conflittuale della società richiama le idee che il filosofo aveva già espresse in *Lo Stato greco* secondo le quali è necessario che la società rimanga strutturalmente divisa tra un ceto signorile e uno servile. Certo, Nietzsche ha cambiato completamente idea circa la genesi del potere pubblico. Nel contesto de *Lo Stato greco*, lo Stato era considerato un prodotto della volontà e la sua origine veniva spiegata sulla base di una metafisica di stampo schopenhaueriano. Qui, invece, Nietzsche fornisce una spiegazione dello stesso problema con metodo storico-genetico. E tuttavia, persiste l'idea che lo Stato sia da intendersi come luogo del dominio di una parte sull'altra e non come luogo dell'universalità e dell'uguaglianza. Così, nel pieno della sua fase illuministica, l'utopia di Nietzsche è ancora quella della produzione di una «*höhere Cultur*» da raggiungere attraverso la riduzione in servitù di una casta inferiore:

---

<sup>220</sup> FP 25 [7], 1877.

Una civiltà superiore può sorgere solo là dove ci sono due distinte caste della società: quella di coloro che lavorano e quella di coloro che oziano, capaci del vero ozio; o con espressione più forte: la casta del lavoro forzato e la casta del lavoro libero<sup>221</sup>.

Proprio questo insuperabile elemento conflittuale, che in Nietzsche è sempre presente su più livelli della sua analisi – da quello descrittivo a quello normativo –, fa sì che egli non s’inganni, dal suo punto di vista, sulla funzione originaria della pena. Ritenere come faceva Rée che essa abbia avuto all’inizio una semplice funzione dissuasoria significa non aver compreso il tratto profondo e ineliminabile dei rapporti umani, sempre definiti da relazioni di forza. Da questo punto di vista, com’è stato scritto, la riconduzione nietzschiana di qualsiasi tipo di rapporto al gioco dei rapporti di potenza mette in luce proprio quell’elemento che Rée aveva completamente sottaciuto e segna una delle più feconde intuizioni del pensiero di Nietzsche<sup>222</sup>.

### 6.5.2 «Il sole di un nuovo vangelo»: sulla mitigazione delle pene

Come ha notato Laura Zavatta, nel periodo di composizione di *Umano, troppo umano* si trovano, soprattutto nei frammenti postumi, precisi riferimenti ad una questione molto particolare che riguarda il problema della giustizia punitiva. Questo tema è quello della necessaria mitigazione delle pene<sup>223</sup>. È un argomento che Nietzsche sviluppa a partire sostanzialmente da questi anni e che verrà sempre ribadito. Questo tema – ripreso sia in *Aurora* che nello *Zarathustra* – arriverà fino alla *Genealogia*, opera nella quale il filosofo sosterrà essere segno di potenza non il punire ma, al contrario, il *poter fare a meno* di rivalersi<sup>224</sup>. In questo senso, Nietzsche stesso parlerà di una dimensione della forza che è «al di là del diritto», cioè che si esplica rinunciando all’azione punitiva e risarcitoria. Il problema della mitigazione delle pene inflitte a chi, all’interno della comunità, infrange l’ordine e l’equilibrio, oltre ad avere valore di per sé, apre a un discorso che trascende la

---

<sup>221</sup> MA 439.

<sup>222</sup> Cfr., M.C. FORNARI, *La morale evolutiva*, cit., pag. 107.

<sup>223</sup> Cfr., L. ZAVATTA, *Il diritto nella volontà di potenza*, cit., pag. 112 sgg.

<sup>224</sup> Mi riferisco naturalmente al celebre paragrafo 10 della seconda dissertazione della *Genealogia* nel quale Nietzsche scrive: «Crescendo la potenza e l’autocoscienza di una comunità, anche il diritto penale va sempre mitigandosi; ogni indebolimento e più grave pericolo di quella porta nuovamente alla luce forme più dure di questo. Via via che è divenuto più ricco, il “creditore” si è fatto sempre più umano: alla fine l’entità dei danni che egli può sopportare senza soffrirne è persino la misura della sua ricchezza. Non sarebbe inconcepibile una consapevolezza di potenza della società, in cui essa potesse concedersi il più nobile lusso che per lei esista – lasciare impuniti i suoi offensori. “Che m’importa dei miei parassiti?” potrebbe dire allora. “Che vivano e prosperino: sono ancora abbastanza forte per permetterme!”... La giustizia, che ebbe il suo inizio con “tutto è suscettibile di saldo, tutto deve essere saldato, finisce per perdonare e per lasciar andare l’insolvente – finisce, come ogni buona cosa sulla terra, per sopprimere se stessa. Questa autosoppressione della giustizia: è noto con quale bel nome essa viene chiamata – grazia; essa resta, come va da sé, la prerogativa del più potente, meglio ancora, il suo al di là del diritto».

riflessione meramente giuridica e va verso la considerazione del rapporto e del contrasto che si pone fra comunità e individuo. Un tema anch'esso elaborato dal filosofo tedesco per tutti gli anni Ottanta.

L'avvio della riflessione sulla mitigazione delle pene, cioè sulla necessità di rendere nella società moderna la punizione meno crudele, è un tema da inquadrare nella macro-questione della libertà. Come sappiamo, in *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* Rée nega che l'uomo sia libero sostenendo che «tutte le azioni umane si verificano per cause precise e con necessità»<sup>225</sup>. Nelle pagine di *Umano, troppo umano*, Nietzsche, probabilmente stimolato anche da quanto andava scrivendo l'amico, torna più volte sul problema della libertà. Ma se Rée sbriga la questione in relativamente poco spazio perché la considera una questione già affrontata da parte della filosofia pre-darwiniana e poi completamente risolta in senso deterministico nel contesto positivistico della naturalizzazione della morale, Nietzsche vi dedica invece ampi estratti della sua opera. Sulla scia di Rée, negando anch'egli anche la distinzione schopenhaueriana tra *Esse* e *Operari*, Nietzsche considera la vita umana impigliata in un rigido determinismo:

Schopenhauer ragionava invece così: poiché certe azioni portano con sé disagio ('coscienza della colpa'), deve esserci una responsabilità [...]. Dal fatto di quel disagio, Schopenhauer crede di poter dimostrare una libertà che in qualche modo l'uomo avrebbe avuto, non in relazione alle azioni, ma in relazione all'essere: libertà quindi di essere così o così, non di agire così o così. Dall'*esse*, la sfera della libertà e responsabilità, segue a suo modo di vedere l'*operari*, la sfera della stretta causalità, necessità e responsabilità. Quel disagio si riferirebbe cioè apparentemente all'*operari* – e in tanto sarebbe erroneo – ma in verità all'*esse*, che sarebbe l'atto di una volontà libera, la causa prima dell'esistenza di un individuo: l'uomo diventerebbe ciò che vuol diventare, il suo volere sarebbe anteriore alla sua esistenza<sup>226</sup>.

---

<sup>225</sup> P. Rée, *Der Ursprung*, cit., pag. 64

<sup>226</sup> MA 39. Nietzsche si riferisce qui alla distinzione schopenhaueriana tra *esse* e *operari*, con la quale il filosofo di Danzica risolve il contrasto tra necessità assoluta e libertà relativa all'interno del suo sistema filosofico. Il problema fondamentale di Schopenhauer era che all'interno del mondo fenomenico determinato dalla legge di causalità non vi era spazio per nessuna forma di libertà, neanche quella umana, che al pari di ogni altro agire era determinato. Eppure, il fenomeno del rimorso e della responsabilità riproponeva il problema della libertà. Perché, il soggetto agente si sente responsabile delle sue azioni se non è libero? Per risolvere tale questione, Schopenhauer recupera la distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno sostenendo che l'ambito della libertà non vada cercato sul piano fenomenico ma su quello noumenico; sul piano cioè che nel suo sistema è il *Wille*. In tal senso scrive nel *Fondamento della morale* che «come uno è, così deve agire. Perciò un dato individuo in ogni singolo caso può fare soltanto un'azione: *operari sequitur esse*. La libertà non fa parte del carattere empirico, ma soltanto di quello intellegibile. L'*operari* di un dato uomo è necessariamente determinato di fuori da motivi, di dentro dal suo carattere, e pertanto tutto ciò che fa avviene necessariamente. Ma nel suo *esse*, li sta la libertà. Egli avrebbe potuto essere un altro, e in ciò che è stanno la colpa e il merito, poiché tutto ciò che fa ne risulta da sé come un semplice corollario. La teoria di Kant ci salva dal fondamentale errore che trasferiva la necessità nell'*esse* e la libertà nell'*operari*, e così arriviamo a conoscere che è vero esattamente il contrario», A. SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale*, Laterza, Roma-Bari 1991, pag. 180.

I due amici condividono dunque l'idea che l'uomo nelle sue scelte, azioni e inclinazioni non sia libero. Ma nonostante condividano tale presupposto, per quanto riguarda le conseguenze che la negazione del libero arbitrio implica, giungono a considerazioni diverse. Secondo Rée, se l'uomo non è libero, allora non può essere neanche considerato responsabile, né sul piano morale né sul piano giuridico. E tuttavia, per esigenze di mera utilità sociale gli viene comunque comminata una sanzione afflittiva, in modo tale da incutere spavento in lui stesso e negli altri. Proprio perché la pena non può rinunciare alla sua funzione principale – la deterrenza – essa deve necessariamente conservare la sua durezza e, infatti, nell'opera di Rée non è presente alcuna riflessione sulla necessità di mitigare la gravità e il peso delle punizioni. Questo tipo di considerazione viene invece sviluppata da Nietzsche in più luoghi della sua opera e, come si accennava, è uno degli aspetti più originali della sua riflessione sulla giustizia punitiva.

Anche Nietzsche, come Rée, nega l'esistenza della libertà umana. La libertà è una «favola» alla quale non è più possibile credere anche se la sua negazione non deve portare a un fatalismo passivo<sup>227</sup>. Nel suo agire l'uomo è sempre determinato dall'istinto di conservazione o dalla volontà di procurarsi il piacere e fuggire il dolore. Ma ciò significa, come era per Rée, che non può essere considerato responsabile delle azioni che compie. Il fatto che l'essere umano sia da considerarsi irresponsabile implica però, per quanto riguarda la giustizia penale, che la giustizia retributiva sia qualcosa di assurdo. Infatti, se non c'è colpa non può esigersi a *livello normativo* alcun ristabilimento. È molto importante non sottovalutare la sfumatura normativa che hanno le riflessioni di Nietzsche sul ruolo anacronistico della giustizia compensatrice. Nietzsche non afferma, infatti, che la giustizia nella modernità non abbia più tale funzione (i tribunali sono infatti pieni di persone che esigono una

---

<sup>227</sup> Cfr., MA 61: «Il fatalismo turco contiene l'errore fondamentale di contrapporre fra loro l'uomo e il fato come due cose separate: l'uomo, esso dice, può resistere al fato, cercare di sventarlo, ma alla fine quello riporta sempre vittoria; per cui la cosa più ragionevole è rassegnarsi a vivere a piacimento. In verità ogni uomo è egli stesso una parte di fato; quando egli, nella maniera detta, crede di resistere al fato, anche in ciò si adempie appunto il fato; la lotta è un'immaginazione, altrettanto lo è quella rassegnazione; tutte queste immaginazioni sono incluse nel fato. La paura che i più hanno di fronte alla teoria della schiavitù del volere è la paura del fatalismo turco: essi credono che l'uomo se ne starà davanti al futuro debole, rassegnato e a braccia conserte, nulla potendo in esso cambiare: o che abbandonerà invece le redini a tutti i suoi capricci, perché neanche così può diventar peggiore ciò che è stato una volta determinato. Le follie dell'uomo sono una parte di fato altrettanto che le sue saggezze: anche quella paura di credere nel fato è fato». Anche Paul Rée aveva discusso questo problema in *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. Si veda quello che scrive infatti nel capitolo terzo dell'opera, quello dedicato alla responsabilità e alla libertà: «Anche coloro infatti che hanno compreso che la volontà è legata a delle cause, invero non osano di solito affermare “tutti gli atti della libertà sono necessari”, poiché temono che coloro che sono da loro puniti, potrebbero dire: perché mi punisci? Io ho dovuto agire in questo modo (a cui la logica risposta sarebbe: io ti punisco affinché in avvenire tu non agisca di nuovo così, ma per il timore della punizione tu abbia ragione per astenerti da simili azioni). Si teme anche la conclusione del volgo: se tutto è necessario, allora cediamo alle nostre pulsioni, rubiamo, saccheggiamo ed uccidiamo (a cui la logica risposta sarebbe: se voi cedete alle vostre pulsioni, accade così in ogni caso particolare per ragioni precise e con necessità – e certo la rappresentazione della necessità delle azioni umane può diventare la ragione determinante, per cui ciascun cede alle proprie pulsioni; il fatto che voi siate tuttavia puniti, affinché il timore di questa punizione divenga il motivo, per cui in avvenire dominerete le vostre pulsioni, si verifica altrettanto per ragioni precise e con necessità e esattamente sarà il vostro crimine la ragione precisa, per la quale voi sarete puniti», P. RÉE, *L'origine*, cit., pp. 63-64.

compensazione per il torto subito) ma solo che essa *non dovrebbe averla*, data appunto la non libertà umana e la non imputabilità morale e giuridica dell'agente:

Chi ha compreso appieno la teoria della completa irresponsabilità, non può più assumere la cosiddetta giustizia che premia e castiga sotto il concetto di giustizia: se questa consiste nel dare a ciascuno il suo. Poiché colui che viene punito non merita la punizione: egli viene solo usato come mezzo per scoraggiare in avvenire certe azioni. Parimenti colui che si premia non merita questo premio: egli infatti non poteva agire diversamente da come ha agito. La ricompensa ha dunque soltanto il senso di un incoraggiamento per lui e per gli altri, per fornire cioè un motivo ad azioni future; la lode viene gridata a colui che corre in pista, non a colui che è al traguardo. Né castigo né premio sono qualcosa che ad alcuno spettino come il *suo*; gli vengono assegnati per motivi di utilità, senza che egli possa con giustizia accamparvi pretesa. Si deve del pari dire: “Il saggio non premia per il fatto che si è agito bene”, come si è detto che “il saggio non punisce per il fatto che si è agito male, bensì affinché non si agisca male”<sup>228</sup>.

La giustizia penale invece fa ancora l'errore di considerare l'essere umano come agente libero e capace di autodeterminarsi. Ciò implica che anche i sistemi penali odierni, i quali hanno superato la durezza dei sistemi arcaici in cui vigeva lo *ius talionis* e che quindi guardano alla pena non più come rozzo risarcimento ma come strumento di deterrenza<sup>229</sup>, puniscano, senza averne piena consapevolezza, ancora secondo la logica retributiva. Essi ‘guardano’ cioè al passato (colpa) piuttosto che al futuro (deterrenza). In realtà, se si fosse veramente capito che l'essere umano è sempre determinato da motivi, impulsi e circostanze, il giudice, a rigore, non potrebbe neanche punire il reo. L'azione del criminale infatti, considerata all'interno dell'«intero flusso delle circostanze», sarebbe da considerarsi logica e razionale, tutta già implicita nelle premesse e determinata dagli eventi passati. Essa non potrebbe essere considerata imputabile perché punirla significherebbe punire «l'eterna necessità»<sup>230</sup>. Il ragionamento di Nietzsche è così radicale su questo punto che il filosofo, portando alle estreme conseguenze il determinismo morale, sostiene che se si volesse punire la colpa di un singolo individuo, considerando tutta la catena di cause che la determinano, si dovrebbe finire per

---

<sup>228</sup> MA 105.

<sup>229</sup> Che la funzione della pena sia cambiata attraverso i millenni è espresso chiaramente nell'aforisma 18 [52] del settembre 1879, nel quale Nietzsche scrive che si è passati dalla pena come mezzo di risarcimento tra privati alla pena come mezzo di intimidazione nelle mani dello Stato: «Il significato delle punizioni più antiche non è quello di impedire con la paura il ripetersi dell'infrazione, bensì: primo, un tentativo di riparare il danno arrecato, per esempio con una ammenda da pagare ai parenti dell'assassinato; secondo, si può manifestare in provvedimenti presi dalla comunità per scampare, in quanto collettività, alla collera della divinità offesa: perciò in Omero l'assassino deve fuggire dalla propria patria; non di una colpa morale egli si è macchiato bensì di una religiosa: egli rappresenta un pericolo per la comunità cui appartiene. Questo tipo di provvedimenti è presso di noi superfluo».

<sup>230</sup> WS 24.

punire tutta la società. Si dovrebbero cioè punire tutte le cause indirette che hanno determinato l'azione criminale, in un progresso all'infinito che finirebbe per includere gli stessi giudici<sup>231</sup>.

Nel contesto di una critica alla giustizia retributiva e al suo presupposto teorico (la libertà del volere), Nietzsche mette in evidenza ancora un altro aspetto contraddittorio della pena intesa come retribuzione. Se si ammette la libertà del volere, allora bisogna anche uniformare la pena per un dato reato, cioè punire sempre nella stessa e identica misura tutti coloro che compiono un certo crimine. Allo stesso reato, dovrebbe sempre corrispondere la medesima pena. Infatti, se l'uomo fosse completamente libero, il grado della colpa non varierebbe mai da individuo a individuo. Eppure, l'elemento che nei processi determina la durezza della pena, a parità di reato, è la valutazione da parte del giudice del *grado di adesione volontaristica del reo*. Ma ciò è appunto contraddittorio poiché, se l'essere umano fosse veramente ritenuto libero, un dato crimine andrebbe punito sempre con la medesima pena, senza considerare le circostanze attenuanti o aggravanti e prescindendo dalla considerazione della minore o maggiore volontà criminale. Ma proprio il fatto che, come accade giornalmente nei tribunali, si cerca di stabilire continuamente il livello di partecipazione volontaristica del delinquente al reato commesso è la dimostrazione che, in realtà, l'uomo non è ritenuto veramente libero: «mettersi a graduare le libertà vorrebbe dire accettare la non libertà»<sup>232</sup>.

In base a tali considerazioni, si pone quindi un contrasto, quasi insanabile, tra un dato di fatto – la necessità per lo Stato di esercitare la giustizia penale, in vista della sua sopravvivenza – e la completa irresponsabilità del criminale, il quale a rigore non andrebbe punito poiché non colpevole. La soluzione che Nietzsche prospetta per uscire dalla contraddizione sta nel concetto di «giustizia educativa». Essa costituisce una delle misure con le quali l'umanità dovrebbe cercare di svincolarsi da una cultura della colpa e approdare ad una civiltà saggia, consapevole della eterna necessità dell'accadere e libera da qualsiasi desiderio di vendetta. Proprio il passaggio da un'umanità morale a un'umanità saggia è, infatti, ciò che Nietzsche chiama «il sole di un nuovo vangelo», una pacifica accettazione del carattere necessario della vita e una nuova etica: comprendere, non amare, non odiare, guardare dall'alto la realtà<sup>233</sup>.

Dal punto di vista del diritto penale, ciò significa approdare ad una concezione educativa della pena, una concezione che cassi completamente la funzione retributiva e che mitighi notevolmente il peso delle pene, considerando che esse devono essere imposte solo per motivi preventivi. Analizzando ciò che Nietzsche scrive sia nelle opere pubblicate sia nei frammenti, è possibile mettere

---

<sup>231</sup> Cfr., WS 28.

<sup>232</sup> Cfr., FP 42 [63], 1879.

<sup>233</sup> Cfr., MA 107.

in evidenza alcune caratteristiche di questa originale visione della giustizia penale. In primo luogo, il superamento della giustizia retributiva si rende necessario in quanto essa, oltre ad essere moralmente discutibile, è anche controproducente dal punto di vista pratico. Il pericolo principale al quale essa può dare luogo consiste nel generare una pericolosa spirale vendicativa tra il delinquente e la società che lo punisce. In un frammento del 1879, Nietzsche scrive:

Si tiene un delinquente in carcere sinché “è spirata la durata della pena”. Assurdo! Fino a quando egli non nutra più sentimenti ostili verso la società! Fino a quando non provi più il desiderio di vendicarsi per la pena subita! Trattenerlo *più a lungo* sarebbe: 1) crudeltà; 2) dissipazione di energia, che potrebbe essere messa al servizio della società; 3) pericolo di renderlo vendicativo, perché egli si vede oggetto di un rigore *inutile*, dunque peggioramento morale<sup>234</sup>.

Come si vede, Nietzsche sottolinea come uno dei massimi pericoli in cui incorre la giustizia penale sia quello di innescare una spirale reattiva e senza fine tra il criminale e lo Stato che lo punisce. Proprio per disinnescare questa logica, e consapevole del fatto che la pena ha spesso effetti opposti a quelli che si propone poiché spesso – come scriverà nella *Genealogia* – non provoca un vero e onesto senso di rimorso nel delinquente ma piuttosto «indurisce e raggela»<sup>235</sup>, Nietzsche propone la sostituzione della giustizia punitiva con la «giustizia educativa»:

*Contro la giustizia punitiva.* Al suo posto può subentrare solo la giustizia educativa (che migliora la ragione e perciò le abitudini – da cui sono creati i motivi!). “Battere il bambino! Non ripeterà quella data azione”. La percossa è dunque in questo caso un ricordo dell’ammaestramento: il dolore come il più forte stimolante della memoria. Di qui deriverebbe la massima mitigazione di tutte le pene: e la loro massima equiparazione. Solo come mezzi mnemotecnici! In questo caso basta poco!<sup>236</sup>.

L’elemento fondamentale per capire come dovrebbe funzionare questa nuova forma di giustizia penale sta nell’aspetto mnemotecnico che essa può assumere. Si tratterebbe infatti di comminare al reo quel grado sufficiente di dolore, e nulla di più, affinché sia persuaso a non commettere più l’azione delittuosa. In questo senso, Nietzsche parla appunto di una equiparazione delle pene. Questa è da intendersi non come misura atta a comminare la stessa identica pena a tutti

---

<sup>234</sup> FP 42 [51], 1879.

<sup>235</sup> Si veda quanto Nietzsche scrive in GM II, 14: «Il valore della pena deve essere quello di destare nel colpevole il *sentimento della colpa*, in essa si cerca il caratteristico *instrumentum* di quella reazione psichica che prende il nome di “cattiva coscienza”, “rimorso”. Ma in tal modo, anche per quanto riguarda i nostri giorni, si continua a bistrattare la realtà e la psicologia: ancora di più, poi, se si considera la più lunga storia dell’uomo, la sua preistoria! L’autentico rimorso è qualcosa di estremamente raro proprio tra delinquenti e galeotti, le prigionie, i penitenziari *non* sono luoghi d’incubazione in cui prospera di preferenza questa specie di vermi roditori – in ciò concordano tutti gli osservatori coscienti, che in molti casi esprimono assai a malincuore e contro i loro personalissimi desideri un giudizio del genere. Secondo una considerazione di massima, la pena indurisce e raggela; concentra, acuisce il senso di estraneità; rinsalda la forza di resistenza».

<sup>236</sup> FP 46 [61], 1879.

ma, al contrario, come misura che equipara tutte le pene in quanto mezzi mnemotecnici. Per tutti i criminali esse dovrebbero infatti coincidere con quella quantità minima indispensabile di dolore, calcolata su base individuale, in grado di fungere da strumento mnemotecnico e dissuasorio. Si tratterebbe quindi di operare una individualizzazione e personalizzazione della pena, e questo per ogni criminale. Infatti, come Nietzsche nota in un altro frammento del periodo, se lo scopo della pena è *ne iterum peccet*, è necessario determinare la punizione in base al criminale e non in base al reato commesso<sup>237</sup>.

Probabilmente consapevole che non è così semplice rompere antichissime abitudini e modi di sentire, in un frammento del 1876 Nietzsche riflette anche su come mantenere il carattere retributivo della pena evitando, allo stesso tempo, la durezza della logica vindice propria dello *ius talionis*. Su questa strada, Nietzsche propone una pena che abbia sì il carattere retributivo ma nella quale il soggetto beneficiario di tale *Wiederherstellung* non sia l'individuo danneggiato ma tutta la società. In questo caso, dall'atto criminale deriva un debito che il delinquente contrae con tutta la società di cui fa parte e non con l'individuo singolo che ha danneggiato. La retribuzione di cui si deve far carico, di conseguenza, sarà dovuta alla società nel suo complesso:

L'idea ispiratrice di un nuovo diritto penale più umano dovrebbe essere: da un lato, eliminare il torto nella misura in cui il danno arrecato è riparabile, dall'altro, compensare l'azione cattiva con una buona azione. Questa buona azione non dovrebbe necessariamente essere riservata alle persone danneggiate, ma anche a una persona qualsiasi: il delitto infatti è stato raramente commesso ai danni di un individuo, bensì quasi sempre ai danni di un membro della società umana – in questo modo si è contratto il debito di una buona azione verso la società.

Tutto ciò non dovrebbe essere inteso rozzamente, quasi che un furto dovesse essere compensato con un regalo; piuttosto, colui che ha dimostrato la sua cattiva volontà, dovrebbe finalmente dimostrare una volontà buona.

Nietzsche tenta quindi di ripensare il diritto penale ipotizzando il superamento dell'arcaica e violenta logica vindice e retributiva. Da una parte il diritto penale è necessario alla sopravvivenza

---

<sup>237</sup> Cfr., FP 42 [62] 1879: «Se la pena è comminata in base al metro “*ne iterum peccet*” allora questo metro è individualmente diverso. L'intenzione è di imprimere, incidere il motivo con sufficiente energia: ma allora è decisivo il materiale nel quale si incide. – Ora noi non abbiamo unità di misura individuali per le pene. Dunque l'intenzione non è quella di migliorare l'individuo. Bensì è quella di somministrare la pena *meritata*, secondo la teoria della volontà libera: cioè per quanto riguarda la teoria della volontà libera sono tutti considerati uguali. Si tratta infatti di un atto miracoloso, che non ha storia, niente affatto individuale. In base a questa eguaglianza, anche la punizione può essere uguale per tutti gli uomini. – La differenza rispetto a altre punizioni riguarda il contenuto della colpa; non il colpevole? Ma allora anche la punizione dovrebbe essere una sola per tutti i delitti». Si veda anche FP 42 [59], 1879: «“Ma in questo modo la società va in rovina!”. Confessate allora che la punizione è *legittima difesa*. Ma non fate abuso di parole morali, non chiacchierate di giustizia. In caso di legittima difesa le meschine graduazioni delle pene non hanno senso. È necessario un metro individuale! – Ma di qui, arbitrio!».

della comunità, dall'altra va però emendato dalle sue logiche più arcaiche, quelle rozzamente retributive. E questo non va fatto solamente perché la punizione sia, per così dire, eticamente accettabile ma anche per evitare che sia controproducente. Il rischio che Nietzsche mette in evidenza è, infatti, quello di un pericoloso innesco della logica reattiva e vendicativa tra Stato e criminale. Una spirale che, proprio per il bene della comunità, bisogna evitare di alimentare. In conclusione, le misure alternative che Nietzsche elabora su questo aspetto del diritto penale vanno tutte nella stessa direzione e hanno un unico obiettivo: uscire dalla logica della colpa, secondo la quale va punito il passato e la responsabilità dell'agente, e approdare definitivamente a una concezione penale che sia preventiva e dissuasoria senza essere vendicativa.

## 7. Rudolph von Jhering: una lettura dell'estate 1879

St. Moritz, estate 1879. Dopo quello che è stato definito «l'inverno più doloroso della vita di Nietzsche»<sup>238</sup>, il filosofo si è licenziato dall'università di Basilea, abbandonando la promettente carriera universitaria nella città svizzera, ed è andato sulle montagne dell'Engadina. Qui, nella calma della residenza estiva, scrive *Il viandante e la sua ombra*, cioè la terza e ultima parte di *Umano, troppo umano*. *Il Viandante* verrà pubblicato alla fine dello stesso anno ed è, insieme al capitolo *Per la storia dei sentimenti morali* contenuto nel primo volume dell'opera, il luogo nel quale si trovano le più estese e complete riflessioni sulla questione del diritto che Nietzsche scrive tra il 1877 e la fine del 1879. Tra le letture che con molta probabilità Nietzsche compie sulle montagne svizzere nell'estate del 1879 – dunque contemporaneamente alla composizione del *Viandante* – e che possono avergli fornito motivi di riflessione e qualche spunto c'è il libro di uno dei più importanti giuristi tedeschi dell'Ottocento: Rudolph von Jhering. È altamente probabile che nell'estate del 1879 Nietzsche ne lesse il capolavoro, cioè *Der Zweck im Recht*<sup>239</sup>. Il testo non figura nel catalogo della biblioteca di Nietzsche ma, grazie a due lettere, sappiamo con certezza che nell'agosto 1879 il filosofo era certamente in possesso del primo volume de *Lo scopo nel diritto*.

Il 31 Luglio 1879 Nietzsche scrisse infatti all'amico Franz Overbeck pregandolo di spedirgli proprio quell'opera di Jhering. Forse, prevedendo lo stupore di Overbeck di fronte alla inconsueta richiesta di un testo di argomento eminentemente giuridico, Nietzsche si schernisce definendo il suo desiderio di lettore come «ein sonderbarer Bücherwunsch»<sup>240</sup>. In ogni caso, quello che sappiamo con certezza è che il desiderio di Nietzsche fu esaudito e che, pochi giorni dopo l'invio della lettera,

---

<sup>238</sup> Cfr., G. COLLI, M. MONTINARI, *Notizie e note* in F. NIETZSCHE, *Opere*, VI / 3, pag. 465.

<sup>239</sup> Nietzsche lesse la prima edizione dell'opera, uscita nel 1877, cioè *Der Zweck im Recht*, Erster Band, Leipzig, Breitkopf & Härtel 1877. Il secondo volume uscirà solamente nel 1883.

<sup>240</sup> Lettera a F. Overbeck del 31.07.1879, *Epistolario*, vol. III, pag. 385.

Overbeck gli spedì in montagna il libro richiesto. Tale informazione possiamo dedurla con certezza dalla lettera del 12 agosto con la quale Nietzsche ringrazia del favore ricevuto e scrive anche che, al di là delle aspettative, «il libro di Jhering non è un opuscolo, ma un grosso I volume»<sup>241</sup>.

Come ha ipotizzato Kurt Braatz, è molto probabile che Nietzsche fosse stato precedentemente introdotto alla lettura di Jhering da Rée e che, quando nell'estate 1879 scriveva a Overbeck di mandargli *Der Zweck im Recht*, avesse già avuto modo di conoscere questo testo<sup>242</sup>. Al di là di come Nietzsche iniziò ad interessarsi di Jhering, quello che è interessante notare è che nel periodo di *Umano, troppo umano* è possibile rinvenire alcune suggestioni di marca jheringhiana all'interno delle argomentazioni di Nietzsche. Quali sono queste suggestioni?

Per capire come possa aver influito il libro di Jhering su Nietzsche, bisogna tener presente che *Lo scopo nel diritto* fu un testo epocale che non ha segnato solamente la tappa fondamentale della speculazione jheringhiana ma anche un momento cruciale nell'evoluzione della filosofia del diritto occidentale. Tradizionalmente, infatti, quel testo rappresenta, da una parte, la cesura tra il 'primo' e il 'secondo' Jhering e, dall'altra, la nascita della giurisprudenza degli interessi e della sociologia giuridica. La filosofia del diritto di Rudolph von Jhering (Aurich 1818 – Gottinga 1892) si evolve infatti attraverso due fasi distinte. Le opere del primo periodo – tra le quali la maggiore è *Lo spirito del diritto romano (Der Geist des römischen Rechts)* pubblicato tra il 1852 e il 1865 – sono nate nel contesto teorico della cosiddetta 'giurisprudenza dei concetti'. Successivamente, con la pubblicazione de *Lo scopo nel diritto* che esce in due volumi, il primo nel 1877 e il successivo nel 1883, Jhering compie una svolta teorica radicale<sup>243</sup>. Con quest'opera egli abbraccia infatti una visione che supera il formalismo astratto della fase precedente e approda a una ricerca orientata in senso storico-sociologico nella quale il diritto è inteso come «coordinamento e garanzia dei membri della società»<sup>244</sup>. Nella prima parte della sua vita di studioso, Jhering utilizza nello studio del fenomeno

---

<sup>241</sup> Lettera a F. Overbeck del 12.08.1789, *Epistolario*, vol. III, pag. 387.

<sup>242</sup> Cfr. K. BRAATZ, *Friedrich Nietzsche. Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen Meinung*, Berlin-New York, De Gruyter 1988, pag. 120, n. 85.

<sup>243</sup> Secondo Okko Behrends tale svolta non andrebbe comunque troppo accentuata, poiché la continuità tra i due momenti sarebbe maggiore e più rilevante della distanza fra le posizioni sostenute nel primo e nel secondo periodo. Secondo Behrends, infatti, «il cammino filosofico di Jhering non ha seguito una linea retta, ma ha conosciuto come ben si sa una svolta decisiva. Tuttavia, questo fu un avvenimento, che malgrado la sua grande portata, non lo condusse fuori dall'ambiente della scuola storica. Jhering, che considero l'ultimo grande esponente della scuola storica – non a caso il titolo del suo capolavoro “Geist des Römischen Rechts” evoca quello del progenitore della scuola storica, “L'esprit des lois” – non ha mai rotto la malia della sua provenienza. È rimasto, nel bene e nel male, un rappresentante di questa grande rifondazione del diritto romano», O. BEHREND, *Rudolf von Jhering mediatore fra diritto romano e diritto moderno in un momento di grande rottura culturale*, in «Rivista di diritto romano», 3 (2003), pp. 1-19.

<sup>244</sup> Di questa opinione è Guido Fassò che scrive: «Il Jhering della maturità aveva dunque abbracciato una concezione teleologica e pragmatica del diritto, veduto come il coordinamento e la garanzia degli interessi dei membri della società. Si può perciò fare risalire a lui l'inizio di quella corrente di pensiero giuridico che fu detta “giurisprudenza degli interessi (Interessenjurisprudenz)”, e che fece capo alla “scuola di Tubinga”, rappresentata principalmente da

giuridico le categorie ermeneutiche della giurisprudenza dei concetti. Secondo questo indirizzo, lo studio del diritto si deve compiere attraverso i due processi di *analisi* e di *sintesi*. L'idea fondamentale è quella di scomporre la materia giuridica in modo tale da isolarne i principi logici fondamentali e, successivamente, ordinarli in un sistema in grado, a sua volta, di produrre nuovi concetti giuridici per concatenazione logica.

Questo approccio logico-formale viene però completamente abbandonato con la pubblicazione di *Der Zweck im Recht*. È lo stesso Jhering a chiarire nella prefazione dell'opera qual è la visione generale che guida il suo nuovo lavoro quando afferma che «lo scopo è il creatore di tutto il diritto; non esiste alcuna norma giuridica che non debba la sua origine ad uno scopo, cioè ad un motivo pratico»<sup>245</sup>. Ciò significa che una ricognizione sulla natura del diritto dovrà essere un'analisi volta a capire quali sono gli scopi fondamentali dell'essere umano che vengono raggiunti attraverso la creazione e l'applicazione del diritto stesso. Con la parola *Zweck* egli non intende quindi gli scopi contingenti del legislatore ma quelli immanenti alla vita stessa della società. In tal senso si può affermare che, sotto la categoria di 'scopo', per Jhering cadano tutte «le necessità di ogni specie che dalla vita sociale sorgono e che devono essere soddisfatte perché la società sopravviva»<sup>246</sup>. L'obiettivo dell'opera è quindi quello – stando a ciò che dichiara lo stesso autore – di tracciare «una sistematica degli scopi umani»<sup>247</sup>, vale a dire «una teoria della vita pratica»<sup>248</sup>. Tale presupposto materialistico viene però specificato in termini fortemente teologici e, soprattutto, teleologici. In effetti, il concetto di scopo che regge tutta l'opera di Jhering è fortemente orientato in senso teologico-religioso ed è da intendersi come lo scopo di Dio il quale penetra e vivifica anche la vita del diritto stesso poiché «se il mondo venisse creato mille volte così come lo fu una volta sola, dopo miliardi di anni il mondo del diritto non muterebbe il suo aspetto, perché lo scopo – nei riguardi di ciò che la volontà crea nel diritto – ha lo stesso potere irresistibile che la causa ha nella formazione della materia»<sup>249</sup>.

Abbandonando una spiegazione formale in favore di una funzionalistica del diritto la quale è tutta centrata sul concetto di *Zweck*, Jhering definisce lo scopo come la «rappresentazione di un evento futuro che la volontà pensa di realizzare»<sup>250</sup>. Egli non dubita che alla base delle azioni umane vi sia

---

Filippo Heck (1858-1943) e Max von Rümelin (1861-1931), estendendosi poi in tutta la Germania», G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., vol. III., pag. 193.

<sup>245</sup> R. V. JHERING, *Der Zweck*, cit., *Vorrede*, pag. VI.

<sup>246</sup> G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. III, cit., pag. 234.

<sup>247</sup> R. V. JHERING, *Der Zweck*, cit., pag. 64.

<sup>248</sup> *Ibidem*.

<sup>249</sup> Ivi, *Vorrede*, pag. XII.

<sup>250</sup> Ivi, pag. 10.

l'atto libero e volitivo del soggetto il quale, prefissandosi un fine, cioè agendo mosso da cause finali e non solo efficienti, si svincola dal determinismo che domina il resto della natura. Quindi, la legge dello scopo appartiene, per usare i termini stessi del discorso del giurista, alla dimensione dell'*ut*, mentre quella della causalità naturale a quella del *quia*. È nella dimensione dello scopo, cioè nella possibilità di trascendere il determinismo naturale, che traluce tutta la potenza del mondo umano e della sua libertà. D'altronde, quest'ultima non va intesa come qualcosa di diverso rispetto alla volontà divina:

Quindi la forza veramente creatrice del mondo, cioè dotata della capacità di plasmarlo, è la volontà tanto di Dio quanto dell'uomo, creato a sua immagine e somiglianza.

La molla di questa forza è lo scopo. Nello scopo si ritrovano l'uomo, l'umanità e la storia. Nelle due particelle *quia* e *ut* si rispecchia il contrasto tra due mondi: il *quia* è la natura, l'*ut* l'uomo. Questo *ut* lo rende potenziale signore di tutto il mondo, perché l'*ut* sta a significare la possibilità di un rapporto teleologico tra il mondo esterno e l'io. A questo rapporto non pone limiti né il proprio io, né il mondo esterno. Con l'*ut* Dio ha dato all'uomo tutta la terra, come egli stesso ha annunciato nella storia mosaica della creazione (Genesi I 26-28)<sup>251</sup>.

Ora, secondo il giurista di Aurich, gli scopi che l'essere umano persegue sono determinati essenzialmente da spinte egoistiche<sup>252</sup>. Esattamente come l'animale, l'essere umano, nel suo prefissarsi scopi, mira essenzialmente a un saldo positivo del rapporto tra piacere e dolore. In tal senso, dibattendo la questione del rapporto tra altruismo ed egoismo che aveva impegnato anche Rée e Nietzsche, Jhering sostiene che «non esiste un agire a vantaggio altrui nel quale il soggetto non voglia al tempo stesso qualcosa per sé»<sup>253</sup>. Come si vede, Nietzsche poteva trovare già a quest'altezza

---

<sup>251</sup> Ivi, pag. 25.

<sup>252</sup> Tutto il primo volume di *Der Zweck im Recht* è un'analisi condotta attraverso il filo conduttore dell'egoismo umano. Jhering aveva inizialmente pensato di trattare l'altruismo, che pure secondo lui in certo senso esiste e che si esplica nella morale e nell'amore, dal IX capitolo in poi. Ma lo sviluppo dei capitoli precedenti, che acquisirono ben presto una grande mole, lo spinse a rimandare tale trattazione al secondo volume dell'opera che uscì diversi anni più tardi, nel 1883. Per questo motivo, nel primo volume, quello che Nietzsche lesse e che stiamo trattando in queste pagine, Jhering tratta solamente degli scopi e del meccanismo dell'egoismo umano. Su tale questione si legga quanto scrive Mario Losano nella *Introduzione* al I volume: «Quando nel 1877 pubblica *Lo scopo nel diritto*, Jhering non è ancora riuscito a concludere la sua indagine su questo tema. Il primo volume prende in esame, nel corso di otto capitoli, soltanto le molle egoistiche dell'agire umano. Il problema della morale dovrebbe essere trattato in un nono capitolo, la cui pubblicazione viene però rinviata perché il volume non raggiunga dimensioni proibitive; per questo motivo, il primo volume contiene numerosi rinvii ad un capitolo nono che non esiste. Questo capitolo nono si dilata fino a divenire un secondo volume, pubblicato nel 1883; ma nella prefazione, Jhering ammette che raramente un autore si è tanto sbagliato nel progettare un'opera: il secondo volume, lungi dall'esaurire l'argomento, non lo affronta neppure, ma chiarisce una serie di problemi preliminari, di cui si occuperà il § 11. L'estensione di questi preliminari è però tale, che Jhering deve rinviare al terzo volume persino il lungo paragrafo sul tatto, che avrebbe dovuto chiudere il secondo volume. Poiché questo terzo volume non venne mai scritto, il paragrafo sul tatto restò inedito [...]», M.G. LOSANO, *Introduzione*, in R. v. Jhering, *Lo scopo nel diritto*, Torino, Einaudi 1972, pp. XLIX-L.

<sup>253</sup> R. v. JHERING, *Der Zweck*, cit., pag. 62.

un'argomentazione assolutamente consonante con quanto egli stesso sosteneva. Ma i punti di maggiore vicinanza tra i due autori non riguardano tanto la questione dell'egoismo, quanto *le dinamiche* alle quali l'egoismo dà luogo. In effetti, che l'essere umano sia mosso essenzialmente da motivi egoistici non poteva essere per Nietzsche un'affermazione originale, essendo egli già da tempo, come abbiamo visto, convinto di tale tesi. Invece, è appunto circa le dinamiche che derivano dall'egoismo che la lettura di Jhering e quella di Nietzsche sono interessanti da confrontare. All'altezza di *Umano, troppo umano* sono essenzialmente due le argomentazioni di marca jheringhiana che possono ritrovarsi nel discorso del filosofo. La prima riguarda la questione del *Gleichgewicht*, concetto che Nietzsche pone all'origine della giustizia. Come mostreremo tra poco, Jhering fa esattamente lo stesso. La seconda questione, naturalmente legata alla prima, riguarda il rapporto tra forza e diritto. Anche in questo caso, esiste una forte convergenza tra le tesi dei due autori.

Infrangendo la teoria generalmente accettata, secondo la quale è il diritto che giustifica la forza, Jhering ribalta i termini e sostiene esattamente il contrario: è la forza a fondare il diritto il quale, come scrive nel fondamentale capitolo VIII, viene ad essere «*Politik der Gewalt*»<sup>254</sup>. Vedremo inoltre che, proprio come in Nietzsche, il rapporto tra forza e diritto assume in Jhering due significati fondamentali: da una parte il diritto si identifica con la forza in quanto potere pubblico, in grado di punire gli individui che gli sono sottoposti; dall'altra il diritto si identifica con la forza nel senso dell'autolimitazione della forza del potente il quale si astiene dallo scatenare la sua potenza in vista di un maggiore vantaggio futuro. Anche in Jhering quindi, come in Nietzsche, la storia del diritto e il diritto stesso non sono irrazionalistica esplosione della *Gewalt* ma arte dell'equilibrio. E tuttavia, la matrice che genera il *Recht* è – e rimane, al di là di qualsiasi valutazione morale – la potenza.

## 7.1 Il *Gleichgewicht* in Jhering

Come abbiamo accennato poco sopra, quando parla di 'scopo nel diritto' Jhering non è desidera fare un'analisi dei possibili scopi contingenti che interessano il legislatore ma vuole capire la natura stessa del fenomeno giuridico. Per riuscire in questa impresa egli fa un'analisi a tutto tondo della vita umana e della società, individuando appunto gli scopi dell'una e le dinamiche dell'altra. Sebbene per Jhering l'essere umano non sia mosso solamente dall'egoismo, nel primo volume dell'opera egli traccia la storia evolutiva del diritto e della società spiegando questi fenomeni solo ed esclusivamente a partire da quelle che chiama le «molle egoistiche» della meccanica sociale: la

---

<sup>254</sup> Ivi. pag. 322.

ricompensa e la coercizione. Rimanda infatti al secondo volume dell'opera la trattazione delle altre due spinte fondamentali della socialità umana che chiama le «molle altruistiche»: l'amore e la morale.

Per capire in che modo Jhering identifichi nella ricompensa e nella coercizione le due forze fondamentali sulle quali si basa la vita associata del genere umano, è necessario dire che per lui l'intera storia della civiltà sottostà a quella che egli stesso definisce la «suprema legge storica dell'umanità». Essa esprime per Jhering una verità indiscutibile e cioè che «ognuno esiste a vantaggio del mondo»<sup>255</sup>. Il fatto che ognuno esiste a vantaggio del mondo significa che la vita umana è *costitutivamente comunitaria* e che ogni essere umano si trova in una condizione di reciprocità con i suoi simili. Su tale reciprocità si fonda tutto il progresso e lo sviluppo della civiltà poiché ognuno «per quanto insignificante sia la sua posizione, collabora allo scopo culturale dell'umanità»<sup>256</sup>. Anche se si immaginasse l'uomo più misero e all'estremo gradino della scala sociale, non si potrebbe non riconoscere che anche lui, già solo per il solo fatto di esistere e di avere rapporti con i suoi simili, contribuisce al progresso dell'umanità. Solamente esistendo e parlando la lingua del suo popolo, secondo Jhering, costui svolgerebbe infatti già il compito fondamentale di trasmettere, seppur inconsciamente, la sua lingua natia<sup>257</sup>.

Quella di Jhering è chiaramente una visione ottimista della storia umana. L'uomo, lanciato in modo inarrestabile verso il progresso e lo sviluppo, si trova ricompreso con tutti i suoi scopi individuali in una progressiva eterogenesi dei fini la quale corrisponde, come si diceva prima, al disegno divino. In questo senso, per il giurista di Aurich, il completamento aureo della prima tesi, quella che dice «ognuno esiste a vantaggio del mondo», è la tesi opposta e cioè che, in fondo, il mondo esiste a vantaggio di ognuno. E questo è da intendersi nel senso secondo cui ogni essere umano gode, nel suo presente storico, di tutte le possibilità e di tutto il sapere che l'umanità ha accumulato fino a quel momento anche per lui<sup>258</sup>.

Ora, secondo Jhering, tale reciprocità che sta alla base dello sviluppo umano e grazie alla quale «nessuno esiste solo a vantaggio di sé stesso» può essere di due tipi: naturale o imposta. La prima forma è quella propria dei traffici e dei commerci e prende il nome di *ricompensa*; la seconda invece è quella garantita dallo Stato e dal diritto ed è la *coercizione*. Ricompensa e coercizione sono

---

<sup>255</sup> Ivi, pag. 84.

<sup>256</sup> *Ibidem*.

<sup>257</sup> Cfr., ivi pag. 85 sgg.

<sup>258</sup> Cfr., ivi, pag. 75: «Soltanto nella società s'invera il principio "il mondo esiste a mio vantaggio". Ma ciò è possibile soltanto grazie al principio antitetico "tu esisti per il mondo", esso ha pieno diritto su di te, così come tu su di esso. La misura in cui il primo principio si realizza nella vita dei singoli coincide con ciò che si chiama posizione sociale: ricchezza, onori, potere, influenza. La misura in cui l'individuo realizza nella sua vita il secondo principio determina il valore della sua esistenza per la società, intesa nell'accezione più estesa di umanità». Poco oltre si legge ancora: «Concludendo, la società è la verità realizzata del principio "ognuno esiste a vantaggio del mondo" e del principio "il mondo esiste a vantaggio di ciascuno"», ivi, pag. 95.

quindi le «due molle egoistiche della meccanica sociale», cioè le due forze fondamentali che sono alla base della società poiché «senza di esse non è concepibile la vita sociale: senza ricompensa non esistono traffici e senza coercizione non esistono né diritto né Stato»<sup>259</sup>.

Per quanto riguarda la prima molla della meccanica sociale, la ricompensa, essa è posta da Jhering all'origine della vita economica di ogni società, di quella antica come di quella moderna. Infatti, con il termine ricompensa (*der Lohn*) è da intendersi qualsiasi forma di retribuzione, anche ideale od onorifica e non solo pecuniaria<sup>260</sup>. E a tale proposito, Jhering fa un'affermazione molto importante, soprattutto se considerata in relazione alle tesi che vedremo sviluppate da Nietzsche nella *Genealogia*. Scrive infatti così:

Nella vita dei traffici, la remunerazione è soltanto uno dei casi in cui trova applicazione un'idea generale che pervade tutto il mondo umano, cioè l'idea della retribuzione. Partendo dalla vendetta (retribuzione del male col male), l'idea della retribuzione esercita la sua influenza su impulsi sempre più elevati, finché, trascendendo l'esistenza umana, trova la sua somma conclusione nella retribuzione e nella giustizia divina<sup>261</sup>.

Queste appena citate sono parole che non possono non richiamare alla mente la tesi generale della seconda dissertazione della *Genealogia della morale*; le scrive Jhering ma avrebbe potuto scriverle Nietzsche. Su questo tema torneremo più avanti, quando nel terzo capitolo analizzeremo la *Genealogia*. Per ora quello che va messo in luce è che la logica della ricompensa (*Vergeltung*) – all'interno della quale la retribuzione è una sua declinazione particolare – è alla base di tutta la logica dello scambio commerciale. Essa naturalmente si fonda sull'egoismo umano che Jhering considera positivamente come spinta fondamentale verso il progresso e come origine del benessere e della vitalità della società moderna.

È proprio grazie alla ricompensa che, scrive, anche se l'impressione immediata che possiamo avere di fronte alla società è quella di essere «in una macchina poderosa di migliaia di cilindri, di

---

<sup>259</sup> Ivi, pag. 102.

<sup>260</sup> Jhering spiega in un lungo *excursus* sulla concezione romana del lavoro come nell'antica Roma il lavoro intellettuale non venisse considerato sullo stesso piano del lavoro manuale. Solo quest'ultimo veniva infatti pagato, ma ciò non significava che il primo non fosse comunque in qualche misura retribuito. La retribuzione del lavoro intellettuale non era infatti una retribuzione pecuniaria bensì ideale: «Che cosa mai spingeva il romano a prestare gratuitamente i propri servizi? La benevolenza? L'altruismo? Solo chi sa ben poco dei romani potrebbe credere a ciò. Il romano, nell'effettuare la sua prestazione, non rinunciava alla ricompensa; essa, però, non consisteva in moneta sonante, ma in un bene che, per l'uomo dei ceti superiori, aveva una forza di attrazione non minore di quella che il denaro aveva per l'uomo dei ceti inferiori: questo bene era l'onore, il rispetto, la popolarità, l'influenza e il potere. Questa era la ricompensa che, di regola, l'uomo di elevata posizione sociale aveva presente, quando faceva qualche cosa per il popolo; su questa base egli calcolava il valore delle magistrature [...]. Non quindi sull'abnegazione, ma sul ben noto egoismo si fondava in Roma la garanzia dei servizi indispensabili alla società e allo Stato; però la ricompensa cui si mirava era di natura non economica, ma ideale. Tuttavia, il fenomeno a noi così estraneo del sostituirsi di motivi ideali alla forza prosaica del denaro esercita su di noi una singolare attrattiva», ivi, pag. 90.

<sup>261</sup> Ivi, pag. 123.

ruote e di cesoie» dove i diversi componenti «si muovono incessantemente, chi in una direzione chi in un'altra, apparentemente del tutto indipendenti l'uno dall'altro, quasi esistessero soltanto per se stessi, o addirittura in contrasto con l'altro», in realtà «tutti cooperano armonicamente e un unico piano regge il tutto»<sup>262</sup>. Ora, secondo Jhering, tale ordine si genera appunto spontaneamente grazie alla capacità che gli interessi opposti hanno di raggiungere un punto di equilibrio (*Gleichgewicht*). Ed è esattamente in base a tale 'punto zero', in cui gli interessi si bilanciano, che viene stabilito *il primo criterio della giustizia*, o meglio, la sua forma originaria:

All'egoismo dell'uno si contrappone quello dell'altro; l'uno mira a prendere quanto più è possibile; l'altro a dare quanto meno possibile. Il punto di indifferenza o punto zero, in cui entrambi raggiungono l'equilibrio, è l'equivalente. Per equivalente si intende l'equilibrio – stabilito dall'esperienza – tra prestazione e controprestazione, cioè un ammontare del salario o della prestazione reale in cui entrambe le parti trovano il proprio vantaggio senza che nessuna delle due abbia a perdere alcunché. *L'equivalente è la realizzazione dell'idea di giustizia nell'ambito della vita dei traffici*. Infatti, per dirla in parole semplici, la giustizia non è altro che ciò che va bene a tutti e che consente a tutti di esistere<sup>263</sup>.

Leggendo Jhering, sembra quasi di leggere Nietzsche. Il concetto steso di *Gleichgewicht* e la sua utilizzazione nonché il fatto che da esso derivi una prima ed embrionale forma di giustizia sono tesi che richiamano, in maniera lampante, le affermazioni di Nietzsche che abbiamo analizzato sopra. In particolare, si evidenzia una strettissima vicinanza tra questi passi di Jhering e gli aforismi 92, 93 e 446 del primo volume di *Menschliches allzumenschliches* e gli aforismi 22, 26 e 28 di *Der Wanderer*. Per Jhering, la dimensione originaria del diritto è lo scambio commerciale, nel quale ognuno dei contraenti cerca di perseguire il proprio vantaggio egoistico. Questa tesi era stata, come si ricorderà, anche la tesi di Nietzsche. Egli poteva ritrovarla, ora, nell'idea jheringhiana secondo la quale il diritto sorge come risultato della forza contrattuale che due soggetti sono in grado di esibire. Come ora vedremo, analizzando più da vicino la dinamica tra forza e diritto in Jhering, Nietzsche poteva trovare in questo autore – oltre alla tesi di una strettissima relazione tra diritto ed economia – anche lo stesso ribaltamento tra forza e diritto che egli stesso aveva operato: non il diritto come limite della forza, ma la forza come limite del diritto.

---

<sup>262</sup> Ivi, pp. 100-101.

<sup>263</sup> Ivi, pag. 142.

## 7.2 Il rapporto tra forza e diritto in Jhering

Come abbiamo visto, Jhering considera la ricompensa (*der Lohn*) la molla fondamentale che regola il meccanismo dei traffici commerciali e che, quindi, presiede allo sviluppo della intera civiltà, almeno considerata nella sfera della società civile. Quest'ultima è descritta come il luogo dove i differenti egoismi si incontrano e stabiliscono la giusta proporzione tra prestazione e controprestazione economica, cioè trovano il punto di equilibrio tra i loro interessi egoistici contrapposti (*Gleichgewicht*). Ora, proprio nel capitolo VII – quello appunto dedicato alla ricompensa – il giurista faceva una notazione molto importante quando sosteneva che l'impulso alla retribuzione (*Vergeltung*) è «un'idea generale che pervade tutto il mondo umano»<sup>264</sup>. In base a tale assunto generale, quando Jhering, nella seconda parte del primo volume della sua opera, abbandona l'analisi della società civile e inizia a ricostruire la storia evolutiva del diritto a partire dalle sue prime manifestazioni, il binario ermeneutico che utilizza è ancora quello: il concetto di ricompensa, sebbene declinato in altro modo. Ed è a questo radicale livello dell'analisi che si presenta il problema del rapporto tra forza e diritto. Infatti, secondo Jhering, il diritto nasce dalla forza (*Gewalt*). Ma ciò non è da intendersi in senso irrazionalistico come se il diritto fosse una pura e semplice dominazione del forte sul debole. Esso infatti, anche agli albori, si basa sull'autolimitazione del potente in virtù di un calcolo economico e utilitario. In base a questi assunti, Jhering procederà sia all'analisi del diritto nella sua dimensione privatistica sia in quella pubblicistica.

Ciò che Jhering presenta nel capitolo VIII è quindi una «teoria generale del diritto e dello Stato»<sup>265</sup> che coincide con la storia evolutiva del diritto: analizzando il diritto fin dalla sua origine più remota e seguendone lo sviluppo sino ai moderni stati di diritto, Jhering desidera quindi individuare *lo scopo* che lo guida attraverso tutta la sua evoluzione. Alla fine della sua ricca analisi il giurista conclude che scopo supremo del diritto – in ogni epoca e in ogni ordinamento<sup>266</sup> – è il mantenimento

---

<sup>264</sup> Ivi, pag 123.

<sup>265</sup> M.G. LOSANO, *Introduzione* in R.v. Jhering, *Lo scopo nel diritto*, cit., pag. LIV.

<sup>266</sup> Nella esposizione jheringhiana c'è chiaramente una sfumatura relativistica poiché se il diritto è mezzo che permette l'esistenza della società, ciò vale naturalmente a prescindere da qualsiasi considerazione etica o morale. In altri termini, ogni ordinamento giuridico della storia ha conseguito lo scopo del mantenimento della società attraverso l'elemento normativo e coercitivo ma ha interpretato e ha 'riempito' la norma di contenuti anche molto diversi rispetto ad altri ordinamenti giuridici. Ma questo per Jhering non costituisce un problema, poiché la dimensione del diritto non fa parte della conoscenza teoretica ma di quella pratica. Jhering illustra così questo punto essenziale della sua teoria e del rapporto tra diritto e verità scientifica: «Il risultato sarebbe veramente sconsolante, se il compimento del diritto consistesse nella realizzazione di una verità assoluta. Partendo da questa premessa, è giocoforza ammettere che il diritto è condannato ad errare in eterno. Ogni epoca, modificando il diritto esistente, verrebbe a condannare l'epoca precedente, la quale credeva che le proprie norme avessero raggiunto la verità assoluta; e, d'altra parte, anche quest'ultima epoca verrebbe ben presto accusata del medesimo errore. La verità sarebbe sempre qualche passo più avanti del diritto e non potrebbe mai venir raggiunta: farfalla che il bambino cerca di afferrare, ma che vola via non appena egli le si accosta. Anche la scienza è condannata ad un'eterna ricerca. Però questa sua ricerca non è soltanto un cercare, ma anche un eterno trovare e ciò che essa ha realmente trovato dura in eterno. La sua ricerca è completamente libera. Nel suo ambito non esiste alcuna

della società. ‘Diritto’ è quindi l’insieme di tutti quegli elementi normativi e coercitivi che hanno come fine l’esistenza pacifica della società. Diritto, secondo la definizione contenuta nel capitolo VIII dell’opera – che Nietzsche ricopia letteralmente in un frammento del 1883<sup>267</sup> – è «la forma che garantisce le condizioni di esistenza della società grazie al potere coercitivo dello Stato»<sup>268</sup>. Naturalmente, tale definizione è ancora una definizione astratta e generale perché appare evidente che le condizioni di esistenza della società sono a loro volta condizionate dallo scopo che essa si prefigge. Per questo motivo, Jhering sente la necessità di precisare che per esistenza della società non intende solamente l’esistenza fisica dei consociati ma anche «tutti quegli altri beni e godimenti che – secondo il giudizio del soggetto – attribuiscono alla vita il suo vero valore»<sup>269</sup>, inclusi naturalmente anche tutti i beni ideali ed immateriali<sup>270</sup>.

Si è detto che l’obiettivo di Jhering è quello di tracciare una storia evolutiva del diritto nella quale appunto far emergere l’elemento teleologico che guida il *Recht*. Ora, secondo il giurista, così come la ricompensa era la ‘molla’ dei traffici, la coercizione è la ‘molla’ che sta alla base del diritto. La storia del diritto è, in altri termini, la storia del principio della coercizione. È in questo contesto che Jhering affronta il rapporto tra diritto e forza e sono queste le considerazioni di cui si può trovare una eco nelle pagine nietzschiane di *Umano, troppo umano*.

Jhering presenta una posizione circa l’origine del diritto e circa il rapporto tra forza e diritto che è certamente anti-giusnaturalistica. Contro l’idea dell’esistenza di un diritto naturale, scrive infatti

---

autorità che possa conferire all’errore la forza della verità, come avviene invece nel diritto; le proposizioni della scienza, si possono sempre discutere, mentre quelle del diritto hanno una validità positiva; ad esse deve sottomettersi anche colui che le ritiene erranee.

Chi si lamenta del diritto in questi termini deve accusare se stesso, perché valuta il diritto secondo un criterio ad esso estraneo: secondo il criterio della verità. Alla verità tende infatti la conoscenza, non l’agire. La verità è sempre e soltanto una sola e ed ogni deviazione da essa costituisce un errore; la contrapposizione tra verità ed errore è assoluta. Ma per l’agire (oppure per la volontà, il che è poi lo stesso) non vi è alcun criterio assoluto, in base al quale dire che soltanto un certo contenuto della volontà è vero, mentre tutti i restanti sarebbero falsi: tale criterio può essere soltanto relativo, cioè il contenuto della volontà può variare secondo la situazione ed il momento, cosicché tutti i criteri possono essere esatti, cioè conformi allo scopo», *ivi*, pp. 308-309.

<sup>267</sup> Cfr. FP 7[69], 1883, dove Nietzsche scrive: «Diritto, secondo Jhering, la tutela delle condizioni di vita della comunità nella forma della coercizione».

<sup>268</sup> R. v. JHERING, *Der Zweck*, cit., pag. 434.

<sup>269</sup> *Ivi*, pag. 435.

<sup>270</sup> Jhering distingue poi le condizioni di esistenza della società in tre grandi categorie: extragiuridiche, giuridiche e miste (in parte naturali e in parte giuridiche). Le condizioni extragiuridiche comprendono tutte quelle azioni sulle quali il potere umano nulla può. Esse non sono quindi prese in considerazione. Mentre invece rientrano nelle condizioni miste tutte quelle che dipendono in parte dalla natura ma in parte anche dal potere coercitivo dello Stato. Esse riguardano essenzialmente la regolazione di tre istinti fondamentali della natura umana: l’istinto di conservazione, l’istinto sessuale e l’istinto di acquisizione. Se questi tre istinti che sono anche condizioni fondamentali per l’esistenza della società non si esplicano come dovrebbero, dando luogo al suicidio, al calo demografico e alla crisi dei traffici commerciali, lo Stato deve intervenire per assolvere al suo compito: il mantenimento della società. Nella categoria delle condizioni puramente giuridiche rientrano per Jhering invece quelle condizioni che essa può «garantire esclusivamente per mezzo del diritto». In questa categoria vanno annoverate quindi tutte quelle prescrizioni tipiche di ogni ordinamento giuridico, come «non uccidere, non rubare, paga i tuoi debiti, obbedisci al potere statale, paga le tasse, presta il servizio militare ecc.», cfr. *ivi*, pp. 319-325.

chiaramente che «è senza dubbio un gran progresso della filosofia del diritto aver affermato energicamente che il diritto è condizionato dallo Stato». D'altra parte, però, l'assoluta negazione del diritto naturale non lo conduce neanche verso una posizione irrazionalistica secondo la quale ci sarebbe un'identità immediata tra diritto e forza. L'elemento fondamentale della sua ricostruzione evolutiva della storia del diritto si basa invece sull'ipotesi secondo la quale «il diritto scaturisce dalla forza del più potente, che nel proprio interesse si autolimita per mezzo della norma»<sup>271</sup> e che riconosce al soggetto che gli si contrappone dei diritti, seppure in origine assolutamente limitati.

Da questo punto di vista, sebbene il diritto in un'ottica giuspositivistica, quale Jhering adotta, sia identificabile solo con il diritto positivo, tuttavia la ricognizione che egli si ripropone di compiere risale molto al di là della costituzione dello Stato nell'accezione moderna del termine. Infatti, per Jhering, se si desidera capire cosa sia il diritto in sé, è necessario innanzitutto indagarne la genesi e conoscerlo a partire dalle «condizioni di vita prestatali» e nel suo «stato embrionale»<sup>272</sup>. In tale stato embrionale, la logica che fonda il diritto è la *logica dell'utile economico*: il desiderio del vantaggio economico suggerisce al potente di limitare la sua forza e di entrare in una relazione di scambio (sebbene sbilanciata) con l'altro. Questo passaggio segna un evento epocale nella storia dell'umanità e coincide con la transizione da quella che Jhering chiama «coercizione propulsiva», che è propria della vita animale, alla «coercizione compulsiva», simbolo della vita umana. Vediamo ora come Jhering descrive l'evoluzione storica del diritto e come, nello specifico, arriva a identificarne l'origine in un rapporto utilitaristico fondato sul calcolo economico.

Stando alle tesi di *Der Zweck im Recht*, la storia del diritto è appunto la storia della coercizione, definita come «la realizzazione di uno scopo piegando la volontà altrui»<sup>273</sup>. Ma la coercizione si può presentare, come abbiamo accennato, in due forme. Tipica del regno animale è la «coercizione propulsiva»<sup>274</sup>. In essa, a decidere è la brutta *Gewalt*, cioè la forza. In questo caso, un soggetto giunge «all'eliminazione radicale dello scopo altrui»<sup>275</sup>. Nell'uomo, oltre che come «coercizione propulsiva», la forza si può esprimere però anche in un'altra forma. Esso ha infatti la possibilità di integrare intelligentemente lo scopo altrui nel suo stesso scopo e di servirsene a proprio vantaggio. A questa forma di coercizione Jhering dà il nome di «coercizione compulsiva». Il diritto nasce proprio in questa possibilità, tipicamente umana, di integrare l'altro nel proprio scopo egoistico invece di negarlo radicalmente come soggetto:

---

<sup>271</sup> Ivi, pag. 250.

<sup>272</sup> Ivi, pag. 176.

<sup>273</sup> Ivi, pag. 174.

<sup>274</sup> Ivi, pag. 239.

<sup>275</sup> Ivi, pag. 244.

Il più forte vive a spese del più debole e quest'ultimo viene annientato nel conflitto col primo: ecco l'aspetto che la convivenza assume nel mondo animale. Esistenza assicurata anche al più debole ed al più povero, accanto al più forte ed al più potente: ecco l'aspetto della convivenza nel mondo umano. Eppure l'origine dell'uomo non è storicamente diversa da quella dell'animale; tuttavia la natura l'ha plasmato in un modo tale che egli, nel corso della sua storia, ha non soltanto potuto, ma ha dovuto elevarsi fino a questo punto. Anche se gli eventi della storia mondiale si ripetessero cento e mille volte, l'umanità giungerebbe sempre al punto cui noi oggi ci troviamo, cioè al diritto. L'uomo infatti non può che generare condizioni in cui sia possibile una vita comunitaria<sup>276</sup>.

Ora, questo passaggio dalla pura *Gewalt* al riconoscimento dell'altro non va inteso come se esso fosse il frutto di una spinta etica e altruistica insita da sempre nell'uomo. Esso è infatti figlio del puro egoismo umano e l'umanità (*Menschlichkeit*) alla quale si eleva l'uomo è in origine «semplicemente l'autocontrollo della forza, suggeritogli dal proprio interesse»<sup>277</sup>. Jhering è talmente radicale nella sua tesi che non esita a servirsi di un esempio paradossale, sebbene paradigmatico, per perorare la sua teoria. Secondo il giurista, se si risale agli albori della storia dell'umanità c'è un preciso istituto giuridico che segna il passaggio dall'una all'altra forma di coercizione. Si tratta dell'istituto della schiavitù:

La schiavitù fu il primo passo in questa direzione. Il vincitore che lasciò in vita il nemico sconfitto, invece di ucciderlo, si comportò così perché comprese che uno schiavo vivo vale più di un nemico morto; in seguito, ne ebbe cura per i medesimi motivi, per i quali un padrone tiene da conto un animale domestico. Il *serv-are* il *serv-us* ha per scopo il suo servire. Ma anche se il motivo era puramente egoistico, benedetto sia l'egoismo, che riconobbe il valore della vita umana e che, invece di distruggerla in un impeto di furia selvaggia, ebbe tanto controllo da conservare questa vita a se stesso e, quindi all'umanità! I romani designano lo schiavo col termine *homo*: è l'uomo *tout court*, cioè null'altro che un animale da lavoro, non un soggetto di diritti, una persona quale è soltanto il cittadino. Ma proprio questo *homo* indica il primo passaggio dall'umanità all'umanità: con la schiavitù si risolve per la prima volta il problema della coesistenza del forte col debole, del vincitore col vinto<sup>278</sup>.

Attraverso questa ricognizione storica sul primitivo istituto giuridico della schiavitù e attraverso la distinzione concettuale tra concezione compulsiva e propulsiva della coercizione, Jhering può ora affrontare il problema del rapporto che a livello storico c'è stato tra il diritto e la

---

<sup>276</sup> Ivi, pag. 179.

<sup>277</sup> *Ibidem*.

<sup>278</sup> Ivi, pp. 247-248.

forza. Contrariamente alla tradizionale concezione giuridica e giusfilosofica sostiene, in termini che potrebbero essere avvicinati alla concezione genealogica nietzschiana, che il rapporto tipico della modernità tra forza e diritto – nel quale la forza è considerata essere coadiutrice del diritto e ad esso sottoposta – in realtà non dice nulla circa l'origine stessa di tale rapporto. Analizzare il passato del diritto alla luce della sua configurazione nel presente non è infatti un metodo adeguato a ricostruirne l'evoluzione. Insomma: non si può proiettare *a parte post* nel passato la odierna morfologia del diritto, quella osservabile nella contemporaneità giuridica. Agire in questo modo sarebbe una indebita proiezione nel passato delle nostre idee moderne.

Dal punto di vista storico, bisogna invece ammettere, in contrasto appunto con tutti i pregiudizi moderni, che nella fase embrionale del diritto il rapporto che esso intrattiene con la forza è un rapporto strettissimo e, praticamente, di consustanzialità. Non si tratta di fare un'apologia della violenza ma semplicemente di correggere una distorta ricostruzione storica che vorrebbe, da sempre, il diritto in posizione egemonica rispetto alla forza. La storia del diritto dimostra esattamente l'opposto e cioè che la forza è sempre all'origine del diritto. Infatti, è stata la forza – unico elemento che garantisce la coercizione, cioè l'applicazione della norma, – a creare il diritto, il quale senza di essa sarebbe esistito solo come *flatus vocis*. Da questo punto di vista, il diritto è un'evoluzione della forza e non una sua negazione<sup>279</sup>. Qualche anno più tardi, tornando ancora sull'argomento, Jhering scriverà chiaramente:

In caso di necessità, la forza può esistere senza il diritto e ne ha pure fornito la prova concreta. Il diritto senza la forza è invece un nome privo di realtà, poiché soltanto la forza, realizzando le norme del diritto, fa del diritto ciò che esso è e deve essere. Mi piacerebbe sapere in che modo il diritto avrebbe potuto fondare il suo regno, se la forza non gli avesse aperto la strada, piegando con pugno ferreo le volontà contrastanti ed abituando gli uomini alla disciplina e all'obbedienza. Esso avrebbe costruito sulla sabbia<sup>280</sup>.

D'altronde, basta guardare il diritto internazionale per rendersi conto di come, ancora nella contemporaneità, sia la forza e non la morale a determinare i rapporti tra Stati:

Il processo qui delineato potrebbe sembrare una costruzione aprioristica, ma in realtà trae origine dall'osservazione della storia. Nel diritto internazionale, esso si ripete ad ogni pace. Ogni pace pone termine all'uso della forza e vi sostituisce il diritto. Il motivo che spinge a ciò il vincitore è quello già indicato: il diritto si sostituisce alla forza perché quest'ultima, per natura, desidera la

---

<sup>279</sup> Ivi, pag. 250.

<sup>280</sup> R. v. JHERING, *Der Zweck im Recht*, Zweite umgearbeitete Auflage, Leipzig, Breitkopf & Hartel 1884, *Lo scopo nel diritto*, trad. it. a cura di M.G. Losano, Torino, Einaudi 1972, pag. 187.

tranquillità e rinuncia a quei vantaggi ulteriori che risultassero sproporzionati rispetto ai mezzi necessari per conseguirli. Questo processo ha importanza non minore anche nella formazione del diritto – sia pubblico sia privato – all’interno dello Stato. Chi vuol studiare la vita giuridica di un popolo fino alle sue prime origini, giungerà in innumerevoli casi al momento in cui la supremazia del più forte ha imposto il diritto al più debole. Il modo in cui il diritto nasce dalla forza grazie alla sua autolimitazione presenta interesse non soltanto dal punto di vista storico, ma anche da quello giusfilosofico<sup>281</sup>.

Il primo momento della storia evolutiva del diritto è quindi identificato da Jhering con l’autolimitazione della forza da parte di chi, potente, si limita in vista di un calcolo economico. In tale situazione, la forza domina il diritto. Un ribaltamento completo del rapporto si ha solamente alla fine del processo evolutivo quando nello Stato «il diritto ha trovato quel che cercava, cioè la supremazia sulla forza»<sup>282</sup>. Ma affinché il rapporto tra forza e diritto venga ribaltato, in modo tale che sia il secondo elemento a dominare sul primo e non viceversa, deve darsi tutta la lunghissima storia del diritto la quale passa attraverso la costituzione della società, della società pubblica e, infine, dello Stato. La prima tappa che succede alla autolimitazione della forza nel singolo individuo è dunque segnata, per Jhering, dal costituirsi della società (*Gesellschaft*), intesa quale forma giuridica di organizzazione. Alla base della *Gesellschaft* vi è ancora l’egoismo; essa è la forma attraverso la quale l’elemento dell’interesse egoistico non scompare, ma viene traslato sul piano comunitario: al contrasto tra due interessi in lotta viene sostituito il contrasto tra interesse comune e interesse individuale. Ulteriore sviluppo del diritto è il passaggio dalla società alla società pubblica, momento nel quale gli interessi privatistici che ancora sussistevano nella *Gesellschaft* vengono superati insieme al principio della esclusività che è proprio di tale forma organizzativa. Con la società pubblica – cioè con la forma giuridica che ibrida il principio privatistico della società (principio di esclusività) e quello pubblicistico dell’associazione (costitutivamente inclusiva) – ecco che avviene il passaggio dalla forma privatistica di organizzazione (la società) a quella pubblicistica cioè lo Stato. In quest’ultimo, si dispiega finalmente lo scopo che ha sempre teleologicamente guidato lo sviluppo del diritto: la supremazia sulla forza.

Al termine di tale ricostruzione di alcuni capisaldi del pensiero jheringhiano contenuti nel primo volume di *Der Zweck im Recht*, domandiamoci che cosa si ritrova di tutto ciò negli aforismi nietzschiani. La risposta, a nostro avviso, potrebbe essere la seguente: molto, se non tutto. Certo, non essendo Nietzsche un giurista in senso tecnico non si ritrova, a rigore, in *Umano, troppo umano* né

---

<sup>281</sup> Ivi, pag. 182.

<sup>282</sup> Ivi, pag. 223.

una ricognizione tecnico-analitica dei concetti giuridici che Jhering usa nella sua opera, quali appunto la distinzione tra forma pubblicistica e privatistica di organizzazione, tra associazione e società, né una discussione dell'ampio materiale storico-giuridico utilizzato dal giurista tedesco. Eppure – allo stesso tempo – si ritrovano in Nietzsche le tesi centrali che Jhering elabora sulla storia evolutiva del diritto. Tutto ciò che Nietzsche scrive nell'aforisma 26 del *Viandante e la sua ombra* può ad esempio essere ricondotto alla lettura di Jhering. Il fatto che «la saggezza ha creato il diritto per por fine alla guerra e all'inutile sperpero tra potenze simili»; il riferimento all'assoggettamento – dimensione nella quale anche se il diritto cessa «l'effetto è lo stesso che veniva raggiunto col diritto» visto che «è la saggezza del più forte che consiglia di risparmiare e di non sperperare inutilmente la forza dell'assoggettato» – sono tutte affermazioni che possono essere ricondotte a Jhering. Anche l'importante affermazione che chiude l'aforisma, dove si sostiene che «gli stati di diritto sono dunque mezzi temporanei che la saggezza consiglia, non già fini»<sup>283</sup>, è una tesi riconducibile al giurista tedesco. Lo stesso Jhering aveva infatti sostenuto una tesi praticamente identica – soggiacente a tutta la sua concezione del diritto inteso come garanzia delle condizioni di esistenza della società – quando scriveva che il diritto non è fine a sé stesso ma è soltanto un mezzo diretto a un fine ed il suo fine ultimo è l'esistenza della società.

Per quanto riguarda l'idea che il diritto nasca dalla autolimitazione della forza del più potente – tesi che è l'anima dell'argomentazione di Jhering – va notato che tutto l'aforisma 93 di *Umano, troppo umano* viene costruito proprio su quella intuizione. In esso, tra l'altro, viene chiamata in causa proprio la schiavitù che, come abbiamo visto, è citata proprio da Jhering quale primo riconoscimento del valore economico della vita dell'altro soggetto. In questo contesto, l'affermazione nietzschiana secondo la quale «ci sono anche diritti tra schiavi e padroni, cioè esattamente nella misura in cui il possesso dello schiavo è utile e importante per il suo padrone» è sovrapponibile per intero alla tesi di Jhering.

In conclusione, è l'elemento dell'egoismo l'aspetto che, in generale, getta un ponte fra Nietzsche e Jhering e che avvicina le loro due sensibilità. In effetti, nel primo volume di *Der Zweck im Recht*, lo sforzo di Jhering è proprio quello di scrivere la storia evolutiva del diritto spiegandolo solo come frutto e prodotto dell'egoismo umano. Tale logica è la stessa che sta alla base della spiegazione nietzschiana del fenomeno giuridico e dello Stato. Ed è per questo che probabilmente Nietzsche sentì il bisogno, in quell'estate del 1879, di leggere *Der Zweck im Recht*. Infatti, in Rée il fenomeno giuridico e lo Stato sono intesi ancora come frutto dell'incrocio tra spinte egoistiche e

---

<sup>283</sup> WS 26.

spinte altruistiche. In Jhering invece (almeno nel primo volume della sua opera, quello che materialmente Nietzsche ebbe sotto gli occhi nell'estate 1879) tutta la storia del diritto è analizzata come sviluppo del solo egoismo. È quindi probabilmente qui – in una spiegazione puramente egoistico-economica del diritto e funzionalistica dello Stato (lo Stato non ha valore in sé, ma solo come strumento per applicare il diritto con la forza coercitiva) – che risiede l'interesse di Nietzsche per questo autore. In fondo, il nucleo teorico della teoria nietzschiana del diritto – il ribaltamento del rapporto generalmente posto tra potenza soggettiva e diritto soggettivo – è lo stesso che si ritrova in Jhering. Entrambi, senza voler fare alcuna apologia della forza o della violenza, riconducono la genesi del diritto a quest'ultima e non ad un valore etico o ad un imperativo morale.

## II. Genesi dello Stato e diritto in *Aurora*, *La gaia Scienza* e *Così parlò Zarathustra*

### 1. Verso una visione antiteleologica della natura

#### 1.1 Contro il finalismo evolutivo

Abbiamo lasciato Nietzsche sulle montagne dell'Engadina, nell'Agosto del 1879 intento nella lettura di *Der Zweck im Recht* di Jhering e nella compilazione del *Viandante e la sua ombra*. Passa l'estate e il filosofo si reca di nuovo in Germania, a Naumburg. Poco dopo decide però di abbandonare nuovamente la terra natale e torna così in Italia, ma non a sud. Prima è a Riva del Garda, poi a Venezia. In seguito, dopo una nuova parentesi estiva tra Marienbad e la Germania, di nuovo in Italia; ma questa volta Nietzsche sceglie la costa che guarda a ponente e va a Genova. In questo inquieto peregrinare, sempre afflitto da una salute più che incerta, Nietzsche compone la sua seconda opera italiana: *Aurora*. Nonostante a prima vista *Aurora* non approfondisca – se si escludono un paio di aforismi dedicati uno al diritto e l'altro al costume – la tematica giuridica, in realtà è un testo fondamentale nell'evoluzione del pensiero nietzschiano. C'è, infatti, in *Aurora* qualcosa di molto importante che pian piano sta maturando nella filosofia di Nietzsche e che va certamente seguito perché, da lì a poco, avrà grande importanza anche per le tesi sul diritto e sullo Stato. Ci riferiamo naturalmente al problema della potenza che, nato come una specificazione del problema dell'egoismo, pian piano evolve verso la ontologia del *Wille zur Macht*. Un passaggio fondamentale per il tema che stiamo affrontando poiché l'evoluzione che avviene all'inizio degli anni Ottanta, cioè quella dall'egoismo alla volontà di potenza, è la transizione da una visione che possiamo chiamare 'economica' ad una 'antieconomica' della vita, del suo ritmo, della sua logica. Infatti, è proprio a partire da qui che, negli anni seguenti, Nietzsche arriverà all'ipotesi secondo la quale «un'entità vivente vuole soprattutto scatenare la sua forza»<sup>1</sup> e non semplicemente conservarsi.

Nel contesto teorico del *Wille zur Macht*, dove si nega che il primo impulso del vivente sia la spinta all'autoconservazione, anche la concezione del diritto andrà rivista. Infatti, proprio in considerazione dell'ontologia della potenza<sup>2</sup>, Nietzsche si allontanerà dalla tesi sostenuta in *Umano*,

---

<sup>1</sup> JGB 13.

<sup>2</sup> Da questo punto di vista, cioè in riferimento all'evoluzione interna del pensiero nietzschiano, ci sembrano ancora valide le considerazioni svolte da Walter Kaufmann il quale scriveva: «la differenza basilare tra le prime teorie di Nietzsche e le successive è che la sua filosofia finale è basata sull'assunto di un singolo principio fondamentale, mentre la sua filosofia giovanile era segnata da una scissione che la divideva in due. Quando Nietzsche introdusse la volontà di

*troppo umano* secondo la quale il diritto nasce dal calcolo utilitaristico di una «intelligente conservazione di sé». Gli anni che vanno da *Aurora* alla composizione del primo libro di *Also Sprach Zarathustra* (dove per la prima volta Nietzsche fa uso dell'espressione *Wille zur Macht* in un testo pubblicato) raccontano appunto questa evoluzione, che nelle pagine seguenti desideriamo ripercorrere con l'attenzione puntata sulla questione del diritto e della genesi dello Stato.

È soprattutto attraverso il confronto serrato con l'utilitarismo inglese – in particolare con la sua versione evoluzionista (Spencer) – e attraverso l'utilizzo contro di esso di elementi che gli provengono da altri tipi di letture, spesso a carattere scientifico e come vedremo specificatamente biologico, che Nietzsche cerca di fondare un'altra simbolizzazione del vivente, cioè la volontà di potenza. È un percorso lungo, che in fin dei conti non potrà dirsi mai esaurito poiché, com'è noto, Nietzsche non riuscirà mai a comporre il testo definitivo su tale questione, pur avendo fino all'ultimo desiderato farlo. Infatti, la crisi torinese del 1889 gli impedirà di portare a termine il lavoro così tanto desiderato. In ogni caso, tenendo ferme le affermazioni sulla volontà di potenza che Nietzsche compie a partire dallo *Zarathustra* e che ribadisce poi in *Al di là del bene e del male* e nella *Genealogia*, è chiaramente visibile una netta evoluzione del suo pensiero. Un pensiero impegnato a cercare una spiegazione del ritmo della vita, una spiegazione sganciata sia da una ingenua teleologia evoluzionistica sia da un rigido meccanicismo.

Buona parte delle affermazioni che Nietzsche compie in *Aurora* contro l'idea secondo la quale la natura sarebbe orientata verso un *telos* sono giocate contro Herbert Spencer di cui Nietzsche legge, con grande interesse, *Le basi della morale* pubblicato a Londra nella primavera del 1879<sup>3</sup>. Il confronto che Nietzsche ingaggia con Spencer è un confronto lungo e che avviene su più livelli di analisi anche se com'è stato messo in evidenza – e questo è l'elemento che certamente dal punto di vista del *Wille zur Macht* è il più importante – «la critica di Nietzsche, nei confronti di Spencer, riguarda in primo luogo il suo finalismo evolutivo»<sup>4</sup>. Per quanto riguarda l'evoluzione del nucleo teoretico della filosofia di Nietzsche, questo è senza dubbio l'elemento fondamentale. Infatti, è proprio contro la visione spenceriana della natura che il filosofo utilizzerà alcuni autori che gli daranno la possibilità

---

potenza nel suo pensiero, tutte le tendenze dualistiche che l'avevano lacerata precedentemente potevano essere ridotte a semplici manifestazioni di questa tendenza fondamentale. Fu quindi realizzata una riconciliazione tra Dioniso e Apollo, tra natura e valore, tra dispersione e finalità, tra io empirico e “vero” io e tra physis e cultura», W. KAUFMANN, *Filosofo, psicologo, anticristo*, Firenze, Sansoni 1974, pag. 199.

<sup>3</sup> Nella Biblioteca di Nietzsche: H. SPENCER, *Die Thatsachen der Ethik. Autorisierte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von Prof. Dr. B. Vetter*, Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung 1879. Per la traduzione italiana facciamo riferimento a H. SPENCER, *Le basi della morale*, a cura di G. Salvadori, Torino, Fratelli Bocca Editori 1904.

<sup>4</sup> Cfr., M.C. FORNARI, *La morale evolutiva*, cit. pag. 216. Molte delle considerazioni che seguono in questo paragrafo derivano dalla lettura di questo testo, a mio avviso magistralmente esplicativo sul rapporto Nietzsche-Spencer.

di 'leggere' in modo alternativo i processi di sviluppo, tanto in ambito organico quanto in ambito inorganico, e che lo metteranno sulla strada di un'interpretazione della natura completamente estranea sia al finalismo evoluzionistico sia al meccanicismo.

Nelle *Basi della Morale*, Spencer avanzava invece proprio una visione finalistica ed evoluzionista dell'uomo e dell'universo. A differenza di Darwin, che aveva circoscritto l'evoluzionismo alle specie viventi e che, quindi, aveva parlato solamente di un evoluzionismo di tipo biologico, Spencer applica il concetto di evoluzione a ogni campo della realtà. Per il filosofo inglese, gli enti sono sottoposti a una legge generale secondo la quale tutto ciò che esiste si sviluppa da una forma omogenea a una più eterogenea e dal semplice al complesso. Nelle specie viventi il passaggio da omogeneo a eterogeneo è sinonimo di un progressivo *adattamento* all'ambiente circostante. Parallelamente all'adattamento, per l'organismo migliora anche la capacità di sopravvivenza e la «quantità di vita», cioè la possibilità di interagire in maniera sempre più soddisfacente con l'ambiente. Il processo di adattamento è quindi ciò che aumenta in generale le «attività vitali»<sup>5</sup> e il benessere dell'individuo. Così, nella natura si vede – scrive Spencer – che gli organismi più semplici e meno sviluppati hanno poca capacità di interazione con l'ambiente, perché le loro azioni non sono finalizzate; essi, infatti, agiscono senza scopi precisi e hanno una vita molto breve. Al contrario, gli organismi più sviluppati possiedono una capacità maggiore di interazione con l'ambiente circostante e hanno una capacità di sopravvivenza maggiore proprio perché le loro azioni si svolgono secondo fini e scopi ben precisi. Questo finalismo biologico, che si attua attraverso il processo di adattamento, tenderebbe alla conservazione della vita, la quale, in termini generali, consiste nel «continuo adattamento delle relazioni interne alle relazioni esterne»<sup>6</sup>. La storia degli esseri viventi è quindi la storia di un *continuo progresso* verso la forma piena del loro adattamento dal quale scaturisce necessariamente un maggiore benessere, un prolungamento della vita e un incremento di felicità.

Fiducioso in uno sviluppo naturale e spontaneo orientato verso un sempre maggiore benessere del vivente ben adattato, il filosofo inglese deriva da tale convinzione i presupposti della sua etica normativa. Egli considera infatti come azioni moralmente buone tutte quelle attività che favoriscono l'adattamento e che permettono quindi di raggiungere quel termine *ad quem* dell'evoluzione che consiste in uno stato di pace permanente nel quale la vita – valore supremo – sia salvaguardata e

---

<sup>5</sup> Cfr. H. SPENCER, *Le basi della morale*, cit., pp. 11-12: «Dove segue che stimando la vita col moltiplicare la sua lunghezza per la sua estensione, dobbiamo dire che l'aumento di essa, che accompagna l'evoluzione della condotta, risulta dal crescere di ambedue i fattori. I più molteplici e variati adattamenti di atti a fini, per i quali l'essere più sviluppato soddisfa di momento in momento più numerose esigenze, separatamente accrescono le attività che sono esercitate in prima linea, e separatamente aiutano a render più lungo il periodo attraverso il quale tali simultanee attività perdurano. Ogni ulteriore evoluzione della condotta estende l'aggregato delle azioni, mentre conduce al prolungamento di essa».

<sup>6</sup> Ivi, pag. 17.

sviluppata al massimo grado possibile<sup>7</sup>. Come ha messo in rilievo Fornari<sup>8</sup>, è proprio contro questa declinazione dell'evoluzionismo e dell'utilitarismo che Nietzsche prende posizione con l'aforisma 108 di *Aurora*:

Lo sviluppo non vuole felicità, bensì sviluppo e nient'altro. Soltanto se l'umanità avesse una *meta* universalmente riconosciuta, si potrebbe proporre che «agire in questo o in quel modo è *un dovere*»: ma per il momento una siffatta meta non esiste. Non si devono, dunque, porre in relazione all'umanità le esigenze della morale: è un'irrazionalità e un trastullarsi. *Mettere in cuore* all'umanità una meta è tutt'altra cosa: in questo caso la meta è pensata come qualcosa che *sta nel nostro libito*; posto che piacesse all'umanità quel che le è stato proposto, essa potrebbe in questa direzione darsi anche una legge morale, egualmente a suo libito. Ma fino ad oggi la legge morale doveva star piantata sopra il libito; propriamente questa legge non volevamo *darcela*, bensì da qualche luogo *prenderla*, o in qualche luogo *trovarla*, oppure da qualche luogo *farcela imporre*<sup>9</sup>.

L'umanità – scrive Nietzsche – non ha alcuna meta determinata da raggiungere e verso la quale procede finalisticamente. Per questo motivo, le morali che si basano – come quella spenceriana – sul *finalismo evolutivo* sono da rifiutare. Se nella natura non agisce nessun fine, nessuna teleologia, allora l'approccio utilitarista è criticato, perché il concetto stesso di utile è un'illusione della ragione. Infatti, 'utile' è sempre il *mezzo* per raggiungere il fine ma, se il fine è sconosciuto, in quanto non determinabile, l'utilitarismo etico è un errore logico. Insomma, secondo Nietzsche non si può definire nessun concetto di bene morale che sia universale poiché non è vero che nella natura è rintracciabile una linea evolutiva chiara e distinta in grado di suggerire il principio primo di un'etica normativa. Il bene, come valore assoluto, secondo Nietzsche, non è determinabile. Ciò fa sì che cada il presupposto stesso dell'utilitarismo etico: «non sarà mai possibile determinare il valore della moralità adoperando per essa un metro, per esempio l'utilità (oppure la felicità); anche l'utilità deve infatti essere misurata

---

<sup>7</sup> Su questo argomento, Spencer sostiene che «quindi il limite dell'evoluzione può esser raggiunto dalla condotta soltanto nelle società dove vi sia pace permanente. Quell'adattamento perfetto delle azioni ai fini nel mantenere la vita individuale e nell'allevare nuovi individui, che è compiuto da ciascuno senza impedire agli altri di compiere simili perfetti adattamenti, costituisce, come mostra la sua stessa definizione, una specie di condotta a cui l'umanità si può avvicinare soltanto a misura che la guerra diminuisce e si estingue», ivi, pag. 16.

<sup>8</sup> Cfr., M.C. FORNARI, *La morale evolutiva*, cit., pp. 144-148.

<sup>9</sup> M 108. Si veda anche FP 6[59], 1880: «L'umanità non ha alcuno scopo, così come non lo ebbero i Sauri, ma essa ha uno sviluppo: cioè la sua fine non ha più significato di un punto qualsiasi del suo cammino! NB. Di conseguenza non è possibile definire il bene come se fosse il mezzo per 'lo scopo dell'umanità'. Sarebbe, questo, ciò che prolunga al massimo possibile lo sviluppo? oppure, che la porterebbe al culmine più alto (tra ascesa e discesa, divenire e perire)? Ma questo presupporrebbe, a sua volta, un metro per stabilire qual è il punto più alto! E perché, poi, il più a lungo possibile? Anche ciò presuppone un bene, per esempio, il piacere dell'esistenza. Il massimo piacere possibile come fine? Ma così non è possibile dirigere nemmeno la vita individuale, giacché noi non conosciamo le fonti del piacere, gli istinti, quanto ai loro bisogni più intimi; per esempio, non sappiamo se il massimo piacere possibile non presupponga anche un'enorme quantità di dispiacere».

su qualcosa – sempre relazioni: il valore assoluto è un’assurdità»<sup>10</sup>. Il valore assoluto, cioè il valore fisso in base al quale *calcolare il mezzo utile* al suo raggiungimento non esiste. Nietzsche, insomma, contesta alla radice la logica delle etiche utilitaristiche moderne nelle loro diverse configurazioni a partire da Bentham; contesta in generale la pretesa di fondare l’etica su un valore apoditticamente certo<sup>11</sup> e contrappone all’utilitarismo un radicale scetticismo etico<sup>12</sup>. Inoltre, se anche fosse possibile stabilire la felicità come il fine da raggiungere, i mezzi per farlo sarebbero altrettanto indeterminabili<sup>13</sup>.

Se dal punto di vista speculativo si passa all’indagine storica, questa non fa che confermare la fallacia argomentativa delle etiche utilitaristiche. La storia della morale dimostra, infatti, il più grande disaccordo in campo etico; un disaccordo determinato proprio dall’impossibilità strutturale di giungere a un’univoca e apodittica idea di bene e felicità<sup>14</sup>. Per esempio, nella storia della morale non c’è accordo neanche sul giudizio da dare al sentimento dell’altruismo; nell’etica stoica – scrive Nietzsche – l’altruismo, che oggi è ovunque considerato moralmente buono, era condannato come immorale<sup>15</sup>. E d’altronde, non c’è stato disaccordo solo circa i valori relativi di questa o di quella morale ma spesso il disaccordo ha riguardato i veri e propri valori assoluti. Anche sul più «ovvio valore dei valori, la vita» non c’è stato mai un consenso unanime<sup>16</sup>. Insomma, secondo Nietzsche il

---

<sup>10</sup> FP 4[27], 1880.

<sup>11</sup>Cfr. M 474: «Dialettica è l’unica via per giungere all’essere divino e dietro al velo dell’apparenza’: questo afferma Platone, con lo stesso tono solenne e appassionato con cui si esprime Schopenhauer riguardo al contrario della dialettica - e hanno entrambi torto. Perché ciò per cui vogliono mostrare la strada non *esiste* affatto. E tutte le grandi passioni dell’umanità fino ad oggi non sono state, come queste, passioni per un nulla? E tutte le sue celebrazioni - celebrazioni di un nulla?».

<sup>12</sup> Su quale tipo di scetticismo Nietzsche propugni si veda però quanto scrive in FP 6[356], 1880-81: «Scetticismo! Sì, ma uno scetticismo degli esperimenti! Non la pigrizia della disperazione».

<sup>13</sup> Secondo Spencer il piacere, nel senso ampio di felicità, è ciò che muove l’azione, è il movente e il fine dell’evoluzione; egli sostiene infatti che il buono è universalmente il piacevole. In questo senso, ciò che è sentito come piacevole è quindi anche utile e buono. Nietzsche si distacca invece da questa visione, per lui eudemonistica, e afferma che il piacere non può costituire l’elemento in virtù del quale un’azione viene ritenuta utile. Cfr. ad esempio FP 11 [43], 1881: «Questi esaltatori del finalismo della selezione (come Spencer) credono di sapere quali siano le circostanze favorevoli di uno sviluppo! e non ci mettono il male! E che cosa sarebbe diventato l’uomo, senza paura, invidia, avidità! Non esisterebbe più: e se si pensa l’uomo più ricco, nobile e fecondo *senza* il male, si pensa una contraddizione». Sempre contro Spencer nel frammento 8 [12] del 1880-1881, Nietzsche scriveva: «La felicità viene raggiunta per vie opposte, perciò non è possibile determinare un’etica (contro Spencer)».

<sup>14</sup> Cfr. ad esempio 4 [79], 1880-1881: «Tutte le morali passate partono dal pregiudizio di sapere *per qual fine* l’uomo esista: dunque dal pregiudizio che il suo ideale sia noto. Oggi si sa che esistono molti ideali: la conseguenza ne è l’individualismo dell’ideale, la negazione di una morale universale».

<sup>15</sup> Cfr. FP 7 [246], 1880: «L’ingenuità di tutti i moralisti di oggi! Essi credono che i sentimenti per gli altri, i sentimenti di simpatia siano morali in sé! Non si accorgono che è soltanto un gradino della civiltà a mettere innanzi a tutti, nella sua valutazione, *questi* sentimenti: altri ne hanno messo altri, anzi opposti! Morale ‘in sé!’ - Si lodano i compassionevoli, si biasimano i duri di cuore - per l’appunto! Perfino le parole acquistano uno strano sapore corrispondente. Eppure gli stoici avrebbero lodato gli uomini indomiti e senza pietà, quelli che non si lasciano impressionare da nulla, e avrebbero biasimato i compassionevoli! E anche questa era una morale! Una morale che ha prodotto qualcosa di più grande che non la nostra».

<sup>16</sup> FP 6 [105], 1880-1881: «Si potrebbe pensare un tempo nel quale l’umanità, per conservare la specie - e questo deve essere certo un dovere! - dovesse respingere da sé tutti i tipi di vita superiore, e limitarsi a tipi sempre più bassi, perché i primi risultano troppo dispendiosi e sterilizzanti: così come un uomo anziano deve rinunciare alle sue migliori

finalismo evoluzionistico è da rigettare *in toto* nel suo assunto principale che consiste nella pretesa di conoscere *lo scopo* al quale tende la vita. La critica nietzschiana include ogni tipo di fine o scopo dell'azione; per Nietzsche, infatti, neanche il piacere o la vita stessa sono in grado di spiegare l'azione, nel senso che neanche il piacere o l'istinto di sopravvivenza possono essere considerati il *telos* che sta alla base dell'azione del vivente. Una volta riconosciuto questo limite della ragione, ne deriva anche l'impossibilità di determinare ciò che è 'utile' al fine, non potendosi determinare nessun fine in modo certo. In conseguenza di questo radicale scetticismo epistemologico, il fine presunto è un'illusione della mente umana, un errore della logica. L'idea di una finalità della natura è solamente una interpretazione simbolica del fenomeno che chiamiamo 'vita' ma non è un'autentica conoscenza delle sue leggi e della sua natura. La morale, quindi, non può più pretendere di fondarsi su un piano naturale e biologico, come ancora tentava di fare Spencer. Essa deve sempre essere una prescrizione autonoma dal mondo naturale del quale, in ogni caso, non si può conoscere l'intima essenza.

## 1.2 La vita come esplosione di energia

Nelle sue argomentazioni contro il finalismo evoluzionistico, Nietzsche entra in un dibattito filosofico e scientifico molto acceso al suo tempo. Il suo interesse in questo campo è testimoniato da alcune letture scientifiche che compie in questo periodo e che sono fondamentali per capire quale visione del vivente egli viene maturando. Infatti, in alcuni autori che legge all'inizio degli anni Ottanta, Nietzsche trova gli spunti per criticare il finalismo e continuare a plasmare una concezione della vita lontana dai presupposti di quella che chiama con disprezzo la «fondamentale corrente morale del nostro tempo»<sup>17</sup>. Durante la composizione di *Aurora* e subito dopo, è molto importante il fatto che Nietzsche abbia potuto trovare conferma delle sue posizioni anti-finalistiche nella contemporanea letteratura scientifica. In particolare, Nietzsche si interessa di biologia, quella branca del sapere che proprio all'inizio degli anni Ottanta era alle prese con la ricezione e la rielaborazione della teoria evoluzionistica darwiniana. Come ha sottolineato Andrea Orsucci, una delle grandi questioni dibattute all'epoca, all'interno del movimento di ricezione dell'evoluzionismo darwiniano, riguardava il peso da attribuire al 'fattore interno' nell'ambito delle mutazioni<sup>18</sup>. La ricezione

---

attività per vivere. Ma come! La vita è un dovere! Assurdo! Fisiologi! Gli uomini sono diventati così miserabili, che nemmeno i filosofi notano più il profondo disprezzo con il quale l'antichità e il Medioevo trattano questo 'ovvio valore dei valori, la vita'».

<sup>17</sup> M 132.

<sup>18</sup> Orsucci spiega con queste parole i termini generali di quel dibattito: «La tesi, proposta da Weismann, di una continuità del 'plasma germinale', aveva avuto conseguenze assai notevoli, dato che Darwin, almeno nella *Naturwissenschaft* tedesca, era stato ben presto reinterpretato nell'ottica del lamarckismo, finendo per venir identificato, in larga misura, proprio con la dottrina dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Non sfugge per esempio a Wigand come nel linguaggio haeckeliano degli anni '70 continui ormai a rimanere, del darwinismo, solo l'idea dell'adattamento (poi trasmesso per via ereditaria), alle condizioni ambientali, mentre viene passato del tutto sotto silenzio l'altro concetto

haeckeliana del darwinismo, infatti, tendeva a rendere il concetto di *adattamento* all'ambiente il fulcro della spiegazione delle mutazioni dell'organismo e, proprio per questa riduzione della mutazione a fattori esterni, leggeva in Darwin la teoria lamarckiana della ereditarietà dei caratteri acquisiti, compiendo però una impropria confusione fra i due autori. Ciò implicava che il principio darwiniano della incessante ed endogena variabilità organica che determinava, insieme alla lotta per la sopravvivenza, la mutazione dei viventi, era messo in secondo piano.

Contro una lettura di quel tipo, che significava un appiattimento del darwinismo su posizioni lamarckiane, si inseriva anche l'opera di Karl Semper (1832- 1893). Semper non negava la lotta per la sopravvivenza né l'adattamento all'ambiente ma esortava i darwinisti tedeschi a non ricondurre *solamente* a queste forze selettive i fenomeni evolutivi<sup>19</sup>. Partendo da queste premesse, nella sua opera *Die Natürlichen Existenzbedingungen der Thiere* Semper dimostra l'irriducibilità del processo evolutivo all'utilità finale degli organi; contesta cioè che l'utilità finale di un organo costituisca il fine in base al quale l'organo stesso esiste e in vista del quale esso si sviluppa. In altri termini, contesta che la funzione di un organo possa essere determinata solamente dai fattori esterni, vale a dire dall'utilizzo stesso che di tale organo si è fatto. Un esempio in particolare è illuminante per capire ciò che Semper intende: l'occhio.

Se si considera l'occhio, si è comunemente portati a pensare che esso serva per vedere, cioè che l'organo si sia formato in virtù del suo scopo e della sua utilità finale, cioè la vista. Secondo Semper questa ricostruzione genetica è sbagliata e si fonda sull'ipotesi inammissibile di un *finalismo nella natura*. «L'occhio – scrive invece Semper – non può mai venir suscitato dalla vista, sebbene riesca, essendo già presente, a venir rimodellato da questa attività»<sup>20</sup>. La finalità supposta o l'utilità non spiegano dunque la genesi dell'organo in questione. Al contrario – secondo il biologo – l'occhio viene «rimodellato» dalla vista, ma questo significa che la vista è *solo una* delle molte funzioni e finalità alle quali l'occhio *in potenza* può servire. Questo approccio alla teoria dell'evoluzione permette a Semper di ridiscutere proprio il rapporto fra genesi e funzione di un organo: organo e funzione finale non hanno un rapporto univoco e necessario. La funzione finale non è il *telos* che

---

fondamentale, quell'idea di un'incessante variabilità organica che, se non altro, reintroduceva un fattore interno, un elemento propulsivo nella dottrina. Del resto, che proprio in Lamarck occorra ritrovare il 'più importante dei presupposti' del darwinismo, era stato da Haeckel esplicitamente affermato», A. ORSUCCI, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Il Mulino, Bologna 1992, pag. 171.

<sup>19</sup> Orsucci spiega così il rapporto di Semper con i darwinisti tedeschi: «Ai darwinisti tedeschi, spesso annebbiati di troppa 'speculazione', Semper rimprovera l'inclinazione a trasformare adattamento e selezione naturale in 'legislatori' onnipotenti, dimenticando che una forza[come la 'concorrenza' darwiniana] che riesce ad agire solo selezionando, ma non ricomponendo, non deve mai venir definita come l'effettiva causa efficiente (*causa efficiens*) di un qualche fenomeno», A. Orsucci, *Dalla Biologia*, cit., pag. 184.

<sup>20</sup> K. Semper, *Die Natürlichen Existenzbedingungen der Thiere*, F. A. Brockhaus, Leipzig 1880, I, pag. 122 (citato in: A. ORSUCCI, *Dalla Biologia*, cit., pag. 187).

guida lo sviluppo dell'organo perché «le funzioni organiche, non si incarnano di necessità in determinati organi, ma piuttosto se ne impossessano [sich bemächtigen], e stravolgono, se necessario, strutture ed apparati nati per tutt'altri fini»<sup>21</sup>.

Questa tesi, come la correlata teoria del *mutamento di funzione degli organi*<sup>22</sup>, mette in luce un elemento: la presenza nel vivente di una potente capacità plastica in grado di *impossessarsi* di parti dell'organismo deputate ad altre funzioni e di cambiarne lo sviluppo in direzioni imprevedibili. Ciò implica il fatto che lo stato finale dell'organo non possa spiegare nulla circa la sua stessa evoluzione perché esso è il risultato di una serie di *assoggettamenti e rimodellamenti* svolti da diverse funzioni organiche<sup>23</sup>. In altri termini, non c'è nessun *telos* che determina la sua funzione finale. Nell'analizzare il caso della vista, cioè la facoltà del vedere, Semper ribalta, infatti, la consueta genesi che vuole l'organo determinato e 'causato' dalla unica e sola funzione che deve soddisfare. Egli ha dimostrato che le cose sono più complesse e stanno diversamente. Hanno torto perciò quei darwiniani che sostengono che «un organo possa sorgere direttamente per mezzo del suo uso, dunque nel nostro caso l'occhio per mezzo della vista»<sup>24</sup>. Nietzsche legge l'opera di Semper nel 1880<sup>25</sup> e riprende, per giuocarla anch'egli in senso anti-finalistico, proprio l'affermazione di Semper sull'occhio:

*La finalità nella natura.* Chi, da spregiudicato investigatore, segue la storia dell'occhio e delle sue forme nelle infime creature e mostra tutto il graduale divenire dell'occhio, deve giungere a questo grande risultato: la vista non è stata lo scopo che ha accompagnato la nascita dell'occhio, ma si è invece venuta a determinare quando il *caso* ebbe combinato

---

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> Come sostiene Orsucci, questa teoria non era all'epoca una novità radicale poiché era stata in precedenza sostenuta anche da Felix Anton Dohrn nel 1875 anche se Nietzsche non ebbe comunque modo di conoscerla prima della lettura di Semper. Studiando alcuni casi di molluschi e crostacei, Semper si era convinto che gli organi potessero cambiare la loro funzione *anche rapidamente* e che quindi non erano vincolati a svolgere un solo e unico tipo di funzione; essi avevano insomma una *grande capacità plastica* e nel tempo potevano mutare il loro compito all'interno dell'organismo. Seguendo queste intuizioni, il biologo era giunto ad affermare che «un qualsiasi singolo organo vivente è in grado, grazie alle proprietà che possiede in virtù delle sue cellule viventi, di trasformarsi in qualsiasi altro organo», cfr., *Ibidem.*

<sup>23</sup> Questa teoria viene ripresa da Nietzsche e sostenuta fino all'ultimo periodo di attività intellettuale; ad essa si lega chiaramente il passo della *Genealogia della Morale* in cui Nietzsche discute proprio della causa di una 'cosa' e del rapporto tra causa genetica e utilità/utilizzo finale della 'cosa' stessa. In quel passo Nietzsche riprende non a caso proprio l'esempio dell'occhio: «Per bene che si sia compresa l'utilità di un qualsiasi organo fisiologico (o anche di una istituzione giuridica, di un costume sociale, di un uso politico, di una determinata forma nelle arti o nel culto religioso), non si è perciò stesso ancora compreso nulla relativamente alla sua origine: comunque ciò possa suonare molesto e sgradevole a orecchie più vecchie - da tempo memorabile, infatti, si è creduto di comprendere nello scopo comprovabile, nell'utilità di una cosa, di una forma, di un'istituzione, anche il suo fondamento d'origine, e così l'occhio sarebbe stato fatto per vedere, la mano per afferrare. Ma tutti gli scopi, tutte le utilità sono unicamente *indizi* del fatto che una volontà di potenza ha imposto la sua signoria su qualcosa di meno potente e gli ha impresso, sulla base del proprio arbitrio, il senso di una funzione; e l'intera storia di una 'cosa', di un organo, di un uso può essere in tal modo un'ininterrotta catena di segni che accenna a sempre nuove interpretazioni e riassetamenti, le cui cause non hanno neppure bisogno di essere in connessione tra loro, anzi talvolta si susseguono e si alternano in guisa meramente casuale», GM, II 12.

<sup>24</sup> A. ORSUCCI, *Dalla biologia*, cit., pag. 186.

<sup>25</sup> Cfr. G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Milano, Adelphi 1980, pag. 87. Per un'analisi dell'influenza di Semper su Nietzsche si veda anche M.C. FORNARI, *La morale evolutiva*, cit., pp. 151-152.

insieme l'apparato visivo. Uno soltanto di questi esempi, e le «finalità» ci cadono come bende dagli occhi<sup>26</sup>.

Nell'apoforisma appena riportato, Nietzsche non cita la sua fonte ma scrive, come si vede, che dietro ad una posizione del genere c'è lo studio di uno «spregiudicato investigatore». Nei frammenti postumi del 1880 si trova proprio la stesura preparatoria di questo apoforisma che Nietzsche ha successivamente pubblicato in *Aurora*. Proprio in quell'appunto, Nietzsche si annota a margine il nome di Semper<sup>27</sup>. Lo spunto ricevuto da Semper permette a Nietzsche di portare avanti la battaglia contro la pretesa di interpretare i fenomeni, di qualsiasi genere, in virtù dello stadio finale del loro sviluppo. In Semper, Nietzsche trova dunque un sostegno scientifico alle sue tesi antifinalistiche e antiutilitaristiche, proprio perché Semper aveva negato, come si è visto, la possibilità di ricostruire la genesi di un organo a partire dalla sua successiva funzione. In altre parole, egli aveva negato che si potesse interpretare lo sviluppo dell'organo come se in esso agisse una teleologia in grado di determinare la funzione svolta dall'organo al termine dell'evoluzione. Il biologo aveva infatti interpretato l'emergere della funzione come il risultato di un processo di assoggettamento che viene subito dall'organo stesso. Il suo lavoro si muoveva in un ambito meramente biologico e, com'è stato scritto, «resta - nonostante il carattere paradossale di certe sue pagine - un contributo di grande rilievo, addirittura un testo di importanza primaria, come ancor oggi si riconosce, nella storia di un'ecologia degli organismi animali»<sup>28</sup>. A prescindere dal valore scientifico degli studi di Semper, è chiaro che il confronto che Nietzsche ha con questo autore è di tipo filosofico più che scientifico. Nietzsche si serve dell'opera di questo autore per giustificare scientificamente le sue critiche contro il finalismo e l'utilitarismo. In questo senso, trova un valido alleato nella biologia del suo tempo che lavorava sull'idea – dimostrata ora scientificamente – che nei processi evolutivi non agisca né causa finale né causa formale e che queste siano piuttosto un'interpretazione *a parte post* di un processo di assoggettamento che avviene all'interno dell'organismo.

Nel 1881, un anno dopo la lettura di Semper, Nietzsche legge l'opera del biologo tedesco Wilhelm Roux (1850-1924). La lettura di Roux offre a Nietzsche ulteriori strumenti concettuali e in

---

<sup>26</sup> M 122.

<sup>27</sup> Cfr. FP 4[95], 1880; questo è l'unico passo di tutta l'opera di Nietzsche in cui compare il riferimento Karl Semper; Secondo Orsucci tuttavia sono da ricondurre all'influsso Semper anche altri due testi; il primo è del 1884: «L'utilità è qualcosa di mutevole, oscillante; in vecchie forme viene continuamente inserito un senso nuovo, e il 'senso prossimo' di una istituzione, spesso, è stato ficcato in essa per ultimo. Avviene qui come per gli 'organi' del mondo organico: anche qui, gli ingenui credono che l'occhio sia nato per vedere». Il secondo passo è il frammento 34 [217] del 1885 nel quale Nietzsche scrive: «Vediamo ... che tutti gli organi negli esseri animali hanno svolto originariamente funzioni diverse da quelle a causa di cui li diciamo 'organi'; e in generale che tutte le cose sono sorte diversamente da come il loro *impiego* farebbe presumere», cfr. A. ORSUCCI, *Dalla biologia*, cit., pp. 183-184.

<sup>28</sup> Ivi, pag. 187, n. 161.

particolare gli dà la possibilità di approfondire ancora, da un punto di vista scientifico e, nello specifico, biologico, la critica al finalismo evuzionistico e di elaborare quella visione dei processi di sviluppo dell'organico e dell'inorganico che darà luogo alla teoria della volontà di potenza<sup>29</sup>. La lettura di Roux è documentata da una serie di annotazioni contenute nei frammenti postumi a partire dal 1881 e, in particolare, dall'uso che negli appunti Nietzsche inizia a fare di espressioni come «autoregolazione», «ricambio sovrabbondante» e «stimolo vitale», che sono espressioni certamente provenienti da questo autore<sup>30</sup>. Il termine *autoregolazione* è quello più importante per capire l'influsso di Roux su Nietzsche. Il filosofo lo modifica solo leggermente: mentre Roux parla di *Selbstregulation*, Nietzsche utilizza il termine *Selbstregulierung*<sup>31</sup>.

La ricerca di Roux parte dalla difficoltà che aveva incontrato il darwinismo nella spiegazione dei processi evolutivi interni agli organismi. In altri termini, «Roux si propone di completare la teoria dell'evoluzione fondata da Darwin e Wallace, poiché il principio della selezione naturale non sarebbe valido per la spiegazione dei più sottili finalismi interni degli organismi animali»<sup>32</sup>. L'ipotesi di Roux è che la lotta per l'esistenza, così come era stata pensata da Darwin, non riuscisse a spiegare completamente il processo evolutivo interno dell'organismo. Ma, se non si voleva tornare a spiegare l'evoluzione degli organi e in generale delle parti interne dell'organismo in termini teleologici, allora si doveva spiegare in modo *meccanicistico* la loro evoluzione. Questo è proprio quello che Roux vuole fare quando nel 1881 pubblica *La lotta delle parti interne dell'organismo. Un contributo al completamento della dottrina del finalismo meccanicistico*. In quest'opera, in funzione anti-teleologica e per sottolineare anche lui, come Semper, la *capacità endogena dell'organismo*, conia il termine *Selbstregulation*. La tesi generale di Roux è che le parti interne dell'organismo si siano

---

<sup>29</sup> Müller-Lauter è dell'avviso che le basi del concetto maturo di volontà di potenza siano da ricercare proprio nelle riflessioni di Roux che riguardano la lotta delle parti; infatti, scrive che anche se Nietzsche a partire dal 1883 ripensa criticamente alcune posizioni di Roux «ciò nonostante c'è da dire che la conoscenza nietzschiana dell'organismo come pluralità di volontà di potenza in lotta fra di loro è stata preparata dalla sua lettura di Roux», W. Müller-Lauter, *L'organismo come lotta interna. L'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, in *La Biblioteca Ideale di Nietzsche*, cit., pag. 158. Anche Rosciglione sottolinea l'importanza della lettura di Roux nell'elaborazione del concetto di volontà di potenza: «Così, l'analisi dello sviluppo biologico degli esseri viventi è la base su cui Nietzsche intende dimostrare che cosa sia effettivamente utile al progresso e allo sviluppo dell'uomo. Tale sviluppo non coinciderebbe con un mero istinto di autoconservazione, bensì con una piena realizzazione della volontà di potenza, di affermazione e di dominio che caratterizza ogni forma di vita», C. ROSCIGLIONE, *Homo Natura, Autoregolazione e Caos nel pensiero di Nietzsche*, Pisa, Edizioni ETS 2005, pag. 42.

<sup>30</sup> Dalla ricerca che ha condotto, e alla quale ci riferiamo per la ricostruzione della lettura che Nietzsche fa di Roux, Müller-Lauter deduce che «la ricezione di idee e concetti di Roux trova un riscontro inequivocabile nei seguenti frammenti del quaderno M, III 1, riprodotti in KGW, V/2 sotto la cifra 11: 28, 130, 131, 132, 134, 182, 241, 243, 256, 284», Müller-Lauter, *L'organismo*, cit., nota 13 pp. 157-158.

<sup>31</sup> Cfr. Ivi, pag. 172.

<sup>32</sup>Ivi, pag. 168.

formate ed evolute attraverso processi di *lotta interna* che hanno dato luogo a processi di *autoregolazione* grazie ai quali l'organismo si è conservato e sviluppato ulteriormente.

Alcuni esempi possono essere utili per capire meglio ciò che Roux voleva dimostrare. Roux aveva compiuto alcuni studi sull'evoluzione dei vasi sanguigni<sup>33</sup>; ora, nel caso dei vasi sanguigni l'approccio darwinista – secondo il biologo – non riuscirebbe a dare nessuna spiegazione convincente della loro evoluzione. Infatti, non si capirebbe in che modo la lotta per la vita, che è una lotta *esterna* all'organismo, abbia potuto influire sull'evoluzione di parti così complesse e interne all'organismo stesso. L'ipotesi di Roux consiste, quindi, nel tentativo di spiegare l'evoluzione interna dell'organismo – in questo caso la mutazione della forma dei vasi sanguigni – attraverso la lotta meccanica fra le parti dello stesso individuo, cioè ipotizzando l'influenza di un organo su un altro organo. Ad esempio, per quanto riguarda i vasi sanguigni, Roux sostiene che la loro conformazione sia stata determinata dall'azione del sangue che vi scorre dentro: come si vede, una parte dell'organismo (in questo caso il sangue) ne modifica un'altra (i vasi). Secondo questa teoria, la morfologia dell'organismo è quindi il frutto di un'autoregolazione interna. Come si vede, la tesi di Roux non critica l'ipotesi darwiniana della lotta per la vita ma la integra, applicando la teoria anche alla spiegazione dei processi interni dell'organismo<sup>34</sup>. Secondo Roux, la lotta interna precede la lotta per l'esistenza, nel senso che «il rapporto tra questi due tipi di lotta è tale che tra le sostanze, o meglio ancora tra i processi coltivati dalla lotta delle parti, in complesso più pieni di forza vitale e più energicamente reagenti, la lotta degli individui per l'esistenza seleziona ovunque quelli che sono adatti a sussistere anche in questa seconda lotta»<sup>35</sup>.

Sempre come processo di autoregolazione interna, Roux interpreta l'esperimento sul mezzo embrione<sup>36</sup> che, pur ridotto a metà, è in grado, grazie al processo di autoregolazione interna, di riorganizzarsi e sopravvivere; e sempre come processo di lotta e autoregolazione interna, Roux

---

<sup>33</sup>Ivi, pp. 168-169.

<sup>34</sup> Secondo T. Andina, Roux, nell'interpretare i processi interni all'organismo in termini di lotta, avrebbe solamente assecondato una tendenza insita nella biologia tedesca dell'800 che recupera il concetto di conflitto per spiegare i processi biologici sia esterni che interni all'individuo: «Le ricerche di Roux consentono a Nietzsche (come vedremo meglio più oltre) di estendere l'idea della lotta all'organizzazione biologica, sviluppando quella prospettiva del conflitto che l'evoluzionismo aveva già esteso al problema dell'origine delle specie. Riflettendo sulla situazione complessiva delle scienze biologiche del diciannovesimo secolo è possibile rilevare un elemento che accomuna i vari livelli della ricerca di questi anni: in qualche modo, sia che si ragioni di microbiologia (come nel caso di Roux), sia che si sviluppino problemi di archeologia della specie (come di fatto fece Darwin), il denominatore comune è sicuramente dato dalla generalizzazione dell'idea di *conflitto*», T. ANDINA, *Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche*, Milano, Albo versorio 2005 pp. 156-157.

<sup>35</sup> W. ROUX, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zwehmässigkeitslehre*, Engelmann, Leipzig 1881, pp. 327-328 (citato in Müller-Lauter, *L'organismo*, cit., pp. 172-173).

<sup>36</sup> Sulla ricostruzione di questo esperimento di Roux cfr. C. ROSCIGLIONE, *Homo Natura*, cit., pag. 47; MÜLLER-LAUTER W., *L'organismo*, cit., pag. 180.

interpreta anche la lotta fra le cellule<sup>37</sup>. In generale, per Roux, la lotta è un processo meccanico, cioè regolato da leggi e non da un principio teleologico e, proprio in virtù dell'assenza di una ragione o scopo insito nello sviluppo e nella lotta, Roux può interpretare la lotta stessa come un conflitto fra parti indipendenti fra loro e disuguali che hanno come fine solo la loro propria conservazione. Così, Roux scrive che «nell'intenzione delle parti non è affatto insita una loro utilità per il tutto. Le parti vivono semplicemente per la loro conservazione»<sup>38</sup>. Nonostante Roux interpreti il processo di autoregolazione come processo meccanico, egli mette però in evidenza, come Semper, il carattere essenziale che presiede lo sviluppo della materia: la presenza nell'organismo di una potente forza endogena in grado di determinarne l'evoluzione in maniera autonoma rispetto agli influssi esterni.

Impegnato a trovare una via d'uscita tra la spiegazione meccanicista e quella teleologica dei processi di sviluppo, nel 1881 Nietzsche legge con grande interesse<sup>39</sup>, oltre all'opera di Roux, anche il saggio *Über die Auslösung*<sup>40</sup> del fisico Julius Robert Mayer (1814-1878). In Mayer, Nietzsche poteva trovare un approfondimento su base scientifica di una teoria che egli stesso veniva già sviluppando da qualche tempo e che era abbozzata, ad esempio, in un frammento del 1880 nel quale il filosofo scriveva che l'accadere era determinato dall' «eccesso di energia» la quale si libera attraverso la lotta e attraverso una scarica (*Kraftüberschuß*). Anche Mayer considerava tutti i processi di movimento nel mondo organico e inorganico come conseguenze della scarica di energia, un processo che non era né calcolabile né prevedibile. Come nota Mittasch<sup>41</sup>, a partire dal 1881 Nietzsche inizia a fare un uso tecnico del termine *Auslösung*, uso che è riconducibile alla lettura del fisico tedesco e che esprime, in sostanza ciò che lui stesso aveva precedentemente indicato con il termine *Kraftüberschuß*. Proprio nel 1881 Nietzsche scrive in frammento, per criticare ancora una volta la spiegazione meccanicistica, che «per noi non ci sono cause ed effetti ma solo conseguenze (scariche)»<sup>42</sup>. Il termine che Nietzsche usa è proprio *Auslösung*. Al di là dell'influsso diretto di Mayer e del termine usato da Nietzsche, è importante sottolineare soprattutto che attraverso il concetto di scarica di energia – indipendentemente se poi il termine usato sia *Kraftüberschuß* o *Auslösung* – Nietzsche intende superare la spiegazione meccanicistica dell'accadere. Tuttavia, allo *Zwang* del

---

<sup>37</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 169-170.

<sup>38</sup> *Ibidem* pag. 172.

<sup>39</sup> In una lettera della primavera 1881 indirizzata a P. Gast, Nietzsche scrive che «*Über die Auslösung* è per me la parte più importante e più utile del libro di Mayer». Nietzsche si riferisce all'opera del fisico tedesco intitolata *Mechanik der Wärme* all'interno della quale si trovava appunto il saggio *Über die Auslösung*. Cfr. Lettera a Peter Gast (Heinrich Köselitz) del 16.04.1881, *Epistolario IV*, pp. 82-83.

<sup>40</sup> Sulla ricezione da parte di Nietzsche del concetto di *Auslösung*, cfr. Müller-Lauter, *l'organismo*, cit., pag. 182, nota 109; C. ROSCIGLIONE., *Homo Natura*, cit., pag. 89; A. MITTASCH, *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, Kröner Verlag, Stuttgart 1952, pp. 110-127.

<sup>41</sup> Cfr. A. MITTASCH, *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart, Kröner Verlag 1952, pag. 120.

<sup>42</sup> Cfr. FP 11 [81], 1881.

meccanicismo Nietzsche non contrappone la *Freiheit* ingenua, vi contrappone, invece, proprio il processo della esplosione spontanea di energia dalla quale scaturisce il conato che chiamiamo volontà:

Non di cause del volere, bensì di *stimoli* del volere bisognerebbe parlare. Volere, cioè comandare: ma comandare è un determinato affetto (questo affetto è una *improvvisa esplosione di energia*) - teso, chiaro, mirante a una sola cosa, intima convinzione della superiorità, certezza che si obbedisca; 'Libertà della volontà' è 'il sentimento di superiorità di chi comanda' rispetto a chi obbedisce. 'Io sono libero e colui deve obbedire'<sup>43</sup>.

Ma se l'accadere è considerato come espressione di una forza che si scarica spontaneamente e improvvisamente – proprio a causa di questa imprevedibilità – è tolta la calcolabilità, cioè la legge. Rimane solo l'accadere, che si configura non come espressione di qualcos'altro che lo ordina e lo trascende (la legge) ma come *causa sui*. Da questo punto di vista, la teoria che Nietzsche viene costruendo è tanto una critica del meccanicismo quanto, come ha scritto Cacciari, «la critica logica della *Freiheit*»<sup>44</sup>. Proseguendo su questa direttrice, il filosofo ribadiva ancora in un altro appunto che «il minor numero di azioni avviene secondo scopi, la maggior parte sono soltanto attività, movimenti in cui si scarica una forza»<sup>45</sup> e che è solamente attraverso l'interpretazione di quello stesso fenomeno che, nel caso esso si ripeta con frequenza, viene elaborato tutto il mondo categoriale propriamente umano che consta appunto dei concetti di causa, di effetto, di legge naturale e di libertà. In realtà, tutto ciò è molto lontano da una corretta interpretazione della vita come fenomeno generale:

Dove c'è una forma di vita, ci sono improvvise esplosioni di forza: il sentimento soggettivo concomitante è 'volontà libera'. Il numero e la potenza di queste esplosioni determina innanzitutto il valore di una forma di vita, poi la *direzione* data a queste esplosioni. Quando parliamo dei 'motivi dell'azione', intendiamo sempre soltanto i 'motivi della direzione'<sup>46</sup>.

In base a questa interpretazione del fenomeno 'vita', Nietzsche conclude che ciò che esiste non è determinato da una spinta teleologica né da cause riconducibili al mero meccanicismo. La vita

---

<sup>43</sup> FP 25 [436], 1884.

<sup>44</sup> M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli 1977, pp. 64-65: «Il mondo non è logico. Ma il processo di 'logicizzazione', razionalizzazione, 'sistematizzazione', ci dà il mondo del nostro *bisogno*, della nostra *vita*. La logica non scopre la 'logicità' del mondo - ma definisce gli strumenti e i modi del nostro impossessarci del mondo. *Mai* in assoluto. *Mai* razionalizzazione definitiva come quella promanante da una forma a priori. Ma sistemazione-logicizzazione relativo funzionale a *questi* bisogni, a *questa* vita. A *questa* volontà di potenza. Qui il Wille zur Macht rivela il proprio fondamento: il suo essere opposto a qualsiasi 'decadenza'. Il Wille zur Macht nietzschiano non solo non ha nulla di 'irrazionalismo vitalistico' - non solo non intende 'recuperare' sul piano meramente soggettivo la crisi dei fondamenti scientifici - ma si pone come interpretazione e risoluzione di questa crisi. Non è comprensibile che sulla sua base - ne condivide radicalmente problemi e prospettive».

<sup>45</sup> FP 11 [207], 1881.

<sup>46</sup> FP 16[20], 1883.

gli appare piuttosto una dimensione caotica, all'interno della quale ciò che identifichiamo con l'accadere è riconducibile ai fenomeni della esplosione energetica. In base a tali presupposti, è consumato, naturalmente, anche uno dei grandi pregiudizi della cultura e del pensiero occidentale, il fatto che il vivente sia spinto ad agire dall'istinto di conservazione<sup>47</sup>:

Contro l'istinto di conservazione concepito come istinto radicale: piuttosto il vivente vuole scaricare la sua energia – 'vuole' e 'deve' (per me le due parole sono equipollenti): la conservazione non è che una conseguenza<sup>48</sup>.

Soprattutto quest'ultima conclusione ha un rilievo fondamentale per le analisi che ci accingiamo ora a compiere. L'acquisizione secondo la quale il vivente non cerca, almeno in prima istanza, la sua conservazione ma l'estrinsecazione della potenza è, infatti, una tesi in grado di scuotere dalle fondamenta tutta la complessa teoria economico-giuridica nietzschiana che abbiamo seguito finora. Come abbiamo visto, essa era basata sulla valutazione opposta e cioè sull'idea che l'essere umano fosse guidato da una «intelligente conservazione di sé». Per quanto concerne la questione strettamente giuridica, le ripercussioni di questa rivisitazione fondamentale riguarderanno soprattutto il periodo dallo *Zarathustra* in poi. Eppure, come ora mostreremo, già a partire da *Aurora* si possono registrare alcune integrazioni sulla questione del diritto che vanno nella direzione della interpretazione della vita come fenomeno dominato non dal calcolo economico e conservativo ma, al contrario, come dimensione dello sperpero e della dissipazione improduttiva. Infatti, le considerazioni generali che Nietzsche compie in quest'opera sul diritto risentono ancora dell'impostazione utilitaristica propria di *Umano, troppo umano*. Ma la questione del dono, che analizziamo in riferimento all'aforisma 112, e la critica che vien fatta alla giustizia penale, *estrema ratio* della logica utilitaria e scienza ragionieristica del bilanciamento, aprono invece a prospettive diverse che maturano insieme a una concezione antieconomica di ciò che è da intendersi con il termine 'vita'.

---

<sup>47</sup> Secondo Gunter Abel è proprio la lettura di Mayer che è decisiva affinché Nietzsche elabori la sua critica dell'istinto di conservazione, cfr., G. ABEL, *Nietzsche contra Selbsterhaltung. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr*, in «Nietzsche-Studien», 10 (1982), pp. 367-407.

<sup>48</sup> FP 26 [277], 1884. Si veda anche l'aforisma 5 [11] del 1882 dove Nietzsche in modo perentorio afferma: «Volontà di vita? Al suo posto io ho trovato sempre volontà di potenza». Anche precedentemente Nietzsche aveva messo in dubbio l'istinto di conservazione come istinto primario del vivente, ad esempio già nel 1876 aveva scritto in un frammento: «un istinto di conservazione non lo presumo più», cfr. FP 23 [9], 1876-77.

## 2 Eticità del costume, cattiva coscienza e nichilismo

Nell'aforisma 9 di *Aurora* Nietzsche discute il tema della eticità del costume (*Sittlichkeit der Sitte*). Le riflessioni che Nietzsche svolge in questo passo, certamente uno dei più importanti di tutta l'opera, da una parte ribadiscono le posizioni sul costume che erano state sostenute in *Umano, troppo umano* ma, dall'altra, forniscono ulteriori e fondamentali elementi da analizzare. Eticità, si legge in queste righe, è «obbedienza ai costumi di qualunque specie essi possano essere», cioè obbedienza alla tradizione. Come si ricorderà, una delle questioni che Nietzsche sollevava in *Umano, troppo umano* riguardava proprio la modalità attraverso la quale la tradizione era nata e si era stabilizzata. Nietzsche aveva rintracciato nella costrizione, dunque nella forza, l'elemento genetico dell'*ethos*. Ora, nell'aforisma 9 di *Aurora*, non solo questa posizione è ribadita, ma il filosofo vi aggiunge una importante precisazione: la forza, la quale impone la tradizione, cioè l'eticità, non lo fa secondo principi utilitari. In altri termini, il punto di vista dell'utilità, che qui va naturalmente intesa come utilità del gruppo sociale, non sembra – stando a questo passo – giocare un ruolo dirimente nella scelta e nella selezione dei comportamenti ritenuti etici, cioè di quei comportamenti che vengono normativamente prescritti e sanzionati all'interno della comunità:

Eticità non è nient'altro (dunque in particolare modo niente di più) che obbedienza ai costumi *di qualunque specie essi possano essere*. I costumi peraltro sono il modo tradizionale di agire e di valutare. In cose dove nessuna tradizione comanda, non esiste eticità: e quanto meno la vita è determinata dalla tradizione, tanto più piccolo diventa il circolo dell'eticità. L'uomo libero è privo di eticità, poiché egli vuole dipendere in tutto da sé e non da una tradizione: in tutti gli stati primordiali dell'umanità, 'malvagio' ha lo stesso significato di 'individuale', 'libero', 'arbitrario', 'inconsueto', 'non previsto', 'incalcolabile' [...]. Che cos'è la tradizione? Un'autorità superiore, alla quale si presta obbedienza *non perché comanda quel che ci è utile, ma soltanto perché ce lo comanda* [corsivo mio]<sup>49</sup>.

Dunque: il punto di vista dell'utilità sociale sembra ora non giocare alcun ruolo nello stabilirsi di una tradizione. Tale posizione è ribadita anche poche pagine dopo, nell'aforisma 16. Citando alcune abitudini dei popoli allo stadio primitivo, il filosofo si domanda infatti che utilità potrebbero avere alcune usanze che essi sono tenuti a rispettare meticolosamente, quali ad esempio «il non raschiare mai la neve dalle scarpe» oppure «non infilzare mai il carbone»<sup>50</sup> con il coltello. Che tipo di utilità hanno per la comunità questo tipo di prescrizioni etiche? La risposta di Nietzsche è: nessuna. Eppure, esse hanno comunque un senso e un significato presso quelle popolazioni poiché, nonostante

---

<sup>49</sup> M 9.

<sup>50</sup> Cfr., M 9.

non siano direttamente utili come prescrizioni in sé, tuttavia «mantengono continuamente nella coscienza la continua vicinanza del costume, l'ininterrotta costrizione a praticare il costume medesimo»<sup>51</sup>. Così, il loro valore va rintracciato non in ciò che prescrivono ma nell'elemento simbolico e, soprattutto, mnemotecnico. Il loro scopo è quello di rammentare agli individui la necessità di norme prescrittive<sup>52</sup> e di abituare gli uomini all'obbedienza, a prescindere dal contenuto dei comandi che vengono loro imposti. Infatti, il principio primo della civiltà, scrive Nietzsche, è: «un costume qualsiasi è meglio che l'assenza di costumi»<sup>53</sup>.

Nell'aforisma 9 di *Aurora* però, oltre a ribadire l'origine sostanzialmente arbitraria della tradizione e della legge, Nietzsche va ancora più avanti nella sua speculazione. Riprendendo le considerazioni sulla dialettica tra individuo e comunità che già aveva svolto in *Umano troppo umano*, le arricchisce ulteriormente, in un senso che anticipa gli sviluppi successivi della sua filosofia. Infatti, già nelle pieghe di *Aurora* sono adombrati (anche se non pienamente sviluppati) sia il tema della cattiva coscienza sia quello del nichilismo e ciò avviene, non a caso, all'interno di considerazioni che riguardano l'eticità e il diritto.

---

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Ciò che qui, in *Aurora*, sul piano etico-normativo, Nietzsche esprime come “principio primo di ogni civiltà”, cioè il fatto che la civiltà sia costitutivamente legata a una serie di norme che la istituiscono e la regolano, è un punto di vista che in termini strettamente giuridici era stato espresso già nell'aforisma 459 di *Umano, troppo umano*, il quale non a caso s'intitola *Necessario il diritto arbitrario*. Lì Nietzsche scrive così: «I giuristi disputano se in un popolo debba vincere il diritto più completamente elaborato o quello più facile a capirsi. Il primo, di cui il modello più alto è quello romano, appare al profano incomprensibile e perciò non come espressione del suo sentimento del diritto. I diritti nazionali, come ad esempio quelli germanici, erano rozzi, superstiziosi, illogici, in parte sciocchi ma corrispondevano a costumi e sentimenti nazionali ereditari affatto determinati. Ma dove il diritto non è più come da noi tradizione, esso può essere solo imposto, solo costrizione; noi tutti non abbiamo più un senso tradizionale del diritto, perciò dobbiamo accontentarci di diritti arbitrari, che sono espressione della necessità che esista un diritto. Ciò che è più logico è comunque allora ciò che è più accettabile, perché è ciò che è più *imparziale*: anche concedendo che in ogni caso l'unità di misura minima nel rapporto fra reato e pena è fissata arbitrariamente». Nietzsche traccia qui una distinzione tra diritto romano e diritti germanici. In tale contesto, che riecheggia come si vede la querelle tra germanisti e romanisti all'interno della scuola storica del diritto, Nietzsche assume però una posizione peculiare: in entrambi i casi, sia quello del diritto romano, sia quello dei diritti germanici, la sfera giuridica non appartiene alla sfera del vero ma piuttosto alla dimensione del sentimento. In questo senso, ogni diritto è arbitrario, ma nello stesso tempo, necessario poiché parte costitutiva e insopprimibile della vita comunitaria.

<sup>53</sup> *Ibidem*. Nella stessa direzione va anche l'aforisma 24 di *Aurora*, intitolato *La dimostrazione di una prescrizione*: «In generale si dimostra che una prescrizione, per esempio quella di cuocere il pane, è buona o cattiva, a seconda che il risultato di cui essa tratta si verifichi o no, nel presupposto che a tale prescrizione venga data precisa esecuzione. Per le prescrizioni morali le cose stanno diversamente: in questo caso, infatti, proprio i risultati non possono essere calcolati, oppure sono da chiarificare, e indeterminati. Queste prescrizioni si fondano su ipotesi dal valore scientifico assolutamente esiguo, la dimostrazione e confutazione delle quali, a partire dai risultati, è in fondo egualmente impossibile; ma una volta, nella originaria rudimentalità di ogni scienza e nelle tenui pretese che si avevano per ritenere dimostrata una cosa, – una volta, si stabiliva che una prescrizione del costume era buona o cattiva nello stesso modo in cui oggi lo si stabilisce per ogni altra prescrizione: mediante un rinvio al risultato. Se per gli indigeni dell'America russa vale la prescrizione: non gettare nel fuoco ossa di animali o non darle ai cani, – essa viene così dimostrata: “fallo e non avrai fortuna a caccia”. Ma in un certo senso non si ha quasi mai “fortuna a caccia”; non è facile la possibilità di confutare, per questa via, la bontà della prescrizione, specialmente quando una comunità, e non un singolo, è considerata la portatrice del castigo; interverrà sempre invece una circostanza che sembri dimostrare la prescrizione».

Per quello che riguarda il rapporto tra individuo e comunità, una delle argomentazioni centrali sostenute da Nietzsche in *Menschliches allzumenschliches* era che le mete più alte dell'umanità potevano essere raggiunte solo da quegli individui in grado di ribellarsi all'obbedienza cieca nei confronti dei dettami della legge. In queste anime degeneranti, come le descriveva in quell'opera, si trovava la possibilità di creare il nuovo, anche se ciò significava infrangere, almeno a livello potenziale, la *pax sociale*. Nell'aforisma *Nobilitazione attraverso la degenerazione*, il filosofo aveva sostenuto che erano appunto «gli individui più liberi, molto più insicuri e moralmente più deboli, quelli dai quali dipende, in tali comunità, il progredire intellettuale»<sup>54</sup>. Per questo motivo, uno degli scopi dello Stato era proprio quello di trovare un equilibrio produttivo tra l'elemento degenerante/innovatore e quello della durata e della stabilità della società. Un equilibrio che gli permettesse di assorbire il veleno di una necessaria «inoculazione nobilitante»<sup>55</sup>. Solo attraverso quest'ultima, infatti, era possibile per tutta la società innalzarsi verso «mete più alte» e concepire la vita comunitaria non solo come sistema in grado di evitare il *bellum omnium contra omnes* ma come dimensione di ascesa verso le più alte potenzialità dell'umano. Riprendendo questo tipo di considerazioni in *Aurora*, Nietzsche fa notare come la cattiva coscienza sia sorta proprio sul terreno di quelle nature degeneranti, cioè in coloro che sono in grado di sottrarsi alla omologazione massificante della comunità e di creare nuovi valori e punti di vista.

Per come Nietzsche ha descritto l'eticità fino ad ora, essa è una forza conservatrice che inebetisce gli esseri umani «opponendosi all'origine di nuovi e migliori costumi»<sup>56</sup>. Eticità è infatti costrizione e obbedienza ad una serie di norme che vengono imposte, come si è visto, a prescindere dalla reale utilità che possono esibire e dimostrare. Essa è quindi, se si vuole, uno dei prodotti del linguaggio e dell'intelletto, un'immagine simbolica e arbitraria della realtà e dei rapporti causali che costituiscono l'universo. In senso proprio, l'eticità per Nietzsche è *finzione* poiché, lungi dal rispecchiare i nessi causali reali, è piuttosto un mero atto di imposizione che non ha nulla a che vedere con un calcolo razionale e oggettivamente fondato circa i comportamenti che potrebbero essere realmente utili. Infatti, anche se si riuscisse a stabilire il fine da raggiungere con un determinato sistema etico, i risultati di quelle prescrizioni «non possono essere calcolati, oppure sono da chiarificare e indeterminati»<sup>57</sup>. Il contenuto normativo dell'etica viene quindi imposto non perché effettivamente utile ma solo in quanto «si presumeva utile e dannoso»<sup>58</sup>. Per questo motivo, il costume, se ben analizzato, mostra di essere il regno della irrazionalità piuttosto che quello del calcolo

---

<sup>54</sup> MA 224.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> M 19.

<sup>57</sup> M 24.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

razionale e della previsione<sup>59</sup>. Il fatto che, in seguito, alcune prescrizioni sembrino razionali, in quanto si dimostrano utili, è in realtà una costruzione a *parte post* e un'interpretazione arbitraria di tutto il processo. Infatti, l'utilità, e qui Nietzsche anticipa brevemente le considerazioni della *Genealogia*, non è la categoria ermeneutica che permette di ricostruire la storia evolutiva dell'etica poiché anche «se si è dimostrata l'altissima utilità di una cosa, non si è ancora, con ciò fatto un passo avanti per chiarire la sua origine: cioè non si può con l'utilità rendere comprensibile la necessità dell'esistenza»<sup>60</sup>. In altri termini, è certamente possibile che prescrizioni imposte nell'età arcaica si siano dimostrate utili a qualche scopo in quell'epoca o in epoche posteriori, ma ciò non dice nulla della loro origine.

Questa dimensione irrazionale ma allo stesso tempo funzionale del costume, che seppur arbitraria è in grado di regolare i comportamenti umani e garantire la sicurezza della società, trova in un certo tipo di individui, il suo potenziale tallone d'Achille, il suo punto debole. Essi sono appunto coloro che rifiutano di essere inquadrati e inglobati passivamente nella omologazione etico-statale, sono quelle nature degeneranti di cui già si parlava in *Umano, troppo umano*. Ma proprio in virtù della ribellione intellettuale che esercitano, nasce in loro il sentimento della colpa e della cattiva coscienza:

Non è possibile calcolare quel che devono aver sofferto nell'intero corso della storia propria gli spiriti più rari, i più eletti, più originali, per il fatto che vennero sentiti come i malvagi e i pericolosi, per il fatto anzi che essi stessi si sentirono tali. Sotto il dominio dell'eticità del costume l'originalità di ogni specie ha acquistato una cattiva coscienza: fino a questo momento il cielo dei migliori ne è stato ancora più offuscato di quanto avrebbe dovuto esserlo<sup>61</sup>.

Per spiegare come nasca all'interno di questi spiriti disobbedienti e creativi il sentimento della colpa però non è sufficiente mettere in luce il contrasto tra individuo e comunità che da solo, di per sé, non è in grado di spiegare come sia nata la cattiva coscienza. Infatti, che un individuo si separi dal costume e che per questo suo comportamento venga sanzionato non è una dinamica che, da sola, permetta di spiegare l'arcano morale del senso di colpa. Per risolvere l'enigma, bisogna fare invece riferimento a quella che Peter Sedgwick ha chiamato «logica sacrificale dello scambio»<sup>62</sup>. Il punto

---

<sup>59</sup> Cfr. M 149. Nietzsche scrive in questo aforisma che: «"Non è essenziale, se anche uno di noi fa quello che tutti fanno e hanno sempre fatto!" – così si esprime il *pregiudizio* grossolano! Il *grossolano* errore! Poiché non c'è niente di più essenziale del fatto che ancora una volta sia riaffermato, attraverso l'azione di un uomo riconosciuto come razionale, quanto è già potente, tradizionale, e irrazionalmente riconosciuto: in tal modo esso riceve, agli occhi di tutti coloro che hanno notizia di questo fatto, la sanzione della ragione stessa».

<sup>60</sup> M 37.

<sup>61</sup> M 9.

<sup>62</sup> Cfr. P. Sedgwick, *Nietzsche's Economy. Modernity, normativity and futurity*, Palgrave, Basingstoke-New York 2007, pag. 42 sgg.

centrale da mettere in luce è che Nietzsche caratterizza la società arcaica come società organicistica. Essa, in altri termini, non è una società composta di individui ma da «membri di un tutto»<sup>63</sup> e riesce a sopravvivere solo sacrificando le esigenze del singolo a quelle della maggioranza. In tempi remoti, infatti – ci ricorda Nietzsche nel passo che abbiamo riportato sopra – «malvagio ha lo stesso significato di ‘individuale’, ‘libero’, ‘arbitrario’, ‘inconsueto’, ‘non previsto’, ‘incalcolabile’»<sup>64</sup>. Ora, secondo la «logica dello scambio sacrificale» il potere stesso si legittima come ciò che, attraverso uno scambio con la divinità riesce a controllare le forze maligne che la possono mettere in pericolo.

In questo contesto, la disobbedienza di chi esce fuori dalla tradizione, anche se creativa e innovatrice, viene sentita come disobbedienza alla divinità e, quindi, come colpa. Una responsabilità enorme piomba sul singolo che non rispetta il dovere: la sua infrazione e la sua colpa ricadono, infatti, non solo su di lui ma su tutta la comunità. La disobbedienza alla prescrizione della eticità non rimane quindi un fatto atomistico e privato che interessa solo il soggetto agente, ma include *tutta quanta la comunità* di cui esso fa parte. Infatti, in tempi remoti, quando la tradizione e il costume sono ritenuti di origine soprannaturale e sono seguiti per paura, si crede «che la punizione per l’offesa del costume ricada soprattutto sulla comunità»:

La comunità può costringere il singolo a *reintegrare* a favore del singolo e della comunità il danno più immediato risultante dalla sua azione; essa può anche prendersi una specie di vendetta sul singolo, per il fatto che a causa sua, come supposta conseguenza del suo agire, le nubi e i fulmini dell’ira divina si sono adunati sopra la comunità; purtuttavia essa sentirà sempre la colpa del singolo soprattutto come propria colpa e porterà il castigo di questi come proprio castigo<sup>65</sup>.

È in base a tale supposizione che viene comminata la pena. In linea con le argomentazioni svolte in *Umano, troppo umano*, essa ha carattere eminentemente retributivo. Ma qui, appunto, Nietzsche aggiunge un elemento fondamentale rispetto alla concezione penale che abbiamo analizzato nelle pagine dedicate a *Menschliches allzumenschliches*. Mentre lì tutta la dinamica della pena era interna al mondo umano, qui Nietzsche estende la logica dell’equilibrio, cioè la logica tipicamente retributiva, anche al rapporto uomo-Dio. Si ripropone, quindi, su un piano diverso il modello del *Gleichgewicht*. D’alta parte, non potrebbe essere diversamente poiché è questa, come sappiamo, la logica originaria e arcaica del concetto di giustizia. Trattandosi in questo frangente proprio degli stadi arcaici dell’umanità, è chiaro che il concetto di giustizia è completamente determinato, ora più che mai, dalla logica dell’equilibrio. Eppure, a quest’altezza, nasce un nuovo

---

<sup>63</sup> Cfr., MA 89.

<sup>64</sup> M 9.

<sup>65</sup> M 9.

problema. Infatti, sorge il dilemma di quale possa essere la merce da scambiare, nel momento in cui si deve ristabilire un equilibrio tra uomo e divinità, tra due piani tra loro estranei del cosmo. Sulla bilancia, questa volta, non si possono mettere i tradizionali oggetti di compensazione materiale o simbolica di cui si è parlato finora. La soluzione è semplice quanto geniale. È il dolore umano che, questa volta, sul piatto della bilancia ha il compito di riportare il braccio in posizione orizzontale, di riequilibrare il rapporto. Esso viene donato alla divinità da quegli stessi ‘colpevoli’ in base alla considerazione che, come merce di scambio, esso possa costituire un’adeguata retribuzione per il torto commesso:

Quanto più il loro spirito s’incamminava precisamente su vie nuove e di conseguenza era tormentato da rimorsi e paure, tanto più essi infuriavano contro il loro stesso corpo, contro i loro stessi desideri e la loro stessa salute, come per offrire alla divinità una *compensazione di piacere*, nel caso essa forse dovesse sentirsi amareggiata a cagione delle consuetudini abbandonate e avversate e delle nuove mete. Andiamo piano a credere che noi oggi ci si sia liberati pienamente da una tale logica del sentimento! Le anime più eroiche possono interrogare a riguardo se stesse. Ogni più piccolo passo in avanti nel campo del libero pensiero, della vita plasmata in una forma personale, è stato compiuto da tempo immemorabile a prezzo di martiri dello spirito e del corpo<sup>66</sup>.

A questo punto, nel ragionamento nietzschiano, va messa in luce, da una parte, un’ambivalenza di fondo e, dall’altra, una innovazione decisiva nelle argomentazioni. Com’è stato notato, rimane certamente ambigua la valutazione nietzschiana dell’intero fenomeno dell’eticità dei costumi. Se da una parte è vero che Nietzsche denuncia nella *Sittlichkeit* un elemento conservatore e sostanzialmente repressivo, dall’altra essa è ritenuta un elemento necessario e il principio irrinunciabile ed essenziale della sfera politico-comunitaria<sup>67</sup>. Essa d’altronde è, come si ricorderà, l’unica sfera di esistenza dell’umano<sup>68</sup>, costituendosi l’essere umano proprio attraverso il suo inquadramento, anche violento e passivo, all’interno dello Stato. Per quanto riguarda invece

---

<sup>66</sup> M 18.

<sup>67</sup> Cfr., FP 25 [7], 1876-1878.

<sup>68</sup> Per quanto riguarda quest’ultima contraddizione del pensiero nietzschiano tra *Umano, troppo umano* e *Aurora* (ma estendibile anche alle opere successive) si veda quanto ha scritto Roberto Escobar: «la palese contraddizione è analoga ad altre tipiche del pensiero nietzschiano, a partire da quella fondamentale tra un radicale rifiuto del “sistema” e un altrettanto forte bisogno di averne o costruirne comunque uno. Si può dire che, in genere, in Nietzsche si trovano presenti contemporaneamente due impulsi opposti: il primo tende alla critica, e perciò alla distruzione, di ogni pretesa verità e di ogni dato culturale che si presenti come acquisito (“i pesanti gatti di granito”): l’altro presume di avere la capacità e il diritto di conservare tuttavia una solida e concreta immagine del mondo, di non condividere il destino del nichilista, del decadente, del *Freigeist* che vede annullarsi sotto il suo sguardo dissolvitore ogni concretezza e ogni stabilità. Per quel che riguarda più da vicino il rapporto fra tradizione diritto, meglio tra tradizione e società (che nel diritto trova il proprio momento coesivo), nell’opera di Nietzsche si sviluppa una diffusa analisi di entrambi i versanti della questione: da un lato la *necessità* di un elemento unificante sopraindividuale che si fondi nella tradizione, dall’altro l’indicazione che il *progresso* di una civiltà o anche solo di una comunità viene da quei momenti o da quegli uomini che sono capaci di (o sono *necessitati a*) infrangere tutto ciò che è, appunto, della tradizione», R. ESCOBAR, *Nietzsche politico*, cit., pag. 61.

l'elemento innovativo, rispetto alle opere precedenti Nietzsche compie uno scarto fondamentale che avrà notevoli sviluppi. Infatti, egli legge la dinamica retributiva della pena come *forma mentis* di tutta la vita umana, anche di quella extra-giuridica. In questo senso, non si esagera nel dire che ciò che Nietzsche chiama «il vaneggiamento di carcerieri e carnefici», cioè l'idea di controbilanciare la presunta colpa con la pena, diviene il generatore simbolico della intera vita umana. Infatti, come si è visto, il modello retributivo e privatistico della giustizia che era stato elaborato in *Menschliches, allzumenschliches* viene utilizzato in *Aurora*, anche se solo in forma embrionale, per spiegare addirittura la relazione uomo-divinità.

In base a questa proiezione del rapporto privatistico dello scambio su livelli che trascendono il rapporto tra esseri umani, è possibile mettere in luce anche un'altra importante evoluzione del ragionamento nietzschiano. Se il rapporto di scambio sottostà anche alla relazione con la divinità e se il concetto di colpa, proprio in base a questa traslazione, non riguarda più il singolo agente ma l'intera comunità e l'intero orizzonte della vita associata, è chiaro che si è quasi alle soglie del nichilismo. Ad essere considerato colpevole, infatti, non è più il singolo ma tutta la comunità, tutta l'umanità, tutta la vita. Se il dolore è la merce di scambio tra uomo e divinità, è chiaro che la vita stessa, che nella concezione nietzschiana gli esseri umani vedono come intrinsecamente abitata dal dolore, viene ritenuta qualcosa di colpevole. Se la vita è dolorosa, e non c'è dubbio che lo sia, allora – questo il fulcro del ragionamento nichilista – deve esserci stata, da qualche parte, una colpa. Ecco, quindi, una prima formulazione della logica nichilistica occidentale. Nonostante l'accezione nietzschiana del termine nichilismo non sia univoca ma bensì abitata da una ricca polisemia, le affermazioni degli anni Ottanta, secondo le quali il nichilismo sarebbe «il rifiuto radicale di valore, senso, desiderabilità»<sup>69</sup> della vita e la «convinzione di un'assoluta insostenibilità dell'esistenza»<sup>70</sup>, richiamano questa di *Aurora*, nella quale Nietzsche sembra anticipare proprio quelle argomentazioni:

Voi uomini soccorrevoli e ben disposti, cooperate ad un'unica opera, ad allontanare dal mondo intero quel concetto di castigo che lo ha soffocato! Non c'è malerba peggiore! Non soltanto lo si è posto nelle conseguenze dei nostri modi di procedere – e quanto è orribile e ripugnante alla ragione già il solo fatto d'intendere causa ed effetto come causa e pena! Ma si è fatto di più, e si è defraudata dalla sua innocenza tutta la pura causalità dell'accadere con questa esecranda ermeneutica del concetto di castigo. Sì, si è spinta tanto lontano codesta pazzia da far sentire l'esistenza stessa come castigo: è come se il vaneggiamento di carcerieri e carnefici avesse guidato fino a oggi l'educazione del genere umano [corsivo mio]<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> FP 2 [127], 1885-1886.

<sup>70</sup> FP 10 [192], 1887.

<sup>71</sup> M 13.

Come si accennava prima, quello che Nietzsche chiama il «vaneggiamento di carcerieri e carnefici», cioè l'idea di poter controbilanciare la colpa con la pena, non è più qualcosa che rimane nel buio delle prigioni e nello squallore dei tribunali, ma diventa il filtro attraverso il quale interpretare tutta la vita. Il rapporto tra colpa e sofferenza diviene appunto il generatore simbolico di tutto il mondo umano. Inoltre, operando già in *Aurora* un accostamento che diverrà classico nelle opere più mature, Nietzsche individua nel cristianesimo il punto di svolta che ha permesso l'identificazione tra dolore e colpa. Infatti, è stata proprio la religione cristiana a stabilire tra i due elementi un rapporto direttamente proporzionale: all'aumentare della colpa, aumenta anche la sofferenza. Colpa e sofferenza, scrive Nietzsche, «sono state messe dal cristianesimo su una stessa bilancia»<sup>72</sup>. Ed è, in tal modo, che si genera quel pregiudizio fatale per l'intera storia umana secondo il quale «in ogni malessere e in ogni avversità l'uomo vede un castigo, vale a dire l'espiazione della colpa e il mezzo per liberarsi dal maligno incantesimo di un torto reale o presunto»<sup>73</sup>.

In contrapposizione all'errore di valutazione tipico del cristianesimo, Nietzsche recupera il pensiero tragico greco, il quale dimostra che quella relazione di diretta proporzionalità tra colpa e dolore «non è qualcosa di antico»<sup>74</sup>. Infatti, che tra azione umana e dolore vi sia una relazione di causa-effetto è una concezione quasi completamente sconosciuta al mondo greco il quale – con la sua più alta affermazione artistica, la tragedia – ha sì tematizzato il problema della sofferenza umana ma non l'ha mai concepita come *esatto bilanciamento ed equivalente* dell'azione umana colpevole. La tragedia, a differenza dell'interpretazione cristiana del dolore, scrive Nietzsche, «appartiene alle grandi liberatrici dell'animo» e i greci, rispetto ai moderni, sono rimasti «più ingenui da non stabilire un'adeguata relazione tra colpa e infelicità»<sup>75</sup>. Come si vede, sono riflessioni fondamentali, che iniziano a indicare le direttrici sulle quali si muoverà la filosofia matura di Nietzsche. La logica dello scambio che in *Umano, troppo umano* era stata considerata freddamente quale oggetto sul tavolo di dissezione dello psicologo inizia ora ad essere sottoposta a critica. Nel momento in cui essa trascende l'ambito dello scambio economico – all'interno del quale sorge anche il fenomeno giuridico come ricerca dell'utile e del vantaggioso – e diventa *forma mentis* applicata ad ogni ambito della vita (compreso il rapporto tra uomo e Dio), la logica retributiva, basata sull'inesausto calcolo per trovare l'equivalente in grado di pareggiare ogni azione, mostra di essere una logica intrinsecamente nichilista. Di fronte a Nietzsche si apre il problema assiologico, il problema del valore dei valori. Da

---

<sup>72</sup> M 78.

<sup>73</sup> M 15.

<sup>74</sup> M 78.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

questa nuova prospettiva, non si tratterà più di descrivere solamente la realtà per come essa è ma di comprendere il valore che la determina ad essere in un modo o nell'altro.

### 3. Ancora sul diritto penale: il criminale come malato

Le considerazioni svolte sulla *Sittlichkeit der Sitte*, portano il filosofo a riprendere il tema della giustizia punitiva che aveva già affrontato in *Menschliches allzumenschliches*. Infatti, benché Nietzsche non intenda fare alcuna apologia romantica del delinquente<sup>76</sup>, tuttavia esso continua a rappresentare per lui, come tipologia umana, un interessante oggetto di indagine. Il criminale simboleggia, in fondo, l'apoteosi dell'individuo difforme dalla norma e quindi, in un certo senso, colui che più di tutti incarna la ribellione contro la castrante eticità del costume; colui nel quale, paradossalmente, traluce proprio la possibilità di raggiungere le «mete più alte» della civiltà<sup>77</sup>. D'altra parte, Nietzsche desidera, allo stesso tempo, mettere in luce il fatto che il delinquente è comunque un prodotto indiretto della morale e del diritto che una società si dà<sup>78</sup>. Dunque, tutta la riflessione sul criminale come tipo umano, per come viene ripresa in *Aurora*, consta di questi due aspetti: da una parte, il criminale nasce dalla repressione alla quale vengono sottoposti gli individui dalla norma coattiva, dal diritto e dal costume. Dall'altra, è quell'individuo in cui tale repressione non riesce ad

---

<sup>76</sup> Cfr., R. ESCOBAR, *Nietzsche politico*, cit., pp. 133-145

<sup>77</sup> Cfr., F. BALKE, *From a biopolitical point of view: Nietzsches philosophy of crime*, in «Cardozo Law Review», 24 (2003), pp. 705-722.

<sup>78</sup> Scrive su questo aspetto Roberto Escobar commentando la questione generale del delinquente in Nietzsche: «Ciò che Nietzsche intende ottenere con queste parole e con la descrizione del rifiuto, da parte di una società castrata e castrante, di uomini che mantengono intatta la propria potenzialità pulsionale, non è l'apologia del tipo umano del delinquente, così come di fatto questo si esplica in tale società. Al contrario, sostiene che il delinquente è un uomo che non riesce a esprimersi e a vivere compiutamente se stesso; se si vuole, è un'ombra o una caricatura di se stesso. Quello che viene in primo piano è piuttosto, che nel delinquente si mostra l'assurdità della morale della castrazione, che il delinquente è il prodotto di questa morale, meglio *uno* dei possibili prodotti, l'altro essendo l'individuo "morale" o "normale", in cui la castrazione è riuscita sino in fondo. Ciò che distingue, però, il criminale dall'individuo "morale" e "normale" è il fatto che il primo, pur essendo coartato, deformato e intristito dalla società, mantiene tuttavia la capacità di ribellarsi», R. ESCOBAR, *Nietzsche politico*, cit., pp. 134-135.

Poche righe prima, a pagina 133, Escobar discute brevemente la critica che il giurista Adelbert Düringer muove a Nietzsche nel suo testo del 1906 *Nietzsches Philosophie Vom Standpunkte Des Modernen Rechts*. Alla critica di Düringer secondo il quale, in qualche modo, le considerazioni nietzschiane sulla realtà penale e sui delinquenti gli provenivano soprattutto attraverso opere letterarie e resoconti di viaggi e per questo sarebbero di poco valore, Escobar risponde che questo non è un elemento valido per inficiare le riflessioni di Nietzsche poiché «se tale rilievo è certamente fondato, tuttavia non comporta che, per questo le opinioni di Nietzsche siano meno indicative di un atteggiamento nei confronti del fenomeno penale e nei confronti dell'uomo e del suo rapporto con le norme (giuridiche e morali), che si inserisce in una più vasta esperienza esistenziale e intellettuale, per tanti versi esemplare di tutto un periodo storico e culturale. Probabilmente la conoscenza che Nietzsche ebbe del delinquente – nella sua realtà vera – non fu inferiore a quella che generalmente avevano le persone colte della sua classe. E proprio in questa prospettiva – dunque non specialistica, ma solo relativa alle opinioni di fatto correnti in questa classe – ha senso ciò che egli scrive del delinquente. Del resto, Nietzsche non pretende di essere uno specialista – la sua stessa specializzazione di filologo, negli anni di Basilea, ben presto gli apparve angusta, limitante e non tollerabile. Il significato più profondo della sua filosofia consiste anzi nel fatto che in lui e nel suo pensiero confluiscono, negando la specializzazione, gli elementi più *generali* (e perciò talvolta anche necessariamente generici) della cultura del suo tempo», *ivi*, pp. 133-134.

essere completa. Ma proprio per questo, paradossalmente, si mostra meglio che negli altri poiché esplose, come sintomo di un animo sofferente, nella ribellione propria dell'atto criminale. Il criminale è, per così dire, la falla nel sistema dell'omologazione operata dalla cultura. In altre parole, esso è la dimostrazione della repressione operata dalla norma. Una repressione che negli individui 'normali' e 'normati', cioè obbedienti, non si paleserebbe mai in quanto completamente riuscita e, quindi, sostanzialmente invisibile.

In questo senso, il criminale è depositario di possibilità di crescita per tutta la società; come natura deviante è, infatti, una natura creativa. D'altronde, è la storia della civiltà stessa che mostra le potenzialità del delinquente poiché se è vero, ci ricorda Nietzsche, che nel momento in cui hanno trasgredito la norma vigente questi uomini sono stati detti 'delinquenti', «più tardi sono stati detti buoni»<sup>79</sup>. In altri termini, i valori sui quali si fonda una civiltà – compresi quelli che da ultimo, quando si consolidano, diventano repressivi – all'inizio erano considerati esattamente al contrario di come lo sono attualmente, vale a dire come disvalori e pericoli per la comunità. Solamente più tardi, essi sono stati accettati quali norme etiche di comportamento e, col passare del tempo, si sono trasformati in strumenti omologanti e repressivi. All'inizio, quindi, sono stati i folli, i malati e i criminali che hanno infranto le antiche consuetudini etiche creandone delle nuove. In realtà, ciò che noi conosciamo come 'criminale' – scrive Nietzsche in un frammento della seconda metà degli anni Ottanta – è solo il «tipo fallito del delinquente», colui che ha perso la sua battaglia e che vediamo depresso e intristito nelle prigioni. Ma questa è una falsa prospettiva e con ciò rischiamo di dimenticare l'essenziale: «tutti i grandi uomini sono stati delinquenti»<sup>80</sup>.

Proprio il riconoscimento della forza creativa che hanno i non-conformisti (*die Abweichende*) – unita alla considerazione della inutilità pratica della pena afflittiva nella rieducazione del criminale<sup>81</sup> – porta Nietzsche a suggerire non la repressione di tali individui ma, esattamente al contrario, la loro coltivazione attraverso «numerosi nuovi tentativi di vita e di comunità»<sup>82</sup>. In tal modo, si può immaginare che fiorirebbe una grande pluralità di etiche diverse e il criminale stesso non sarebbe che colui che ha infranto la norma che lui stesso si è autonomamente prescritto. Nietzsche scruta nel

---

<sup>79</sup> Cfr., M 20.

<sup>80</sup> FP 9 [120], 1887.

<sup>81</sup> Anticipando le considerazioni che farà in seguito sulla psicologia del delinquente, Nietzsche scrive già nell'aforisma 366 di *Aurora* che la pena non genera alcun tipo di rimorso. Dal punto di vista della rieducazione sul piano morale del delinquente è, quindi, sostanzialmente inutile: «Come delinquenti scoperti, non si soffre del delitto, ma dell'ignominia, o del cruccio per la stupidaggine commessa, o della privazione dell'elemento abituale, ed occorre una sottigliezza, che è rara, per fare a questo riguardo una distinzione. Chiunque ha praticato molto carceri e stabilimenti di pena, si stupisce quanto sia raro incontrarvi un inequivocabile "rimorso di coscienza": ma tanto più spesso, invece, la nostalgia dell'antico, malvagio, amato delitto», M 366.

<sup>82</sup> M 164.

futuro e immagina il «delinquente di un possibile avvenire»; questi si auto-punisce, ma solo a causa della trasgressione della norma che si è imposto da solo<sup>83</sup>. Sulla scia di queste riflessioni, che sono tutte costruite sul rapporto creatività-insubordinazione, Nietzsche torna a ridiscutere quello che dovrebbe essere il ruolo della giustizia penale. L'idea di Nietzsche è che la ribellione del criminale dovrebbe, per quanto possibile, essere esperita nello Stato come momento di crescita piuttosto che come momento di crisi e di opposizione. Allo stesso tempo, lo Stato non può neanche abdicare alla sua funzione di pacificazione sociale. Infatti, se è vero che la sua funzione ultima non è quella di rendere la società sicura poiché «rendere la società indenne dai ladri e dal fuoco, nonché infinitamente comoda per commerci e viaggi, e trasformare lo Stato nella provvidenza in senso buono e cattivo – sono obiettivi mediocri, vili e non assolutamente indispensabili»<sup>84</sup>, l'alternativa non consiste neanche nella sua completa rinuncia ad essere garante della sicurezza e della stabilità. La giustizia penale deve essere ripensata in questa fessura che si apre tra la concezione dello Stato come strumento di sicurezza ma anche come mezzo per lo sviluppo della cultura più alta.

Così, in forte continuità con *Umano, troppo umano*, si trovano in *Aurora* diversi passi nei quali Nietzsche ribadisce la necessità di una giustizia penale più mite, in considerazione del fatto che il delinquente andrebbe considerato alla stregua di un malato. La giustizia penale dovrebbe essere motivata da scopi sostanzialmente umanitari e filantropici, da una «saggezza da medici»<sup>85</sup> che non concepisca la pena come atto vindice, proprio del più antico istinto della vendetta, ma semplicemente come atto risarcitorio. In fondo, la questione del delinquente, una volta depurata dall'errore della libertà e considerata quindi non nelle sue cause ma solo nelle conseguenze, è sovrapponibile a quella del malato. Entrambi causano un danno alla società ma «si darebbe oggi la qualifica d'inumano a chi, per questo, volesse vendicarsi dei malati»<sup>86</sup>. Allo stesso modo, si dovrebbe trattare il criminale, senza volersi vendicare per il danno che egli ha causato. Esso andrebbe considerato appunto come un infermo e come un essere umano in difficoltà. Come misura penale e di reinserimento nella collettività, si potrebbe allora escogitare una forma pubblica di compensazione del danno che questi ha causato – scevra però del lato afflittivo tipico delle pene – che preveda «un beneficio reso ad un altro, forse alla collettività»<sup>87</sup>. L'obiettivo finale non dovrebbe essere quello di rivalersi ma di «restituire al delinquente soprattutto la buona disposizione interiore e la libertà d'animo»<sup>88</sup>. In linea con tutto il ragionamento sul rapporto delinquenza-creatività, va ancora una volta sottolineato come

---

<sup>83</sup> Cfr., M 187.

<sup>84</sup> M 179.

<sup>85</sup> M 202.

<sup>86</sup> M 202.

<sup>87</sup> M 202.

<sup>88</sup> M 202.

queste indicazioni non siano motivate solamente da una sensibilità umanitaria ma anche da considerazioni, in senso lato, economiche. Infatti, proprio in virtù dell'apporto creativo che le anime degeneranti possono offrire per lo sviluppo di una cultura superiore, si tratta di non sperperare la cosa più preziosa: lo spirito<sup>89</sup>.

È necessario quindi superare la triste situazione nella quale si trovano attualmente, secondo il filosofo, i tribunali che amministrano «la giustizia che punisce» la quale, invece che rieducare, «indurisce gli uomini»<sup>90</sup>. I tribunali sono infatti null'altro che il luogo dove regna incontrastata quella «bilancia da bottegai» che ha sempre di mira il bilanciamento tra colpa e pena. In questo elemento così rozzamente retributivo, basato su una logica falsa – come Nietzsche ha spiegato approfonditamente già a partire da *Umano, troppo umano* – una logica che fa perno sul concetto di libero arbitrio, il filosofo vede tra l'altro la traslazione di valori e prassi tipicamente mercantili sul livello del diritto penale.

Ma proprio per questo motivo, cioè proprio perché la logica mercantile è la logica che domina l'intera società, una sua eradicazione appare un'impresa quanto mai complessa. L'argomentazione di Nietzsche, nelle sue linee portanti, è chiara. Tuttavia, essa assume una ancora più chiara determinatezza proprio nel momento in cui la si affianca alla critica generale che Nietzsche muove alla modernità. Si veda in quali termini Nietzsche descrive la società moderna, tutta determinata dalla logica della retribuzione e dello scambio economico, e si comprenderà allora per quale motivo al filosofo appaia così complesso il superamento della penale, e penosa, «bilancia da bottegai» che regna nei tribunali:

Più volte oggi si osserva la civiltà di una società nascente, per cui l'esercizio del commercio sia come l'anima stessa, tanto quanto lo fu per gli antichi Greci il certame individuale e per i Romani la guerra, la vittoria e il diritto. Chi esercita il commercio sa fissare il valore di ogni cosa, senza costituirlo, e in realtà sa stabilirlo secondo il bisogno dei consumatori, non secondo il suo personalissimo bisogno. [...] Tale tipo di valutazione l'applica ora istintivamente e continuamente a tutto, e così anche alle produzioni delle arti e delle scienze, dei pensatori, dei dotti, degli artisti, degli uomini di Stato, dei popoli e dei partiti, di intere epoche: riguardo a tutto quanto viene prodotto vuol sapere la domanda e l'offerta, al fine di stabilire per sé il valore di una cosa. Tutto questo diventa il carattere di un'intera civiltà, vien fatto oggetto di scrupolosa riflessione fino alla massima ampiezza e finezza, e motivo informatore di ogni volere e potere<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> M 179.

<sup>90</sup> Cfr. FP 42 [20], 1876-78.

<sup>91</sup> M 175.

In realtà, secondo Nietzsche, questa logica vindice e punitiva che trasla la *forma mentis* commerciale nell'ambito della giustizia penale svela proprio in ciò la sua debolezza, poiché una società veramente forte sarebbe una società in grado di prosperare *nonostante* i parassiti che la abitano; anzi la sua salute si misurerebbe proprio in relazione alla capacità di sopportare questi ultimi. Sarebbe, in altri termini, una società libera dalla logica mercantile che sempre esige un contraccambio, libera dalla inesausta ricerca dell'equivalente, dal calcolo utilitaristico e dall'applicazione della legge del mercato a qualsiasi ambito delle relazioni umane. Nell'opera sorrentina Nietzsche aveva scritto che all'interno di una visione aristocratica delle relazioni umane, viene detto 'buono' «chi ha il potere di rivalersi, bene con bene, male con male, ed effettivamente opera questa rivalsa, cioè è riconoscente e vendicativo» e che, parallelamente, viene considerato 'cattivo' chi non può farlo<sup>92</sup>. In *Aurora*, ribalta completamente i suoi giudizi. Infatti, sintomo di forza sarebbe proprio la capacità di svincolarsi dall'impulso alla vendetta. Di essere, insomma, talmente potenti e aristocraticamente distaccati da non volersi neppure rivalere. Secondo questa nuova prospettiva, bisognerebbe infatti «misurare il grado di salute di una società, e dei singoli, dalla quantità di parassiti che essa può sopportare»<sup>93</sup>.

#### 4. La dinamica giuridica in *Aurora*: la promessa e il dono

Nell'aforisma 112 di *Aurora*, Nietzsche prosegue l'analisi della dinamica creatrice del diritto, secondo le linee già tracciate in *Umano, troppo umano*. Come in quell'opera, anche qui è la logica dello scambio privatistico che sta alla base del costituirsi della dimensione giuridica. Tuttavia, in questo testo, Nietzsche specifica il discorso sulla genesi del diritto in direzioni che si amplieranno fino a diventare centrali nella *Genealogia* e che perciò è necessario ricostruire con attenzione. In particolare, in *Aurora* emergono due elementi fondamentali: la questione della costituzione del *soggetto giuridico* e la questione del *dono*, elemento quest'ultimo che, pur senza contraddirle, problematizza le tesi di *Umano, troppo umano*. Iniziamo dal primo elemento: la genesi del soggetto giuridico. A differenza di *Umano, troppo umano* dove la questione era affrontata sostanzialmente a partire dal principio dell'equilibrio, qui viene posto il problema antecedente a quello, cioè il problema, per così dire, delle condizioni di esistenza del principio dell'equilibrio stesso. Come abbiamo visto, in *Menschliches allzumenschliches* Nietzsche si spingeva ad ammettere che era possibile una relazione giuridica anche tra lo schiavo e il padrone. Certo, era un caso limite. Eppure, quella

---

<sup>92</sup> M 45.

<sup>93</sup> M 148.

situazione riusciva a spiegare bene la logica dell'equilibrio che il filosofo voleva esibire quale fondamento del *Recht*, vale a dire la dinamica contrattuale su base economica.

In *Per la storia naturale del diritto e del dovere*, così si intitola per l'appunto l'aforisma numero 112 di *Aurora*, Nietzsche inserisce un elemento ulteriore nella sua analisi e pone il problema di come sia possibile stabilire, anche in condizioni estremamente sbilanciate come quella schiavo-padrone, il rapporto giuridico. Qual è insomma l'elemento che fa sì che schiavo e padrone possano arrivare all'accordo? Affinché esso sia possibile, i due soggetti devono riconoscersi come soggetti giuridici, cioè come soggetti in grado di promettere e di rispettare la parola data. Solo così possono dar vita a una relazione contrattuale:

I nostri doveri sono i diritti di altri su di noi. Per quale tramite li hanno acquisiti? In questo modo: col ritenerci capaci di stipular contratti e di essere retribuiti, col farci uguali e simili a loro, coll'affidarci, in questo senso, qualcosa, coll'impartirci un'educazione, degli insegnamenti e col prestarci soccorso. Noi osserviamo il nostro dovere – vale a dire: noi giustifichiamo quella rappresentazione di un nostro potere in vista del quale tutto ci fu tributato, noi restituiamo nella misura in cui ci fu dato. Così è il nostro orgoglio che ci ordina di fare il nostro dovere, – noi vogliamo restaurare la nostra sovranità, quando a quello che gli altri fecero per noi contrapponiamo ciò che noi facciamo per loro, – essi infatti hanno con ciò invaso la sfera del nostro potere e continuerebbero sempre ad averla nelle loro mani, se noi non effettuassimo col 'dovere', una controprestazione, vale a dire non violassimo il potere loro. Soltanto a ciò che è in nostro potere possono riferirsi i diritti degli altri; sarebbe irrazionale se essi pretendessero da noi qualcosa che a noi stessi non appartiene. Più esattamente si deve dire: soltanto a ciò che essi pensano sia in nostro potere, posto che sia la stessa cosa di cui noi pensiamo d'essere in potere<sup>94</sup>.

Come in *Umano, troppo umano*, anche qui la logica che presiede il diritto è la logica dello scambio, cioè un rapporto tra prestazione e controprestazione. E, come in quell'opera, Nietzsche specifica che la relazione tra prestazione e controprestazione, più che su un reale e oggettivo calcolo delle potenze in lotta, viene stabilita in base alla potenza percepita. È naturalmente la questione dell'equilibrio secondo la quale sui piatti della bilancia dove si stabilisce cosa è giusto – dunque il contenuto del *Recht* – non si pesa tanto la forza bruta dei contraenti quanto, appunto, la forza percepita. A questi temi, che come sappiamo Nietzsche ha messo in campo già a partire dal periodo sorrentino, si aggiunge qui l'esplicitazione del problema della promessa (*Versprechung*). È chiaro che per poter stipulare un patto bisogna essere in grado di promettere, cioè essere in grado di rispondere di sé nel futuro. Ma rispondere di sé nel futuro è appunto il problema della responsabilità.

---

<sup>94</sup> M 112.

Nietzsche problematizza in modo radicale la questione. Per lui, infatti, il processo grazie al quale l'uomo è in grado di rispondere di sé non è un fatto immediato e naturale, insito nell'essere umano fin dalle origini. Esattamente al contrario, esso è piuttosto un prodotto della cultura o, meglio, com'è stato scritto di un «crudele dressage»<sup>95</sup> al quale viene sottoposto dai suoi stessi simili. Nella *Genealogia* tutto ciò viene espresso in termini tragici, qui Nietzsche invece si limita a notare che tale processo avviene attraverso l'educazione e gli insegnamenti che si ricevono ma che, comunque, non è un fatto originario ma frutto di un processo artificiale.

Ma l'elemento che rende l'aforisma 112 di *Aurora* fondamentale per la ricostruzione della dimensione giuridica della filosofia di Nietzsche non è tanto l'insistenza sull'importanza del contratto quanto piuttosto la questione del dono. Come si evince dall'affermazione secondo la quale «i nostri doveri sono i diritti di altri su di noi», sarebbe un errore separare concettualmente tra loro i diritti e i doveri. Diritti e doveri non esistono quali 'cose in sé' che siano tra loro irrelate. Essi non esistono in modo astratto, ma sono sempre determinati dalla situazione contingente dei rapporti di forza e vengono alla luce solo all'interno della relazione intersoggettiva. Si potrebbe dire, in altri termini, che diritti e doveri sono i due lati della medesima medaglia. In particolare, per come Nietzsche presenta la tesi in questo passo, si può dire che diritti e doveri si stabiliscono in base alla *capacità di invadere la sfera dell'altro soggetto*. Fin dove si ha capacità invasiva, fin lì esiste il diritto soggettivo. E parimenti, la sfera del dovere – cioè della contro-prestazione che si deve all'altro – è definita dalla misura della invasione che si è subita. In questo modo, Nietzsche può affermare che i diritti hanno appunto origine «come riconosciuti e garantiti gradi di potenza»<sup>96</sup> e che, come il diritto internazionale dimostra ancora oggi, «laddove domina il diritto, è mantenuto in piedi un certo stato e grado di potenza, e sono impediti una diminuzione e un accrescimento»<sup>97</sup>. Come si vede, i termini della spiegazione sono interni alla logica dell'equilibrio già elaborata in *Umano, troppo umano*. Cosa c'entra allora il dono in tutto questo?

In realtà, se si procede all'analisi dell'aforisma, si vede come Nietzsche utilizzi sì la logica dello scambio e dell'equilibrio ma anche come la declini in una nuova forma e come affianchi alla spiegazione utilitaria e mercantilista, egemone nei passi di *Umano, troppo umano*, un'altra ipotesi circa l'origine del rapporto giuridico. Questa modalità, alternativa alla categoria dell'utile economico, è quella del dono. In effetti, domandandosi in quale modo alcuni uomini possano avanzare pretese e prestazioni da parte di altri, Nietzsche risponde che ciò può avvenire in due modi: per timore o per

---

<sup>95</sup> Cfr., M.C. FORNARI, *La morale evolutiva*, cit., pag. 169.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

donazione (*Schenkung und Abtretung*). Il primo aspetto della questione è quello ‘classico’: ci si allea e si cerca un equilibrio o per timore o per unire le forze contro una potenza nemica o, ancora, per ricevere una controprestazione da un altro soggetto. Ma oltre a tale prassi, tipicamente utilitaria e sostanzialmente generata dalla paura e dalla ricerca del vantaggio economico, esiste un altro modo per spiegare l’origine della obbligazione giuridica. Questa seconda modalità è la donazione. In questo caso, i diritti derivano dalla cessione di potenza di chi «ha potenza bastante, più che bastante per poterne cedere una parte e garantire la parte ceduta a colui cui ne fecero dono»<sup>98</sup>. Nel caso in cui l’obbligazione giuridica si fondi quindi sul dono non è tanto la logica del bisogno che crea il diritto (come invece avviene secondo una logica utilitaria) quanto piuttosto la logica della potenza, intesa come sovrabbondanza, come capacità di dare ed offrire senza esigere immediatamente una controprestazione. Eppure, e qui interviene la sfera psicologica sempre presente in queste considerazioni nietzschiane, tale *Schenkung*, sebbene sia un atto sostanzialmente gratuito, è comunque in grado di generare un vincolo giuridico. Essa fonda quindi una relazione obbligatoria tra una prestazione e una controprestazione. Infatti, secondo Nietzsche il dono non si esaurisce nell’accettazione del bene ricevuto ma implica che il donatario, proprio perché si sente ‘toccato’ e ‘occupato’ dalla forza dell’altro, sia naturalmente portato a voler ricambiare il dono perché vuole ripristinare la sua propria «sfera di potenza». Questa dinamica accenna quindi a una economia del dono, in contrapposizione a quella descritta per prima, la quale è invece interna ad un’economia mercantile. Mentre nel primo caso ad essere scambiate sono sostanzialmente merci, nel secondo caso lo scambio riguarda piuttosto elementi simbolici e psicologici. Analizzata da questo punto di vista, la genesi dei diritti e dei doveri avrebbe dunque una duplice origine: una mercantile-utilitaristica e una invece legata all’atto del donare. Per questo motivo, alcuni interpreti hanno avvicinato questo accenno sul dono presente in Nietzsche alle tesi sostenute nel 1924 da Marcel Mauss nel celebre *Essai sur le don* e, in particolare, alle ricerche che il sociologo francese condusse sul potlâc<sup>99</sup>.

Secondo Mauss gli albori dell’economia non sono caratterizzati dalla forma-scambio del baratto, come vorrebbe l’economia classica, bensì da relazioni fondate sullo scambio rituale di doni<sup>100</sup>: ad essere scambiate sul mercato non sono le merci nel loro valore economico e assoluto ma

---

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> Sul parallelismo tra Nietzsche e Mauss cfr., R. ESCOBAR, *Nietzsche politico*, cit., pp. 80-84; E. STIMILLI, *Debito e colpa*, Roma, Ediesse 2015, pag. 63 sgg. e da D. GRAEBER, *Debito. I primi 5000 anni di storia*, Milano, Il saggiatore 2011, pp.76-80.

<sup>100</sup> Su questo punto argomenta così Mauss: «La storia economica e giuridica corrente è in grave errore su questo punto. Imbevuta di idee moderne, essa si costruisce delle idee *a priori* sull’evoluzione, segue una logica, cosiddetta necessaria; in sostanza, resta legata alle vecchie tradizioni. Niente di più pericoloso di questa “sociologia inconsapevole”, come l’ha chiamata Simiand. Cui, per esempio, afferma: “Nelle società primitive si concepisce solo il regime del baratto; in quelle più avanzate si pratica la vendita per contanti. La vendita a credito caratterizza una fase superiore della civiltà; essa appare anzitutto sotto una forma, combinazione della vendita in contanti e del prestito”. In effetti, il punto di partenza

tutta una serie di elementi, sostanzialmente simbolici, che definiscono i rapporti tra esseri umani all'interno della tribù e tra tribù fra loro estranee. Per questo motivo, nell'età arcaica, il dono non andrebbe inteso semplicemente come scambio di ricchezze ma come «fenomeno sociale totale»; formula nella quale l'aggettivo 'totale' indica che in esso «si mescola tutto ciò che costituisce la vita propriamente sociale delle società che hanno preceduto le nostre – fino a quelle della protostoria»<sup>101</sup>. Nel dono, analizzato come fenomeno sociale, si trova infatti accanto all'elemento economico-giuridico anche quello morale, religioso, estetico e morfologico della società, in un amalgama molto difficile da districare<sup>102</sup>. Lo studio di Mauss, il quale si inserisce, come spiega l'autore, in una più ampia ricognizione sulle forme arcaiche del contratto, desidera analizzare essenzialmente un aspetto del dono e cioè il fatto di essere una *prestazione ibrida*. Esso è, infatti, una mescolanza tra una dimensione libera e gratuita e una dimensione invece vincolante e obbligatoria. Ed è proprio questo aspetto che richiama alla mente l'argomentazione nietzschiana e che può aiutare l'interprete che decide di servirsi dello studio dell'antropologo francese ad illuminare un po' meglio l'argomentazione di Nietzsche. Il punto centrale, a nostro avviso, è il seguente: il dono nella società arcaica – per come lo intende Mauss – costituisce una forma di obbligazione a partire da un atto *solo in apparenza gratuito*. Nonostante la distanza temporale, che c'è tra i due autori, questa ambiguità del dono è ciò che può far accostare l'uno all'altro. Infatti, la tesi di Nietzsche tange le considerazioni di Mauss: i doveri si generano a partire da un atto di donazione che è *gratuito solo in apparenza*.

Infatti, secondo Mauss, la caratteristica di tali prestazioni è che, nonostante esse siano volontarie – frutto cioè di un atto spontaneo –, tuttavia sono «in fondo, rigorosamente obbligatorie, sotto pena di guerra privata o pubblica»<sup>103</sup>. In tal modo «la vita materiale e morale, lo scambio, vi operano sotto una forma disinteressata e obbligatoria allo stesso tempo»<sup>104</sup>. In effetti, il connotato principale del fenomeno del dono rituale è che esso si basa su una triplice forma di obbligazione: quella che obbliga a dare, quella che obbliga a ricevere e, infine, quella che obbliga a ricambiare ad usura il dono ricevuto. Come argomenta Mauss «la prestazione totale, infatti, non implica soltanto l'obbligo di ricambiare i regali ricevuti, ma ne presuppone altri due non meno importanti: l'obbligo

---

è altrove. Esso risiede in una categoria di diritti che i giuristi e gli economisti lasciano da parte disinteressandosene; si tratta del dono, fenomeno complesso, soprattutto nella forma più antica, quella della prestazione totale, di cui noi ci occupiamo in questa memoria; ora, il dono si porta necessariamente dietro la nozione di credito. L'evoluzione non ha fatto passare il diritto dall'economia del baratto alla vendita, e la vendita da quella in contanti a quella a termine. È da un sistema di doni, dati e ricambiati a termine, che sono sorti, invece, da una parte, il baratto, per semplificazione, per avvicinamento di tempi prima separati, e dall'altra, l'acquisto e la vendita, quest'ultima a termine e in contanti, ed anche il prestito», M. MAUSS, *Saggio sul dono*, Milano, Einaudi 2002, pp. 44-45.

<sup>101</sup> Ivi, pag. 5.

<sup>102</sup> Cfr., ivi, pag. 5 sgg.

<sup>103</sup> Ivi, pag. 8.

<sup>104</sup> Ivi, pag. 41.

di fare regali, da una parte, l'obbligo di riceverli dall'altra»<sup>105</sup>. Insomma, detto in altri termini, la dinamica del dono genera *naturaliter* il *debito*, poiché «la natura peculiare del dono è proprio quella di obbligare nel tempo»<sup>106</sup>. Il debito stesso però, coerentemente con tutta la spiegazione che Mauss fornisce del fenomeno, non ha solamente carattere economico ma, in maniera ben più complessa, si configura come un vero e proprio «vincolo spirituale»<sup>107</sup>.

Secondo l'antropologo francese, tutta la logica che sottostà al dono come istituzione arcaica si mostra in una delle sue declinazioni più peculiari e nell'oggetto più noto del suo saggio: il *potlâc*. Il *potlâc* è il sistema di scambio di doni tipico delle popolazioni del Nord-ovest americano, ancora in uso all'inizio del secolo scorso come modalità principale per lo scambio di ricchezza. Come altre tipologie di doni rituali arcaici, anche il *potlâc* è interpretabile come fenomeno sociale totale poiché vi si ritrovano all'interno varie stratificazioni di senso: giuridiche, religiose, mitologiche, sciamanistiche, estetiche e di morfologia sociale. In realtà però, il *potlâc* è molto di più di un semplice dono rituale. Infatti, oltre ad essere un «fenomeno sociale totale» è anche una «prestazione totale di tipo agonistico»<sup>108</sup> o, come la chiama Bataille commentando proprio queste pagine di Mauss, un «dono di rivalità»<sup>109</sup>. Esso si distingue per la violenza che gli è propria e per l'esaltazione dell'agonismo tra i contendenti-donatori. Questi elementi lo rendono una vera e propria «lotta di ricchezza». In questa forma di dono rituale, scrive Mauss, «tutto è basato sul principio dell'antagonismo e della rivalità» e «il prestigio individuale di un capo e quello del suo clan sono legati maggiormente allo spendere e ricambiare puntualmente e ad usura i doni accettati, così da obbligare coloro verso i quali si era rimasti obbligati»<sup>110</sup>.

In questo senso il *potlâc* è un elemento di morfologia sociale: è attraverso di esso, infatti, che si stabilisce il rango all'interno della comunità. Ma l'elemento veramente interessante messo in luce da Mauss è che nel *potlâc* spesso si arriva, per impressionare l'avversario, alla *distruzione suntuaria dei beni*, nel senso che «in un certo numero di casi, non si tratta neppure di dare e di ricambiare, bensì di distruggere per non dare neanche l'impressione di desiderare qualcosa in cambio»<sup>111</sup>. In questo

---

<sup>105</sup> Ivi, pag. 17.

<sup>106</sup> Ivi, pag. 44.

<sup>107</sup> Cfr. Ivi, pag. 18.

<sup>108</sup> Ivi, pag. 10.

<sup>109</sup> Cfr., G. BATAILLE, *La parte maledetta*, Torino, Bollati-Boringhieri 1992 pag. 72 sgg.

<sup>110</sup> M. MAUSS, *Saggio sul dono*, pag. 54.

<sup>111</sup> Ivi, pag. 47. Si veda anche, sul punto centrale della distruzione suntuaria e sul carattere agonistico del *potlâc* quanto Mauss scrive poco prima in riferimento ai Tlingit e agli Haida, due tribù nordamericane che praticano il *potlâc*: «Presso queste due ultime tribù del Nord-ovest americano e in tutta questa regione, appare, però, una forma certamente tipica, ma evoluta e relativamente rara, delle prestazioni totali cui abbiamo accennato. Abbiamo proposto di chiamarla *potlâc* [...]. "Potlâc" significa essenzialmente "nutrire", "consumare". Queste tribù, molto ricche, che vivono nelle isole o sulla costa, o tra le Montagne Rocciose e la costa, trascorrono l'inverno in una festa continua: banchetti, fiere e mercati che costituiscono, nello stesso tempo, l'assemblea solenne della tribù. Quest'ultima è disposta secondo le sue confraternite

senso, lo scopo del potlâc non è certo quello di sperperare le ricchezze ma quello di accrescere il proprio onore solo che, e questo è il punto, ciò non avviene attraverso la conservazione dei beni stessi ma attraverso loro distruzione. Come ha scritto giustamente Bataille, proprio commentando la dinamica agonistica tipica del potlâc, «si coglie male il senso della guerra e della gloria se non lo si mette in rapporto, almeno in parte, con quell'acquisizione di rango tramite un dispendio sconsiderato di risorse vitali»<sup>112</sup>. Tornando a Mauss, tale forma di dono che stabilisce «un sistema giuridico ed economico in cui si approfondono e si trasferiscono costantemente ricchezze considerevoli» può essere considerata uno scambio e una vendita? In senso proprio, secondo Mauss, no. Infatti, l'elemento propulsivo dello scambio non va individuato tanto nel guadagno economico quanto piuttosto nella difesa dell'onore e nella conquista del prestigio sociale. È l'onore il grande protagonista e il soggetto principale del potlâc e, possiamo dire, l'oggetto della contesa. Tale logica implica, infatti, che presso tutte le tribù che utilizzano questo tipo di dono rituale chiunque si accinga ad effettuare lo scambio non come «commercio nobile, pieno di etichetta e di generosità» ma «in vista di un guadagno immediato, è oggetto di un disprezzo molto accentuato»<sup>113</sup>.

Tornando ora a Nietzsche e all'aforisma 112 di *Aurora*, è chiaro che in quel testo affiora una logica molto simile a quella descritta da Mauss. È vero: Nietzsche non parla né di potlâc né di distruzione sontuaria delle ricchezze. Ma sia l'onore sia la logica dell'eccesso sono identificati come elementi genetici della relazione giuridica, la quale, come in Mauss, prende avvio da un dono che è gratuito solo in apparenza. In realtà esso genera l'obbligo di essere ricambiato, tanto che «gli uomini hanno impegnato il loro onore e il loro nome molto prima di saper firmare»<sup>114</sup>. Quando Nietzsche scrive che è il «nostro orgoglio che ci ordina di fare il nostro dovere» e che obbedire al dovere equivale a una restaurazione di personale sovranità perché «noi vogliamo restaurare la nostra sovranità quando a quello che altri fecero per noi contrapponiamo ciò che noi facciamo per loro», egli fa chiaramente

---

gerarchiche, le sue società segrete, spesso confuse con le prime e con i clan; e tutto, clan, matrimoni, iniziazioni, sedute di sciamanismo e del culto dei grandi dei, dei totem o degli antenati collettivi o individuali dei clan, tutto si mescola in un groviglio inestricabile di riti, di prestazioni giuridiche ed economiche, di determinazioni di ranghi politici nella società degli uomini, nella tribù, nelle confederazioni di tribù ed anche sul piano internazionale. Ma ciò che è notevole nelle tribù di cui ci occupiamo è il principio della rivalità e dell'antagonismo che domina tutte queste usanze. Si arriva fino alla battaglia, fino alla messa a morte dei capi e dei nobili che così si affrontano. Si giunge, d'altra parte, fino alla distruzione puramente sontuaria delle ricchezze accumulate, per oscurare il capo rivale e, nello stesso tempo, associato (d'ordinario, nonno, suocero o genero). C'è prestazione totale nel senso che è tutto il clan che contratta per tutti, per tutto ciò che possiede e per tutto ciò che fa, tramite il suo capo. Ma tale prestazione assume, per parte del capo, un andamento agonistico molto spiccato. Essa è essenzialmente usuraia e sontuaria; si assiste, prima di ogni altra cosa, a una lotta dei nobili per assicurarsi una gerarchia da cui trae un ulteriore vantaggio il loro clan. Proponiamo di riservare il nome di potlâc a questo genere di istituzione che si potrebbe chiamare, con minore azzardo e con maggiore precisione, ma anche più estesamente: prestazione totali di tipo agonistico», Ivi, pp. 9-10.

<sup>112</sup> G. BATAILLE, *La parte maledetta*, cit., pag.80.

<sup>113</sup> Ivi, pag. 46.

<sup>114</sup> Ivi, pag. 47.

riferimento a una dimensione che – come direbbe Mauss – si basa su «un altro regime di scambio» rispetto al mero calcolo mercantile. E quando nella parte centrale dell’*aforisma* parla della *Schenkung*, cioè del dono come origine del diritto, non manca di notare che il dono è il frutto di un *surplus* di potenza: si dona, infatti, la potenza eccedente. Come si vede, in questo caso, non è una dinamica mercantile ed utilitaristica che fonda il diritto ma esattamente il suo opposto, vale a dire una dinamica dello sperpero e dell’eccesso. Coerentemente con questa ottica non utilitaristica, sempre nell’*aforisma* che stiamo analizzando, il donatario – il soggetto inizialmente passivo e che riceve il dono per primo – non è colui che guadagna in potenza e ricchezza ma, piuttosto paradossalmente, colui che, proprio in virtù del dono-diritto ricevuto, è divenuto più debole. Infatti, Nietzsche scrive che «si presuppone, in colui che si lascia beneficiare, un esiguo sentimento di potenza»<sup>115</sup>. Sul piatto della bilancia non sta quindi il mero utile economico, come era ancora in *Umano, troppo umano* nel quale Nietzsche riconduceva l’origine del diritto alla logica dell’equilibrio mercantile: «comprare il più a buon mercato possibile, – possibilmente per nient’altro che le spese d’esercizio, – vendere il più caro possibile»<sup>116</sup>. Qui si affaccia una prospettiva nuova nelle tesi nietzschiane e cioè l’idea che il diritto nasca non solo dal calcolo utilitaristico ma anche da una logica che ha altre basi e che segue altre vie rispetto al mero e immediato calcolo dell’utile.

Questa nuova tesi sostiene che la potenza di un soggetto non viene giudicata sulla base della dinamica dell’accumulazione/conservazione dei beni ma, al contrario, su quella dello sperpero e della dissipazione. Ora, se si mette in relazione questo elemento dello sperpero improduttivo con quanto si diceva in generale sulla ontologia della potenza che Nietzsche viene sviluppando proprio in questi anni, anch’essa basata sull’idea che il fenomeno ‘vita’ non vada concepito a partire dalla dinamica della conservazione ma piuttosto in base a quella della dissipazione e dell’esplosione di potenza, si può cogliere proprio il trapassare della dimensione più propriamente teoretica della filosofia di Nietzsche nell’ambito politico-giuridico. Cambiando l’interpretazione del fenomeno ‘vita’, cambia anche la lettura della logica posta alla base dei rapporti umani, tra i quali il diritto.

Nel suo saggio *Ira e Tempo*, Peter Sloterdijk, proprio affrontando la filosofia di Nietzsche, chiama questa logica «economia timotica» e la caratterizza come quella dimensione nella quale la «ricchezza si presenta in connessione con l’orgoglio»<sup>117</sup>. In essa, accanto agli impulsi propriamente erotici come il voler avere, il voler possedere e conquistare – tipici appunto dell’economia mercantile – sono presenti le spinte timotiche, che sono dettate dal desiderio di autoaffermazione, di

---

<sup>115</sup> M 112.

<sup>116</sup> WS 22.

<sup>117</sup> P. SLOTERDIJK, *Ira e tempo*, Roma, Meltemi 2006, pag.46.

riconoscimento sociale e di autostima. Impulsi e moventi che sarebbero quindi indipendenti dal calcolo dell'utile economico e che Nietzsche avrebbe magistralmente messo in luce. Le riflessioni di Sloterdijk su Nietzsche sono importanti non solo perché mettono in evidenza il fatto che il filosofo tedesco può essere, a buon diritto, considerato «il più stimolante ed eccitante psicologo neo-timotico della modernità»<sup>118</sup> ma soprattutto perché mostrano come in Nietzsche si dia, soprattutto negli scritti dallo *Zarathustra* in poi, che tra poco ci accingiamo a commentare, il tentativo di pensare una economia e un diritto scevri dai valori generati dagli impulsi erotici. In Nietzsche matura, quindi, il tentativo di pensare – sia a livello descrittivo sia a livello normativo – un'economia e un diritto liberi dalla logica del contraccambio, dell'equilibrio e della ricompensa. In questo tentativo, come vedremo, si addenseranno intorno al problema giuridico ed economico, anche i temi del risentimento, del cristianesimo, del nichilismo e, di nuovo, i temi già in parte affrontati che riguardano il diritto penale.

---

<sup>118</sup> Ivi, pag.139.

## 5. «Ego!» e «Hornvieh». Intorno a due annotazioni del 1880

Discutiamo ora di due annotazioni che Nietzsche compie nel 1880 sulla sua copia di *Le basi della morale* di Herbert Spencer<sup>119</sup>. Due annotazioni che ci permettono di approfondire alcuni aspetti della sua posizione circa la natura del diritto. Iniziamo con la prima. Nel capitolo IV dell'opera, Spencer procede ad un'analisi critica dei fondamenti teorici dei diversi sistemi etici. La questione è appunto quella delle basi della morale, cioè delle fondamenta dell'etica. Spencer nota che una ricognizione di questo tipo è assolutamente necessaria poiché studiando le varie teorie etiche si era accorto che esse «hanno tutte per caratteristica o l'assenza completa dell'idea di causalità, o la presenza inadeguata di essa. Siano teologiche, politiche, intuizioniste o utilitarie, esse manifestano tutte, se non nel medesimo grado, però ciascuna in un grado elevato, i difetti che risultano da questa lacuna»<sup>120</sup>. In generale, secondo Spencer, il difetto che accomuna tutti i diversi tentativi di fondazione dell'etica normativa è il fatto che essi non conoscono la legge generale di sviluppo della vita. Poiché ignorano questa legge, che è la legge di causalità e dunque ciò che determina l'evoluzione della vita, esse poggiano le loro prescrizioni su fondamenta arbitrarie.

Secondo il pensatore inglese, se si vuole stabilire un'etica normativa su basi oggettive è necessario, prima di stabilire le varie distinzioni etiche, allargare la prospettiva di indagine all'analisi della vita nel suo complesso. Solamente se si conosce olisticamente il tutto – all'interno del quale sorge anche il fenomeno etico – è possibile, da una parte, comprenderlo adeguatamente sul piano descrittivo e, dall'altra, agire su quello normativo. Infatti, la relazione che sussiste tra la conoscenza di ciò che può essere definito 'etico' e la legge generale di sviluppo dei viventi è la stessa che in un organismo intercorre tra la parte e il tutto: solamente indagata in quanto appartenente al tutto, la parte acquisisce significato poiché «non vi può esser un'idea esatta di una parte senza un'idea esatta del tutto correlativo»<sup>121</sup>. Allo stesso modo, stabilire i dettami principali di un'etica normativa richiede la conoscenza del tutto dal quale essa viene dedotta. Questo piano universale, che è necessario conoscere se si vuole stabilire il canone del comportamento umano, è la legge di sviluppo del vivente: «appunto come per intendere pienamente la parte della condotta di cui si occupa l'Etica – scrive Spencer – dobbiamo studiare la condotta umana come un tutto, così per intendere pienamente la condotta umana

---

<sup>119</sup> Nietzsche possedeva la seguente edizione: H. SPENCER, *Die Thatsachen der Ethik. Autorisierte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Aufgabe übersetzt von B. Vetter*, Stuttgart, E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung 1879. Per la traduzione italiana dell'opera ci basiamo su H. SPENCER, *Le basi della morale*, a cura di G. Salvadori, Torino, Bocca 1904.

<sup>120</sup> H. SPENCER, *Le basi della morale*, cit., pag. 44.

<sup>121</sup> Ivi, pag. 1.

come un tutto, ci è d'uopo studiarla come una parte di quel tutto più esteso che è costituito dalla condotta degli esseri animati in generale»<sup>122</sup>.

Stabilito il metodo adatto allo studio dell'etica, la ricerca filosofica antica e quella a lui contemporanea appare a Spencer completamente insufficiente proprio perché non è stata mai in grado di innalzarsi ad un punto olistico di analisi. Tra i vari maldestri tentativi di fondazione dell'etica, il filosofo analizza anche il caso di quelle che chiama le 'etiche politiche', cioè quei sistemi che rimandano la distinzione tra ciò che è giusto e ciò che è ingiusto alla decisione dell'autorità politica. Come campione di tal modo di procedere – che dal punto di vista giuridico potremmo definire tipicamente 'giuspositivistico' – Spencer chiama in causa, per criticarne la teoria, Thomas Hobbes. Secondo l'interpretazione spenceriana del pensiero politico hobbesiano, in esso verrebbe sostenuta con forza proprio quella posizione teorica che riconduce la distinzione tra bene e male, giusto e ingiusto, lecito e illecito alla volontà del legislatore:

Seguendo Platone e Aristotele, i quali trovano nei decreti dello Stato la sorgente del giusto e dell'ingiusto, e Hobbes il quale ritiene non potervi essere giustizia e ingiustizia fino a che un potere coattivo regolarmente costituito non esista per promulgare ordini e imporre l'osservanza, non pochi moderni pensatori sostengono che non vi sia altra origine per il bene e per il male nella condotta che la legge [...]. Essi mettono in ridicolo l'idea che gli uomini abbiano diritti naturali, e affermano che i diritti sono interamente il risultato di una convenzione: nel che è necessariamente incluso il concetto che lo siano anche i doveri<sup>123</sup>.

Come mettono in luce sia Fornari che D'Iorio<sup>124</sup>, quando Nietzsche legge questo passo di *The data of ethics*, proprio a margine scrive di suo pugno: «Ego!». Con questo «Ego!», sostengono entrambi gli interpreti, Nietzsche s'identificherebbe pienamente con la posizione hobbesiana per la quale il diritto è una convenzione e secondo la quale l'obbligazione morale deriverebbe interamente dai dettami dell'autorità politica. In base a quanto abbiamo scritto in precedenza, l'adesione di Nietzsche a un passo del genere non può stupire in quanto risulta assolutamente coerente con tutte le affermazioni nietzschiane che abbiamo analizzato finora. Una tesi fortemente giuspositivista (e che dunque andava già in questa direzione) era, ad esempio, chiaramente tutta nell'asserto col quale Nietzsche chiudeva l'aforisma 31 del *Viandante e la sua ombra*, dove scriveva che «non esiste né un diritto di natura né un torto di natura»<sup>125</sup>. Più in generale, tutti i passaggi da noi analizzati vanno

---

<sup>122</sup> Ivi, pag. 4.

<sup>123</sup> Ivi, pag. 46.

<sup>124</sup> Cfr., P. D'IORIO, *La linea e il circolo*, cit., pag. 302, nota 14. In generale D'Iorio discute la questione delle due annotazioni che stiamo esaminando anche noi alle pp. 302-311. Sullo stesso argomento si veda anche M.C. FORNARI, *La morale evolutiva*, cit., in particolare alle pp. 164-175.

<sup>125</sup> WS 31.

chiaramente verso una posizione di quel tipo, fortemente giuspositivista e per la quale il diritto è essenzialmente un artificio della ragione che serve a trovare un bilanciamento tra potenze in conflitto.

Tuttavia, per chiarire ancora meglio la posizione nietzschiana, l'«Ego!» che Nietzsche appone a margine della ricostruzione spenceriana della teoria dell'obbligazione di Hobbes, va messo in relazione con un'altra chiosa che Nietzsche compie sempre sulla sua copia di *The data of ethics*. Spencer, critico del giuspositivismo hobbesiano, concepisce infatti il diritto come una dimensione non positiva ma spontanea. Prendendo quindi ampiamente le distanze da Hobbes, per lui il ruolo dell'autorità politica consiste solamente nel riconoscere e dare attuazione pratica a quelle norme che nella storia evolutiva del genere umano la natura seleziona come utili per l'intera specie. È per questo motivo che una visione come quella hobbesiana è per lui completamente inaccettabile. Ed è appunto per questa ragione che Spencer presenta la posizione di Hobbes e la sottopone a critica. Infatti, il giuspositivismo hobbesiano tenderebbe a fare della volontà del legislatore la sola e unica fonte del diritto mentre esso, in una prospettiva spenceriana, va stabilito a partire dalla conoscenza dei rapporti di causa ed effetto che si riscontrano nella natura. Alla posizione hobbesiana, Spencer contrappone quindi una visione del diritto che ha il suo baricentro nella conoscenza della legge di sviluppo della natura, cioè in un dato positivisticamente certo, oggettivo e non dipendente dall'arbitrio del sovrano:

le esigenze che danno origine al governo, prescrivono esse stesse le azioni del governo. Se le sue azioni non corrispondono alle esigenze, esse non sono valide. L'autorità della legge è dunque, anche secondo quest'ipotesi derivata e non può mai trascendere l'autorità da cui essa è derivata. Se il bene generale, o il benessere, o l'utilità è il fine supremo, e se le prescrizioni dello Stato sono giustificate nella misura in cui sono mezzi per il raggiungimento di questo fine supremo, allora le prescrizioni dello Stato hanno soltanto quell'autorità che sorge dal conseguimento di quel fine supremo. Se sono buone, lo sono solo perché l'autorità originaria le appoggia, e se non possono contare su questo appoggio, allora sono cattive. In altre parole, la condotta non può essere definita buona o cattiva per legge, ma il suo carattere buono o malvagio in ultima istanza viene determinato solo dalle sue conseguenze, in quanto promuovono o meno la vita degli individui<sup>126</sup>.

Come si vede, Spencer indaga il diritto a partire da una prospettiva utilitaristica. Secondo questa impostazione, le norme del diritto devono essere giudicate in base alla loro utilità sociale. In linea con tutto il suo finalismo evolutivo, il filosofo inglese giudica allora 'buone' quelle norme che favoriscono la vita degli individui e 'cattive' quelle che, al contrario, la ostacolano. Ciò significa che

---

<sup>126</sup> H. SPENCER, *Le basi della morale*, cit., pp. 47-48.

la norma giuridica, per Spencer, riceve la sua validità da un valore metagiuridico. In altre parole, la sua legittimità è fondata sull'ordine naturale e sulla legge della vita.

È proprio in corrispondenza dell'ultimo passo riportato che Nietzsche appone un altro breve ma decisivo commento. Se leggendo il passo su Hobbes egli vi si era identificato, scrivendo «Ego!», qui egli chiosa questo passaggio scrivendo invece «bestiame cornuto» (*Hornvieh*). Leggendo insieme le due chiose nietzschiane, abbiamo allora tratteggiata una posizione sul diritto abbastanza chiara. Nietzsche è sicuramente critico della posizione spenceriana sul diritto e vicino a quella di Hobbes. Ma cerchiamo di chiarire meglio l'intera questione e i suoi risvolti più importanti. Infatti, la questione è solo a prima vista di facile lettura. Non è un caso che gli interpreti, commentando entrambe queste annotazioni, abbiano dato interpretazioni che, se pur non opposte, sono tra loro diverse. Paolo D'Iorio ritiene che la critica di Nietzsche a Spencer (*Hornvieh*) e il correlato entusiasmo per Hobbes (*Ego!*), riguardi principalmente il *contenuto* delle norme del diritto positivo. In linea con tutte le argomentazioni secondo le quali lo Stato è uno strumento e un mezzo atto a produrre una civiltà superiore, Nietzsche criticerebbe Spencer perché questi intende lo Stato solamente come garante di una sicurezza che, dal punto di vista nietzschiano, è improduttiva e pericolosa in quanto fiacca le migliori energie dell'uomo. La fiducia che Spencer riponeva nell'evoluzione del genere umano lo portava infatti a credere a uno stadio finale dell'evoluzione nel quale l'uomo sarebbe stato «completamente adattato in una società completamente sviluppata»<sup>127</sup>. Ma per Nietzsche, come scrive D'Iorio, il concetto stesso di adattamento è problematico poiché il filosofo tedesco «obietta che il completo adattamento che Spencer prefigura è possibile solo attraverso un enorme indebolimento degli individui e dunque dell'umanità»<sup>128</sup>. Infatti, per Nietzsche, da una parte l'adattamento ha il significato di una *reductio ad unum* delle infinite possibilità di sviluppo dell'umano, dall'altra esso è connesso con un *progressivo livellamento* di tutti gli individui che, perduta la loro indipendenza, divengono parti e funzioni di un tutto più grande al quale sono sottoposti. Sono due conseguenze contro le quali Nietzsche si schiera apertamente. D'altronde, come abbiamo visto, gran parte dell'interesse di Nietzsche per la figura del criminale è motivato anche dalla fascinazione per un tipo d'uomo che, in un certo senso, si ribella alla omologazione repressiva della società e alla sua riduzione ai valori della maggioranza. Seguendo sempre D'Iorio, si può a questo proposito notare, che se per Nietzsche ancora c'è un fascino nell'umano, esso risiede nella possibilità che l'uomo ha di «non chiudere la sperimentazione»<sup>129</sup>. In questa indeterminatezza morfologica risiede ciò che lo differenzia dall'animale. Anzi, possiamo dire che, per Nietzsche, nonostante l'essere umano sia un «animale

---

<sup>127</sup> H. SPENCER, *Le basi della morale*, cit., pag.331.

<sup>128</sup> P. D'IORIO, *La linea e il circolo*, cit., pag. 303.

<sup>129</sup> Ivi, pag. 305.

malato»<sup>130</sup> esso è anche l'unico animale che ancora può decidere della sua destinazione finale. Mentre gli altri animali sono giunti infatti a una configurazione fissa, l'uomo ha ancora di fronte a sé infinite possibilità aperte. Egli può plasmarsi in numerose forme che ancora non sono venute alla luce. È chiaro che una volta che il problema del futuro dell'uomo viene visto da questo angolo prospettico, il concetto spenceriano di adattamento risulta essere una visione univoca e limitante. Anche se l'adattamento cui fa riferimento Spencer non è tanto da intendersi come adattamento attuale ma appunto come *termine ad quem* di un'evoluzione non ancora giunta alla fine, esso è una dimensione che ipostatizza le possibilità umane. Inoltre, esso implica agli occhi di Nietzsche anche l'altro grande problema: il livellamento degli individui. Infatti, affinché una società riesca ad essere completamente organicistica e regolata è necessario che tutti gli individui siano resi simili, che siano ridotti, come Nietzsche polemicamente scrive, a inoffensivi e morbidi granelli di sabbia<sup>131</sup>. È insomma necessaria una omologazione massificante. Solo in questo modo, i vari ingranaggi possono pacificamente cooperare al funzionamento generale.

Rendere gli uomini uguali, simili, mossi dagli stessi bisogni, dalle stesse paure ed ambizioni significherebbe per Nietzsche «il tramonto dell'umanità»<sup>132</sup> e la vittoria di ciò che egli definisce la «cineseria» moderna<sup>133</sup>. In Spencer, Nietzsche ritrova, tra l'altro, una visione della storia e della vita che ai suoi occhi potremmo definire anche 'ideologica'. Infatti, l'errore spenceriano di valutazione circa ciò che è da considerarsi 'giusto' e 'buono' non deriva da una innocua visione della vita ma è il sintomo della vittoria dell'«istinto sociale della pusillanimità»<sup>134</sup>. È insomma la creazione di un mondo a partire dalla proiezione di valori ben determinati: quelli che nascono dagli istinti della massa e in base ai quali essa stessa si crea il mondo che vorrebbe, fatto di sicurezza, pace e uguaglianza.

D'altronde, secondo Nietzsche, non c'è da stupirsi che questa sia l'attuale situazione in cui versa la cultura europea poiché essa ripete ad ogni livello il solito *refrain* degli ideali cristiani i quali si ritrovano secolarizzati in ogni sua determinazione. In effetti, Nietzsche interpreta tutte le filosofie positiviste e utilitariste che gli sono contemporanee, quella di Mill in Inghilterra, quella di Comte in Francia, e prima di queste quella di Schopenhauer, così come le rivendicazioni della Rivoluzione

---

<sup>130</sup> GM III, 13.

<sup>131</sup> Cfr., M 174.

<sup>132</sup> Cfr., FP 10 [D60], 1881.

<sup>133</sup> Cfr., FW 377. Come ha scritto Domenico Losurdo il tema della 'cineseria' è molto presente in Nietzsche che lo mutua dalla cultura europea del suo tempo. Nietzsche recepisce un'immagine stereotipa, diffusa nel pensiero liberale del tempo, da Mill a Tocqueville, della Cina come paese 'mummificato' e statico sotto ogni punto di vista. In Nietzsche però la considerazione della Cina come paese affetto da immobilismo assume anche una valenza polemica orientata in senso antisocialista. Egli vede infatti nella stabilità cinese un esempio estremo di statolatria e questo è a suo avviso anche il pericolo rappresentato dai socialisti in Europa, i quali vorrebbero la creazione di una società di uguali. Ma essa, togliendo appunto la differenza, genererebbe la stasi sociale; cfr. D. LOSURDO, *Nietzsche*, cit., pp. 330-334.

<sup>134</sup> M 174.

francese e le pretese dei movimenti socialisti come risonanze della cristianità nella morale. La morale utilitaria traduce dunque in termini moderni quella stessa idea cristiana: ciò che nell'essere umano è moralmente buono è il sentimento simpatetico, il disinteresse, la castrazione della pulsionalità individuale, l'amore del prossimo. Così, si giunge all'ideologia che soggiace alle ricette sociali delle filosofie positiviste e utilitariste, al loro dogma indiscusso:

Forse non c'è oggi nessun pregiudizio meglio creduto che questo: che si sappia ciò che propriamente costituisce il fatto morale. Oggi pare che faccia bene ad ognuno sentir dire che la società sia sulla strada di accordare il bisogno del singolo con quello di tutti, e che la felicità e al tempo stesso il sacrificio del singolo consisterebbero nel sentirsi un utile membro e strumento della totalità [...]. Oggi, a questo riguardo, non si fa che riflettere, sollevare dubbi, attaccare battaglia, tutto un agitarsi e appassionarsi; ma mirabile e armonica è l'unanimità nell'esigere che l'ego debba negare sé stesso, finché non trovi, nella forma dell'adattamento al tutto, ancora di nuovo la sua stabile cerchia di diritti e di doveri, finché non sia divenuto qualcosa di completamente nuovo e diverso. Lo si confessi o no, si vuol nientemeno che una radicale trasformazione, anzi un affievolimento e una soppressione dell'individuo: non ci si stanca di annoverare e di accusare tutto quel che di malvagio e di ostile, di prodigo, di dispendioso, di sfarzoso c'è stato fino ad oggi nella forma dell'esistenza individuale; si spera di realizzare un'economia più a buon mercato, meno pericolosa, più regolare e unitaria, purché esistano grandi corpi con le loro membra. Viene avvertito come buono tutto quello che in qualche modo corrisponde a questo istinto plasmatore di corpi e di membra, e ai suoi istinti ausiliari: è questa la *fondamentale corrente morale del nostro tempo*<sup>135</sup>.

È proprio a partire da queste considerazioni che, secondo D'Iorio, Nietzsche scriverebbe a pagina 57 della copia di *The data of ethics* «bestiame cornuto». Maria Cristina Fornari presenta invece un'analisi leggermente diversa circa l'epiteto «Hornvieh». Questo si riferirebbe non tanto al *contenuto* del diritto positivo quanto piuttosto alla *modalità* della sua statuizione. Il problema sarebbe dunque, agli occhi di Nietzsche, non solo un problema assiologico ma anche strettamente giuridico. Infatti, secondo la studiosa italiana, per quanto riguarda i passaggi che stiamo analizzando, la critica di Nietzsche a Spencer è condotta proprio a partire da una «prospettiva hobbesiana»<sup>136</sup>, nel senso che non investe solo il contenuto del diritto e i valori indiscussi secondo i quali esso viene elaborato ma, in prima istanza, *la modalità di statuizione della legge stessa*. Da questo punto di vista, l'«Ego!» che Nietzsche appone accanto al riassunto che Spencer fa della dottrina hobbesiana indicherebbe un'aderenza delle tesi nietzschiane a quelle del pensatore di Malmesbury sul tema specifico

---

<sup>135</sup> M 132.

<sup>136</sup> M.C. FORNARI, *La morale evolutiva*, cit., pag. 166.

dell'origine del diritto. La questione è di grande importanza e merita, a nostro avviso, un approfondimento.

Sicuramente, come sostiene D'Iorio, lo sfondo essenziale per comprendere l'acrimonia di Nietzsche nei confronti della teoria giuridica spenceriana è quello di un'opposizione ai valori della massa. Nietzsche vede all'opera nella modernità la distruzione dell'individuo che si vorrebbe ridurre a docile membro obbediente della comunità. A questo processo Nietzsche intende ribellarsi. E sicuramente, come scrive Fornari, si tratta anche – e l'«Ego» messo accanto alla esposizione della teoria hobbesiana lo conferma – di un problema che investe la questione della genesi del diritto oltre che la dimensione normativa e valoriale di quest'ultimo. Ciò significa che l'opposizione di Nietzsche nei confronti di una prospettiva come quella spenceriana non è motivata solo da una diversa visione dei valori in base ai quali regolare la vita associata ma si fonda anche su una valutazione diversa circa la natura stessa del diritto e la sua storia. Tuttavia, e questo a nostro avviso è il punto dirimente, Hobbes e Nietzsche rimangono, in un certo senso, molto distanti. Infatti, bisogna domandarsi quale sia l'elemento specifico della teoria hobbesiana che Nietzsche condivide quando scrive «Ego!».

In altri termini, a nostro avviso, la domanda fondamentale da porsi è la seguente: quando Nietzsche s'identifica con la posizione hobbesiana riportata da Spencer, in quale elemento specifico della filosofia giuridica di Hobbes si sta riconoscendo? La domanda può essere posta anche in altri termini: Nietzsche scrive «Ego!» a margine del passo spenceriano su Hobbes. Ma quali elementi presenta, nello specifico, quel passo della teoria del pensatore inglese? A ben guardare, esso non è un passaggio che descrive tanto la dinamica dalla quale ha origine il diritto in Hobbes quanto piuttosto il rapporto che il pensatore di Malmesbury pone tra legge di natura e legge civile. In altri termini, in quel luogo Spencer non discute tanto il contrattualismo quanto un altro aspetto della teoria politico-giuridica di Hobbes: il giuspositivismo. In altre parole, l'entusiasmo di Nietzsche per la posizione di Hobbes non è motivato tanto dalla teoria del contratto (di cui Spencer in quel passo non si occupa) quanto dall'idea secondo la quale non esisterebbero diritti naturali e il solo diritto realmente esistente sarebbe il diritto posto dal potere pubblico, vale a dire il diritto positivo.

Un'interpretazione di questo tipo ci sembra coerente con la sensibilità che anima tutti i passi sul diritto e la sua evoluzione in Nietzsche e ci permette ora, attraverso un confronto con Hobbes, di tornare su quelli che sono gli aspetti essenziali della teoria giuridica nietzschiana. Come Hobbes, Nietzsche crede che lo Stato non sia un fatto naturale ma qualcosa che è prodotto dalla decisione umana. Lo Stato poggia su un patto stipulato tra individui. In questo senso, come rileva giustamente Fornari, la sua è certamente una prospettiva hobbesiana poiché: «il potere coattivo, l'unico in grado

di dirimere i rapporti di potenza, si instaura su una artificiale e artificiosa, presunta uguaglianza, che in natura non esiste affatto»<sup>137</sup>. Tuttavia, si potrebbe aggiungere che però, sull'essenziale natura del patto che fonda il potere – cioè sulla teoria dell'obbligazione – forse le due prospettive, quella di Nietzsche e quella di Hobbes, sono per altri aspetti piuttosto distanti.

Infatti, l'architettura politica hobbesiana si fonda sull'idea che il patto da cui ha origine lo Stato sia stipulato sì tra individui ma – e questo è il punto di divergenza con Nietzsche – che il beneficiario di tale accordo sia un terzo soggetto non contraente<sup>138</sup>. Solamente se sottostà a questa condizione, il patto hobbesiano è in grado di adempiere la funzione per la quale è pensato: garantire un potere assoluto, indivisibile e irrevocabile. In Nietzsche invece, esattamente al contrario, il diritto positivo è frutto della contrattazione continua tra potenze e non c'è mai l'idea che gli individui cedano a un terzo *legibus solutus* tutta la loro potenza e i loro diritti. Così, in Nietzsche il diritto si rimodella sempre a partire dalla potenza soggettiva, vale a dire dalla forza che ciascuno è in grado, in una situazione concreta e in un dato lasso di tempo, di esercitare simbolicamente e materialmente.

Mentre in Hobbes il diritto positivo e il potere che lo istituisce derivano dalla *cessione integrale* di tutti i «diritti naturali» tranne uno, la vita, in Nietzsche il diritto non nasce dalla cessione della potenza naturale ma, esattamente al contrario, dal suo *riconoscimento*. In Hobbes, per fondare il diritto positivo gli uomini cedono la potenza naturale, in Nietzsche essa viene stabilizzata in una forma definita che si chiama 'diritto'. Allora, per entrambi la sovranità politica – che giuspositivisticamente pone il diritto – deriva dal contratto. Ma, se per Hobbes il contratto è il «mutuo trasferimento del diritto»<sup>139</sup>, per Nietzsche il contratto è piuttosto l'ipostatizzazione dei rapporti naturali di potere; è equilibrio dei rapporti di potenza, mai loro integrale cessione.

Da questo punto di vista, Hobbes non avrebbe mai potuto condividere una prospettiva come quella nietzschiana che non riesce a pensare, date le premesse da cui parte, il potere pubblico come assoluto, vale a dire come soggetto non partecipante ma solo beneficiario del patto. Per Nietzsche, il

---

<sup>137</sup> M.C. FORNARI, *La morale evolutiva*, cit., pag. 166.

<sup>138</sup> Così scriveva Norberto Bobbio su questo aspetto essenziale del pensiero hobbesiano: «L'obbligo fondamentale che i singoli contraggono in base a questo accordo è quello caratteristico del *pactum subiectionis*, ossia è l'obbligo di ubbidire a tutto quello che il detentore del potere comune comanderà. Hobbes chiama questo accordo "patto di unione" e ne enuncia la formula in questo modo: "Io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo o a quest'assemblea di uomini, a questa condizione: che tu ceda il tuo diritto a lui e autorizzi tutte le sue azioni allo stesso modo" (*Lev.*, 112). A differenza del *pactum societatis*, il patto d'unione hobbesiano è un patto di sottomissione; ma a differenza del *pactum subiectionis*, i cui contraenti sono, da un lato, il *populus* nel suo complesso e, dall'altro, il sovrano, è, come il *pactum societatis*, un patto i cui contraenti sono i singoli soci tra loro che s'impegnano reciprocamente a sottomettersi a un terzo non contraente», N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., pag. 48. Su questo aspetto essenziale dell'obbligazione che per Hobbes dà origine alla sovranità politica anche Warrender ha scritto è che essenziale il trasferimento dei diritti naturali ad un beneficiario che non può essere vincolato dalla legge, cfr. H. WARRENDER, *Il pensiero politico di Hobbes*, Roma-Bari, Laterza 1995, pp. 112-113

<sup>139</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, Milano, Bompiani 2004, pag. 219.

potere è sempre relativo alla fluttuazione dei rapporti di potenza e, proprio per questo motivo, il pensatore tedesco accetta come ineludibile quel dato di fatto che Hobbes vorrebbe invece eliminare dall'orizzonte della politica e della storia: la ricaduta ciclica nello stato di natura, la situazione di guerra civile, di conflitto latente che segna l'impossibilità sostanziale di un'uscita permanente dallo stato di natura. Alla base di questa importante divergenza c'è appunto una diversa interpretazione della obbligazione giuridica: per entrambi l'obbligazione deriva dal patto e per entrambi l'unico diritto realmente vigente è il diritto positivo. Entrambi condividono dunque una prospettiva che possiamo riconoscere come 'giuspositivistica'. Ma la dinamica che genera il potere pubblico, che a sua volta stabilisce il diritto, è in Nietzsche ed Hobbes diversa. In Nietzsche non vi è infatti alcuna traccia di ciò che in Hobbes è l'architrave di tutto il ragionamento e la clausola fondamentale del patto, cioè il fatto che il sovrano sia escluso dal patto stesso e che ne sia solo il beneficiario. Anche nel caso in cui Nietzsche presenta, come abbiamo visto, la nascita della sovranità e del diritto positivo come accordo tra parti di potenza pressappoco uguale – come *Gleichgewicht* – egli non pensa mai il diritto come *trasferimento* della potenza naturale dei soggetti di potenza «pressappoco uguale» ad un terzo soggetto esterno al patto stesso. Come sappiamo, il diritto sorge per lui, esattamente al contrario, dove vi siano invece «riconosciuti e garantiti gradi di potenza»<sup>140</sup>.

Il riferimento che in *Aurora* 112 – subito dopo aver appunto scritto che i diritti nascono dal riconoscimento della potenza e non dalla sua cessione – Nietzsche fa al diritto internazionale il quale «nel suo continuo trapassare e rinascere» esibisce la sostanziale instabilità di ogni accordo giuridico, rende bene l'idea di quale sia l'idea nietzschiana del diritto. In conclusione, ciò che Nietzsche riprende dell'approccio hobbesiano al problema giuridico non sembra tanto essere la teoria dell'obbligazione giuridica quanto piuttosto l'idea secondo la quale il giusto e il torto vengono stabiliti *dopo l'istituzione del potere pubblico*. La tesi, quindi, secondo la quale non esiste alcun diritto naturale antecedente al diritto positivo. Da questo punto di vista, per Nietzsche, tanto a livello internazionale quanto a livello statale, vale ciò che egli esprime con chiarezza in *Umano, troppo umano* e in tutti gli aforismi che abbiamo analizzato e che con le parole di Hobbes, può esprimersi così: «Dove non c'è potere comune, non c'è legge e dove non c'è legge non c'è ingiustizia»<sup>141</sup>.

Volendo operare un accostamento tra la genesi del diritto nei due pensatori, a nostro avviso, bisognerebbe allora avvicinare la posizione di Nietzsche al concetto hobbesiano di *sovranità per acquisizione*. Com'è noto, Hobbes opera nel *Leviatano* la distinzione tra *sovranità per istituzione* e *sovranità per acquisizione*. Entrambe queste due forme di Stato sono generate dalla paura, sebbene

---

<sup>140</sup> M 112.

<sup>141</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, Milano, Bompiani 2004, XIII, pag. 211.

in modo diverso. Quando viene fondato uno Stato per istituzione gli individui hanno paura gli uni degli altri. Succede allora, scrive Hobbes, che «una moltitudine di uomini concorda e pattuisce, componente per componente, che a qualsiasi uomo o assemblea di uomini verrà dato dalla maggioranza il diritto di impersonificare tutti quanti (cioè di essere il loro rappresentante) [...]»<sup>142</sup>. L'altra modalità con la quale, secondo Hobbes, si genera il potere sovrano è «attraverso la forza naturale, come quando un uomo fa dei figli per sottomettere loro e i loro figli al suo governo, essendo capace di distruggerli se si rifiutano o quando sottomette i suoi nemici alla sua volontà con la guerra, risparmiando loro la vita a questa condizione»<sup>143</sup>. È fondamentale notare come secondo Hobbes in entrambi i casi analizzati la sovranità si fonda su un contratto. Anche nel caso della sovranità per acquisizione infatti il diritto non deriva dalla mera forza fisica ma dal patto. Ciò significa che non è la vittoria o la potenza in sé a generare il diritto, ma il patto. Anche nel caso di chi sia vinto in guerra, il diritto del vincitore su di lui non è legittimato «perché è stato conquistato ma perché si avvicina e si sottomette al vincitore».

Tornando a Nietzsche, possiamo facilmente notare come per spiegare la genesi del diritto egli ha esplicitamente utilizzato questa dinamica, – quella del patto tra vincitore e vinto – ma non ha mai fatto riferimento alla dinamica che Hobbes chiama 'sovranità per istituzione'. Infatti, anche quando parla di «contratti tra eguali», Nietzsche sembra avere in mente più una variazione della sovranità per acquisizione hobbesiana piuttosto che la genesi per istituzione del potere pubblico. In questo senso, tanto la contrattazione tra vinto e vincitore quanto la contrattazione tra «uomini di forza pressappoco uguale» appartengono alla medesima dinamica contrattuale. Esse rappresentano i due estremi di una stessa logica e non due logiche tra loro diverse. Il concetto hobbesiano di istituzione del potere pubblico che avviene attraverso la cessione che gli uomini di forza uguale operano sul diritto naturale cedendolo completamente ad un terzo soggetto estraneo al patto e perciò *legibus solutus*, ci sembra, in Nietzsche, completamente assente.

In conclusione, la prospettiva nietzschiana è una prospettiva hobbesiana, sebbene non lo sia interamente. Lo è per quel che riguarda l'aspetto giuspositivistico della teoria. Lo è perché il diritto positivo, sia per Nietzsche che per Hobbes, nasce sempre dal patto. Ma il patto che Hobbes normativamente vorrebbe porre a fondamento del potere civile è ben diverso dal patto descritto da Nietzsche. Rimanendo in una prospettiva hobbesiana, Nietzsche è certamente più vicino nelle argomentazioni che in Hobbes riguardano la sovranità per acquisizione e, in generale, il diritto internazionale. Infatti, come abbiamo già notato a proposito di *Umano, troppo umano*, i termini

---

<sup>142</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., XVIII, pag. 285.

<sup>143</sup> Ivi, pag. 283.

*Gleichgewicht* e *Gleichstellung* sui quali il filosofo costruisce la sua teoria della giustizia non fanno riferimento ad un'uguaglianza sostanziale ma piuttosto a una parificazione, che come sottolinea giustamente Fornari, è instabile e sempre in evoluzione, e ciò a causa della naturale asimmetria e variabilità dei rapporti di potenza. E anche quando Nietzsche presenta la nascita del diritto come scambio tra pari, quella situazione – cioè la parità tra potenze che contrattano – appare essere un caso contingente e fortuito e, in generale, non costituisce una condizione imprescindibile per la generazione di rapporti giuridici. È ben vero che secondo Nietzsche la giustizia sorge tra potenze 'all'incirca pari' ma è anche vero che, per lui, anche lo schiavo, in un certo senso, è in grado di contrattare. Per questi motivi, condividiamo ciò che sul 'contrattualismo' nietzschiano ha scritto Roberto Escobar:

È assolutamente estraneo alle intenzioni di Nietzsche ipotizzare una contrattazione relativa al grado di doveri e di poteri che, in una data comunità, i singoli si arrogano in base alla propria relativa forza o debolezza. L'equilibrio semmai, viene raggiunto *di fatto e storicamente* a seguito del reciproco rapportarsi di quella forza e di quella debolezza: allo stesso modo, di fatto e storicamente, lo Stato dà luogo a (meglio, è esso stesso prodotto oltre che produttore di) un 'trattato di pace' che pone fine al '*bellum omnium contra omnes*', pur nascendo paradossalmente dalla volontà di alcuni di volgere definitivamente a proprio favore quella guerra<sup>144</sup>.

Sono due, a nostro avviso, le questioni cardinali sollevate da Escobar nel passo appena riportato. La prima riguarda la dimensione storica del diritto e dello Stato. Ciò che Escobar intende sostenere, quando scrive che è estraneo a Nietzsche pensare il diritto come contrattazione di diritti e doveri, non è che il carattere di scambio sia estraneo allo stabilirsi del diritto e del potere pubblico. È infatti chiaro, ed espresso in maniera limpida da Nietzsche, come abbiamo visto, che il diritto nasce da una contrattazione. In questione è piuttosto il tipo di scambio e di contrattazione alla quale Nietzsche pensa. Questa, secondo l'interprete italiano, non è da intendersi alla maniera di Hobbes come atto di decisione politica che avvenga una volta per tutte e che segni, come un taglio netto, il passaggio dal *bellum* dello stato di natura alla *pax sociale* dello stato civile. Nietzsche pensa invece quella contrattazione *storicamente*. Ciò significa che egli la intende come paradigma generale che si ripete di volta in volta e assume determinazioni particolari a seconda dei casi particolari e *storicamente determinati* in cui ha luogo. Il carattere storico del patto implica inoltre anche il secondo aspetto messo in luce da Escobar. È vero che lo Stato, attraverso il diritto positivo, mette fine al *Bellum*. Ma l'accordo che sta alla base di quella pacificazione è comunque motivato dalla volontà di prevalere sul proprio simile, spinta che non cessa mai e si arresta solamente quando *di fatto* e

---

<sup>144</sup> R. ESCOBAR, *Nietzsche*, cit., pp. 172-173.

*storicamente* essa percepisce il pericolo del suo stesso annientamento. Da questo punto di vista, si ripropone una differenza sostanziale con Hobbes. Per Hobbes, la decisione degli uomini di cedere tutta la loro potenza naturale avviene a prescindere da una situazione storicamente determinata ma come decisione puramente razionale che non implica una misurazione *di fatto e contingente*, nel momento specifico, della loro forza e della loro debolezza. In Nietzsche, al contrario, la contrattazione avviene sempre nella dimensione della contingenza e dell'emergenza, quando le potenze hanno già iniziato a misurarsi reciprocamente. Proprio per questi motivi, è condivisibile, a nostro avviso, ciò che sostiene Don Dombowsky per il quale Nietzsche opererebbe il ribaltamento del rapporto che il contrattualismo pone tra Stato/diritto positivo e contratto: non è il contratto che fonda lo Stato; ma è lo Stato che dà luogo al contratto<sup>145</sup>. E ciò è da intendersi nel senso che è solo dopo l'istituzione violenta dello Stato e del diritto positivo che gli individui hanno la possibilità di entrare in rapporti di obbligazione garantiti da un potere che ha però, nella violenza, la sua prima e vera origine.

Inoltre, possiamo metter in luce anche un'altra differenza rispetto ad Hobbes, che riguarda proprio la concezione stessa dello stato di natura. Mentre la descrizione che Hobbes ne fa lo tratteggia come luogo dell'uguaglianza sostanziale tra individui, Nietzsche ne parla come dimensione della «disuguaglianza brutale»<sup>146</sup>, la quale viene però, per motivi di sicurezza, sospesa attraverso una artificiale parificazione. Dunque, mentre in Hobbes gli uomini per natura sono uguali, nel senso che hanno grossomodo la stessa potenza, per Nietzsche l'uguaglianza è invece il risultato di un'astrazione falsificante e «qualcosa che va contro la natura del singolo»<sup>147</sup>. E proprio in quanto essa è qualcosa di antinaturale è in contraddizione con la vita ed è destinata a venire distrutta dalle crisi anarchiche e dalla naturale ricaduta nel *Bellum omnium contra omnes*.

In conclusione, la posizione nietzschiana sul diritto ha certamente una serie di punti di contatto con quella di Hobbes. L'elemento più forte di vicinanza tra i due è, a nostro avviso, la prospettiva giuspositivista. Per quanto riguarda la genesi del diritto, la questione ci sembra invece più complessa. Certamente, come scrive Fornari, la prospettiva di Nietzsche è hobbesiana nel senso che il diritto nasce dall'incontro tra uomini di potenza diseguale i quali decidono di considerarsi come uguali e che, in base a tale artificiosa eguaglianza, trovano un accordo. D'altro canto, la contrattazione alla quale essi danno luogo e dalla quale si genera il diritto non sembra avere le caratteristiche del patto hobbesiano. Non vi è cessione del diritto naturale ad un terzo e la creazione del potere pubblico – proprio per tale motivo – è intesa solo come momento transeunte tra ricadute cicliche nello stato di

---

<sup>145</sup> D. DOMBOWSKY, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, Basingstoke - New York, Palgrave 2004, pag. 34-35.

<sup>146</sup> WS 31.

<sup>147</sup> WS 31.

conflitto. Per quello che riguarda Nietzsche in realtà, è forse più appropriato sostenere che una vera e propria uscita dalla condizione dello stato di natura non si dà mai. Vedremo che nella *Genealogia* Nietzsche giungerà a una posizione pienamente e palesemente anti-contrattualista. All'epoca del periodo cosiddetto 'illuministico' sembrerebbe invece dividerla almeno in parte. In realtà, come abbiamo messo in luce, il contratto al quale fa riferimento Nietzsche non è il contratto così com'è inteso dal pensiero politico moderno di cui Hobbes, come scrisse Bobbio è il capostipite<sup>148</sup>. Forse, come ritiene Dombowsky, rimanendo in una prospettiva moderna, Nietzsche sostiene una posizione più vicina alla corrente dei teorici del conflitto alla Gumpłowicz che al contrattualismo hobbesiano<sup>149</sup>.

## 6. Lo Stato: il «nuovo idolo»

Nel capitolo di *Also sprach Zarathustra* intitolato *Del nuovo idolo* Nietzsche sviluppa una critica dura e diretta nei confronti dello Stato che definisce come «idolo» ma anche come «il più gelido di tutti i più gelidi mostri» e il luogo «dove tutti si perdono» e dove «il lento suicidio di tutti è chiamato 'vita'». E ancora, lo Stato è chiamato «cavallo della morte» e «belva» inventata per i deboli, poiché in «troppi vengono a mondo»<sup>150</sup>. La nettezza di questi giudizi segna chiaramente un'evoluzione nelle considerazioni sul tema. Come abbiamo visto, nel periodo illuministico Nietzsche, evitando giudizi di valore, aveva definito lo Stato in modo piuttosto neutro come una «saggia istituzione» utile alla sospensione del *Bellum omnium contra omnes*<sup>151</sup>. È vero che la considerazione sull'utilità dello Stato era temperata dall'invito a non nobilitarlo eccessivamente come istituzione in sé, ma Nietzsche non aveva espresso giudizi così taglienti come avviene invece qui, all'altezza dello *Zarathustra*. Nell'opera sorrentina si metteva in luce l'origine sostanzialmente violenta dello Stato e soprattutto la repressione a cui esso dà luogo per garantire la sicurezza pubblica, ma la veemenza dello *Zarathustra* segna un'evoluzione e merita, dunque, un approfondimento.

Seguendo in parte l'interpretazione di Domenico Losurdo<sup>152</sup>, per comprendere l'evoluzione del pensiero di Nietzsche circa la questione della critica allo Stato, può essere molto utile fare riferimento ad alcuni eventi politici della Germania dei primi anni Ottanta del secolo XIX. Infatti, proprio in quel periodo, la politica bismarckiana subisce una svolta radicale che, a partire dal 1881, dà vita alla prima forma al mondo di Stato assistenziale. È dunque contro una precisa forma di Stato,

---

<sup>148</sup> Cfr., N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, cit., pag. 3.

<sup>149</sup> D. DOMBOWSKY, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, cit., pag. 34.

<sup>150</sup> ZA, *Del nuovo idolo*.

<sup>151</sup> Cfr., MA 235.

<sup>152</sup> Cfr., D. LOSURDO, *Nietzsche*, cit., in particolare pp. 340-369.

quello liberale che ‘pericolosamente’ degenera in Stato democratico, che secondo Losurdo va letta la polemica nietzschiana. Accanto a questa dimensione ‘politica’ della questione, andranno considerati poi anche altri due elementi più generali che emergono già prima dello *Zarathustra* e che sono fondamentali per capire il discorso che Nietzsche fa ne *Il nuovo idolo*. Si tratta, da una parte, della questione della *crisi dello Stato-nazione* e, dall’altra, del correlato problema del *destino dell’Europa*. Prima di affrontare questi temi, che riteniamo fondamentali per una comprensione del passo dello *Zarathustra*, isoliamo però all’interno di quest’ultimo quelle che sembrano essere le argomentazioni principali del filosofo.

In primo luogo, va messo in luce come tutta l’argomentazione nietzschiana faccia uso di una categoria – quella dell’idolo – che è di chiara ascendenza teologico-religiosa. La caratteristica fondamentale del potere pubblico, il suo tratto distintivo, viene infatti ricondotto al fatto di essere un idolo, cioè un oggetto di venerazione religiosa. Dunque, in prima battuta, la questione dello Stato viene impostata come *critica della statolatria*; come critica dell’atteggiamento di religiosa venerazione nei confronti dell’entità politica. Ma per Nietzsche, il problema non si limita alla constatazione del fenomeno dell’idolatria/statolatria. Infatti, egli inserisce la questione dell’idolatria verso lo Stato – la statolatria appunto – all’interno di una visione dell’umano come essere essenzialmente venerante. In quest’ottica, la venerazione per lo Stato da parte dell’uomo apre a questioni ben più complesse. Infatti, Nietzsche sostiene che lo Stato è quell’idolo che storicamente è divenuto capace di colmare la morte dell’altro fondamentale idolo occidentale: dio. È proprio per questa ragione che lo Stato non è definito semplicemente ‘idolo’, ma ‘nuovo’ idolo. A tal proposito, si deve notare ciò che lo stesso Zarathustra dice: «Sì, anche voi esso sa scoprire, voi vincitori del vecchio dio! Stanchi siete usciti dal combattimento, e ora la vostra stanchezza presta servizio anche al nuovo idolo!»<sup>153</sup>.

L’analisi della statolatria che Nietzsche conduce nello *Zarathustra* trascende quindi il problema eminentemente politico e mette in luce la difficoltà che l’essere umano ha di staccarsi da una logica di venerazione: morto il dio della tradizione ebraico-cristiana, l’uomo trasla il suo bisogno di venerazione su altri oggetti e ne fa, appunto, degli ‘idoli’. Riteniamo allora che sia proprio questo il senso dell’affermazione nietzschiana secondo la quale lo Stato riesce a calamitare anche il consenso dei «magnanimi» e dei «distruttori del vecchio dio». Comprendere come ciò sia possibile – come i distruttori di dio siano stati in grado di liberarsi dell’oggetto di venerazione tradizionale ma non del bisogno di venerazione e, dunque, da una logica di sottomissione – richiede un breve

---

<sup>153</sup> ZA, *Del nuovo idolo*.

approfondimento della psicologia di quella figura particolare che Nietzsche chiama «uomo superiore». Esso è colui che, nello stesso tempo, abbatte un idolo ma ne edifica un altro. Come suggerisce Giuliano Campioni, nell'ideale percorso che l'umanità potrebbe percorrere dall'uomo al superuomo, l'uomo superiore si pone a metà strada. Dopo l'annuncio della morte di dio, l'umanità risulta infatti distinta in due sfere o almeno in due tipologie di uomini con sensibilità diverse: da una parte ci sono coloro che, ignari dell'evento epocale della morte di dio, continuano a vivere come prima, come se quell'evento epocale non fosse mai accaduto. Dall'altra, ci sono invece gli uomini superiori, i quali sono consapevoli dell'evento che li investe ma che sono ancora incapaci di generare un vero e proprio contro-movimento anti-nichilistico. Essi sono quindi la preparazione incompleta del superuomo. In altri termini, e visti da un'altra prospettiva, quella della loro manchevolezza, essi sono – scrive Campioni – «i 'decadenti' nelle loro varie situazioni, gli estremi prodotti di un'epoca di transizione, ancora incapaci di ordinare i molti istinti – tra loro in contraddizione – di cui sono costituiti come figli della modernità»<sup>154</sup>.

Ora, una delle contraddizioni che li determina è – e questo è il punto che in riferimento al problema della statolatria più ci interessa – il fatto che «gli uomini superiori ancora condizionati dai vecchi valori – scrive Campioni – non sanno rinunciare a nuove religioni senza Dio»<sup>155</sup>. Da questo punto di vista, possiamo dire che proprio la fede nello Stato 'nuovo idolo' è certamente una religione tipica della modernità: è una religione senza dio. O meglio, essa è una fede il cui oggetto di venerazione non è più il dio trascendente della tradizione ma è un idolo politico-istituzionale: lo Stato. In questa nuova fede traspare quindi tutta la crisi e il *caos* dell'epoca attuale intesa come momento di passaggio e di crisi. La fede nello Stato è quindi un fenomeno particolare che s'inserisce in un fatto più generale: quella insopprimibile necessità di divinizzazione e di fede che abita l'umano e che resiste, secondo Nietzsche, anche in un'epoca e in una sensibilità negatrice della trascendenza. In quanto momento di passaggio, secondo Nietzsche, essa è comunque destinata a scomparire. Anche se non è possibile stabilire quando, se ne può infatti immaginare un superamento. Un superamento che è strettamente legato all'avvento del superuomo poiché «là dove lo Stato finisce – dice *Zarathustra* – comincia l'uomo che non è superfluo: là comincia il canto della necessità, la melodia unica e insostituibile»<sup>156</sup>.

Sempre nel capitolo *Del nuovo idolo*, accanto a queste riflessioni, Nietzsche sostiene poi che lo Stato genera la «morte dei popoli». Tra Stato e popolo si dà quindi un rapporto di mutua esclusione

---

<sup>154</sup> G. CAMPIONI, *Nietzsche. La morale dell'eroe*, Pisa, Ets 2008, pag. 137.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> ZA, *Del nuovo idolo*.

che lo Stato tende però a celare ideologicamente. Esso è infatti il portatore della grande menzogna, che afferma esattamente il contrario di quanto invece avviene realmente: «Io, lo Stato, sono il popolo». Ma per Nietzsche ciò è appunto falso poiché «dove ancora esiste, il popolo non capisce lo Stato e lo odia come occhio malvagio e colpa contro i costumi e nei diritti»<sup>157</sup>. La contrapposizione tra popolo e Stato si lega infine con la terza tesi generale presente nel capitolo. Lo Stato, per Nietzsche, si configura come strumento profilattico al servizio della mediocrità e della debolezza: «Troppi vengono al mondo: per i superflui fu inventato lo Stato».

Già nel periodo precedente allo *Zarathustra*, Nietzsche aveva messo in guardia verso la tendenza omologante dello Stato. In un frammento del 1880 scriveva che proprio nella «tendenza statale» vedeva all'opera l'istinto gregario il quale per paura dell'individualità forte produce un livellamento di tutti gli individui. Lo Stato sarebbe dunque un prodotto per la massa (sebbene non della massa)<sup>158</sup> e avrebbe come scopo la produzione dell'«uomo comune» livellato sui valori dei più deboli. «Io vedo – scrive Nietzsche – nella tendenza statale e sociale un ostacolo per l'individuazione (*Eine Hemmung für die Individuation*), una formazione dell'*homo communis*: poiché la comunità e l'uguaglianza tra gli uomini solo per questo è desiderata, perché gli uomini deboli temono l'individuo forte e preferiscono l'indebolimento generale piuttosto che lo sviluppo delle individualità»<sup>159</sup>. Da questo punto di vista, si può dire che per Nietzsche lo Stato sia distruttore in egual misura tanto del popolo quanto dell'individuo. Questa che a prima vista potrebbe sembrare una tesi contraddittoria, in realtà esprime bene, a nostro avviso, il fulcro del pensiero di Nietzsche. Infatti, l'azione dello Stato la sua «tendenza sociale» è quella, come indica il frammento del 1880 che abbiamo appena citato, di contrastare non solo l'individuo singolo inteso come 'persona singola' ma l'individuazione in generale (*die Individuation*), cioè il processo stesso che si oppone all'omologazione e alla massificazione. In questo senso, oggetto di omologazione sono anche i popoli i quali – intesi come singolarità – vengono ridotti a parlare la 'lingua comune' dei valori decadenti e transnazionali che, per Nietzsche, egemonizzano la modernità. È per questo motivo che, a nostro avviso, Nietzsche riconosce ai popoli (che si distinguono con la loro particolarità e 'individuazione' nettamente da una massa amorfa) un'autodeterminazione morale, giuridica e, più in generale, spirituale. A questo proposito, suonano decisive le parole dello stesso Zarathustra: «Io vi do questo segno: ogni popolo

---

<sup>157</sup> ZA, *Del nuovo idolo*.

<sup>158</sup> Ciò è chiaro a partire dalla genesi dello Stato per come Nietzsche l'ha concepita finora, come rapporto di potenza ma soprattutto come atto di dominio violento. Come vedremo più avanti, quando tratteremo il problema dello Stato nella *Genealogia della morale*, il carattere massificante dello Stato unito al fatto che esso non è strumento nelle mani della massa ma di una *élite* darà a Nietzsche la possibilità di rileggere a partire da queste premesse l'intera storia dell'umanità.

<sup>159</sup> NF 6 [163], 1880.

parla la sua lingua del bene e del male che il vicino non intende. Esso ha inventato per sé un suo linguaggio nei costumi e nei diritti». In questo contesto, nel quale ogni popolo, al pari di ogni individuo, esprime una verità prospettica sulla realtà – una verità che è irriducibile a quella del vicino e che, proprio attraverso la differenza, ne determina il carattere e l'essenza – lo Stato è un'entità artificiale che non vuole rispettare la 'lingua' del popolo desiderando procedere piuttosto a una «confusione delle lingue del bene e del male»<sup>160</sup>. In tal senso, esso desidera e mette in atto un livellamento e un'uniformità massificante nella quale si perdono le peculiarità e le differenze che sussistono non solo tra individuo e individuo ma anche tra i popoli stessi. Lo Stato è lo strumento principe di una *reductio ad unum* che riguarda tutti gli individui di tutti i popoli. Suo obiettivo principale è la riduzione di tutti i valori ai valori della massa, la distruzione di ogni deviazione rispetto all'uniformità. Poiché i valori ai quali si ispira non sono la *Weltanschauung* del suo popolo ma i valori egemoni nella società moderna e decadente, esso è al contempo strumento di distruzione sia dell'individualità del singolo sia dell'individualità del popolo.

## 7. Il nodo dello Stato sociale bismarckiano

Come abbiamo anticipato, per comprendere appieno la critica nietzschiana allo Stato così come viene presentata nello *Zarathustra*, Domenico Losurdo<sup>161</sup> suggerisce che sia necessario fare riferimento alla realtà politica del tempo e in particolare ad alcuni avvenimenti di politica interna che riguardano la Germania agli inizi degli anni Ottanta del secolo XIX. Infatti, soprattutto l'accento che Nietzsche pone sul fatto che lo Stato sia uno strumento di massificazione e che serva per conservare 'i superflui' sarebbe una considerazione da leggersi come un attacco alla politica interna tedesca di quegli anni. In particolare, la questione riguarderebbe la mutazione che lo Stato liberale tedesco subisce agli inizi degli anni Ottanta; una mutazione che Nietzsche recepisce e interpreta come passaggio dalla forma liberale di Stato a quella democratica. In effetti, va notato che proprio tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta, la politica bismarckiana compie un mutamento radicale. Lo storico Alan Taylor lo ha efficacemente riassunto sostenendo che «i cambiamenti in

---

<sup>160</sup> È molto interessante notare che il riferimento alla confusione delle lingue – che richiama naturalmente l'episodio biblico della torre di Babele – sia ripreso da Nietzsche qualche anno più tardi in *Al di là del bene e del male* in un passo nel quale, probabilmente non a caso, si critica apertamente la politica del secondo *Reich* e la politica coloniale di Bismarck. In quel luogo Nietzsche scrive polemicamente così: «È l'epoca delle masse: essi si sdraiano sul ventre dinanzi a tutto quanto è quantitativamente esorbitante. E così pure *in politicis*. Uno statista che ammassi dinanzi ai loro occhi una nuova torre di Babele, un qualche sterminato impero o potere, lo dicono 'grande' – che importa se noi più prudentemente e più riservati non vogliamo ancora per il momento abbandonare l'antica fede che sia soltanto una grande idea ciò che conferisce grandezza a un'azione e a una cosa», JGB 241.

<sup>161</sup> Cfr., D. LOSURDO, *Nietzsche*, cit. in particolare alle pp. 340-369.

politica interna e in quella estera dipendevano entrambi dal fatto che *Bismarck aveva abbandonato l'idea liberale secondo cui tutto avrebbe funzionato per il meglio se solo fosse stato lasciato libero a se stesso* [corsivo mio]. Cessò di credere che la pace e la prosperità fossero tendenze naturali; cominciò a preoccuparsi del domani e a cercare di renderlo sicuro con uno sforzo consapevole»<sup>162</sup>.

Che Bismarck avesse rivisto l'idea liberale dello Stato significava, in altri termini, abbandonare, per quel che concerneva la politica economica, i principi libero-scambisti e adottare, cosa che in effetti accadde, una politica protezionista. Seguendo tale linea politica e mosso sostanzialmente dal calcolo politico e dell'interesse contingente, qualche anno più tardi – e veniamo così proprio agli inizi degli anni Ottanta – il 'Cancelliere di ferro' inaugurava un'importante stagione di riforme sociali. In effetti, tra il 1881 e il 1889 Bismarck diede vita al primo sistema previdenziale al mondo, una misura che fece del giovane Stato tedesco il maggior innovatore in Europa per quel che riguardava la costruzione dello Stato sociale<sup>163</sup>. In realtà, Bismarck, il quale non esitava provocatoriamente a definirsi addirittura egli stesso «un socialista più realistico dei socialdemocratici»<sup>164</sup>, era mosso più da precisi calcoli politici che da spinte altruistiche e filantropiche.

Il principale obiettivo della sua politica sociale consisteva infatti nell'arginare i consensi della socialdemocrazia, smorzando la spinta delle sinistre e «producendo tra gli operai una disposizione conservatrice da pensionati e titolari di rendite»<sup>165</sup>. Nonostante fosse essenzialmente il frutto di un accorto calcolo politico, a partire dal 1881 venne comunque creato in Germania il primo nucleo di *Welfare state* a livello mondiale: nel 1883 venne varata la legge sull'assicurazione contro le malattie e nel 1884 quella contro gli infortuni sul lavoro<sup>166</sup>. Come ha scritto Stürmer, Bismarck

---

<sup>162</sup> A.J.P. TAYLOR, *Bismarck. L'uomo e lo statista*, Roma-Bari, Laterza 1988, pag. 184.

<sup>163</sup> Sull'importanza del sistema previdenziale tedesco e in generale sulle riforme bismarckiane degli anni Ottanta si veda ancora A.J.P. TAYLOR, *Bismarck. L'uomo e lo statista*, cit., pp. 204-209. Per quanto riguarda la politica sociale di Bismarck rimandiamo anche a M. STÜRMER, *L'impero inquieto. La Germania dal 1866 al 1918*, Bologna, Il mulino 1986, pp. 307-312. Uno degli aspetti più interessanti rilevati da Stürmer è la correlazione tra politica assistenziale e politica industriale, quest'ultima vera ragione della prima. Alle pagine 309-310 viene spiegata così la relazione tra nascita dello stato assistenziale e politica di potenza tedesca: «L'aspetto principale della politica sociale statale, che assunse gradualmente la sua configurazione a partire dal 1883, consistette nella riorganizzazione, nel consolidamento e nell'estensione della esistente e complessa assicurazione contro gli infortuni, gestita a livello aziendale e di sindacati di mestiere. Il suo nucleo fu – e resta fino ad oggi – l'assicurazione obbligatoria di diritto pubblico contro quei pericoli che minacciavano l'operaio privo di mezzi e la sua famiglia: infortuni, malattie e invalidità (assicurazione contro la vecchiaia). L'assicurazione contro la disoccupazione sarebbe sopravvenuta solo con la Repubblica di Weimar, nel 1927. [...] L'industria fu ampiamente sollevata dai costi della politica sociale. In caso contrario, per mantenere la sua capacità concorrenziale nei confronti dell'estero, nei settori di alta intensità statale si sarebbe dovuto rinunciare alle nuove istituzioni. Uno dei motivi principali della politica sociale statale stava proprio nell'assicurazione interna della posizione di potenza della Germania. Alla politica sociale spettava il compito di eliminare le sue conseguenze distruttive e di dare allo stato di potenza la più stabile costituzione sociale d'Europa».

<sup>164</sup> Ivi, pag. 204.

<sup>165</sup> M. STÜRMER, *L'impero inquieto*, cit., pag. 308.

<sup>166</sup> Cfr., A.J.P. TAYLOR, *Bismarck. L'uomo e lo statista*, cit. pag. 208.

«pensava nei termini dello ‘Stato cristiano’» e riteneva che il fine dello Stato, almeno per quel che riguardava la politica interna, dovesse essere la creazione di una vera e incisiva politica sociale. Nel discorso che il 17 novembre 1881 Guglielmo I pronunciava al *Reichstag* si ritrova la sensibilità politica che inaugurava quella stagione riformista. Si trattava – come ha scritto Franz Mehring – di usare la «maniera dolce» nei confronti della socialdemocrazia per raggiungere «con la via della corruzione ciò che non era riuscito con la via della violenza»<sup>167</sup>. Nel discorso di inaugurazione della nuova legislatura, su indicazione del Cancelliere, Guglielmo I faceva dunque riferimento alla questione sociale sottolineando che «la repressione degli eccessi della socialdemocrazia non bastava e che si doveva anche promuovere il benessere positivo degli operai»<sup>168</sup>. Ciò significava adottare tutte quelle misure capaci di aumentare il benessere della classe lavoratrice, misure che il giovane Stato tedesco mise effettivamente in atto e che lo stesso Bismarck non mancava di lodare come ‘socialiste’<sup>169</sup>.

Secondo Losurdo, sarebbe proprio all’interno di questo quadro politico che prenderebbe forma l’attacco veemente che nello *Zarathustra* riguarda il ‘nuovo idolo’. Allora tutta la requisitoria contro l’azione massificante dello Stato – il cui *climax* è, appunto, il passo dello *Zarathustra* – andrebbe letta come critica alla politica sociale di quegli anni visto che «tale condanna è pronunciata a partire dall’emergere dello Stato sociale e quindi dal peso crescente che nel parlamento esercitano deputati e gruppi che pretendono di rappresentare i bisogni delle masse popolari»<sup>170</sup>.

Proprio in riferimento al discorso parlamentare dell’imperatore Guglielmo I a cui si è fatto riferimento sopra, nella *Gaia Scienza* si trova un passo molto significativo. Come rilevano anche Colli e Montinari, è proprio in riferimento al discorso parlamentare del 17 novembre 1881, con quale l’imperatore Guglielmo I dava inizio alle già menzionate riforme sociali, che Nietzsche nell’aforisma 188 scrive: «Come sono vicini oggi, anche al più ozioso di noi, il lavoro e il lavoratore! La regale cortesia dell’espressione “siamo tutti lavoratori” sarebbe stata, anche sotto Luigi XIV, un cinismo e un’indecenza»<sup>171</sup>.

---

<sup>167</sup> F. MEHRING, *Storia della socialdemocrazia tedesca*, Roma, Editori riuniti 1961, vol. II, pag. 1259.

<sup>168</sup> *Ibidem*.

<sup>169</sup> Su questo atteggiamento di Bismarck nei primissimi anni Ottanta, si veda quanto scrive Mehring: «Egli disse di non aver paura dell’idea socialista che, come il valente cavaliere e la buona pioggia di Goethe, riesce sempre a trovare la sua strada. Quanto bene aveva fatto al paese il socialismo! Socialista era stata l’emancipazione dei contadini, socialista era ogni espropriazione in favore della legislazione delle ferrovie e dell’acqua, socialista era l’assistenza ai poveri, l’obbligo scolastico, la costruzione delle strade», F. MEHRING., *Storia della socialdemocrazia*, cit., pag. 1262.

<sup>170</sup> D. LOSURDO, *Nietzsche*, cit., pag. 352.

<sup>171</sup> FW 188. Sulla connessione di questo aforisma con il discorso di Guglielmo I si veda la nota al testo n° 69 contenuta nelle *Notizie e note* dell’edizione italiana delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1964 sgg, vol. V/II, pag. 564. L’indicazione dei curatori riporta: «Allusione al messaggio imperiale indirizzato il 17 novembre 1881 da Guglielmo I al Reichstag».

Abbiamo già visto come al tempo de *Lo Stato greco* Nietzsche fosse scettico di fronte al riconoscimento, tutto moderno, della «dignità del lavoro». Già all'epoca, denunciava nell'esaltazione del lavoro la grande ipocrisia della società contemporanea. Riprendendo in questo luogo la polemica contro la dignità del lavoro come idea tipica della modernità, quest'ultima viene ora analizzata e criticata anche da un altro punto di vista: lo statalismo o, il che è lo stesso, il problema della statolatria. Infatti, ciò che si nasconde dietro la lotta per i diritti sociali e l'«ideologia» della dignità del lavoro è il desiderio di una sempre maggiore ingerenza dello Stato nella vita degli individui. Democratizzazione e culto dello Stato sono due processi che, secondo Nietzsche, proseguono parallelamente. Sebbene a prima vista possa apparire diversamente, il socialismo stesso è «il fantastico fratello minore del quasi spento dispotismo»:

Il socialismo è il fantastico fratello minore del quasi spento dispotismo, di cui vuole raccogliere l'eredità; le sue aspirazioni sono quindi nel senso più profondo reazionarie. Giacché esso ambisce a una pienezza di potere statale, quale solo qualche volta esso ha avuta, anzi esso supera di gran lunga ogni forma analoga del passato, perché aspira espressamente all'annientamento dell'individuo: che gli appare come un ingiustificato lusso della natura e che dovrà essere trasformato dal socialismo in un appropriato organo della comunità<sup>172</sup>.

Ispirato essenzialmente dalla reazione verso la liberazione dell'individuo, il socialismo – in quanto statalismo – desidera, sebbene a livello inconsapevole, la sussunzione dell'uomo nella comunità. Il suo grido di battaglia è infatti «quanto più Stato possibile»<sup>173</sup>. Dunque, operando una originale rilettura della natura delle forze in campo, Nietzsche interpreta il socialismo del suo tempo non come forza progressista ma, al contrario, quale forza reazionaria che, paradossalmente, condivide la logica statalista di quel «dispotismo» che crede di voler abbattere. Così, la polemica antistatalista in Nietzsche consta di almeno due grandi questioni che vengono ad intersecarsi tra loro: da una parte, lo Stato, soprattutto nella sua configurazione moderna<sup>174</sup>, è il luogo della massificazione e della morte dell'individuo, o meglio, dell'impossibilità dell'«individuazione». Dall'altra, e in modo coerente col primo aspetto evidenziato, il suo sviluppo estremo e la sua capacità massificante vengono portate alle estreme conseguenze da quella forza che apparentemente sembra opporsi allo Stato: il socialismo.

---

<sup>172</sup> MA 473.

<sup>173</sup> MA 473.

<sup>174</sup> Come dimostra l'apofisma 474 di *Umano, troppo umano*, Nietzsche sembra però estendere il carattere repressivo dello Stato anche alla sua configurazione antica, greca in particolare: «La polis greca era, come ogni forza politica organizzatrice, esclusiva e diffidente verso il fiorire della formazione intellettuale, la cui possente spinta fondamentale si rivelò per essa quasi solo come un impedimento e un ingombro. Non voleva ammettere nell'istruzione né storia né divenire; l'educazione stabilita nella legge statale doveva obbligare a tener ferme a uno stesso livello tutte le generazioni. Non altro volle più tardi anche Platone per il suo Stato ideale [...]».

Sappiamo che per Nietzsche la lotta per i diritti è essenzialmente una lotta per il riconoscimento della propria potenza. In questo senso, per come si stava sviluppando nella Germania di quegli anni, la questione sociale poteva apparirgli una traduzione storico-fenomenica delle sue stesse teorie sulla genesi del diritto soggettivo. Nelle concessioni bismarckiane, si palesava infatti l'aumentata capacità contrattuale della social-democrazia e l'inveramento del principio secondo il quale la questione sociale non è questione di diritti astratti ed universali ma è – per dirla con le parole dello stesso Nietzsche – un «problema di potenza»<sup>175</sup>.

Ai suoi occhi, il problema era però che, rispetto al periodo di composizione di *Umano, troppo umano* nel quale Nietzsche scriveva che i socialisti non avevano diritti poiché non avevano potenza<sup>176</sup>, qui – ed era proprio la legislazione sociale bismarckiana a confermarlo – quella potenza contrattuale essi l'avevano acquisita. Proprio la concessione bismarckiana di diritti alla classe lavoratrice decretava infatti il riconoscimento sociale della loro effettiva potenza, nonché la prova storico-empirica della correttezza della sua stessa interpretazione della genesi dei diritti e del loro riconoscimento.

Nietzsche critica dunque la statolatria, come venerazione dello Stato e fa rientrare in questo contesto anche la critica al socialismo. D'altro canto, ci si sbaglierebbe se si volesse pensare a un Nietzsche critico della statolatria e favorevole a una concezione liberale o libertaria dell'individuo. Infatti, con lo stesso vigore col quale critica l'apologia dello Stato, il filosofo critica anche l'esaltazione del valore dell'individuo in sé. Il suo non è un punto di vista liberale che, di contro al controllo statale auspicato dai socialisti o all'esaltazione nazionalistica, ponga l'individuo e i suoi astratti diritti naturali come valore assoluto. Infatti, in un'ottica nietzschiana sia la statolatria socialista sia una certa configurazione liberale dello Stato portano, sebbene da strade apparentemente opposte, al medesimo risultato: l'omologazione dell'individuo. Proprio in questo senso, arriverà a scrivere che per lui, in tedesco, 'liberalismo' significa trasformazione in bestie da gregge»<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> MA 446.

<sup>176</sup> Su questo argomento si veda MA 446 dal titolo *Una questione di forza, non di diritto*. Nietzsche scrive così: «Per gli uomini che in ogni cosa tengono presente la superiore utilità, non vi è nel socialismo, sempreché esso sia veramente l'insorgere di coloro che furono per millenni soggiogati e oppressi contro i loro oppressori, un problema di diritto (con la ridicola, molle domanda: «Fino a che punto si deve cedere alle sue pretese?»), ma solo un problema di potenza («fino a che punto si possono utilizzare le sue pretese?») [...]. Un diritto il socialismo lo acquisterà solo quando fra le due potenze, i rappresentanti del vecchio e del nuovo, sembrerà che si sia giunti alla guerra, e quando però poi l'intelligente calcolo della maggiore conservazione e utilità possibile farà nascere da tutt'e due le parti il desiderio di un contratto. Senza contratto nessun diritto. Ma finora nel menzionato campo non esistono né guerra né contratto, dunque neanche diritti, neanche un dovere».

<sup>177</sup> Nel paragrafo 38 delle *Scorribande di un inattuale*, Nietzsche scrive: «Talvolta il valore di una cosa non sta in ciò che con essa si ottiene, ma in ciò che per essa si paga – in quello che ci costa. Faccio un esempio. Le istituzioni liberali non appena le si è ottenute: non esistono allora istituzioni che, più di quelle liberali danneggino così radicalmente la libertà. Si sa quello che esse portano: minacciano la volontà di potenza, sono il livellamento, elevato a morale, di

In realtà, sempre seguendo Domenico Losurdo<sup>178</sup>, bisogna notare che prima degli anni Ottanta la posizione di Nietzsche era stata in alcuni casi più sfumata e meno netta. Se si torna brevemente al periodo di *Umano, troppo umano* si trova Nietzsche intento a discutere diverse questioni riguardanti il parlamentarismo e il problema del suffragio universale e a distinguere tra una forma autentica e una forma spuria di liberalismo. Nel contesto del dibattito politico circa l'allargamento della rappresentanza parlamentare, Nietzsche elabora un abbozzo di critica alla partitocrazia notando che la legge dovrebbe essere «il frutto dell'intelligenza dei più intelligenti» e non dei partiti all'interno dei quali agiscono «centinaia di coscienze vergognose, quelle dei male informati, degli incapaci di giudizio – quelle di coloro che ripetono, che vanno a rimorchio o vengono trascinati»<sup>179</sup>. Contemporaneamente, il filosofo solleva dubbi anche per quel che riguarda il suffragio universale in sé, notando che nei casi di possibile astensionismo, il diritto di voto cadrebbe in contraddizione con se stesso e che dunque dovrebbe essere abolito<sup>180</sup>. Secondo Losurdo, questi tentativi di pensare a sistemi di ingegneria elettorale alternativi al suffragio universale e le connesse riflessioni sulla natura e la funzione dei partiti politici, indicano il tentativo di permanere, almeno a livello ideale, all'interno di un orizzonte liberale, sebbene col desiderio di orientarlo in senso antidemocratico. Proprio per questa ragione, nello stesso periodo Nietzsche criticerebbe i liberali stessi, colpevoli a suo giudizio, di fomentare col loro comportamento l'avanzata del socialismo. Sono loro – scriveva il filosofo – «i ricchi borghesi» e «i velenosi propagatori di quella malattia del popolo, del socialismo, che come una rogna del cuore, si diffonde sempre più rapidamente nella massa»<sup>181</sup>.

---

montagne e valli, rendono piccoli, vili e gaudenti – con esse trionfa ogni volta l'animale da gregge. Liberalismo: in tedesco, trasformazione in bestie da gregge [...]], GD, *Scorribande di un inattuale*, § 38.

<sup>178</sup> Secondo Losurdo il rapporto che Nietzsche ha col liberalismo tedesco consta di tre fasi. L'ultima segna il rifiuto radicale di qualsivoglia prospettiva liberale, mentre sia nella fase giovanile che in quella 'illuministica' il rapporto con il liberalismo sarebbe più conciliante. Così scrive infatti Losurdo circa le tappe che scandiscono l'evoluzione politico-intellettuale del filosofo: «La prima, quella che ruota attorno alla *Nascita della tragedia*, vede il suo autore attestarsi su posizioni non molto distanti da quelle dei nazional-liberali tedeschi, come testimoniano l'amicizia e la devozione nei confronti di Wagner, l'ammirazione per Bismarck, l'attiva partecipazione alla trasfigurazione della Germania, anzi 'dell'essenza' tedesca, come avanguardia della lotta contro la banausica 'civiltà', contro "il livellamento e l'«eleganza» francese-ebraica" e la sovversione moderna. La seconda tappa vede Nietzsche avvicinarsi in una certa misura alle posizioni del liberalismo conservatore europeo, come rilevano da un lato la denuncia della teutomania e dall'altro il giudizio complessivamente positivo sull'Inghilterra, dove non si è ancora imposto il suffragio universale (maschile) e le riforme liberali non hanno travolto gli elementi di gerarchia e di Aristocrazia dell'Antico regime. In queste due tappe, oggetto di condanna sono le crescenti contaminazioni democratiche del liberalismo e della rappresentanza parlamentare più che il liberalismo e la rappresentanza parlamentare in quanto tali: di qui l'ambiguità del giudizio di valore formulato sul liberalismo e il tentativo di distinguere tra un liberalismo autentico e un liberalismo spurio», ivi, pp. 353-354.

<sup>179</sup> VM 318.

<sup>180</sup> WS 276. Si veda anche quanto Nietzsche scrive in un appunto del 1885 a proposito dell'introduzione in Germania del suffragio universale maschile: «Nell'insieme desidererei che l'idiozia numerica e la superstizione delle maggioranze non si stabilisse in Germania come tra le razze latine; e che alla fine si inventasse ancora qualcosa *in politicis!* C'è poco senso e molto pericolo nel lasciare che l'abitudine, ancora così breve e sradicabile, del suffragio universale metta radici più profonde, dato che anche la sua introduzione fu solo una misura adottata al momento per necessità», FP 34 [109], 1885.

<sup>181</sup> VM 304.

Ma se prima degli anni Ottanta Nietzsche si appellava ai liberali e li invitava a vivere «con moderazione e modestia» e a «venire in aiuto dello Stato, quando grava di imposte tutto ciò che è superfluo e voluttuario»<sup>182</sup> e quindi riconosceva allo Stato una decisiva funzione regolativa in grado di arginare la degenerazione democratica e l'insorgere del socialismo, nello *Zarathustra* il valore dello Stato è invece completamente negativo. E insieme al valore dello Stato, negli anni Ottanta, viene meno anche l'appoggio a qualsiasi tipo o sfumatura teorica della parola 'liberalismo':

Noi non 'conserviamo' nulla, non vogliamo neppure regredire in alcun passato, non siamo assolutamente 'liberali', non lavoriamo per il 'progresso', non abbiamo bisogno di tapparci le orecchie contro le avveniristiche sirene del mercato – quel che esse cantano, 'uguaglianza dei diritti', libera società, 'basta con i padroni e con gli schiavi', non ci attira! – non consideriamo in alcun modo auspicabile che il regno della giustizia e della concordia sia fondato sulla terra (perché in tutti i casi sarebbe il regno dell'estremo livellamento e cineseria [...])<sup>183</sup>.

Nel periodo dello *Zarathustra*, e con ciò ritorniamo alla critica dello Stato-idolo, Nietzsche perde qualsiasi fiducia nello Stato come mezzo in grado di arginare l'avanzata democratica e socialista. Le cessioni bismarckiane gli dimostrano piuttosto che, lungi dall'essere un baluardo contro la degenerazione culturale e sociale, esso è invece il suo strumento. E tuttavia, la questione dello Stato per come emerge a partire da *Umano, troppo umano* ed esplose nello *Zarathustra* non si lascia esaurire nella sola considerazione di questioni di natura meramente politica. Infatti, come ora mostreremo, essa si inquadra in un'analisi storica più complessa che riguarda l'Europa e che ha a che fare con l'idea di una *crisi epocale dello Stato come forma sociale di aggregazione umana*. In questo contesto, il punto in questione non è più il valore dello Stato liberale o democratico ma il valore e la funzione dello Stato in sé, considerato quale forma storica di organizzazione politico-sociale.

---

<sup>182</sup> VM 304

<sup>183</sup> FW 377.

## 8. La crisi dello Stato nazione e il destino dell'Europa

### 8.1 La crisi dello Stato-nazione e la liberazione della persona privata

Il giudizio sullo Stato che Nietzsche elabora nello *Zarathustra* si inserisce quindi in un quadro ben più ampio rispetto agli eventi della Germania guglielmina ai quali abbiamo fatto riferimento. Molto prima dello *Zarathustra* Nietzsche inizia infatti a riflettere su una questione che sta 'a monte' delle vicende politiche cui si è fatto sopra riferimento. Questo tema è la crisi dello Stato-nazione. Già in *Umano, troppo umano*, Nietzsche aveva collegato la progressiva democratizzazione degli Stati europei con il loro collasso politico e territoriale e aveva esplicitamente individuato nella democrazia moderna la «forma storica della decadenza dello Stato»<sup>184</sup>. Come ora mostreremo, l'analisi di questo processo permette a Nietzsche di mettere in luce due aspetti: da una parte, esso può dar vita a un'altra Europa che superi il nazionalismo e la piccola politica degli «staterelli»<sup>185</sup>, dall'altra, proprio il perdurare e l'arroccarsi della politica europea su politiche nazionalistiche, tradisce la tendenza alla piccola politica nazionalista e statalista che si oppone alla creazione di quell'orizzonte che Nietzsche inizia a chiamare 'grande politica'. In quest'ultimo senso, lo Stato nazionale è l'ultima roccaforte della piccola politica e dunque 'idolo' reazionario che, proprio in quanto reazionario, contrasta lo sviluppo di forme più alte di umanità.

Analizziamo ora la prima questione: il rapporto di causa-effetto che, secondo Nietzsche, viene a stabilirsi tra il processo di democratizzazione e la crisi dello Stato-nazione. Secondo il filosofo, questo processo avviene essenzialmente perché la democrazia moderna mina alla base ciò su cui da millenni si fonda la legittimità del potere dello Stato, vale a dire «la credenza in un ordinamento divino delle cose politiche»<sup>186</sup>. All'idea ancestrale secondo la quale il potere politico deriverebbe da dio, la democrazia sostituisce un altro processo di legittimazione del politico: la sovranità popolare. Ma ciò implica, stando a Nietzsche, una pericolosa e decisiva *demitizzazione del potere* che conduce alla crisi del concetto stesso di Stato. Elemento centrale di tale crisi è l'estinguersi della sfera della vita pubblica a favore di quella privata. Quest'ultimo è uno sviluppo che avviene per gradi e che inizia

---

<sup>184</sup> Cfr., MA 472. Nel *Crepuscolo degli idoli*, Nietzsche si richiamerà esplicitamente a questo passo di *Umano, troppo umano* scrivendo che «le nostre istituzioni non servono più a nulla: su questo si è tutti d'accordo. Ma ciò non dipende da esse, dipende da noi. Una volta venutici meno tutti gli istinti dai quali nascono le istituzioni, ci vengono meno le istituzioni in genere, perché noi non serviamo più a esse. Il democratismo è sempre stato la forma di decadimento della forza organizzatrice: ho già caratterizzato in *Umano troppo umano* (I, 318) la democrazia moderna, con le sue mezze misure quali il 'Deutsches Reich' come la *forma di decadenza dello Stato*. Perché esistano istituzioni, deve esistere una specie di volontà, di istinto, di imperativo, antiliberali sino alla malvagità: la volontà di tradizione, di autorità, di responsabilità estesa sui secoli, di solidarietà nelle catene di generazioni, in avanti e all'indietro, *in infinitum*», GD, *Scorribande di un inattuale*, 39.

<sup>185</sup> Cfr., FW 377.

<sup>186</sup> MA 472.

quando, proprio in virtù del principio della sovranità popolare, il potere politico diviene *funzione* di interessi particolari che si combattono vicendevolmente. La dinamica fondamentale della democrazia moderna – coerentemente con tutta la dinamica che per lui presiede alla generazione del diritto – non è quindi identificata da Nietzsche col dibattito pubblico circa le questioni del benessere generale ma piuttosto con la lotta di potere tra gruppi che hanno interessi contrapposti.

In altri termini, la democrazia (anche nella forma rappresentativa, che è quella alla quale Nietzsche fa riferimento) è quel sistema di governo in cui ognuno cerca, sia a livello individuale che collettivo, di far prevalere il proprio punto di vista particolare e il suo interesse utilitario. In tal modo, però, la capacità di durata dei governi, che è elemento fondamentale della progettualità e dell'efficacia della politica, viene meno. Infatti, in base a tali presupposti, «nessuno sentirà verso una legge altro obbligo che quello di inchinarsi per il momento a quello che avrà introdotto la legge: per poi subito rivolgersi a minarla con un nuovo potere, con una maggioranza di nuova formazione»<sup>187</sup>.

Ciò significa che il potere politico si riduce a campo di battaglia egemonizzato ora da una parte, ora dall'altra. Nietzsche mette insomma in evidenza, con sguardo profetico e per alcuni versi anticipatore, come nelle democrazie moderne il problema dell'alternanza politica possa condurre (per lui ciò non è una possibilità ma piuttosto una certezza) alla più completa ingovernabilità. Questo stato di cose, cioè la breve durata dei governi e la lotta politica ridotta a mero espediente per imporre il proprio punto di vista utilitaristico, impedisce una progettualità di lunga prospettiva che traduca nel 'politico' le istanze di un vero, profondo, rinnovamento culturale. Dunque, negli stati moderni la politica è destinata a rimanere 'piccola' nel duplice senso di 'nazionale' e di 'particolare'. Essa rimane cioè legata a questo o a quell'interesse particolare, smarrendo appunto la grandezza, vale a dire la possibilità di essere uno strumento non solo amministrativo ma anche palinogenetico.

Secondo il filosofo, come si accennava sopra, una delle conseguenze della crisi dello Stato sarà la completa traduzione dell'elemento pubblico in quello privato. La dimensione della vita pubblica sparirà del tutto e sarà completamente assorbita dalla dimensione privata. Può sembrare paradossale, ma secondo Nietzsche è proprio questo il meccanismo della democrazia sul lungo periodo. In altri termini, la democrazia moderna al suo apogeo non sarà il sistema di governo in grado di garantire e rispettare la sovranità popolare ma il campo di battaglia di gruppi privati (o persone private) che si contenderanno il potere:

Passo dopo passo le società private incorporeranno gli affari dello Stato: persino al residuo più tenace, che resterà del vecchio lavoro del governare (quell'attività per esempio destinata ad

---

<sup>187</sup> *Ibidem*.

assicurare i privati contro i privati), si finirà un giorno per provvedere da imprenditori privati. Il disprezzo, la decadenza e la *morte dello Stato*, la liberazione della persona privata (mi guardo dal dire: dell'individuo) saranno la conseguenza dell'idea democratica dello Stato: in ciò consiste la sua missione<sup>188</sup>.

A questo punto, bisogna subito mettere in evidenza che per Nietzsche il processo di decadenza dello Stato ha due caratteristiche fondamentali. In primo luogo, esso è naturale. La storia delle istituzioni umane è essenzialmente la storia del loro nascere e perire. Da questo punto di vista, lo sguardo lungo dello storico, che è in grado di innalzarsi ad un livello olistico di comprensione delle vicende umane, nota che nulla, neppure lo Stato, ha un carattere eterno. In altri termini, secondo Nietzsche, non è detto che la socialità umana debba per forza di cose organizzarsi nella forma di associazione statale poiché lo Stato, al pari di molte altre «forze organizzatrici» dell'umanità, può perire. Proprio per questo motivo, la sua crisi non è da leggersi come interamente negativa, poiché «se lo Stato non risponderà più alle esigenze di queste forze, non succederà affatto il caos, bensì un'invenzione ancora più idonea, riporterà vittoria sullo Stato»<sup>189</sup>. Così, proprio la crisi dello Stato come modello associativo può dare vita a una nuova forma di organizzazione dell'umanità che superi lo stesso nazionalismo, utilizzando a suo vantaggio e come condizione propedeutica proprio la massificazione operata dagli Stati nazionali. In tal senso, se si considera che lo Stato è per Nietzsche, in ogni sua forma, anche in quella antica, una forza «esclusiva e diffidente verso il fiorire della formazione intellettuale»<sup>190</sup>, il superamento della forma statale può favorire la liberazione di sopite e represses spinte creative e intellettuali anche se all'inizio, come Nietzsche precisa, non si avrà la liberazione dell'individuo ma solo della persona privata.

Quest'ultima precisazione mette in luce la seconda caratteristica della crisi dello Stato: il venir meno dello Stato-nazione non produce la liberazione dell'individuo ma solamente della persona privata. Vi è dunque un confine netto, quasi un'antitesi, tra *Privatperson* e *Individuum*; una differenza che ci permette di riflettere ancora una volta sulla critica di Nietzsche al liberalismo e su quale sia il vero obiettivo che, secondo il filosofo, va perseguito una volta che si sgretoli la compagine statale.

Come mette in luce Don Dombowsky<sup>191</sup>, l'atomizzazione a cui dà luogo la democrazia è certamente per Nietzsche un disvalore. Nietzsche la considera come un tratto fondamentale della società contemporanea che già da tempo aveva denunciato come «epoca degli atomi»<sup>192</sup> e del «caos

---

<sup>188</sup> MA 472.

<sup>189</sup> MA 472.

<sup>190</sup> MA 474.

<sup>191</sup> Cfr., D. DOMBOWSKY, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, cit, pp. 120-130.

<sup>192</sup> UB III,4.

atomistico»<sup>193</sup>. In tal senso, nella libertà della *Privatperson*, si manifesta solamente la libertà piccolo borghese tutta ripiegata sui suoi piccoli desideri di *comfort*, benessere e sicurezza. Essa richiama alla mente la figura negativa dell'*ultimo uomo* dello *Zarathustra*, quell'uomo misero che Zarathustra considera «l'essere più spregevole»<sup>194</sup> ma che invece, secondo i valori del gregge, incarna la felicità. Già in *Aurora* – in armonia sia con la concezione degli anni Settanta sia con quella successiva – Nietzsche criticava l'egoismo non in quanto egoismo ma in quanto egoismo solamente 'apparente' cioè come incapace di vera e originale affermazione al di fuori e in contrasto con i valori della massa. Egli criticava dunque l'individualismo come valore, poiché quella posizione teorica riusciva a pensare il valore del singolo solo come ingranaggio di una società composta da egoismi che «vivono tutti insieme in una nebbia di opinioni impersonali e semipersonali, e di arbitrari, quasi poetici, apprezzamenti di valore»<sup>195</sup>. A questa società, che in altro luogo definisce degli «zeri sommati»<sup>196</sup>, e che per lui costituisce la dimensione fondamentale della società occidentale, Nietzsche contrappone sì l'individuo, ma inteso in maniera ben diversa da come lo intende la tradizione liberale o anche quella libertaria.

Infatti, quel che Nietzsche fa quando riflette sul valore dell'individuo – in un crescendo che tocca il culmine nella seconda metà degli anni Ottanta<sup>197</sup> – è pensare il valore dell'individualità all'interno di una *visione ancora comunitaria e gerarchica della vita umana*. In altri termini, a Nietzsche non interessa l'individuo in sé, inteso come individuo 'atomistico', ma per lui ha valore l'individuo che conduca l'umanità, organizzandola e dandole una forma, verso una nuova civiltà. Era, come si ricorderà, la prospettiva che animava già nella prima metà degli anni Settanta le pagine de *Lo Stato greco*. Come sostiene Don Dombowsky, quando Nietzsche esalta l'individuo in opposizione alla omologazione statale egli intende celebrare piuttosto la capacità che tale individuo deve avere non solo di essere autonomo e non massificato ma anche, e soprattutto, di essere un legislatore e un condottiero<sup>198</sup>. In tal senso, Nietzsche non intende minimamente difendere l'individuo come valore in sé, né per come quella difesa poteva valere per la tradizione liberale, incentrata sull'individuo come portatore di diritti naturali inalienabili, né tantomeno nella concezione individualistica nel senso, ad

---

<sup>193</sup> *Ibidem*.

<sup>194</sup> Za, *Prologo*, 5.

<sup>195</sup> M 105

<sup>196</sup> FP 14[40], 1888.

<sup>197</sup> Secondo Ottmann, il passaggio fondamentale tra un rinnovato interesse politico in senso lato e un atteggiamento invece contemplativo è segnato dalla trasformazione dello 'spirito libero' di *Umano, troppo umano* nel *Superuomo*, passaggio che consuma completamente l'«a-politia» del *Freigeist*, cfr., H. Ottmann, *Philosophie und Politik*, cit., pag. 239 sgg.

<sup>198</sup> Cfr. D. DOMBOWSKY, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, cit., pag 126. L'interprete scrive: «La concezione nietzschiana della cultura implica una concezione antiliberale e antiumanistica della libertà la quale legittima la coercizione e il controllo di molti esseri umani».

esempio, stirneriano<sup>199</sup>. Contro una visione del genere, che fa perno sul valore dell'individuo singolo, sia esso inteso in senso liberale o in senso individualistico-libertario, Nietzsche scrive infatti chiaramente che la sua filosofia non è orientata alla creazione di una morale individualistica ma alla gerarchia (*Randordnung*)<sup>200</sup>.

Sebbene questa prospettiva sia massimamente esplicitata soprattutto nella seconda metà degli anni Ottanta – laddove Nietzsche parlerà espressamente di *Randordnung* e di *Züchtung* dell'umanità – essa inizia comunque a profilarsi già molto tempo prima. Proprio nella distinzione tra *Privatperson* e *Individuum* si mostra già la tesi secondo la quale alla disgregazione della forma statale di associazione va contrapposta non la edonistica, libertaria, anarchica liberazione della 'persona privata' – figura piccolo-borghese egoistica e individualistica, simbolo della crisi dell'epoca contemporanea – ma un processo opposto: la riorganizzazione degli individui e dei territori in una dimensione sovranazionale, in una 'nuova' Europa.

Il commercio e l'industria, lo scambio di libri e di lettere, la comunanza di tutta la cultura superiore, il rapido mutar di luogo e di paese, l'odierna vita nomade di tutti coloro che non posseggono terra – queste circostanze portano necessariamente con sé un indebolimento e alla fine una distruzione delle nazioni, per lo meno di quelle europee; sicché da esse tutte, in seguito a continui incroci, dovrà nascere una razza mista, quella dell'uomo europeo<sup>201</sup>.

---

<sup>199</sup> Sul rapporto Nietzsche-Stirner rimandiamo a CIERAVOLO P. (a cura di), *Nietzsche-Stirner*, Roma, Aracne 2015. In particolare, il saggio di Antimo Negri ci sembra indicare la questione o almeno una delle questioni, che permettono di distinguere le prospettive dei due pensatori. Per Negri «si può parlare di Nietzsche oltre Stirner ma nel senso che, diversamente da Stirner, Nietzsche opta per 'un ideale aristocratico' [...] che resta fundamentalmente estraneo alla coscienza del filosofo dell'*Unico*», A. NEGRI, *Nietzsche oltre Stirner?*, in CIERAVOLO P. (a cura di), *Nietzsche e Stirner*, cit., pag. 181. Per avvalorare la sua tesi, Negri rimanda ad una significativa notazione che Peter Gast fece a Franz Overbeck contenuta nella lettera del 8.2.1889. Così scriveva Gast ad Overbeck mettendo in luce la differenza tra Stirner e Nietzsche: «Com'è diversa l'accentuazione nietzschiana dell'io! Essa vale solo per gente come Beethoven, Rubens, Alessandro – non per altri. Invece in Stirner ci muoviamo sul più piatto terreno degli interessi quotidiani: borghese, marito, la concorrenza, mille talleri, odore di fritto, il presidente, i diritti provinciali, ecc. Naturalmente io esagero. Ma l'altezza o almeno l'aspirazione verso l'altezza, è quello che non trovo in Stirner», P. Gast lettera del 8.2.1889 a F. Overbeck citato in A. NEGRI, *Nietzsche oltre Stirner?*, in *Nietzsche e Stirner*, cit., pag. 181.

<sup>200</sup> Cfr. FP 7[6], 1886-1887. Nietzsche scrive così: «La mia filosofia mira alla gerarchia, non a una morale individualistica. Il senso del gregge deve dominare nell'ambito del gregge, ma non straripare al di là da esso. I reggitori del gregge hanno bisogno di una valutazione diversa delle loro azioni, parimenti i liberi o 'le bestie da preda'»

<sup>201</sup> MA 475.

## 8.2 Reagire all'individualismo: fondare una nuova Europa

Riassumiamo quel che fin qui si è detto: l'Europa è sul punto di quella che potremmo definire una 'catastrofe istituzionale', in quanto la sua istituzione principale, vale a dire lo Stato-nazione, è sull'orlo di un mutamento radicale. Questo per quanto riguarda l'analisi storico-descrittiva. A livello normativo, Nietzsche propone di reagire alla disgregazione dello Stato-nazione con l'unificazione di tutti i popoli europei. Infatti, parallelamente alla democratizzazione e all'omologazione operata dallo Stato e alla sua progressiva erosione, la modernità favorisce anche i rapporti internazionali e gli scambi culturali che, a lungo andare, renderanno obsoleti i confini nazionali. Ma, subito dopo aver aperto la questione della crisi dello Stato-nazione come forma associativa, nello stesso passo Nietzsche nota polemicamente che esso è mantenuto in piedi «non nell'interesse dei molti (dei popoli), come ben si dice» ma dall'interesse «di determinate dinastie regnanti» e di «determinate classi del commercio»<sup>202</sup>. È una notazione fondamentale. Infatti, è possibile supporre che l'insofferenza nei confronti dello Stato-idolo dello Zarathustra monti anche in relazione al riconoscimento secondo il quale, all'interno delle nazioni, vi sono delle *élites* economico-militari che si oppongono alla fusione di tutti i popoli europei nella *Mischrasse*. All'interno degli Stati europei, vi sarebbe dunque una contrapposizione tra popoli e governi, tra *Staat* e *Volk*, per usare il linguaggio dello *Zarathustra*: i popoli non avrebbero alcun interesse a rimanere nella forma statale di associazione, mentre quest'ultima farebbe il gioco delle case regnanti e delle *élites* commerciali. In base a tale lettura, Nietzsche sostiene che «una volta che si sia riconosciuto questo dato di fatto, «bisogna dirsi francamente solo *buoni Europei*»<sup>203</sup> e contribuire con l'azione alla fusione delle nazioni, alla qual impresa i Tedeschi possono collaborare con la loro vecchia e provata fedeltà di fare da interpreti e da mediatori dei popoli»<sup>204</sup>.

---

<sup>202</sup> MA 475.

<sup>203</sup> Per quanto riguarda l'evoluzione di questa figura all'interno del pensiero di Nietzsche, si veda in particolare il contributo di Paolo Stellino e Pietro Gori i quali tratteggiano l'intero sviluppo del 'buon europeo' nell'arco temporale 1878-1887. La ricostruzione mette in luce come, a partire dal frammento FP 39 [5] del maggio-luglio 1885, Nietzsche arricchisca la figura del buon europeo di alcune caratteristiche che lo rendono strutturalmente diverso da come esso era stato elaborato in *Umano, troppo umano* e, successivamente, nello *Zarathustra*. In particolare, se fino al 1885 il buon europeo è da Nietzsche stesso accostato alla figura dell'ombra di Zarathustra e, dunque, è figura che sperimenta il crollo nichilistico dei valori della morale occidentale in maniera passiva, dal 1885 in poi le cose sembrano cambiare. Il buon europeo viene infatti caratterizzato come quel «tipo umano in grado di affrontare in maniera positiva l'implosione della morale cristiana e la conseguente crisi nichilistica dei valori» (pag. 14). In questo senso, la valenza filosofica della figura del buon europeo travalicherebbe la questione meramente politica abbracciando il tema centrale del nichilismo e della trasvalutazione dei valori che costituiscono il nucleo della filosofia matura di Nietzsche. In accordo con quanto scrivono Stellino e Gori, per quanto riguarda il periodo che stiamo analizzando in queste pagine, la questione ci sembra essere ancora essenzialmente circoscritta all'ambito politico sebbene esso implichi strutturalmente, per come Nietzsche stesso imposta l'argomentazione, il problema del rapporto tra piano politico e piano valoriale o, se si vuole, tra Stato e cultura. Cfr., P. GORI, P. STELLINO, *Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana*, in «giornale critico della filosofia italiana», 1 (2016), pp. 98-124.

<sup>204</sup> MA 475.

Il termine finale e, per Nietzsche, auspicabile di questa ‘Europa dei popoli’ è la creazione di una razza mista (*Mischrasse*). La creazione di questa popolazione europea è un compito che va inteso come un progetto di lunga durata. Il tema ritorna ancora in *Aurora* dove Nietzsche nota però che la *Mischrasse* è in realtà solamente il termine medio e di passaggio verso la «razza pura e una pura civiltà in Europa»<sup>205</sup>. In Europa, per Nietzsche, bisognerebbe allora ripetere ciò che è avvenuto nella Grecia antica dove il popolo ellenico, all’inizio diviso in tanti Stati in conflitto, alla fine è riuscito a generare una razza e una civiltà pura e unitaria.

Come Nietzsche scriverà chiaramente in seguito, si tratta di opporre alla piccola politica del nazionalismo, che è divisivo e bellicoso, la ‘grande politica’ (*Größe Politik*) che deve poter rispondere alla domanda inevitabile che chiede «in quale modo la terra deve venire amministrata come un tutto? E a che fine l’‘uomo’ come un tutto (e non più un popolo, una razza) deve venire addestrato?»<sup>206</sup>. Come suggerisce Ottmann, il lemma *Größe Politik* è sostanzialmente equivoco<sup>207</sup>. A prima vista, esso potrebbe far pensare ad una vicinanza di Nietzsche al nazionalismo e alla politica imperiale tedesca. In realtà, proprio da ciò che abbiamo appena messo in luce – la necessità di dirsi ‘buoni europei’ e superare quindi le angustie nazionalistiche –, appare evidente che la *Größe* della politica, alla quale Nietzsche si riferisce quando utilizza l’espressione, non è la grandezza degli imperi quanto piuttosto, una grandezza e una superiorità da misurarsi sul piano culturale. Questa connotazione ‘spirituale’ più che politica della *Größe Politik* viene espressa chiaramente nel 1887 nell’aforisma 241 di *Al di là del bene e del male*, dove Nietzsche scrive, contro la politica coloniale bismarckiana, che:

Uno statista che ammassi dinnanzi ai loro occhi una nuova torre di Babele, un qualche sterminato impero o potere, lo dicono ‘grande’ – che importa se noi prudentemente e più riservati non vogliamo ancora per il momento abbandonare l’antica fede che sia soltanto una grande idea cioè che conferisce grandezza a un’azione e a una cosa<sup>208</sup>.

È chiara, come si vede, l’allusione polemica al *Reich* bismarckiano. Così com’è chiaro che a dare grandezza all’azione politica è il retroterra ideale da cui essa muove, gli ideali insomma da cui essa è generata. D’altronde, sempre seguendo Ottmann, va notato come col passare del tempo – in un processo che tocca il culmine negli anni Ottanta –, Nietzsche identifichi il nazionalismo con un sentimento essenzialmente antitedesco (*antideutsch*). Il nazionalismo è sì presente nel popolo tedesco ma va riconosciuto e denunciato come spurio. Si tratta di considerazioni, quelle sul carattere spurio

---

<sup>205</sup> M 272.

<sup>206</sup> FP 37 [8], 1885.

<sup>207</sup> Cfr., H. OTTMANN, *Nietzsche*, cit., pag.239 sgg.

<sup>208</sup> JGB 241.

del nazionalismo rispetto alla vera e autentica cultura germanica, che passano anch'esse attraverso il recupero dell'orizzonte della greicità<sup>209</sup>.

Il già richiamato parallelismo tra Grecia antica ed Europa mette in evidenza un'analogia dinamica storica. A distanza di millenni, in Europa si ripete la stessa lotta fratricida e divisiva che un tempo aveva messo le *póleis* greche una contro l'altra. Infatti, «come i greci infierirono sul sangue greco, così oggi gli europei infieriscono sul sangue europeo»<sup>210</sup>. Il nazionalismo tedesco è dunque da rigettare *in toto* e la *Große Politik* non è identificabile con la volontà espansionistica che connota la politica estera della Germania sotto l'impero di Guglielmo I né con la politica degli «staterelli» europei. Anche nella *Gaia Scienza* è ferma la condanna del nazionalismo e della politica imperiale germanica:

No, noi non amiamo l'umanità: e d'altro canto siamo ben lontani dall'essere 'tedeschi' abbastanza, nel senso in cui oggi ricorre la parola 'tedesco' nell'uso comune, per metterci dalla parte del nazionalismo e dell'odio di razza, per poter provar gioia della rogna al cuore e del sangue inquinato delle nazioni, a causa dei quali oggi, in Europa, popolo contro popolo si guarnisce di frontiere e di sbarramenti come fossero quarantene<sup>211</sup>.

Sempre seguendo questa linea argomentativa, Nietzsche sostiene quindi che la 'grande politica', intesa come politica delle armi, non appartiene per nulla allo spirito tedesco che già dall'aforisma 475 di *Menschliches allzumenschliches* connota in tutt'altro senso rispetto alla brama imperialistica indicandolo come «spirito mediatore fra i popoli». Proprio questa caratteristica dello spirito del popolo tedesco sarebbe stata in realtà sconosciuta alla stessa cultura germanica la quale, ribaltando completamente l'esatto giudizio di valore, ha finito per esaltare e per identificarsi erroneamente con ciò che in fondo non le appartiene. In questo senso, la *Große Politik*, intesa come prospettiva sovranazionale, porta Nietzsche, durante la prima metà degli anni Ottanta, anche verso una originale rilettura della storia della Germania e dei tedeschi:

I tedeschi corrompono, come ritardatari, il grande corso della cultura europea: Bismarck, Lutero per esempio; anche quando Napoleone voleva realizzare l'Europa in un'associazione di Stati (l'unico che fosse ancora forte per farlo), hanno imbrogliato tutto con le 'guerre di liberazione', ed evocato la calamità della follia nazionalistica (con la conseguenza delle lotte di razza in paesi

---

<sup>209</sup> Cfr., H. OTTMANN, *Nietzsche*, cit., pag. 241 sgg.

<sup>210</sup> MA 472.

<sup>211</sup> FW 377.

da lungo tempo così misti come quelli d'Europa. Così sono stati dei Tedeschi (Carlo Martello) a fermare la civiltà saracena: sono sempre rimasti indietro<sup>212</sup>.

Sulla scia dell'idea di un'unità sovranazionale europea, Nietzsche opera, come si vede, un ribaltamento del comune giudizio storico su due avvenimenti cruciali della storia europea. Carlo Martello che nel 732, nella celeberrima battaglia di Poitiers, ferma i 'saraceni', cioè l'avanzata degli arabi verso il cuore dell'Europa occidentale, non difende l'Europa dall'invasione arabo-islamica – come vorrebbe la tradizione storiografica – ma arresta un positivo processo di unificazione territoriale. Ancora più importante è poi la considerazione negativa delle più recenti 'guerre di liberazione' condotte contro l'impero francese dagli Stati tedeschi. Qui Nietzsche opera, com'è stato notato<sup>213</sup>, un ribaltamento delle sue stesse posizioni giovanili. Se il giovane filosofo aveva celebrato la riscossa antinapoleonica del 1813 con toni vicini ai *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte, esaltando in *Sull'avvenire delle nostre scuole* la *Burschenschaft* e scrivendo egli stesso un *Appello ai tedeschi*, qui il giudizio su quegli eventi storici è completamente, e già da tempo, rivisto. Nietzsche, che tornerà in *Al di là del bene e del male* a criticare il giudizio fichtiano sulle guerre antinapoleoniche e lo giudicherà menzognero ed esagerato<sup>214</sup>, invece di interpretarle come guerre di liberazione – preludio all'unità della nazione – le legge come ricaduta nel nazionalismo divisivo e come battuta d'arresto verso la creazione dell'unità europea. Allora, ciò che andrebbe perseguito e che connota la grande politica in opposizione alla piccola politica degli Stati nazionali è esattamente il superamento del nazionalismo, seducente sirena che ha traviato le energie del popolo tedesco. In opposizione al

---

<sup>212</sup> FP 25 [115], 1884.

<sup>213</sup> Sull'adesione al nazional-liberalismo tedesco dei primi anni Settanta e sulla condivisione nietzschiana dell'ideologia soggiacente alle guerre antinapoleoniche si veda D. LOSURDO, *Nietzsche*, cit., pp. 22-34. Sulla rilettura nietzschiana delle guerre di liberazione è molto significativa anche la lettera all'amico Overbeck del 1888: Contro i tedeschi sferro un attacco su tutta la linea: non potrai certo lamentarti di 'ambiguità'. Questa razza irresponsabile, che ha sulla coscienza tutti i grandi *malheurs* della cultura e che in tutti i momenti decisivi della storia aveva 'altro' per la testa (–la Riforma nell'epoca del Rinascimento; la filosofia kantiana proprio mentre si stava conquistando a fatica, in Inghilterra e in Francia, una mentalità *scientifica*; le guerre di 'liberazione' quando è comparso Napoleone, l'unico che finora sia stato abbastanza forte per fare dell'Europa una UNITÀ politica ed economica –), oggi ha in testa il 'Reich', questa recrudescenza del particolarismo e dell'atomismo culturale in un momento in cui viene posta per la prima volta la grande *questione dei valori*[...]» Lettera a F. Overbeck del 18.10.1888, *Epistolario*, vol. V., pag. 769.

<sup>214</sup> Nietzsche scrive così in JGB 244: «La caratteristica dei Tedeschi è che per loro il problema “che cos'è tedesco?” resta sempre aperto. Kotzebue conosceva i suoi Tedeschi indubbiamente abbastanza bene: “ci hanno scoperto” lo acclamavano esultanti – ma anche Sand credette di conoscerli. Jean Paul sapeva quel che faceva quando si pronunciò contro le menzognere ma patriottiche adulazioni ed esagerazioni di Fichte – tuttavia è verosimile che a proposito dei Tedeschi Goethe la pensasse diversamente da Jean Paul, per quanto gli desse ragione riguardo a Fichte. Che cosa ha pensato in realtà Goethe a proposito dei Tedeschi? – Egli non si è mai espresso chiaramente sulle molte cose che gli stavano attorno e per il tempo che visse ebbe l'accortezza di saper tacere – probabilmente aveva le sue buone ragioni. È certo che non furono le “guerre per la libertà” a riempire di gioia i suoi occhi, e neppure la Rivoluzione francese – l'avvenimento a cagione del quale egli ha radicalmente trasformato la concezione del suo Faust, anzi l'intero problema 'uomo', fu l'apparire di Napoleone».

particolarismo europeo, si tratta allora di costituire un potere capace di distaccarsi dall'«insania nazionalista»<sup>215</sup> e dagli «atavici attacchi di spirito patriottardo e di attaccamento alle zolle»<sup>216</sup>.

In questa critica alle forze che storicamente si sono opposte alla creazione dell'unità europea, si colloca anche l'ammirazione di Nietzsche per Napoleone Bonaparte. Il generale corso viene interpretato come individuo dotato di «ingegnosità di plasmazione»<sup>217</sup>, come «sintesi di non-uomo e superuomo» e come colui nel quale viene alla luce il «problema dell'ideale aristocratico in sé»<sup>218</sup>. Come Nietzsche scriverà esplicitamente nel V libro della *Gaia scienza*, si deve proprio a Napoleone il merito di aver riportato in vita qualcosa di arcaico e di antico che era rimasto sopito nei lunghi secoli della decadenza moderna. Ciò che ancora una volta risplende con Napoleone è proprio la capacità plasmatrice che è tipica delle nature forti e virili. Capacità plasmatrice che coincide per Nietzsche con la forza unificante e che si esplica militarmente e politicamente proprio nel tentativo di creare un'entità politica unitaria e sovranazionale. E anche se a Waterloo quel progetto naufraga, tuttavia lo spirito che lo ha animato – ancora identificato da Nietzsche come forza in grado di soggiogare le spinte nazionalistiche – potrà un giorno tornare a vivere:

Napoleone, che vedeva nelle idee moderne e proprio nella civilizzazione qualcosa come un nemico personale, ha confermato, con questa sua ostilità di essere uno dei più grandi proscrittori del Rinascimento: egli ha nuovamente riportato in luce un intero frammento dell'antica sostanza, quello decisivo forse, il frammento di granito. E chissà che questo frammento dell'antica sostanza non ridiventi finalmente dominatore del movimento nazionale e non debba farsi l'erede e il

---

<sup>215</sup> Cfr., JGB 256.

<sup>216</sup> Cfr., JGB 241. Pietro Gori e Paolo Stellino nel loro contributo suggeriscono che tale carattere di sovranazionalità sia in fondo qualcosa che trascenderebbe anche i confini dell'Europa stessa. Si consideri infatti che Nietzsche non presenta una definizione di Europa dal punto geografico quanto piuttosto da quello storico-culturale. Infatti, in WS 215 scrive che per Europa è da intendersi «territorio molto più esteso che non l'Europa geografica, questa piccola penisola dell'Asia: in particolare ne fa parte l'America, in quanto appunto è figlia della nostra civiltà. D'altra parte, nemmeno cade sotto il concetto di "Europa" civile tutta l'Europa: sotto di esso cadono soltanto tutti quei popoli e parti di popoli che hanno nella grecità, nella romanità, nell'ebraismo e nel cristianesimo un passato comune». Sulla scia di questa ed altre considerazioni di Nietzsche che indicano il 'buon europeo' come colui che è essenzialmente 'heimatlos' e soprattutto interpretando il 'buon europeo' come colui che è in grado di superare il nichilismo e dunque il cristianesimo che per stessa ammissione di Nietzsche è una, se non la principale, radice spirituale dell'Europa, Gori e Stellino concludono che il buon europeo è la figura del superamento stesso dell'Europa. Scrivono infatti che «nel caso specifico, ciò che definisce l'uomo europeo è il contesto culturale dominato dal dogmatismo platonico e cristiano, incarnatosi in lui fino ad averlo modificato fisiologicamente. Tale contesto è lo stesso dal quale emergono i buoni europei, i quali, secondo quanto Nietzsche scrive, sono stati in grado di reggere il peso delle "molte cose che opprimono, inibiscono, avviliscono, appesantiscono noi europei" (FW 380), dalle quali ora possono staccarsi, realizzando così in maniera definitiva il superamento della morale cristiana. Se tale morale costituisce la radice stessa dell'Europa, e se il buon europeo porta a compimento il superamento di questa morale, allora esso stesso è destinato a superare il concetto stesso di 'Europa', fino a non potersi più dire buon 'europeo'. [...] Ed è quindi possibile dire che Nietzsche pensi al buon europeo come un individuo dotato di una natura non solo sovranazionale, ma addirittura sovraeuropea», P. GORI, P. STELLINO, *Il buon europeo di Nietzsche*, cit, pp. 123-124.

<sup>217</sup> M 245.

<sup>218</sup> Cfr. GM I, 16. Abbiamo leggermente modificato la traduzione italiana, rendendo «Übermensch» con 'superuomo' e «Unmensch» con 'non-uomo'.

prosecutore di Napoleone in senso affermativo: Napoleone, il quale voleva, com'è noto, un'Europa unita, perché fosse signora della terra<sup>219</sup>.

Napoleone è quindi per Nietzsche proprio il simbolo di quella capacità che egli ritiene essenziale per poter generare una «Umkehrung der Werte». L'espressione si ritrova già in un frammento del 1885, nel quale Nietzsche significativamente parla proprio di un nuovo Rinascimento da condursi attraverso «una nuova specie e casta di signori» e «uomini di grande natura creativa»<sup>220</sup>. Essi sono i grandi uomini che ancora mancano in Europa, sostiene Nietzsche, ma che, una volta che saranno creati, metteranno in atto un capovolgimento valoriale contro la morale del gregge e contro i valori democratici. È interessante notare che la questione della creazione dei tipi superiori, ai quali appartiene anche Napoleone, «il primo e più grande anticipatore dei tempi nuovi»<sup>221</sup> non è impostata da Nietzsche genericamente ma è specificamente orientata a risolvere il problema dello spazio creato dalla crisi dello Stato nazionale e dalla necessità del suo superamento. Il frammento 37 [9] del 1885 si riferisce infatti esplicitamente al compito che tutti gli uomini profondi hanno di fronte a sé, quello della preparazione del novo uomo europeo. Napoleone Bonaparte viene indicato, non a caso, come il primo di questi uomini forti e nuovi europei che devono fungere da modello paradigmatico per il futuro e tra i quali vanno annoverati anche Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine e Schopenhauer:

Di tutte queste guerre nazionali, dei nuovi 'regni' e di quant'altro appare in primo piano, mi disinteresso: ciò che mi riguarda – perché vedo che si va lentamente e con esitazione preparando – è l'Europa ed essa sola. Per tutti gli uomini vasti e profondi di questo secolo, il vero e proprio lavoro totale della loro anima è stato quello di preparare questa nuova sintesi e anticipare sperimentalmente 'l'Europeo' dell'avvenire; solo nelle loro ore di debolezza, o in vecchiaia, sono ricaduti nella limitatezza nazionale delle 'patrie', solo allora sono diventati patrioti<sup>222</sup>.

Alla crisi dello Stato-nazione si collega dunque in Nietzsche la speranza di una palingenesi dell'umanità. O almeno, se non di tutta l'umanità nel suo complesso, di quella dei popoli europei. Già favorita dai rapporti commerciali e dall'omologazione a cui gli individui sono stati sottoposti dai governi nazionali, essa non va però intesa come liberazione dell'individuo nel senso borghese del 'mercante', cioè dell'individuo rinchiuso nel calcolo e nel computo della sua individuale felicità e benessere. Ciò che infatti con una figura come quella di Napoleone si annuncia è una nuova virilizzazione dell'Europa che segnerà la vittoria sul mercante e sul filisteo<sup>223</sup>. Allora, come

---

<sup>219</sup> FW 362.

<sup>220</sup> FP 37 [8], 1885.

<sup>221</sup> FP 37 [9], 1885.

<sup>222</sup> *Ibidem*.

<sup>223</sup> Cfr., FW 361, dove Nietzsche scrive: «Si deve a Napoleone (e nient'affatto alla Rivoluzione francese, che ha avuto di mira la 'fraternità' tra i popoli, nonché universali, fioriti scambi di sentimenti) il fatto che ora possono succedersi

sottolineava già Karl Löwith<sup>224</sup>, la questione della grande politica, anche intesa come prospettiva capace di trascendere il nazionalismo degli Stati nazionali, non coincide con la democratizzazione dei popoli europei. Se è vero che la democrazia è interpretata da Nietzsche come crisi dello Stato nazionale e apre paradossalmente lo spazio alla grande politica, quest'ultima è il mezzo preparatorio all'istaurarsi di un governo aristocratico in grado di guidare il popolo europeo finalmente unificato nella *Mischrasse* verso il nuovo 'Rinascimento'. In tal senso, «la democratizzazione dell'Europa è al tempo stesso – scrive Nietzsche – un'involontaria organizzazione per l'allevamento dei tiranni»<sup>225</sup> poiché le «stesse condizioni che promuovono lo sviluppo dell'animale gregario promuovono anche lo sviluppo dell'animale-duce»<sup>226</sup>. Lungi dall'avere uno sbocco sincretico in senso democratico, il processo di creazione dell'uomo europeo è piuttosto un percorso di «omogeneizzazione»<sup>227</sup> fisiologica destinata a volgersi contro i suoi stessi fautori, gli ingenui fedeli del credo progressista, liberale e democratico. Infatti, la omologazione e la massificazione faranno il gioco delle caste aristocratiche che, come Nietzsche auspica, potranno condurre quelle masse europee verso una nuova palingenesi. Nietzsche accetta questo dato di fatto e, in una prospettiva che è stata definita anche 'cesaristica'<sup>228</sup>, si domanda anche fin dove si possa spingere l'utilizzo consapevole di quelle stesse masse per creare un'umanità superiore. Nel contesto già ricordato precedentemente della critica definitiva a qualsiasi prospettiva liberale, Nietzsche scrive:

[...] Non consideriamo in alcun modo auspicabile che il regno della giustizia e della concordia sia fondato sulla terra (perché in tutti i casi sarebbe il regno dell'estremo livellamento e cineseria), ci rallegriamo di coloro che come noi amano il pericolo, la guerra, l'avventura, che non si lasciano appagare, accalappiare, rappacificare, e castrare, ci annoveriamo tra i conquistatori, meditiamo sulla necessità di nuovi ordinamenti, perfino di una nuova schiavitù – perché a ogni rafforzamento

---

un paio di secoli bellicosi di cui non esiste l'uguale nella storia, insomma il nostro avvenuto ingresso nell'*età classica della guerra*, della guerra dotta e al tempo stesso popolare nella più vasta scala (di mezzi, di attitudini, di disciplina), verso la quale tutti i secoli venturi si volgeranno a guardare invidiosi e veneranti, quasi fosse un frammento di perfezione – infatti il movimento nazionale da cui germoglia questa gloria guerriera è il solo contro-choc a Napoleone, e senza Napoleone non si sarebbe verificato. A costui dunque si potrà attribuire un giorno il fatto che in Europa l'uomo è divenuto ancora una volta signore del mercante e del filisteo [...].»

<sup>224</sup> Cfr., K. LÖWITH, *Il nichilismo europeo*, Roma-Bari, Laterza 1999, pp. 46-53.

<sup>225</sup> JGB 242.

<sup>226</sup> FP 35 [10], 1885.

<sup>227</sup> JGB 242.

<sup>228</sup> George Brandes fu il primo a definire cesarismo la posizione nietzschiana, cfr. G. BRANDES, *Friedrich Nietzsche o del radicalismo aristocratico*, Padova, Edizioni di Ar 1995, pag. 83. Sempre sul cesarismo nietzschiano si veda anche quanto nota Domenico Losurdo il quale segnala un cambio di prospettiva sul tema tra fase matura e fase illuminista: «Prima messo sul conto del socialismo, accusato di promuovere "lo Stato dittatoriale cesareo di questo secolo", ora il cesarismo viene esplicitamente affermato e celebrato. Epperò sarebbe superficiale pensare che si tratti di un rovesciamento di posizioni. Lo "Stato dittatoriale cesareo" preso di mira in *Umano, troppo umano* è lo Stato cui aspirerebbero giacobini e socialisti, impegnati a realizzare la felicità di tutti; il cesarismo successivamente invocato è chiamato a proseguire e intensificare, con metodi diversi, la lotta contro la rivoluzione e il socialismo», Ivi, pag. 384.

e innalzamento del tipo uomo è strettamente connesso un nuovo genere di schiavismo: non è vero?<sup>229</sup>

---

<sup>229</sup> FW 377.

### III. Stato, diritto e nichilismo nella *Genealogia della Morale*

#### 1. Il debito: un paradigma alternativo

La tesi più importante che Nietzsche elabora sul diritto nell'ultimo periodo della sua filosofia è certamente quella espressa nelle pagine della seconda dissertazione della *Genealogia*. Come spesso accade nella filosofia di Nietzsche, è una tesi che non è autonoma all'interno del suo filosofare ma che invece si lega con una serie di altri elementi, la comprensione dei quali è necessaria per la sua stessa illuminazione. La seconda dissertazione della *Genealogia* ha come titolo *Colpa, cattiva coscienza e simili*. A prima vista – soprattutto se si riflette sul fatto che il libro intende affrontare la critica alla morale occidentale e in particolare ai suoi meta-valori – nulla richiama la tematica giuridica. E invece Nietzsche stupisce il lettore perché la sua argomentazione pone il diritto (sebbene principalmente nella sua forma arcaica) come il soggetto principale di tutta quanta la dissertazione/dimostrazione. Il problema che quest'ultima intende affrontare è l'origine del sentimento della colpa. Dove nasce la colpa intesa quale sentimento soggettivo e collettivo? In quale dinamica psicologica affonda le sue radici? È un tema classico nel contesto filosofico nel quale Nietzsche si muoveva fin da giovane. Infatti, esso era stato al centro delle speculazioni di molti autori di cui Nietzsche aveva una conoscenza diretta e approfondita. Il problema della colpa e del sentimento di rimorso era stato ampiamente affrontato, tra gli altri, da Schopenhauer ma anche da Paul Rée che lo aveva trattato ampiamente in *L'origine dei sentimenti morali*. L'originalità di Nietzsche non sta dunque nel porre il problema dell'origine del sentimento della colpa quanto piuttosto nel dare al quesito una risposta nuova che si distingue nettamente dalla soluzione di quegli autori e che, appunto, mette in campo l'originale dimensione del diritto, dimensione che a prima vista sembra appartenere completamente a un'altra sfera della vita umana rispetto a quella dei sentimenti morali.

L'argomentazione sulla colpa contenuta nella seconda dissertazione si muove all'interno di un'opera – *La Genealogia della morale* – che ha nella critica al valore del 'non-egoistico' il suo fulcro. La questione dell'origine della colpa va messa dunque in relazione a questo problema e indagata a partire da qui. Intorno al problema del non-egoistico, Nietzsche articola infatti la discussione di tre grandi questioni: l'origine dei giudizi morali di buono e cattivo (prima dissertazione), l'origine del senso di colpa (seconda dissertazione), lo smascheramento dell'ascetismo come volontà di dominio (terza dissertazione). Nella prima dissertazione, Nietzsche si oppone all'idea secondo la quale alla radice della distinzione tra bene e male vi sia l'opposizione tra 'altruistico' ed 'egoistico'. Gli avversari sono subito dichiarati: i filosofi inglesi della morale, tra i quali Herbert Spencer, ma anche Paul Rée e Schopenhauer. In effetti, agli occhi di Nietzsche, tutti costoro, benché

partano da premesse metodologiche spesso assai distanti e giungano a filosofie spesso agli antipodi tra loro, non riescono ad emanciparsi dalla fede antichissima nell'altruismo e nei correlati valori ascetici e di rinuncia che esso implica. In un certo senso, Nietzsche traccia una storia unitaria del pensiero filosofico e morale. Essa gli appare unitaria perché determinata da un solo grande ideale, quello dell'ascetismo il quale, mutandosi in varie forme e assumendo le sembianze più diverse, riesce comunque a sopravvivere attraverso i millenni. Che poi esso si presenti nella forma di un monismo metafisico, come nel caso di Schopenhauer, oppure nella forma di una filosofia antimetafisica e positivista, come nel caso di Spencer o Rée, poco importa. La determinazione particolare, la forma fenomenica, con la quale esso appare e si mostra è solo il tratto superficiale e transeunte della questione. Il problema fondamentale è invece – come Nietzsche precisa nella *Prefazione* – il meta-valore di quei valori morali. Richiamandosi a *Umano, troppo umano*, Nietzsche ricostruisce brevemente il percorso che lo ha portato a comporre la *Genealogia* e individua proprio nell'opera di dieci anni prima l'avvio delle riflessioni che presenta col suo nuovo libro. È Nietzsche stesso a dirci che l'oggetto fondamentale che desidera analizzare di nuovo, anche sulla scorta delle sue opere precedenti, è appunto il valore del non-egoistico che è ai suoi occhi il valore dei valori, il meta-valore indiscusso dell'etica occidentale:

Per me era in questione il valore della morale – e a questo riguardo dovevo fare i conti unicamente con il mio grande maestro Schopenhauer, cui si rivolge quel libro, la passione e la segreta opposizione di quel libro, come a un contemporaneo (anche quel libro, infatti, era uno 'scritto polemico'). Si trattava, in special modo, del valore del 'non-egoistico', degli istinti di compassione, di autonegazione e di autosacrificio, che proprio Schopenhauer aveva così lungamente rivestiti d'oro, divinizzati e trasposti nella trascendenza, finché gli restarono, in conclusione, come quei 'valori in sé', sulla base dei quali disse no alla vita e anche a se stesso<sup>230</sup>.

In effetti, bisogna notare che con la *Genealogia della morale* Nietzsche desidera regolare una volta per tutte i conti con tutta la morale occidentale. Per farlo, Nietzsche va alla radice del problema e critica ciò che ritiene essere il comun denominatore di tutte quante le etiche occidentali: l'esaltazione e la fede nel valore del disinteresse e dell'altruismo. Muovendosi sostanzialmente in tale macro-dimensione – quella della critica del 'valore dei valori', cioè del meta-valore fondamentale della morale – Nietzsche può, con una sola mossa argomentativa, criticare la totalità dell'etica occidentale, la quale dal cristianesimo al positivismo, dall'imperativo categorico kantiano fino al monismo metafisico di Schopenhauer e all'utilitarismo non mette mai in discussione il fatto che l'altruismo esista e che sia moralmente buono e che l'egoismo, al contrario, sia moralmente cattivo.

---

<sup>230</sup> GM, *Prefazione*, 5.

Se Schopenhauer rappresenta il *climax* di quell'esaltazione poiché aveva «rivestito d'oro» quel pregiudizio, anche l'utilitarismo inglese, il positivismo e lo stesso Rée ne condividevano il valore. La loro posizione è infatti solo apparentemente diversa da quella di tutta la tradizione filosofica occidentale. Nonostante sia Rée sia i genealogisti inglesi della morale si muovano su un terreno positivista e per ciò profondamente antimetafisico, tuttavia non si avvedono di conservare lo stesso valore del non-egoistico sotto una forma mutata. Così, sebbene credano di fondare le loro ipotesi genetiche sui risultati delle scienze positive – sulla biologia e sulla «bestia darwiniana» – in realtà sopravvive in loro ancora l'antico ideale ascetico, sebbene sotto spoglie quasi irriconoscibili. In loro sopravvive quindi immutato e mai messo in questione «il valore stesso di questi valori» morali. In tal modo, scrive Nietzsche, «si è preso il valore di questi 'valori' come dato, come risultante di fatto, come trascendente ogni messa in questione»<sup>231</sup>. Ma proprio il fatto che il valore del non-egoistico sia stato preso come 'fatto', cioè come dato naturale e palese, mette in luce il problema metodologico fondamentale che inficia tutta la ricostruzione genealogia dei cosiddetti filosofi 'inglesi'. Benché non se ne avvedano minimamente, essi sono cattivi storici, poiché non problematizzano la realtà fino in fondo. Essi credono di aver costruito su ciò su cui in effetti bisognerebbe edificare le teorie genealogiche, cioè «sul *grigio*, il documentato, l'effettivamente verificabile, l'effettivamente esistito», ma in realtà hanno edificato le loro ipotesi solo sul «bianco delle nuvole»<sup>232</sup>:

Tutto il nostro rispetto per i buoni demoni che possono dominare in questi storici della morale! Tuttavia è certo, purtroppo che fa a essi difetto proprio il *demone storico*, che sono stati piantati in asso da tutti i buoni demoni della storia! Tutti quanti costoro, com'è ormai antico costume dei filosofi pensano in maniera essenzialmente antistorica; di questo non v'è dubbio. Fin da principio risulta subito chiara la grossolana faciloneria della loro genealogia della morale, là dove si tratti di determinare l'origine del concetto e del giudizio di 'buono'. «Originariamente – decretano costoro – si sono lodate, e chiamate buone, azioni non egoistiche da parte di quelli nei cui riguardi venivano compiute dunque ai quali esse tornavano utili: più tardi questa origine della lode è andata in oblio e le azioni non egoistiche, per il semplice fatto che venivano sempre lodate come buone in *conformità alla consuetudine*, sono state sentite come buone, come se in se stesse fosse qualcosa di buono»<sup>233</sup>.

Essere buoni storici della morale significa invece per Nietzsche mettere in discussione il valore del non egoistico e tentare di dare una spiegazione alternativa dei fenomeni morali. Così, nella prima dissertazione, proprio facendo leva sulla critica dell'altruismo come valore morale, Nietzsche

---

<sup>231</sup> GM, Prefazione 6.

<sup>232</sup> GM, Prefazione 7.

<sup>233</sup> GM I, 2.

traccia una genesi alternativa dei concetti morali di bene e di male. Eliminando dall'orizzonte ermeneutico il concetto di altruismo e di disinteresse, la dissertazione individua nell'azione dei signori e delle stirpi dominatrici la genesi della distinzione tra *Gut* e *Böse*. «La parola 'buono' – scrive Nietzsche – non si ricollega affatto necessariamente, aprioristicamente, ad azioni 'non egoistiche': come vuole la superstizione di codesti genealogisti della morale»<sup>234</sup>.

Dunque, Nietzsche riconduce la distinzione arcaica tra buono e cattivo all'azione dei forti e dei potenti i quali hanno coniato il giudizio sul bene e sul male indipendentemente da qualsiasi considerazione utilitaria che, a sua volta, dipendesse dalla opposizione altruistico *versus* egoistico. Quella dicotomia viene inventata solamente in un secondo momento, quando «col declinare degli apprezzamenti aristocratici di valore» tale distinzione si impone alla coscienza dell'uomo occidentale «in maniera tale che l'apprezzamento morale dei valori resti addirittura agganciato e inchiodato a questo contrasto»<sup>235</sup>. Secondo Nietzsche è questo il caso dell'Europa attuale nella quale «domina il pregiudizio che assume come concetti equivalenti quelli di 'morale', di 'non egoistico', di 'désintéressé' già con la prepotenza di un'idea fissa' e di una malattia mentale»<sup>236</sup>.

Ma cosa c'entra – si potrebbe domandare – la critica del meta-valore del non-egoismo con il problema della colpa? A tale domanda, si potrebbe rispondere che i due argomenti sono strettamente collegati poiché la seconda dissertazione è precisamente il tentativo di spiegare il sorgere del rimorso e della cattiva coscienza senza utilizzare la categoria dell'altruismo ma riconducendo interamente il problema alla dimensione della potenza e della sua estrinsecazione. In altri termini, Nietzsche si rifiuta di spiegare il sorgere del sentimento della colpa a partire dalla dinamica intra-psichica tra egoismo e altruismo come avevano fatto, sebbene a partire da prospettive completamente opposte tra loro, sia Schopenhauer sia Rée. Entrambi questi autori avevano infatti ricondotto il sorgere del senso di colpa e del rimorso alla dialettica interna al soggetto tra una spinta all'egoismo e l'opposta tendenza all'altruismo. Infatti, in questi due autori, è proprio il contrasto tra questi impulsi opposti e contrastanti che emergerebbe a livello cosciente manifestandosi come sentimento di colpevolezza. Ad esempio, Rée, nell'opera del 1877 (che Nietzsche nella prefazione della *Genealogia* definisce polemicamente «un libriccino chiaro, pulito e accorto, pure saputello») aveva appunto sostenuto che, il sentimento della colpa è indignazione nei confronti del proprio carattere o nei confronti della propria azione contingente in base al presupposto (falso) secondo il quale si sarebbe potuto agire

---

<sup>234</sup> GM I, 2.

<sup>235</sup> GM I, 2.

<sup>236</sup> GM I, 2.

diversamente<sup>237</sup>. Nietzsche rifiuta tale modello ermeneutico e, in maniera tanto originale quanto complessa, propone una diversa interpretazione dell'arcano morale della colpa.

Operando un accostamento tra le parole *Schuld* (colpa) e *Schulden* (debiti), egli riconduce così l'origine della colpa al debito, inteso quest'ultimo nella sua più schietta concretezza come elemento economico-giuridico in grado di regolare rapporti di prestazione e contro-prestazione tra due soggetti contraenti, il debitore da una parte e il creditore, dall'altra:

Il sentimento della colpa, della nostra personale obbligazione, per riprendere il corso della nostra indagine, ha avuto, come abbiamo visto, la sua origine nel più antico e originario rapporto tra persone che esista, nel rapporto tra compratore e venditore: qui, per la prima volta, si fece innanzi persona a persona, qui per la prima volta si misurò persona a persona. Non si è ancora trovato un grado di civiltà tanto basso in cui non si lasciasse porre in evidenza già qualcosa di questo rapporto. Stabilire prezzi, misurare valori, escogitare equivalenti, barattare – ciò ha preoccupato il primissimo pensiero dell'uomo in una tale misura, che in un certo senso pensare è tutto questo: qui è stata coltivata la più antica sorta di perspicacia, qui si potrebbe supporre il primo avvio dell'umano orgoglio, del suo sentimento di primato rispetto agli altri animali<sup>238</sup>.

Dunque, secondo Nietzsche, il sentimento di colpevolezza nasce dalla relazione debitoria (il rapporto tra venditore e compratore), relazione che viene indicata come «il più antico rapporto tra persone che esista». Più nello specifico, nel testo appena citato sono presenti almeno tre tesi, che possiamo così formulare. 1) la colpa deriva dall'obbligazione giuridica, cioè dal debito 2) il rapporto di obbligazione nasce all'interno del rapporto di scambio economico, il quale è il primo momento nel quale avviene un riconoscimento reciproco tra persone 3) l'uomo si distingue dall'animale quando inizia a calcolare l'equivalente, cioè a pensare nei termini dello scambio economico. Il 'linguaggio' di quest'ultimo è composto da prezzi, valori, equivalenze e, in generale, da mezzi di misurazione. Sono tesi nuove nella filosofia di Nietzsche? In realtà, a parte la prima la quale può essere considerata un *unicum* nel pensiero nietzschiano, le altre due sono idee che, nella loro sostanzialità, Nietzsche aveva già elaborato. Ad esempio, il fatto che l'uomo sia un essere essenzialmente calcolante che proprio in virtù del calcolo si distingue dall'animale è una tesi già presente in *Umano, troppo umano*, opera nella quale Nietzsche già scriveva che «il primo segno che l'animale è diventato uomo si ha

---

<sup>237</sup> Cfr. P. RÉE, *L'origine*, cit., pag. 64: «Sebbene ogni atto della volontà sia necessario, la conoscenza di ciò si trova solo in quanto mai pochi uomini, si trova infatti solo in coloro che sanno pensare. Tutti gli altri ritengono la propria volontà libera e conformemente a ciò si curano di dare forma ai loro rimorsi di coscienza nel seguente modo: qualcuno ripensa a un'azione che ha compiuto, per esempio Macbeth all'assassinio del re, e la associa alla rappresentazione del biasimevole e del condannabile. Allora egli imputa questa azione a se stesso, pensando "io avrei potuto agire diversamente", senza riflettere sul fatto che questa azione risulta necessariamente dai pensieri, sentimenti e circostanze presenti nel momento in cui l'azione è compiuta».

<sup>238</sup> GM, II 8.

quando il suo agire non si riferisce più al benessere momentaneo, ma a quello durevole, quando l'uomo diventa utilitario e calcolatore: allora si afferma per la prima volta il libero dominio della ragione»<sup>239</sup>. In generale, possiamo aggiungere che per Nietzsche, il fatto che l'essere umano sviluppi la capacità di calcolare vantaggi e svantaggi nel futuro e che tale capacità implichi costitutivamente la relazione tra persone e il loro muto riconoscimento è, come si ricorderà, il presupposto della concezione nietzschiana della giustizia.

Come abbiamo visto, Nietzsche concepisce la giustizia come equilibrio (*Gleichgewicht*) tra parti contraenti e tale contrattazione implica come sua condizione necessaria il riconoscimento dell'altro soggetto come polo in grado di prender parte allo scambio e garantire una controprestazione adeguata. Da questo punto di vista, la dinamica economica alla quale Nietzsche si riferisce nella *seconda dissertazione* della *Genealogia* è assolutamente coerente con tutta la concezione della giustizia come compensazione e scambio che descrive a partire dalla seconda metà degli anni Settanta. Per questo motivo, è vero solo in parte che, come ha scritto Luca Lupo, «è con la *Genealogia* che la questione economica assume una esplicita rilevanza e una centralità decisiva nel pensiero di Nietzsche». In realtà, la questione economica – intesa naturalmente non come questione monetaria ma come paradigma generale dello scambio economico in senso esteso – è in Nietzsche il fulcro per spiegare in che modo si siano relazionati gli esseri umani nella storia.

In quanto esseri calcolanti, essi hanno stabilito relazioni di scambio economico in base alle quali hanno non solo regolato le questioni materiali della vita associata ma anche foggato i valori morali. All'altezza della *Genealogia* e in riferimento all'ultimo passo che abbiamo citato, il punto veramente innovativo non risiede dunque nella descrizione dell'uomo come animale calcolante, ma è piuttosto un altro: l'interpretazione di quelle stesse relazioni socioeconomiche e giuridiche come forma arcaica e iniziale del sentimento morale della colpa. È questa la tesi – che è la tesi portante dell'intera dissertazione – che, a nostro avviso, costituisce la vera novità all'interno della riflessione di Nietzsche.

Tale innovazione complica, tra l'altro, notevolmente l'intera questione economico-giuridica poiché introduce un elemento di forte ambiguità. Infatti, getta sull'intera dinamica dello scambio economico-giuridico un enorme sospetto. Nelle pagine del periodo illuminista la posizione di Nietzsche sullo scambio è che esso sia il generatore della giustizia come *Gleichgewicht*. L'equilibrio che due o più forze contrapposte raggiungono è la risultante dei loro rapporti di forza. Ciò implica che la posizione di Nietzsche possa essere avvicinata a quella dei sofisti, oscillando tra posizioni che

---

<sup>239</sup> MA 94.

richiamano quelle di Trasimaco e di Callicle. In ogni caso, in quel periodo, Nietzsche non sembra mettere in discussione il ruolo e il valore della relazione contrattuale stessa. In altri termini, la relazione contrattuale è la dinamica che anche ‘il potente’ utilizza per imporre il suo volere e la sua potenza. È poi la dinamica dell’equilibrio che detta quanto egli venga in realtà riconosciuto potente e quanto riesca a farsi riconoscere nella sua potenza, materiale e simbolica. Il punto essenziale è comunque che la relazione di scambio – ciò che Nietzsche qui nella *Genealogia* specifica come relazione creditore-debitore – appartiene strutturalmente anche a chi è potente. Essa è originariamente anche il suo *modus operandi*. Con la *Genealogia* assistiamo invece a un cambiamento del giudizio circa l’intera dinamica del *Gleichgewicht*. Infatti, la dinamica stessa dell’equilibrio – che negli scritti precedenti rimaneva ‘storicamente innocua’ e non sollevava alcun problema epocale o antropologico, in quanto era riconosciuta come la dinamica fondamentale dei rapporti di potenza e, quindi, della storia – nella *Genealogia* viene, a nostro avviso, negata come dinamica del forte, del ‘bennato’ e del tipo aristocratico. In altri termini, ciò che ci sembra connotare la dinamica di scambio all’altezza della *Genealogia* e ciò che vorremmo mettere in luce è che, proprio in quanto solleva il problema della colpa, la relazione *do ut des, facio ut facias* che è la logica della relazione di *Gleichgewicht* è una relazione di per sé decadente. Essa infatti introduce nella dinamica della vita, un ritmo che, per così dire, non le appartiene; un ritmo tutto umano, ‘troppo umano’, che è infatti generatore del sentimento della colpa, sentimento tipico degli uomini e assente completamente nel regno della natura e del vivente eccettuato appunto, l’uomo l’unico «animale malaticcio».

Quali sono gli indizi per sostenere una tesi del genere? In primo luogo, si prenda in considerazione il problema dello Stato e della sua genesi. Seppur fuggacemente Nietzsche affronta questo tema anche nella *Genealogia*. Quando il filosofo spiega in che modo nella storia evolutiva del genere umano è sorto lo Stato, nega in modo perentorio che esso possa aver avuto un’origine contrattualistica. In quel contesto emerge un dato di fatto essenziale per la nostra analisi dei rapporti contrattuali: Nietzsche nega che il ‘potente’ abbia qualcosa a che fare col contratto, dunque nega che la dimensione relazionale originaria del tipo aristocratico sia il patto e il contratto. Nel contesto della *seconda dissertazione*, e con il suo linguaggio, Nietzsche nega dunque che la relazione debitoria sia la modalità relazionale di chi è ‘potente’, aristocratico, forte. Come si legge in un appunto dello stesso periodo, bisogna invece nutrire sospetto verso i rapporti contrattuali, determinati dalla dinamica *do ut des* e *facio ut facias* poiché – così scrive Nietzsche – «la reciprocità, il secondo fine di essere ripagati: è una delle forme più insidiose dello svilimento dell’uomo»<sup>240</sup>.

---

<sup>240</sup> FP 11 [258], 1887-1888.

Inoltre, si rifletta sulla vicenda generale che la seconda dissertazione racconta. Essa è la vicenda che riguarda l'emergere dello «stato grezzo» del senso di colpa<sup>241</sup>. La genesi della colpa, come abbiamo detto, è rintracciata nel rapporto debitore-creditore, il quale visto sotto quest'ottica, è chiaramente un rapporto nichilistico. Esso è infatti la scintilla, per così dire, di quella fiamma immensa che divora l'uomo e la civiltà occidentale e che Nietzsche chiama appunto nichilismo. Se così stanno le cose, com'è possibile riconoscere un valore positivo al rapporto di scambio basato sulla reciprocità? A nostro avviso, e seguendo in questo come avremmo modo di chiarire più avanti, sostanzialmente le intuizioni di David Graeber, non è, appunto, possibile. Questo tipo di considerazione circa i rapporti debitore-creditore ci impone ora un breve *excursus* sulla figura centrale che dà vita a quel tipo di relazione. Nel contesto della *Genealogia*, Nietzsche chiama questo personaggio 'individuo sovrano'. L'analisi del *souveraine Individuum* ci introduce infatti alla trattazione del rapporto di scambio tra debitore e creditore e ci mostra come sia in primo luogo molto complesso riconoscere un valore positivo al soggetto che sta a fondamento di quei rapporti contrattuali. Analizzato nel contesto del problema della nascita del sentimento della colpa, della cattiva coscienza e del nichilismo, l'individuo sovrano si mostrerà essere infatti non l'ideale nietzschiano dell'uomo aristocratico in grado di disporre di sé nel futuro e di controllare le sue pulsioni ma una figura completamente decadente poiché completamente foggata e formata per espletare al meglio il ruolo di debitore o creditore, vale a dire il soggetto di quella modalità relazionale – la reciprocità – che, come abbiamo visto, per Nietzsche è «una delle forme più insidiose di svilimento dell'uomo»<sup>242</sup>.

## 2. L'individuo sovrano

### 2.1 Un ideale o una mistificazione?

La seconda dissertazione della *Genealogia*, come già era avvenuto per la inattuale *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, è giocata in larga parte sulla contrapposizione essere umano/animale. Ciò è palese già dall'*incipit* nel quale Nietzsche traccia sinteticamente la storia della mutazione del secondo nel primo attraverso la genesi della coscienza e della responsabilità. Lo scopo di Nietzsche è chiaro: egli vuole introdurre il lettore al nucleo centrale della dissertazione, quello che riguarda i rapporti debitori e, per farlo, deve rendere esplicita la *conditio sine qua non* della relazione debitore-creditore. Questa condizione è rintracciata nella capacità di promettere, segno distintivo

---

<sup>241</sup> GM III, 20.

<sup>242</sup> FP 11 [258], 1887-1888.

dell'umano. Presente nell'uomo la capacità di promettere e di rispettare la parola data – di essere dunque responsabili – manca completamente nell'animale dal quale tuttavia, secondo Nietzsche, l'uomo stesso deriva.

Mantenere la parola data, stare ai patti, rispettare gli impegni presi, essere responsabili, capaci cioè di rispondere delle proprie azioni nel futuro, è dunque ciò che distingue l'uomo dall'animale. Eppure, all'inizio della sua storia evolutiva, l'animale-uomo, scrive Nietzsche, riecheggiando proprio la *seconda Inattuale*, vive in una situazione nella quale ancora non ha una memoria pienamente sviluppata e quindi non può dare luogo con i suoi simili a rapporti di scambio basati sulla capacità di promettere. Egli non può promettere ed essere responsabile poiché non può ricordare. All'inizio, egli è infatti un «animale necessariamente oblioso» nel quale la forza plastica della dimenticanza agisce sempre come forza risanatrice poiché – e qui sembra proprio di leggere le parole dell'*Inattuale* del 1874 – «nessuna felicità, nessuna serenità, nessuna speranza, nessuna fierezza, nessun *presente* potrebbe esistere senza capacità di dimenticare»<sup>243</sup>. L'essere umano non ha, dunque, memoria. Almeno non ce l'ha all'inizio della sua lunga storia evolutiva. Il che significa anche che originariamente l'essere umano, come l'animale, non è nella dimensione del tempo lineare.

Ma, secondo Nietzsche, ad un certo punto della sua storia evolutiva, spinto da esigenze di natura essenzialmente economica, l'uomo subisce un complesso processo di plasmazione che lo porta verso un'altra configurazione. Nietzsche descrive questa mutazione nei termini di una plasmazione durissima e violenta che l'essere umano esercita su se stesso attraverso «sangue, martiri, sacrifici» e «ripugnanti mutilazioni»<sup>244</sup>. Alla fine di questo processo e in virtù di questo lavoro trasformativo che compie su se stesso viene infine prodotto quello che Nietzsche chiama il *souveraine Individuum* cioè l'uomo «al quale è consentito promettere», il «possessore di una durevole, incrollabile volontà» che ha il «privilegio della responsabilità» e ne è consapevole<sup>245</sup>. Non più dunque l'uomo vicino all'animalità – fuori del tempo e incapace di stabilire patti e promesse e di garantire circa le proprie azioni nel futuro – ma l'uomo nella forma ultima e contemporanea del suo sviluppo. L'uomo, insomma, com'è oggi, in grado di generare relazioni di lunga durata con i suoi simili, basate sulla fiducia negli altri e su rapporti di scambio che regolano la vita sociale, economica e politica della comunità in cui esso vive.

Per come Nietzsche lo descrive, il processo di formazione e auto-formazione che l'essere umano esercita su sé stesso con l'obiettivo di «fabbricarsi una memoria» «allo scopo di poter vivere

---

<sup>243</sup> GM II, 1.

<sup>244</sup> GM II, 3.

<sup>245</sup> GM II, 2.

coi vantaggi della società» è caratterizzato essenzialmente da due fattori. In primo luogo, lo sviluppo che conduce all'individuo sovrano coincide col processo grazie al quale nell'uomo si forma la dimensione della coscienza e dell'autocoscienza. La dimensione dunque della consapevolezza e, insieme ad essa, del tempo. Infatti, è attraverso la *Versprechung* che viene 'creata' la distanza tra il presente e il futuro. È solo con la promessa che è possibile la sospensione dei moti della volontà nel presente in favore di un loro dilazionamento nel futuro. In tal senso, la *Versprechung* è il simbolo del potere che l'uomo acquisisce durante la sua evoluzione da animale a uomo di controllare sé stesso nel futuro, nel tempo che ancora 'non è'. Questa capacità richiede che l'uomo ricordi ciò che nel passato ha promesso e che a quello sia in grado di attenersi quando sarà il momento. Tutto il meccanismo richiede dunque la sospensione dell'oblio e la creazione della memoria che, a sua volta, si accompagna alla creazione della 'dimensione interna' della coscienza:

Appunto questo animale necessariamente oblioso, nel quale il dimenticare rappresenta una forza, una forma di vigorosa salute, si è ora plasmato con l'educazione una facoltà antitetica, una memoria, mediante la quale in determinati casi l'oblio viene sospeso – in quei casi cioè in cui si tratta di fare una promessa: è quindi in giuoco non una semplice impossibilità di liberarsi nuovamente dall'impressione una volta incisa, non già la semplice indigestione di una parola una volta ipotecata, di cui non si riesce a sbarazzarci, bensì un attivo non voler tornare a liberarsi, un continuare ancora a volere quel che si è voluto una volta, una vera e propria *memoria della volontà*: cosicché tra l'originario "io voglio", "io farò" e il caratteristico scaricarsi della volontà, il suo atto, può essere agevolmente interposto un mondo di cose sconosciute, di circostanze e di atti volitivi, senza che questa lunga catena del volere abbia ad incrinarsi<sup>246</sup>.

In secondo luogo, il processo col quale l'uomo si forma una coscienza ed entra nella dimensione della temporalità coincide, secondo Nietzsche, con un processo di artificiale *pareggiamento tra individui*. L'individuo viene, per così dire, reso 'formale' nel senso che viene reso simile e omogeneo rispetto agli altri. Lo scopo è sempre lo stesso: creare e favorire le condizioni opportune affinché si possa entrare proficuamente in rapporti di scambio economico. Naturalmente la omogeneità – da intendersi qui come riduzione dei comportamenti non prevedibili messi potenzialmente in atto dall'altra persona, quindi come produzione nell'essere umano di sempre maggiore 'coerenza' – è condizione necessaria affinché, da entrambi le parti, si possa entrare nella relazione di obbligazione senza particolare timore:

Questa è appunto la lunga storia dell'origine della responsabilità. Quel compito di allevare un animale che possa fare promesse, implica in sé, come già ci siamo resi conto, quale condizione e

---

<sup>246</sup> GM II, 1.

preparazione, il più immediato compito di rendere dapprima l'uomo, sino a un certo grado, necessario, uniforme, uguale tra gli uguali, coerente alla regola e di conseguenza calcolabile. L'enorme lavoro di quella che è stata da me chiamata 'eticità dei costumi' – il peculiare lavoro dell'uomo su se stesso nel più lungo periodo di tempo della specie umana tutto quanto il suo lavoro preistorico trova qui il suo significato, la sua grande giustificazione, indipendentemente da quanto sia insito in esso di durezza, tirannide, ottusità e idiotismo: grazie all'eticità dei costumi e alla sociale camicia di forza l'uomo venne reso effettivamente calcolabile<sup>247</sup>.

Nella seconda dissertazione della *Genealogia*, tutti gli elementi che abbiamo messo in luce finora Nietzsche li trova coagulati proprio nell'individuo sovrano. È lui l'animale al quale è consentito promettere e che, distaccandosi dai suoi progenitori, ha fatto il suo ingresso nella dimensione del tempo lineare accompagnato dalla capacità di poter su quel tempo 'signoreggiare'. È lui l'uomo dotato di psiche, memoria, volontà e reso formalmente uguale ai suoi 'simili'. Chiediamoci ora però, insieme a Nietzsche, che tipo di valutazione, oltre alla descrizione, si possa dare della figura dell'individuo sovrano e del processo stesso che ne determina il sorgere.

Ad una prima analisi l'individuo sovrano appare come una figura positiva. Nella descrizione che Nietzsche ne fa, viene infatti accentuato il fatto che esso, ormai libero dalle catene dell'eticità del costume, sia divenuto il padrone di se stesso. Egli è «signore del libero volere» ed è quindi capace, liberatosi dal giogo delle passioni e della impulsività, di controllare e di dominare le sue azioni nel futuro. Per questa insistenza nietzschiana sulla capacità di autodomínio e di autonomia che lo connotano, l'individuo sovrano è stato spesso accostato alla figura del signore e dell'aristocratico ed è quindi stato interpretato come simbolo di quella tipologia di uomini che Nietzsche chiama i «benriusciti». Di questa opinione è ad esempio Luca Lupo secondo il quale «è possibile riconoscere il profilo del creditore nei 'bennati' del mondo antico»<sup>248</sup> di cui Nietzsche parla nella prima dissertazione della *Genealogia*. Secondo Lupo, il profilo del potente e dell'aristocratico descritto in *Buono e malvagio, buono e cattivo* è dunque interamente sovrapponibile a quello del creditore di *Colpa, cattiva coscienza e simili*. L'argomentazione portata a sostegno di questa tesi valorizza in modo decisivo l'autonomia e la capacità di autodomínio che connotano sia il signore della prima dissertazione sia il creditore della seconda. In particolare, secondo Lupo, la distanza antropologica tra il signore e lo schiavo sarebbe determinata proprio dalla capacità di mantenere fede ai patti e alla parola data. Questa capacità di controllare se stessi connoterebbe la potenza del signore e sarebbe invece completamente assente nei deboli. In base a tali presupposti, Lupo può scrivere che «signore

---

<sup>247</sup> GM, II, 2.

<sup>248</sup> L. Lupo, *Oeconomica Nietzscheana*, cit., pag. 47.

è colui che è capace di onorare il debito, colui che mantiene le promesse; ‘schiavo’ invece, colui che non ne è capace»<sup>249</sup>. Tuttavia, come altri interpreti hanno rilevato, ci sono diversi elementi che rendono piuttosto problematica l’identificazione tra il signore della prima dissertazione e il creditore della seconda. Questi elementi fanno sì che l’individuo sovrano possa essere interpretato non tanto come un ideale positivo che identifica un’umanità sana e vigorosa ma come una figura sostanzialmente negativa, la quale al contrario indica un processo di decadimento e crisi dell’umano.

## 2.2 Libertà e responsabilità

Una delle questioni decisive che investe la figura dell’individuo sovrano e che fa sì che una sua interpretazione completamente positiva sia piuttosto discutibile è il problema della libertà. Infatti, si potrebbe domandare: come si inserisce l’esaltazione della «libertà del volere» che connota l’individuo sovrano – condotta senza metterne minimamente in luce la problematicità – all’interno di una filosofia che praticamente da sempre ha criticato il libero arbitrio come illusione metafisica? Forse che Nietzsche, alle soglie della *Genealogia* ha completamente rivisto la sua tesi circa la sostanziale non-libertà del soggetto agente? Cerchiamo di rispondere a tale quesito. In realtà, se si analizzano i testi del periodo della *Genealogia* e quelli che precedono di poco questo scritto non è attestato nessun cambiamento sostanziale su questo tema. Per fugare ogni dubbio in tal proposito, si legga ad esempio quanto ancora in *Al di là del bene e del male*, Nietzsche scriveva sul libero arbitrio, bollato duramente come pregiudizio del volgo:

I filosofi sono soliti parlare della volontà come se fosse la cosa più nota di questo mondo: anzi Schopenhauer ci dette a intendere che la volontà soltanto ci sarebbe propriamente nota, nota in tutto e per tutto, nota senza detrazioni o aggiunte. Tuttavia mi sembra sempre di nuovo che anche in questo caso Schopenhauer abbia fatto soltanto quel che appunto i filosofi sono soliti fare: che cioè egli abbia accolto un pregiudizio del volgo portandolo all’esagerazione. Il volere mi sembra soprattutto qualcosa di *complicato*, qualcosa che soltanto come parola rappresenta una unità, e appunto nell’uso di un’unica parola si nasconde il pregiudizio del volgo, che ha prevalso sulla cautela dei filosofi, in ogni tempo esigua<sup>250</sup>.

Sempre in JGB 19, proseguendo nell’analisi di questo vero e proprio errore, Nietzsche sostiene che la volontà è passione del comando (*Affekt des Commando’s*). Utilizzando proprio l’espressione «Freiheit des Willens», la stessa di cui è signore l’individuo sovrano della *Genealogia*, questa libertà

---

<sup>249</sup> *Ibidem*, pag. 48.

<sup>250</sup> JGB 19.

viene descritta in termini che appaiono molto distanti dall'ideale dell'autonomia al quale gli accenti della seconda dissertazione sembrano invece, a prima vista, richiamarsi: «la volontà non è soltanto un complesso di sensazioni e di pensieri, ma anche, soprattutto una passione: e in realtà quella passione del comando. Quella che viene chiamata 'libertà del volere' è essenzialmente la passione della superiorità rispetto a colui che deve obbedire: "Io sono libero, 'egli' deve obbedire"»<sup>251</sup>.

D'altronde, se a ridosso della *Genealogia* Nietzsche critica il libero arbitrio, non presenta neppure una posizione deterministica dell'agire umano. Ai suoi occhi, la dicotomia libertà-non libertà è infatti un'opposizione che lascia invariato – a prescindere da quale delle due opzioni si predilige – il nucleo essenziale del problema. La soluzione della *impasse* si basa piuttosto su un radicale ripensamento antimoderno della soggettività umana che viene interpretata, fin dai tempi di *Umano, troppo umano*, come lotta tra istinti. In questo contesto, Nietzsche nega l'esistenza di un 'io' sostanziale, padrone delle proprie azioni. A quest'altezza argomentativa, si situa quindi la critica tanto della libertà del volere quanto del suo (apparente) opposto, vale a dire la 'non-libertà del volere'. Così come in *Umano, troppo umano*, Nietzsche aveva criticato il «fatalismo turco»<sup>252</sup> che contrapponeva uomo e fato come se essi fossero due elementi diversi – il primo, l'uomo, come regno della libertà e l'altro, il fato, come regno della non-libertà – allo stesso modo, la critica alla libertà del volere non conduce, negli ultimi anni di attività intellettuale, ad una posizione deterministica. Coerentemente con le sue posizioni precedenti, Nietzsche nota che analizzare il problema della libertà utilizzando la dicotomia libertà *versus* necessità è una mossa sterile e angusta che non permette di risolvere la questione dell'agire umano e della responsabilità. Il problema va invece impostato su basi diverse e cioè su un'idea diversa di soggetto. Il che, nella seconda metà degli anni Ottanta, equivale a risolvere il problema psicologico dell'azione nei termini della teoria evolutiva della volontà di potenza, la quale a livello teorico costituisce, come abbiamo già rilevato, proprio il tentativo di svincolare la teoria dell'azione dalla legge di causalità:

Posto che qualcuno, in tale modo, venisse a scoprire la rozza scempiaggine di questo famoso concetto del libero volere e lo cancellasse dalla sua mente, ormai lo pregherei di fare ancora un altro passo avanti e di cancellare dalla sua mente anche il rovescio di quel concetto di 'libero volere': voglio dire il 'non libero volere', che procede da un abuso di causa ed effetto. Non bisogna erroneamente *reificare* 'causa' ed 'effetto', come fanno i naturalisti (e chi analogamente a loro, naturalizza teoreticamente), in conformità alla meccanicistica buaggine dominante, secondo la quale la causa preme e spinge fino a 'determinare l'effetto'; occorre servirsi appunto

---

<sup>251</sup> JGB 19.

<sup>252</sup> Cfr., *Supra*, pag. 97, nota 228.

della ‘causa’ e dell’‘effetto’ soltanto come meri concetti, cioè finzioni convenzionali destinate alla connotazione, alla intellesione, non già alla spiegazione. Nell’‘in sé’ non esistono ‘collegamenti causali’, ‘necessità’, ‘non libertà psicologiche’, poiché in questo campo l’effetto *non* consegue ‘dalla causa’ e non vige alcuna ‘legge’. [...] Il volere non libero è mitologia: nella vita reale si tratta soltanto di forte e debole volere<sup>253</sup>.

A questo punto, e con ciò ci riavviciniamo alla seconda dissertazione delle *Genealogia* e alla figura dell’individuo sovrano, bisogna notare che, parallelamente alla libertà del volere, Nietzsche critica anche il sentimento di responsabilità. In quest’ultimo sopravvive infatti l’errore che l’intelletto compie e che consiste nel pensare l’esistenza di un io sostanziale, stabile e autonomo, padrone delle proprie azioni, autocosciente e, dunque, responsabile. Completamente all’opposto da tale visione della soggettività umana e dell’azione, nel passo che ora citeremo Nietzsche rintraccia la spiegazione dell’agire in elementi esterni al soggetto e che influiscono sulla sua volontà: Dio, mondo, progenitori, caso, società. In sostanza, come si vedrà, l’argomentazione qui utilizzata nel negare il libero arbitrio non differisce da quella già messa in campo in *Umano, troppo umano* dove si sosteneva, sulla scia di Rée, che l’essere umano non può essere considerato libero e, quindi, responsabile delle sue azioni «in quanto esso è in tutto e per tutto conseguenza necessaria e cresce dagli elementi e influssi di cose passate e presenti»<sup>254</sup>. Proprio per questo motivo, insistendo sulle conseguenze morali che la crisi del paradigma del libero arbitrio implicava, (la libertà era chiamata in quel contesto ‘favola’ (*Fabel*)) si concludeva che «l’uomo non è da tenere responsabile per niente, né per il suo essere, né per i suoi motivi, né per le sue azioni, né per i suoi effetti»<sup>255</sup>. Anni dopo, in *Al di là del bene e del male* Nietzsche riprende quelle stesse argomentazioni e sostiene che

la *causa sui* è la maggiore autocontraddizione che sia stata concepita fino a oggi, una specie di stupro e d’innaturalità della logica: ma lo sfrenato orgoglio dell’uomo l’ha portato al punto di irretirsi profondamente e orribilmente proprio in questa assurdità. Il desiderio del ‘libero volere’, in quel metafisico intelletto superlativo, quale purtroppo continua sempre a signoreggiare nelle teste dei semidotti, *il desiderio di portare in se stessi l’intera e ultima responsabilità per le proprie azioni* [corsivo mio] e di esimere da essa Dio, mondo, progenitori, caso, società, equivale infatti ad essere appunto nientemeno che quella *causa sui* e a tirare per i capelli se stessi dalla palude del nulla all’esistenza, con una temerità più che alla Münchhausen<sup>256</sup>.

---

<sup>253</sup> JGB 21.

<sup>254</sup> MA 39.

<sup>255</sup> MA 39.

<sup>256</sup> JGB 21.

Dunque: l'idea della libertà umana è paragonata a una rappresentazione fantastica pari per stramberia e faciloneria alle vicende letterarie del barone di Münchhausen. Ma ciò implica che il soggetto dell'azione non possa essere ritenuto responsabile dell'atto che compie. L'idea della responsabilità morale è infatti un errore e un'illusione dell'intelletto il quale, immaginando un mondo che non esiste – quello dei rapporti causali per cui il soggetto dell'azione agirebbe come causa efficiente di un dato effetto –, immagina anche che il soggetto che materialmente vede all'opera sia anche libero e consapevole e, quindi, responsabile di ciò che compie.

Considerando che queste riflessioni precedono solo di poco quelle della *Genealogia*, ritorniamo ora alla questione del *souveraine Individuum*. In base a quel che si è detto circa la libertà e la responsabilità, com'è da valutare l'esaltazione nietzschiana della libertà dell'individuo sovrano e della responsabilità, che sono i suoi tratti peculiari e distintivi? Ora, a meno di non ipotizzare un ripensamento completo circa il problema della libertà e della responsabilità da parte di Nietzsche – ripensamento che dovrebbe avvenire nel breve periodo che intercorre tra la composizione di *Al di là del bene e del male* e la *Genealogia* e di cui, ci sembra, non ci sia traccia sostanziale in alcun luogo – la valutazione dell'individuo sovrano come ideale nietzschiano di emancipazione e come espressione della libera individualità sembra alquanto problematica.

A tutto questo si aggiunga inoltre che quando nella stessa *Genealogia della morale* Nietzsche si trova ad argomentare circa il libero arbitrio, egli presenta sempre una posizione sostanzialmente critica che nega la libertà umana intesa come autonomia. Ad esempio, nella seconda dissertazione, solo poche pagine dopo l'esaltazione della responsabilità dell'individuo sovrano, Nietzsche scrive nel paragrafo 7 che il libero volere è una «funesta invenzione dei filosofi»<sup>257</sup>. Il motivo di tale invenzione sarebbe da ricercarsi nel carattere eminentemente pubblico del mondo arcaico e antico, il che ci porta a dover considerare ora la genesi più arcaica e originaria della fede nel libero arbitrio. Per spiegarla bisogna inserire, seguendo Nietzsche, un elemento nella nostra spiegazione che, a prima vista, non ha nulla a che fare col problema della libertà. Si tratta della questione della crudeltà. Prima di subire «infrollimento» e «demoralizzazione morbosi» l'uomo arcaico che ancora non è definitivamente incapsulato e represso nello Stato e nella «normalità dei costumi» riconosce, secondo Nietzsche, una dinamica fondamentale della vita: «veder soffrire fa bene, cagionare la sofferenza ancor meglio»<sup>258</sup>.

Prima di diventare animale domestico e di vergognarsi dei suoi impulsi, prima di essere schiavo della «tartuferia dei mansuefatti animali domestici», egli non si vergogna di sentire in sé

---

<sup>257</sup> GM II, 8.

<sup>258</sup> GM II, 6.

l'impulso naturale alla violenza, alla sopraffazione e alla crudeltà. Nietzsche però non sostiene solamente che l'uomo non scisso da se stesso non si vergognava dei suoi istinti ma sostiene qualcosa di più importante, di più decisivo. La sua ipotesi è che il cosmo stesso veniva interpretato e 'creato' a partire da quella energia pulsionale originaria. Per l'uomo arcaico, la «dura sentenza» secondo la quale far soffrire è piacevole non è semplicemente qualcosa che riguardi il suo piacere individualistico. Infatti, il rapporto tra piacere e sofferenza, tra felicità e crudeltà diviene uno dei generatori simbolici della società antica. Infatti, da una parte, questa relazione è alla base del diritto penale in quanto la sofferenza è interpretata come riparazione del danno subito, dall'altra, essa sta anche alla base dell'invenzione del libero arbitrio. Lasciamo per il momento in sospeso la prima questione, sulla quale torneremo quando si discuterà del diritto penale, e continuiamo a seguire invece – arricchiti dalla nuova tesi secondo cui il soffrire fa bene – l'invenzione della libertà.

Nelle epoche remote della civiltà umana, ribadisce Nietzsche, la capacità di suscitare dolore è considerata «una magia di prim'ordine», tanto che il mondo arcaico stabilisce un parallelismo inscindibile tra crudeltà e festività. In altri termini, non esiste festa che non includa e richieda atti violenti e crudeli. Anzi, secondo Nietzsche, nel mondo arcaico la festa stessa non è pensabile senza includere atti di violenza e crudeltà. E anche se ciò può sembrare esagerato, in realtà «non è passato poi molto tempo da quando non si sapeva immaginare nozze principesche e feste popolari in grandissimo stile senza esecuzioni capitali, supplizi e fors'anche un autodafé, e neppure un aristocratico governo di casa senza individui sui quali si potesse senza alcuno scrupolo scatenare la propria malvagità e le proprie beffe crudeli»<sup>259</sup>.

Naturalmente, una tale quantità di dolore e crudeltà, anche nel mondo antico, necessitava di una giustificazione razionale. A quest'altezza, secondo Nietzsche interveniva la logica arcaica – greca in particolare – la quale interpretava il dolore e la crudeltà umana come libero e creativo gioco degli dei. Poiché nell'anima del greco antico risuona l'antica verità secondo la quale il dolore è piacevole, egli interpreta ora il dolore che strutturalmente si accompagna all'esistenza umana come un gioco divino. La vita umana è spettacolo per gli Dei. Ed essi la rendono più interessante e piacevole per loro – in quanto spettatori – introducendovi il dolore, cagionandolo direttamente e rendendola con ciò «un interessante spettacolo doloroso». In altri termini, già l'interpretazione greca del dolore trasla sul piano metafisico il problema del male giungendo alla conclusione secondo la quale se l'uomo commette il male ciò avviene perché a ciò lo spinge la divinità. Così, il male stesso viene interpretato ed assume un senso e un significato precisi, essendo ricondotto al piacere che la divinità prova nel

---

<sup>259</sup> GM II, 7.

veder soffrire gli uomini. Nel mondo antico si arriva infatti a sostenere che «è giustificato ogni male il cui spettacolo è edificante per un dio». È in questo contesto che Nietzsche spiega il sorgere dell'idea della libertà:

Quella così temeraria, così funesta invenzione dei filosofi, che venne allora per la prima volta operata in Europa, l'invenzione del 'libero volere', dell'assoluta spontaneità dell'uomo nel bene e nel male, *non dovette essere realizzata allo scopo di crearsi un diritto all'idea che l'interesse degli dei per l'uomo, per la virtù umana, non può esaurirsi mai?* [corsivo mio]. Su questa scena terrena non doveva mai mancare il realmente nuovo, tensioni, aggrovigliamenti, catastrofi: un mondo pensato in maniera assolutamente deterministica sarebbe stato per gli dei indovinabile, e quindi in breve tempo anche fastidioso – motivo questo, a tali *amici degli dei*, i filosofi, sufficiente, per non pretendere dagli dei un siffatto mondo deterministico!<sup>260</sup>

Questo passo, come quelli citati prima, costituisce un'evidenza testuale in base alla quale appare evidente come l'immagine del soggetto come 'signore del libero volere' sia una semplificazione della teoria dell'azione che mal si adatta alle tesi che sullo stesso tema Nietzsche elaborava da molto tempo. L'esaltazione della libertà – intesa come reale e non solo immaginaria 'autonomia' – che caratterizza il *souveraine Individuum* sembra contraddire, da quest'angolo prospettico, tutta la critica che da *Umano, troppo umano* Nietzsche muove alla libertà della volontà. E sembra contraddire ciò che sul tema della libertà lo stesso Nietzsche sostiene nella *Genealogia*.

Come si esce da tale apparente contraddizione? Seguendo quanto ha acutamente scritto Rukgaber, bisogna piuttosto domandarsi (con Nietzsche stesso) se, nel caso del *souveraine Individuum*, un ideale venga eretto oppure, più sottilmente, abbattuto. La questione fondamentale sta, come acutamente indica questo interprete, nel capovolgere il giudizio generale circa il *souveraine Individuum*. Invece di leggerlo come ideale etico è più opportuno interpretarlo come prodotto di una morale che lo forgia ma che gli è originariamente estranea, e ciò nel senso che tutta l'azione e lo scopo in base al quale esso è formato è quello di adattarsi docilmente alla dinamica relazionale debitore-creditore, la quale non è la manifestazione di una creazione libera dei desideri e della personalità dell'individuo quanto piuttosto la sua coercizione secondo i valori della comunità di appartenenza. In questo senso la moralità dell'individuo sovrano non sarebbe il libero gioco del creatore di valori quanto piuttosto la completa internalizzazione dell'eticità del costume e della morale del gregge<sup>261</sup>.

---

<sup>260</sup> GM II, 8.

<sup>261</sup> M. RUKGABER, *The "sovereign individual" and the "ascetic ideal" on a Perennial Misreading of the second essay of Nietzsche's On the Genealogy of Morality*, in «Journal of Nietzsche Studies», 43 (2012), pp. 213-239. In questo

Seguendo questa intuizione, bisogna mettere in luce infatti che, oltre al problema della libertà, c'è almeno un'altra questione che impedisce di leggere la figura del *souveraine Individuum* come figura positiva, sovrapponibile al tipo aristocratico della prima dissertazione. Seguendo quanto scrivono sul tema, oltre Rukgaber, anche Acampora e Hatab, una delle ragioni che impedisce di interpretare il *souveraine Individuum* come figura di reale emancipazione e libertà è proprio il fatto per cui esso è il frutto maturo di un processo che per Nietzsche è fortemente negativo. Infatti, il passaggio dall'animalesco oblio alla coscienza umana, la quale emerge attraverso tutto il «lavoro preistorico» dell'umanità è un processo violento e sostanzialmente repressivo e, certamente, non liberatorio. Per descriverlo Nietzsche si richiama infatti alla «camicia di forza» attraverso la quale verrebbe soggiogata l'umanità e, in generale, esso è sempre tratteggiato con tinte fosche. L'individuo che sa promettere è il prodotto di quello che è stato detto anche «un crudele dressage»<sup>262</sup>, nel quale la raggiunta capacità di promettere si fa pagare molto cara. Dopo tale plasmazione – anzi, proprio in virtù di questa – sorge la cattiva coscienza come sintomo della separazione tra il passato d'animale e la dimensione umana nella quale, l'uomo – secondo Nietzsche – lungi dal potenziare le sue facoltà e il suo vitalismo è ridotto ad essere «l'animale malato» per eccellenza<sup>263</sup>.

Allora, se è vero che l'individuo sovrano è descritto in termini di autonomia, responsabilità e libertà, queste facoltà – almeno all'interno dell'argomentazione della seconda dissertazione della *Genealogia* – hanno carattere essenzialmente negativo e nichilistico. Infatti, è proprio all'interno del mondo interiore della coscienza, la quale sorge grazie alla capacità di promettere, che avviene il dramma della cattiva coscienza. Per questo motivo, l'individuo sovrano è sì descritto come individuo autonomo e signore della libertà del volere ma non bisogna dimenticare che, secondo Nietzsche, «noi uomini moderni, noi siamo gli eredi di una millenaria vivisezione della coscienza e di una tortura da bestie rivolta contro noi stessi»<sup>264</sup>. Proprio per tale motivo, l'individuo sovrano non sembra essere tanto l'ideale nietzschiano di liberazione dall'eticità del costume ma, al contrario, una evoluzione di quella stessa moralità. Egli è il frutto di una plasmazione violenta che è alla base dell'introflessione degli istinti e che proprio per questo motivo è alla base del fenomeno della cattiva coscienza. La sua

---

interessante articolo Rukgaber scrive espressamente che «la ricerca genealogica nietzschiana dell'obbligazione morale prende le mosse dai contratti economici stretti tra creditore e debitore, che Nietzsche considera la vera fonte della colpa e della obbligazione personale (GM, II 8; KSA 5, pag. 305). Secondo Nietzsche, il promettere e il contrattare sono l'origine di tutti i fenomeni morali e la “memoria della volontà” è la capacità di entrare all'interno delle relazioni morali, relazioni che portano il sentimento dell'obbligazione (dovere) e della responsabilità personale (colpa) (GM II 6; KSA 5, pag. 300). La memoria della volontà crea desideri che sgorgano non dalla nostra propria natura ma dai bisogni degli altri e della comunità. Ciò che viene creato è un ‘volere’ che reprime il potere di non mantenere le proprie promesse, un desiderio di mantenere la parola data (dovere) e il desiderio di evitare di non rispettarla (senso di colpa)», ivi, pp. 219-220.

<sup>262</sup> M.C. FORNARI, *La morale evolutiva*, cit., pag. 169.

<sup>263</sup> GM III, 13.

<sup>264</sup> GM II, 24.

descrizione all'inizio della seconda dissertazione non è casuale: l'individuo sovrano è infatti il soggetto attraverso il quale si genera la cattiva coscienza e il senso di colpa. La cattiva coscienza e il processo di auto-svilimento dell'uomo, il suo tormentarsi con il senso di colpa e infine anche l'ascetismo si generano nella stessa misura in cui si genera l'individuo sovrano; i due processi sono interamente sovrapponibili. In altri termini, è solo grazie all'apertura creata dalla *Versprechung* la quale, a sua volta, è resa possibile dalla memoria, dalla coscienza e dalla responsabilità – cioè dalle facoltà che costituiscono il carattere di ciò che Nietzsche chiama 'sovranità' e che sono peculiari del *souveraine Individuum* – che si genera il vortice della colpa. Dunque, di per sé il passaggio da animale a uomo, che coincide col passaggio dall'oblio alla memoria e dalla inconsapevolezza alla consapevolezza, dal non potere su se stessi alla sovranità – passaggio che crea il *souveraine Individuum* – non è una mutazione giudicata positivamente. Al contrario, essa è il momento d'avvio del grande dramma del nichilismo, del quale la seconda dissertazione intende analizzare proprio l'inizio, ciò che Nietzsche stesso definisce «il suo stato grezzo»<sup>265</sup>.

Da questo punto di vista, come sostiene anche Christa Davis Acampora, l'individuo sovrano corrisponde alla configurazione attuale dell'uomo e quindi esso è esattamente ciò che per Nietzsche nel cammino verso la umanità superiore è da superare. In questo senso, più che un valore egli è un disvalore e un modello negativo<sup>266</sup>. Secondo una lettura immediata del passo di GM, II, 2 si potrebbe infatti pensare che l'autonomia alla quale Nietzsche si riferisce sia il completo superamento di ogni tipo di valutazione morale. Si potrebbe pensare che l'individuo sovrano sia la figura che esprime la completa indipendenza dalla forma stessa della morale, che esso sia dunque un essere umano in grado di vivere ed agire in modo completamente extra-morale, che sia un vero e proprio creatore di valori. Che ciò non sia così è però evidente dal contesto stesso nel quale l'individuo sovrano emerge e soprattutto dal ruolo che svolge nell'economia del discorso nietzschiano. L'individuo sovrano infatti non crea valori ma è semplicemente un essere coerente con i valori dell'affidabilità, della responsabilità, della regolarità, insomma con i valori tipici di una società mercantile e borghese che, tra l'altro, gli vengono inculcati a forza. La sua autonomia non è una facoltà creativa ma è l'acquisita spontaneità e accondiscendenza ad uniformarsi a un codice di comportamento che egli ha completamente interiorizzato. In tal senso, l'individuo sovrano è la descrizione di una forma di moralità che si vorrebbe e che si percepirebbe in buona fede anche 'pura' e autonoma rispetto alle determinazioni e ai moventi esterni, ma che invece è semplicemente la internalizzazione di specifici

---

<sup>265</sup> GM III, 20.

<sup>266</sup> Cfr., C. D. ACAMPORA, *On Sovereignty and Overhumanity. Why it Matters How We Read Nietzsche's Genealogy II 2*, in ACAMPORA C.D. (ed.) *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, pp. 147-161.

e determinati valori morali che continuano ad agire nella psiche a livello inconscio: quelli, in sostanza, della moderna società mercantile e borghese.

A questo proposito, anche Hatab fa notare alcuni aspetti molto interessanti della questione<sup>267</sup>. Egli mette in luce come la distinzione che nella seconda dissertazione Nietzsche traccia tra autonomia ed eticità – secondo la quale «autonomo ed etico si escludono» – vada considerata con molta cautela e messa comunque in relazione con altri luoghi nei quali il filosofo affronta il problema dei vari stadi evolutivi dell'etica e della morale. Nota Hatab che quando Nietzsche scrive in GM II 2 che l'individuo sovrano si è «riscattato dall'eticità del costume», la parola che utilizza per descrivere il fenomeno è '*übersittlich*' e non '*übermoral*'. A rigore, dunque, ciò che Nietzsche intenderebbe con il termine 'autonomia' non sarebbe il superamento della morale ma solo dell'eticità del costume. Parallelamente, Hatab dimostra che quando Nietzsche intende il vero obiettivo che in campo morale è da raggiungersi, vale a dire una prospettiva veramente libera dai condizionamenti di qualsivoglia morale, egli usi il termine tedesco *aussermoralisch* (extramorale) e non il termine *übersittlich* come fa invece in GM II 2. Ciò accade ad esempio in JGB 32 dove Nietzsche distingue tra tre fasi dell'evoluzione morale: la fase premorale (*vormoralisch*), la fase morale (*moralisch*) e quella extramorale (*aussermoralisch*). In quel contesto il termine 'extramorale' cioè *übermoral* non indica lo stadio attualmente raggiunto dall'uomo quanto piuttosto l'obiettivo da raggiungere. Dunque, stando a JGB 32, la vera liberazione dalla morale – lo stadio *übermoral* – non è ancora raggiunto ma è una mèta che appartiene al futuro.

Per questa ragione, la figura del *souveraine Individuum* andrebbe piuttosto accostata a ciò che in *Al di là del bene e del male* 32 Nietzsche identifica con il penultimo stadio di evoluzione della morale, stadio che in quel contesto, non a caso, chiama periodo 'morale'. Nonostante sia stato un progresso rispetto a una mentalità rozzamente utilitaristica, quest'ultimo è però ancora (in quanto dimensione attuale della morale) qualcosa che deve essere superato. Infatti, proprio in quanto periodo 'morale' vi sopravvive la mentalità di giudicare e soppesare l'azione in base a criteri e meta-valori che le sono esterni. Se la mentalità arcaica era rozzamente utilitaristica e soppesava l'azione in base al *risultato* che essa produceva, la mentalità odierna giudica l'azione in base all'*intenzione* con la quale si è compiuta. In ogni caso, secondo Nietzsche anche questa determinazione della morale è una forma transitoria, che dovrà essere superata: «Noi immoralisti – così scrive infatti il filosofo – siamo mossi dal sospetto che proprio nell'elemento *non intenzionale* di un'azione sia riposto il suo valore

---

<sup>267</sup> Cfr., L.J. HATAB, *Breaking the Contract Theory: The Individual and The Law in Nietzsche's Genealogy*, in Siemens H. W., Roodt V. (eds.), *Nietzsche, Power and Politics*, cit., pp. 172 sgg.

decisivo e che tutta la sua intenzionalità, tutto quel che di essa può essere osservato, saputo, ‘reso cosciente’, appartiene ancora alla sua superficie e scorza [...]»<sup>268</sup>.

Ora, appare evidente come sia difficile se si sovrappongono i due passi – GM, II, 2 e JGB 32 – interpretare l’individuo sovrano della *Genealogia* come ideale ed espressione di quello stadio che Nietzsche indica come ‘extramorale’ e nel quale l’azione non viene più giudicata né in base alle sue conseguenze né in base all’intenzione con la quale è compiuta. Esaminato da questa prospettiva, l’individuo sovrano appare invece proprio come il fulcro, la condizione di possibilità, sia di un’etica utilitaristica sia di un’etica dell’intenzione; in ogni caso non sembra essere la rappresentazione di un individuo indipendente dai condizionamenti della morale. Egli è infatti immerso in una rete di relazioni di scambio nelle quali la sua azione è giudicata (e all’occorrenza punita) sia in base all’intenzione con la quale essa viene compiuta (proprio in questo contesto nasce l’esigenza, come vedremo, di quelle che Nietzsche chiama le «le più primitive distinzioni ‘intenzionale’, ‘negligente’ ‘casuale’, ‘responsabile’» – sia in base ai risultati che dal suo agire ci si attende. Infatti, la relazione debitore-creditore è una dinamica basata su uno scambio di prestazioni, tale per cui un’azione viene compiuta solo e soltanto perché ci si aspetta qualcosa in cambio o perché qualcosa in cambio si deve restituire. Più nello specifico, la relazione di scambio è esattamente il luogo dove, secondo Nietzsche, storicamente sorgono le categorie morali e non dove esse vengono abolite. L’individuo sovrano, al quale è permesso promettere è allora il culmine della logica morale ma anche della coercizione ‘silenziosa’ che essa genera. Il suo scopo primario è quello di risultare affidabile e credibile, in modo tale da poter entrare nella relazione contrattuale. Con ciò, rispetto all’animale, l’individuo sovrano acquisisce la capacità di ‘stare’ in maniera diversa nel tempo e soprattutto sviluppa la capacità di controllare se stesso nel futuro, e ciò proprio per essere un *partner* commerciale affidabile. Ma in questo movimento perde ciò che Nietzsche, in altri luoghi, designa come la facoltà di chi è veramente potente e veramente – in senso pieno – signore. Quel potere di dire, come Napoleone: «Io ho il diritto di rispondere a tutto ciò di cui mi si accusa, con un eterno: “Così son io”. Io me ne sto in disparte da tutti, io non accetto condizioni da chicchessia. Esigo che ci si sottometta ai miei capricci e che si trovi del tutto normale se mi abbandonano a questa o quella distrazione»<sup>269</sup>.

Per tutti questi motivi, Hatab giunge a una conclusione che riteniamo particolarmente interessante. Non soltanto l’individuo sovrano non è il simbolo della liberazione dalla morale ma è la rappresentazione ideologica che la modernità fa di se stessa, dell’uomo razionale, ‘illuminista’, contrattualista, dotato di diritti universali, equiparato formalmente a tutti gli altri. Il *souveraine*

---

<sup>268</sup> JGB 32.

<sup>269</sup> FW 23.

*Individuum* è allora, scrive Hatab, «l'espressione del libero individuo razionale proprio della morale moderna e della moderna filosofia politica», è «l'ideale del liberalismo, non quello di Nietzsche»<sup>270</sup>. In questo senso, lungi dall'essere una figura positiva, in esso Nietzsche avrebbe tratteggiato e smascherato le ipocrisie e le contraddizioni della concezione moderna dell'uomo e del liberalismo politico il quale, mentre a livello teorico elabora, in alcune sue forme, l'emancipazione politica universale, esprime nei fatti una forma di dominio di una parte della popolazione sull'altra; nei termini dell'azione e del sentimento del *souveraine Individuum* «con la stessa necessità con cui onora i suoi pari, i forti e i fidi (ai quali è lecito far promesse)», «con questa stessa necessità terrà pronte le sue pedate per gli esili levrieri che promettono senza avere la facoltà»<sup>271</sup>. Una teoria politica, il liberalismo, che mentre pensa la legittimità del potere pubblico attraverso la categoria del consenso e la costituzione dello Stato attraverso il contratto, in realtà esclude subdolamente i non-europei, le donne e tutti coloro che non sono considerati 'pienamente razionali' e in tal modo, attraverso l'ideologia del patto liberamente stabilito, esercita una forma autoritaria di dominio occultandola sotto la categoria legale del contratto<sup>272</sup>.

### 3. Contrattualismo? Stato, individuo sovrano e animali da preda

In base alle considerazioni che abbiamo fatto sull'individuo sovrano, assume grande coerenza anche la secca e perentoria critica nietzschiana al contrattualismo politico che si trova nel capitolo diciassettesimo della dissertazione sulla colpa. Lo Stato – sostiene Nietzsche – non nasce dal contratto. Il contrattualismo politico è in quel luogo addirittura definito come «fantasticheria». Eppure, questa teoria è ritenuta spesso valida. Perché? Per capirlo dobbiamo riferirci di nuovo alla distinzione tra il 'signore' della prima dissertazione e l'individuo sovrano della seconda. In tale differenza emerge infatti una questione fondamentale. La questione è la seguente: stando alla descrizione che Nietzsche ne fa, il potente non entra nella relazione contrattuale poiché essa, per natura, gli è estranea. La relazione debitore-creditore è chiaramente una relazione dominata dalla logica del profitto economico e del vantaggio egoistico. Ma essa ha luogo – Nietzsche lo specifica – tra individui che sono resi 'formali', simili, cioè tra *individui parificati*. Come abbiamo visto sopra, essa richiede quel duro lavoro di plasmazione col quale viene prodotto l'individuo sovrano. Ma mentre l'individuo sovrano è il soggetto per eccellenza delle relazioni debitorie e creditizie, il signore, la bestia da preda, come la chiama Nietzsche, sembra non aver nulla a che fare con la forma

---

<sup>270</sup> L.J. HATAB, *Breaking the Contract Theory*, cit., pag. 175.

<sup>271</sup> GM II, 2.

<sup>272</sup> L.J. HATAB, *Breaking the Contract Theory*, cit., pp. 174 sgg.

contrattuale di relazione interumana. Rivedendo le posizioni degli anni precedenti, le quali adombravano un'origine pattizia del potere statale, qui Nietzsche ricostruisce la nascita delle prime forme statali di associazione in ben altri termini. Lo Stato è *imposizione violenta* di un gruppo di esseri umani che – quasi artisticamente – forgia una massa informe di uomini e la rende stabile e omogenea. Lo Stato è – così si legge nel paragrafo 17 – «l'inserimento in una stabile forma, di una popolazione sino allora sfrenata e amorfa». La sua origine non ha nulla a che vedere con rapporti di tipo contrattuale:

Ho usato la parola 'Stato': va da sé a quale intendo, con ciò alludere: – un qualsiasi branco d'animali da preda, una razza di conquistatori e di padroni che, guerrescamente organizzata e con la forza di organizzare, pianta senza esitazione i suoi terribili artigli su una popolazione forse enormemente superiore di numero, ma ancora informe, ancora errabonda. In questo modo ha inizio sulla terra lo 'Stato': penso che sia liquidata quella fantasticheria che lo faceva cominciare con un 'contratto'. Colui che può comandare, che è naturalmente 'signore', che si fa avanti dispotico nell'opera e nell'atteggiamento – che cosa ha mai a che fare con contratti!<sup>273</sup>

A nostro avviso, il punto essenziale da mettere in luce si trova nella seconda parte della citazione riportata, dove Nietzsche nega esplicitamente che chi è signore – dunque forte e potente – sia interessato a generare relazioni contrattuali. Esattamente al contrario, sempre nello stesso paragrafo, l'azione del signore è definita invece come «istintiva plasmazione di forme», dunque come un'attività impulsiva e lontana dalla logica del calcolo e della computazione dei vantaggi e degli svantaggi, tipica di chi contraatta. Infatti, i signori – creatori dello Stato – sono descritti poche righe dopo come gli «artisti più spontanei, più inconsapevoli che esistano e – si badi bene – come coloro che «ignorano cosa sia colpa, responsabilità, scrupolo». Come si vede, la descrizione che Nietzsche traccia del signore, del creatore dello 'Stato' descritto come prodotto artistico generato dalla estrinsecazione della sua potenza, non coincide per nulla con quella dell'individuo sovrano. Il signore sembra infatti possedere caratteristiche esattamente opposte rispetto a quelle tipiche del *souveraine Individuum*: inconsapevolezza, istintualità, non responsabilità. Se all'interno di queste pagine della *Genealogia* dedicate all'origine dello Stato, si volesse rintracciare la figura dell'individuo sovrano più che al signore bisognerebbe guardare verso quegli esseri umani che sono *l'oggetto passivo* e il prodotto degli artistici «colpi di martello» menati dai signori:

Non diversamente da quel che deve essere accaduto agli animali acquatici, allorché furono costretti a divenire animali terrestri oppure a perire, si compì la sorte di questi semi-animali felicemente adattati allo stato selvaggio, alla guerra, al vagabondaggio, all'avventura – a un tratto

---

<sup>273</sup> GM, II 17.

tutti i loro istinti furono svalutati e ‘divelti’. Dovettero ormai camminare sulle gambe e ‘portare se stessi’, laddove fino a quel momento venivano portati dall’acqua: una spaventosa pesantezza gravava su di loro. Si sentivano inabili alle funzioni più semplici, per questo nuovo mondo sconosciuto non avevano le loro più antiche guide, gli istinti regolativi, inconsciamente infallibili – erano ridotti, questi infelici, a pensare, dedurre, calcolare, combinare cause ed effetti, alla loro ‘coscienza’, al loro più miserevole organo, il più esposto a ogni errore! Credo che non ci sia mai stato sulla terra un tale senso di miseria, 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 soddisfacimento: in sostanza essi dovettero cercarsi nuovi e per così dire sotterranei appagamenti. 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 nell’uomo quella che più tardi verrà chiamata la sua ‘anima’<sup>274</sup>.

A nostro avviso, il passo sopra riportato non racconta una storia differente rispetto a quella che Nietzsche ha tracciato quando, all’inizio della dissertazione, descriveva proprio il processo di formazione dell’individuo sovrano. Infatti, gli elementi in questione e i protagonisti del processo sono gli stessi: la repressione dell’animalità e dell’istintualità, la formalizzazione dell’essere umano nei gangli della «normalità dei costumi», il processo di interiorizzazione degli istinti e, infine, la nascita, proprio in virtù dell’introflessione della potenza istintuale, dell’anima, della coscienza e della memoria. Anche il riferimento che, in entrambe le narrazioni, Nietzsche fa alla «violenta separazione dal suo passato d’animale» suggerisce che si tratti appunto del medesimo processo.

Bisogna inoltre notare che il fatto che l’individuo sovrano sia sostanzialmente il frutto di una dura repressione e trasformazione mette in luce un altro elemento fondamentale: la capacità di trasmutazione dell’umano stesso. Il fatto che l’uomo sia stato il soggetto capace di sopportare una così grande trasformazione fa sì, secondo Nietzsche, che si possa sperare anche in una ulteriore e nuova trasformazione «come se con lui qualcosa si annunziasse, qualcosa si preparasse, come se l’uomo non fosse una meta, ma soltanto una via, un episodio, un ponte, una grande promessa...»<sup>275</sup>. E tuttavia, se con l’essere umano si annuncia un nuovo orizzonte esistenziale, la dimensione del presente, per quel che riguarda la vita umana, è connotata dal nichilismo e dalla cattiva coscienza. La cattiva coscienza trova infatti la sua origine proprio in quella «frattura», in quella «inevitabile fatalità» costituita dalla violenta azione signorile che segna l’ingresso dell’uomo nella dimensione dello Stato, cioè nella dimensione del controllo e della repressione.

---

<sup>274</sup> GM II, 16.

<sup>275</sup> GM II, 16.

È dunque nostra opinione che se si volesse porre un parallelo tra le varie *Lebensformen* della prima e della seconda dissertazione della *Genealogia*, i «bennati» (*Wohlgeborenen*) della prima non corrisponderebbero affatto al profilo dell'individuo sovrano, quanto piuttosto a quello delle bestie da preda che artisticamente danno vita allo Stato. Perché è importante chiarire questo punto? Perché significa, come mostreremo, interpretare l'individuo sovrano come *soggetto già intrinsecamente nichilista e decadente* e come autorappresentazione ideologica che l'uomo represso fa di se stesso. In questa immagine simbolica, l'uomo si autorappresenta come sostanzialmente pacifico, uguale tra gli uguali, responsabile, affidabile e come *animal totus oeconomicus*. Ma questa stessa autorappresentazione, lungi dall'essere una trasposizione di ciò che la vita umana e l'uomo sono in realtà, è piuttosto il risultato di una *forma mentis* – quella del contratto – che imponendosi nella storia e venendo pian piano utilizzata come spiegazione di settori sempre più vasti della vita umana – genera la crisi dell'umano stesso: il nichilismo. Essa è quindi causa e conseguenza allo stesso tempo della vicenda drammatica che Nietzsche sta ricostruendo nella seconda dissertazione, cioè il sorgere della colpa e l'interpretazione della colpa come tratto essenziale della vita (nichilismo). Ne è causa perché il senso di colpa si genera a partire dalla relazione creditore-debitore. Ne è conseguenza perché la colpa diviene l'ideologia di un intero e lunghissimo periodo della storia umana, nel quale gli uomini finiscono per sussumere tutti i loro rapporti, perfino quelli con gli antenati e con dio sotto i termini della contrattazione economica. E ciò fino al punto in cui la logica del debito e del contratto riesce ad invadere anche la psiche del forte, del bennato e lo costringe a volgere a ritroso e su se stesso quella stessa forza che gli appartiene e che prima si esercitava sugli altri. Esso finisce infatti per scatenare la sua forza sul «suo intero, animalesco, antico sé – e non come in quell'altro fenomeno più grande e più appariscente, l'altro uomo, gli altri uomini»<sup>276</sup>.

La mutazione che compie il potente da un primo momento in cui scarica liberamente sugli altri la sua energia a un secondo momento nel quale questa viene repressa e ri-direzionata contro sé stesso è uno dei grandi nodi della seconda dissertazione. Per quale motivo infatti il potente subisce in sé stesso questo cambio di direzione della potenza? Se, come giustamente scrive Lupo, ciò avviene perché col passare del tempo, all'interno della comunità, «comincia a pensare in senso negativo come malvagia la propria tendenza alla libera espressione dell'energia pulsionale dall'interno verso l'esterno» rimane da chiarire perché l'artista inconsapevole e senza il sentimento di colpa e responsabilità, ceda invece a quei sentimenti di colpevolezza e al senso del dovere che per natura e tipologicamente gli dovrebbero essere estranei. L'arcano del passaggio va ricercato proprio, secondo quanto suggerisce Nietzsche, nella dinamica debitoria. Essa, estranea per natura al tipo forte, finisce

---

<sup>276</sup> GM II, 18.

invece per conquistarlo e sedurlo in quanto, come vedremo, la relazione debitore-creditore, facendo un salto illegittimo al di fuori del diritto privato arcaico, dimensione in cui sorge, finisce per divenire il generatore simbolico di sfere che non le appartengono. Così, la sussunzione del rapporto tra antenati e stirpe vivente, cioè tra progenitori e contemporanei, sotto la categoria del contratto pone lo stesso ‘potente’ – che sta a capo della comunità – in una dinamica debitoria che finisce per colpevolizzarlo.

Tornando ora alla questione della fondazione dello Stato, come si diceva, Nietzsche presenta una lettura che ne pone genealogicamente l’origine in un atto violento. Questa tesi è importante per due motivi. Da una parte, la tesi di Nietzsche cassa completamente l’ipotesi di una genesi contrattualistica dello Stato; dall’altra, mette in evidenza che in realtà accanto alla *Lebensform* del *souveraine Individuum* esiste anche un altro tipo di umanità: quella dell’uomo prevaricatore. Questo secondo elemento è il punto essenziale. Infatti, vi emerge l’idea che esista una tipologia umana la quale, esattamente agli antipodi dell’individuo sovrano, rimane legata saldamente alla sua pulsionalità animale, ignora il senso del dovere, il calcolo, la responsabilità e non imposta in forma contrattualistica le relazioni intersoggettive. È proprio in virtù di questa tipologia di essere umano che il contrattualismo politico è definito una «fantasticheria». Infatti, se l’essere umano fosse sempre e soltanto apparso nella forma dell’individuo sovrano – che possiamo definire come animale interamente contrattualista – sarebbe stato conseguente immaginare, essendo egli «signore del libero volere» ed essere massimamente calcolante e responsabile, che lo Stato fosse effettivamente nato dal contratto. Ma Nietzsche nega che questa sia la reale genesi dello stato.

Questo implica che la forma contrattuale – sia nella sfera privata delle relazioni che in quella pubblica – non sia la *forma universale* dei rapporti umani ma solo una *forma storicamente determinata*. Essa non appartiene all’uomo in sé, non può essere esercitata da tutti gli uomini e non presiede alla fondazione arcaica dello Stato.

Considerando tutto quanto si è detto, e riprendendo in parte l’intuizione di Hatab, è possibile leggere allora l’intera questione del *souveraine Individuum* sotto una luce nuova: quella dell’ideologia politica<sup>277</sup>. Invece di essere l’apologia dello sviluppo umano nella dimensione della responsabilità e

---

<sup>277</sup> Naturalmente la lettura in chiave politica e di smascheramento ideologico non è l’unica possibile che viene fornita dagli interpreti. In particolare, si segnalano letture anche molto distanti da quella di Hatab. È il caso, ad esempio, di João Constâncio il quale dà una interpretazione alternativa a quelle che presentiamo in queste pagine. L’interprete portoghese fa notare come la figura dell’individuo sovrano della *Genealogia* sia in realtà molto simile alla figura del tipo umano di «superiore valore» che Nietzsche descrive nell’*Anticristo* ai paragrafi 3-6 e anche in GM, I, 10. In base a tale interpretazione l’individuo sovrano costituirebbe allora un ideale positivo all’interno della filosofia di Nietzsche sebbene esso implichi, per poter essere concepito correttamente, una riconsiderazione del concetto stesso di sovranità. Infatti, scrive Constâncio che la sua proposta interpretativa «consiste nel sostenere che quando, in GM II 2, Nietzsche sostiene di concepire l’individuo sovrano come ‘libero’ e ‘autonomo’, egli stia sì facendo riferimento alla connotazione emozionale positiva che i termini ‘libertà’ e ‘autonomia’ hanno in epoca moderna, ma stia anche sostenendo che è necessario ripensare

dell'autonomia morale, l'individuo sovrano sarebbe piuttosto il simbolo di una particolare visione della realtà: quella del liberalismo politico. Non si fonda esso sull'idea di un soggetto politico completamente sovrapponibile al *souveraine Individuum*? Un soggetto libero, autonomo, razionale, responsabile e la cui connotazione principale è data dalla capacità di generare relazioni contrattuali e di obbligazione giuridica? Una figura che però, proprio in quanto ricalca fedelmente il soggetto della teoria politica moderna, è difficilmente identificabile con ciò che Nietzsche pensa circa la costituzione del soggetto, della libertà e dei rapporti politico-giuridici che sono alla base della società e dello Stato. Gli stessi valori che esso incarna, – la responsabilità, la fiducia, la coerenza – ci si potrebbe a questo punto domandare, sono propriamente valori aristocratici oppure sono valori del gregge? È Nietzsche stesso a chiarirlo in un frammento del periodo della *Genealogia*:

Onestà, dignità, senso del dovere, giustizia, umanità, lealtà, rettitudine, buona coscienza – davvero queste parole dal suono gradito affermano e approvano delle qualità per se stesse? Oppure qui si riportano e approvano delle qualità e stati d'animo di valore indifferente alla prospettiva entro cui acquistano valore? Il valore di queste qualità sta in loro, o nell'utilità, nel vantaggio che ne deriva (o sembra provenirne, o ci si aspetta che ne provenga)? [...]. Si tratta di sapere se le conseguenze (sia per chi possiede quelle qualità, sia per l'ambiente, la società, l'umanità) determinino il valore di tali qualità, oppure se queste abbiano valore in se stesse...O in altre parole: è l'utilità che impone di condannare, combattere, negare le qualità opposte (inaffidabilità, falsità, stravaganza, insicurezza, inumanità)? Si condanna l'essenza di tali qualità, oppure soltanto il loro effetto? O ancora in altri termini: sarebbe *desiderabile* che non esistessero uomini con queste

---

il significato di questi termini, così come la stessa sovranità del tipo umano superiore» (pag. 127). In che senso il concetto stesso di sovranità vada ripensato Constâncio lo spiega poi in questi termini: «[...] Bisogna considerare innanzitutto che l'individuo sovrano, in quanto “frutto più maturo” del processo di socializzazione, è un individuo spirituale, e quindi uno “spirito libero”, non importa se di grado basso o elevato. Ciò deriva dal fatto che è il processo di socializzazione a creare l'“anima” o “spirito” umani, attraverso l'interiorizzazione degli istinti della nostra specie – questo processo dona “profondità, latitudine, altezza e misura” allo spirito umano, inibendo o comunque ostruendo lo “sfogo all'esterno” dei nostri istinti (GM, II, 16). Con questo impedimento degli “istinti della libertà” (*Ibid.*) sembra che “un enorme *quantum* di libertà” sia stato “eliminato dal mondo”, mentre in realtà esso è stato solo reso latente” in una diversa forma (GM II 17). In questo modo si rende possibile il conseguimento di un nuovo tipo di libertà – una libertà spirituale o “libertà dello spirito”. L'individuo sovrano è un “maestro del libero volere” proprio nella misura in cui è capace di sfruttare questo nuovo tipo di libertà, attualizzando ciò che è latente» (pag. 145), cfr. J CONSTÂNCIO, *Libertà e autonomia dell'individuo sovrano in Nietzsche: una lettura non deflazionista*, in (a cura di) GIACOMINI B., GORI P., GRIGENTI F., *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Pisa, ETS 2015, pp. 125-152.

Sulla stessa linea interpretativa di Constâncio, si muove anche Luca Lupo. Anche per lui sussiste una vicinanza tra l'individuo sovrano e il tipo aristocratico, tale per cui la figura del creditore della seconda dissertazione della *Genealogia* sarebbe sovrapponibile a quella del nobile e del potente della prima dissertazione dell'opera. Egli scrive a questo proposito che «è possibile riconoscere il profilo del “creditore” nei “bennati” del mondo antico» (pag. 48). Poco più avanti scrive ancora Lupo che «il binomio creditore-debitore sembra trovare corrispondenza con e sovrapporsi al binomio signore-schiavo descritto nella prima dissertazione. In questa direzione sembra condurre lo snodo teorico al punto di giuntura tra prima e seconda dissertazione, in cui la genesi del fenomeno morale della colpa è già presupposta laddove Nietzsche descrive la nascita della coscienza a partire dalla pratica della promessa», cfr. L. LUPO, *Oeconomica nietzscheana*, in «Il ponte», 8-9 (2013), pp. 47-48.

qualità? In ogni caso *lo si crede...*Ma qui si nasconde l'errore, la miopia, l'ottusità dell'egoismo meschino<sup>278</sup>.

In realtà, la vera natura dell'individuo sovrano emerge non tanto analizzando le caratteristiche con le quali Nietzsche lo connota ma ricostruendo e valutando la vicenda della quale esso è protagonista, perché è a quel livello che si sperimenta ciò che le facoltà del *souveraine Individuum* hanno prodotto e continuano a produrre nella storia umana. Ciò significa uscire dalla descrizione 'statica' di questa figura per analizzarla invece dinamicamente. In altri termini, è ora necessario non solo individuare le caratteristiche peculiari dell'individuo sovrano quali la responsabilità, l'autonomia e la libertà ma vedere *dinamicamente* ciò che queste facoltà – secondo Nietzsche – generano all'interno della storia dell'umanità. Ciò implica che si analizzi nello specifico la dinamica relazionale per la quale gli individui sovrani sono stati generati: la relazione debitore-creditore. Ma proprio in essa si trova condensato il più grande sospetto verso il *souveraine Individuum*. Infatti, esso è il soggetto la cui azione – cioè la creazione di relazioni debitorie e la loro crescente 'spiritualizzazione' – è all'origine del senso di colpa e dell'emergere del nichilismo.

## 4. Il rapporto di obbligazione giuridica

### 4.1 Debitore e creditore

I dubbi che abbiamo sollevato circa la 'natura' dell'individuo sovrano sembrano ancor più giustificati quando si analizzi ciò che accade – nella seconda e nella terza dissertazione – a partire proprio dall'azione di tale personaggio. Infatti, come si anticipava, esso dà vita a quel tipo di relazione – il rapporto di obbligazione giuridica tra debitore e creditore – che in sostanza è all'origine del senso di colpa e del nichilismo. Come avremo modo di vedere, sarà questa infatti la connessione e la saldatura argomentativa tra la dissertazione sulla colpa e la seguente, quella sull'ascetismo. Mentre la seconda dissertazione analizza il problema della colpa a partire dall'elemento materiale del debito e rimane sostanzialmente un'analisi genealogica che si riferisce al primo stadio evolutivo del sentimento di colpevolezza, la terza dissertazione ne analizza invece gli sviluppi ulteriori. In tal modo, esse si saldano tra loro, tanto da poter essere considerate, com'è stato già notato, argomentazioni tra loro complementari<sup>279</sup>.

---

<sup>278</sup> FP 11 [325], 1887-1888

<sup>279</sup> M. BRUSOTTI, *Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Studie zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*, in «Nietzsche-Studien», 21 (1992), pag. 108.

Nello specifico, si tratta di spiegare in che modo, secondo Nietzsche, la relazione debitoria di obbligazione giuridica – che è una relazione per così dire ‘ferma’ al dato materiale tutto ‘esterno’ al soggetto – possa trasformarsi in un sentimento interno al soggetto stesso. Il che equivale naturalmente a spiegare come un elemento materiale e oggettivo come il debito possa invece diventare completamente spirituale e trasformarsi in un sentimento, com’è appunto la colpa. Si tratta insomma di seguire ciò che Nietzsche stesso chiama il processo di «moralizzazione di questi fenomeni»<sup>280</sup>. Sarà proprio a questo livello, quello della interiorizzazione e della spiritualizzazione, che il problema del contratto (o del patto o, che dir si voglia, della obbligazione giuridica) emergerà in tutta la sua problematicità.

Per questo motivo, nelle pagine che seguono ci proponiamo di mettere in luce l’evoluzione della relazione di obbligazione giuridica. Tale evoluzione è sostanzialmente una spiritualizzazione e interiorizzazione della logica contrattualistica e debitoria. Essa, spiritualizzandosi, diviene *forma mentis*, modo di pensare, modalità di concezione del mondo e strumento ermeneutico. Ma agendo in tal modo, l’essere umano si ‘impiglia’ in una griglia interpretativa della realtà – quella del contratto appunto – che non gli lascia scampo e lo conduce verso il nichilismo. Allora, ciò che va analizzato è – se ci volessimo esprimere con le categorie ermeneutiche nietzschiane – un classico processo genealogico. All’inizio, il contratto è strumento del diritto privato. Potrebbe rimanere in questa sfera all’interno della quale esso è nato. Potrebbe starsene lì, a regolare i rapporti patrimoniali tra privati. Ma non lo fa e, in un certo senso, trascende se stesso. O meglio, esso viene interpretato ed utilizzato da forze che cambiano la sua funzione e il suo scopo originario. Esso è dunque, genealogicamente, proprio il protagonista di uno sviluppo dove attraverso il «susseguirsi di processi di assoggettamento» e di nuove interpretazioni e riassetamenti, una determinata volontà di potenza si appropria di un qualsivoglia oggetto e ne cambia la funzione. Nel caso specifico del contratto, accade che da strumento di diritto privato – quale originariamente è – esso venga indebitamente utilizzato al di fuori dell’ambito dei rapporti tra privati. Prima, viene utilizzato come schema per interpretare il rapporto che, all’interno delle comunità primitive, sussisterebbe tra la stirpe vivente e i progenitori; poi, per interpretare addirittura la relazione tra uomo e dio. Col passare del tempo, reso ormai schema fluido e separato dalla sua ristretta funzione originaria, il contratto finisce per diventare il generatore di senso dell’intera vita umana, nel momento in cui una forma particolare di volontà di potenza (quella ascetico-nichilistica) lo utilizza come suo prediletto strumento ermeneutico della realtà e del dolore.

---

<sup>280</sup> GM II, 20.

Per quanto riguarda la sua fase arcaica, Nietzsche interpreta correttamente il contratto come istituto tipico del diritto privato. Il filosofo lo descrive come il rapporto più antico che si stabilisce tra esseri umani e come il «più antico e originario rapporto tra persone che esista». Proprio nel patto che si stabilisce tra il debitore e il creditore, scrive infatti Nietzsche, «per la prima volta si fece innanzi persona a persona, qui per la prima volta si misurò persona a persona». Nel riferirsi alla forma arcaica del contratto, come nota Luca Lupo, Nietzsche insiste molto sul carattere atavico dell'idea di equivalenza. In effetti, Nietzsche rimanda addirittura l'essenza umana alla capacità di elaborare, inventare ed applicare continuamente forme di pareggiamento ed equiparazione:

Non si è ancora trovato un grado di civiltà tanto basso in cui non si lasciasse porre in evidenza già qualcosa di questo rapporto. Stabilire pressì, misurare valori, escogitare equivalenti, barattare – ciò ha preoccupato il primissimo pensiero dell'uomo in una tale misura, che in un certo senso pensare è tutto questo: qui è stata coltivata la più antica sorta di perspicacia, qui si potrebbe supporre il primo avvio dell'umano orgoglio, del suo sentimento di primato rispetto agli altri animali. Forse la nostra parola 'Mensch' (*manas*) esprime ancora qualcosa appunto di questo senso di sé: l'uomo si caratterizzava come la creatura che misura valori e stabilisce misure in quanto 'animale apprezzante in sé'. Compera e vendita, unitamente ai loro accessori psicologici, sono più antiche degli stessi cominciamenti di qualsiasi forma d'organizzazione sociale e di qualsivoglia consociazione [...] <sup>281</sup>.

All'interno del rapporto di obbligazione giuridica sorge naturalmente anche la misura del giusto. In assoluta coerenza con tutta la teoria della giustizia elaborata finora, Nietzsche rimanda la determinazione del 'giusto' al rapporto di obbligazione giuridica che intercorre tra i due attori dello scambio, vale a dire il creditore da una parte, il debitore dall'altra:

Giustizia è, in questo primo gradino, la buona volontà, tra uomini di potenza pressappoco uguale, di mettersi reciprocamente d'accordo, di nuovamente 'intendersi' mediante un compromesso, – e in ordine a uomini meno potenti di costringere questi a un compromesso <sup>282</sup>.

Come si vede siamo ancora una volta all'interno della logica che da *Umano, troppo umano* in poi Nietzsche utilizza per spiegare l'origine della giustizia e del diritto: il principio dell'equilibrio (*Gleichgewicht*). Anzi, il passo appena citato non solo ricalca fedelmente l'idea nietzschiana della giustizia e del diritto come rapporto di forza, ma presenta anche tutto l'arco di possibilità al quale questi rapporti possono dare origine. Se la potenza dei due (o più) attori è all'incirca pari, si raggiunge l'accordo. Ma si giunge al diritto anche se essa è sbilanciata da una parte. L'unica differenza tra i due

---

<sup>281</sup> GM II 8.

<sup>282</sup> GM II 8.

casi risiede nel fatto che, mentre nel primo si avrà una giustizia basata sull'equità, cioè su una eguaglianza di tipo distributivo, nel secondo caso la giustizia farà perno su un tipo di eguaglianza proporzionale. In ogni caso, lo schema non cambia: il diritto e la giustizia nascono dal patto e mai, per Nietzsche, dal mero uso della forza bruta. Affinché ci sia diritto, deve esserci un accordo.

Nietzsche non approfondisce la distinzione tra uguaglianza distributiva e uguaglianza proporzionale che sottostà al suo ragionamento. Probabilmente ciò accade perché tale distinzione, sebbene importante, non altera minimamente il fulcro del suo ragionamento. Infatti, tanto nel caso della giustizia distributiva quanto in quello della giustizia proporzionale il 'giusto' viene stabilito in base ad un patto. In continuità con gli scritti precedenti, la *Genealogia* riafferma dunque l'origine contrattualistica e privatistica della giustizia e del diritto; ciò implica che se da una parte la giustizia ricalca i rapporti di forza pre-giuridici, dall'altro essa non viene mai intesa da Nietzsche come frutto di mero e brutale dominio. Essa sorge sempre in seguito al confrontarsi di potenze e alla stipula di un patto e, in questo senso, è la forma della mediazione della potenza attraverso un confronto dialettico con la potenza o le potenze che si trova di fronte.

Proprio in quanto dipendente dal patto e impensabile senza di esso, come ha rilevato Marco Brusotti<sup>283</sup>, nella *Genealogia* Nietzsche definisce il concetto di giustizia in opposizione alla genesi che di tale concetto aveva fornito Eugen Dühring, il quale invece faceva derivare il diritto dal sentimento reattivo della vendetta. L'idea di Dühring presupponeva l'esistenza, anteriore a qualsiasi accordo o patto, di un diritto naturale la cui violazione (il torto) originava il sentimento reattivo della giustizia. In tal senso, il sentimento di giustizia nasceva quindi per Dühring dal sentimento di vendetta. Ora, proprio contro la derivazione del sentimento di giustizia a partire dal torto subito, Nietzsche nota nella *Genealogia* un aspetto importantissimo della questione, sul quale sarà necessario tornare in seguito, e cioè che – esattamente al contrario di ciò che vorrebbe Dühring – «dal punto di vista storico il diritto rappresenta sulla terra [...] la lotta contro i sentimenti di reazione, la guerra con essi da parte di potenze attive e aggressive che usavano in parte la loro forza nell'imporre freno e misura al disfrenarsi del *pathos* reattivo e nel costringere a un accordo»<sup>284</sup>.

Rimanendo per ora al rapporto che si instaura tra il debitore e il creditore, vanno sottolineati soprattutto due aspetti. In primo luogo, la natura chiaramente contrattuale di tale tipo di rapporto e il fatto che esso venga da Nietzsche considerato come rapporto originario tra persone. In secondo luogo, il fatto che le 'persone' alle quali Nietzsche si riferisce sono chiaramente identificabili con la figura

---

<sup>283</sup> Cfr. M. BRUSOTTI, *Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne*, cit. pag. 97 sgg.

<sup>284</sup> GM II, 11.

dell'individuo sovrano. Infatti, come ora mostreremo illustrando la nascita della nozione di colpa e la dinamica del diritto penale, la *conditio sine qua non* per entrare nel rapporto di scambio è la capacità di promettere che, come sappiamo, nasce proprio con l'individuo sovrano e che è lo scopo precipuo in base al quale esso è stato plasmato.

#### 4.2 La pena come pareggiamento del danno e la responsabilità

Abbiamo visto come per Nietzsche il concetto di giustizia nasca da potenze che si confrontano e stabiliscono un accordo. In base a questa visione privatistica della giustizia, secondo la quale essa deriva appunto dall'istituto privato del contratto, Nietzsche affronta nella seconda dissertazione anche la questione del diritto penale. La pena, e non potrebbe essere diversamente, per Nietzsche ha natura eminentemente retributiva poiché il suo scopo originario risiede nella retribuzione del male con il male. In questo senso, come già valeva per la concezione generale del diritto e della giustizia, anche le riflessioni che nella *Genealogia* Nietzsche compie sul diritto penale sono coerenti con quanto ha sostenuto negli scritti precedenti. La pena viene concepita come retribuzione di un torto e il torto, a sua volta, è la rottura del rapporto di equilibrio (*Gleichgewicht*), cioè del contratto originario. Eppure, nella *Genealogia*, la tesi retributiva sulla pena viene inserita in un contesto completamente diverso rispetto a quello degli scritti precedenti e arricchita di due tesi.

La prima viene sviluppata a partire dallo studio della storia del diritto penale. Essa consiste nel sostenere che la colpa (*Schuld*) sia un concetto che appare piuttosto tardi nella storia del pensiero umano. Il diritto penale arcaico infatti non possiede il concetto di 'colpa' e lo elabora solo in una fase avanzata del suo sviluppo. Ciò implica che la colpa come concetto in sé e come categoria – sia sul piano giuridico che su quello morale – sia sconosciuta alle epoche primitive. La seconda tesi riguarda invece la natura stessa del diritto penale: il diritto penale non ha nulla a che fare con la vendetta. Anzi, il diritto è storicamente il tentativo (riuscito) di annientare l'*escalation* incontrollabile di azione offensiva e reazione vindice che si genera all'interno delle società primitive tra clan o tra singoli. Questa tesi è una parziale revisione di quanto lo stesso Nietzsche aveva sostenuto in precedenza e si fonda su letture di storia del diritto tra le quali *Das Recht als Kulturerscheinung* di Josef Kohler e anche, con molta probabilità, l'opera di Rée del 1885 *Über die Entstehung des Gewissens*.

Dunque: si tratta di seguire, nella seconda dissertazione, due tesi che si intrecciano continuamente tra loro e che sono funzionali alla spiegazione del concetto di colpa. La prima sostiene che gli elementi soggettivi e volontaristici del reato (tra cui la 'colpa' intesa qui come responsabilità)

siano presi in considerazione solo in una fase tarda di sviluppo del diritto penale. La seconda tesi sostiene invece che originariamente la pena non ha lo scopo di vendicare; essa non è vendetta. Esattamente all'opposto, essa si sviluppa proprio per arginare il fenomeno della vendetta. La coappartenenza di queste due tesi, il fatto cioè che siano legate tra loro e che vadano dunque lette parallelamente è qualcosa che probabilmente non appare a prima vista decisivo nel testo nietzschiano. Invece lo è, soprattutto se si tengono presenti le fonti utilizzate nelle quali quella coappartenenza esiste ed è fondante. Infatti, sia Rée che Kohler rilevano un fatto centrale nella storia del diritto: gli elementi soggettivi del reato emergono solo in una fase tarda di sviluppo del diritto penale antico; ed emergono nel momento in cui storicamente il diritto penale – liberandosi dalla logica vindice della faida e della vendetta di sangue – inizia a ragionare nei termini della ricomposizione monetaria, che gradualmente va a sostituire la pena corporale. Secondo questi autori, è proprio quando avviene il passaggio dalla punizione solo corporale alla possibilità di una ricomposizione di altro tipo, che si inizia a valutare la responsabilità o meno del reo, per imporgli una pena maggiore o minore a seconda del livello di adesione volontaristica all'atto compiuto. È a questo livello che si iniziano allora a compiere le prime distinzioni circa la volontarietà o meno dell'atto e che, dunque, emergono i concetti di responsabilità e di colpa.

Vediamo meglio questi elementi. All'origine del concetto di giustizia, Nietzsche pone il patto e il contratto tra privati. La rottura di questo accordo è, come il filosofo ribadisce in più luoghi, il torto. Come abbiamo già detto, per Nietzsche non esiste alcun diritto naturale che precede la stipula del patto e per questo motivo può affermare che «solo a partire dalla statuizione della legge esiste 'diritto' e 'torto'». Tra le letture di carattere giuridico che Nietzsche compie nel periodo della *Genealogia*, uno degli autori certamente più significativi che incontra è Josef Kohler di cui legge *Das Recht als Kulturerscheinung*<sup>285</sup>. Da Kohler, Nietzsche riprende in larga parte la descrizione dei rapporti contrattuali che sono alla base del diritto arcaico e riprende anche la descrizione della pena come ricomposizione e retribuzione del danno. Proprio sul testo di Kohler è modellato il celebre passo della *Genealogia*, dove vengono descritti i rapporti arcaici tra debitore e creditore:

Per infondere fiducia nella sua promessa di restituzione, per dare una garanzia della serietà e santità della sua promessa di restituzione, il debitore dà in pegno, in forza del contratto, al creditore, per il caso che non paghi, qualcosa d'altro che ancora 'possiede', su cui ha ancora potere, per esempio il proprio corpo o la propria donna, o la propria libertà o anche la propria vita

---

<sup>285</sup> Nella biblioteca di Nietzsche: J. KOHLER, *Das Recht als Kulturerscheinung. Einleitung in die vergleichende Rechtswissenschaft*, Würzburg, Stahel 1885. Secondo quanto rileva Marco Brusotti sarebbe proprio da Kohler che Nietzsche ricaverebbe l'idea di un rapporto essenziale tra la promessa e il debito. cfr. M. BRUSOTTI, *Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne*, cit., pag. 23, nota 20.

(oppure stando a determinati presupposti religiosi, persino la sua beatitudine, la salvezza della sua anima, e infine, forse anche la pace del sepolcro: così in Egitto, dove il cadavere del debitore non trovava pace dal creditore neppure nella tomba – e invero proprio presso gli egizi, questa pace rivestiva altresì una certa importanza). Ma specialmente sul corpo del debitore il creditore poteva infliggere ogni sorta d'ignominia e di tortura tagliarne giù quanto pareva commisurato alla entità del debito – e ben presto e ovunque si dettero, da questo punto di vista, precise valutazioni, in parte orribilmente estese al più piccolo dettaglio, valutazioni legittimamente stabilite, delle singole membra o parti del corpo. Ritengo già un progresso, una prova di una concezione del diritto più libera, più lungimirante nel computo, più romana, il decreto contenuto nella legislazione romana delle XII tavole: che dovesse considerarsi indifferente quanto di più o di meno i creditori tagliassero in un simile caso «*si plus minusve secuerunt, ne fraude esto*»<sup>286</sup>.

In una prima fase, il diritto delle obbligazioni impone dunque la pena come ricomposizione del danno, come ricerca dell'equivalenza e pareggiamento. A questo proposito, bisogna notare che per quanto il processo di pareggiamento del danno sia un procedimento cruento, violento e brutale – visto che prevede addirittura la possibilità di una parte di rivalersi privatamente sul corpo dell'altra come attesta la logica dello *jus talionis* – tuttavia esso va concettualmente e storicamente distinto dalla vendetta. Non a caso, seguendo Kohler, Nietzsche parla di «valutazioni legittimamente stabilite», cioè si riferisce a quelle forme di compensazione stabilite da un'autorità superiore alle parti in causa o contrattate precedentemente tra loro (esattamente secondo la ricostruzione storica di Kohler).

Nietzsche interpreta la logica della compensazione anche come soddisfazione intima che viene concessa al creditore, di poter «scatenare senza alcuno scrupolo la propria potenza su un essere impotente» e interpreta il fenomeno penale arcaico come «diritto alla crudeltà»<sup>287</sup> ma lo distingue, nonostante tutto ciò, dalla vendetta privata. Mentre infatti la vendetta è la dimensione della *manca*za di misura, il diritto è quell'elemento che impone un limite al risentimento. È in questo senso che va intesa anche l'affermazione secondo la quale «da un punto di vista storico il diritto rappresenta sulla terra [...] la lotta contro i sentimenti di reazione [corsivo mio], la guerra con essi da parte di potenze

---

<sup>286</sup> GM II 5. Il passo è ripreso da Josef Kohler, *Das Recht als Kulturerscheinung*, cit, pp. 17-18: «L'idea della responsabilità all'inizio è l'idea di una responsabilità con il corpo e con la vita. Per questo motivo, il debitore che non paga viene fatto prigioniero dal creditore: questi lo può fare schiavo, come schiavo può venderlo, lo può uccidere e lo può mutilare. Le membra del corpo sono soggette a una valutazione, fatta precedentemente, che stabilisce, nel caso di violazione [dell'accordo n.d.t.] una precisa forma di compensazione. In tal modo, il creditore non taglia più al bisogno affinché sia raggiunto l'equivalente e se più creditori citano in concorso il debitore, nessuno di loro può tagliare di più rispetto all'ammontare del suo credito. È così che funziona il diritto dei popoli nordici. In opposizione a tutto ciò, ci fu un certo progresso quando le XII tavole posero fine a quel calcolo indegno e stabilirono che non doveva trattarsi più se il singolo tagliasse di più o di meno. Il creditore poteva tagliare in pezzi il debitore così come egli stesso desiderava; l'ordinamento giuridico non si occupava più di stabilire i dettagli: *si plus minusve secuerunt, se fraude esto* [...]».

<sup>287</sup> GM II, 5.

attive e aggressive, che usavano in parte la loro forza nell'imporre freno e misura al disfrenarsi del *pathos* reattivo e nel costringere a un accordo»<sup>288</sup>. Questa tesi, adombrata anche nello scritto di Kohler sul diritto come fenomeno culturale, Nietzsche poteva trovarla esplicitamente sostenuta anche nell'opera di Rée dal titolo *Die Entstehung des Gewissens*, un libro che, come sostiene Domenico Fazio<sup>289</sup>, con molta probabilità va annoverato tra le fonti della *Genealogia*. Per quanto riguarda la nozione di pena e il suo sviluppo storico, Paul Rée, capovolgendo quanto egli stesso aveva affermato nel periodo di *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, sostiene che la pena «non è nata dalla vendetta di sangue (*Blutrache*), bensì dalla lotta contro di essa»<sup>290</sup>. È molto interessante notare come lo stesso Rée, aggiornando Nietzsche circa i suoi progressi nel campo della ricerca, lo avesse direttamente informato proprio di questo capovolgimento di prospettiva<sup>291</sup>. Come ha notato Hubert

---

<sup>288</sup> GM II 11.

<sup>289</sup> Fazio sostiene basandosi sulla corrispondenza tra un passo di Johannes Voigt appartenente alla *Geschichte Prussens* citato da Rée e il celebre passo della prima dissertazione della *Genealogia* nel quale Nietzsche fa discendere la nozione di buono da nobile e aristocratico e quella di cattivo da volgare e plebeo, che Nietzsche avesse letto il libro dell'amico e tratto proprio da lì quella indicazione che chiama «identica metamorfosi concettuale», cfr. D.M. Fazio, *Paul Rée*, cit., pag. 146, nota 39. Tra le fonti sul diritto che Nietzsche utilizza nella composizione della *Genealogia* va menzionato anche Albert Hermann Post. Di H. Post Nietzsche possedeva sia *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*, pubblicato nel 1880 sia *Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte. Leitgedanken für den Aufbau einer allgemeinen Rechtswissenschaft auf sociologischer Basis* pubblicato nel 1884 e acquistato da Nietzsche l'anno successivo. Nietzsche richiese una copia del primo al suo editore Schmeitzner, come attesta la lettera del 21.06.1871. Come ha dimostrato Martin Stingelin, la lettura del libro di Post si fa particolarmente intensa nel 1883 e gli appunti del periodo ne sono una diretta testimonianza. Nietzsche annota e rielabora diversi passi dell'opera del giurista tedesco soprattutto in relazione alle modalità in cui veniva comminata la pena nei popoli antichi e, in generale, passi inerenti all'organizzazione delle comunità primitive. Nel suo contributo Stingelin dimostra altresì come gran parte della descrizione delle pene arcaiche che si trova nel paragrafo 3 della seconda dissertazione della *Genealogia* dipenda proprio dalla lettura di Post. Da Post deriverebbe infatti la conoscenza che Nietzsche ha delle «antiche pene tedesche» che erano ancora in vigore nel basso medioevo tedesco come la lapidazione, la condanna alla ruota, la bollitura del criminale vivo nell'olio o nel vino, lo squartamento ad opera dei cavalli del corpo del delinquente ed altre alle quali fa riferimento nella *Genealogia della morale*, cfr. M. Stingelin, *Konkordanz zu Friedrich Nietzsche Exzerpten aus Albert Hermann Post, Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis. Oldenburg 1880/81 (2. Bde.), in Nachlass von Frühjahr – Sommer und Sommer 1883*, in «Nietzsche Studien» 20 (1991), pp. 400-432.

<sup>290</sup> P. Rée, *Die Entstehung des Gewissens*, Berlin, Carl Duncker's Verlag 1885, pag. 36.

<sup>291</sup> All'indomani del periodo sorrentino, Rée scriveva a Nietzsche: «La cosa più sbagliata del mio ultimo lavoro (come Lei mi ha già detto ma io non volevo ammetterlo – probabilmente perché altrimenti avrei dovuto rimaneggiare diverse cose) è l'evoluzione storica della pena come semplice mezzo per uno scopo). Ora, poiché la caratteristica più essenziale di un'azione malvagia è il meritare la pena (secondo l'opinione degli uomini), uno studio sull'origine della coscienza morale e sulla sua storia non ha nulla di più importante da indagare dell'origine appunto della pena, ossia deve studiare in che modo, nella storia dell'umanità, si è sviluppata l'opinione che a certe azioni debba conseguire la sofferenza, la pena. Ora, noi incontriamo dappertutto come fase preliminare della pena la vendetta di sangue [corsivo mio], e per conoscere quest'ultima nei diversi paesi io studio tutti i possibili sistemi di diritto criminale e i popoli primitivi. Oltre a ciò l'antichità classica, parte in lingua originale, parte in traduzione», Lettera di Paul Rée a F. Nietzsche del 10.10.1877 in E. PFEIFFER-M. CARPITELLA (a cura di), *Triangolo di lettere. Carteggio di Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Lou von Salomé*, Milano, Adelphi 1999, pp. 28-29. Questa lettera va però messa in relazione ad una posteriore, nella quale Rée ribalta completamente il suo punto di vista sull'origine storica della pena. Se ancora nel 1877, scriveva che essa era da rintracciare nella vendetta di sangue (*Blutrache*), ora invece, annunciando a Nietzsche il titolo provvisorio del nuovo libro, che sarà appunto *Über die Entstehung des Gewissens*, che «l'opera sarà dedicata in gran parte a una storia della pena – che non è nata dalla vendetta di sangue, bensì dalla lotta contro di essa: il titolo sarà probabilmente: Storia e critica della coscienza», Lettera di Paul Rée a Friedrich Nietzsche del 23.04.1879, in E. PFEIFFER-M. CARPITELLA (a cura di), *Triangolo di lettere*, cit. pag. 45.

Treiber<sup>292</sup>, tutto il lavoro di Rée del 1885 si muove nella dimensione della giurisprudenza etnologica. Con metodo comparativistico, ricchissimo di fonti etno-antropologiche e basandosi in parte sulle opere di Albert Hermann Post e Josef Kohler, Rée intende ricostruire appunto la nascita della *Strafe* interpretandola come fatto universale ma, nello stesso tempo, come qualcosa di essenzialmente diverso dalla vendetta. In contrapposizione ad importanti giuristi come Friedrich Heinrich Abbe e Christian Reinhold Köstlin, il filosofo sostiene che la *Rache* non è la forma primitiva della *Strafe*.

Seguendo in parte Dühring<sup>293</sup>, Rée considera infatti la vendetta come un istintivo contro-movimento che ha come scopo il ripristino del proprio sentimento di potenza («Wiederherstellung des eigenen Machtbewusstseins durch Vernichtung des Thäters»<sup>294</sup>) nel caso esso sia stato danneggiato dall'azione di un altro soggetto. La vendetta è per lui qualcosa di istintivo e personale, legato all'odio e al dolore e, per questo motivo, è «sorella dell'invidia e della malignità»<sup>295</sup>. Ma proprio in ciò risiede il pericolo sociale che presenta la vendetta e ciò che la pena, dal canto suo, cerca di limitare. Nella logica della vendetta infatti «un colpo chiama un contraccolpo, il contraccolpo un contro-contraccolpo», in un processo senza fine. Inoltre, la vendetta, in quanto reazione istintiva, non considera gli elementi soggettivi del fatto giuridico, essa ad esempio non distingue tra dolo e colpa, elementi che come dimostra Jhering (un'altra fonte dell'opera di Rée del 1885) sono introdotti solo a partire dal tardo diritto romano<sup>296</sup>. E ancora, secondo Rée, la vendetta non ha solamente una *Längendimension* ma anche una *Breitendimension*. Ciò significa che essa, una volta che prenda il sopravvento, si espande sia in lunghezza (nel senso che alla vendetta segue sempre una vendetta) sia in larghezza (nel senso che essa riguarda anche i parenti delle parti coinvolte). Per questi motivi, la vendetta non può essere considerata come elemento primitivo della pena. La pena invece – e questo

---

In relazione a queste due lettere bisogna notare, seguendo quanto ha scritto Maria Cristina Fornari, che «Rée sembra dunque disposto a rivedere le sue posizioni in merito all'origine del concetto di giustizia e di castigo e alla loro evoluzione storica, per prestare maggiore attenzione alla componente vendicativa, che esige l'esazione di una sofferenza in cambio di un torto subito, giocando un ruolo fondamentale nel futuro stabilirsi della giustizia penale. A renderlo consapevole dell'importanza di questa componente è stato certamente Nietzsche che, come vedremo, rileverà l'origine della giustizia in un gioco di forze parificate, testimoniate dalla possibilità di esigere e ottenere vendetta, e si opporrà fermamente, nella *Genealogia della morale*, ad una limitata visione del diritto come funzionale all'utilità sociale», M.C. FORNARI, *La morale evolutiva*, cit., pp. 100-101. D'altra parte, bisogna anche notare che Nietzsche riprende da Rée l'idea per cui il diritto penale non deriva dalla vendetta ma, esattamente all'opposto, dalla inibizione dei sentimenti e degli atti vindici, come appunto Nietzsche stesso sostiene nella *Genealogia*.

<sup>292</sup> Cfr., H. Treiber, *Ausgewählte Aspekte zu Paul Rées Straftheorie*, in Seelmann K. (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht, Vorträge der Tagung der schweizer Sektion der internationalen Vereinigung für Rechts und Sozialphilosophie, 9-12 April 1999 in Basel*, Stuttgart, Steiner 2001, pag. 153 sgg.

<sup>293</sup> Su Dühring come possibile fonte di Rée per *Über die Entstehung des Gewissens* (tuttavia mai esplicitamente citata) rimandiamo ancora a Treiber che fornisce anche notizie biografiche sull'incontro intellettuale tra i due. In particolare, Treiber sostiene che nell'opera di Rée traspare chiaramente una conoscenza delle tesi di Dühring, che Rée avrebbe potuto conoscere tramite Heinrich von Stein, amico comune e ammiratore di Dühring, cfr. *ivi*, pag. 153, nota 14.

<sup>294</sup> *Ivi.*, pag. 46.

<sup>295</sup> P. RÉE, *Die Entstehung*, cit., pag. 44.

<sup>296</sup> Cfr., D.M. FAZIO, *Paul Rée*, cit., pag. 154.

è il punto fondamentale per il discorso che stiamo ricostruendo – si configura storicamente come il tentativo di fermare la spirale della vendetta la quale, attraverso la ‘logica del contraccolpo’, finirebbe per non avere soluzione di continuità.

Proprio in base a queste riflessioni, Rée afferma allora che la pena «non si è sviluppata dalla vendetta ma le è succeduta, usurpandole il predominio sull’epoca»<sup>297</sup> e che «per questo motivo il declino storico della vendetta è in parte anticipato dell’emergere della pena, in parte sono processi svolgentisi parallelamente»<sup>298</sup>. Insomma, nella ricostruzione che Rée fa del fenomeno penale nella sua opera del 1885, la pena è esattamente il tentativo di eliminare nella comunità gli inconvenienti della vendetta. Anche Rée, come Kohler, individua il momento centrale di passaggio dalla logica della vendetta a quello della pena nel momento in cui il criminale può risarcire il danneggiato con un’indennità in denaro e sottrarsi così alla vendetta della famiglia dell’offeso. Secondo Rée, all’inizio questa possibilità si dà attraverso l’istituto giuridico del *Rachgeld* e, in seguito, con la sua evoluzione, il *Wergeld*<sup>299</sup>.

Infine, col passare del tempo, scrive Rée, si giunge alla pena propriamente detta che non ha più nulla a che vedere con la vendetta privata poiché «il pagamento con lo scopo della conciliazione nei confronti del danneggiato diviene sempre meno importante; la sanzione pecuniaria che spetta allo Stato assume un significato sempre maggiore»<sup>300</sup>. Dunque, l’evoluzione storica del diritto penale, a partire dalla vendetta privata, segna il ribaltamento della dimensione della pena. Questa da fatto

---

<sup>297</sup> P. Rée, *Die Entstehung*, cit., pp. 52-53.

<sup>298</sup> *Ibidem*.

<sup>299</sup> Come suggerisce il nome stesso, il *Rachgeld* è per Rée qualcosa di ancora essenzialmente legato alla vendetta (*Rache*). Esso è in sostanza l’equivalente in denaro del danno, un equivalente che il reo deve versare al danneggiato. Seguendo un metodo comparativo, Rée si impegna nelle pagine della sua opera a dimostrare che questo istituto giuridico è esistito e storicamente attestato sia nei popoli primitivi sia in quelli antichi così come nell’antico diritto germanico. La caratteristica del *Rachgeld* è ancora quella di essere sostanzialmente una forma vindice di equivalenza e di ricomposizione del torto. Esso ignora ancora completamente – e dunque non li considera affatto – gli elementi soggettivi del reato. A questo livello di sviluppo del diritto penale, non esiste ancora la distinzione tra atto intenzionale e preterintenzionale. Addirittura, Rée chiarisce acutamente che il *Rachgeld* a rigore non è da considerarsi tanto un istituto del diritto penale quanto piuttosto un istituto del diritto privato, poiché è strumento atto a regolare la controversia tra private individualità. L’elemento pubblicistico – cioè il fatto di essere strumento non di equiparazione del danno tra privati bensì strumento deterrente per il mantenimento dell’ordine pubblico – viene guadagnato solamente in seguito, quando con il *Wergeld* viene introdotto anche il pagamento di una ulteriore somma – il *Friedensgeld* – che è dovuto, come sanzione afflittiva, non più direttamente al danneggiato ma allo Stato. Cfr., P. RÉE, *Die Entstehung*, cit., pag. 101: «Il risarcimento è sia mezzo di riconciliazione sia mezzo di punizione, il prezzo per la pace è unicamente mezzo di punizione: questi dati di fatto attestano che la collettività ha già raggiunto un grande potere sugli individui. Ciò appare soprattutto anche dalla sua posizione nei confronti della vendetta di sangue: la comunità è forte abbastanza da proibirla del tutto e da imporre il suo accomodamento. Al posto della vendetta è stato introdotto un doppio pagamento in denaro: una parte spetta al danneggiato, come prezzo della vendetta, una parte allo Stato, come pena in denaro per la pace infranta».

<sup>300</sup> P. Rée, *Die Entstehung*, cit., pag. 104.

privatistico assume sempre più carattere pubblico finché il suo scopo non è più la retribuzione del torto subito ma la deterrenza e la prevenzione dei reati<sup>301</sup>.

Sostanzialmente nella stessa direzione di Rée si muoveva – per ciò che riguardava l’evoluzione storica della pena – anche *Das Recht als Kulturerscheinung* di Kohler. Abbiamo visto come Nietzsche riprenda dall’opera di Kohler la descrizione dei primitivi rapporti di obbligazione giuridica. Tornando al problema della distinzione tra vendetta e pena e a come essa sia avvenuta nella storia, è interessante notare che, sempre in Kohler, Nietzsche poteva trovare una riflessione che, sebbene non interamente sovrapponibile a quella di Rée, andava certamente nella stessa direzione:

La vendetta è cieca; essa vuole il sangue per il sangue, guarda al risultato non agli elementi interni dell’azione. Per ciò la vendetta di sangue procede contro l’autore del reato, sia che il suo atto si basi sul dolo, sulla colpa o sia determinato da caso fortuito. Ma anche qui c’è un nuovo sviluppo. Succede che l’autore del reato possa acquistare la vendetta dai parenti del danneggiato: al posto della vendetta subentra il *Wergeld*, la *compositio*. Non tutti i popoli sono pronti per questo tipo di accordo, ma dove sono disposti la disponibilità [alla ricomposizione monetaria n.d.t.] è maggiore nel caso di violazione casuale rispetto al caso in cui vi sia colpevolezza. E il concetto fondamentale del diritto penale – il pensiero della corrispondenza di colpa ed espiazione – qui si fa tangibile, e invero con sempre maggior energia. Spesso il danneggiato, la cui lesione sia stata commessa per caso, viene obbligato dall’ordinamento giuridico ad accettare il riscatto della pena mentre la punizione corporale e con la vita è riservata solo ai casi di dolo, ovvero di colpa cosciente, al caso di atto intenzionale.

Nella *Genealogia*, Nietzsche non discute né entra nel dibattito storico che riguarda gli istituti giuridici e la loro specifica evoluzione, ma tuttavia coglie ciò che è il nucleo essenziale della questione. Egli rileva come la pena sia storicamente da distinguere dalla vendetta e come essa stessa se ne sia effettivamente distinta nel corso della storia. Rileva e riassume tutto il problema della evoluzione della pena in quella frase che dice essere la pena una serie di forme di compensazione stabilite affinché si arresti il *pathos* reattivo di potenze minori. Inoltre, Nietzsche rileva anche l’altro aspetto fondamentale della questione, che le sue fonti sulla storia del diritto gli forniscono: l’idea che proprio nel processo di separazione tra vendetta e pena e nel declinare storico della prima a favore della seconda sia da individuare il sorgere degli elementi soggettivi del reato. Come sostiene Kohler ma anche Rée, la categoria della colpa emerge solamente quando la pena supera la logica vindice e

---

<sup>301</sup> Da questo punto di vista, come ha giustamente scritto Domenico M. Fazio la posizione che Rée sostiene in *Die Entstehung des Gewissens* è coerente con quella sostenuta in *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. In entrambi i casi, Rée sostiene infatti una interpretazione della pena come misura di prevenzione, cfr. M.D. Fazio, *Paul Rée*, cit., pag. 154.

diviene ricomposizione monetaria. Solo allora entra in gioco la valutazione degli elementi soggettivi del reato da parte dell'autorità che deve comminare la punizione.

Dunque, agli occhi di Nietzsche, la stessa storia del diritto penale, mostra che la connessione tra colpa e pena è qualcosa di recente e sconosciuto alle epoche più remote. In questo senso, Nietzsche può affermare che «la pena come compensazione si è sviluppata completamente a parte da ogni presupposto sulla libertà e non libertà del volere». E ciò è da intendersi nel senso che

c'è invece sempre innanzitutto bisogno di un *alto* grado di umanizzazione perché l'animale 'uomo' cominci a fare quelle molto più primitive distinzioni 'intenzionale', 'negligente', 'casuale', 'responsabile' e dei loro opposti, e a valutarle nell'attribuzione della pena [...]. Per il più lungo tratto di tempo della storia umana non si sono assolutamente inflitti castighi *perché* si ritenesse l'autore del male responsabile della sua azione, dunque non con il presupposto che si debba punire unicamente il colpevole – si punisce, viceversa, allo stesso modo con cui ancor oggi i genitori castigano i loro figli, per ira di un danno sofferto, alla quale si dà sfogo sul danneggiante – una collera, tuttavia, mantenuta nei limiti e modificata dall'idea che ogni danno abbia in qualche modo il suo equivalente e realmente possa essere soddisfatto, sia pure mediante una sofferenza di chi l'ha provocato<sup>302</sup>.

La colpa è dunque un concetto tardo nell'evoluzione intellettuale del genere umano. Ma è attraverso l'elaborazione del concetto di colpa, che la civiltà riesce a fissare e inculcare nell'essere umano una relazione concettuale fondamentale, quella tra responsabilità e sofferenza. E ciò è da intendersi in un duplice significato. Da una parte, «in quanto far soffrire arrecava soddisfazione in sommo grado, in quanto il danneggiato barattava il danno [...] per uno straordinario contro-godimento» e dall'altra, in termini più generali, nel senso che lo stato di sofferenza, come vedremo, sarà reinterpretato a sua volta *a parte post* come derivante da una colpa. In ogni caso, l'elemento fondamentale è che il diritto penale fissa, seppure attraverso una lenta evoluzione, il rapporto inscindibile tra sofferenza e colpa. Mentre all'inizio, la sua azione è indirizzata a una mera ricomposizione materiale del danno e dunque prescinde dalla considerazione della responsabilità, in seguito, affinandosi, esso elabora la categoria della colpa. Ed in base a questa evoluzione stabilisce la relazione tra punizione ed elemento volontaristico del reato. Questa evoluzione è particolarmente importante perché, come vedremo più avanti, è proprio sul rapporto tra pena e colpa e non sul rapporto generico tra pena e danno (il quale appunto non considera la volontà dell'agente) che il prete asceta e il cristianesimo riusciranno a portare la relazione debitoria alle sue massime conseguenze.

---

<sup>302</sup> GM II 4.

## 5. L'evoluzione del rapporto di obbligazione giuridica (traslazione)

Finora la riflessione di Nietzsche che abbiamo seguito riguarda la colpa come concetto o categoria del pensiero umano. Essa nasce all'interno del diritto privato come categoria utile a stabilire il grado di adesione volontaristica del soggetto agente al reato che compie. Ma la colpa come categoria e come concetto – intesa dunque in senso giuridico – è qualcosa di ben diverso dalla colpa morale intesa come 'senso di colpa' e come sentimento di colpevolezza. Nel tentativo di rintracciare l'origine genealogica del senso di colpa, Nietzsche nega in termini decisi e perentori che questo possa sorgere in maniera semplice e diretta dalla pena. In altri termini, nega che l'origine della colpa come sentimento – «quella reazione psichica che prende il nome di 'cattiva coscienza', 'rimorso'»<sup>303</sup> – si possa spiegare rimanendo all'interno delle pratiche del diritto penale. Infatti, se il diritto penale elabora le *categorie concettuali* con le quali viene comminata la pena al reo e dunque giunge, nel corso dei secoli, a distinguere i vari gradi di colpevolezza e di responsabilità, tuttavia ben altra cosa è il sentimento della colpa: essere giudicati colpevoli *de facto* e *sentirsi colpevoli* per qualcosa che è avvenuto nel passato sono elementi tra loro completamente irrelati. Mentre nel primo caso si ha uno strumento giuridico atto a valutare un'azione che riguarda l'esteriorità e il danno materiale, nel secondo caso si ha un sentimento completamente interno, un'afflizione intima che nulla ha a che vedere con la punizione comminata dal potere pubblico.

Secondo Nietzsche, spiegare il passaggio dalla dimensione esterna della imputazione giuridica al rimorso – quello vero e sentito intimamente che prescinde dalla punizione – significa percorrere a ritroso e ricostruire il meccanismo di moralizzazione, cioè il processo nel quale le nozioni di colpa e dovere si spostano nella coscienza e divengono un fatto morale e non più solamente giuridico. Ciò significa che la colpa – il sentimento autentico di essere in fallo e il rimorso personale – deriva per Nietzsche dalla interiorizzazione e moralizzazione di elementi che all'inizio appartengono solamente alla sfera astratta e concettuale elaborata dallo *jus*. Ponendo il problema in questi termini, Nietzsche può sbarazzarsi in maniera perentoria di quella teoria genetico-genealogica che tenta di spiegare il *sentimento di colpevolezza* come conseguenza del dolore e dello stato di prostrazione che sono generati dalla punizione. Proprio contro questa ricostruzione ingenua e superficiale, Nietzsche scrive che la coscienza popolare sbaglia quando ravvisa nella pena afflittiva, imposta dal potere pubblico al delinquente, lo strumento per far sorgere in lui il sentimento della colpa:

L'autentico rimorso è qualcosa di estremamente raro proprio tra delinquenti e galeotti, le prigioni, i penitenziari non sono i luoghi d'incubazione in cui prospera di preferenza questa specie di vermi

---

<sup>303</sup> GM II, 14.

roditori – in ciò concordano tutti gli osservatori coscienziosi, che in molti casi esprimono assai a malincuore e contro i loro personalissimi desideri un giudizio del genere. Secondo una considerazione di massima, la pena indurisce e raggela; concentra; acuisce il senso di estraneità; rinsalda la forza di resistenza<sup>304</sup>.

Dunque: la pena non è l'elemento genetico del sentimento di colpa; «questa pianta estremamente inquietante e interessante della nostra vegetazione terrestre, – scrive il filosofo – non è allignata su codesto terreno»<sup>305</sup>. Se si vuole realmente ricostruire «il corso di tutta quant'evoluzione della coscienza di colpa», secondo Nietzsche è necessario piuttosto volgere lo sguardo e l'attenzione da un'altra parte. Nel capitolo diciannovesimo di *Schuld, schlechtes Gewissen und Verwandtes* che come ha dimostrato Marco Brusotti è costruito in larga parte sulla lettura di Albert Hermann Post<sup>306</sup>, Nietzsche propone la sua soluzione all'enigma della colpa e, per esporre la sua tesi, chiama ancora una volta sulla scena il diritto e, in particolare, la relazione debitore-creditore:

Ricerchiamo le condizioni nelle quali questa malattia è pervenuta al suo apice più terribile e sublime...ma a tal uopo occorre un vasto respiro – e dobbiamo tornare innanzitutto ancora una volta a un punto di vista anteriore. Il rapporto di diritto privato tra il debitore e il suo creditore, di cui già a lungo si è discusso, è stato ancora una volta interpretato e per la verità in una maniera estremamente notevole e coscienziosa sotto il profilo storico, all'interno di un rapporto in cui esso risulta per noi moderni forse del tutto incomprensibile: del rapporto, cioè, intercorrente tra i contemporanei e i loro progenitori<sup>307</sup>.

Nietzsche individua almeno due momenti in cui questo fondamentale processo di spiritualizzazione ha luogo; due momenti che corrispondono all'utilizzo delle categorie del diritto privato per spiegare rapporti che trascendono completamente la sfera dei traffici economici e che dunque sono una traslazione del rapporto debitore-creditore su dimensioni nuove. La prima reinterpretazione del rapporto debitore-creditore fuori dalla relazione privata tra due soggetti contraenti si ha nelle società primitive, quando gli uomini utilizzano il mondo categoriale del diritto privato – e nello specifico del diritto delle obbligazioni – per interpretare il rapporto dei membri con la comunità di cui fanno parte e poi della comunità nel suo complesso con gli antenati. Traslando la relazione giuridica dall'ambito privatistico a quello più generale che concerne tutta quanta la comunità, avviene – secondo Nietzsche – che nelle società primitive anche la comunità immagini di stare «coi suoi membri in quell'importante, fondamentale rapporto che è proprio del creditore verso

---

<sup>304</sup> GM II, 14.

<sup>305</sup> GM II, 14.

<sup>306</sup> Cfr., M. BRUSOTTI, *Die Verkleinerung*, cit., pag. 103 sgg.

<sup>307</sup> GM II, 19.

i suoi debitori»<sup>308</sup>. Ad un livello ancora più ampio e generale, la comunità crede addirittura di intrattenere un rapporto di *scambio economico* con i propri antenati e ritiene che la propria prosperità derivi dal rispetto dalle clausole dell'obbligazione giuridica contratta con i predecessori:

Nell'ambito dell'originaria comunità di stirpi – parliamo dei primordi – la generazione vivente riconosce ogni volta un'obbligazione giuridica nei confronti di quella più antica, fondatrice della stirpe (e in nessun modo un semplice vincolo sentimentale: non senza ragione si potrebbe negare in generale quest'ultimo per il più lungo periodo della storia umana). Domina qui la persuasione che la specie unicamente sussista grazie ai sacrifici e alle opere degli antenati – e che questi devono essere ripagati loro con sacrifici e opere: si riconosce, quindi, un debito che continua a crescere continuamente per il fatto che questi avi, perpetuando la loro esistenza come spiriti possenti, non cessano di assicurare alla specie nuovi vantaggi e prestiti da parte della loro forza<sup>309</sup>.

Il passo sopra riportato riassume probabilmente la più importante mutazione alla quale viene sottoposta la *juristische Verpflichtung*. Infatti, l'obbligazione giuridica viene per la prima volta interpretata in un senso che potremmo definire anche 'ideologico'. Mentre all'inizio, nel mondo dei traffici la *juristische Verpflichtung* serve a regolare *rapporti reali* tra soggetti, ora, nel momento in cui viene traslata nel rapporto tra avi e generazione vivente, i rapporti che essa pone tra contemporanei e progenitori sono infatti rapporti del tutto immaginari. Come è stato efficacemente notato, il meccanismo del debito non riguarda in questo caso più solo il piano sincronico dello scambio economico tra individui ma anche quello diacronico<sup>310</sup>. Ora, è chiaro che i rapporti tra gli antenati e la «generazione vivente» non possono essere interpretati come *rapporti reali* di scambio tra un debitore (i contemporanei) e un creditore (gli antenati). Eppure, questo accade. Questa «rozza specie di logica» («diese rohe Art Logik») – propria del contratto – finisce per sedurre completamente la psiche umana e per generare una visione della società completamente immaginaria, fittizia e ideologica. È insomma la proiezione su grandissima scala del rapporto di obbligazione giuridica e della logica del contraccambio. In questo contesto, la conseguenza più rilevante è che – visto che secondo Nietzsche la comunità pone un rapporto di proporzionalità diretta tra la sua potenza e le opere e i sacrifici degli antenati – all'aumentare della potenza della comunità aumenta anche la percezione di essere in debito con i progenitori<sup>311</sup>. Così, «la coscienza d'un debito verso di lui cresce

---

<sup>308</sup> GM II, 9.

<sup>309</sup> GM II, 19.

<sup>310</sup> Cfr., L. LUPO, *Oeconomica*, cit., pag. 46.

<sup>311</sup> Sul rapporto tra comunità vivente e senso di debito nei confronti della divinità si veda anche quanto Nietzsche scrive nell'*Anticristo*, dove esamina lo stesso tipo di rapporto ma questa volta per quanto riguarda la storia del popolo d'Israele: «In origine soprattutto all'epoca del potere regio, anche Israele si trovava nel *giusto*, vale a dire nel naturale rapporto con tutte le cose. Il suo Javeh era l'espressione della coscienza del potere, del piacere di sé, della speranza riposta in sé: ci si attendeva da lui vittoria e salvezza, con lui si confidava nella natura, che essa desse ciò di cui il popolo ha

di necessità, secondo questa specie di logica, nella stessa esatta misura in cui aumenta la potenza della stirpe medesima»<sup>312</sup>. Alla fine, gli antenati vengono ritenuti così tanto potenti da «assumere proporzioni gigantesche», finché «il progenitore finisce per essere trasfigurato in un dio. Forse sta proprio qui l'origine degli dèi, un'origine dunque dal timore!»<sup>313</sup>.

Il secondo momento cruciale per lo sviluppo del sentimento di colpa è rappresentato dalla religione cristiana. È chiaro che nel contesto dell'analisi del debito e della sua evoluzione per come essa è stata condotta finora, il cristianesimo appaia a Nietzsche come la logica del debito spinta al suo massimo grado. Se, come Nietzsche spiega, l'origine degli dei sta nel timore derivante dal sentirsi 'cattivi pagatori' e nella trasfigurazione del progenitore in dio, è chiaro che il cristianesimo gli sembri la *extrema ratio* della logica religiosa. Alla dinamica tipica di ogni religione, la quale nasce nel momento in cui l'antenato-creditore viene trasfigurato in dio, il cristianesimo aggiunge – soprattutto nella sua interpretazione paolina<sup>314</sup> – un nuovo e decisivo elemento: il sacrificio di dio stesso che si

---

bisogno – soprattutto la pioggia...Javeh era il Dio d'Israele e di conseguenza Dio della giustizia: è questa la logica di ogni popolo che ha la potenza e una buona coscienza di essa [...]. Questo stato di cose restò ancora per lungo tempo l'ideale anche quando venne tristemente spazzato via: l'anarchia all'interno, gli Assiri all'esterno [...]. Ma ogni speranza restò inadempita. Il vecchio Dio non *poteva* più nulla di ciò che poteva una volta. Lo si sarebbe dovuto abbandonare. Che cosa accadde? Si trasformò il suo concetto – si *snaturalizzò* il suo concetto: esso fu mantenuto a questo prezzo. – Javeh, il Dio della 'giustizia' – non fu più un'unità con Israele, un'espressione del sentimento di sé proprio di un popolo: restò soltanto un Dio sottoposto a condizioni...Il suo concetto diventa uno strumento nelle mani di agitatori sacerdotali, che ormai interpretano ogni buona ventura come premio, ogni calamità come castigo per una disubbidienza a Dio, per il 'peccato': quella mendacissima maniera d'interpretare un presunto 'ordinamento etico del mondo', con la quale, una volta per tutte, è capovolto il concetto naturale di 'causa' e 'effetto'. Soltanto se si è eliminata dal mondo, con la nozione di premio e di castigo, la causalità naturale, si ha bisogno di una causalità antinaturale: tutta la restante innaturalità è ormai una conseguenza. Un Dio che esige, al posto di un Dio che aiuta, che dà consigli, che è in fondo ogni felice aspirazione dell'animo e della fiducia in se stessi», AC 25.

<sup>312</sup> GM II, 19.

<sup>313</sup> GM II, 19.

<sup>314</sup> Nietzsche elabora approfonditamente questa lettura della teologia paolina soprattutto nell'*Anticristo* un'opera nella quale il cristianesimo non è solo religione ma, come scriveva Giorgio Colli, «viene a implicare morale, metafisica, giustizia, uguaglianza degli uomini, democrazia, in breve assomma in sé i valori del mondo moderno», (G. Colli *Nota introduttiva*, in F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Milano, Adelphi 2008, pag. XIII.). Nell'*Anticristo* Nietzsche distingue nettamente tra la figura di Gesù che definisce «idiota» e «santo anarchico», «un delinquente politico» e quella di Paolo che definisce invece «apostolo della vendetta». Le due figure stanno tra loro quindi in una ferma e assoluta opposizione. Paolo è infatti colui che stravolgendo completamente il messaggio evangelico originario, riporta Gesù nel seno dell'ebraismo e fonda il cristianesimo storico-mondano; il quale, a sua volta, non solo non ha nulla a che fare con la predicazione originaria di Gesù ma è uno strumento occulto per la sopravvivenza dell'ebraismo stesso. Secondo Nietzsche, uno dei tratti fondamentali dell'ebraismo sacerdotale è la tendenza ad interpretare il rapporto fra Dio e il popolo ebraico come un rapporto basato sulla logica punizione-ricompensa. In virtù di tale sconvolgimento della stessa originaria concezione ebraica di Dio, in origine aliena dal rapporto tutto economico fra colpa e punizione, essa sviluppa invece l'idea che esista un *ordinamento etico del mondo* e reinterpreta tutta la storia ebraica come storia di castigo divino e obbedienza umana, quindi come un rapporto appunto di prestazione e contro-prestazione, credito e debito. Mentre il messaggio di Gesù tende ad espungere il peccato dal rapporto uomo-Dio, quello di Paolo lo mette al centro. Paolo logicizza in senso tipicamente ebraico, dunque all'interno della categoria del peccato e della remissione, proprio la morte di Gesù, interpretando Gesù come capro espiatorio per i peccati e introducendo una serie di elementi, come l'aspetto della parousia, completamente spuri rispetto alla predicazione di Gesù: «Dio dette suo figlio per la remissione dei peccati, come vittima. Fu di punto in bianco la fine del Vangelo! Il sacrificio espiatorio, e proprio nella sua forma più ripugnante e più barbara, il sacrificio dell'innocente per i peccati dei rei! Quale raccapricciante paganesimo! – Gesù aveva abolito precisamente la nozione di 'colpa' [...].», cfr. AC 41.

immola per riscattare gli uomini dal debito che essi hanno contratto con lui. E proprio in questo senso, Nietzsche scrive nel paragrafo 20 che «l'avvento del Dio cristiano, in quanto massimo dio che sia stato fino a oggi raggiunto, ha portato perciò in evidenza, sulla terra, anche il *maximum* del senso di debito»<sup>315</sup>.

Tuttavia, tornando al problema centrale della dissertazione, quello della genesi del sentimento di colpa, bisogna notare che tutto il movimento descritto finora – la traslazione del rapporto della obbligazione giuridica dal diritto privato fino al rapporto uomo-Dio, incluso anche il *climax* rappresentato dal cristianesimo, non riesce *da solo* a spiegare l'emergere della colpa come sentimento morale. In questo senso, esso costituisce solamente il presupposto religioso (*der religiösen Voraussetzung*) per spiegare la nascita di quel sentimento. Nietzsche parla infatti di *juristische Verpflichtung* e non ancora di *Schuld*, tanto è vero che, introducendo nel paragrafo 20 l'analisi del Cristianesimo, sostiene che esso ha portato sulla scena non il *maximum* della colpa ma solo il *maximum* del senso di debito. Il passaggio tra debito e colpa, la trasmutazione dell'uno nell'altra, rimane dunque ancora da spiegare in maniera esaustiva. Per poterlo fare, dobbiamo esaminare il problema di ciò che Nietzsche chiama 'cattiva coscienza' e capire in che modo essa interagisca con la dinamica debitoria fin qui descritta. Infatti, è solamente dal 'corto circuito' tra relazione debitoria (diritto) e cattiva coscienza – due elementi tra loro essenzialmente autonomi e separati – che si genera la colpa propriamente detta.

## 6. Cattiva coscienza, debito e ascetismo

Come sappiamo dall'analisi della seconda dissertazione, all'interno della dimensione dello Stato e del diritto all'uomo è impedito di compiere ciò che sarebbe per lui un atto naturale, cioè l'estrinsecazione della forza e della violenza. Come abbiamo visto, lo Stato nasce come imposizione violenta di una parte minoritaria della popolazione su una maggioranza più debole e il diritto è lo strumento col quale, in vista del mantenimento della pace e dell'ordine, viene bloccata la reazione puramente istintiva e senza misura del danneggiato in modo tale da impedire l'arbitrio e la violenza sconsiderata. Ma se la vita è – e non v'è dubbio che per Nietzsche così sia<sup>316</sup> – essenzialmente arbitrio

---

Sulla lettura di Paolo fatta da Nietzsche e sulle fonti da lui utilizzate tra cui l'amico Overbeck, dal quale ricava l'idea di una sostanziale falsificazione storica della figura di Gesù, rimandiamo a F. BARBA, *Il persecutore di Dio. San Paolo nella filosofia di Nietzsche*, Milano-Udine, Mimesi 2010 e a D. HAVEMANN, *Der Apostel der Rache. Nietzsches Paulusdeutung*, Berlin-New York, de Gruyter 2002. Per l'inserimento e la collocazione della riflessione nietzschiana all'interno del più ampio interesse sulla figura dell'anticristo si veda invece M. Vannini, *L'anticristo. Storia e mito*, Milano, Mondadori 2015, la posizione di Nietzsche viene discussa nell'ultimo capitolo.

<sup>315</sup> GM II 20.

<sup>316</sup> Cfr. da esempio JGB 259: «[...]Su questo punto occorre rivolgere radicalmente il pensiero al fondamento e guardarsi da ogni debolezza sentimentale: la vita è *essenzialmente* appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è

e sopraffazione, lo Stato e il diritto sono elementi antinaturali ed essenzialmente contraddittori rispetto alla dimensione originaria del *Bios*, cosa che Nietzsche afferma ripetutamente. A causa di questa repressione operata dallo Stato e del diritto sugli istinti naturali, si genera appunto la cattiva coscienza, quella «volontà di straziarsi» che si escogita nel momento in cui non si può più liberamente esercitare la violenza sull'altro essere vivente, sull'altro uomo. L'analisi di Nietzsche su questo punto è avalutativa. Nietzsche non sostiene che sia bene scatenare la violenza sull'altro, ma si limita a descrivere, da una parte, la condizione primitiva di esistenza dell'essere umano e, dall'altra, ciò che accade quando l'uomo viene «definitivamente incapsulato nell'incantesimo della società e della pace», quando di colpo tutti i suoi istinti «furono svalutati e divelti»<sup>317</sup>. Nel momento in cui ciò accade, secondo Nietzsche, succede che la bestia-uomo, la «bestia dell'azione», che, pur volendo, non può sopprimere «gli antichi istinti» finisce per interiorizzarli e dunque per dirigere contro di sé quella sua stessa energia violenta e prevaricatrice poiché «tutti gli istinti che non si scaricano all'esterno, si rivolgono all'interno»<sup>318</sup>.

Ora, potrebbe sembrare, a prima vista che la repressione riguardi solo le nature più deboli le quali nel processo di formazione dello Stato e di imposizione del diritto vengono dotate di una forma e stabilizzate dagli artisti «organizzatori nati», cioè dalle anime forti e prevaricatrici. Anche se Nietzsche esclude nel paragrafo 17 della seconda dissertazione che la cattiva coscienza riguardi anche questi ultimi e scrive chiaramente che «non sono costoro quelli nei quali è allignata la 'cattiva coscienza'» nella terza dissertazione le cose si complicano. Infatti, se nella seconda dissertazione il diritto – sospensione dell'istintualità vindice – è imposto dai forti per frenare il «*pathos* reattivo e nel costringere a un accordo»<sup>319</sup> le potenze a loro sottomesse, nella terza dissertazione il diritto viene considerato come elemento repressivo anche della pulsionalità e della vitalità del forte, del signore, dalle «potenze attive e aggressive»<sup>320</sup>. Nietzsche non nega che il diritto sia nato dall'attività di potenze

---

estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, un incorporare o per lo meno, nel più temperato dei casi, uno sfruttare – ma a che scopo si dovrebbe sempre usare proprio queste parole, sulle quali da tempo memorabile si è impressa un'intenzione denigratoria? [...]. In nessun punto, tuttavia la coscienza comune degli Europei è più riluttante nell'ammaestramento di quanto non lo sia a questo proposito; oggi si vaneggia in ogni dove, perfino sotto scientifici travestimenti, di condizioni di là da venire della società, da cui dovrà scomparire il suo "carattere di sfruttamento" – ciò suona alle mie orecchie come se si promettesse di inventare una vita che si astenesse da ogni funzione organica. Lo "sfruttamento" non compete a una società guasta oppure imperfetta e primitiva: esso concerne l'*essenza* del vivente, in quanto fondamentale funzione organica, è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita. Ammesso che questa, come teoria, sia una novità – come realtà è il *fatto originario* di tutta la storia: si sia fino a questo punto sinceri verso se stessi».

<sup>317</sup> GM II, 16.

<sup>318</sup> GM II, 16.

<sup>319</sup> GM II, 11.

<sup>320</sup> GM II, 11.

affermatrici e dominanti ma nota che – nonostante il carattere attivo di quelle potenze – esso finisce per essere *una forma di auto-repressione della loro stessa potenza*. E infatti scrive così:

La sottomissione al diritto: – oh, con quali mai contrarietà di coscienza le stirpi nobili hanno ovunque sulla terra fatto atto di rinuncia per parte loro alla vendetta e concesso al diritto un potere su di esse! Il ‘diritto’ è stato a lungo un *vetitum*, un’empietà, un’innovazione, si fece innanzi con violenza, come violenza a cui ci si adattò unicamente con vergogna dinnanzi a se stessi<sup>321</sup>.

Che il diritto sia stato per le stirpi attive e aggressive un *vetitum*, cioè qualcosa di vietato, getta naturalmente una luce sinistra su tutto il fenomeno giuridico e sull’agire delle stesse stirpi nobili, soprattutto se si tiene conto del contesto nel quale questa riflessione è svolta: un’analisi genealogica del sentimento di colpevolezza. Il motivo per il quale il diritto è inteso dai forti come qualcosa di proibito e, dunque, di essenzialmente negativo si radica nella concezione stessa della vita che Nietzsche ha e che ritiene sia propria anche delle stesse stirpi nobili, forti e aggressive. L’idea espressa chiaramente nella stessa *Genealogia* e secondo la quale la «vita si adempie *essenzialmente*, cioè nelle sue funzioni fondamentali, offendendo, facendo violenza, sfruttando, annientando e non può essere affatto pensata senza questo carattere»<sup>322</sup>. La vita per Nietzsche è lotta e la lotta presuppone naturalmente la differenza di potenza. Per cui è chiaro che, nel momento in cui il diritto decretasse la sostanziale uguaglianza degli individui e riconoscesse i diritti universali – cioè nel caso in cui «ogni volontà debba considerare eguale ogni volontà» – allora esso costituirebbe proprio la negazione della vita la quale è essenzialmente differenza e lotta per la potenza. In tal senso, il diritto sarebbe quindi «una via traversa verso il nulla»<sup>323</sup> e «una volontà di negazione della vita»<sup>324</sup>. Nello stesso tempo però

---

<sup>321</sup> GM III, 9.

<sup>322</sup> In GM II, 11 Nietzsche argomenta così: «C’è persino qualcosa di più serio che dobbiamo ancora confessare a noi stessi: che *dal supremo punto di vista biologico* [corsivo mio], stati di diritto possono essere sempre soltanto stati eccezionali, essendo parziali restrizioni della peculiare volontà di vivere che ha di mira la potenza, e subordinandosi in quanto strumenti particolari allo scopo complessivo di tale volontà: come strumenti cioè per creare più grandi unità di potenza. Un ordinamento giuridico pensato come sovrano e generale, non come strumento nella lotta di complessi di potenza, bensì come strumento contro ogni lotta in generale, pressappoco secondo il modello comunista di Dühring, che ogni volontà debba considerare eguale ogni volontà, sarebbe un principio ostile alla vita, un ordinamento distruttore e disgregatore dell’uomo, un attentato all’avvenire dell’uomo, un indice di stanchezza, una via traversa verso il nulla».

<sup>323</sup> GM II, 11.

<sup>324</sup> Cfr. JGB 259 dove Nietzsche scrive: «Trattenerci reciprocamente dall’offesa, dalla violenza, dallo sfruttamento, stabilire un’eguaglianza tra la propria volontà e quella dell’altro: tutto questo può, in un certo qual senso grossolano, divenire una buona costumanza tra individui, ove ne siano date le condizioni [...]. Ma appena questo principio volesse guadagnare ulteriormente terreno, addirittura, se possibile, come principio basilare della società, si mostrerebbe immediatamente per quello che è: una volontà di *negazione* della vita, un principio di dissoluzione e di decadenza. Su questo punto occorre rivolgere radicalmente il pensiero al fondamento e guardarsi da ogni debolezza sentimentale: la vita è *essenzialmente* appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, un incorporare o per lo meno, nel più temperato dei casi, uno sfruttare – ma a che scopo da tempo immemorabile si dovrebbe usare proprio queste parole, sulle quali da tempo immemorabile si è impressa un’intenzione denigratoria? Anche quel corpo in cui i singoli si trattano da eguali – ciò accade in ogni sana aristocrazia – deve anch’esso, ove sia un corpo vivo e non moribondo, fare verso gli altri corpi tutto ciò da cui vicendevolmente si astengono gli individui in esso compresi: dovrà essere la volontà di potenza in carne e ossa, sarà volontà di crescere, di

– e in un senso che rimane piuttosto ambiguo e tutto da chiarire – Nietzsche scrive che il processo di statuizione della legge finisce per reprimere e imbrigliare anche l'energia di chi la legge stessa la impone. In questo senso, stando al passo che si riferisce alla statuizione della legge contenuto nella terza dissertazione, la stirpe nobile non è più *legibus soluta* ma essa stessa è determinata nel suo agire dalla legge ed è tenuta a freno dal rispetto di norme di comportamento che essa stessa impone agli altri ma anche a sé stessa. È in questo senso che la statuizione della legge – il diritto oggettivo – mostra un lato ambiguo. Da una parte, esso nasce come imposizione dei forti sui deboli, i quali vengono artisticamente foggiate in una forma stabile. Dall'altra, il diritto innesca un fenomeno di retroazione. Infatti, come Nietzsche scrive esplicitamente, le stirpi nobili accettano la necessità che vi sia un diritto; loro stesse lo creano e infine vi si sottomettono con vergogna e «contrarietà di coscienza». Per loro il diritto è qualcosa di essenzialmente negativo; è un *vetitum*, qualcosa di empio. E tuttavia, nonostante sia empio – empio in quanto consiste in un'artificiale restrizione del *Wille* che domina e costituisce la natura e quindi qualcosa che va contro la vita nella sua pienezza e che la ottunde – esse vi si sottomettono. Con vergogna e contrarietà, ma vi si sottomettono. Anche loro quindi entrano nei gangli repressivi della comunità e subiscono la stessa repressione della originaria energia pulsionale. Anche loro finiscono così nell'incapsulamento della società e della pace in virtù del quale si rende necessario ri-direzionare l'impulso alla crudeltà e la violenza dall'esterno verso l'interno.

Ma il problema è che, secondo Nietzsche, la traslazione della crudeltà sul proprio corpo e sulla propria anima è una forma perversa e antinaturale di vitalità che genera come conseguenza «la più grande e la più sinistra delle malattie, di cui fino a oggi l'umanità non è guarita, la sofferenza che l'uomo ha di sé»<sup>325</sup>. Per Nietzsche la sofferenza che l'uomo prova di fronte a se stesso è un fatto storico e un'evidenza inconfutabile che è inscindibile dalla storia dell'umanità. Lungi dall'essere un fatto contingente o che riguarda settori minoritari della popolazione, essa è invece il simbolo dell'evoluzione umana che tragicamente si sostanzia nel passaggio da animale libero ad animale 'in

---

estendersi, di attirare a sé, di acquistare preponderanza – non trovando in una qualche moralità o immoralità il suo punto di partenza, ma per il fatto stesso che esso *vive*, e perché vita è precisamente volontà di potenza». Su tale questione si tenga presente quanto Nietzsche scrive anche in GM III18: «Non si trascuri infatti questa circostanza: per necessità di natura i forti tendono tanto a dissociarsi, quanto i deboli ad *associarsi*; se i primi si collegano, questo accade unicamente in vista di una comune azione aggressiva e di un comune appagamento nella loro volontà di potenza, non senza molta resistenza della coscienza individuale; i secondi invece si congregano tra loro, *compiacendosi* proprio di questa colleganza – il loro istinto è in questo altrettanto appagato, quanto l'istinto dei 'signori' per nascita (vale a dire della solitaria specie predatrice d'uomo) è fondamentale irritato e inquietato dall'organizzazione. Sotto ogni oligarchia – la storia tutta ce lo insegna – sta sempre annidata la libidine di *tirannide*; ogni oligarchia trema costantemente a causa della tensione in cui ogni individuo compreso in essa ha bisogno per padroneggiare questa sua libidine».

<sup>325</sup> GM II, 16.

gabbia<sup>326</sup>. In base a tale presupposto, anche la terza dissertazione della *Genealogia*, così come era avvenuto per la seconda, è segnata da una considerazione generale che funge da presupposto di tutta l'analisi: l'essere umano che si trova a vivere nella compagine statale (non solo nella sua configurazione moderna ma anche nella sua forma arcaica) è sostanzialmente un essere represso nella sua libera pulsionalità. La repressione è esercitata attraverso le leggi e dal meccanismo del diritto penale. Questa dimensione di costrizione che – lo ribadiamo – per Nietzsche costituisce un indiscutibile fatto storico<sup>327</sup>, si fa pagare cara sul piano fisiologico e psichico poiché crea un animale che soffre incredibilmente della sua stessa condizione di recluso e di represso.

Secondo Nietzsche, la storia umana è infatti essenzialmente la storia di grandi eventi collettivi di depressione che sono consustanziali alla stessa storia evolutiva del genere umano, inscindibili da essa e causati sostanzialmente da quella frattura radicale che strappa l'essere umano al mondo dell'animalità e della naturalità e lo rinchiude nel mondo della cultura, del pensiero, delle leggi e della morale. Sia che si legga il processo evolutivo come un lento progredire sia che esso venga interpretato come frattura improvvisa, la storia umana è caratterizzata da una cesura tale per cui «ora ci diventa quasi impossibile concordare nel sentimento con quegli immensi periodi di tempo dell'eticità del costume' [...] quando il soffrire era stimato virtù, la crudeltà virtù, la dissimulazione virtù, la vendetta virtù, la negazione della ragione virtù»<sup>328</sup>. Rinchiuso nella «opprimente angustia» e «normalità di costumi», dilaniato dalla «nostalgia del deserto» e con una inestinguibile sete d'avventura, trovandosi vietata dal costume e dalle leggi la naturale via di appagamento di quelle pulsioni, l'uomo escogita la forma perversa di scaricamento della sua energia: invece di rivolgerla verso gli altri la indirizza su se stesso. Ma in questo modo, si creano i presupposti per quella che nella seconda dissertazione

---

<sup>326</sup> Cfr., A. GIACOMELLI, *La bionda bestia e il prete. Considerazioni su GM I a partire dalle sue Lebensformen*, in B. GIACOMINI, P. GORI, F. GRIGENTI (a cura di), *La genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Pisa, ETS 2015, pag. 75 pag. 74 sgg.

<sup>327</sup> Nietzsche si esprime in questo senso ad esempio nel paragrafo 13 della terza dissertazione quando scrive in relazione alle condizioni che hanno storicamente favorito la vittoria dell'ideale ascetico quanto segue: «L'ideale ascetico è un siffatto mezzo: le cose si presentano, dunque, precisamente all'opposto di quel che pensano i veneratori di questo ideale – la vita lotta in esso e attraverso di esso con la morte e contro la morte, l'ideale ascetico è uno stratagemma nella conservazione della vita. Che questo potesse signoreggiare e divenir possente sugli uomini nella misura in cui ce ne dà ammaestramento la storia, in particolare laddove viene attuata la civilizzazione e il rammansimento degli uomini, è l'espressione di un grande fatto: lo stato morboso del tipo umano sino a oggi, o quanto meno nel tipo dell'uomo reso mansueto [...]», GM II 13, [corsivo mio]. Si veda anche l'incipit del paragrafo 14 sempre della terza dissertazione dove, di nuovo, lo stato d'infermità dell'uomo è definito «fatto» impossibile da contestare. Sulla stessa linea anche GM III 17: «Infatti, parlando in generale: presso tutte le grandi religioni si è trattato principalmente di combattere una certa stanchezza e pesantezza divenuta epidemica. Si può preliminarmente stabilire come verosimile il fatto che di quando in quando, in determinati luoghi della terra, deve quasi necessariamente impadronirsi di larghe masse un *fisiologico senso d'inibizione*, che tuttavia per mancanza di sapere fisiologico, non si fa come tale strada nella coscienza, cosicché la sua 'causa', il suo rimedio, può essere altresì cercato e tentato unicamente per via psicologico-morale (questa, infatti, è la mia formola più generale per quanto viene chiamato 'religione'».

<sup>328</sup> GM III, 9.

Nietzsche chiama «la sofferenza che l'uomo ha di sé»<sup>329</sup> e che nella terza dissertazione assume appunto la dimensione dei grandi e collettivi stati depressivi che investono l'umanità civilizzata.

Sul terreno di questa sofferenza umana fa la sua comparsa il prete asceta. Infatti, proprio l'ascetismo – quell'insieme di pratiche di purificazione, rinuncia e negazione della corporeità – è lo strumento che l'umanità sofferente elabora per superare il dolore che la tormenta. Le pratiche ascetiche sono presenti in tutte le culture del mondo e la loro logica unitaria accomuna «gli 'esicasti' del monte Athos», il Buddismo, l'induismo e, naturalmente, il cristianesimo<sup>330</sup>. Tra i vari *trainings* utilizzati dall'ascetismo per produrre il risultato al quale esso mira e cioè «un ipnotico smorzamento totale della sensibilità e della capacità di soffrire»<sup>331</sup> che possa contrastare lo scontento e il dolore, Nietzsche annovera le procedure del «sonno profondo», dell'attività macchinale ottenuta col lavoro e le forme compassionevoli e solidaristiche del rapporto tra umani che chiama la «piccola gioia»<sup>332</sup>. Tutti questi comportamenti vengono prescritti dal prete asceta agli uomini con la fiducia – con la «buona fiducia», dunque essenzialmente in buona fede – che possano alleviare lo stato di sofferenza. Il sonno profondo, il lavoro macchinale la piccola gioia hanno una natura essenzialmente narcotica e, per questo motivo, agiscono come calmanti e 'quietivi' della passionalità umana e del dolore<sup>333</sup>. Data

---

<sup>329</sup> GM II, 16.

<sup>330</sup> Cfr. GM III, 17.

<sup>331</sup> GM III, 18.

<sup>332</sup> Cfr., GM III, 18.

<sup>333</sup> Come nota Giovanni Gurisatti la descrizione dell'ascetismo compiuta da Nietzsche nella *Genealogia* risente fortemente della lettura di Schopenhauer e sulla filosofia di questo autore è modellata. Gurisatti fa notare come tutta la descrizione del prete asceta nietzschiano ricalchi in maniera fedele la figura del santo schopenhaueriano e come le due figure abbiano affinità fondamentali. Entrambi negatori della vita, entrambi esponenti dell'ascetismo inteso come rifiuto di sé, fuga, spregiamento dei valori della corporeità e della carnalità, *incuria sui*, compassione e redenzione intesa come *unio mystica* con l'essere supremo. Uno degli aspetti più interessanti del contributo di Gurisatti consiste tuttavia nel distinguere, all'interno della critica nietzschiana al prete asceta e in generale all'ascetismo, tra due dimensioni tra loro opposte dell'ascetismo stesso. In questo senso, la critica di Nietzsche non investirebbe l'ascetismo *tout-court* ma solamente la sua declinazione cristiano-schopenhaueriana, lasciando intravedere invece una valutazione positiva di un altro tipo di *askesis*, quella greco-romana e precristiana. Tale forma di asceti si sostanzia in una sana pratica di vita filosofica la quale, avendo di mira la crescita complessiva dell'essere umano, non demonizza l'elemento corporeo ma lo considera anch'esso necessario per il perfezionamento psico-fisico. In tal senso, tra le pieghe della *Genealogia* affiorerebbe l'idea di un'*askesis* 'buona', anti-nichilistica e, come la definisce Gurisatti, 'etopoietica' (pag. 194), il cui fine non sarebbe la mortificazione del corpo e la sua degradazione a illusione ma piuttosto una pratica di salute psico-fisica preludio alla costituzione consapevole del sé. Scrive Gurisatti che nella *Genealogia* «un certo tipo di ideale ascetico – inteso come *askesis* – è non solo perfettamente compatibile con lo sviluppo di una sana filosofia, ma ne è anzi la condizione pratica di possibilità» (pag. 196). E ancora, sempre su questa linea argomentativa, sostiene che «per quanto preponderante nella *Genealogia*, la critica di Nietzsche all'ideale ascetico soteriologico, morale-virtuoso, del prete-Schopenhauer, non può in nessun caso oscurare del tutto – a prescindere dalla logica polemica dell'argomentazione – la sua considerazione dell'ideale ascetico eudemonologico, pratico-esistenziale, del filosofo-saggio, le cui tracce – da noi certo interpretate con qualche forzatura – per quanto sfumate non meritano di essere cancellate in mero omaggio a una tradizione interpretativa consolidata» (pag. 196), cfr. G. GURISATTI, *Sull'utilità e il danno dell'ideale ascetico per la filosofia*, in B. GIACOMINI, P. GORI, F. GRIGENTI (a cura di), *La genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, cit., pp. 181-210.

Su un'analogia lettura dell'ascetismo nella terza dissertazione della *Genealogia della morale* si muove anche l'interpretazione di Leonardo Casini. Anche lui distingue più sfumature di significato all'interno del concetto di ascetismo. In particolare, Casini mette in luce come «le riflessioni di Nietzsche conducano ad una posizione aporetica; in essa sono

appunto la loro sostanziale natura narcotica, Nietzsche considera questi mezzi come strumenti innocenti se paragonati allo strumento più geniale ed efficace, ma anche più pericoloso, di cui dispone e fa uso il prete asceta.

Quest'altro strumento – il «tocco maestro»<sup>334</sup> del prete – è l'utilizzo del senso di colpa. Infatti, è attraverso l'uso sapiente del senso di colpa che il prete riesce a generare una vera e propria «aberrazione del sentimento»<sup>335</sup> così forte da raggiungere al massimo grado ciò che egli si prefissa, vale a dire un forte e potente sentimento vitale che, una volta inoculato negli uomini, riesca a rivitalizzare le masse e a sottrarle a quella «profonda depressione fisiologica»<sup>336</sup> di cui sono preda. Partendo dal presupposto secondo il quale una forte passione può sostituirla un'altra altrettanto forte<sup>337</sup>, il prete utilizza lo straziante sentimento della colpa per ottundere la sofferenza e il dolore. La sua capacità sta nel generare un processo nel quale si raggiunge un «ottundimento del dolore per via passionale»<sup>338</sup>, vale a dire che si tenta di «intorpidire un dolore, tormentoso, segreto, progressivamente intollerabile, mediante una più intensa emozione di qualsivoglia specie»<sup>339</sup>. Rispetto agli innocenti mezzi letargici del sonno profondo e della ipnosi macchinale – pratiche che tendevano sostanzialmente a quietare gli impulsi e le passioni umane e non ad eccitarle – qui siamo in presenza della logica opposta. Ciò che in questo caso il prete asceta vuole favorire è infatti «l'esaltazione insita in tutte le forti passioni»<sup>340</sup>. In questo frangente, la terapia sacerdotale non prescrive più una diminuzione della potenza vitale ma, esattamente al contrario, un suo eccitamento al fine di controbilanciare con una forte passione (la colpa) un'altra forte passione (il dolore). Operando in

---

certi solo aspetti secondari, ma sulla questione fondamentale del valore dell'asceti Nietzsche finisce per scegliere una posizione interlocutoria o almeno puramente 'osservativa'. L'asceti, come risanamento della vita inibita, appare senz'altro un valore, perché in linea con l'incremento e con la volontà di potenza; v'è però un lato oscuro e opposto che bilancia questi aspetti: l'asceti comporta pur sempre coscientemente, la negazione della vita, la volontà di 'nulla' cresce e prospera sulla vita in decadimento, sulla malattia, milita dalla parte malata dell'umanità, ne asseconda gli odi e il *ressentiment*, l'inimicizia verso i "benriusciti" e il trionfo su questi ultimi. Il dilemma è tutto dentro al concetto di "vita contro vita": è certamente vita, ma è anche negazione di essa, il prete asceta risana attraverso le ferite e il senso di colpa, che provocano però anche la malattia e l'indebolimento. Lo stesso mezzo risanatore mina la vita, la vita colpita è risanata dal mezzo che la indebolisce», L. CASINI, *Nietzsche e il significato degli ideali ascetici*, in «Archivio di filosofia», (1) 1982, pag. 190.

<sup>334</sup> GM III, 20.

<sup>335</sup> GM III, 19.

<sup>336</sup> GM III, 17.

<sup>337</sup> Questo presupposto si trova efficacemente descritto in GM III 20, dove Nietzsche scrive: «Sciogliere l'anima umana da tutte le sue commettiture, immergerla in terrori, gelidità, ardori e rapimenti in guisa tale che essa si affranchi, come per un colpo di fulmine, da ogni piccolezza e meschinità dello scontento, della tetraggine, del malumore: quali strade portano a questa meta? E quali di esse con la massima sicurezza?...In fondo tutte le grandi passioni ne sono capaci, posto che trovino sfogo all'improvviso, ira, paura, voluttà, vendetta, speranza, trionfo, disperazione, crudeltà; e in realtà il prete asceta ha preso spregiudicatamente al suo servizio l'intera muta di cani selvaggi che sono nell'uomo e ha scatenato ora questo, ora quello, sempre allo stesso scopo di risvegliare l'uomo dalla lenta tristezza, di mettere almeno temporaneamente in fuga il suo cupo dolore, la sua esitante miseria, e sempre altresì nell'ambito di una interpretazione e 'giustificazione' religiosa».

<sup>338</sup> GM III, 15.

<sup>339</sup> GM III, 15.

<sup>340</sup> GM III, 19.

questo modo, il prete porta la logica della colpa al suo grado più alto. Egli non è il creatore e il fabbricatore della colpa in quanto, come sappiamo dalla seconda dissertazione, la trova già presente al suo stato grezzo, come «frammento di psicologia animale»<sup>341</sup> non ancora sviluppato completamente. La colpa nasce originariamente come cattiva coscienza, derivante dal processo di incivilimento dell'umano. Il prete non è responsabile di questa prima fase. Egli però reinterpreta quello stato di sofferenza e di prostrazione attraverso la categoria del peccato, gli dà un nuovo senso: «Il 'peccato' – giacché suona così la reinterpretazione sacerdotale della cattiva coscienza animale (della crudeltà volta all'indietro) [...]»<sup>342</sup>.

Dunque, è attraverso la geniale interpretazione dello stato psico-fisiologico della cattiva coscienza che il prete riesce a fabbricarsi lo strumento più potente e, nello stesso tempo, più pericoloso per operare l'aberrazione del dolore. Da questo punto di vista, il prete asceta è, nello stesso tempo, seduttore ed ideologo. È seduttore perché, come scrive Giacomelli, egli «è il solo in grado di sedurre lo schiavo donando nuovo senso alla sua sofferenza»<sup>343</sup>. Ed è ideologo poiché, come sottolinea Brusotti, attraverso l'ermeneutica religiosa «la colpa diviene l'ideologia della cattiva coscienza»<sup>344</sup>. Un'ideologia che, se rende l'uomo più sofferente – in quanto lo fa sentire colpevole in sommo grado –, lo rende però certamente più vitale.

Con questi obiettivi, il prete asceta suggerisce all'essere umano, il quale soffre poiché è stato represso nella «normalità dei costumi» della vita comunitaria e non può più liberamente esprimere l'impulso alla crudeltà, che egli non deve ricercare fuori di sé la causa di quella sofferenza ma piuttosto in se stesso. In questa interpretazione del dolore che è una sostanziale modifica di direzione del risentimento<sup>345</sup>, traluce tutta la genialità del prete. Spostando la causa del dolore e della depressione umana dall'esterno all'interno dell'uomo, egli utilizza il senso di colpa come elemento ermeneutico, in quanto è proprio in base ad esso che si spiega l'origine e la natura del soffrire umano. In altri termini, secondo l'interpretazione del prete asceta, l'uomo non soffre perché qualcuno o qualcosa di malvagio gli ha cagionato il dolore; egli soffre in quanto è giustamente punito per qualcosa che egli stesso ha compiuto nel passato.

L'uomo che in qualche modo, in ogni caso fisiologicamente, pressappoco come una bestia che sta chiusa in gabbia, soffre di se stesso, senza sapere perché, a che pro, desideroso di ragioni –

---

<sup>341</sup> GM III, 20.

<sup>342</sup> GM III, 20.

<sup>343</sup> A. GIACOMELLI, *La bionda bestia e il prete. Considerazioni su GM I a partire dalle sue Lebensformen*, in B. GIACOMINI, P. GORI, F. GRIGENTI (a cura di), *La genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Pisa, ETS 2015, pag. 75.

<sup>344</sup> M. BRUSOTTI, *Die Verkleinerung*, cit., pag. 106.

<sup>345</sup> Cfr., GM III, 15.

ragioni danno sollievo –, desideroso altresì di rimedi e di narcosi, finisce per consigliarsi con qualcuno che sa anche le cose occulte – ed ecco riceve un avvertimento, riceve dal suo mago, il prete asceta, il primo avvertimento sulla ‘cagione’ del suo soffrire: deve cercarla in se stesso, in una colpa, in un frammento di passato, deve comprendere la sua stessa sofferenza come una condizione di castigo...<sup>346</sup>

Il prete asceta – seduttore ed ideologo – propone dunque una soluzione all’enigma del dolore umano. Questa soluzione si basa su un’interpretazione particolare della sofferenza, la quale viene interpretata come conseguenza di una colpa. Tuttavia, basandosi su un’interpretazione errata dell’origine della cattiva coscienza, il prete asceta prescrive un farmaco (il dolore sotto le spoglie del senso di colpa) che a lungo andare getta l’uomo in un «delirio della volontà nella crudeltà psichica»<sup>347</sup>. Invece di essere guarito l’uomo è reso più malato. Infatti, nella sua azione interpretativa e valutativa della realtà il prete è chiaramente fuori strada, poiché ignora completamente il presupposto storico-fisiologico di quella depressione e di quel dolore che vorrebbe, anche in buona coscienza, risolvere.

Infatti, lo stato di prostrazione e depressione che domina gli esseri umani non è da ricercarsi nella dimensione religiosa e trascendente, nel rapporto dell’uomo con Dio e nel rispetto o meno delle prescrizioni religiose, ma andrebbe piuttosto compreso a partire dalle forme storiche della socialità umana, a partire quindi dalla tragica frattura in seguito alla quale l’individuo si trova coartato nella dimensione dello Stato e del diritto. Così, proprio perché manca «di sapere fisiologico»<sup>348</sup>, il prete suggerisce un altro tipo di causalità, che fa perno sul concetto di colpa e di peccato. Nella sua visione delle cose, nella sua interpretazione della realtà, la sofferenza è la conseguenza di una colpa e non, come dovrebbe essere, frutto del deperimento degli impulsi vitali. Sebbene la liberazione che il prete asceta fornisce sia solo apparente e sia pensata e agita nella dimensione della falsificazione e non in quella della corretta interpretazione ontologica della realtà, tuttavia essa riesce lo stesso a sedurre l’essere umano poiché, seppur solo temporaneamente, lo affranca dal dolore. Inoculando nell’uomo il sentimento della colpa, anzi portandolo al massimo grado e facendo risuonare nell’anima umana il senso di peccato, l’essere umano viene infatti reso «desto, insonne, rovente, carbonizzato, esausto». Proprio in questa esasperazione della sofferenza egli raggiunge il suo scopo, poiché attraverso un dolore e una sofferenza più acuta «l’antica depressione, pesantezza e stanchezza vennero radicalmente superate»<sup>349</sup>.

---

<sup>346</sup> GM III, 20.

<sup>347</sup> GM II, 22.

<sup>348</sup> GM III, 17.

<sup>349</sup> GM III, 19.

Se ci si volge però all'analisi dei risultati che l'azione del prete asceta ha sul lungo periodo, Nietzsche rileva che il risultato finale non è una reale liberazione dalla sofferenza in quanto «solo la sofferenza in se stessa, lo scontento del sofferente viene da lui combattuto, non la loro causa»<sup>350</sup>. In questo senso, il prete e tutti i sistemi ascetici non sono in grado di permettere a chi soffre una liberazione reale dal dolore, ma solo una forma di narcosi più o meno potente. Appunto perché il prete ignora la causa fisiologica del dolore, egli può tentare solamente di attuare la via «psicologico-morale»<sup>351</sup> di liberazione e non quella reale, fisiologica che ha a che vedere con la dimensione empirica e storica dell'uomo. Per tali motivi, le pratiche ascetiche – secondo Nietzsche – sono solo processi narcotici di «ottundimento per via passionale del dolore»<sup>352</sup> e «aberrazione del sentimento»<sup>353</sup> e non costituiscono un «reale risanamento»<sup>354</sup>. In ogni caso, succede però che la bestia-uomo, che è abitata strutturalmente dalla cattiva coscienza, cioè dalla tendenza a rivolgere contro di sé l'impulso alla crudeltà, trovi nell'ideologia del prete un grandissimo mezzo di conforto. In altri termini, proprio nella interpretazione religiosa della cattiva coscienza, l'uomo trova lo strumento per eccellenza per procurarsi dolore e quindi, paradossalmente, stordimento ed eccitazione, cioè una pausa temporanea dal dolore stesso. Egli trova dunque nel concetto di peccato, che gli viene fornito dal prete, lo *strumento principe* per poter sfogare su se stesso l'antico (e mai sopito) impulso alla crudeltà. Ora, cosa c'entra tutto ciò con il diritto? Il diritto svolge un ruolo essenziale. Infatti, fornisce al prete e alla sua ermeneutica le *categorie fondamentali* per poter elaborare tutta l'architettura teologico-soteriologica di cui fa uso. Tutta l'ermeneutica religiosa si fonda sulla categoria del debito e sull'interpretazione della vita umana come dimensione debitoria. In particolare, il concetto di debito è utilizzato dal prete come strumento per raggiungere il suo massimo risultato e far sentire l'uomo massimamente colpevole. In tal senso il concetto di debito diviene, come già accennato, lo strumento col quale viene portato alle estreme conseguenze il perverso sentimento dell'uomo di rivolgere la crudeltà verso se stesso:

[...] quella volontà di straziarsi, quella rintuzzata crudeltà dell'animale-uomo interiorizzato, ricacciato in se stesso, dell'incarcerato nello 'Stato' ai fini dell'ammansimento, il quale per cagionarsi dolore, essendo sbarrata la *più naturale* via di liberazione di questo voler-cagionar-dolore, ha escogitato la cattiva coscienza – quest'uomo della cattiva coscienza si è impadronito del presupposto religioso per spingere il proprio automartirio fino alla sua più orribile crudeltà e sottigliezza. Un debito verso *Dio*: questo pensiero diventa per lui strumento di tortura. Afferra in

---

<sup>350</sup> GM III, 17.

<sup>351</sup> GM III, 17.

<sup>352</sup> GM III, 15.

<sup>353</sup> GM III, 19.

<sup>354</sup> GM III, 16.

Dio le antitesi estreme che riesce a trovare in rapporto ai suoi caratteristici e non riscattabili istinti animali, reinterpreta questi istinti animali come una colpa verso Dio. [...] Si tende nella contraddizione 'Dio' e 'diavolo', ogni no che dice a se stesso, alla natura, alla naturalità, alla realtà del suo essere, lo proietta fuori di sé come un sì, come qualcosa d'esistente, di corporeo, di reale, come Dio, come santità d'Iddio, come tribunale d'Iddio, come patibolo d'Iddio, come al di là, come eternità, come strazio senza fine, come inferno, come incommensurabilità di pena e colpa<sup>355</sup>.

È all'interno di questo quadro teorico – che consiste nella saldatura tra il sentimento della cattiva coscienza e il debito che lo reinterpreta e gli dà un senso unitario – che il cristianesimo giunge a determinarsi come vera e propria religione del debito e della colpa e, quindi, come massimo narcotico della civiltà occidentale:

[...] eccoci all'improvviso di fronte al paradossale e spaventoso espediente in cui la martoriata umanità ha trovato un momentaneo sollievo, quel tratto geniale del cristianesimo: Dio stesso che si sacrifica per la colpa dell'uomo. Dio stesso che si ripaga su se stesso, Dio come l'unico che può riscattare l'uomo da ciò che per l'uomo è divenuto irriscattabile – il creditore che si sacrifica per il suo debitore, per *amore* (dobbiamo poi crederci?–), per amore verso il suo debitore!...<sup>356</sup>

Commentando proprio il passo sopra riportato, Gilles Deleuze scrive che – ponendo Nietzsche la questione in quei termini – «l'idea cristiana di 'remissione' non implica una liberazione dal debito bensì una sua radicalizzazione»<sup>357</sup>. È il punto centrale di tutta quanta la questione. Da quanto si è detto, appare infatti evidente che il credito col quale Dio ripaga la colpa dell'uomo non lo libera affatto, ma lo inchioda invece a un debito che sta ontologicamente fuori della sua portata. Un debito che l'uomo, in quanto soggetto finito, non potrà mai ripagare. Come scrive anche Luca Lupo, il senso di colpa diviene irredimibile «per una sorta di impossibilità che l'estinzione possa essere definitiva a causa della incommensurabilità del debito»<sup>358</sup>. Eppure, nella sua perversione, la religione cristiana è geniale. Infatti, proprio perché concepisce come ontologicamente incolumabile la sproporzione tra *prestazione* divina e *controprestazione* umana, per colui che soffre il Cristianesimo è estremamente seducente. Secondo la logica dell'ottundimento del dolore per via passionale, il meccanismo al quale questa religione dà luogo è infatti pressoché perfetto. Attraverso il sacrificio di Cristo che si immola per ripagare la colpa degli esseri umani, questi ultimi sono resi debitori di una prestazione che non

---

<sup>355</sup> GM II, 22.

<sup>356</sup> GM II, 21.

<sup>357</sup> G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pag. 212.

<sup>358</sup> L. LUPO, *Oeconomica*, cit., pag. 46.

possono ripagare. Il peso che l'uomo può mettere sul piatto riservato all'umanità è infatti incapace di riportare le braccia della bilancia in equilibrio. Egli è debitore e colpevole per sempre.

Ma proprio nel lancinante senso di colpa essi trovano uno stimolante della vita, il narcotico segreto e lo strumento decisivo per rimanere ancora nella vita, sebbene in una sua forma decadente e patologica. La soteriologia cristiana, nella aberrante interpretazione paolina, li rende quindi certamente ancora più sofferenti di prima ma, proprio per questo, ancora più eccitati e, in un certo senso, vivi.

All'interno di questa argomentazione nietzschiana, ciò che sembra essere l'elemento decisivo e più interessante di tutta l'analisi riguarda il piano delle conseguenze che la proiezione della relazione debitore-creditore finisce per generare. Se il superamento della depressione collettiva avviene attraverso l'eccitazione del senso di colpa – secondo la logica per cui il senso di colpa, nonostante sia doloroso, acuisce comunque la forza vitale –, l'uomo diviene, come scrive Nietzsche, 'sitibondo' di dolore fino a volere sempre più dolore poiché, paradossalmente, esso gli giova. Nello stesso tempo però quel meccanismo perverso presuppone e richiede che tutti gli istinti e la pulsionalità naturale vengano non solo repressi ma percepiti anche come malvagi come colpa verso dio. Proprio grazie a questo meccanismo, l'equilibrio tra prestazione (sacrificio di Dio per riscattare l'umanità dal peccato) e controprestazione umana (impossibilità di raggiungere una purificazione totale dagli impulsi animali interpretati come peccato) riesce a generare il senso di colpa al suo massimo livello.

A quest'altezza, se è vero che la reinterpretazione religiosa e ascetica fornisce un senso al dolore dell'uomo interpretandolo come peccato e che contemporaneamente è un mezzo per superare gli stati di depressione e di fiacchezza, è però anche vero che proprio in quella reinterpretazione la vita stessa viene considerata come non valida in sé, cattiva, malvagia. La colpa stessa viene infatti proiettata sulla vita stessa, sulle origini prime, sull'essere in quanto tale. La vita in sé è considerata colpevole:

Sia che si pensi alla causa prima dell'uomo, all'inizio del genere umano, al suo progenitore, il quale ormai è colto da una maledizione ('Adamo', 'peccato originale', 'non libertà del volere'), oppure alla natura dal cui grembo nasce l'uomo e in cui ormai è immesso il principio del male ('natura resa diabolica'), o all'esistenza in generale che rimane come *non valida in sé* (nichilistica diversione da essa, desiderio del nulla, o desiderio del suo 'opposto', di essere-altro, buddhismo e simili) [...] <sup>359</sup>.

---

<sup>359</sup> GM II, 21.

## Conclusioni:

A nostro avviso, una riflessione particolarmente acuta e in grado di riassumere tutto il senso del discorso nietzschiano è quella svolta da David Graeber nel suo libro *Debito*<sup>360</sup>. In fondo, la domanda che muove il filosofo nella *Genealogia*, sostiene Graeber, è la seguente: che cosa succede all'essere umano se esso si auto-rappresenta come interamente costituito dalla logica del calcolo commerciale, se si auto-rappresenta, potremmo dire, come essere *totus oeconomicus*? In altri termini, cosa gli succede, se immagina i suoi rapporti con altri esseri umani, con la società e con dio nei termini della transazione finanziaria? Risposta di Nietzsche: cade nel vortice della colpa e della colpa proiettata sulla vita stessa, cioè in una forma nichilistica di vita. Naturalmente, nel generare questa spirale nichilistica il debito non è né autonomo né autosufficiente. Per poter divenire il generatore simbolico dell'umano e per proiettare la colpa sulla vita in sé, la *juristische Verpflichtung* ha bisogno dell'intelligenza e della scaltrezza del prete asceta, che ne fa il suo strumento ermeneutico prediletto. E, d'altro canto, necessita anche di uno stato fisiologico di decadimento, quello provocato dall'ingresso dell'uomo nella società e nello Stato. In ogni caso, nonostante il debito non sia autonomo, è grazie alla *forma mentis* che la relazione debitoria creditore-debitore veicola che l'uomo viene fatto sentire – ed egli stesso si percepisce – colpevole, peccatore e malvagio in massimo grado. Considerate da questo punto di vista, le capacità che Nietzsche attribuisce all'uomo e che come scrive Luca Lupo sono stabilite come «l'invariante antropologica che fa dell'umano ciò che è»<sup>361</sup> – il fatto di applicare ovunque l'idea di equivalenza, di bilanciamento e di contro-prestazione –, alla luce di tutto il processo descritto, sembrano essere per l'uomo più una condanna che una risorsa. E in effetti, non bisogna dimenticare che quando Nietzsche ne parla le descrive come risultato di un processo coatto di plasmazione e non manca di notare, come sappiamo, che «la raffigurazione di questi rapporti contrattuali risveglia contro la più antica umanità che li ha creati o permessi ogni genere di sospetti e di opposizioni»<sup>362</sup>.

Ad essere in questione, ad essere investita di un dubbio radicale, sembra essere qui non tanto la dimensione brutale e crudele che a quelle prime forme della contrattazione si accompagna (come lo *jus talionis* e in generale la violenza che sta a garanzia delle prime transazioni economiche) quanto piuttosto il loro sviluppo finale; vale a dire il fatto che, stando alla ricostruzione fornita da Nietzsche, la mentalità dello scambio economico utilitaristico, calcolatore ed egoistico finisce per pervadere tutta la

---

<sup>360</sup> Ci riferiamo a D. GRAEBER, *Debito. I primi 5000 anni*, Milano, Il Saggiatore 2012. La parte su Nietzsche si trova alle pagine 74-87.

<sup>361</sup> L. LUPO, *Oeconomica*, cit., pag. 45.

<sup>362</sup> GM II, 5.

vita dell'essere umano e per diventarne il generatore di senso. Allora, il dubbio radicale riguarda proprio quella «antichissima idea» secondo cui il rapporto contrattuale tra debitore e creditore, nelle sue eterogenee evoluzioni, esaurisce la dinamica di relazioni tra gli uomini e tra gli uomini e la divinità; quell'idea insomma secondo la quale *tutto è riducibile ad un rapporto dove azione e reazione sono determinate dalla categoria dell'equivalenza e della compensazione*; una logica per la quale ogni azione viene compiuta in vista di una reazione che la equivalga (un debito dunque da esigere) e per la quale ogni reazione è chiamata a reagire all'azione che la precede (un debito dunque da rifondere). Ma – e questo è il punto – il rapporto tra singolo e comunità o quello tra comunità e antenati è *realmente* un rapporto di obbligazione giuridica? Il rapporto tra uomo e dio è regolato *realmente* da una obbligazione giuridica? Oppure tutto ciò avviene solo nella mente dell'uomo, che indebitamente proietta la logica della contrattazione economica nel cielo dei più alti concetti metafisici? La risposta a tali quesiti sembra andare in quest'ultima direzione.

Ciò che, a nostro avviso, si nasconde nel discorso nietzschiano e che Graeber individua è che tutti questi rapporti vanno analizzati prendendo in esame la carica ideologica che li abita. In altri termini, che il rapporto tra la comunità e gli antenati sia determinato da una *juristische Verpflichtung* è certamente falso sul piano della realtà storica, eppure è ritenuto vero. Lo stesso può dirsi del rapporto tra individuo e comunità dal momento che, come abbiamo visto, Nietzsche nega esplicitamente e con veemenza che l'origine dello Stato sia da ricercare in un contratto. Come sappiamo infatti, l'origine storica dello Stato è da individuarsi nell'azione aggressiva e prevaricante di «una razza di conquistatori e di padroni»<sup>363</sup>. E tuttavia, l'essere umano si percepisce ed è percepito dai suoi simili come qualcuno che ha effettivamente e storicamente pattuito la sua entrata nella società e, in base a tale presupposto, quando viene punito, lo si punisce in quanto non ha rispettato il patto, cioè la giusta relazione tra prestazione e controprestazione alla quale si sarebbe volontariamente vincolato con la società. Anche in questo caso, l'idea che la relazione tra gli individui e lo Stato sia da intendersi in senso contrattualista – come se gli esseri umani avessero contrattato la loro uscita dallo stato eslege e deciso per l'ingresso nella forma statuale di associazione – è un'idea che, per Nietzsche, non corrisponde per nulla alla realtà storica ed è un altro esempio della traslazione della *juristische Verpflichtung* su piani che non le appartengono. Essa è un esempio di come la relazione debitoria si renda autonoma rispetto al piano reale sul quale nasce – quello dello scambio economico – e diventi pian piano uno schema simbolico e paradigmatico all'interno del quale far rientrare le più disparate vicende dell'umano.

---

<sup>363</sup> GM II, 17.

All'interno de *Lo scopo nel diritto* di Jhering – testo col quale, come sappiamo, Nietzsche entra in contatto nell'estate 1879 – si trova un'affermazione che per opposizione può illuminare il senso più profondo delle riflessioni di Nietzsche che abbiamo seguito fin qui. Jhering parte da un dato antropologico per lui certo e cioè che la spinta fondamentale dell'essere umano consista nella ricerca della *Ausgleichung*. L'uomo è guidato dal desiderio, quasi istintuale, di cercare, di esigere ed escogitare forme di compensazione e pareggiamento. Sebbene Jhering (come d'altronde fa Nietzsche) non rispetti una precisa distinzione terminologica tra *Vergeltung* ed *Ausgleichung*, che vengono tra loro usati come sinonimi, tuttavia il giurista mette bene in luce l'essenza della questione. Questa consiste nel fatto che l'idea della retribuzione (che Jhering fa originariamente derivare dall'istinto alla vendetta) trascende – con un movimento simile a quello di cui parla Nietzsche – se stessa e inizia ad essere applicata anche ad ambiti che originariamente le sono estranei:

Partendo dalla vendetta (retribuzione del male col male), l'idea della retribuzione esercita la sua influenza su impulsi sempre più elevati, finché, *trascendendo l'esistenza umana* [corsivo mio], trova la sua somma conclusione nell'idea della retribuzione e della giustizia divina. Ricorrendo alla lingua cerchiamo ora di comprendere il contenuto di questa idea. *Gelten* esprime un'eguaglianza di valori, tanto nel senso originario e transitivo della concezione di tale uguaglianza (oggi conservato soltanto nei composti 'entgelten', remunerare, e 'vergelten', retribuire), quanto nel senso intransitivo dell'esistenza di tale uguaglianza, donde *Geld* (dapprima *Gelt*, 'denaro'), cioè la cosa di eguale valore (in senso intransitivo) e la cosa che eguaglia il valore (in senso transitivo). Il più antico uso storicamente documentato dell'espressione linguistica gëltan, këlтан, gildan risale al culto pagano (Grimm, *Mytologie*, p.34): con la vittima sacrificata per ringraziamento l'uomo 'ripagava' (*galt*) la divinità del bene concesso, mentre con la vittima espiatoria 'ripagava' il male commesso. In questo senso, oggi, il linguaggio comune usa retribuire (*vergelten*), che viene distinto dal 'remunerare' (*entgelten*) [...]. Nella vita sociale, l'organizzazione della remunerazione è costituita dai traffici, mentre l'organizzazione della retribuzione di quanto è male dal punto di vista sociale è la giustizia penale [...]. Nessuna idea è così forte nell'uomo come l'idea della compensazione (*Ausgleichung*)<sup>364</sup>.

Un passo fondamentale, questo di Jhering, poiché, non crediamo di esagerare nel dire che esso contiene anche la linea teorica fondamentale della seconda dissertazione della *Genealogia*. L'elemento basilare sul quale riflettere è che, tanto per Nietzsche quanto per Jhering, l'obbligazione giuridica – il rapporto giuridico che si stabilisce fra debitore e creditore – non è solo un rapporto giuridico ma esprime una *logica* che governa lo sviluppo della intera civiltà e che, in fondo, abbiamo visto, costituisce tanto per l'uno quanto per l'altro l'umano stesso. La logica del rapporto contrattuale,

---

<sup>364</sup> R. V. JHERING, *Der Zweck*, cit., pp. 123-124.

in altri termini, viene a definire il *proprium* dell'essere umano – la sua invariante fondamentale, come direbbe Luca Lupo – ed è a partire da essa che si genera l'intero ordine morale. Ma è proprio qui, a questo punto dell'analisi, che c'è una differenza radicale tra i due autori. Mentre l'antropologia jheringhiana si fonda su questo impulso alla *Vergeltung*, ritenendolo dato ovvio, indiscutibile e sostanzialmente positivo, l'occhio genealogico di Nietzsche getta su di esso un enorme sospetto. Mentre per Jhering questa situazione non crea nessun problema, anzi essa si inserisce in un piano di sviluppo teleologico voluto da dio, di eterogenesi dei fini, dove le varie spinte individuali alla ricompensa si armonizzano, per Nietzsche è proprio nella *Vergeistigung* di quella logica contrattuale primitiva e nella sua traslazione dall'esterno all'interno della coscienza che si genera *il problema*: l'emergere sempre più potente del senso di debito e, quindi, di colpa. D'altronde, anche l'origine stessa di quella logica è diversa: per Jhering completamente naturale, per Nietzsche invece frutto del duro *dressage* a cui viene sottoposto l'essere umano nel corso della storia.

È interessante richiamarsi a questo punto a un'altra tesi jheringhiana, che per opposizione può illuminare ancora meglio la posizione di Nietzsche. In un paragrafo di *Der Zweck im Recht*, intitolato *Il principio di uguaglianza della persona (Der Grundsatz der Gleichheit der Person)* Jhering individua nel denaro l'elemento in grado di equiparare, sebbene solo a livello potenziale, gli individui. Guidato dalla fiducia nel progresso della società industriale e nei vantaggi di quest'ultima, il giurista sostiene che il denaro è il *medium* che equipara gli uomini al di là di qualsiasi differenza legata all'appartenenza politica, nazionale, religiosa. Superando qualsiasi tipo di pregiudizio, il denaro è, secondo Jhering l'«apostolo dell'uguaglianza»<sup>365</sup>. In un certo senso, anche per il Nietzsche della *Genealogia della morale*, accade lo stesso fenomeno. È infatti in virtù dello scambio economico che gli uomini subiscono un'artificiale equiparazione. Lo scambio può infatti avvenire solamente tra 'parificati' e questo non tanto per un problema morale, quanto per esigenze meramente pratiche: la sicurezza che lo scambio vada a buon fine. Ciò implica, nella lettura nietzschiana, la repressione della particolarità del singolo a favore di una omologazione massificante ai valori mercantili e borghesi della massa. Lungi dall'essere un effettivo vantaggio, si rivela piuttosto il divieto di poter dimenticare; promettere ed entrare nella relazione debitore-creditore è la repressione di ciò che per Nietzsche costituisce certamente una fonte di benessere fisico e psichico: la capacità di dimenticare. In questo senso, il diritto delle obbligazioni, ma più in generale il diritto nella sua complessità, inteso quale strumento regolativo della società, che implica proprio la soppressione della dimenticanza a favore di memoria e responsabilità, mostra il suo lato ambiguo e bifronte. Da una parte, è proiezione di rapporti naturali di potenza e tende a ricalcarli, dall'altra l'imposizione della legge è lo strumento col

---

<sup>365</sup> Ivi, pag. 234.

quale anche il forte si autolimita nella propria potenza e nella propria energia pulsionale e si obbliga ad entrare nella dimensione del tempo lineare, della responsabilità e, alla fine, della colpa. In realtà, sebbene possa sembrare che nella logica del *Gleichgewicht* si mostri la volontà di potenza attiva e non decadente, ad esempio nel caso della creazione di un ‘diritto’ tutto sbilanciato a suo favore, in realtà la stessa logica dell’equilibrio è già una logica che devia pericolosamente dal ritmo della vita. La sua ratio sta tutta nel concetto di mediazione. Ma, la vita per Nietzsche, compresa nella sua radice ultima, non è mediazione ma pura espansione. Intesa come *Wille zur Macht*, la vita è esplosione di energia e non certo dimensione del calcolo, della prudenza e della contrattazione commerciale. Ed è per questo motivo che per Nietzsche uno Stato di diritto è essenzialmente qualcosa di opposto e di contraddittorio rispetto alla vita ‘sana’ e non decadente. Esso infatti è giustificato – nella sua ipostatizzazione e fissazione della vita – solo se come scopo ha la conquista e l’espansione al di fuori, dunque come strumento «per creare più grandi unità di potenza»<sup>366</sup>. In questo senso, come abbiamo visto nel caso dell’Europa, Nietzsche non è contrario a riunire tutti i popoli europei in una razza comune che superi il particolarismo dei piccoli stati nazionali.

Al contrario, se il diritto rimane uno strumento di stabilizzazione della società, esso si dimostra un fenomeno culturale che si inserisce già tutto nella dimensione della decadenza e che finisce per coartare nella sua rigidità e mentalità mercantilistica anche l’artista inconsapevole che originariamente lo crea semplicemente come frutto della sua ctonia energia creativa.

---

<sup>366</sup> GM III, 11.

## Riferimenti bibliografici e sigle

### Fonti:

#### I. Opere di Nietzsche

Le opere di Nietzsche sono citate dall'edizione critica Friedrich Nietzsche, *Werke, Kritische Gesamtausgabe, in 15 Einzelbänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, de Gruyter 1967 sgg., nella sua edizione italiana *Opere Complete di Friedrich Nietzsche* a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1964 sgg. Le singole opere di Nietzsche sono citate in nota con le sigle adottate nell'edizione critica; alla sigla fa seguito l'indicazione del capitolo, paragrafo o numero di aforisma o numero della pagina dell'edizione Colli-Montinari.

I frammenti postumi sono indicati con la sigla FP seguita dal numero del gruppo, dal numero del frammento e dal periodo di composizione.

Le lettere di Nietzsche sono citate dell'edizione *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Berlin, de Gruyter 1975-1984, nella sua versione italiana *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1976 sgg. (Epistolario I: 1850-1869; II: 1869-1874; III: 1875-1879; IV: 1880-1884; V: 1885-1889).

Si fornisce ora l'elenco delle sigle utilizzate:

AC = *Der Antichrist (L'anticristo)* 1888.

CV, *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern, (Cinque prefazioni per cinque libri non scritti)*, 1872.

CV,3 = *Der griechische Staat (Lo Stato greco)*, 1872.

EH = *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist (Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è)*, 1888.

FW = *Die fröhliche Wissenschaft (La gaia scienza)*, 1882.

GD = *Götzendämmerung (Il crepuscolo degli idoli)*, 1889.

GM = *Zur Genealogie der Moral (La Genealogia della morale)*, 1887.

GT = *Die Geburt der Tragödie (La nascita della tragedia)*, 1872. La riedizione del 1886 è preceduta da un *Versuch einer Selbstkritik (Tentativo di autocritica)*.

HL = *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Sull'utilità e il danno della storia per la vita, Considerazioni inattuali, II)*, 1874.

JGB = *Jenseits von Gut und Böse (Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire)*, 1886.

M = *Morgenröte. Gedanken Über die moralischen Vorurtheile (Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali)*, 1881.

MA = *Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister (Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi)*, 1878.

VM = *Vermischte Meinungen und Sprüche (Opinioni e sentenze diverse)*, 1879.

WL= *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Su verità e menzogna in senso extramurale)*.

WS = *Der Wanderer und sein Schatten (Il viandante e la sua ombra)*, 1880.

ZA = *Also sprach Zarathustra (Così parlò Zarathustra)*, 1883-1885.

## II. Altre fonti

HOBBS T., *Leviatano*, a cura di R. Santi, Milano, Bompiani 2004.

JHERING R.V., *Der Zweck im Recht*, erster Band, Leipzig, Breitkopf & Härtel 1877.

JHERING R.V., *Der Zweck im Recht*, erster Band, Zweite umgearbeitete Auflage, Leipzig, Breitkopf & Härtel 1884, *Lo scopo nel diritto*, trad. it. a cura di M.G. Losano, Torino, Einaudi 1972.

KOHLER J., *Das Recht als Kulturercheinung. Einleitung in die vergleichende Rechtswissenschaft*, Würzburg, Stahel 1885.

LUBBOCK J., *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes*, Jena, H. Costenoble 1875; trad. it di M. Lessona, in *I tempi preistorici e l'origine dell'incivilimento*, Torino, Unione tipografica editrice 1875. [L'edizione italiana riunisce in un unico volume due opere di Lubbock *Prehistoric Times* (1865) e *The Origin of civilization and the primitive condition of man* (1870)].

MEYSENBURG M. VON, *Der Lebensabend einer Idealistin*, Berlin-Leipzig, Schuster & Loeffler 1905<sup>6</sup> (erste Aufl.1889).

RÉE P., *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1877, trad. it. di Daniele Vignali, *L'origine dei sentimenti morali*, Genova, Nuovo Melangolo 2005.

RÉE P., *Gesammelte Werke (1875-1885)*, hrsg. von H. Treiber, Berlin-New York, De Gruyter 2004.

RÉE P., *Psychologische Beobachtungen*, Berlin, Dunker 1875, trad. it. di Domenico M. Fazio, *Osservazioni psicologiche*, Roma, Editori riuniti 2000.

SCHOPENHAUER A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, Brockhaus 1859<sup>3</sup> (erste Auf. 1819), trad. it di Gian Carlo Giani, *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, Roma, Newton Compton 2005.

SPINOZA, *Trattato politico*, a cura di L. Pezzillo, Roma-Bari, Laterza 1991.

TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, a cura di L. Canfora, 2 Voll., Roma-Bari, Laterza 1986.

## Studi critici

ABEL G., *Nietzsche contra Selbsterhaltung. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr*, in «Nietzsche-Studien», 10 (1982), pp. 367-407.

ALFIERI L., *Apollo tra gli schiavi. La filosofia politica e sociale di Nietzsche (1869-1876)*, Milano, Franco Angeli 1984.

ANDREAS-SALOMÉ L., *Vita di Nietzsche*, Roma, Editori riuniti 1998.

ANSELL-PEARSON K., *Nietzsche contra Rousseau. A study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press 1992.

ASSOUN P.L., *Nietzsche et le Réalisme*, in P. Rée, *De l'origine des sentiments moraux*, Paris, Presses universitaires de France 1982.

BALKE F., *From a biopolitical point of view: Nietzsches philosophy of crime*, in «Cardozo Law Review», 24 (2003), pp. 705-722.

BALLARINI A., *Essere collettivo dominato. Nietzsche e il problema della giustizia*, Milano, Giuffrè 1982.

BATAILLE G., *La parte maledetta*, Torino, Bollati-Boringhieri 1992

BATTAGLIA L., *Due genealogie della morale, Nietzsche e Rée*, in Battaglia L. (a cura di) *Itinerari nietzschiani*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane 1983, pp. 67-93.

BEHRENDTS O., *Rudolf von Jhering mediatore fra diritto romano e diritto moderno in un momento di grande rottura culturale*, in «Rivista di diritto romano», 3 (2003), pp. 1-19.

BERNOULLI C.A., *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: eine Freundschaft*, Jena, Dietrich 1908.

- BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi 2004.
- BONAZZI M., *Il movimento reale. Tucidide sulla guerra e l'uomo*, in C. Altini (a cura di), *Guerra e pace. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna, Il Mulino 2015, pp. 35-49.
- BORNEDAL P., *The incredible Profundity of the Truly Superficial. Nietzsche's 'Master' and 'Slave' as a Mental Configurations*, in «Nietzsche-Studien», 33 (2004), pp. 129-155.
- BRAATZ K., *Friedrich Nietzsche. Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen Meinung*, Berlin-New York, De Gruyter 1988.
- BRANDES G.M.C., *En Afhandling om aristokratisk Radikalisme*, Copenaghen 1899, trad. it. di A. Ingravalle, *Friedrich Nietzsche o del radicalismo aristocratico*, Padova, Edizioni di Ar, 1995.
- BROBJER T.H., *Nietzsche's Knowledge of Marx and marxism*, in «Nietzsche-Studien», 30 (2002), pp. 298-320.
- BROBJER T.H., *Nietzsche's relation to the greek sophists*, in «Nietzsche-Studien», 34 (2005), pag. 257-277.
- BRUSOTTI M., *Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Studie zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*, in «Nietzsche-Studien», 21 (1992), pp. 81-136.
- BRUSOTTI M., *Nachweise zu Quellen der Morgenröthe und nachgelassener Aufzeichnungen aus der Zeit der Morgenröthe*, in «Nietzsche-Studien», 30 (2001), pp. 422-433.
- BRUSOTTI M., *Sprache und Selbsterkenntnis. Zu Nietzsches Aphorismus Elemente der Rache (WS 33)*, in «Nietzscherforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft», 10 (2003), pp. 193-201.
- BRUSOTTI M., *Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ‚Aktiv‘ und ‚reaktiv‘ in Nietzsches Genealogie der Moral*, in «Nietzsche-Studien», 30 (2001), S. 107-132.
- CACCIARI M., *krisis. Saggio sul pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli 1977.
- CACCIARI M., *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli 1977
- CAMPIONI G., *“Gaya scienza” e “gai saber” nella filosofia di Nietzsche*, in PIAZZESI C., CAMPIONI G., WOTLING P. (a cura di), *Lecture dalla Gaia Scienza*, Pisa, ETS 2010, pp. 15-38.

- CAMPIONI G., D'Iorio P., Fornari M.C., Fronterotta F., Orsucci A. (Hrsg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, De Gruyter, Berlin 2003.
- CAMPIONI G., *Nietzsche. La morale dell'eroe*, Pisa, Ets 2008.
- CASINI L., *Nietzsche e il significato degli ideali ascetici*, in «Archivio di filosofia», (1) 1982, pag. 190.
- CLARK M., *Nietzsche on Ethics and Politics*, Oxford, Oxford University Press 2015.
- COLLI G., *Scritti su Nietzsche*, Milano, Adelphi 1980.
- CONWAY D., *The Birth of the State*, in Siemens H. W., Roodt V. (eds.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin-New York, de Gruyter 2008, pp. 37-68.
- CRISTI R., *Nietzsche on Authority and State*, in «Animus», 14 (2010), pp. 3-15.
- D. DOMBOWSKY, *Nietzsche and Napoleon. The Dionysian Conspiracy*, Cardiff, University of Wales Press 2014
- D. DOMBOWSKY, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, Basingstoke - New York, Palgrave 2004.
- DELEUZE G., *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi 2002.
- DILIBERTO O., *Le promesse unilaterali come fonte di obbligazione dal diritto romano alla discussione contemporanea*, contributo on-line consultabile presso <http://lmydlf.cupl.edu.cn/info/1033/1729.htm>.
- DODDS E., *Socrates, Callicles and Nietzsche, Appendix in Plato, Gorgias*, Oxford, Clarendon Press 1959.
- DOMBOWSKY D., *A Response to Thomas H. Brobjer's "The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings"*, in «Nietzsche Studien», 30 (2001), pp. 387- 393.
- DOMBOWSKY D., *Nietzsche, Justice and the Critique of Liberal Democracy*, in «Eidos», 2 (1997), pp.105-25.
- DUSO G., (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1993.
- ERCOLANI P., *La storia infinita. Marx, il liberalismo e la maledizione di Nietzsche*, Napoli, La scuola di Pitagora editrice 2011.

- ESCOBAR R., *Nietzsche politico*, Milano, M&B 2013.
- FASSÒ G., *Storia della filosofia del diritto*, vol. III, Bologna, Il Mulino 1970.
- FINK E., *La filosofia di Nietzsche*, Venezia, Marsilio 1976.
- FORNARI M.C., *La morale evolutiva del gregge, Nietzsche legge Spencer e Mill*, Ets, Pisa 2006.
- GERHARDT V., *Das „Princip des Gleichgewichts“. Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», 12 (1983), pp. 111-133.
- GERHARDT V., *Schuld, Schlechtes Gewissen und Verwandtes*, in O. Höffe (Hrsg.), *F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral*, Berlin, Akademie Verlag 2004, pp. 81-95.
- GIACOMELLI A., *La bionda bestia e il prete. Considerazioni su GM I a partire dalle sue Lebensformen*, in B. GIACOMINI, P. GORI, F. GRIGENTI (a cura di), *La genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Pisa, ETS 2015, pp. 55-81.
- GINZBURG C., *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli 2000.
- GOODRICH P., VALVERDE M.(eds), *Nietzsche and Legal Theory: Half-written Laws*, New York-London, Routledge 2005.
- GRAEBER D., *Debito. I primi 5000 anni di storia*, Milano, Il saggiatore 2011.
- GURISATTI G., *Sull'utilità e il danno dell'ideale ascetico per la filosofia*, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti (a cura di), *La genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Pisa, ETS 2015, pp. 181-210.
- HATAB L. J., *Breaking the Contract Theory: The Individual and The Law in Nietzsche's Genealogy*, in Siemens H. W., Roodt V. (eds.), *Nietzsche, Power and Politics*, pp. 169-188.
- IORIO P., *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Genova, Pantograf 1995.
- IRTI N., *Nichilismo e concetti giuridici. Intorno all'aforisma 450 di "Umano, troppo umano"*, Editoriale scientifica, Napoli 2005.
- JANZ K.P., *Vita di Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza 1980.
- JASPERS K., *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin-New York, De Gruyter 1981.

- KAUFMANN W., *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, Firenze, Sansoni 1974.
- KERGER H., *Autorität und Recht im Denken Nietzsches*, Berlin, Dunker & Humblot 1988.
- KERGER H., *Verhältnis von normativer Regel und Handlungsrationalität bei Nietzsche*, in Seelmann K. (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht, Vorträge der Tagung der schweizer Sektion der internationalen Vereinigung für Rechts und Sozialphilosophie, 9-12 April 1999 in Basel*, Stuttgart, Steiner 2001, pp. 39-55.
- KNOLL M., *Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit*, in «Nietzsche-Studien», 38 (2009), pp.156-181.
- LECALDANO E., *Ethica*, Torino, Utet 2002.
- LOSURDO D., *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati-Boringhieri 2002.
- LÖWITH K., *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, in *Sämtliche Schriften*, vol. II, Stuttgart, Metzler 1983, pp.473-540, trad. it. di Furio Ferraresi, *Il nichilismo europeo: considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, Bari-Roma, Laterza 1999.
- LUPO L., *Economica nietzschiana*, in «Il ponte», 8-9 (2013), pp. 41-53.
- MARINI G., *Storicità del diritto e dignità dell'uomo*, Napoli, Morano 1987.
- MARRONE M., *Manuale di diritto privato romano*, Torino, Giappichelli 2004.
- MAUSS M., *Saggio sul dono*, Milano, Einaudi 2002
- MILLI M., *Nietzsche e il messaggio politico dello Zarathustra*, Giappichelli, Torino 2004.
- MILLI M., *Studi su Nietzsche: saggi di filosofia del diritto*, Roma, Carte segrete 2005.
- MITTASCH A., *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, Kröner Verlag, Stuttgart 1952, pp. 110-127
- MONTINARI M., *Che cosa ha detto Nietzsche*, Milano, Adelphi 2003.
- MONTINARI M., *Nietzsche zwischen Alfred Baumler und Georg Lukács*, in *Nietzsche Lesen*, Berlin-New-York, De Gruyter 1982, pp. 169-206.

- MOOTZ F.J.III, GOODRICH P. (eds.), *Nietzsche and Law*, Aldershot-Burlington, Ashgate 2008.
- MÜLLER-LAUTER W., *L'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, in (a cura di) Campioni G., Venturelli A., Napoli, Guida 1992, pp. 153-200.
- ORSUCCI A., *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bologna, Il Mulino 1992.
- PATTON P., *Nietzsche on right, power and the feeling of power*, in Siemens H.W., Roodt V. (Hrsg.) *Nietzsche, power and politics*, Berlin-New-York, De Gruyter 2008, pp. 471-488.
- PETERSEN J., *Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit*, Berlin-New York, de Gruyter 2008.
- POLIN R., *Nietzsche und der Staat, oder die Politik eines Einsamen* in H. Steffen (hrsg.), *Nietzsche. Werk und Wirkung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1974, pp. 22-44.
- PUY M. F., *El Derecho y el Estado en Nietzsche*, Madrid, Editora National 1966.
- RAMETTA G., *Darwin e Nietzsche. Due paradigmi a confronto*, in Gasparini L. (a cura di), *Sulla naturalizzazione della morale. Da Darwin al dibattito attuale*, Padova, Il Poligrafo 2003, pp. 239-272.
- RISSE M., *Origins of Ressentiment and Sources of Normativity*, in «Nietzsche-Studien», 32 (2003), pp. 142-171.
- ROSCIGLIONE C., *Homo Natura, Autoregolazione e Caos nel pensiero di Nietzsche*, Pisa, Edizioni ETS 2005.
- RUKGABER M., *The "sovereign individual" and the "ascetic ideal" on a Perennial Misreading of the second essay of Nietzsche's On the Genealogy of Morality*, in «Journal of Nietzsche Studies», 43 (2012), pp. 213-239.
- SCHOPENHAUER A., *Il fondamento della morale*, Roma-Bari, Laterza 1991.
- SCHÜTZA O., *Nietzsche und Thukydides. Thukydides' Herleitung des "Allgemein-Menschlichen" aus dem Besonderen seiner Geschichtsschreibung und deren Rezeption durch Nietzsche*, in «Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche Gesellschaft», 11 (2004), pp. 223-229.

- SEDGWICK P., *Nietzsche's Economy. Modernity, Normativity and Futurity*, Palgrave, Basingstoke-New York 2007.
- SEDGWICK P., *Violence, Economy and Temporality. Plotting the Political Terrain of On the Genealogy of Morality*, in «Nietzsche-Studien», 34 (2005), pp. 163-185.
- SEMERARI F., *Il gioco dei limiti. L'idea di esistenza in Nietzsche*, Bari, Dedalo 1993.
- SEMERARI F., *Il predone, il barbaro, il giardiniere. Il tema dell'altro in Nietzsche*, Bari, Dedalo 2000.
- SIEMENS H., *Nietzsche contra Liberalism on Freedom*, in Ansell-Pearson K. (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford-Malden, Blackwell 2009, pp. 437-454.
- SIEMENS H., *Nietzsche's Critique of Democracy (1870-1886)*, in «Journal of Nietzsche Studies», 38 (2009), pp. 20-37.
- SIEMENS H., *The Problem of Law and Life in Nietzsche's Thought*, in «The New Centennial Review», 3 (2010), pp.189-216.
- SIEMENS H., *Yes, No, maybe So ... Nietzsche's Equivocations on the Relation between Democracy and 'Grosse Politik*, in Siemens H. W., Roodt V. (eds.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin-New York, de Gruyter 2008, pp. 231-268.
- SIEMENS H.W., *Nietzsche contra Liberalism on Freedom*, in Ansell-Pearson K. (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford-Malden, Blackwell 2009, pp. 437-455.
- SLOTERDIJK P., *Ira e tempo*, Roma, Meltemi 2006
- SPENCER H., *Die Thatsachen der Ethik. Autorisierte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von Prof. Dr. B. Vetter*, Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung 1879.
- SPENCER H., *Le basi della morale*, Fratelli Boccia Editori, Torino 1904
- STELLINO P., *Affekte, Gerechtigkeit und Rache in Nietzsches zur Genealogie der Moral*, in «Nietzscherforschung. Jahrbuch der Nietzschegesellschaft», 15 (2008), pp. 247-255.
- STIMILLI E., *Debito e colpa*, Roma, Ediesse 2015.
- STIMILLI E., *Il debito del vivente*, Macerata, Quodlibet 2011.
- STINGELIN M., *Konkordanz zu Friedrich Nietzsche Exzerpten aus Albert Hermann Post, Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis. Oldenburg 1880/81*

(2. Bde.), in *Nachlass von Frühjahr – Sommer und Sommer 1883*, in «Nietzsche Studien» 20 (1991), pp. 400-432.

STRAUBE S., *Zum gemeinsamen Ursprung von Recht, Gerechtigkeit und Strafe in der Philosophie Friedrich Nietzsches*, Berlin, Duncker & Humblot 2012.

TAGLIABUE G.M., *Nietzsche contro Wagner*, Pordenone, Studio Tesi 1984.

TREIBER H., *Ausgewählte Aspekte zu Paul Rées Straftheorie*, in Seelmann K. (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht, Vorträge der Tagung der schweizer Sektion der internationalen Vereinigung für Rechts und Sozialphilosophie, 9-12 April 1999 in Basel*, Stuttgart, Steiner 2001, pag. 151-167.

TREIBER H., *Il convento per spiriti liberi di Nietzsche. Per una visione estremamente attuale di un inattuale*, in «Scienza & politica», 18 (1998), pp. 2-27.

TREIBER H., *Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsches Idee eines “Kloster für freiere Geister” und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte*, in «Nietzsche-Studien», 21 (1992), pp. 165-221.

TREIBER H., *Zu Nietzsches Bibliothek und Lektüre*, in «Nietzsche-Studien», 25 (1996), pp. 349-412.

TREVES R., *Sociologia del diritto. Origini, ricerche, problemi*, Torino, Einaudi 2002.

VATTIMO G., *Dialogo su Nietzsche*, Milano, Garzanti 2000.

VENTURELLI A., *Asketismus und Wille zur Macht. Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring*, in «Nietzsche-Studien», 15 (1986), pp. 107-139.

VOLPI F., *Die Phosphoreszenz des Böses. Nietzsches Begriff der ‘Décadence’ und seine französischen Quellen*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil. Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*, Bohlau, Wien 1999, pp. 131-150.

VORMBAUM T., *Einführung in die moderne Strafrechtswissenschaft*, 2. Aufl., Heidelberg-Dordrecht-London-New-York, Springer Verlag 2009-2011, trad. it. di G. Oss, S. Porro, *Storia moderna del diritto penale tedesco*, Padova, Cedam 2013.

ZAVATTA L., *Colpa e pena, legge e Stato nella concezione della giustizia come volontà di potenza*, in «Filosofia dei diritti umani», 27 (2007), pp. 35-47.

ZAVATTA L., *Il diritto nella volontà di potenza. Saggi su Nietzsche*, Roma, Aracne 2016.