

Una lettura dell'antropologia nietzscheana di Genealogia della Morale

di Luca Chiapperino

La *Genealogia della Morale*¹ di Nietzsche è nota soprattutto per il suo spiccato orientamento critico: essa attacca la morale del suo tempo e i suoi pregiudizi, a causa dei suoi insostenibili presupposti *descrittivi* (metafisici ed empirici) e per ciò che concerne i suoi effetti deleteri sulle norme, sui valori distintivi dell'agire (*prescrittività*), nonché sulla "fioritura" dei più alti tipi di essere umano. Accanto a tutto ciò e a partire da questi presupposti, si pongono, nelle stesse pagine, le tesi etiche più positive del pensiero nietzscheano. Esse si presentano come la combinazione di: un modello di "perfezionismo etico consequenzialista"², che sta alla base di un debole concetto di "bene" nei suoi scritti; e il perseguimento di una certa visione di "perfezione" umana, che coinvolge ed eccede gli elementi *formali* e *sostanziali* della sfera della moralità. Non bisogna tenere in secondo piano, inoltre, i connotati fortemente anti-realisti della sua morale e come da ciò consegua che nessuna delle sue affermazioni possa essere dotata di un particolare statuto epistemico. Piuttosto l'indagine nietzscheana, si presenta come un modello *olistico* di teoria morale, del tutto in opposizione ad ogni sorta di fondazione radicale e poco incline ad una ricerca lineare e conclusiva di ragioni che si sorreggano da sé, come una categoria privilegiata di proposizioni. Per iniziare ad affrontare il problema della morale con il metodo della *genealogia*, ovvero come formazione variegata e mutevole, occorre, secondo il filosofo tedesco, liberarsi dalla ostinata predilezione della filosofia per le definizioni ultime e gli schemi generali.

A Nietzsche preme risvegliare, insomma, l'idea di etica come materia inseparabile da una più ampia e generale osservazione della *psicologia*

¹ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, tr. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1984.

² B.Leiter, *Nietzsche's Moral and Political Philosophy*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2010, disponibile al seguente indirizzo web: <http://plato.stanford.edu>.

degli individui che di fatto ne sono protagonisti e per questo, qualsiasi osservazione sul suo statuto e sulla sua portata, non può nel complesso mancare di intrecciarsi con la dimensione del “soggetto morale”, con essa solo sommariamente ricostruibile. Il presente lavoro intende, pertanto, raccogliere i risultati dell’indagine nietzscheana sul soggetto morale e ricostruire l’immagine dell’uomo che da essa viene fuori, nel contesto specifico della sua *Genealogia*.

Bernard Williams³ intuì l’importanza di quest’opera ed è anche a partire dal suo contributo che le nostre pagine verranno sviluppate. Ciò cui la *Genealogia* mira è infatti, secondo il filosofo inglese, una giustificazione della “fisiologia della nostra vita etica”⁴, in continuità con tutte le altre attività prettamente umane. L’errore di Aristotele (ma anche di Platone e di tutta la filosofia che da essi ha avuto corso) consiste per entrambi gli autori nell’aver cercato di ottenere concezioni etiche sovradeterminate, attraverso l’individuazione di una vita etica più vera e più esaurientemente umana a discapito delle altre⁵. Oggetto della proposta di Williams e Nietzsche vogliono essere, al contrario, i motivi che nel loro complesso muovono la *psicologia* delle persone, piuttosto che le loro azioni⁶; e ciò che diviene maggiormente pregnante, perciò, è proprio la considerazione di quei tratti del carattere che definiscono le persone come agenti morali. È in quest’ottica, in definitiva, che l’individuo costituisce un complesso nucleo essenziale della loro riflessione etica: tutt’altro perciò che una mera *conditio sine qua non* di una teoria.

Cercheremo quindi di mostrare quelli che, a nostro avviso, sono i più rilevanti aspetti dell’antropologia nietzscheana di *Genealogia della Morale*, procedendo con l’analisi distintiva di due differenti elementi concettuali: 1) una prima sezione si occuperà della rivalutazione della corporeità e dell’approccio *naturalistico/fisiologista* alla spiegazione della moralità, che contraddistingue maggiormente la *II dissertazione*; 2) la seconda parte del testo, invece, cercherà di elucidare lo statuto della nozione nuova di “soggetto morale”, che emerge dal lavoro del filosofo tedesco, attraverso il suo richiamo ad una comprensione *psicologica* delle motivazioni etiche dell’agire. La presentazione di questi differenti versanti della considerazione dell’uomo, nella *Genealogia*, non potrà, però, che andare incontro a continue e ripetute sovrapposizioni concettuali: non esiste infatti nel pensiero di Nietzsche, una contrapposizione cartesiana fra *res extensa* e *res cogitans*, tra corpo e intelletto. Il suo scopo è piuttosto quello di mettere in evidenza, in chiave radicalmente anticartesiana, un

³ B.Williams, *Genealogia della Verità*, Fazi editore, Roma, 2005 (ed. or. 2002); B.Williams, *Il Senso del Passato. Scritti di Storia della Filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2009, (ed. or. 2006); B.Williams, *Vergogna e Necessità*, Il Mulino, Bologna, 2007, (ed. or. 1993).

⁴ P.J.E.Kail, *Nietzsche and Hume: Naturalism and Explanation*, “The Journal of Nietzsche Studies”, Issue 37, Spring 2009, pag.6.

⁵a cura di Altham & Harrison, *World, Mind and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University press, Cambridge, 1995, pag.216.

⁶ L.Greco, *Humean Reflections in the Ethics of Bernard Williams*, “Utilitas” Vol.19, No.3, September 2007, pp.312-325.

gioco di continue compenetrazioni tra sensi e ragione, tra funzioni fisiologiche e operazioni mentali, in grado di fornirci una nuova e alternativa prospettiva alla “millenaria vivisezione della coscienza”⁷ morale tradizionale.

1. Aspetti “innaturali” della corporeità

Il mito della forza come irriflessione, spontaneità vitale e piena fiducia negli impulsi e negli istinti animali costituisce un elemento ricorrente della *Genealogia*. Già nelle prime pagine dell’opera traspare l’ansia nietzscheana di un riscatto dalla corruzione e dalla mediocrità del presente, che si traduce spesso in nostalgia per epoche in cui gli uomini avevano una diversa considerazione di se stessi:

I «bennati» si *sentivano* appunto come i «felici»; non avevano bisogno di costruire artificialmente la loro felicità unicamente rivolgendo lo sguardo ai loro nemici, né di imporsela talora per forza di persuasione, di *menzogna* (come sono soliti fare gli uomini del *ressentiment*); e così pure, in quanto uomini completi, sovraccarichi di forza, e perciò *necessariamente* attivi, non sapevano separare dalla felicità l’agire – presso di loro l’essere operosi veniva necessariamente considerato una condizione felice [...] – tutto ciò in notevole contrasto con la «felicità» al livello degli impotenti, degli oppressi [...], nei quali essa appare essenzialmente come narcosi, stordimento, quiete, [...] distensione dell’animo e rilassamento del corpo.⁸

L’imminente palingenesi morale preannunciata da Nietzsche, dunque, deve passare dalla riscoperta di un’umanità “ferina”, deve riuscire a far emergere nuovamente nell’uomo, attraverso una sorta di ritorno alle origini, una nuova “*vigorosa salute*”⁹ animale. Come interpretare però questa indicazione? Sarebbe erroneo, proprio in questo caso, scorgere nelle parole nietzscheane solo una raccolta di figure e metafore efficaci. Secondo Orsucci¹⁰, le pagine in questione non vanno lette come una “utopia rovesciata di un nuovo stato di natura”. Il rischio che si corre, a questo proposito, è quello di cadere in una contraddizione non risolta fra: la proposizione del mito dell’istintualità “innocente” e la sua messa in discussione nelle pagine in cui si sottolinea l’impossibilità di un completo affrancamento dall’«anti-natura». Nietzsche, al contrario, nel ripensare il concetto di corporeità, sembra essere impegnato nella ricerca dei punti di contatto fra i suoi interessi storici e le sue conoscenze sul piano della fisiologia e della biologia al fine di smentire, tanto il mito dell’*irriflessione*, quanto una considerazione della coscienza come artificio *in toto*. Ciò di cui

⁷ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 24.

⁸ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., I, 10.

⁹ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 1.

¹⁰ A.Orsucci, *Genealogia della morale – Introduzione alla lettura*, Carocci editore, Roma, 2001, pp.91 e s. Anche Williams, nella sua *Genealogia*, sottolinea queste difficoltà della filosofia di Nietzsche, a proposito del concetto di *verità* (B.Williams, *Genealogia della Verità*, op.cit., pag.23).

discorre il nostro autore, insomma, non pare affatto essere l'aspirazione ad una datità irriflessa e sottratta alle tensioni della storia. Attraverso questa direttrice d'indagine, iniziata intorno al 1883¹¹ e alla base anche dello *Zarathustra*, egli intende sottolineare, in altri termini, come intelletto e coscienza valgano come "linguaggio di segni del corpo", riflesso di ben più raffinati e potenti sistemi di autoregolazione organica e, allo stesso tempo, come la corporeità esprima un linguaggio di segni che risulta modellato dalle sue vicissitudini millenarie e sedimentato dai diversi rivolgimenti della storia della nostra cultura. Quello operato dall'impresa nietzscheana, è un rovesciamento totale di questa tradizione: egli ci invita alla considerazione del corpo "come la cosa più alta", ben più evoluta e complicata dei soli processi mentali e ci indica il suo statuto di "concrezione spirituale"¹² soggetta al tortuoso procedere della storia.

La *Genealogia* rappresenta il pieno svolgimento di questo progetto. Ben prima di essa però, come abbiamo brevemente anticipato, Nietzsche non ammetteva alcuna barriera fra sfera della corporeità e mondo storico della morale. La storia della civiltà, l'evoluzione biologica della specie, il divenire della morale e il modificarsi dei caratteri fisici dell'uomo, non vanno più affrontati come entità irrelate, da indagare separatamente:

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 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 nuove cose sconosciute, di circostanze e di atti volitivi, senza che questa lunga catena del volere abbia a incrinarsi. [...] Quanto deve aver prima imparato, l'uomo, per disporre anticipatamente del futuro in tal modo.¹³

Da un faticoso addestramento, prolungato per lunghissimi tempi, risulta dunque l'individuo sovrano, capace di calcolare, di promettere, di disporre a piacimento del proprio futuro:

La superba cognizione dello straordinario privilegio della *responsabilità*, la consapevolezza di questa rara libertà, di questa potenza sopra se stesso e sul destino è discesa in lui sino al suo infimo fondo ed è divenuta istinto, istinto dominante, ammesso che senta in sé il bisogno di una parola per esso? Ma non v'è dubbio: questo uomo sovrano lo chiama la sua *coscienza*.¹⁴

Il problema da discutere riguardo la "storia della responsabilità" concerne quindi, per l'autore, il ripercuotersi dell'incivilimento sulla complessione

¹¹ F.Nietzsche, *Frammenti Postumi*, in *Opere*, a cura di G.Colli e M.Montinari, Adelphi, Milano, 1964, 7 [126] primavera-estate 1883, 37 [4] giugno-luglio 1885. Il riferimento successivo allo *Zarathustra* (F.Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976), è alle sezioni della I parte intitolate *Dei disprezzatori del corpo* e *Della virtù che dona*.

¹² F.Nietzsche, *Frammenti Postumi*, op.cit., 7 [155] primavera-estate 1883.

¹³ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 1. Si vedano anche: F.Nietzsche, *Frammenti Postumi*, op.cit., 25 [437] primavera 1884; 26 [75] estate-autunno 1884.

¹⁴ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 2.

fisica e psichica degli uomini e così richiede, anche solo per una migliore messa a fuoco, approfondite conoscenze sul piano della biologia e della fisiologia. Sono infatti i caratteri più artificiali della corporeità che rendono possibile all'uomo, a un dato momento, una violenta separazione dal suo passato animale, un salto e una caduta in una nuova condizione di guerra contro i suoi antichi istinti¹⁵. Un esempio di ciò è possibile ritrovarlo nell'analisi nietzscheana dei processi percettivi. In un appunto del 1885 egli osserva come, nel percepire, risulti già all'opera una volizione, un accettare:

Le nostre percezioni, quali noi le intendiamo: vale a dire la somma di tutte *quelle* percezioni, *acquistar coscienza* delle quali fu per noi, e per tutto il processo organico prima di noi, utile ed essenziale: queste non sono tutte le percezioni in generale (per esempio non quelle elettriche). Ossia, noi abbiamo sensi solo per una scelta di percezioni – per quelle che a noi devono importare per conservare noi stessi.¹⁶

L'attività dei sensi non si basa dunque su meri automatismi biologici, né risulta esclusivamente da rigide predisposizioni ereditarie: essa richiede piuttosto un esercizio che muta nel tempo. Quando Nietzsche parla dell'agire dei sensi, scorgendovi un gioco arbitrario di selezioni suggerito da scelte "valutative" ha presente, grazie ai suoi studi¹⁷, le nuove prospettive emerse nel campo della fisiologia degli organi di senso e non solo. L'operare dei sensi rende visibile infatti, attraverso il primato dato all'interpretazione, caratteri presenti anche in altri processi organici. Il riferimento esplicito è al lavoro del biologo Wilhelm Roux¹⁸, il quale ha mostrato come, la crescita di organi e tessuti, non dipenda affatto solo dal numero e dalla struttura dei vasi sanguigni presenti, quanto piuttosto da una attiva selezione, sia quantitativa che qualitativa, operata dalle singole cellule nel nutrirsi. L'organismo, pertanto, non mostra il dispiegamento di

¹⁵ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 17.

¹⁶ F.Nietzsche, *Frammenti Postumi*, op.cit., 2 [95] autunno 1885-autunno 1886.

¹⁷ Come messo in luce da Orsucci (A.Orsucci, *Genealogia della morale – Introduzione alla lettura*, op.cit., pag.96), Nietzsche aveva a disposizione, in questi anni, una vasta letteratura riguardante gli elementi "innaturali" radicati nelle funzioni corporee, cui egli aveva prestato molta attenzione: E.Dühring, *Cursus der Philosophie*, Koschny, Leipzig, 1875; F.A.Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, Baedeker, 1877; O.Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, Trübner, Strassburg, 1880; K.W.Nägeli, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, Oldenbourg, München-Leipzig, 1884; W.Roux, *Der Kampf der Theile in Organismus*, Engelmann, Leipzig, 1881. Riferimenti espliciti a questa letteratura li troviamo in: F.Nietzsche, *Frammenti Postumi*, op.cit., 7 [89] primavera-estate 1883; 25 [319] primavera 1884; 25 [336] primavera 1884; 25 [324] primavera 1884; 27 [8] estate-autunno 1884; 5 [99] estate 1886-autunno 1887. Sul rapporto fra il pensiero di Nietzsche e gli studi di fisiologia e biologia del suo tempo, si vedano anche: K.Ansell Pearson, *A Companion to Nietzsche*, Blackwell publishing, Oxford, 2006; B.Leiter, *Nietzsche on Morality*, Routledge, London, 2002, pag.63 e ss.; G.Moore, *Nietzsche, Biology, Metaphor*, Cambridge University press, Cambridge, 2002.

¹⁸ W.Roux, *Der Kampf der Theile in Organismus*, op.cit., pag.149. In Nietzsche si vedano: F.Nietzsche, *Frammenti Postumi*, op.cit., 7 [33] primavera-estate 1883; 7 [196] primavera-estate 1883.

un disegno preordinato, né una regolarità meccanica, quanto piuttosto una continua conflittualità periferica, una autoregolazione delle parti capace di rettifiche e cambiamenti. Un terzo esempio, può essere infine rappresentato dalla presentazione del dolore come risultato di un gioco ermeneutico e come variabile storica legata ai processi di incivilimento. Si tratta di considerazioni che Nietzsche ricava da un testo di Charles Richet, poi Nobel per la medicina nel 1913, in cui l'autore vuol mostrare come vi siano tra individui, razze e specie, differenze considerevoli nella sensibilità al dolore:

Il sistema nervoso encefalo-rachidico è costituito da due parti ben distinte, il sistema sensoriale e il sistema motorio [...]. Ora, in anatomia comparata, si vede che più si ascende nella scala animale, più si sviluppa, in rapporto al sistema motorio, il sistema sensoriale. Quando il giudizio, la memoria, l'attenzione sono assai sviluppati, la sensibilità al dolore diventa eccelsa. Ciò non deve stupirci; il dolore non esiste né nell'eccitazione che colpisce un nervo, né nel nervo che lo trasmette al cervello, bensì nel cervello che lo percepisce: è un atto cerebrale, [...] una funzione intellettuale, tanto più perfetta quanto più è evoluta l'intelligenza.¹⁹

Nessuna spontaneità dei sensi, in definitiva, ma piuttosto continue interpretazioni della capacità di esperire dolore, direttamente proporzionali al grado di evoluzione della specie. Questi assunti di Richet, ripresi in molti appunti nietzscheani²⁰, emergono in forma compiuta nella *Genealogia* al momento di mostrare come, sulla scia di questo processo evolutivo del dolore, si ponga anche l'interpretazione cristiana della sofferenza, nei termini di sua estrema “sublimazione e assottigliamento”:

La curva della tolleranza umana al dolore sembra scendere in realtà straordinariamente e quasi all'improvviso, non appena si abbia dietro di sé i primi diecimila o dieci milioni di individui di una civiltà superiore [...]. Forse è persino lecito ammettere la possibilità che anche quel piacere della crudeltà non debba essere propriamente estinto: esso avrebbe solo bisogno di una certa sublimazione e assottigliamento, in relazione al fatto che oggi il dolore fa più male; in particolare dovrebbe presentarsi tradotto nell'elemento immaginativo e mentale [...]. Ciò che propriamente fa rivoltare contro la sofferenza non è la sofferenza in sé, bensì l'assurdità del soffrire: ma un tale *assurdo* soffrire non ci fu in generale né per il cristiano, che ha trasferito all'interno della sofferenza tutto un segreto macchinario di salvazione, né per l'uomo semplice di più antiche età, che sapeva spiegarsi ogni sofferenza in relazione a spettatori o a provocatori di sofferenza.²¹

Ancora una volta un esempio, in questo brano, dell'attenzione con cui Nietzsche guarda ai fenomeni che mettono in discussione le distinzioni, nel suo linguaggio, tra “senso” e “spirito”. Piacere e dispiacere, dunque, si sono progressivamente connotati come “giudizi di valore”, in un processo

¹⁹ C.Richet, *L'homme et l'intelligence*, Alcan, Paris, 1884, pag.8.

²⁰ F.Nietzsche, *Frammenti Postumi*, op.cit., 25 [390] primavera 1884; 25 [402] primavera 1884; 25 [333] primavera 1884.

²¹ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 7.

di pervertimento della nostra sfera istintuale, alla cui base si pongono proprio queste trasformazioni antropologiche legate all'incivilimento.

La continuità nietzscheana tra natura e storia si presenta pertanto come la diagnosi di una “tremenda malattia”²². Molti contrassegni iscritti nel patrimonio biologico dell'uomo (la capacità di autoregolazione di cellule e tessuti, l'ermeneutica inconsapevole che si manifesta nei processi percettivi, la sensibilità al dolore come dato storicamente variabile) mostrano una singolare assenza di rigidità, una grande propensione al mutamento. Per indagare le fasi del suo svolgimento e anche cercare di prevederne la direzione, Nietzsche ci invita a riconsiderare la nostra immagine dell'uomo e a scorgere in esso “non una meta, ma soltanto un passaggio, un ponte, una grande promessa”²³. Affrontando la fisiologia della vita umana, in una parola sola, Nietzsche riesce a guadagnare nuovi punti di vista per ridefinire il problema della storia della morale. Risulterà adesso molto più evidente, come il progetto nietzscheano non conceda alcuno spazio all'idea di un'utopica immediatezza vitale della bestia/uomo. Attraverso questa via egli giunge piuttosto a disegnare il problema della *Genealogia*, a far vedere come per scrivere la storia della civiltà europea non sia sufficiente registrare i grandi eventi, ma occorra anche iniziare ad indagare una catena, assai meno visibile, di profonde trasformazioni antropologiche che si imprimono non soltanto nell'intelletto, ma nelle più diverse funzioni della corporeità:

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 semianimali felicemente adattati allo stato selvaggio, alla guerra, al vagabondaggio, all'avventura – a un tratto 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.²⁴

Anche tutta l'articolata rassegna della *III dissertazione*²⁵ sul tema “ascesi, morale e civiltà” verrà considerata da Nietzsche come diretta conferma dei pregi del metodo genealogico apprezzabili nella *II dissertazione*. Dalla stessa “forma di vita”²⁶, esito di un millenario processo di incivilimento e di un profondo mutamento antropologico, scaturiscono infatti i più diversi esiti e un ampio spettro di scopi. È questa profonda lacuna che egli imputava ai filosofi morali secondo lui soggiogati da un rigido finalismo, non in grado di costruire un modello esplicativo degno di un processo profondamente discontinuo nelle origini e nelle cause finali, come la storia della nostra morale.

²² F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 22.

²³ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 16.

²⁴ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 16.

²⁵ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., III, 12-23.

²⁶ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 3.

Come messo in luce da Kail²⁷, al contrario, è proprio in questa continuità metodologica fra scienza e autocomprensione della filosofia, che risiede una delle principali novità, nonché uno degli aspetti di maggior forza, del pensiero nietzscheano. Sulla base del confronto con la filosofia di Hume, infatti, egli prova a mettere in luce come, nella produzione del filosofo tedesco, tre grandi questioni siano fondamentali: la prima (poco utile ai fini del presente lavoro) ha a che fare con la questione dell'*oggetto esterno*, mentre la seconda e la terza possono essere riconducibili, rispettivamente, alla continuità di *metodo* e di *risultati* che le opere dell'autore condividono con le scoperte scientifiche del suo tempo. In una parola sola, ciò cui allude Kail, è una certa nozione di *naturalismo* in grado, secondo lui, di poter racchiudere in un termine solo le conclusioni della filosofia di Nietzsche.

Ciò che accomuna profondamente Nietzsche e Hume, in quest'ottica, è il fatto che entrambi gli autori provino a spiegare l'emergenza di concetti chiave, credenze e pratiche condivise, facendo appello ad una serie di elementi psicologici e fisiologici minimali²⁸. Ciò che però vi è di più importante nei loro contributi, prosegue Kail, è il passaggio ulteriore rispetto a questa scelta di campo: entrambi gli autori si sovrappongono, infatti, a ciò che essi ritengono necessario ad una coerente spiegazione. Tutti e due offrono, in altri termini, una "spiegazione proiettiva" (*projective explanation*²⁹) delle aree di indagine prescelte, in opposizione ad una "spiegazione disvelativa" (*detective explanation*), ovvero ad uno statuto epistemico marcatamente positivo delle proprie conclusioni. Nel caso di una "spiegazione proiettiva", invece, ciò cui si fa riferimento sono elementi della nostra psicologia, *dei quali* la nostra indagine è una proiezione. Ciò non significa che la nostra osservazione sia ingiustificabile, ma piuttosto che non sia non negoziabile. Bernard Williams ha messo in evidenza, a tal proposito, l'importanza dello statuto "fittizio" della *Genealogia*³⁰ indicando, nell'origine esperienziale delle sue conclusioni, una importante indicazione metodologica e di contenuto dell'opera nietzscheana.

Secondo Leiter³¹ infatti, la *Genealogia* di Nietzsche offre un naturalismo dal metodo speculativo, in quanto offre un'ospitale accoglienza, nell'immagine che dell'uomo scaturisce da essa, alle evidenze empiriche e alle teorie stabilite dalle altre scienze. Alla base di ciò, egli individua un motivo fondamentale: Nietzsche presenta una concezione

²⁷ P.J.E.Kail, *Nietzsche and Hume: Naturalism and Explanation*, op.cit., pag.6 e n4.

²⁸ A tal proposito, si veda anche: B.Williams, *The sense of the past. Essays in the history of philosophy*, Princeton Univ. press, Princeton and Oxford, 2006, pag.299 e ss.

²⁹ P.J.E.Kail, *Hume and Nietzsche: Human Nature*, disponibile al seguente indirizzo web: <http://www.bbk.ac.uk/phil/staff/academics/gemes-work/dullfrog>, pag.6 e s; cfr. F.Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, tr. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1977, 112..

³⁰ Le pagine in cui Williams si occupa di ciò appartengono a: B.Williams, *Genealogia della Verità*, op.cit., pag.24 e s. Una considerazione di questo argomento williamsiano è rappresentata invece da: Edited by A.Thomas, *Bernard Williams*, Cambridge University Press, 2007, pp.181-200.

³¹ B.Leiter, *Nietzsche on Morality*, op.cit., pag.3 e ss.

metafisica degli uomini del tutto priva di ogni radicale differenza dal resto della natura e dagli altri esseri animali³². Il ruolo dello psicologico pertanto, prosegue l'autore, risulta una materia delicata da trattare nelle sue pagine, rispetto al suo rapporto col fisiologico. Tale rapporto ne investe in pieno gli *explananda* e gli *explanans*, le premesse e i risultati. Il buon grado di autonomia esibito dallo psicologico, in definitiva, è possibile solo se teniamo ferma, come abbiamo già parzialmente illustrato e continueremo a vedere nella prossima sezione, l'assunzione di una sua stretta vicinanza e dipendenza dal vocabolario e dalle conclusioni della fisiologia.

2. La trasfigurazione del soggetto morale: un'importante denuncia nietzscheana

La nozione positiva di *soggetto morale* in Nietzsche, viene spesso fatta coincidere con il suo *Übermensch*: tuttavia, negli ultimi decenni, ci si è accorti della necessità di una revisione di questa idea³³. In particolare, secondo Schrift³⁴, l'errore della filosofia continentale del '900, consisterebbe in una riduzione dell'*Übermensch* nel concetto di "morte del soggetto", cosa che avrebbe impedito di coglierne la forza costruttiva e la profonda apertura ad un nuovo modo di intendere l'agire umano.

Il soggetto appare, negli scritti del filosofo tedesco, come un prodotto ideologico, un principio funzionale al discorso etico, o anche la sua principale origine. Ciò non significa però che esso sia totalmente da abbandonare; al contrario, per Nietzsche, il compito sembra piuttosto quello di privarlo del suo ruolo apparente di semplice sostanza del pensiero e approfondirne la complessa funzione ordinatrice del mondo, nonché la sua forza creatrice. Le domande principali cui l'analisi nietzscheana sembra voler rispondere sono, insomma, le seguenti: come può un libero soggetto penetrare la sostanza delle cose e fornirle di un significato? Come può esso, attraverso l'uso del linguaggio, perseguire i suoi personalissimi scopi pratici? E infine: come e in quali condizioni può apparire verosimile qualcosa come un *soggetto*? Rispondere a queste questioni significa, nuovamente, attingere alla potenza esplicativa della

³²F.Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1977, 230; F.Nietzsche, *Aurora*, tr. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1978, 31; F.Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, tr. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1977, 114; F.Nietzsche, *Umano, troppo umano, I*, tr. di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1979, 11.

³³ Fra i lavori che hanno sottolineato l'importanza di una revisione del nostro concetto di *Übermensch*, possiamo indicare: D.W.Conway, *Overcoming the Übermensch: Nietzsche's Revaluation of Values*, *Journal of the British Society for Phenomenology* 20, no.3 (October 1989), pp.211-224; L.Lampert, *Nietzsche's Teaching*, Yale University Press, New Haven, 1987; B.Magnus, S.Stewart, J.P.Mileur, *Nietzsche's Case: Philosophy as/and Literature*, Routledge, New York, 1993; R.B.Pippin, *Irony and Affirmation in Nietzsche's "Thus spoke Zarathustra"*, in ed. by M.A.Gillespie and T.B.Strong, *Nietzsche's New Seas*, University of Chicago Press, Chicago, 1988, pp.45-71.

³⁴ A.D.Schrift, *Rethinking the Subject: Or, How One Becomes-Other Than What One Is*, in ed. by R.Schacht, *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pag.48.

Genealogia. La soggettività diviene, in queste pagine, una parte di quel processo di incivilimento sopraccitato e centro nevralgico del progetto creativo di costruzione della morale da parte dell'ideale ascetico.

In altri termini Nietzsche espone, in quest'opera, due versanti di un'argomentazione sul soggetto: da un lato egli evidenzia l'inconsistenza di un'idea di soggettività *value-free*, mentre dall'altro ne recupera una nuova nozione, la cui costituzione eccede la possibilità di una comprensione e di un riconoscimento assoluti:

Un *quantum* di forza è esattamente un tale *quantum* di istinti, di volontà, d'attività – anzi esso non è precisamente null'altro che questi istinti, questa volontà, quest'attività stessa, e può apparire diversamente soltanto sotto la seduzione della lingua (e degli errori radicali, in essa pietrificatisi, della ragione), che intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente, da un «soggetto». [...] Forse per questo il soggetto (o, per parlare in maniera più popolare, l'*anima*) è stato fino a ora il miglior articolo di fede, perché ha reso possibile alla maggioranza dei mortali, ai deboli e agli oppressi di ogni sorta quel sublime inganno di sé che sta nell'interpretare la debolezza stessa come libertà, il suo essere-così-e-così come *merito*.³⁵

Leggendo questa affermazione, diviene facile precisare come il progetto di Nietzsche trovi la sua maggiore forza nel fatto di non essere immediatamente ed esplicitamente una ri-fondazione del *soggetto*: l'analisi genealogica “disturba” l'immobilità della sua concezione classica, ne frammenta l'apparente coerenza interna, mostrandone la composizione eterogenea e la funzione di *soggezione*³⁶, arrestandosi in fase positiva all'ineludibilità della tensione fra le sue parti. Piuttosto quindi che eliminare l'*anima*, Nietzsche suggerisce che la critica alla visione atomistica³⁷ del soggetto debba aprire ad un modello *aperto* di spiegazione dell'agire umano.

Lo stesso *Übermensch* rappresenta una prima espressione di quest'idea: esso profila una nuova giustificazione del mondo³⁸, accanto ad una critica dell'idea classica di *soggetto*. Al centro del suo significato non troviamo quindi un passaggio, ovvero l'inizio e la fine di un processo le cui fasi intermedie sono trascurabili; piuttosto, il divenire *Übermensch*, prende posto su un terreno concettuale privo di un'origine fissa e di una destinazione. Esso non descrive, disegna, o prescrive alcuno statuto ontologico della soggettività da istanziare. Alan Schrift suggerisce, a tal proposito, che molti dei paradossi interpretativi riguardanti la filosofia di Nietzsche, siano riconducibili proprio all'individuazione di un modello di soggettività ideale nei suoi scritti. Il tentativo stesso di rispondere alla

³⁵ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., I, 13.

³⁶ A.D.Schrift, *Rethinking the Subject: Or, How One Becomes-Other Than What One Is*, op.cit., pag.51.

³⁷ F.Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, op.cit., 12.

³⁸ F.Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, op.cit., pp.4-6, 83-88, 94-96.

domanda: “È *S* ciò che Nietzsche intende per *Übermensch*?”, è destinato infatti a ricevere sempre la stessa risposta: “No”³⁹:

E la vita stessa mi ha confidato questo segreto. «Vedi, disse, io sono il *continuo, necessario superamento di me stessa*. Certo, voi chiamate tutto ciò volontà di generare e istinto verso lo scopo, verso sempre maggiore altezza, lontananza varietà: ma tutto questo non è che uno stesso e identico mistero. [...] Che io non possa essere se non lotta e divenire e scopo e contraddizione degli scopi: ah, colui che indovina la mia volontà, indovina certo anche per quali sentieri *tortuosi* egli è obbligato a camminare!» [...] E colui che vuole essere creatore di “bene e male”: in verità, costui dev’essere in primo luogo un distruttore, e deve infrangere valori.
40

L’esito di queste considerazioni regge l’analisi che, degli stessi temi, possiamo ritrovare anche nella *Genealogia*⁴¹. In queste pagine il processo di *redenzione* “tanto dall’ideale perdurato sinora, quanto da ciò che *dovette germogliare da esso*” diviene una precisa descrizione dei processi psicologici che guidano le azioni all’interno di questa interpretazione della vita.

È importante sottolineare per Nietzsche, afferma a tal proposito Williams, come ciò che fa parte del nostro volere non si arresti affatto, in se stesso, a essere un semplice comando, ma si presenti piuttosto come un insieme di fattori anche non specificamente volontari. Ciò che chiamiamo “volere” è quindi un complesso di sensazioni, pensieri, ecc. che ci mettono nella condizione di essere, allo stesso tempo, colui il quale comanda e colui il quale obbedisce, senza che alcuna separazione sia autosufficientemente evidente o mai completa:

L’esito che essi temono non può non far paura; essi hanno ragione di detestare una certa posa liberale che fa dell’incertezza una virtù e che, anziché compiacersi delle convinzioni, si bea delle soddisfazioni ugualmente intellettualistiche di una raffinata indecisione. [...] Credendo che al di là dell’intelletto non ci possa essere nient’altro che la volontà, pensano che la matrice della convinzione etica debba essere una *decisione* di adottare certi principi morali [...]. Questo non può essere vero, perché la convinzione etica, come qualsiasi altro modo di *essere convinti*, non può non avere un carattere di passività: in un qualche senso non può non provenire dall’esterno. [...] Non è possibile avere una convinzione etica e insieme la consapevolezza che essa è il prodotto di una decisione, a meno che la decisione non appaia l’unica cosa possibile. Ma è proprio questo che ha bisogno di una spiegazione⁴².

³⁹ A.D.Schrift, *Rethinking the Subject: Or, How One Becomes-Other Than What One Is*, op.cit., pag.58.

⁴⁰ F.Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, op.cit., pag.131 e s.

⁴¹ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., II, 24.

⁴² B.Williams, *L’etica e i Limiti della Filosofia*, Laterza, Roma-Bari,1987 (ed. or. 1985), pp.204-205.

Il soggetto morale sembra acquisire così la propria conformazione, non con l'appello a una dimensione trascendentale, oppure a una giustificazione puramente intellettualistica, ma piuttosto con l'esperienza di un contesto condiviso in cui la sua psicologia morale e sentimentale possa rivelare se stessa⁴³. Una concretizzazione di questa lettura dell'opera di Nietzsche, la troviamo in un articolo di Williams del 1993, intitolato: *Nietzsche's Minimalist Moral Psychology*. Nella prefazione ad *Al di là del Bene e del Male*, afferma il filosofo inglese, è facile riscontrare due importanti denunce: la prima è quella che sottolinea come l'*ego* e il *sé* siano in realtà qualcosa di fittizio; la seconda invece consiste di una denuncia dell'inadeguatezza dello statuto teorico dei più significativi termini di utilizzo morale come "azione", o "volontà":

È forse prossimo il tempo in cui si comprenderà sempre più *che cosa* propriamente è stato sufficiente per fornire le fondamenta a tali sublimi ed assolute costruzioni dei filosofi, quali i dogmatici fino a oggi hanno edificato, - una qualche superstizione popolare di età immemorabile (come la superstizione dell'anima che, quale superstizione del soggetto e dell'io, ancor oggi non ha cessato di creare disordini), forse un qualche giuoco di parole, una seduzione da parte della grammatica o una temeraria generalizzazione di dati di fatto molto angusti, molto personali, molto umani, troppo umani⁴⁴.

La credenza nella volontà implica per Nietzsche due particolari e tradizionali idee: innanzitutto che essa venga presentata come qualcosa di semplice e immediato per chi se ne serve (cosa del tutto discutibile), ma anche che, ciò che pare essere questa semplicità, si riveli come una peculiare e imperante tipologia di causalità moderna. I filosofi, afferma, "sono soliti parlare della volontà come fosse la cosa più nota al mondo", laddove essa è invece qualcosa di molto più problematico, di "solido solamente nella parola":

Si sia dunque, una buona volta, più cauti, si sia "non filosofici" – diciamo: in ogni volere c'è in primo luogo una molteplicità di sensazioni, vale a dire la sensazione dello stato da cui ci si vorrebbe *allontanare*, la sensazione dello stato a cui ci si vorrebbe *avvicinare* [...]. Un uomo che *vuole* – comanda a un qualcosa, in sé, che obbedisce o alla cui obbedienza egli crede [...]: nel caso dato, noi siamo al tempo stesso chi comanda e chi ubbidisce⁴⁵.

Nello specifico della *Genealogia* troviamo, a tal proposito, la celebre metafora del *fulmine* e del suo *bagliore*:

Allo stesso modo, infatti, con cui il volgo separa il fulmine dal suo bagliore e ritiene quest'ultimo un *fare*, una produzione di un soggetto, che viene chiamato fulmine, così la morale del volgo tiene anche distinta la forza dalle estrinsecazioni della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, al quale

⁴³ B. Williams, *Making sense of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp.28-32; e B. Williams, *L'etica e i Limiti della Filosofia*, op.cit., pag.170.

⁴⁴ F. Nietzsche, *Al di là del Bene e del Male*, trop.cit., pag.3. Si veda pure il par.17.

⁴⁵ F. Nietzsche, *Al di là del Bene e del Male*, op.cit., 19. Si veda pure la sezione 23.

sarebbe *consentito* estrinsecare forza oppure no. Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun «essere» al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; «colui che fa» non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto.⁴⁶

Ciò che l'autore intende mettere in evidenza è che, spiegare la volontà come un'affezione dualistica del comando, comporta che le descrizioni delle esperienze coinvolte nel volere, non rivelino affatto il complesso movimento di forze psicologiche e fisiologiche che sottostanno a un'azione. L'esperienza rivela, secondo le tradizionali descrizioni della filosofia, un tipo di causalità che non risiede in uno stato delle cose, in un evento, o in un'esperienza mia o altrui, ma piuttosto solamente in qualcosa che inferisco come "io". La volontà trova perciò, nella causalità, il vettore della sua forma espressiva nel modo della prescrizione e dell'imperativo morale.

Secondo Owen⁴⁷ due gruppi di questioni emergono dalla suddetta argomentazione. Il primo consiste di una diagnosi critica del concetto di agente nella "morale degli schiavi"⁴⁸ e si costruisce in tre passaggi: a) la moralità agli occhi degli schiavi coinvolge una speciale immagine dell'agire umano, che è caratterizzata da una specie di "doppio conteggio" nella costruzione dell'idea di un agente-causa e un'azione-effetto⁴⁹; b) il fine di una tale interpretazione è un fine anch'esso morale, ovvero quello del biasimo di una prospettiva morale differente (quella aristocratica); c) questo fraintendimento dell'agire umano e della psicologia che gli sottosta, è pertanto non innocente, ma piuttosto una finzione che si fonda su motivazioni decisamente extra-morali. Il secondo gruppo di questioni, invece, ha a che fare con la concezione aristocratica di agire e consta di due significative proposte: a) la negazione di alcun sostrato, o "essere dietro al fare"; b) la negazione di ogni possibilità di concettualizzazione dell'agire, indipendente da un'incorporazione delle circostanze in cui l'agente si trova: le intenzioni di un agente, non possono essere considerate insomma a prescindere da ciò che egli fa, o all'interno di un dominio separato dal suo agire.

A proposito delle implicazioni più positive di questa denuncia nietzscheana, Williams⁵⁰ stesso afferma che "l'azione non comporti necessariamente quella interpretazione di se stessa". L'unità dell'azione, l'importanza della responsabilità e l'integrità dell'agente possono, al contrario, essere recuperate eliminando quel radicale dualismo dell'immagine tradizionale della volontà. Ciò che egli auspica è, in altri termini, la liberazione da un fardello, la cui realizzazione sia in grado di porre spiegazioni alternative a quelle consegnateci dalla tradizione filosofica e che, seguendo la via inaugurata da Nietzsche e dalla sua *Genealogia*, sia in grado di conseguire una moderna e consapevole naturalizzazione della nostra *psicologia* morale:

⁴⁶ F.Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op.cit., I, 13.

⁴⁷D.Owen, *Nietzsche's Genealogy of Morality*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, 2007, pag.81 e s.

⁴⁸ F.Nietzsche, *Al di là del Bene e del Male*, op.cit., 260.

⁴⁹ Si veda la sopraccitata: F.Nietzsche, *Al di là del Bene e del Male*, op.cit., 19.

⁵⁰ B.Williams, *Making Sense of Humanity*, pag.73.

Una genealogia di tipo nietzscheano combina peculiarmente, in un modo che la filosofia analitica trova imbarazzante, storia, fenomenologia, psicologia “realistica”, ed interpretazione concettuale. Le *storie storiche*, inoltre, sorprendentemente variano da un contesto all’altro. Taluni dei processi nietzscheani, vanno specificamente visti alla luce della fenomenologia hegeliana, e del suo ricorrente stupore che possa essersi verificato qualcosa come il cristianesimo e taluni sono certamente meno utili di altri. Ma la sola idea che ci serve combinare tali elementi è certamente giusta. Abbiamo bisogno di comprendere quali parti della nostra struttura concettuale siano, e in che grado, culturalmente localizzate⁵¹.

⁵¹ B.Williams, *Making Sense of Humanity*, op.cit., pag. 75 e s.