

Scienza e superuomo nel pensiero di Friedrich Nietzsche. Per una genealogia del transumanesimo

di Riccardo Campa

Il problema che intendiamo affrontare in questo saggio è la collocazione di Friedrich Nietzsche nella genealogia del transumanesimo – dottrina filosofica assurda recentemente agli onori della cronaca e di cui daremo maggiori ragguagli nella parte finale del saggio. A prima vista, si tratta di una questione che potrebbe appassionare soltanto o soprattutto gli intellettuali che si definiscono transumanisti e, dunque, una platea non esattamente ‘di massa’. In realtà, deve essere chiaro che porsi questo problema significa cercare di dare una risposta a due questioni ‘tipiche’ degli studi nietzscheani: il rapporto tra Nietzsche e la scienza e il concetto di superuomo. La scienza e la tensione verso il postumano sono infatti i due temi fondamentali del transumanesimo. Soltanto se si prova che Nietzsche ha un rapporto positivo con le scienze naturali e concepisce il superuomo come un prodotto della scienza e della ragione umana si può concludere che il filosofo di Röcken è un transumanista ante litteram, un precursore del movimento transumanista.

Nietzsche e la scienza

Friedrich Nietzsche è forse il pensatore non sistematico *par excellence*. Gran parte della sua opera è infatti composta da aforismi e brevi pensieri, nei quali si manifestano le linee fondamentali della sua filosofia, ma anche gli umori del momento. Per questa ragione, del pensatore tedesco, è stato possibile dire tutto e il contrario di tutto. Ideologo dello schiavismo e difensore del-

la libertà individuale, antisemita e filosemita, precursore del nazionalsocialismo pangermanico e feroce critico dei tedeschi, apostolo della ragione e irrazionalista, illuminista e romantico, e molto altro ancora. Ogni interprete ha trovato nell’immensa e multiforme opera di questo pensatore ciò che ha voluto trovare, spesso cercando di screditare le interpretazioni dei colleghi rivali con vari stratagemmi. Chi ha voluto mettere fuori causa il tardo Nietzsche si è appellato alle manipolazioni dei testi operate della sorella Elisabeth, oppure alla malattia mentale che ne ha segnato le fasi finali dell’esistenza. Chi ha invece voluto mettere fuori causa il giovane Nietzsche si è appellato all’immaturità che contraddistingue ‘necessariamente’ gli scritti giovanili. C’è chi ha interpretato i testi nietzscheani in modo più o meno letterale e chi, invece, ha sostenuto che Nietzsche parla per metafore, per simboli, e perciò la sua verità è nascosta tra le righe.

Forse sarebbe più economico ammettere che un pensatore geniale non può essere un monolito. Se si rapporta, come dovrebbe, con la società e la conoscenza in mutamento del proprio tempo, è perfettamente legittimo che cambi idea su qualcosa, o che abbia un rapporto ambivalente nei riguardi di certi fatti, idee o persone.

Paradossalmente, la massa enorme ed incongruente di monografie e articoli che è stata pubblicata su questo autore, ci sgrava dal compito di doverci confrontare minuziosamente con la critica ‘ufficiale’ (il che avrebbe ridotto il nostro sforzo ad una critica della critica del pensiero nietzscheano), e ci permette di leggere in modo personale i suoi scritti, senza pretese di aver raggiunto l’Interpretazione con la I maiuscola. Ci perdoneranno Simmel, Spengler, Jaspers, Heidegger, Deleuze, Foucault, Vattimo (e tutti gli altri grandi nomi che ora non ci sovengono), se invece di parlare di loro parleremo semplicemente di Nietzsche, e se invece di affidarci alla loro autorità ci affideremo alle nostre fallibili capacità esegetiche. Di tanto in tanto faremo naturalmente riferimento anche alla critica, ma soltanto quando lo riterremo strettamente necessario.

La tesi che intendiamo sostenere qui è che Nietzsche è tutt’altro che un pensatore antiscienza. Anzi, è un sincero estimatore della scienza e, in special modo, di quella empirica e sperimentale tanto denigrata da Hegel. Lo affermiamo nella

consapevolezza che la nostra lettura ci pone in potenziale conflitto con buona parte degli interpreti più accreditati. Infatti, molti relativisti cognitivi (una particolare genia di intellettuali riconducibili al postmodernismo, ma che, per fortuna, non esauriscono la cultura postmoderna) hanno elevato Nietzsche a vera e propria icona del pensiero antiscienza. Consola il fatto che, tra gli interpreti più attenti, alcuni hanno mostrato dubbi, mitigando il giudizio e sostenendo che Nietzsche ha un rapporto ‘ambivalente’ nei confronti della scienza, da un lato vista come importante strumento di emancipazione umana e dall’altro come gabbia meccanicistica. È già un piccolo passo avanti.

Tuttavia, nella manualistica, la tesi del Nietzsche nemico della scienza è stata ormai elevata a livello di dogma. Scrive Salvatore Guglielmino (1971: 41) nella sua *Guida al Novecento*: «La filosofia di Nietzsche si inserisce, come gli atteggiamenti decadenti esaminati, nel più vasto movimento di reazione antipositivistica e di polemica contro la tirannia della scienza». Questo stereotipo della manualistica è ormai diffuso anche nell’immaginario popolare. Scrive un anonimo compilatore di Wikipedia: «Nietzsche mostra come i grandi valori della cultura occidentale, quali la verità, la scienza, il progresso, la religione, vadano distrutti e smascherati. C’è nell’uomo una sostanziale paura della creatività della vita, che produce valori collettivi sotto la cui giurisdizione la vita viene disciplinata, regolata, schematizzata. Sono ‘valori che disprezzano la vita’, che generano un processo di nullificazione. La storia della cultura occidentale è pertanto la storia del nichilismo, e quindi la storia della decadenza».

Dunque, Nietzsche *filosofo decadente* come indica Guglielmino o, al contrario, *filosofo che denuncia la decadenza* come traspare dall’enciclopedia? Che importa? Su un punto sembrano tutti d’accordo: Nietzsche filosofo contro la scienza. E questo è proprio il punto che ci convince meno. Innanzitutto, perché andrebbe tenuto presente che Nietzsche individua nelle religioni, in particolare nella religione cristiana, il nemico mortale dell’uomo e il maggiore ostacolo sulla strada che conduce all’avvento dell’oltreuomo o del superuomo, che dir si voglia. A nostro avviso, il giudizio nietzscheano sulla scienza può essere ricostruito e compreso, a

condizione che non si perda mai di vista questo filo rosso dell’opera nietzscheana.

Ci avviamo dunque ad affrontare un breve viaggio tra le opere del pensatore tedesco, per mettere alla prova la nostra ipotesi interpretativa. Le più significative sono le seguenti:

1. *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872);
2. *Umano, troppo umano* (1878 – 1879);
3. *Aurora* (1881);
4. *La gaia scienza* (1882);
5. *Così parlò Zarathustra* (1883 – 1885);
6. *Al di là del bene e del male* (1886);
7. *Genealogia della morale* (1887);
8. *Il crepuscolo degli idoli* (1888);
9. *L’Anticristo* (1888);
10. *Ecce Homo (come si diventa ciò che si è)* (1888);
11. *La volontà di potenza* (1901);

In *Umano troppo umano*, Nietzsche sembra difendere l’idea che la religione e la scienza non abbiano nulla in comune e perciò non possano nemmeno entrare in conflitto. La scienza risponde a domande diverse da quelle che pone la religione e non – come ritengono i razionalisti – alle stesse domande con metodi diversi. Queste le parole di Nietzsche: «Fra la religione e la vera scienza non esistono né parentele né amicizia, e neppure inimicizia: vivono in sfere diverse» (*Umano troppo umano*, af. 110).

Considerato che Nietzsche è un autore originale, un autore che fa della provocazione il marchio del proprio pensiero, un autore che si fa premura di non scrivere nulla di scontato, banale, triviale, dobbiamo interrogarci sul significato di questa precisazione. Se nel 1878 sente l’esigenza di sottolineare la differenza tra scienza e religione è perché sono in atto tentativi di presentare queste forme di conoscenza come due grandi acquisizioni del mondo cristiano, europeo, occidentale. Allo stesso tempo, è ancora viva la critica di marca illuministica che tende a contrapporre la scienza (la vera conoscenza) alla religione (un’impostura). In questo modo, Nietzsche frena i cristiani che tentano di appropriarsi della scienza, dopo averla contrastata per secoli, ma cerca anche una strada nuova rispetto all’aperta conflittualità illuministica. Sembra

quasi voler dire: siamo superiori, noi uomini di scienza, non diamo ai religiosi la soddisfazione di abbassarci al loro livello, di metterci a confronto con loro. Vista dalla nostra prospettiva temporale, si tratta di una posizione nuova rispetto a quanto accadeva in precedenza, ma non unica e solitaria, considerato che – più o meno nello stesso periodo – anche i positivisti decidono che le due sfere intellettuali vanno separate e non contrapposte.

Interessante il fatto che, sempre in *Umano troppo umano*, Nietzsche prende atto della seconda grande separazione del diciannovesimo secolo: quella tra scienza e filosofia. In realtà, il pensatore tedesco fa risalire i germi della separazione alla filosofia socratica: «I guastafeste nella scienza. La filosofia si separò dalla scienza quando pose la domanda: qual è quella conoscenza del mondo e della vita nella quale l'uomo vive più felice? Questo accadeva nelle scuole socratiche: con il punto di vista della felicità si legarono le vene alla ricerca scientifica, e lo si fa ancor oggi» (*Umano troppo umano*, af. 7).

È questo processo visto come un bene o un male? Detto tra parentesi, la domanda ha una sua pregnanza, nonostante la ben nota allergia di Nietzsche per la morale. Anche se egli intende proporsi come il primo filosofo immoralista della storia (o, piuttosto, a porsi al di là della morale, al di là del bene e del male), il suo pensiero è in realtà permeato di valutazioni morali. Certamente, si tratta di una morale diversa da quella cristiana, una morale che – come quella pagana – pone al centro del discorso il concetto di virtù e non quello di divieto. Ebbene, per venire ora alla domanda, è piuttosto evidente che Nietzsche non si sta rallegrando del fatto che si siano legate e si stiano legando le vene alla ricerca scientifica. È quindi implicita, in questo aforisma, una valutazione positiva della scienza.

Sappiamo che Nietzsche ritiene Socrate responsabile della distorsione dei valori del mondo occidentale, ritiene Socrate l'uomo che ha corrotto il vigore della società greca, aprendo le porte alla penetrazione del cristianesimo. Qualcuno vuole farci credere che Nietzsche rifiuti Socrate perché questi invita a pensare piuttosto che a vivere e invita tra l'altro alla modestia del pensiero, al dubbio sistematico, alla professione di ignoranza. A noi pare che la questione sia leg-

germente diversa. In fondo, nello stesso scritto, Nietzsche riconosce che: «La verità non vuole altro dio all'infuori di sé. La fede nella verità comincia con il dubbio in tutte le verità credute sino a quel momento» (*Umano troppo umano*, af. 20). Questa non è una negazione della verità, ma esattamente la professione di disinteresse e dubbio sistematico che si pone alla base della scoperta di *nuove verità*.

L'adesione all'ethos scientifico è ribadita in altri passi dell'opera: «Nelle scienze, si cerca conoscenza e nulla di più – quali che siano le conseguenze» (*Umano troppo umano*, af. 6). Secondo Nietzsche, sono infatti i filosofi che cercano di giustificare la scienza in mille altri modi, non gli scienziati. La scienza genuina è simile alla natura. «La scienza... come la natura non prende in considerazione gli obiettivi finali; proprio come la natura talvolta produce le cose più utili senza averle volute, così anche la vera scienza, che è l'imitazione della natura in concetti, porterà talvolta, non spesso, ulteriori benefici e benessere all'uomo e otterrà ciò che è utile – ma, similmente, senza averlo voluto» (*Umano troppo umano*, af. 38).

In realtà, l'idea di 'sapere per sapere' è propria anche del pensiero filosofico, e non solo scientifico. La troviamo nel pensiero presocratico, socratico, platonico e aristotelico, prima ancora che nella scienza ellenistica. È l'elemento unificante di tutte le forme di conoscenza razionale ed empirica. Probabilmente, quello che Nietzsche rimprovera a Socrate e a Platone non è tanto la fede nella verità, ma il metodo antiscientifico da questi adottato, in rottura con la tradizione presocratica. Socrate e Platone danno troppo spazio alla ragione astratta e poco spazio ai sensi. La scienza empirica, basata sulla percezione sensoriale, è vista da Nietzsche come una forma genuina di conoscenza, una forma superiore di conoscenza. Superiore anche sul piano etico, perché più vicina alla vita, alla corporeità, al mondo. Nella scienza empirica, sensoriale, c'è la ricerca del mondo, l'immersione nel mondo, non la fuga dal mondo che caratterizza la filosofia socratico-platonica.

Tre anni più tardi, in *Aurora*, Nietzsche sembra superare anche l'idea che scienza e religione appartengono a mondi separati che non possono entrare in contraddizione: «Chi vorrà ribellarsi

alla deduzione cui amano giungere i credenti: la scienza non può essere vera perché nega Dio. Di conseguenza essa non deriva da Dio; di conseguenza non è vera, poiché Dio è la verità? Non nell'inferenza, bensì nel presupposto sta l'errore: e se Dio appunto non fosse la verità, e questo appunto fosse provato? Se egli fosse la vanità, la bramosia del potere, l'impazienza, il terrore, l'estasiato ed inorridito delirio degli uomini?» (*Aurora*, af. 93). L'implicazione logica di questo aforisma è che la scienza *può essere* la verità e può esserlo proprio nel momento in cui nega la religione.

In genere, i critici cercano di superare queste 'imbarazzanti' prese di posizione, riconducendole ad un preciso e circoscritto periodo della produzione di Nietzsche: il periodo illuministico. In fondo, egli ha avvalorato questa interpretazione dedicando a Voltaire *Umano troppo umano*. Leggiamo ancora su Wikipedia alla voce "Friedrich Nietzsche":

Periodo 'Illuministico'. Questo periodo, che inizia con *Umano, troppo umano* (1878-1880), coincide con l'avvento della scrittura aforistica, e risulta caratterizzato dal ripudio dei vecchi maestri, come Schopenhauer e – in particolare – Wagner. Nietzsche lo accusa di essere un tipico decadente, e una malattia che ammala tutto ciò che tocca. In questo periodo, il filosofo abbandona la 'metafisica da artista', per privilegiare la scienza. Considererà l'arte come il residuo di una cultura mitica. Redentore della cultura non sarà più l'artista o il genio, ma il filosofo educato dalla scienza. Sarà illuminista, nel senso che si troverà impegnato in un'opera di critica della cultura tramite la scienza, che egli ritiene sia un metodo di pensiero, piuttosto che un insieme di tutte le scienze particolari. Un metodo critico di tipo storico e genealogico, perché non esistono realtà immutabili e statiche, ma ogni cosa è l'esito di un processo che va ricostruito. I concetti base di questo periodo sono lo spirito libero e la filosofia del mattino. Lo spirito libero si identifica con il viandante, cioè con colui che grazie alla scienza riesce ad emanciparsi dalle tenebre del passato, inaugurando una filosofia del mattino che si basa sulla concezione della vita come transitorietà e come libero esperimento senza certezze precostituite.

Che il periodo illuminista abbia un inizio ed una fine è una lettura dell'opera nietzscheana che non ci convince per nulla. È vero che già ne

La Gaia scienza, apparsa nel 1882, si notano alcuni pensieri apparentemente critici verso il sapere scientifico. Valga il seguente a titolo di esempio: «Si è promossa la scienza negli ultimi secoli, sia perché si sperava con essa e per essa di poter comprendere nel miglior modo la bontà e la sapienza divina: tema principale questo, nei grandi Inglesi (come Newton); sia perché si credeva all'assoluta utilità della conoscenza – specialmente all'intima colleganza di morale, sapere e felicità – tema principale nell'anima dei grandi Francesi (come Voltaire); sia perché si riteneva di possedere e di amare nella scienza qualcosa di disinteressato, di pacifico, di autosufficiente, di veramente innocente cui in generale i cattivi istinti degli uomini sarebbero estranei: tema principale nell'anima di Spinoza, che si sentiva divino, in quanto uomo della conoscenza. Dunque sulla premessa di tre errori!» (*La Gaia scienza*: af. 37).

Ma si badi che qui Nietzsche non ci sta dicendo che la scienza non dovrebbe essere promossa. Ci sta dicendo che è stata promossa per le ragioni sbagliate, a causa di tre equivoci. Il primo è che la scienza possa servire la religione. Come ha dimostrato Robert K. Merton nella sua tesi di dottorato, lo spirito puritano ha dato una spinta allo sviluppo della scienza in Inghilterra. Gli scienziati inglesi hanno ritenuto di glorificare il Creatore, attraverso lo studio scientifico del Creato e di ricevere un segno della propria predestinazione attraverso i successi scientifici ottenuti in laboratorio. Ma se Dio è morto, se Dio non esiste, si è trovata una giustificazione sbagliata per la scienza.

I grandi francesi, Voltaire, gli illuministi hanno invece voluto vedere nella scienza uno strumento capace di sostenere una nuova morale e una nuova organizzazione sociale, avente come fine la libertà e la felicità del cittadino. Ma se i giudizi di fatto della scienza non hanno nulla in comune con i giudizi di valore della morale, se – seguendo Immanuel Kant – riconosciamo che l'essere appartiene ad una sfera diversa rispetto al dover essere, il sogno di scoprire la strada per la felicità attraverso la scienza è del tutto illusorio.

Infine, Nietzsche contesta anche la terza interpretazione occidentale della scienza, che la vede come una forma di illuminazione. È la tesi

dell'indiamento o del transumanare di cui si trova traccia nella Genesi, in Aristotele, in Dante, in Spinoza. L'uomo si eleva al rango di semidio o di dio grazie alla conoscenza pura. Nietzsche obietta che, se la scienza è conoscenza delle cose sensibili, è misurazione, organizzazione delle percezioni sensoriali, potrà tutt'al più essere utilizzata per modificare il mondo attraverso le sue applicazioni tecniche, ma non certo per entrare in comunione mistica con il mondo.

Da ciò segue forse che la scienza sia qualcosa di negativo, da superare, da criticare? Ci pare un'interpretazione forzata. Nietzsche critica le pretese metafisiche della scienza, non la scienza. Critica soprattutto la scienza che vuole elevarsi troppo al di sopra delle esperienze sensoriali, vuole farsi ragionamento puro, penetrare l'essenza ultima delle cose, per definire una volta per tutte la realtà. Si badi che sull'abbandono di ogni pretesa metafisica della scienza, sul ridimensionamento dei suoi obiettivi, insistono molto anche i positivisti. Comte e i suoi seguaci non intendono più entrare nelle dispute ontologiche sul materialismo o il dualismo. La scienza si occupa soltanto della realtà sensibile.

Epperò, Nietzsche si differenzia dai positivisti per due aspetti. Primo, non ritiene che la conoscenza debba essere ridotta a misura matematica dei fenomeni, ma ritiene ancora fondamentale la critica filosofica. Infatti, egli nega l'aldilà, nega Dio, nega le 'verità' della religione, non si limita a dire che quelle del religioso sono domande che appartengono ad un'altra sfera, come fanno i positivisti. Secondo, denuncia la contraddizione di quegli scienziati che, dopo avere statutariamente rinunciato alla metafisica, propongono in realtà una nuova metafisica materialistica e meccanicistica. Sull'esclusiva esistenza del mondo sensibile e materiale Nietzsche potrebbe anche concordare, ma non sulla sua riduzione ad una macchina di cui, tra l'altro, si pretende di conoscere già il meccanismo più intimo.

Oggi tanti materialisti scienziati della natura si sentono soddisfatti della credenza in un mondo che dovrebbe avere il suo equivalente e la sua misura nel pensiero umano, in umani concetti di valore; in un 'mondo della verità', a cui si potrebbe in definitiva accedere con l'aiuto della nostra quadrata piccola ragione umana. Come? Vogliamo davvero far sì che l'esistenza si avvili in un

esercizio di contabili e in una vita da talpa per matematici? Innanzitutto non si deve voler spogliare l'esistenza del suo carattere polimorfo: lo esige il buon gusto, signori miei, il gusto del rispetto di fronte a tutto quello che va al di là del vostro orizzonte! Che abbia ragion d'essere una sola interpretazione del mondo, quella in cui voi vi sentite a posto, quella in cui si può investigare e continuare a lavorare scientificamente nel vostro senso (per voi, in realtà, meccanicistico?), una siffatta interpretazione, che altro non ammette se non numeri, calcoli, uguaglianze, cose visibili e palpabili, è una balordaggine e una ingenuità, posto che non sia una infermità dello spirito, un'idiozia! [...] Un'interpretazione scientifica del mondo, come l'intendete voi, potrebbe essere pur sempre una delle più sciocche, cioè, tra tutte le possibili interpretazioni del mondo, una delle più povere di senso: sia detto ciò per gli orecchi e per la coscienza dei signori meccanicisti che oggi s'intrufolano volentieri tra i filosofi, e sono assolutamente dell'opinione che la meccanica sia la teoria delle leggi prime e ultime, sulle quali ogni esistenza dovrebbe essere edificata come sopra le sue fondamenta. Tuttavia un mondo essenzialmente meccanico sarebbe un mondo essenzialmente privo di senso. Ammesso che si potesse misurare il valore di una musica da quanto di essa può essere computato, calcolato, tradotto in formule, come sarebbe assurda una tale 'scientifica' misurazione della musica! Che cosa di essa avremmo mai colto, compreso, conosciuto? Niente, proprio un bel niente di ciò che propriamente in essa è 'musica' (*La gaia scienza*: af. 373).

Ebbene, questa è un'osservazione con la quale molti scienziati contemporanei potrebbero concordare. C'è qui una denuncia dell'ingenuità e insieme dell'arroganza di certi scienziati dell'Ottocento che pretendono di ridurre tutto a meccanismi. Nietzsche non tuona contro l'interpretazione scientifica del mondo, ma contro l'interpretazione scientifica «come l'intendete voi», ossia la riduzione della scienza alla filosofia meccanicistica, l'equivalenza tra l'avverbio 'scientificamente' e l'avverbio 'meccanicisticamente'.

La critica agli scienziati suoi contemporanei è fondata soprattutto sul fatto che essi non si rendono nemmeno conto dei presupposti metafisici della loro attività cognitiva. «Si vede che anche la scienza riposa su una fede, che non esiste affatto una scienza 'scevra di presupposti'. La do-

manda se sia necessaria la verità, non soltanto deve avere avuto già in precedenza risposta affermativa, ma deve averla avuta in grado tale da mettere quivi in evidenza il principio, la fede, la convinzione che 'niente è più necessario della verità e che in rapporto a essa tutto il resto ha soltanto un valore di secondo piano'».

Alla base della scienza c'è dunque un atto di fede, un giudizio di valore, un'etica. C'è la convinzione che la conoscenza sia un bene e l'ignoranza un male, c'è il principio di eusofia, c'è quello che Robert K. Merton (2000: 1033-1073) chiamerà *ethos* della scienza, c'è quello che noi chiamiamo etica della scienza pura. Una domanda sorge, allora, spontanea: Nietzsche si sta forse chiamando fuori da questa visione del mondo? Crediamo che la risposta debba essere negativa. Quando parla dei sacerdoti e dei credenti parla come di una specie altra di uomo, mentre quando parla di scienziati e di uomini della conoscenza parla anche di se stesso. Quella di Nietzsche non è una martellata filosofica tesa ad annichilire, come quelle sferrate contro il cristianesimo, ma piuttosto uno schiaffo teso a svegliare gli uomini di conoscenza, a fare prendere loro coscienza dei presupposti fideistici e metafisici della loro attività. Tutto ciò allo scopo di non avvilito troppo la realtà polimorfica del mondo. «Questa incondizionata volontà di verità, che cos'è dunque? [...] Ebbene, si sarà compreso dove voglio arrivare, vale a dire che è pur sempre una fede metafisica quella su cui riposa la nostra fede nella scienza; che anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il nostro fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina... Ma come è possibile, se proprio questo diventa sempre più incredibile, se niente più si rivela divino salvo l'errore, la cecità, la menzogna, se Dio stesso si rivela come la nostra più lunga menzogna? (*La gaia scienza*: af. 344).

Come si può notare, Dio, la religione, i sacerdoti sono visti come errori dell'uomo, come falsità, come menzogne. Eppure, c'è il riconoscimento del fatto che anche questi errori nascono dalla stessa volontà di sapienza e di verità che muove l'impresa scientifica. Si rifletta sull'uso di certe espressioni: «la nostra fede nella scien-

za...», «anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici...» sono espressioni che segnalano un'inclusione personale nella scienza, non un'alienità. L'aforisma segnala anche un senso di sconforto, un dubbio che sorge in Nietzsche: anche noi uomini assetati di conoscenza filosofica e scientifica ci stiamo forse muovendo nel solco di quella fede millenaria che intendiamo negare?

In definitiva, è l'aspetto chiuso, dogmatico, definitivo, cumulativo della scienza positivista a preoccupare Nietzsche. Ciò che rifiuta è l'idea comtiana che si possa sostituire il dogma immutabile della religione con il dogma immutabile della scienza meccanicistica. Ora che ci siamo liberati dalla religione, vogliamo forse chiuderci ogni strada, enunciando quattro principi meccanicistici ed elevandoli a corretta e definitiva rappresentazione della realtà? «In realtà, noi filosofi e spiriti liberi, alla notizia che il vecchio Dio è morto, ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore ne straripa di riconoscenza, di meraviglia, di presagio, d'attesa – finalmente l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno, finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo; ogni rischio dell'uomo della conoscenza è di nuovo permesso; il mare, il nostro mare, ci sta ancora aperto dinanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così aperto» (*La gaia scienza*, af. 343). L'idea della ricerca scientifica come impresa aperta, senza fine, che si è affermata nel Novecento è certamente più congeniale a Nietzsche di quella propagandata dai suoi contemporanei e ciò avvalorava l'ipotesi che il filosofo tedesco sia davvero nato postumo, sia davvero uno spirito del secolo venturo, un figlio del futuro, come amava ripetere.

La scienza è la nave che può consentire all'uomo di solcare quel mare aperto, se solo troviamo il coraggio di togliere l'ancora e salpare. Le scienze naturali non debbono essere concepite come una nuova filosofia che tarpa le ali all'uomo, ma come la strada che l'uomo può percorrere per cambiare se stesso, per farsi artefice del proprio destino. I pochi accenni critici diretti alla scienza che si trovano ne *La gaia scienza* vengono ampiamente compensati, nella stessa opera, da una decisa esaltazione della fisi-

ca e dalla più limpida indicazione del legame genetico tra la scienza e l'uomo nuovo: «Noi però vogliamo divenire ciò che siamo; – nuovi, unici, incomparabili, legislatori di noi stessi, creatori di noi stessi! E allora dobbiamo divenire i migliori nello scoprire quello che in questo mondo è regolato da leggi e necessario: dobbiamo essere *fisici* per poter essere, in quel senso, *creatori*; mentre sinora tutte le valutazioni e gli ideali erano costruiti sulla non conoscenza della fisica o in *contraddizione* con essa. E quindi: viva la fisica! E ancora di più quello che *ci spinge* verso di lei, – la nostra rettitudine!» (*La gaia scienza*, af. 335).

Torna lo stesso tema. Dietro la scienza c'è una fede, un'etica, una rettitudine. Ma ora viene anche chiarito che la scienza ci è necessaria per costruirci secondo i nostri desideri. Teniamo bene in mente questo passaggio, perché risulterà essenziale per comprendere il valore *anche* strumentale, e non solo intrinseco, che Nietzsche attribuisce alla scienza.

Continuando il nostro viaggio attraverso le opere nietzscheane, ci accorgiamo che tiene sempre meno l'ipotesi di un periodo illuminista limitato e circoscritto, nell'ambito di un'opera che la manualistica vuole complessivamente votata alla critica o addirittura alla demolizione della scienza. Non c'è Nietzsche più maturo di quello che, nel 1888, scrive tre opere fondamentali come *Il crepuscolo degli Idoli*, *L'Anticristo*, e l'autobiografia *Ecce Homo*. Sono i tre botti finali dei fuochi d'artificio della sua vita intellettuale, prima dell'oblio dovuto alla malattia mentale. Seguirà, postuma e incompleta, soltanto *La volontà di potenza*.

Nel *Crepuscolo degli Idoli*, Nietzsche dichiara guerra a tutto ciò che fino a quel momento è stato chiamato verità. Che il significato della parola 'idoli' sia proprio questo, è precisato dall'autore in *Ecce Homo*. Tutto cade sotto la sua scure in questo scritto, le idee antiche, come la religione e la morale, e quelle moderne, come l'uguaglianza e la democrazia. Non può naturalmente mancare all'appello la scienza, anch'essa chiamata verità e quindi idolo al tramonto. Eppure, in relazione alla scienza, Nietzsche riesce ancora ad introdurre una distinzione. Nota che i nostri sensi sono un magnifico strumento di osservazione. Il naso, per esempio,

di cui poco si parla, del quale nessun filosofo ha parlato con reverenza e gratitudine, è in grado di percepire il moto di minuscole particelle che nemmeno uno spettroscopio potrebbe rilevare. Da questa osservazione, Nietzsche trae una verità metascientifica: oggi possediamo scienza precisamente nella misura in cui abbiamo accettato la testimonianza dei sensi, nella misura in cui li abbiamo affinati e abbiamo imparato a pensare attraverso di essi. Il resto è un aborto malriuscito di scienza: è metafisica, teologia, psicologia, epistemologia. Anche la logica e la matematica non sono ancora scienze genuine, perché non incontrano la realtà, nemmeno come problema, incontrano soltanto segni e convenzioni. Quindi, Nietzsche salva dall'opera di demolizione le scienze empiriche, le uniche forme di conoscenza ancora legate al mondo della materia e dei sensi.

Che questa interpretazione abbia una sua pregnanza è, a nostro avviso, ampiamente dimostrato dai contenuti de *L'Anticristo*, saggio sul quale vogliamo soffermarci più a lungo. È un libro scritto a distanza di pochi mesi da *Il Crepuscolo degli Idoli* e, dunque, chiarisce diverse delle questioni cui già si accenna nel precedente scritto. Ne *L'Anticristo*, il pensatore tedesco presenta la scienza come un potente alleato dell'uomo contro quello che continua a considerare il suo nemico mortale: il cristianesimo. Sottolinea che i teologi cristiani sono i peggiori nemici della scienza, perché la loro morale contronatura sovverte i valori autentici, uccide le virtù pagane e greco-romane.

Nell'*Etica nicomachea*, Aristotele mette la scienza, l'arte e la tecnica tra le virtù dianoetiche che elevano l'uomo. Cristo, al contrario, afferma che Dio si rivela agli umili e non ai sapienti. Ciò significa che, nella visione cristiana, le virtù dianoetiche sono più d'intralcio che di aiuto.

Alla contrapposizione tra visione pagana e visione cristiana dell'etica (virtù contro morale), Nietzsche fa costante riferimento nella sua opera. Ma questa strategia, che consiste nel mettersi in trincea insieme alla scienza contro la teologia cristiana e la filosofia idealistica, è visibile soprattutto nell'*Anticristo*. Qui, Nietzsche dichiara guerra a due categorie di pensatori: «i teologi e tutti coloro in cui scorre sangue di teologo nelle vene, tutta la nostra filosofia...» (*L'Anticristo*: af.

VIII). Se ne *La gaia scienza* aveva ritenuto opportuno criticare i meccanicisti, ora scaglia i propri strali contro gli idealisti, ovvero contro i critici della scienza e della tecnica. Che il bersaglio sia la filosofia idealistica risulta chiaro poche righe più sotto. «Proprio come il sacerdote, l'idealista ha tutti i grandi concetti in mano (e non solo in mano!), li impiega con caritatevole disprezzo contro l'«intelligenza», i «sensi», l'«onore», la «vita agiata», la «scienza», vede queste cose al di sotto di sé, come forze nocive e seducenti sulle quali si libra «lo spirito» nella sua pura astrazione, come se l'umiltà, la castità, la povertà, in una parola la santità, non avessero finora arrecato alla vita più danno di ogni sorta di orrore o di vizio... Lo spirito puro è pura menzogna... Fino a quando il sacerdote, questo negatore, calunniatore e avvelenatore della vita per professione, verrà ancora considerato una razza superiore di essere umano, non vi potrà essere risposta alla domanda: che cosa è la verità? Se questo consapevole difensore del nulla e della negazione viene stimato come il rappresentante della «verità», la si è già capovolta...» (*L'Anticristo*: af. VIII).

Come possiamo vedere, tra i valori positivi Nietzsche mette la scienza, vicino all'intelligenza, ai sensi, all'onore, alla vita agiata. Mentre lo spirito, l'umiltà, la castità, la povertà, la santità vengono messi nella categoria dei disvalori. Quello che il teologo, il sacerdote cristiano, il filosofo idealista operano non è soltanto la prescrizione di valori che Nietzsche *non condivide*. Qui non c'è riconoscimento di pluralismo etico. Per Nietzsche la religione opera un capovolgimento dei valori *autentici*. Il pensatore tedesco si appella alla categoria della verità, sostiene che i teologi cristiani e i filosofi idealisti hanno sovvertito la verità. Non siamo in presenza di un Nietzsche relativista, che sostiene l'irrealtà dei fatti e l'esistenza delle sole interpretazioni, ma di un Nietzsche che denuncia la menzogna, gli errori, i falsi valori che hanno corrotto le virtù etiche e dianoetiche degli Europei. In altre parole, questo non è pensiero debole, è pensiero forte all'ennesima potenza.

Informati dalla visione kantiana, siamo abituati a vedere la scienza come distinta dall'etica, i giudizi di fatto come distinti dai giudizi di valore, la categoria della verità applicata ai giudizi di

fatto e la categoria della bontà (o della bellezza) ai giudizi di valore. Lo stesso Nietzsche sembrava in precedenza fare riferimento a queste distinzioni. Ora, nel 1888, sembra invece rimescolare le carte, sembra lasciare da parte ogni cautela, sembra buttare a mare la distinzione tra essere e dover essere. Ha ormai deciso di filosofare con il martello. Parla di verità in relazione a valori e non ci pare si tratti di una svista. Il passo che andiamo a riportare mostra che si tratta di una scelta consapevole. Anzi, il filosofo tedesco accusa di disonestà intellettuale chi non sente più bisogno di argomentare e sostenere razionalmente le proprie posizioni morali, considerandole autoevidenti. E, soprattutto, mette esplicitamente in dubbio quella distinzione kantiana tra fatti e valori che finisce per legittimare l'inconsistente morale cristiana. Alla fine gli unici onesti sono gli scettici, perché se non altro non affermano nulla in positivo, si limitano a sollevare dubbi. Esercitano quella norma del dubbio sistematico che è una componente fondamentale dell'ethos scientifico e filosofico. Il pensiero XII merita di essere riportato interamente.

Escludo pochi scettici che rappresentano il tipo onesto nella storia della filosofia: ma il resto ignora i primi requisiti dell'integrità intellettuale. Questi grandi visionari ed esseri prodigiosi si comportano tutti come donnuciole: prendono «i buoni sentimenti» già per argomenti, il «petto in fuori» per mantice della divinità, la convinzione per un criterio di verità. Alla fine Kant, nella sua innocenza «tedesca», tentò di conferire a questa forma di corruzione, a questa mancanza di coscienza intellettuale, una facciata scientifica sotto il concetto della «ragion pratica»: inventò una ragione specifica per cui non si dovrebbe badare alla ragione quando la morale, la sublime pretesa «tu devi», si fa sentire. Se si considera che, presso quasi tutti i popoli, il filosofo è solo un ulteriore sviluppo del tipo sacerdotale, non sorprenderà più scoprire questa eredità del sacerdote, questa falsificazione davanti a sé stessi. Quando si hanno compiti sacri, come quello di migliorare, salvare e redimere gli uomini, quando si porta la divinità nel petto, quando si è il portavoce dell'imperativo ultraterreno, si è già, con tale missione, al di sopra di ogni valutazione puramente razionale, si è già santificati da un compito simile, si è già modelli di un ordine superiore!... Che importa a un sacerdote della scienza! È troppo al di sopra di essa! E il sa-

cerdote ha dominato fino a oggi! Ha fissato i concetti di 'vero' e di 'falso'!...

Abbiamo dunque una contrapposizione tra scienza e religione, una contrapposizione in linea con il nucleo tematico che caratterizza gran parte della letteratura illuministica e che Nietzsche, paradossalmente, proprio nel cosiddetto 'periodo illuminista' sembrava evitare, accettando quella teoria della separazione tra sfere di sapere che è piuttosto propria del positivismo.

Una volta che si presta attenzione al metodo attraverso il quale viene validata la concezione cristiana del mondo, includente giudizi di fatto e giudizi di valore, ecco che il vecchio edificio teologico-feudale inizia a scricchiolare e poi, definitivamente, crolla. Non ci sono ragioni o fatti degni di questo nome che siano portati a sostegno della necessità della morale cristiana, ma soltanto petizioni di principio e appelli al trascendente, all'autorità, alla tradizione. È il metodo scientifico la grande conquista dell'uomo moderno, proprio quel metodo scientifico che in tempi successivi i relativisti cognitivi attaccheranno in nome di Nietzsche. Ma qui, nell'*Anticristo*, Nietzsche è un deciso sostenitore del metodo scientifico, della mentalità scientifica. Non solo vede la buona filosofia come *non opposta* alla scienza, proprio come gli illuministi, ma – poiché insieme alla religione sta criticando buona parte della filosofia occidentale – sembra quasi che si identifichi più con la scienza empirica che con la filosofia modernamente intesa.

L'aspetto più importante è che Nietzsche comprende perfettamente che il metodo scientifico è impregnato di valori etici. Valori che vengono costantemente attaccati e osteggiati da chi fa propri valori opposti. Prefigura quella contrapposizione tra etica della conoscenza ed etica della coesione che Jacques Monod delinea, molti anni più tardi, ne *Il caso e la necessità*. «Non sottovalutiamo ciò: noi stessi, noi spiriti liberi, siamo già una 'trasvalutazione di tutti i valori', l'incarnazione della dichiarazione di guerra e di vittoria a tutti i vecchi concetti di 'vero' e di 'falso'. Le concezioni più preziose sono le ultime a essere scoperte, ma le concezioni più valide sono i metodi. Tutti i metodi, tutti i presupposti del nostro costume scientifico attuale

sono stati per millenni oggetto del più profondo disprezzo: a causa loro si veniva esclusi dalla frequentazione di uomini 'onesti', si era considerati 'nemici di Dio', spregiatori della verità, uomini 'posseduti'. In quanto mentalità scientifiche si era dei Ciandala...» (*L'Anticristo*, af. XIII).

La categoria dell'onestà è una categoria interamente etica. Prima della trasvalutazione di tutti i valori, prima della libertà, era onesto chi aboriva il metodo scientifico e disonesto chi lo onorava. Dopo la trasvalutazione, il contrario. Si legga attentamente il seguente passo, perché qui Nietzsche mette se stesso tra gli uomini di scienza e delinea le caratteristiche morali della categoria, indicando in particolare la quiete, la calma, la modestia, la diffidenza: «Abbiamo avuto l'intero pathos dell'umanità contro di noi, la sua concezione di ciò che la verità deve essere, di ciò che deve essere il servizio della verità: ogni 'tu devi' fino a oggi è stato indirizzato contro di noi... I nostri oggetti, i nostri procedimenti, la nostra natura quieta, cauta e diffidente: tutto ciò appariva loro assolutamente indegno e spregevole. Alla fine occorrerebbe domandarsi, e a ragione, se non sia stato in realtà un gusto estetico quello che ha mantenuto l'umanità in una cecità tanto lunga: essa richiedeva un effetto pittoresco alla verità, pretendeva da chi persegue il sapere anche la produzione di una potente impressione sui sensi. La nostra modestia per lunghissimo tempo andò contro il loro gusto...» (*L'Anticristo*, af. XIII).

Quello che i teologi e i preti hanno perfettamente capito è che la maggior parte della gente non viene sedotta dal ragionamento rigoroso e pacato, ma dall'immodesta dichiarazione di un contatto diretto con le forze trascendenti. Ciò che appare disonesto e di cattivo gusto allo scienziato e al filosofo (ad eccezione degli idealisti), appare seducente agli occhi del popolo ignorante. «Oh, come avevano indovinato bene tutto ciò, questi tacchini di Dio!...» (*L'Anticristo*, af. XIII).

Il riferimento alla modestia come norma etica della scienza è insistente. Robert K. Merton ha inizialmente tralasciato questa norma, ma successivamente l'ha integrata nell'ethos scientifico sotto la denominazione di 'norma dell'umiltà'. Le ragioni per cui Nietzsche preferisca parlare di 'modestia' piuttosto che di 'umiltà' ci sembrano ovvie: il secondo termine si ricollega troppo alla

tradizione cristiana, è troppo degradante. L'aspetto più interessante della filosofia nietzscheana è che in essa questa norma non viene soltanto enunciata, ma anche *spiegata*. Nietzsche giustifica la modestia della scienza con la biologia, appellandosi ad una concezione aperta della teoria dell'evoluzione. L'uomo, in particolare l'uomo della conoscenza, *deve* essere modesto perché, pur essendo intelligente, sa che non rappresenta l'ultimo stadio dell'evoluzione. Perciò non può pretendere di avere qui ed ora un accesso alle verità ultime del mondo. Chi ha questa pretesa, ora, è necessariamente un ciarlatano, un disonesto.

Se la scienza è un mestiere, dice Nietzsche, «noi abbiamo imparato di nuovo il mestiere. Siamo divenuti più modesti sotto ogni aspetto. Non traiamo più le origini dell'uomo dallo 'spirito', dalla 'divinità', lo abbiamo ricollocato tra gli animali. Lo consideriamo l'animale più forte perché è il più astuto: la sua intelligenza ne è una conseguenza. D'altro canto ci proteggiamo da una vanità che vorrebbe trovare espressione persino qui: la pretesa che l'uomo sia il grande obiettivo segreto dell'evoluzione animale. L'uomo non è assolutamente il coronamento della creazione: ogni altro essere è, accanto a lui, allo stesso grado di perfezione...» (*L'Anticristo*, af. XIV).

Nietzsche si ricollega poi alla tradizione filosofica francese, esplicitamente al razionalismo cartesiano e implicitamente al materialismo meccanicistico di La Mettrie. Ricorda che Descartes fu il primo che osò pensare all'animale come a una macchina. L'ipotesi era coraggiosa nel Seicento, ma ora la fisiologia si muove nel solco di quella ipotesi. Per Descartes l'uomo è un'eccezione: è costituito da spirito e materia, pensiero e macchina corporea, partecipando così contemporaneamente al regno immateriale e spirituale del divino e al regno materiale e meccanico del mondo. L'anima si fa garante del libero arbitrio. Ma Nietzsche sottolinea che ora non si fa più eccezione nemmeno per l'uomo, il quale viene così integrato completamente in questa visione meccanicistica. La Mettrie non viene nominato, ma è chiaro che è la sua visione ad essere sullo sfondo, insieme a quella degli altri illuministi materialisti.

Sulla scorta di questa concezione, cambia anche il rapporto nei confronti della vita e del mondo. Se lo spirito, l'anima immateriale, la volontà è la parte più pura, più autentica, più divina dell'uomo, è evidente che chiudendosi in se stesso, rinunciando al mondo, l'uomo si appropria di se stesso, della parte migliore di sé. Se, invece, il dualismo è un errore filosofico, l'ascetismo, la rinuncia al mondo diventa quasi una patologia: «il divenire coscienti, 'lo spirito', sono per noi un sintomo di una relativa imperfezione dell'organismo, di un tentativo, di un annasparsi, di un errore grossolano, come di una fatica in cui viene impiegata inutilmente un'enorme quantità di forza nervosa; neghiamo che alcunché possa essere fatto alla perfezione fintanto che è fatto cosciente. Lo 'spirito puro' è una pura idiozia: se astraiano dal sistema nervoso, dai sensi, dalle 'mortalità spoglie', abbiamo fatto male i calcoli, tutto qui!» (*L'Anticristo*, af. XIV).

Non è chiaro fino a che punto Nietzsche ironizzi su certe eccessive semplificazioni della fisiologia materialistica, date le sue precedenti critiche al meccanicismo, o se in questo frangente finale della sua vita intellettuale abbia accettato, almeno in parte, la visione meccanicistica. Sappiamo che Nietzsche è ben più sofisticato, o meno grossolano, dei fisiologi del diciannovesimo secolo e perciò non si può escludere un elemento ironico. Allo stesso tempo, però, sappiamo che una costante di tutta l'opera del filosofo tedesco è tesa a richiamare l'uomo al mondo, alla materia, alla vita e questo filo rosso del suo pensiero avvalorava la seconda interpretazione. È possibile che, dovendo scegliere tra libero arbitrio e materia, abbia scelto quest'ultima. Abbia cioè reinterpretato la volontà in termini meccanicistici, alla luce della sua concezione dell'eterno ritorno. Il meccanicismo non nega il senso, non nega la volontà, se lo si legge nella prospettiva dell'eterno ritorno. La volontà non è altro che una forza della materia. Quand'anche fosse un meccanismo che la genera, essa è comunque ciò che appare, e differisce in ogni singolo uomo. In questa prospettiva, l'uomo, ogni singolo uomo, continua ad essere una legge in più per l'universo. E naturalmente ci sono uomini in cui la volontà, materialisticamente spiegata, è più potente che in altri. Ma su questo problema torneremo più tardi.

Torniamo alla questione della genesi del sapere. Per arrivare alla scienza moderna, per completare la rivoluzione scientifica, è stato necessario rompere con il cristianesimo. Su questo punto, Nietzsche si pone ancora una volta in linea con i pensatori illuministi. Il problema è che il cristianesimo non ha generato soltanto una teologia immaginaria, ma anche una scienza naturale immaginaria. Ha impedito a lungo la nascita della scienza moderna, opponendo ad essa una concezione eccessivamente antropocentrica. Il concetto di 'causa naturale', che pure era presente nella filosofia greca, pagana, europea viene annichilito dal diffondersi della religione cristiana in Europa. Nietzsche interpreta il cristianesimo come una sorta di inquinamento della sapienza indoeuropea. Se si scava a fondo si scopre che l'origine inquinante viene individuata nella concezione del mondo giudaico-semite, una forma di anti-cultura di cui il cristianesimo è soltanto un cavallo di Troia: «il cristianesimo primitivo impiega unicamente concetti e simboli giudaico-semiti... tale simbolismo par excellence si trova al di fuori di ogni religione, di ogni concetto di culto, di ogni scienza storica e naturale, di ogni esperienza del mondo, di ogni conoscenza, di ogni politica, di ogni psicologia, di ogni libro, di ogni arte; la sua 'sapienza' risiede proprio nella assoluta ignoranza del fatto che esistano simili cose. La cultura non gli è nota neanche per sentito dire, non ha bisogno di combatterla, non la nega...» (*L'Anticristo*, af. XXXII). In altre parole, Nietzsche non cessa di mettere a confronto la ricchezza culturale, vitale, sapienziale del mondo pagano, greco-romano, indoeuropeo, con la povertà culturale di questa religione semitica, questa 'follia' venuta dall'Oriente.

Su questo punto, dobbiamo aprire una parentesi. Dopo quanto accaduto in Europa nel XX secolo, una simile lettura potrebbe avvalorare l'interpretazione di un Nietzsche antisemita e perciò ispiratore dei crimini nazisti. A nostro avviso le cose stanno diversamente. È vero che il giovane Nietzsche aveva esternato sentimenti antisemiti, ma è anche vero che successivamente ha preso le distanze da questi atteggiamenti. Una critica alla cultura può essere scambiata per un atteggiamento razzista soltanto da chi è razzista, ovvero da chi identifica la cultura con la razza. Il

processo di rivalutazione della cultura pagana coinvolge anche il letterato umanista del Basso medioevo, l'uomo del Rinascimento, i protagonisti della rivoluzione scientifica, i *philosophes* illuministi. Che questo processo implichi, almeno in parte, la svalutazione dei contributi sapienziali asiatici, rispetto a quelli autoctoni, indoeuropei, è un dato di fatto storico. Nietzsche si pone semplicemente nel solco di questa tradizione. Che Nietzsche non avesse in simpatia gli antisemiti tedeschi risulta chiaro dai *Frammenti postumi* (1885-1887 7 [67]), ove si trovano frasi del tenore della seguente: «Recentemente mi ha scritto un certo Sign. Theodor Fritsch di Lipsia. In Germania non c'è nessuna banda di persone più impudenti e stupide di questi antisemiti. Per ringraziarlo gli ho invitato per lettera un bel calcio. E questa canaglia osa pronunziare il nome di Zarathustra! Schifo, schifo, schifo».

Che una critica alla cultura misticheggiante e non-scientifica della tradizione giudaico-semite, e la contestuale espressione di una preferenza per la cultura razionale e scientifica del mondo pagano indoeuropeo, debbano essere necessariamente scambiate per istanze di razzismo fa parte di un pregiudizio uguale e contrario all'antisemitismo. Con questo non vogliamo accodarci all'interpretazione innocentista di Nietzsche, giacché in altri frangenti egli mostra disprezzo per diverse categorie umane. Inoltre, ha ragione Giorgio Locchi nel sottolineare che il legame tra Nietzsche e il nazionalsocialismo è una questione del tutto diversa. Tale legame esiste, è un dato storico, se non altro perché i nazisti hanno attinto coscientemente e a piene mani dalla filosofia nietzscheana. Sapere che cosa Nietzsche avrebbe pensato di Hitler è una questione speciosa, alla quale non sarà mai possibile dare risposta. Si possono soltanto formulare ipotesi, destituite di ogni valore scientifico.

A scopo puramente ludico, possiamo rendere esplicita la nostra. Se ragionissimo seguendo l'interpretazione di Vattimo e Cacciari, dovremmo concludere che Nietzsche prenderebbe le distanze dalle durezze del nazismo in nome del pluralismo, del pensiero debole, della libertà, o dell'arte, in breve, in base alla visione del mondo della sinistra post-sessantottina. Su questo non siamo affatto d'accordo. A nostro avviso, si distinguerebbe dal nazifascismo, ma lo fa-

rebbe da un punto di vista ancora più ‘di destra’. Qualche anno orsono, il politico francese Jean-Marie Le Pen prese le distanze da Hitler e Mussolini, dal nazionalsocialismo tedesco e dal fascismo italiano, sostenendo che erano ‘ideologie di sinistra’. Il fascismo novecentesco non è infatti una semplice riproposizione della società di casta e dell’autoritarismo in stile *ancient regime*. C’è in esso un costante tentativo di fare partecipare le masse alla vita politica, anche se in forme diverse dalla democrazia rappresentativa, e c’è un’attenzione alle fasce deboli della popolazione, allo stato sociale, che è del tutto estranea a quella cultura autoritaria e aristocratica prerivoluzionaria a cui il presidente del *Front National* sembra fare riferimento. I continui riferimenti all’aristocrazia, gli ammiccamenti alla società di casta, le critiche alla rivoluzione francese, ci fanno pensare che Nietzsche, analogamente a Le Pen, rifiuterebbe il fascismo come una forma di socialismo su base etnica.

Il rifiuto del socialismo, dell’egualitarismo, della partecipazione delle masse che emerge da ogni piega dell’opera nietzscheana è un dato giustamente evidenziato da Locchi, nell’articolo “Nietzsche e i suoi ‘recuperatori’”. Naturalmente, a questo punto, ci si potrebbe chiedere come si concilia la nostra attribuzione della qualifica di ‘illuminista’ a Nietzsche, se poi sul piano politico lo riconduciamo ad ideologie prerivoluzionarie. In realtà, non c’è alcuna contraddizione, se si considera che nel XVIII secolo gli illuministi sono stati sostenitori del dispotismo illuminato e non certo della democrazia. Il motto politico di Voltaire è ben noto: «Tutto per il popolo, niente dal popolo». Le masse sono ignoranti e conservatrici e, dunque, una loro partecipazione alla vita politica non può che risolversi in regresso sociale e culturale. Solo una monarchia assoluta, ben consigliata da *philosophes*, può cambiare la società facendo posto alla scienza, all’arte, alla tecnica, e ridimensionando nel contempo il ruolo nefasto della religione, dell’ignoranza e della superstizione. L’ammirazione di Nietzsche per i despoti del Rinascimento e, in particolare, per Papa Alessandro VI e per suo figlio Cesare Borgia non è assolutamente in contrasto con il sentire di molti ideologi illuministi. L’errore è dunque nell’associare troppo strettamente l’illuminismo

con la democrazia egualitaria, da un lato, e l’assolutismo elitario con il razzismo, dall’altro.

Il supposto razzismo di Nietzsche non è un dato così ovvio. Se era razzista, lo era nel senso in cui erano genericamente razzisti quasi tutti gli europei del diciannovesimo secolo, che descrivevano l’espansione coloniale come un’opera di ‘incivilimento’ dei popoli ‘primitivi’ o ‘selvaggi’. Diversa doveva essere la valutazione degli ebrei, da secoli inseriti nel tessuto ‘civile’ dell’Europa. A noi non pare che Nietzsche mostri disprezzo per gli ebrei in quanto ‘razza’, piuttosto manifesta la sua estraneità rispetto ad alcuni aspetti centrali della loro cultura religiosa. Possiamo allora chiederci, per analogia: sentirsi estranei e quindi refrattari alla dottrina della predestinazione calvinista, significa necessariamente avere pregiudizi razziali nei confronti dei wasp americani? Non ci pare. Certo, la questione rimane aperta, ma noi chiudiamo la parentesi e torniamo al rapporto di Nietzsche con la scienza.

Secondo Nietzsche, il Dio adorato dagli ebrei e dai cristiani delle origini non è degno di venerazione, in quanto ‘non divino’. Il filosofo tedesco non crede nella sua esistenza, ma se anche ne fosse provata l’esistenza, questo non cambierebbe la situazione. Comunque lo reputerebbe miserabile, assurdo, dannoso, e anche immorale in quanto responsabile di ogni ‘delitto contro la vita’. In definitiva, Nietzsche nega Dio in quanto Dio e stigmatizza il cristianesimo perché nemico della vita e della scienza. Fondamentale il seguente frammento:

Una religione come il cristianesimo, che non ha alcun contatto con la realtà, che crolla non appena la realtà anche solo per un punto afferma i suoi diritti, deve necessariamente essere un nemico mortale della ‘sapienza del mondo’, cioè della scienza, cercherà tutti gli espedienti per avvelenare, calunniare e diffamare la disciplina dello spirito, la limpidezza e la severità nelle questioni della coscienza spirituale, la nobile freddezza e la nobile libertà dello spirito. La ‘fede’ come imperativo è il veto contro la scienza, in prassi la menzogna a qualsiasi costo... Paolo comprese che la menzogna, che la ‘fede’ era necessaria; la Chiesa, a sua volta, in seguito comprese Paolo. Questo Dio che Paolo si è inventato per sé, un Dio che «fa scempio della saggezza del mondo» (in senso più stretto i due più grandi avversari di ogni superstizione, la filologia e la medicina), è in realtà soltanto la

risoluta decisione di Paolo: chiamare la propria volontà 'Dio', thora, ciò è originariamente ebraico. Paolo vuole fare scempio della 'sapienza del mondo': i suoi nemici sono i buoni filologi e i medici della scuola alessandrina; a loro dichiara guerra. In effetti, non si può essere filologo né medico senza essere nel medesimo tempo anticristiano. Infatti come filologo si guarda dietro le Sacre Scritture, come medico dietro la rovina fisiologica del cristiano tipico. Il medico dice 'incurabile', il filologo 'impostura'... (*L'Anticristo*, af. XLVII)

Alla luce di questi pensieri, e considerata anche la frequenza e l'insistenza di questa tematica nell'opera, diventa francamente sempre più difficile sostenere la tesi di un Nietzsche paladino dell'antiscienza. Qui, semmai, siamo di fronte ad un Nietzsche che difende la scienza contro le insidie della religione cristiana e che presenta la scienza come il peggior nemico della religione cristiana. Dato che tale religione è vista da Nietzsche come il peggior nemico del genere umano, diventa più plausibile ipotizzare che il pensatore tedesco veda la scienza come una preziosa alleata, come una compagna di viaggio sulla strada che emancipa l'uomo e conduce al superuomo. Su questo chiedo il martello di Nietzsche continua a battere inesorabilmente.

Ad esempio, Nietzsche si chiede se è stata davvero compresa l'allegoria che si trova nella Genesi. Egli ritiene, infatti, che «la storia del terrore di Dio nei confronti della scienza» non sia ancora stata capita fino in fondo. Dio e i sacerdoti che parlano in suo nome sono esposti a un solo grande pericolo. Per il sacerdote, l'origine di tutti i mali è la donna, ma la donna rappresenta la scienza. La donna, donata al primo uomo perché questi si annoia, si rivela un errore fatale per Dio, perché «la scienza nasce da lei... Solo a causa della donna l'uomo imparò a gustare il frutto dell'albero della conoscenza. E che cosa accadde? Una paura terribile assalì l'antico Dio. L'uomo stesso era divenuto il suo errore più grande: Dio si era creato un rivale, in quanto la scienza rende simili a Dio: per i sacerdoti e per gli dèi è finita se l'uomo diventa scientifico! Morale: la scienza è il proibito in sé, essa è tutto ciò che è proibito. La scienza è il primo peccato, il germe di tutti i peccati, il peccato originale» (*L'Anticristo*, af. VLVIII).

Ecco tornare il tema del raggiungimento della condizione divina o superumana attraverso la conoscenza. Ne *La gaia scienza* Nietzsche lo aveva dismesso come un errore. Qui, invece, sembra rivalutarlo. Lo Spinoza che vede il mondo dal punto di vista di Dio non è più un equivoco, ma la conseguenza naturale della visione scientifica del mondo che ha quale destino, quale missione il transumanare, l'apoteosi, l'indiamento. La visione religiosa del mondo ha invece quale missione l'impedimento dell'elevazione spirituale dell'uomo attraverso la conoscenza.

La morale non è altro che questo. «Tu non devi conoscere»: il resto segue da questo. Il terrore di Dio non gli impedisce di essere scaltro. Come difendersi dalla scienza? Per molto tempo fu questo il suo problema principale. Risposta: l'uomo esca dal paradiso. La felicità e l'ozio suscitano pensieri e tutti i pensieri sono cattivi... L'uomo non deve pensare. E il 'sacerdote in sé' inventa la fatica, la morte, il pericolo mortale della gravidanza, ogni sorta di miseria, la vecchiaia, i tormenti e soprattutto la malattia: null'altro che strumenti di lotta contro la scienza! Il bisogno non permette all'uomo di pensare... Eppure... Che spavento! L'edificio della conoscenza si innalza maestoso, oscurando il cielo come una tempesta, ponendo gli dèi al crepuscolo: che fare? Il Dio antico inventa la guerra, divide i popoli, fa che gli uomini si distruggano a vicenda (i sacerdoti hanno sempre avuto bisogno della guerra...). La guerra è tra le altre cose grande perturbatore della scienza! Incredibile! La conoscenza, l'emancipazione dal sacerdote, cresce a dispetto delle guerre. Così il Dio antico giunge a una decisione estrema: «L'uomo è divenuto scientifico, non resta altro da fare, bisogna annegarlo!»... (*L'Anticristo*, af. VLVIII).

Quanti temi interessanti in questo breve pensiero! Intanto, abbiamo il riconoscimento di una verità protosociologica già evidenziata da Aristotele: la scienza si sviluppa soltanto in società economicamente sviluppate, ovvero ricche e pacifiche. I filosofi, gli scienziati, gli uomini di conoscenza hanno bisogno di ozio, di serenità, per potersi dedicare alla ricerca e alla contemplazione della verità. Ecco allora apparire in una nuova luce tutta la dottrina della povertà propagandata dal cristianesimo. Il maestro del sospetto ci invita a vederla non come una situazione edificante, ma come uno strumento per tenere l'uomo

nell'ignoranza, per renderlo inoffensivo. Fintanto che dovrà lottare per la sopravvivenza, non avrà tempo da dedicare alla scienza. Lo stesso discorso si applica agli altri 'valori' della tradizione cristiana: la vecchiaia, la morte, la malattia. Sono 'miserie' che servono a distrarre l'uomo, per impedirgli di osservare e di pensare, ma questi, testardo, utilizza proprio la scienza per contrastare la povertà, la malattia, la vecchiaia, la morte. Contro tutto questo la scienza non cessa di lottare e consegue significative vittorie. L'edificio della conoscenza si innalza ormai maestoso e minaccia di oscurare il cielo. Per abbatterlo si devono scatenare guerre, mettere i popoli gli uni contro gli altri.

In effetti, dietro le guerre ci sono spesso le religioni, era vero allora come oggi. Questo passaggio ci induce dunque a ripensare anche l'idea di un Nietzsche guerrafondaio. Qui sembra che il pensatore tedesco preferisca di gran lunga la pace tra i popoli e veda nella guerra un elemento perturbatore. Eppure, sappiamo bene che in altri aforismi elogia la guerra. Un altro rebus? Forse ce la caviamo troppo a buon mercato, ma a nostro avviso il rebus si risolve agevolmente se si interpreta il passaggio in un senso specifico: Nietzsche avversa e ritiene assurde le 'guerre di religione'. Per gli altri tipi di conflitto, si deve valutare caso per caso.

L'ultima frase della citazione si riferisce al diluvio universale. L'uomo è irrimediabilmente malvagio quindi bisogna distruggerlo, annegarlo. Dio compie dunque uno sterminio di massa. Ma che significa 'malvagio'? Significa che continua caparbiamente a studiare il mondo scientificamente. Dal punto di vista di Dio, o meglio del sacerdote giudeo-cristiano che ha inventato questa entità immaginaria, l'uomo è immorale, è malvagio, è cattivo in quanto 'scientifico'.

Nietzsche si preoccupa del fatto che questo importante concetto possa sfuggire all'attenzione del lettore, quindi lo ripete, lo rispiega con altre parole, lo ripresenta in una prospettiva psicologica. «Sono stato capito? L'esordio della Bibbia racchiude l'intera psicologia del sacerdote. Il sacerdote conosce un solo grande pericolo: la scienza. Il sano concetto di causa ed effetto. Ma la scienza per lo più non fiorisce che in condizioni favorevoli; bisogna avere tempo e spirito d'avanzo per 'conoscere'... 'Di conseguenza si

deve rendere infelice l'uomo' questa è stata in ogni epoca la logica del sacerdote'» (*L'Anticristo*, af. XLIX).

Per ottenere lo scopo, i preti inventano il peccato. «Il concetto di peccato e di castigo, l'intero 'ordine morale del mondo' vennero inventati contro la scienza, in opposizione all'emancipazione dell'uomo dal sacerdote... L'uomo non deve guardare fuori di sé, ma dentro di sé; non deve osservare dentro le cose con intuito e circospezione, come chi apprende, non deve, in generale, guardare affatto: egli deve soffrire... E deve soffrire in modo da aver bisogno del sacerdote in ogni momento. Basta con i medici! Ci vuole un Salvatore» (*L'Anticristo*, af. XLIX).

Ma non è finita. Non solo i sacerdoti ostacolano i tentativi dell'uomo di liberarsi dalla povertà, dalla malattia, dalla vecchiaia, dalla morte, paralizzandoli con la paura del peccato, inventano anche i concetti di grazia e redenzione per distruggere l'idea di causa naturale. Le malattie sono punizioni divine, non effetti degli agenti patogeni. Le guarigioni interventi magici del Signore o dei santi, sollecitati dalla preghiera o dalle donazioni. Ma il risultato di queste superstizioni è la distruzione del concetto di causalità naturale che sta alla base della conoscenza scientifica. Nietzsche lo dice a chiare lettere: «Il concetto di colpa e castigo, inclusa la dottrina della 'grazia', della 'redenzione' e del 'perdono': menzogne dalla prima all'ultima e senza alcuna realtà psicologica, sono state inventate per distruggere il senso di causalità dell'uomo: sono l'attentato contro il concetto di causa ed effetto! E non un attentato perpetrato con il pugno, con il coltello, con odio o amore sinceri! Ma un attentato determinato dagli istinti più vili, più cattivi e infimi! Un attentato da sacerdote! Un attentato da parassita! Il vampirismo di pallide sanguisughe sotterranee!...» (*L'Anticristo*, af. XLIX).

Nietzsche come Voltaire, la religione come impostura, la scienza come strumento di emancipazione dell'uomo dalla superstizione e dai sacerdoti, a dimostrazione del fatto che il 'periodo' illuminista è ben più lungo di quanto non voglia mostrarci la manualistica. Ha ancora senso parlare di periodo, se questo atteggiamento caratterizza quasi tutta la produzione nietzscheana, dalla seconda opera in poi? Nietzsche ripete il concet-

to alla noia: «Quando le conseguenze naturali di un'azione non sono più 'naturali', ma vengono credute l'effetto dei fantasmi concettuali della superstizione, di 'Dio', dello 'spirito', dell' 'anima', e risultano conseguenze puramente 'moralì', in quanto ricompense, castighi, segni, punizioni, allora viene distrutta la condizione primaria della conoscenza, allora è stato commesso il più grande delitto contro l'umanità. Il peccato, lo ripeto, la forma par excellence di autolesionismo dell'uomo, fu inventato per rendere impossibile la scienza, la cultura e ogni forma di elevazione e nobiltà dell'uomo; il sacerdote domina grazie all'invenzione del peccato» (*L'Anticristo*, af. XLIX).

Dobbiamo insistere ulteriormente su questo punto? La scienza è per Nietzsche una delle più nobili occupazioni dell'uomo, mentre la religione è il tentativo di annichirla. Addirittura, per Nietzsche, il più grande delitto contro l'umanità è uccidere la scienza. Ci pare che possa bastare per sollevare almeno qualche dubbio sulla correttezza di tutta quella manualistica che presenta l'opera nietzscheana come «una reazione alla tirannia della scienza». Semmai sulla scienza il filosofo oscilla (e nemmeno molto, a dire il vero), mentre non si sposta mai, nemmeno di una virgola, nella sua condanna della religione. Ma, forse, alcuni interpreti lo scagliano contro la scienza, o contro tutto il resto, per sminuire il tratto più evidente di questo filosofo: la reazione contro la tirannia della religione.

Il concetto di superuomo

Non ci resta ora che spendere qualche parola sul concetto nietzscheano di superuomo, che a nostro avviso – e anche in questo ci discostiamo da buona parte della critica – è un tema che ha molto a che fare con la scienza e la sua etica. Nietzsche annuncia il superuomo, ma non lo definisce compiutamente. Per questa ragione, molte dottrine successive si appropriarono dell'idea adattandola ai propri scopi. Il superuomo sarà in futuro evocato dai futuristi, dai nazionalsocialisti, dai comunisti sovietici, dagli scrittori americani di science fiction, dai transumanisti. Anche se la profezia non offre molti dettagli, dal poema filosofico *Così parlò Zarathustra*, del 1885,

qualcosa possiamo comunque cogliere riguardo alle caratteristiche di questo ipotetico essere. Zarathustra aveva lasciato il mondo civile all'età di trent'anni, ritirandosi su una montagna (questo è il percorso del saggio indicato da Arthur Schopenhauer). Ma, dieci anni più tardi, lascia la sua condizione di eremita e scende al mercato per insegnare all'umanità le verità di cui è venuto a conoscenza, con le sue meditazioni. Nietzsche percorre dunque a contrario il percorso intellettuale del maestro Schopenhauer: torna nel mondo. Per bocca di Zarathustra annuncia in particolare la morte di Dio e l'avvento del superuomo. «Quando Zarathustra venne nella città più vicina, che sorgeva accanto alla foresta, vide molta gente radunata sul mercato; poiché era stato annunciato che un uomo avrebbe ballato sulla corda. E Zarathustra così parlò al popolo «Io vi insegnerò cos'è il Superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che cosa avete fatto per superarlo? Tutti gli esseri fino ad oggi hanno creato qualcosa che andava al di là di loro stessi: e voi invece volete essere la bassa marea di questa grande ondata e tornare ad esser bestie piuttosto che superare l'uomo? [...] Che cos'è la scimmia per l'uomo? Qualcosa che fa ridere, oppure suscita un doloroso senso di vergogna. La stessa cosa sarà quindi l'uomo per il superuomo: un motivo di riso o di dolorosa vergogna. Ecco, io vi insegnerò a diventare Superuomini; il Superuomo è appunto quel mare, in cui si può perdere il vostro grande disprezzo» (Nietzsche 1964: 242-243).

Innanzitutto, pare che superuomini si diventi. È un particolare di non poco conto, considerato che i nazionalsocialisti hanno collegato questo concetto alla purezza della razza ariana. Se così fosse, i superuomini sarebbero già qui e lo sarebbero per diritto di nascita. Ma Nietzsche parla di un processo in divenire. Inoltre, sullo sfondo vi è un confronto con la scimmia, un implicito riferimento alla teoria darwiniana dell'evoluzione che sembra indicare un mutamento anche biologico, genetico, corporale, e non soltanto spirituale. A meno che il rapporto, la scimmia sta all'uomo come l'uomo sta al superuomo, non debba essere inteso in termini puramente metaforici. Così si esprime ancora Zarathustra: «Vedete, io vi insegno il superuomo! Il superuomo è il senso della terra. La vostra vo-

lontà vi dica: sia il superuomo il senso della terra! Vi scongiuro, fratelli rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di speranze ultraterrene! Essi sono degli avvelenatori, che lo sappiano o no. Sono spregiatori della vita, moribondi ed essi stessi avvelenati, dei quali la terra è stanca: se ne vadano pure! Una volta il sacrilegio contro Dio era il sacrilegio più grande, ma Dio è morto, e sono morti con Dio anche quei sacrileghi. Commettere sacrilegio contro la terra è ora la cosa più spaventosa, e fare delle viscere dell'imperscrutabile maggior conto che del senso della terra!».

In questo passaggio, Nietzsche ancora non ci dice chi è il superuomo, o come si diventa superuomo. Dice semplicemente che la terra gli appartiene, che egli ne è il senso. Ora il sacrilegio è opporsi alla terra e al superuomo, non più a Dio e alla vita ultraterrena. Ma il superuomo viene ricondotto alla volontà. Che significa questo? Che il superuomo può, deve essere creato? A noi questa interpretazione pare convincente. È tra l'altro suffragata da altre esortazioni di Zarathustra: «Potreste forse creare un Dio? Allora non parlatemi più di iddii! Ben potreste invece creare il superuomo. Forse non voi stessi, fratelli! Ma voi potreste trasformarvi in padri e antenati del superuomo: e questo sia il vostro più bel creare!».

Creare il superuomo... ma come? Nietzsche (1996: 104-106) sembra rivolgersi agli scienziati, sembra esortarli a pensare fino in fondo questa possibilità: «E come vorreste sopportare la vita senza questa speranza, o uomini della conoscenza?». In un altro passaggio il filosofo di Röcken (1977: 6-9) si rivolge ancora agli uomini della conoscenza, chiedendo loro di lavorare per l'avvento del superuomo: «L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, – un cavo al di sopra di un abisso... La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*. Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione... Io amo colui che vive per la conoscenza e vuole conoscere, affinché un giorno viva il superuomo. E così egli vuole il proprio tramonto. Io amo colui che lavora e inventa, per costruire la casa al superuomo, e gli prepara la terra, l'animale e la pianta: giacché così egli vuole il

proprio tramonto». Insomma, qui c'è un riferimento esplicito alla conoscenza come via che porta al superuomo e all'uomo come *essere in transizione*.

Molte sono le ipotesi formulate dagli interpreti e molte quelle che ancora possono essere formulate. I più sostengono che l'annuncio del superuomo prenda corpo attraverso una metafora biologica. Le parole del filosofo tedesco non dovrebbero essere prese alla lettera. In realtà, egli alluderebbe ad un evolucionismo di tipo esclusivamente morale, per cui il superuomo sarebbe da intendersi come un oltreuomo, un essere diverso, e non un uomo biologicamente migliorato.

Il superuomo potrebbe essere l'essere senziente che non crede negli dei, e perciò non li teme, né si aspetta aiuti da essi. Potrebbe dunque essere l'uomo nuovo – l'uomo che prende in mano la propria vita e il proprio futuro, senza paure, senza rimorsi, senza sensi di colpa.

Il superuomo potrebbe essere l'essere senziente privo di pregiudizi, libero dalla falsa morale e, nel contempo, capace di creare nuovi valori. Potrebbe dunque essere l'uomo nuovo – l'uomo che si è finalmente reso conto che i valori non vengono né da Dio, né dalla natura, né dalla tradizione, né dalla coscienza astratta, ma dalla libera volontà di produrli.

Il superuomo potrebbe essere l'essere senziente che accetta la vita, il mondo terreno, l'essere che accetta anche gli aspetti tragici della vita, specialmente la sua mancanza di senso. Potrebbe dunque essere l'uomo nuovo – l'uomo capace di attribuire senso alla vita, attraverso la cultura, l'arte, la scienza, la musica.

Il superuomo potrebbe essere l'essere senziente che vive pienamente ogni istante della propria esistenza, l'essere che non trova conveniente privarsi del piacere dei sensi, senza peraltro ridurre la propria vita a puro edonismo. Potrebbe dunque essere l'uomo nuovo – l'uomo che si dà obiettivi alti, difficili, ambiziosi, rischiosi, eroici, l'uomo che sfida se stesso e il mondo in ogni momento della vita.

Queste ipotesi hanno tutte una certa pregnanza. Siamo però persuasi che non sia del tutto corretto ridurre l'evoluzione biologica a metafora. Una certa interpretazione della dottrina dell'eterno ritorno potrebbe, a nostro avviso, portare un po' di luce sul concetto di superuomo.

Sappiamo che sono state fornite molte interpretazioni dell'enigmatico messaggio che appare ne *La gaia scienza* e non abbiamo certo la pretesa di riuscire noi a penetrare perfettamente la mente di Nietzsche. Cosa voleva dire esattamente lo sa solo lui.

Non ci esimiamo tuttavia dal presentare la nostra personale lettura di questo affascinante enigma. Il filosofo, nel celebre aforisma 341 de *La gaia scienza*, si chiede e ci chiede: «Che accadrebbe se un giorno o una notte nella più solitaria delle tue solitudini si insinuasse un demone e ti dicesse: 'Questa vita che vivi adesso e che hai vissuto, dovrai viverla ancora innumerevoli volte; e non ci sarà niente di nuovo, in essa, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e tutto quello che in essa c'è di indicibilmente piccolo e grande deve tornare, e tutto nella stessa sequenza e successione – persino questo ragno e questo chiaro di luna tra gli alberi, e persino questo istante e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene girata di continuo – e tu con essa, infimo granello di polvere!'» (Nietzsche 1996: 193-194).

Qualcuno ritiene che il passo vada interpretato allegoricamente: Nietzsche ritiene che la vita sia soltanto una e perciò vada vissuta intensamente. Ma perché, allora, non dire agli uomini esattamente questo? Si tratterebbe di un artificio retorico. L'eterno ritorno è un concetto infinitamente più forte dell'unicità della vita. L'uomo che sta conducendo una vita insulsa, noiosa, ripetitiva, una vita 'vigliacca', una vita che per paura rinnega se stessa, potrebbe accogliere con un sollievo l'annuncio della morte, dell'annullamento, della fine di una tale inutile agonia. Al contrario, l'eterno ritorno è un'immagine di una potenza inaudita. Ogni vigliaccheria, ogni errore, ogni azione mancata, non compiuta, abortita, e con essa ogni rimpianto, si ripeterà all'infinito.

C'è chi ha fornito un'interpretazione psicologica, e quindi una lettura più sofisticata di questo interessante aforisma. Esso starebbe a significare che l'uomo vive in un certo tempo, in una certa dimensione esistenziale, e perciò è vincolato a un substrato psichico che lo obbliga a determinati comportamenti, che impedisce una completa liberazione della volontà di potenza, e quindi della vita.

C'è anche chi ha voluto vedere in esso un messaggio politico. L'uomo si culla nell'illusione di un movimento in avanti, di un progresso, di un tempo lineare diretto verso un destino collettivo che dà senso a tutto ciò che accade anche a livello individuale, ma questa dinamica dal passato al futuro potrebbe essere soltanto apparente. Gli antichi avevano una concezione ciclica del tempo, per cui le vicende storiche, i regimi politici, le idee tendevano a ripresentarsi ad intervalli regolari sul palcoscenico della storia. I sogni di progresso, di democrazia, di socialismo, potrebbero essere pure illusioni.

Tutte queste interpretazioni sono plausibili, ma non ci convincono pienamente. La prima contiene elementi di verità. Che si tratti di un'esortazione alla vita, pare piuttosto ovvio. L'aforisma può anche essere interpretato come un modo per comprendere se si è sulla strada per divenire superuomini. La riflessione sull'eterno ritorno ci impone infatti di guardare la nostra vita dall'esterno. Come reagiremmo all'affermazione del demone? Ci getteremmo a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone o gli diremmo che è un dio e che mai abbiamo udito parole più divine? La reazione può infatti essere diametralmente opposta, a seconda del modo in cui stiamo interpretando la nostra vita attuale. Chi – per paura, per pigrizia, per fede religiosa – vive una vita insulsa, noiosa, ripetitiva, senza slanci, senza follie, senza eroismi, sarebbe letteralmente angosciato da una tale prospettiva, la respingerebbe con ogni sua forza, la vedrebbe come una condanna all'inferno. Al contrario, un superuomo sorrirebbe alla notizia, accoglierebbe con gioia l'annuncio del demone. L'enigma dell'eterno ritorno potrebbe essere l'esame del superuomo.

Questa interpretazione implica che la condizione superumana sia da intendersi in termini puramente spirituali. Ma non dobbiamo scordare il fatto che, per Nietzsche, la dimensione spirituale non è una variabile indipendente. Essa è una risultante della dimensione corporea, fisica, biologica. Dunque, manca ancora qualcosa. Un qualcosa che potrebbe palesarsi se ricostruiamo il modo attraverso il quale Nietzsche arriva all'illuminazione.

Noi crediamo che un'opzione possibile, anche se inspiegabilmente ignorata dagli interpreti (al-

meno quelli di nostra conoscenza), consista nell'interpretare il passo letteralmente – facendo astrazione dall'artificio retorico dell'apparizione del demone. Non dimentichiamo che proprio ne *La gaia scienza*, Nietzsche si confronta con l'ipotesi meccanicistica del cosmo, la visione del mondo di Laplace, e ne rimane molto colpito. La sua appassionata reazione è la prova più evidente del fatto che non scarta l'ipotesi semplicemente come una sciocchezza. La prende invece sul serio e, nelle opere successive, sembra accettarla come un'ipotesi plausibile. Descartes ha osato pensare gli animali come macchine, noi andiamo oltre e pensiamo a noi stessi come macchine.

Ebbene, l'ipotesi meccanicista di Laplace, ovvero di un universo composto da atomi sottoposti a leggi immutabili, un universo di cui, se si conoscesse la posizione di ogni singolo atomo e ogni singola legge che governa la materia, si potrebbe prevedere l'evoluzione in ogni singolo istante futuro, un universo in cui non c'è bisogno dell'ipotesi di un Dio creatore, ebbene, un siffatto universo potrà spaventare il superuomo soltanto per un attimo, soltanto fino a quando non ricorderà che questo universo finito esiste per un tempo infinito. Il calcolo delle probabilità ci dice che se lanciamo all'infinito un dado, esso darà un numero infinito di volte gli stessi numeri, nella stessa proporzione, in quanto le sue scelte sono un numero finito. Analogamente, se il numero di atomi è finito, essi, in un tempo infinito, hanno una probabilità pari a uno (certezza), di ricombinarsi infinite volte allo stesso modo, generando gli stessi oggetti, gli stessi individui, le stesse vite, le stesse scelte, gli stessi pensieri. La volontà esiste ancora, ma in un senso diverso rispetto alla libertà di scelta. Esiste in un senso schopenhaueriano, come una forza della natura che spinge gli uomini ad agire in un certo modo. Giunto al termine della propria esistenza, un superuomo, un essere che ha vissuto pienamente ogni istante della propria esistenza, un essere che – seppure illusoriamente – ha dato un senso alla propria esistenza non potrà che rallegrarsi nell'udire le parole del demone: ritornerai, eternamente ritornerai. Il demone è Laplace.

Questa è, secondo noi, l'illuminazione che cambia la percezione filosofica di Nietzsche, proprio mentre sta per completare la stesura de *La gaia scienza*. Dopo un periodo caratterizzato

da un rapporto ambivalente con la fisica del suo tempo, il filosofo tedesco giunge a comprenderne tutte le implicazioni filosofiche. Ci sono ancora dei sussulti, successivamente, ma il processo di metabolizzazione è ormai avviato. Come lui stesso racconta in *Ecce homo*, l'idea lo coglie all'improvviso nell'agosto del 1881 e condiziona le opere future, in particolare *Così parlò Zarathustra*, di cui l'eterno ritorno è concezione basilare, insieme alla morte di Dio e all'annuncio del superuomo. Ma, per tornare alla domanda iniziale: se il superuomo deve essere creato, come l'uomo potrà crearlo? Si ricordi che l'invito alla creazione è rivolta agli uomini della conoscenza, un'espressione che molto spesso è usata come sinonimo di scienziati.

A nostro avviso, Nietzsche ritiene che il superuomo debba essere progettato, creato in allevamento, attraverso la scienza, le tecniche eugenetiche. Inoltre, siamo convinti che il superuomo sia concepito da Nietzsche come un essere destinato a dominare, a comandare sugli uomini, come gli aristocratici della Repubblica di Platone. Gianni Vattimo ha tradotto *Übermensch* con oltreuomo e non con superuomo per alludere al fatto che questo essere va oltre l'uomo, ma non si pone al di sopra di esso, non intende dominarlo. In realtà, *La volontà di potenza*, l'ultimo scritto di Nietzsche, sembra alludere proprio ad un dominio. Il quarto libro di quest'opera è dedicato alla selezione e alla disciplina, ovvero al rapporto tra l'uomo forte e l'uomo debole; tra gli uomini superiori e le masse; tra i superuomini, cioè coloro che si sono liberati della religione e della morale, e gli uomini, ossia coloro che non riescono a liberarsi dell'idea di Dio. Qui si legge: «I diritti che un uomo si prende sono proporzionali ai doveri che si impone, ai compiti rispetto a cui si sente all'altezza. La maggioranza degli uomini non ha diritto all'esistenza, ma costituisce una disgrazia per gli oltreuomini; [...] quando mancano oltreuomini, si rendono semidei o dei i grandi uomini del passato; [...] la tirannia è un affare da uomini grandi: questi fanno fessi gli uomini dappoco. [...] nel Teagete di Platone compare la frase: ognuno vorrebbe poter essere il signore di tutti gli uomini, e magari Dio. Questa mentalità deve tornare ad esistere. [...] La massima elevazione della consapevolezza della

propria forza nell'uomo è ciò che crea l'oltreuomo».

Ciò che crea il superuomo è il volersi fare signore di tutti gli altri uomini, e forse anche Dio. Anche se si tratta di una lettura che non ha ancora conquistato molto credito, siamo convinti che su questo punto abbiano ragione gli interpreti controcorrente, come Giorgio Locchi o Domenico Losurdo (2003), rispetto agli interpreti *mainstream*, ovvero i vari Bataille, Deleuze, Vattimo, Colli, Montinari, e i loro epigoni.

L'idea di una società divisa in caste rigidamente separate è lontanissima dalla nostra personale visione politica, che si ispira a quei valori egualitari che Nietzsche ha sempre guardato con sospetto. D'altro canto troviamo Nietzsche convincente su molti altri temi e non nascondiamo che la lettura delle sue opere ci procuri vivo piacere. L'onestà intellettuale ci impone però di non costruirci un Nietzsche su misura. Non sarebbe onesto interpretare Nietzsche come meglio ci garba, per accomodarlo ai nostri valori. Cosa che, a nostro avviso, hanno fatto gli interpreti postmoderni di sinistra. Tutto fa pensare che Nietzsche alluda proprio ad una società rigidamente divisa in caste con i superuomini in posizione dominante.

Si è ormai compreso che la nostra strategia esegetica consiste nell'interpretare le frasi di Nietzsche (più o meno) alla lettera, e non come metafore o allegorie. È c'è un motivo per questa scelta: egli si ritiene un aristocratico, quindi un 'veritiero', un uomo che può permettersi di dire la verità. Perché dovrebbe parlare per metafore? Come giustamente nota Losurdo, Nietzsche parla di schiavitù nel bel mezzo della guerra di secessione americana e difende questo istituto. Il tentativo di secessione degli Stati schiavisti del Sud viene represso dagli Stati nordisti sotto la bandiera dell'abolizionismo. È possibile interpretare correttamente Nietzsche facendo completamente astrazione dalla situazione storica? Quella che Losurdo chiama l'odierna ermeneutica dell'innocenza compie proprio questa operazione. Scrive Losurdo: «Anche negli USA la polemica anti-abolizionista celebra ripetutamente la splendida fioritura della Grecia antica, impensabile senza la presenza di quel benefico istituto, tanto odioso a sciagurati ideologi privi del senso della realtà. Negli anni che precedono lo scoppio

della guerra di Secessione, lo studio dei classici latini e greci è al centro del curriculum delle scuole e delle Università nel Sud. Particolare attenzione viene riservata ad Aristotele, ed è per l'appunto tenendo presente la definizione aristotelica dello schiavo che Nietzsche parla della stragrande maggioranza degli uomini come 'macchine intelligenti' ovvero come 'strumenti di trasmissione'».

Come sottolinea Losurdo, ad aprire le porte all'interpretazione innocentista e postmoderna di Nietzsche è la monografia a lui dedicata da Heidegger. Tuttavia, restano nell'opera del filosofo tedesco delle frasi atroci sulle quali gli interpreti postmoderni glissano.

Al fine di tener ferma e invalicabile la barriera che deve separare i signori dagli schiavi, Nietzsche rinvia come ad un modello al codice Manu e al mondo induista delle caste... L'ultimo Nietzsche sottolinea compiaciuto come il codice Manu colpisca con particolare durezza «l'uomo-nonda-allevamento (Nicht-Zucht-Mensch), l'uomo ibrido, il ciandala».

Nell'esprimersi in tal modo, il filosofo risente chiaramente dell'influenza di una nuova 'scienza', l'eugenetica, inventata in Inghilterra da Galton, cugino di Darwin. Ora è possibile perseguire in modo 'scientifico' l' 'allevamento' (Züchtung) della razza dei signori e della razza dei servi, sbarazzando al tempo stesso la società dei 'materiali di rigetto e di scarto'. Emergono così motivi più che mai inquietanti, e più sollecitamente che mai l'ermeneutica dell'innocenza interviene a mettere al riparo Nietzsche da ogni contaminazione con la politica e, a maggior ragione, con la politica eugenetica. Non c'è da preoccuparsi – assicura Vattimo – «questo biologismo è allegoria». Di conseguenza, tutte le volte che può egli traduce Züchtung non già con 'allevamento' bensì con 'educazione'. Che importa se *Crepuscolo degli idoli* dichiara in modo esplicito che «l'allevamento di una determinata specie umana» rientra tra i «termini zoologici»?

Dunque, l'ultimo Nietzsche ritiene che solo la scienza possa salvare il mondo: la nuova scienza dell'eugenetica. Forte è la tentazione di dire che l'ultimo Nietzsche è già in preda alla pazzia, ma – come ci pare di avere ampiamente dimostrato – è l'ipotesi di un Nietzsche antiscienza ad essere del tutto fantasiosa. Come è fantasiosa l'ipotesi di un Nietzsche che tratta il biologismo come

metafora. Il Nietzsche eugenetico è perfettamente in linea con il Nietzsche illuminista, o addirittura ‘scientista’, che emerge da quasi ogni piega della sua opera. E che i relativisti cognitivi non vogliono vedere. Così come non vogliono vedere il Nietzsche politico di cui parla Losurdo:

L’ultimo Nietzsche invoca rigorose misure legislative per bloccare la procreazione dei malriusciti e dei falliti della vita. Se si vuole realmente sventare il pericolo che il delinquente contribuisca a formare una ‘razza della delinquenza’, non si deve esitare a ‘castrarlo’. È così che bisogna procedere anche «per i malati cronici e nevrastenici di terzo grado», per i «sifilitici: si tratta insomma di impedire la procreazione in tutti i casi in cui un figlio sarebbe un delitto».

Non si ferma qui la politica eugenetica di Nietzsche, che non solo irride «il divieto biblico ‘non uccidere’» ma che giunge ad enunciare un programma estremamente radicale: «Annientamento di milioni di malriusciti», «annientamento delle razze decadenti», s’impone «un martello con cui frantumare le razze in via di degenerazione e morienti, con cui toglierle di mezzo per aprire la strada a un nuovo ordine vitale». Più evidente che mai risulta l’inconsistenza della lettura allegorica. Di cosa sarebbe metafora l’appello alla castrazione e persino all’annientamento dei malriusciti oltre che delle ‘razze decadenti’? E, tuttavia, in Vattimo il processo di volatilizzazione e sublimazione si conclude con la proposta di tradurre *Übermensch* con ‘oltreuomo’, invece che con ‘superuomo’: a Nietzsche starebbe a cuore solo il ‘trascendimento’ dell’‘uomo della tradizione’. In realtà, nel condannare ‘l’egoismo dei malati’, che si attaccano ad una vita priva di valore e in tal modo aggravano la ‘degenerazione’ (*Entartung*), Zarathustra proclama: «In alto va la nostra strada, dalla specie (*Art*) alla super-specie (*Über-Art*)». Chiara è la contrapposizione del ‘super-uomo’ e della ‘super-specie’ alla dilagante ‘degenerazione’. È impresa vana voler separare in Zarathustra il grande e fascinioso moralista (il critico implacabile dell’‘uomo della tradizione’) dal brutale teorico del radicalismo aristocratico.

Dunque, Nietzsche nazista ante-litteram? Se fossimo in vena di battute, potremmo dire che un nazista negazionista avrebbe tutto il diritto di offendersi per il paragone. I nazionalsocialisti di oggi negano l’olocausto, mentre in queste frasi Nietzsche sembra invocare l’annientamento delle razze inferiori. Non sappiamo fino a che punto

Nietzsche stia provocando e fino a che punto metterebbe davvero in pratica queste idee, se potesse. Non potremo mai saperlo. Tuttavia, quelle frasi sono state effettivamente scritte, anche se *non da lui* pubblicate. Dobbiamo comunque ricordare che, mentre l’ultimo Nietzsche invoca queste drastiche misure, politiche molto simili sono già in atto. Non dobbiamo certamente aspettare Hitler per assistere all’annientamento delle ‘razze inferiori’. I democratici Stati Uniti d’America stanno sterminando gli americani autoctoni, i pellerossa, mentre gli afro-americani sono ridotti allo stadio servile. Successivamente, attueranno la politica eugenetica di Galton, sterilizzando migliaia di individui ‘malriusciti’. Nel libro *Biopolitica*, Stefano Vaj (2005: 135-163) racconta con dovizia di particolari l’attuazione del programma eugenetico nell’America del Nord, ricordando che persino il presidente Theodore Roosevelt affermava con *nonchalance* «che non è di alcun vantaggio consentire una simile perpetuazione ai cittadini di razza sbagliata». Ma non bisogna scordare che anche i sudditi britannici in Australia e gli olandesi nel Sudafrica operano una pulizia etnica ai danni delle popolazioni autoctone. Siamo in piena espansione coloniale e i democratici, i liberali, i cristiani non hanno nulla da eccepire riguardo all’assoggettamento e allo sfruttamento delle popolazioni locali. In alcune zone dell’Europa sono ancora in piedi le strutture feudali. La servitù della gleba viene abolita in Russia soltanto nel 1861. In altre parole, Nietzsche è figlio del suo tempo. Però, a differenza dei suoi contemporanei, non ama le ipocrisie, chiama le cose con il loro nome. L’uomo bianco, armato di scienza e tecnica, sta sottomettendo il mondo, lo sta riducendo in schiavitù. Questa è *la verità*.

Nel contempo, l’Europa è in preda a convulsioni interne, a causa delle agitazioni della classe operaia. Nietzsche chiama ‘schiavitù’ anche la condizione degli operai salariati, del proletariato urbano. Anzi, afferma che «tutti gli uomini, di tutte le epoche, e ancora oggi, si dividono in schiavi e liberi; perché chi non dispone di due terzi della sua giornata è uno schiavo, qualunque cosa sia per il resto: uomo di stato, commerciante, impiegato statale, studioso» (*Umano troppo umano*: af. 68). Dunque, quando dice che una nuova forma di schiavitù è necessaria, potrebbe

anche riferirsi alla schiavitù della macchina industriale e della burocrazia. Se così stanno le cose, Nietzsche è schiavista non meno di Henry Ford o degli imprenditori liberali e cristiani europei. In altre parole, non starebbe pensando al lavoro coatto, alle catene e alle fruste, ma semplicemente al fatto che c'è sempre e comunque una classe che lavora per un'altra, che la serve. Anche oggi, quasi tutti dedicano al lavoro ben più di un terzo della giornata ed esiste un grado visibile di sfruttamento classista, per quanto si insista a parlare di pari opportunità. Dunque, lo scandalo starebbe solo nel dire ad alta voce ciò che le classi dominanti già fanno e fanno.

Nietzsche si dimostra, a nostro avviso, più onesto rispetto ai borghesi del suo tempo. Questi parlano di libertà e democrazia, ma *de facto* nelle colonie sterminano i 'selvaggi' e in patria sfruttano gli operai, i quali solo astrattamente possono lasciare il lavoro sottopagato e solo formalmente possono partecipare alla gestione della cosa pubblica. Nietzsche rifiuta l'idea di libertà e democrazia in astratto, ma si mostra sensibile alla condizione operaia, perché è sensibile alle sorti della *volontà*. Sogna una società basata sulla divisione del lavoro, dove ogni individuo è felice di appartenere ad una certa casta. L'uomo di conoscenza è felice di studiare e guidare il popolo, l'uomo d'arme è felice di proteggere la città, il lavoratore è felice di produrre.

Poiché è ormai chiaro che la classe dei lavoratori è insoddisfatta, è inutile cercare di imbonirla raccontando le frottole della democrazia e delle pari opportunità. Se gli operai europei non vogliono più lavorare così duramente e si ribellano, significa che hanno fatto un salto evolutivo. Se non si può più tornare al feudalesimo, si importino lavoratori extraeuropei (Nietzsche suggerisce i cinesi), più calmi e sottomessi. E gli operai autoctoni? Il filosofo si rivolge direttamente a loro, esortandoli a diventare dominatori: se non volete essere schiavi, dato che avete volontà e carattere, diventate padroni fino in fondo, prendete le armi e andate a conquistare una terra extraeuropea, là troverete i vostri schiavi. Ma affinché il dominio possa perpetuarsi, è necessario che le caste dominanti si perfezionino costantemente attraverso la selezione eugenetica e l'allevamento. La società deve essere guidata da uomini forti e insieme raffinati. Allo stesso tem-

po devono essere allevate 'razze' di uomini felici di servire.

In conclusione, gli interpreti postmoderni possono anche avere ragione quando dicono che il superuomo è l'uomo che pensa, l'uomo che interpreta, l'uomo che vive pienamente ogni istante della propria esistenza. La nostra lettura mostra che il superuomo potrebbe anche essere il cultore della scienza pura. Ma, nella visione nietzscheana, questo essere futuro è pur sempre il prodotto delle scienze applicate, in particolare della pedagogia e dell'eugenetica. Al di là delle belle parole e delle facili formule, per coltivare la scienza pura, il superuomo ha comunque bisogno di qualcuno che lavori per lui e *senza ottenere nulla in cambio*. Solo un ipocrita potrebbe affermare che l'arte, la scienza, la musica, la cultura più raffinata siano di qualche interesse per le masse. In realtà non c'è scambio. I lavoratori producono reddito e beni materiali anche a vantaggio degli uomini di conoscenza, ma non accedono se non in minima parte ai beni spirituali prodotti da questi ultimi. Lo stesso Engels nell'*Anti-Dühring* ammette che dobbiamo allo schiavismo la nascita della scienza e che «è molto facile inveire con frasi generali contro la schiavitù e cose simili e sfogare un elevato sdegno morale contro siffatta infamia... [ma] se ci addentriamo in questo argomento, dobbiamo dire, per quanto ciò possa suonare contraddittorio ed eretico, che l'introduzione della schiavitù nelle circostanze di allora fu un grosso progresso». Engels conclude dicendo che oggi non accettiamo la schiavitù semplicemente perché non si adatta più al gusto odierno e il gusto odierno è un prodotto delle strutture economiche.

Quando anche si ammettesse che, ne *La volontà di potenza*, Nietzsche si sia spinto ben al di là di ciò che possa ammettere il 'buon gusto', resta il fatto che egli ha colto un aspetto fondamentale della società capitalistica in formazione. Essa porta alla scomparsa della scienza pura e dell'arte disinteressata, riducendo tutto a commercio. La scienza può sopravvivere solo se si fa tecnica e distribuisce al popolo i propri frutti, in forma di artefatti. Perciò, l'unico modo per salvare queste espressioni dello spirito, l'unico modo per conservarle libere da servitù, è tornare alla società dichiaratamente classista, rendendola però una struttura stabile, al riparo dalle pertur-

bazioni politiche, attraverso la selezione genetica e l'allevamento dell'uomo (il servitore) e del superuomo (il padrone).

Diciamo allora che Nietzsche, pur partendo da una prospettiva etico-politica antitetica all'egualitarismo socialista, vede ciò che anche Karl Marx vede, ovvero quello sfruttamento dell'uomo sull'uomo che i filosofi idealisti e positivisti si ostinano a negare nel nome di una società felice e pacifica che esiste solo nella loro fantasia. Nietzsche, sul piano dell'analisi, coglie una verità essenziale, coglie le contraddizioni della società del suo tempo e le esprime in modo cristallino. L'unica sua debolezza è nell'incapacità di comprendere il ruolo emancipatore della tecnologia, la possibilità cioè di aumentare la produzione agricola e industriale e di ridurre gradualmente la schiavitù dell'uomo, attraverso l'uso delle macchine. Gli manca del tutto la percezione di quello che potrà essere la società postindustriale, con una maggioranza di cittadini dedita ai servizi, ai lavori di concetto, alla produzione e allo scambio di informazione, e solo una minoranza adibita a quelli manuali, strettamente produttivi. Forse, proprio per questa debolezza prospettica, la soluzione politica da lui proposta ci pare oggi un anacronismo.

Nietzsche e la genealogia del transumanesimo

Cerchiamo ora di spiegare in poche parole che cosa si intende con il termine transumanesimo. Partiamo da un dato di fatto: l'uomo è da sempre in lotta con la propria condizione. Se c'è una costante nella storia, è proprio il tentativo dell'uomo di modificare la natura a proprio vantaggio tramite strumenti tecnici. Il transumanesimo è una dottrina filosofica che si pone coscientemente nel solco di questa tradizione, ma si spinge ancora più lontano. I cultori di questa idea puntano a modificare la stessa natura umana attraverso gli strumenti della scienza e della tecnica, in un'ottica libertaria ed eudemonistica.

La peculiarità di questa dottrina non sta dunque nella tecnofilia o nel postulato della liceità etica dell'interazione creativa con la natura. Questi sono ingredienti necessari, ma non sufficienti. Altre ideologie, come l'illuminismo e il positivismo, hanno accettato questi capisaldi. La

peculiarità del transumanesimo sta nel fatto che all'uomo, in quanto essere senziente, è riconosciuto il diritto di modificare tecnologicamente non solo l'ambiente che lo circonda, ma anche se stesso. È questa libertà morfologica a marcare la differenza fra la filosofia transumanista e quelle precedenti, delle quali comunque rappresenta un'estensione e con le quali si pone in continuità.

Come per molte altre idee e movimenti intellettuali, il nome e la cosa hanno seguito strade parallele prima di incontrarsi. Il termine 'transumanesimo' non è ancora entrato nei dizionari, nonostante sia ampiamente utilizzato in libri, giornali, riviste e siti Internet. Nei dizionari è però entrato un parente stretto di questo termine, il verbo intransitivo 'transumanare', coniato nientemeno che dal padre della lingua italiana: Dante Alighieri. Leggiamo sul De Mauro: «Tra|su|ma|nà|re. v.intr. (essere) LE trascendere i limiti della natura umana: trasumanar significar per verba | non si poria (Dante). Varianti: transumanare». Trascendere i limiti della natura umana è esattamente l'obiettivo dei transumanisti, anche se Dante non stava certamente pensando all'ingegneria genetica o all'intelligenza artificiale come mezzi per raggiungere il fine.

Il termine 'transumanesimo' appare per la prima volta nel 1957. Lo introduce Julian Huxley per titolare un proprio scritto. Tuttavia, il significato era leggermente diverso da quello attuale. Per Huxley, la parola indica quel processo attraverso il quale l'uomo trascende se stesso, realizzando nuove possibilità della e per la specie umana, *pur restando uomo*. Infatti, Huxley continua a definirsi un umanista, non preconizza ancora l'avvento del postumano.

La prima definizione che si avvicina a quella ora in uso è elaborata negli anni '80 dal filosofo Max More: «Il Transumanesimo è una classe di filosofie che cercano di guidarci verso una condizione postumana». Una seconda definizione piuttosto nota di transumanesimo è quella elaborata dalla World Transhumanist Association:

Il transumanesimo è un approccio radicalmente nuovo alla futurologia e si basa sul concetto che l'essere umano non è il prodotto finale della nostra evoluzione, ma solo l'inizio. La definizione di transumanesimo è la seguente:

1. Lo studio delle ramificazioni, delle promesse e dei potenziali pericoli dell'uso creativo di scienza, tecnologia ed altri mezzi per il superamento delle fondamentali limitazioni umane.

2. Il movimento intellettuale e culturale che propone come possibile e desiderabile l'alterare la condizione umana usando ragione e tecnologia, quindi abolendo l'invecchiamento ed aumentando le capacità intellettuali, fisiche e psicologiche della razza umana.

Infine, un'ulteriore definizione che ha assunto un crisma di ufficialità, almeno in Italia, è quella pubblicata dall'enciclopedia di *MondOperaio* (2006). Si tratta di una definizione che non si allontana particolarmente da quelle citate, ma che intendiamo riportare per completezza dell'informazione e perché la sentiamo particolarmente vicina, dato che ne siamo autori.

Il termine 'transumanesimo' indica una dottrina filosofica appartenente alla famiglia delle ideologie progressiste. Gli intellettuali transumanisti elaborano, studiano o promuovono le tecnologie finalizzate al superamento dei limiti umani. Analizzano i trend, le dimensioni psicologiche, le implicazioni etiche e l'impatto sociale di tali tecnologie, ponendo in luce soprattutto gli aspetti positivi dello sviluppo scientifico, ma senza sottovalutarne i potenziali pericoli. Con lo stesso termine si indica il movimento intellettuale e culturale che, facendo riferimento a tale filosofia, ritiene possibile e desiderabile l'alterazione in senso migliorativo della condizione umana. Per 'miglioramento' si intende la limitazione e, possibilmente, l'eliminazione di processi naturali come l'invecchiamento, la malattia e la morte, nonché l'aumento delle capacità intellettuali, fisiche e psicologiche dell'uomo.

Da tutte queste definizioni si comprende che il transumanesimo ha una dimensione sia descrittiva che normativa (o prescrittiva). In termini descrittivi, esso è *lo studio* dei benefici, dei pericoli e dell'etica dell'implementazione delle tecnologie dell'ultima generazione. In termini normativi, è *una dottrina* che sostiene il miglioramento della condizione umana attraverso le nuove tecnologie. Per esempio, quelle nate per eliminare l'invecchiamento e potenziare le capacità intellettuali, fisiche o psicologiche dell'uomo.

Dunque, il termine è relativamente recente (fatta eccezione per la straordinaria intuizione

dantesca), ma quando la parola non era in uso o veniva usata con significati diversi, esistevano linee di pensiero e di azione che a posteriori possono tranquillamente essere definite transumaniste. In altre parole, anche se il nome e la cosa nascono nel Novecento, andando indietro nel tempo, si trovano non pochi precursori della dottrina. La domanda che ci poniamo ora è se Friedrich Nietzsche possa essere descritto come un precursore del transumanesimo, un transumanista ante-litteram.

L'operazione di individuare precursori è sempre delicata, perché comporta il pericolo di sottostimare la novità delle idee. D'altronde, rinunciare alla ricerca comporta il pericolo opposto di fare apparire un'idea come nata dal nulla, fuori da ogni contesto storico, come un coniglio che esce dal cilindro del prestigiatore. Per risolvere la questione, proponiamo di uscire dalla prospettiva dicotomica che tratta l'idea come un'essenza che c'è o non c'è, *tertium non datur*. La realtà è più sfumata. Conviene pensare al transumanesimo come un modo di pensare e di vivere che può essere presente in diversa misura negli esseri senzienti. Così, sfuggiremo alla tentazione di voler decidere se un certo filosofo era o non era transumanista, quando la parola non esisteva ancora. Più modestamente, cercheremo di stabilire se nella sua visione del mondo era presente o meno un certo grado di transumanesimo. E non bisogna dimenticare che, anche nel presente, esistono modi diversi di interpretare e realizzare il transumanesimo.

Veniamo ora al caso Nietzsche. Come abbiamo accennato sopra, gli esseri umani lottano da sempre contro la malattia, l'invecchiamento e la morte, o per ottenere più potere sul mondo che li circonda. Porsi questo obiettivo non basta per qualificarsi come transumanista, tuttavia è un passo importante. Ci pare che Nietzsche lo compia. Non c'è concetto più nietzscheano della volontà di potenza.

L'individuazione del mezzo corretto è un secondo passo necessario. Molti esseri umani, forse i più, hanno aspirato alla potenza, ma hanno poi individuato nella magia o nella benevolenza di esseri soprannaturali il mezzo per raggiungere l'obiettivo. Con questa scelta si sono posti *ipso facto* al di fuori della prospettiva transumanista, dal momento che quest'ultima riconosce soltanto

la ragione tecnico-scientifica come strumento adeguato per modificare la condizione umana. Abbiamo visto che Nietzsche fa anche questo passo. La sua valutazione della scienza è decisamente positiva. Inoltre, ritiene che l'ostetrica del superuomo non possa che essere l'eugenetica.

Un terzo elemento fondamentale è la consapevolezza che, adottando questi mezzi, si sta modificando il proprio essere e la specie. Questo è senz'altro un elemento centrale nella visione nietzscheana. Direi che è il punto più difficilmente contestabile, dal momento che l'indicazione del superamento dell'umano è lucida e costante. Nessun altro filosofo prima di Nietzsche ha concepito l'oltreuomo o superuomo, in termini scientifici e filosofici. Gli angeli, i semidei, i demoni, gli eroi sono da sempre protagonisti dei miti, delle leggende, e delle religioni umane, ma il filosofo di Röcken è il primo che deduce e accetta il superamento dell'uomo partendo da una scoperta scientifica, ossia ponendosi in relazione con la teoria dell'evoluzione di Charles Darwin.

Infine, il quarto ingrediente necessario è l'idea che il modello a cui si aspira tramite la modifica del sé è 'l'essere perfezionato'. Non basta una generica modifica. Creare mostri, esseri deformi, creature infelici non è un sogno transumanista. In altre parole, si deve registrare una tensione ideale verso la massima longevità, la massima sapienza e la massima potenza, ovvero, verso un perfezionamento che assume il 'divino' come modello. La perfezione è dunque l'ideale asintotico, ovvero l'ideale posto sull'orizzonte della storia, anche se ritenuto in ultima istanza irraggiungibile. È un mito antico quello dell'apoteosi, la deificazione dell'uomo, che nell'ottica transumanista viene fatto rivivere nel segno della tecnoscienza. Ebbene, Nietzsche parla assai poco di longevità, forse perché risolve la questione del tempo e della morte con l'ipotesi dell'eterno ritorno. Mentre pochi dubbi sorgono sul fatto che consideri valori la sapienza e la potenza. Se il filosofo tedesco afferma che la terra appartiene al superuomo, dobbiamo presumere che egli ritenga il superuomo un essere meglio riuscito dell'uomo. Anche questo quarto elemento è dunque presente. Resta però un dubbio: se Nietzsche intende anche progettare e allevare

una razza di servitori, possiamo ancora parlare di miglioramento? Il punto può essere meglio chiarito facendo riferimento al quinto requisito.

Il quinto ed ultimo elemento che caratterizza il transumanesimo contemporaneo è, infatti, il principio del rispetto per tutti gli esseri senzienti e l'opportunità di benessere, potenza, sapienza e immortalità per tutti gli umani che desiderino porsi in stato di transizione verso la postumanità (che poi si tratti di una possibilità concreta o semplicemente di un ideale posto a guida dell'azione è una questione che non intendiamo affrontare qui). In altre parole, si ritiene che la diversità non debba essere trattata come pretesto per discriminazioni o persecuzioni. I transumanisti contemporanei sognano un mondo di esseri senzienti (ibridi biologici o biomeccanici, uomini, superuomini, computer intelligenti, robot, mutanti, cyborg, ecc.) cui sono riconosciuti uguali diritti ed un ampio margine di libertà individuale. Nietzsche sembra fallire quest'ultimo test, se è vero che sogna un nuovo tipo di schiavismo, se è vero che ritiene certe razze superiori ad altre, o che si debbano creare razze superiori e inferiori.

A sua discolpa può essere evocato il fatto che l'uguaglianza di diritti e la non discriminazione razziale sono acquisizioni recenti. Non solo nella società, ma anche nell'ambito di ideologie progressive come il transumanesimo o il socialismo. Per non parlare di quelle conservatrici o regressive. Solo nel 1965, per decisione di Giovanni XXIII, il 'papa buono', la Chiesa Cattolica ha tolto un riferimento ai 'perfidi ebrei' nella preghiera del Venerdì Santo. Questa evoluzione in senso anti-razzista si nota nel cattolicesimo, come si nota nel socialismo e nel transumanesimo.

Riguardo a queste ultime dottrine, ci limitiamo a menzionare un caso che le riassume entrambe. L'inventore del termine transumanesimo, lo abbiamo detto, è Julian Huxley. Nipote del primo editore di Darwin, e fratello dello scrittore e sperimentatore di droghe Aldous Huxley (l'autore di *Brave New World*), Julian è primo in molte cose. Oltre a lanciare l'idea di transumanesimo, diventa il primo direttore generale dell'UNESCO (il cosiddetto 'cervello dell'ONU'), inoltre è l'iniziatore insieme ad Albert Einstein del primo movimento umanista mondiale, e infine entra nella storia anche come

fondatore del WWF. A differenza di altri futurologi, le sue previsioni si rivelano spesso esatte. Il 5 dicembre 1941 prevede per 'la settimana successiva' l'attacco giapponese agli USA, che regolarmente avviene il primo giorno della settimana successiva, 7 dicembre 1941, sorprendendo tutti fuorché lui. Nel 1964, afferma che la popolazione mondiale avrebbe raggiunto i sei miliardi di unità allo scoccare dell'anno 2000. Il seimiliardesimo essere umano nasce il 12 ottobre 1999. Per quanto riguarda la politica, Huxley è un socialista fabiano, con una particolare simpatia per l'Unione Sovietica e l'economia di piano. Dissente da Stalin solo per il fatto che il dittatore georgiano, al contrario di Trotsky, non vuole implementare anche un serio piano di selezione eugenetica.

Infatti, Huxley non si distingue poi molto da Nietzsche, quanto a valutazione dell'eugenetica, e nonostante sia ricordato come il biologo che ha negato il concetto di razza, secondo Giuseppe Cosco fu in realtà un difensore della segregazione razziale. Nel 1924 aveva infatti affermato sullo *Spectator* che le unioni miste «del nero e del tipo caucasico danno luogo ad ogni sorta di organismi disarmonici. Mettendo un poco della mente dell'uomo bianco nel mulatto, non solo lo si rende più capace e ambizioso (non ci sono casi accertati di negri puri saliti a qualche eminenza), ma si accresce il suo scontento e si crea un'ovvia ingiustizia continuando a trattarlo come un africano purosangue. Il nero americano è turbolento a causa del sangue bianco americano che è in lui».

Huxley avrebbe approvato le teorie razziali di Charles Davenport, presidente della International Federation of Eugenics Organizations, ente angloamericano fondato nel 1925 presso la Royal Society di Londra. Un'organizzazione che, nel 1932, avrebbe eletto alla presidenza il genetista del Terzo Reich, Ernst Ruedin. Cosco ricorda anche che il 6 settembre 1930, sulla *Weekend Review*, il biologo inglese aveva preso le difese del Comitato per la Legalizzazione della Sterilizzazione, affermando che «La causa della sterilizzazione di certe classi di persone anormali o difettose mi sembra invincibile». Nella sola Gran Bretagna, i candidati per la sterilizzazione forzata erano ben trecentomila.

In effetti, Julian Huxley è un membro storico della Eugenics Society, della quale diviene presidente nel 1962. Soltanto dopo l'ascesa del nazismo, il biologo nega che il concetto di razza abbia qualche validità scientifica, inserendosi così nel processo globale di superamento del razzismo. Ma, si badi, mantiene vive certe distinzioni, introducendo il concetto di 'gruppo etnico', ora ampiamente utilizzato. Nel libro *We Europeans* prende le distanze dai nazionalismi, ma per affermare che gli europei fanno parte dello stesso gruppo etnico. Più che un libro di denuncia, è un testo scientifico, freddo, distaccato, neutrale. Infine, in un documento dell'UNESCO stilato al termine della II guerra mondiale, *La questione razziale*, dichiara che «le razze umane [il termine dunque ritorna] possono essere e sono state differentemente classificate da diversi antropologi, ma al momento la maggior parte degli antropologi è d'accordo nel classificare la gran parte dell'attuale genere umano in tre principali divisioni, come segue: la divisione mongoloide, la divisione negroide, la divisione caucasoides». In pratica, si tratta di un documento teso a risolvere la questione ebraica, sostenendo che l'ebraismo è una religione e non una razza. Ma il concetto di razza rimane sullo sfondo. Huxley è certamente un internazionalista, anzi (di più) è l'architetto del governo unico mondiale, ma tutta l'azione della sua vita sembra mirata a garantire l'egemonia ad una razza caucasoides migliorata geneticamente.

Se questo era il pensiero di un socialista ecologista (trans)umanista del Novecento, cosa possiamo pretendere da un aristocratico ribelle dell'Ottocento come Nietzsche? La discriminazione razziale è diventata *un problema* solo recentemente. Noi, personalmente, siamo ben felici che nel 1998 la World Transhumanist Association abbia voluto mettere in chiaro che il movimento transumanista promuove il benessere di tutti gli esseri senzienti e riconosce ad essi uguali diritti. Allo stesso tempo, però, riteniamo che sia intellettualmente disonesto identificare sul piano storiografico il razzismo con il solo fascismo, dimenticando che, fino alla scoperta di Auschwitz, erano apertamente razzisti anche molti eminenti cristiani, socialisti, comunisti e liberali.

Possiamo allora ammettere Nietzsche nella genealogia del transumanesimo? Come indica il

De Mauro, la genealogia è la «disciplina che studia l'origine e la discendenza di famiglie e di stirpi». Per estensione è «la serie degli ascendenti o dei discendenti di un individuo o di una famiglia» o la ricerca dell'«origine remota di un fenomeno». Mettendoci alla ricerca dell'origine e degli ascendenti della stirpe transumanista, abbiamo trovato una serie di indizi e prove che ci inducono ad avocare l'ammissione di Nietzsche nella genealogia del transumanesimo. C'è qualche elemento che non torna, ma questo vale anche per gli altri pensatori del passato. Se riconosciamo le attenuanti del contesto storico a Julian Huxley, non vediamo perché non dovremmo riconoscerle anche a Friedrich Nietzsche.

Concludiamo, dunque, con una solenne affermazione: Nietzsche era un transumanista ante litteram. Rendendoci naturalmente conto del fatto che la questione potrebbe essere considerata vitale da un gruppo molto ristretto di abitanti di questo pianeta.

Bibliografia

- Aristotele 1998. *Etica nichomachea*, Rusconi, Milano.
- Campa R. 2006. "Transumanesimo", *MondOperaio*, nr. 4/5, Luglio-Ottobre: 148-153.
- Guglielmino S. 1971. *Guida al Novecento*, Principato Editore, Milano.
- Huxley J. 1924. "America Revisited – The Negro Problem", in *Spectator*: 29.11.1924.
- Huxley J., Haddon A.C. e Carr-Saunders A. M. 1936. *We Europeans. A Survey of 'racial' problems*. Harper and Brothers, New York.
- La Mettrie J. O. 1992. *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari.
- Losurdo D. 2003. *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*. Bollati Boringhieri, Torino.
- Merton R. K. 2000. *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Monod J. 1971. *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano.
- Nietzsche F. 1964. *Opere scelte*, a cura di L. Scalerò, Longanesi, Milano.
- Nietzsche F. 1977. *Opere*, a cura di Colli G. e Montinari M., Adelphi, Milano.
- Nietzsche F. 1996. *Così parlò Zarathustra*, introduzione e commento di Giangiorgio Pasqualotto. Trad. di Sossio Giametta, Rizzoli, Milano.
- Vaj S. 2005. *Biopolitica*, Società Editrice Barbarossa, Milano.
- Vattimo G. 2000. *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano.

Sitografia

- AA.VV. "The Transhumanist FAQ": 10.2003: <http://www.transhumanism.org/resources/faq.html>
- Anonimo, "Friedrich Nietzsche", in *Wikipedia*. Accesso: 15.03.2007: http://it.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Nietzsche
- Cosco G. "III. Psichiatri e Massoni. L'ala britannica". Accesso: 15.03.2007: <http://www.disinformazione.it/psichiatrimassoni.htm>
- Engels F. *Anti-Dühring*. Accesso: 02.03.2007: <http://www.filosofico.net/during.htm>
- Locchi G., "Nietzsche e i suoi 'recuperatori'", in *L'uomo libero*: 11.06.2006: <http://www.uomo-libero.com>
- Losurdo D., "Nietzsche filosofo 'totus politicus'". Accesso: 15.03.2007: <http://www.filosofia.it/pagine/argomenti/Losurdo/Ideazione.htm>
- Nietzsche F., *Human, All Too Human*. Accesso: 15.03.2007: <http://www.geocities.com/thenietzschechannel/human1.htm>
- Vaj S. *Biopolitica. Il nuovo paradigma*. Accesso: 15.03.2007: <http://www.biopolitica.it>