

# Dalla paura alla simpatia

## Alla ricerca dei fondamenti della politica

*Saggi in onore di Roberto Escobar*

*a cura di*

**Roberto Cammarata**



**G. Giappichelli Editore**

# Introduzione

di *Roberto Cammarata*

Quando questo libro ha iniziato a prendere forma, il tema della paura e del suo rapporto con la politica assumeva, nel nostro paese e non solo, una declinazione principalmente orientata nei confronti del diverso, dello straniero, dell'immigrato, in particolare se musulmano (islamofobia). Era il periodo in cui impazzava l'ISIS e gli attentati del terrorismo islamico colpivano e ferivano le principali città europee (ma anche quelle mediorientali, non poche africane e alcune asiatiche, anche se queste facevano meno notizia perché quella non era una novità e apparentemente non riguardava noi, o meglio una certa concezione del *noi*). Città che si scoprivano vulnerabili nei confronti di una minaccia tanto facile da individuare quanto difficile da contrastare. Il tema assumeva pertanto primariamente i connotati della risposta politica alla paura intesa come percezione di insicurezza dovuta alla presenza e all'attività di specifici soggetti, e il dibattito insisteva quindi sul rapporto tra sicurezza (urbana) e libertà, tra diritti e discriminazioni, tra incolumità personale, difesa dell'identità e innalzamento di nuovi muri, tra "macchina della paura" e produzione del consenso.

Si sentiva allora l'esigenza di recuperare un pensiero che andasse ad indagare più in profondità il tema della paura intesa, per dirla con Roberto Escobar, al tempo stesso come "ciò che fonda il politico, ciò che muove la politica e ciò che la politica promette di rimuovere". A partire, quindi,

dalla funzione attraverso cui essa dà origine al politico come dimensione dell'esperienza umana in cui il diabolico si fa simbolico generando l'istituzione<sup>1</sup>, fino ad arrivare al deterioramento della politica che produce (senso di) insicurezza per mostrarsi indispensabile nella promessa di rimuoverla.

Si trattava di fare emergere non solo le dinamiche valide in ogni tempo per descrivere la relazione tra paura e politica, ma anche le ragioni per cui nel nostro tempo questa categoria abbia assunto una tale centralità da far acquisire alla domanda di protezione un sovrappiù di valore nel mercato del consenso politico. Si pensi in particolare agli effetti in termini di produzione della paura che produce il combinato disposto di fattori quali la crisi economica, la crisi ambientale/climatica, la crisi identitaria e quella di autorevolezza/fiducia delle/nelle istituzioni della democrazia rappresentativa, con tutto ciò che esso comporta in termini di perdita del controllo sulle proprie vite, di "spossessamento di sé", come ebbe a dire Michele Nicoletti in una recente conferenza bresciana sul tema)<sup>2</sup>.

Tra l'ideazione, la raccolta dei saggi e la pubblicazione di questo volume è letteralmente cambiato il mondo. Un altro "nemico" si è insinuato nelle nostre vite, un nuovo fattore di insicurezza ancora più pauroso perché portatore di una minaccia radicale e diretta alla nostra sopravvivenza individuale: è il covid19, la prima "peste" del terzo millennio, il virus che ha prodotto la nuova pandemia e le sue conseguenze in termini non solo sanitari, ma di trasformazioni culturali, economiche, sociali e politiche con una portata che solo un anno fa non avremmo saputo prevedere.

---

<sup>1</sup> Cfr. R. Escobar, *Metamorfosi della paura*, il Mulino, Bologna, 1997.

<sup>2</sup> Conferenza dal titolo "Il sistema politico specchio della frantumazione sociale", tenutasi presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, sede di Brescia il 13 marzo 2019.

Una nuova (e antichissima) paura, quella del contagio, si è affiancata e in buona parte sostituita alle paure contemporanee a cui cercavamo di dare misura e risposte. Ma la dinamica da indagare, in buona parte, rimane la stessa. Del resto, come scrisse Zygmunt Bauman, in fondo

«Paura» è il nome che diamo alla nostra *incertezza*: alla nostra ignoranza della minaccia, o di ciò che c'è da fare – che possiamo o non possiamo fare – per arrestarne il cammino o, se questo non è in nostro potere, almeno per affrontarla<sup>3</sup>.

Ci eravamo forse illusi, con Victor Hugo – come già nel 2006 commentava Bauman nel suo *Liquid Fear* – che

la scienza («la tribuna politica si trasformerà in scientifica») avrebbe inaugurato un'epoca in cui sarebbero scomparse sorprese, calamità e catastrofi – ma anche dispute, illusioni, parassitismi... un'epoca, dunque, priva di tutto ciò di cui sono fatte le paure<sup>4</sup>.

La modernità avrebbe dovuto tradursi in “un grande balzo in avanti”, irrefrenabile e irreversibile: “via dalla paura, verso un mondo liberato dal fato cieco e imperscrutabile, che è la serra di tutte le paure”<sup>5</sup>. Invece siamo di colpo tornati in una situazione che, fatte le dovute differenze, ci richiama quella dell'Europa del Cinquecento, descritta da Lucien Febvre con il suo celebre “*Peur toujours, peur partout*”, paura sempre, paura ovunque<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup>Z. Bauman, *Paura liquida*, Laterza, Bari-Roma, 2019 (ed. or. *Liquid Fear*, Polity Press, Cambridge, 2006), p. 4.

<sup>4</sup>*Ivi*, p. 5.

<sup>5</sup>*Ivi*, pp. 4-5.

<sup>6</sup>L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle*, A Michel, Paris, 1942, p. 380 (come cit. in Z. Bauman, *op. cit.*, p. 4).

Non a caso, come ci ricorda Roberto Escobar, sul frontespizio della prima edizione del *Leviatano*, Thomas Hobbes volle che l'incisore inserisse

al di sotto della figura incombente del grande corpo del sovrano che incute soggezione e reverenza ai sudditi [...], altre due, minuscole. Il profilo delle loro maschere a becco rivela che si tratta di medici della peste. [...] in quelle figure alte tre millimetri Hobbes indica un'immagine potente della paura, sia di quella che nasce tra gli uomini per il dissolvimento d'ogni legge e d'ogni ordine, come accade quando un'epidemia imperversa, sia di quella che il sovrano incute e deve incutere per liberare i sudditi dall'insicurezza mortale – dalla peste, verrebbe da dire – dell'*homo homini lupus* nello stato di natura<sup>7</sup>.

Oggi come allora, però, alla scienza non possiamo che tornare ad affidarci, consapevoli che proprio il progresso scientifico sta facendo la differenza tra gli effetti della peste di oggi e quelli di tutte quelle che l'hanno preceduta. Ugualmente e nuovamente consapevoli, allo stesso tempo, dell'attenzione che dobbiamo però tornare a porre quando ci spingiamo ad “esaltar con lode il nostro stato”, ricordando il monito con cui Leopardi ne *La ginestra* ridimensionò “le magnifiche sorti e progressive” dell'umanità pensata dai moderni:

E la possanza  
qui con giusta misura  
anco estimar potrà dell'uman seme,  
cui la dura nutrice, ov'ei men teme,  
con lieve moto in un momento annulla  
in parte, e può con moti  
poco men lievi ancor subitamente  
annichilare in tutto.

---

<sup>7</sup>R. Escobar, *La cura in tempi di peste*, ex manuscripto, p. 6.

Ricordandoci cioè, di nuovo con le parole di Escobar, che anche il nostro mondo di ieri, come tutti i mondi, non era che “una moltitudine di sogni che camminavano alteri. E noi, tutti insieme, una patetica riunione di fantasmi”<sup>8</sup>.

E che proprio quando gran parte dell’umano viene consumato dalla paura, con essa rischia di morire anche la pietà<sup>9</sup>, ossia quel sentimento che induce le persone a praticare la seconda categoria che compone il titolo di questo volume e che può guidare l’agire politico: la simpatia, quell’illusione positiva che ci porta a “scambiar di posto con l’altro, con quel che l’altro prova e patisce”, producendo quel “prender parte”, quella “identificazione di destini” che, ci dice Escobar seguendo Camus, consente la rivolta e lascia intravedere quel “luogo umano condiviso [...] nel quale si incontrano i no di chi prende partito e i molti sì che ne fioriscono”<sup>10</sup>.

È il luogo dove l’umanità praticata nella scelta e nella responsabilità individuale diviene coraggioso agire politico trasformativo del presente. È il luogo in cui “il senso della realtà – della realtà che è già –” lascia spazio all’emergere “dell’altro senso, non meno importante e necessario: il senso della realtà che non è ancora”<sup>11</sup>, consentendo così all’umanità di sperimentare “il buono del mondo”<sup>12</sup>.

\* \* \*

---

<sup>8</sup>R. Escobar, *Questo globo, ove l’uomo è nulla. Immagini delle pesti*, ex manuscripto., con riferimento a E.A. Poe, *La maschera della morte rossa*, in E.A. Poe, *Opere scelte*, Mondadori, Milano, 2006, p. 516.

<sup>9</sup>R. Escobar, *La cura in tempi di peste*, cit. p. 35.

<sup>10</sup>R. Escobar, *La libertà negli occhi*, il Mulino, Bologna, 2006, p. 140.

<sup>11</sup>*Ivi*, p. 13.

<sup>12</sup>Cfr. R. Escobar, *Il buono del mondo. Le ragioni della solidarietà*, il Mulino, Bologna, 2018.

Questo libro è stato pensato a seguito di un convegno, tenutosi a Milano nel novembre del 2017, che portava lo stesso titolo e che ha visto riunirsi e confrontarsi colleghi e amici di differenti discipline (dalla filosofia della storia alla storia delle dottrine politiche, dalla filosofia politica a quella morale e del diritto, dall'antropologia sociale alla sociologia giuridica, fino alle neuroscienze) desiderosi di omaggiare Roberto Escobar in occasione della conclusione (sebbene solo formale) del suo lavoro nell'università, oltre che del ventesimo anniversario di pubblicazione della sua opera forse più conosciuta, *Metamorfosi della paura*<sup>13</sup>.

Il volume ha pertanto principalmente lo stesso obiettivo: onorare un lungo e proficuo rapporto di conoscenza e proseguire nello scambio intellettuale che gli autori di questi saggi hanno avuto la fortuna di (e continuano a) intrattenere con Roberto Escobar; e ringraziarlo della ricchezza e fecondità di tale scambio, nella consapevolezza – almeno per quanto riguarda il sottoscritto – di aver ricevuto da lui molto più di quanto è stato dato.

Personalmente, in qualità di suo allievo, mi permetto di cogliere l'occasione per un omaggio particolare al mio maestro, e mi piace farlo prendendo a prestito, *mutatis mutandis*, le parole che Isaiah Berlin volle rivolgere a Charles Taylor (suo amico ed estimatore anche se di ben altra scuola filosofica, non certo come nel nostro caso) in un breve saggio di apertura di un volume a lui dedicato:

“La sua concezione della vita sociale e politica, a cui ha dedicato il suo pensiero, è immaginativa, è sempre recettiva, è profondamente umana e modellata sulla verità come da lui intesa, e non come essa dovrebbe essere in accordo con premesse ritenute valide dogmaticamente o con l'ideologia dominante.

---

<sup>13</sup> R. Escobar, *Metamorfosi della paura*, cit.

[...] La sua posizione unica tra i [...] filosofi della politica è dovuta in gran parte alla sua umanità e empatia [ma Roberto direbbe *simpatia!* (ndc)] con le differenze di gruppi, individui, società, nazioni, caratteristiche che prevengono in lui l'emergere di qualsiasi grado di dogmatismo o ottusa insistenza su qualche schema limitato e arido in cui soltanto si crede che risieda la salvezza; [...] Egli è, in breve una grande forza fecondatrice, creativa e originale, e non c'è niente di più bello per un pensatore”<sup>14</sup>.

In questo senso il presente volume vuole essere un riconoscimento a un pensatore, a un intellettuale inteso come intende gli intellettuali Bauman, ossia “coloro che pensano, e che continuano a credere che il fine ultimo del pensiero sia rendere il mondo migliore di come l'hanno trovato”<sup>15</sup>.

\* \* \*

Infine, una precisazione e un affettuoso ricordo. Pur prendendo le mosse dal suddetto convegno, la raccolta di saggi che segue non si configura precisamente come la pubblicazione degli atti dello stesso perché, in primo luogo, non tutte le relazioni tenutesi in quell'occasione hanno poi assunto forma scritta (purtroppo ne mancano alcune che avevano affrontato da diverse prospettive la seconda categoria di cui si compone il titolo, la *simpatia*, che ho comunque deciso di mantenere inalterato anche se i contenuti appaiano qui più sbilanciati sulla prima, la paura, perché sarebbe venuta me-

---

<sup>14</sup>I. Berlin, *Introduction*, in J. Tully, D.M. Weinstock (eds.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 1-3, come tradotto in I. Berlin, C. Taylor, *Individui, comunità, pluralismo. Un dialogo*, Morcelliana, Brescia, 2016, pp. 31-37.

<sup>15</sup>Z. Bauman, *op. cit.*, p. 201.



no una parte significativa – quella “buona”, appunto – della visione del mondo e della politica di Escobar<sup>16</sup>); perché i saggi qui pubblicati sono il frutto di ulteriori elaborazioni e revisioni rispetto a quanto gli autori hanno esposto in quell’occasione; e perché nel volume è presente un contributo aggiuntivo, offerto da un amico che nel frattempo ci ha lasciato, il professor Domenico Corradini H. Broussard. La collocazione tra i saggi di questa raccolta del suo “Lo Stato, la paura e il filo d’Arianna” vuole essere anche un modo con cui tutti gli autori qui presenti lo ricordano con grande piacere e gli tributano la loro stima.

Desidero ringraziare tutti gli autori dei saggi qui raccolti per la loro disponibilità, per l’entusiasmo con cui hanno accolto l’idea di questa pubblicazione e, non ultimo, per la pazienza con cui l’hanno attesa.

Un doveroso ringraziamento va poi alla Società editrice il Mulino, che ha gentilmente concesso la riproduzione del saggio di Carlo Galli “*La produttività politica della paura. Da Machiavelli a Nietzsche*” originariamente pubblicato nella rivista *Filosofia politica* (n. 1/2010).

Come sempre in queste occasioni, corre l’obbligo di precisare che eventuali errori e sviste sono di esclusiva responsabilità del curatore.

---

<sup>16</sup> Si veda, in tal senso, R. Escobar, *Il buono del mondo ...*, cit., e R. Escobar, *La libertà negli occhi*, cit., in particolare pp. 140-149.

# Nietzsche: gli individui e i valori dell'umanità

di Ferruccio Andolfi

1. – Ho conosciuto Roberto Escobar in un convegno dedicato a Stirner e ai suoi rapporti con l'altro gigante dell'individualismo ottocentesco, Nietzsche. Mi sembra conveniente con gli intenti di questa celebrazione esprimere ancora una volta sinteticamente che cosa significhi l'individualismo di Nietzsche e come si differenzi da altre forme di filosofie dell'individualità che si sono manifestate nel corso del secolo XIX. Per riuscirci mi appoggerò a un interprete, Georg Simmel, che a Nietzsche ha dedicato molte acute riflessioni nei saggi che ho raccolto nel volumetto *Nietzsche filosofo morale*<sup>1</sup>.

Su questa strada incontriamo, prima di Nietzsche, due singolari personaggi: un teologo luterano, Friedrich Schleiermacher, autore all'inizio dell'Ottocento dei *Monologhi*, e a metà del secolo *L'unico e la sua proprietà* di Max Stirner, considerato il manifesto di un individualismo estremo, che rivendica all'io le caratteristiche di autosufficienza del dio delle religioni. Questi vuole liberare gli individui da ogni legame comunitario e da ogni forma di dipendenza da idee e valori generali e difendere la sua assoluta non comparabilità (unicità). Quanto al primo, può sembrare strano che una

---

<sup>1</sup> G. Simmel, *Nietzsche filosofo morale* (a cura di F. Andolfi), Diabasis, Reggio Emilia, 2008.

delle prime espressioni forti della legittimità di visioni del mondo religiose ed etiche nettamente differenziate appartenga a un teologo, ma la cosa diviene comprensibile se si pensa che il cristianesimo stesso, con il suo assunto di anime di valore infinito che sono oggetto di cura da parte di Dio, ha posto le premesse per una simile accentuazione del sentimento di sé. In lui peraltro queste affermazioni di sé avvengono nel presupposto di una loro possibile armonizzazione, come forme, ciascuna, di realizzazione parziale di un'umanità comune.

Stirner, di una generazione più giovane, ebbe modo di frequentare a Berlino le lezioni Schleiermacher, ma si pose su un terreno diverso e apparentemente opposto, quello di una critica radicale della religione e addirittura di ogni manifestazione di ciò che chiama "sacro". L'umanità gli sembra appunto una di tali manifestazioni e quindi da respingere. Ciò gli fa perdere di vista ciò che forse a quell'epoca non poteva essere percepito: come la religione, o almeno una certa sua evoluzione, potesse convergere con la critica della religione nel sostenere i processi di individualizzazione propri della modernità.

Le violente polemiche di Nietzsche contro la religione, e il cristianesimo in particolare, condotte in nome delle istanze dello "spirito libero", uno spirito appunto non vincolato da autorità di qualsivoglia genere, e poi del "superuomo" sembrano porlo oltre ogni ombra di dubbio dal lato della tradizione individualistica inaugurata da Stirner. Eppure le cose non sono così semplici. Lo slancio ribellistico dell'io solitario che si erge contro le tradizioni, le comunità ed ogni espressione del sacro, e che corrisponde anche, in termini storici, al momento ascendente delle rivoluzioni, si direbbe in via di esaurimento o di inversione. Se l'individualismo continua ad agire, e in certo senso guadagna forza, lo fa a prezzo di abbandonare la sua purezza.

2. – In *Umano troppo umano* Nietzsche ha mostrato come la rottura di comunità tradizionali coese, la messa in discussione di tradizioni ritenute sacre, ha aperto la strada a nuove possibilità di sviluppo di “spiriti liberi”.

La prima condizione per il riconoscimento del valore della individualità propria è una conciliazione con ciò che è stato sempre vissuto con rimorso, in quanto si opponeva al valore morale centrale dell’“essere legati” (*Gebundensein*). La buona coscienza con cui l’individualità viene finalmente vissuta favorisce la formazione di individualità forti e il compimento di grandi azioni. La moralità, opera di questo individuo cosciente di sé, si configura sempre più come invenzione personale degli stessi criteri di valore. Attenersi a prescrizioni morali uniformi per tutti ha senso solo per individui che “non si riconoscono in modo rigorosamente individuale e debbono avere una norma fuori di sé”.

Questo tema di un individuo forte che si sottrae al peso della tradizione, accentuato fortemente negli scritti del periodo intermedio della produzione di Nietzsche (il cosiddetto periodo “illuministico”), cede progressivamente al motivo, apparentemente opposto, secondo cui l’individuo acquista grandezza attraverso un sentimento cosmico che gli consente di riprendere in sé l’infinito corso degli eventi. A questa apertura corrisponde una revisione dell’idea tradizionale del soggetto come unità sovrana. L’io cosciente viene indebolito, dissolto in una serie di istanze inconse, concepito come uno strumento al servizio della saggezza dell’organismo, che non attende questo sviluppo per svolgere le sue funzioni autoconservative. È una finzione regolativa, che serve ad assicurare una certa stabilità e riconoscibilità. Nel *Crepuscolo degli idoli* questo costruito viene riportato al bisogno di indicare un responsabile di ciò che accade, un centro di imputazione. Da questo assunto morale, già esaminato nell’aforisma 107 di *Umano troppo umano*, sarà possibile li-

berarsi con l'avvento della "saggezza", che rinuncia al giudizio e riconosce l'"innocenza del divenire".

A Nietzsche non interessa che venga riconosciuta la legittimità di ogni affermazione di sé, ma soltanto di quegli "individui eccellenti", quelle personalità eroiche, che sanno ricomprendere in sé, accettandola, tutta la ricchezza dello svolgimento cosmico e storico che li precede. Si potrebbe perfino dire che un nuovo elemento sacrale, mitico, venga introdotto, e il linguaggio profetico dello Zarathustra ne è testimonianza. Quasi a sancire il fallimento del tentativo stirneriano di proclamare l'assolutezza dell'io.

La polemica anticristiana nasce da un fraintendimento di quale sia l'intento principale del cristianesimo. Questo viene confuso con una morale dell'abnegazione e dell'altruismo nella quale Nietzsche scorge i segni della decadenza. Ma dimentica, come ha osservato Simmel – l'idea è troppo felice perché possa appropriarmene senza citare la fonte – che questa morale è solo lo strumento che rende possibile il raggiungimento di un vertice di crescita e di perfezione che è ciò che la visione cristiana del mondo ha propriamente di mira. E questa crescita e perfezionamento di sé non è niente di troppo diverso da ciò che Nietzsche ha di mira, per cui, malgrado le intenzioni, la sua concezione è maggiormente imparentata al cristianesimo di quanto egli creda. Le caratteristiche di questa opzione morale, che privilegia la dimensione del perfezionamento interiore degli individui, si collegano meglio se vengono definite in contrasto al modello opposto, di tipo "sociale", sviluppato da Kant e dai socialisti, che assegna alla morale piuttosto il compito di sostenere la possibilità della convivenza. Il principio di universalizzazione (agisci in modo che ...) allude a questo compito in modo trasparente.

Il recupero di una dimensione "sacrale" dell'esistenza comporta inaspettatamente, rispetto all'immagine conven-

zionale che ci è stata trasmessa di Nietzsche, un'apertura verso i "valori dell'umanità" – quei valori dell'umanità che i suoi contemporanei "evoluzionisti" ponevano al centro dei loro sistemi di progresso. Si potrebbe dire, ed è stato detto, che egli sia un evoluzionista di genere particolare. L'avanzamento dell'umanità non si compie attraverso una marcia in avanti d'interi masse umane ma attraverso l'agire dei suoi individui migliori. Esiste una totale reciprocità tra i due momenti dell'umanità e della individualità, al punto che si può dire che la prima non è pensabile senza l'altra, ne viene totalmente assorbita. Ciò che manca in questo schema è l'aggregazione concreta degli individui, cioè il termine "società". Se l'ispirazione latamente umanistica di questa concezione è fuori discussione, resta il fatto che essa si pone in contrasto con ogni filosofia sociale.

L'identificazione moderna di società e umanità viene infranta e riemerge quella illustre tradizione della storia dello spirito – dai cinici agli stoici fino a Rousseau e al cosmopolitismo settecentesco – per la quale l'umanità e l'individuo procedono uniti, implicandosi a vicenda e facendo fronte contro la costruzione media della società. L'evidenza "sociologica" che le forme di modellamento sociale sono influenti anche per l'estrinsecazione dei valori puramente individuali viene però in questo modo sottovalutata<sup>2</sup>.

Siamo comunque al di fuori di una concezione dell'individuo come pura insularità. L'individuo, arriva a dire questo individualista sui generis, è "un errore": "non è nulla per sé, non è un atomo" (*Crepuscolo degli idoli*, "Scorribande di un inattuale"). Questo non si significa però che esso si esaurisca nelle interazioni sociali, nell'esercizio del dare e del ricevere all'interno del proprio gruppo, bensì che "è

---

<sup>2</sup> Simmel, *Nietzsche filosofo morale*, cit., pp. 100-101.

l'intera unica linea uomo prolungata fino a lui". La società non può esistere, in quanto tutto, nei singoli, esiste invece, secondo l'interpretazione di stampo sociale, come un che di autonomo, e il singolo può esistere solo al suo interno. L'umanità invece può esistere nel singolo, cosicché Nietzsche prosegue: "Se l'individuo rappresenta l'ascendente della linea, la vita nella sua totalità compie con lui un passo avanti" (*ivi*).

A seconda che si adotti l'una o l'altra prospettiva, quella sociale o quella dell'umanità, il singolo assume un diverso valore. Per il punto di vista sociale gli individui si equivalgono, appaiono livellati, dotati tutti del medesimo valore: e quindi è giusto che i molti prevalgano sull'uno e che la protezione dell'interesse sociale dei più appaia doveroso. L'umanità viceversa non si presenta come alcunché di solido e autonomo che si contrapponga agli individui e li sovrasti, ma rifluisce negli individui che la rappresentano.

Questa figura di individualismo differisce da quella liberale. Il liberalismo infatti è pur sempre un ideale sociale, anche se ripone la realizzazione di tale ideale nella espressione della libertà dei singoli. Come abbiamo detto, l'interesse di Nietzsche non si rivolge al singolo in generale, in quanto elemento della società, ma a determinati singoli, che non sono uguali agli altri e che con la loro diversità permettono al tipo umano di raggiungere un grado più elevato.

Una naturale distanza separa gli individui, ed è innaturale ogni ideale democratico e socialistico che la neghi e raccomandi attenzione verso chi è rimasto indietro. Ogni rallentamento del cammino verso l'alto per riguardo a quelli che sono rimasti indietro appare persino una sorta di delitto contro l'umanità. Il superamento dell'uomo, che Nietzsche predica, non consiste nel trascendere, come in Kant, gli aspetti più vili dell'umanità, quelli sensibili, né nel rivolgersi, con sguardo compassionevole, verso la sofferenza dei più

miseri, secondo l'insegnamento di Schopenhauer, ma nel potenziare la propria energia positiva, forza e bellezza, senza lasciarsi invischiare dal dolore del mondo e dai sentimenti impuri da cui sono mossi i compassionevoli, che pretendono di sbarazzarsene e non ne riconoscono la necessità per lo sviluppo dell'umanità.

3. – Nietzsche condivide l'obiettivo stirneriano di liberare gli individui dal senso di colpa, e innanzitutto dalla colpa di essere se stessi. Ma per lui questa colpa può essere superata solo a condizione di rinunciare alla limitatezza del punto di vista dell'individuo.

Il concetto di sacro che affiora in questa ridefinizione nietzschiana dell'individuo non implica tuttavia quel vissuto di dipendenza che Schleiermacher aveva riconosciuto come elemento distintivo della religione, ma che anche un critico della religione come Feuerbach aveva riproposto in un orizzonte immanentistico come sua eredità ineliminabile. Non è facile precisare infatti se il superamento della prospettiva dell'individuo corrisponda a un riconoscimento di limiti o a una più esaltata coscienza di sé, che rischia di compromettere la giusta intuizione della necessità per l'individuo di "farsi parte". Se è vero che la forza dell'individuo viene collegata alla sua capacità di *aderire* all'intero processo del divenire, questa capacità è sempre sul punto di diventare una capacità di *appropriazione* e di conseguenza il fondamento di un sistema di differenze e preminenze gerarchiche<sup>3</sup>.

L'affermazione che l'ego rappresenta l'intera catena dell'essere fino a lui potrebbe essere letta in senso solidaristico, come il riconoscimento di un'affinità di fondo che unisce tut-

---

<sup>3</sup> F. Andolfi, *Nietzsche e i paradossi dell'individualismo*, in "Segni e comprensione", Nietzsche 25, anno IX, maggio-agosto 1995, pp. 16-31.



ti gli esseri, malgrado le differenze, in un destino comune. Ma Nietzsche fa valere questo carattere riassuntivo dell'io esattamente per il motivo opposto, per rimarcare la differenza di valore di ciascuno di questi percorsi, ciascun ego riepiloga a suo modo l'intero cammino evolutivo che lo precede, attraverso un punto di vista selettivo, che lo rende distante e incomparabile con qualsiasi altro. Il generico attaccamento a sé dell'individuo non ha valore alcuno, né merita alcuna speciale considerazione, solo l'egoismo dei grandi individui ha interesse per l'umanità. Questo egoismo consiste nel volere il destino del mondo, ovvero nell'inglobare in sé l'intero suo divenire. Il senso di appartenenza, che la formula sembrava suggerire, slitta così impercettibilmente verso l'incorporazione del mondo. Alcuni critici hanno utilizzato, a proposito di questo "rospo gonfiato fino all'inverosimile", proprio le metafore dell'"incorporare", del "divorare" o del "fagocitare" il mondo<sup>4</sup>.

Nietzsche prospetta una concezione che lascia trasparire meglio di quelle dei suoi precursori l'ambivalenza del soggetto e i pericoli a cui è esposto. Permane l'ideale di un uomo grande, che si spinga anzi oltre i limiti dell'umano, come suggerisce il termine *Übermensch*. Uno degli aspetti di questa grandezza consiste nella invenzione o creazione dei propri criteri morali di condotta. La scelta etica non ha principalmente un orientamento sociale ma è volta all'incremento del proprio sé. Il dovere è collegato al potere, al possesso di risorse, a un'espansione vitale. L'individuo grande è quello che è capace di volere che la propria vita sia ripetuta all'infinito. Resta indeterminato se l'espansione di sé sia volta ad una autoaffermazione sugli altri o possa assumere

---

<sup>4</sup> S. Giametta, *Nietzsche il poeta, il moralista, il filosofo*, Garzanti, Milano, 1991, p. 114 s.

anche l'aspetto dell'abnegazione. È singolare l'interesse che Nietzsche dimostrò per un giovane autore a lui contemporaneo, Jean-Marie Guyau, di cui annotò diligentemente e con lode l'opera *Esquisse d'un morale sans obligation ni sanction* (1885). Il punto di divergenza era costituito dalla interpretazione altruista che Guyau dava di quello slancio vitale da cui faceva dipendere la vita morale, e che Nietzsche trova affine alla propria *Wille zur Macht*. Nietzsche notava che non c'era ragione per escludere che essa si potesse esprimere invece nella forma di una prevaricazione sull'altro. Quali argomenti poteva portare Guyau a difesa della propria versione buonista della "volontà di potenza"? Poteva notare che se la vita individuale, per esprimersi, ha bisogno di farsi valere su o contro gli altri, dimostra proprio così di non essere autosufficiente. Nello stesso spirito, nel suo *Schopenhauer e Nietzsche*, qualche anno dopo (1907), Simmel osservava che l'idea di dominio sugli altri contrasta con l'ideale della distinzione, perché il dominatore dimostra di non bastare a se stesso, "di non essere capace, come vita individuale, di vivere delle proprie forze"<sup>5</sup>.

L'ambivalenza di questa posizione, che alterna vissuti di superiorità e di annullamento, può forse gettare qualche luce sul tragico destino personale di questo "uomo del sottosuolo", diviso tra l'aspirazione a capovolgere tutti i valori fino allora riconosciuti e la persistenza in lui del vecchio istinto altruistico, che lo allontana dal superuomo di cui predica l'avvento. La difficoltà di questa posizione può essere riportata, se vogliamo usare un linguaggio religioso, alla pretesa di sostituirsi a Dio. Nietzsche, come ha osservato Simmel, "vuole liberarsi dal tormento della lontananza da Dio". Non può tollerare di non essere Dio, analogamente ai

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 122.

mistici cristiani o a Spinoza. L'intollerabilità dell'opposizione tra Dio e l'io nel caso della mistica si annulla per il fatto che cade l'io – questo è pure il senso dell'affermazione spinoziana *omnis determinatio est negatio* –, mentre Nietzsche ottiene lo stesso risultato negando Dio<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 96.