JAN REHMANN

I NIETZSCHEANI DI SINISTRA

Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione

a cura di Stefano G. Azzarà

Saggi e Studi

ODRADEK

Prefazione

L'immagine di Nietzsche in Italia: dopo il Sessantotto*

di Stefano G. Azzarà

«Bisogna avere del caos dentro di sé per partorire una stella danzante». «Io non sono un uomo, sono dinamite!». «La felicità non è fare tutto ciò che si vuole, ma volere tutto ciò che si fa». «Ciò che si fa per amore è sempre al di là del bene e del male». Sono solo alcune delle citazioni di Friedrich Nietzsche, a volte imprecise, che è possibile leggere su una linea di t-shirt che ormai da molti anni è reperibile in confezione regalo nelle più fornite librerie d'Italia, a dimostrazione di come il filosofo tedesco sia stato ormai pienamente riassorbito da quella cultura di massa contro i cui primi vagiti egli stesso, nella Germania degli ultimi decenni dell'Ottocento, si era con veemenza scagliato.

Nel corso del 2002, invece, su un giornale di estrema sinistra veniva posta questa domanda retorica: «Si può considerare il pensatore tedesco come un critico implacabile delle grandi costruzioni della cultura cristiana e liberale e di quell'ottimismo "assoluto" che tanto informa di sé il capitalismo. Un profilo che ne può fare uno dei padri del movimento *no global*?»[1]. Sullo stesso giornale, del resto, alcuni anni prima veniva riconosciuta la grande influenza delle «provocazioni filosofiche nietzschiane» sulle «fondazioni intellettuali dell'ultimo "assalto al cielo" rivoluzionario, quello partito dal '68»[2]. Nietzsche comunista e persino un po' *no global*, dunque? Sembra di sì, se teniamo conto che anche sulla ben più moderata "l'Unità" dei nostri giorni Bruno Gravagnuolo, citando Ernst Nolte, sostiene che, pur essendo fondamentalmente un autore di natura «impolitica», come riteneva Giorgio Colli, Nietzsche «incitava a ribellarsi» gli operai tedeschi della Germania guglielmina «persino più di Marx»[3]. Facendo un salto all'indietro di mezzo secolo, ricordiamo che nel 1954, nella celebre e famigerata *Distruzione della ragione*, György Lukács aveva sostenuto che «il pensiero filosofico di Nietzsche è rivolto fin da principio contro il socialismo e la democrazia»[4]. Nietzsche, aggiungeva il filosofo ungherese, ha sempre cercato «di distruggere, dal punto di vista del pensiero, l'idea dell'uguaglianza degli uomini» e a tal fine è giunto a idealizzare «quelle tendenze egoistiche della borghesia decadente che si dispiegavano all'epoca della sua attività e che acquistarono larghissima diffusione nel periodo dell'imperialismo; e quindi dell'egoismo di una classe già condannata al tramonto dalla storia, che

* Un'anticipazione è stata pubblicata su " Marxismo Oggi" n. 2, 2008.

[1] Gagliardi 2002.

[2] D'Avossa Lussurgiu 2000.

[3] Gravagnuolo 2003.

[4] Lukács 1959, pp. 326, 370 e 348.

nella disperata lotta contro il suo affossatore, il proletariato, mobilita tutti gli istinti barbari dell'uomo e fonda su di essi la propria "etica"».

Un abisso apparentemente incomprensibile separa queste diverse posizioni. Un abisso dentro il quale si dispiega una profonda trasformazione culturale che ha completamente ridefinito l'orizzonte di significato della filosofia e della politica nella nostra epoca. È il tema di cui si occupa Jan Rehmann, studioso tedesco che lavora allo Union Theological Seminary di New York, in un libro, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus*, che le Edizioni Odradek presentano adesso ai lettori italiani. Proprio per mostrare come questa trasformazione non passi soltanto per Deleuze o Foucault ma riguardi in pieno anche noi, mi soffermerò in queste pagine introduttive su alcuni passaggi significativi del mutamento dell'immagine di Nietzsche nel nostro Paese avvenuto tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta del secolo che ci sta alle spalle.

1. Nietzsche da destra a sinistra

Quando nel 1974 Gianni Vattimo pubblica *Il soggetto e la maschera*, ormai da molto tempo l'immagine di Nietzsche non era certamente più quella che ancora oggi viene assunta come punto di riferimento polemico da molti interpreti del filosofo tedesco e cioè quella che viene comunemente definita come "vulgata lukácsiana". Già nel periodo immediatamente successivo alla Seconda guerra mondiale e ben prima della Nietzsche-*Renaissance* vera e propria, come Vattimo stesso noterà in seguito[5], è cominciato in tutta Europa (e anche in Germania) un capillare lavoro reinterpretativo che ha come obiettivo quello di recuperare Nietzsche dall'utilizzo al quale era andato incontro da parte del nazismo, a partire dal noto saggio di Alfred Baeumler[6]. Si tratta di un'indiretta opera di denazificazione che ha già un primo significato oggettivo di trascinamento della posizione del filosofo, per così dire, da destra a sinistra e che può far riferimento agli illustri precedenti di Löwith e di Jaspers, i cui interventi nietzscheani risalgono agli anni Trenta[7]. Un'opera che procede, in queste prime fasi, attraverso una rilettura che si concentra sulla riconduzione di Nietzsche nell'ambito della storia della filosofia e dunque sulla costruzione di un Nietzsche primariamente "filosofico" e con ciò depurato dagli aspetti più direttamente politici del suo pensiero. Va notato però come anche in questa rilettura tranquillizzante non mancassero già alcune suggestioni che avrebbero in seguito avuto notevole fortuna. Karl Löwith, ad esempio, non esita ad affermare il «rapporto» di Nietzsche «con la critica rivoluzionaria degli hegeliani di sinistra» (con Feuerbach, tramite Wagner, e con Bruno Bauer). Egli, inoltre, pone persino l'esigenza di «un raffronto» di Nietzsche con Marx (e con Kierkegaard), «poiché Nietzsche è l'unico… che abbia sottoposto ad un'analisi altrettanto basilare la decadenza del mondo borghese-cristiano»[8].

[5] Vedi Vattimo 1981, p. 8. Si tratta di Löwith 1949 e di Jaspers 1996.
[6] Baeumler 2003.
[7] Vedi Vattimo 1981, p. 8.
[8] Löwith 1949, p. 288.

Non intendo entrare nel merito della legittimità dell'appropriazione baeumleriana e, di conseguenza, della successiva restituzione filosofica di Nietzsche in chiave per lo più esistenzialista. Basti però dire che dopo la guerra, nel dibattito filosofico europeo, l'idea di un generalizzato equivoco intorno al pensiero di Nietzsche, un equivoco al quale occorreva opporre una pronta riparazione e riabilitazione tramite un lavoro tutto interno alla sfera della filosofia, era già acquisita come un luogo comune, come quel filo conduttore che avrebbe orientato le successive rivisitazioni del suo pensiero[9]. In questo senso, i lavori della cosiddetta Nietzsche-*Renaissance*, a partire dal *Nietzsche* di Heidegger del 1961, dalle riletture di Kaufmann, Pautrat, Rey ed altri, sino al recupero poststrutturalista del filosofo tedesco in Francia (che un notevole debito ha con gli interventi proposti a partire già da diversi anni prima da Klossowski e Bataille), non faranno che portare coerentemente a compimento questa tendenza, declinando Nietzsche secondo le intenzioni delle diverse correnti che si sono susseguite e accavallate nel panorama europeo. In particolare, autori come Deleuze, Derrida, Foucault, ma anche Marcuse, trovano in parte già elaborata l'immagine di un Nietzsche radicalmente critico della società capitalistica borghese, un Nietzsche forse non di sinistra ma di sicuro nemmeno di destra. La «leggenda rosa» andava sostituendosi alla «leggenda nera»[10].

Anche nell'intellettualità che pure più saldamente si teneva ancorata al paradigma storiografico antifascista le cose sono più complicate di quel che appare a chi ancora oggi si propone di restituire a Nietzsche l'onore che il materialismo storico sembra avergli negato. Sebbene evidentemente non ci potesse essere un'immediata simpateticità e si debba piuttosto parlare di una ricezione e di un interesse critico, non si può sostenere che in autori come Adorno o Horkheimer ci sia una ripulsa netta nei confronti del pensiero di Nietzsche, come se questi fosse una sorta di *monstruum* protototalitario dal quale mantenersi rigorosamente alla larga, pena la contaminazione ideologica. La presenza di tematiche nietzscheane, l'idea cioè che quanto Nietzsche ha tematizzato e messo in discussione sia comunque degno di essere preso in considerazione e possa essere recepito come uno stimolo intellettuale, magari polemico, è innegabile in questi autori. In Ernst Bloch abbiamo addirittura un programma di recupero esplicito quantomeno di quel Nietzsche dionisiaco che «stava dalla parte dell'utopia»[11], da distinguere dialetticamente da quello sulfureo e filoimperialista della volontà di potenza.

Lo stesso Vattimo sostiene che «moltissimi elementi del discorso sviluppato da Horkheimer e Adorno sono riportabili a Nietzsche», sebbene l'«analogia» trovi nel persistente hegelismo della Scuola di Francoforte i suoi «limiti»[12]. Quanto a Bloch, il

[9] Secondo Monville, l'appropriazione di Nietzsche a sinistra e il suo utilizzo per un "rinnovamento" del marxismo precede in realtà la lettura nazista e comincia in Francia con il socialista Charles Andler negli anni Venti. Vedi Monville 2007, p. 16 sgg.
[10] Alfieri 1979, p. 232.
[11] Bloch 1992, p. 42.
[12] Vattimo 1983, p. 57; su Bloch cfr. Vattimo 1972.

rapporto tra uomo e natura delineato nello *Spirito dell'utopia* – ma non solo questo tema, bisognerebbe dire – ha per Vattimo chiare connotazioni nietzscheane[13]. La lettura lukácsiana di Nietzsche, poi, non è esente da errori di prospettiva. Errori che, come ha messo in evidenza Domenico Losurdo, non sono imputabili solo a Lukács ma alla germanofobia che caratterizza la cultura della "rivoluzione democratica internazionale" che accompagna la Seconda guerra dei Trent'anni e al suo «mito» di un «*Sonderweg* tedesco»[14]. Persino questa lettura, tuttavia, non può assolutamente essere presa come una sorta di bando di scomunica e di univoca messa all'indice. Vattimo parla di feconde influenze nietzscheane nel «primo Lukács»[15] di *L'anima e le forme* e di *Storia e coscienza di classe*. Ma anche la *Distruzione della ragione* contiene – quantomeno implicitamente – il riconoscimento della forza di questo pensiero e della necessità di confrontarsi con esso; l'idea cioè che Nietzsche rappresenti un momento decisivo della storia della cultura europea e dell'evoluzione della nostra società, un problema che non è possibile rimuovere con una semplice demonizzazione o con un'alzata di spalle. Nietzsche, dice Lukács, è «il più geniale e complesso esponente» dell'«autoconoscenza della decadenza» borghese[16]. Anche se in anni ormai remoti, Vattimo stesso ha riconosciuto il valore di questa lettura di Lukács come qualcosa con cui «non si può non fare i conti» e anzi come «quella con cui è più necessario misurarsi», quantomeno per il fatto che «in base alla radicalità della condanna lukácsiana e grazie a essa noi possiamo prendere coscienza della non accidentalità o marginalità dell'utilizzazione fascista di Nietzsche, e scoprire anche quale ne sia la base, che bisogna scuotere se si vuole davvero recuperare il suo pensiero al dialogo filosofico»[17]. Pur giungendo alla fine a negarla, Lukács (sul quale si sovrappone forse eccessivamente qui l'ombra di Bloch[18]) ha infatti tematizzato «la possibilità che, dall'interno stesso, in qualche modo, del mondo borghese venga un contributo positivo al rinnovamento dei modelli di esistenza individuale e sociale dell'uomo».

Anche in Italia gli studi di Luigi Giusso, Antonio Banfi, Galvano Della Volpe ed Enzo Paci avevano già da tempo interpretato Nietzsche «soprattutto dal punto di vista di una ragione critica, antidogmatica e antimetafisica»[19]. L'idea di una onnipervasività

[13] Vattimo 1983, p. 328 sgg. È l'idea marxiana di una «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura»: cfr. Bloch 2005, pp. 307, 338, 368.

[14] Losurdo 2002, p. 656 sgg. Anche per Campioni «il limite del discorso di Lukács» è quello «di una proiezione del filosofo verso la mitologia politica del nazismo nel contesto esclusivo della storia tedesca» ma non certamente quello di aver equivocato la natura reazionaria del pensiero di Nietzsche, che è anche a suo avviso indubbia (1979, pp. 153-4, n. 7).

[15] Vattimo 1980, pp. 18-9.

[16] Lukács 1959, p. 315.

[17] Vattimo 2000a, p. 131.

[18] In realtà Lukács polemizzò apertamente con l'operazione blochiana di recupero parziale e dialettico di Nietzsche e, in generale, degli istinti anticapitalistici dei ceti «non contemporanei» con queste parole: «Il tentativo blochiano di scoprire un nuovo metodo di lotta contro l'ideologia del fascismo deve… considerarsi fallito. È fatica vana cercare l'"oro" nelle ideologie dei contadini e dei piccolo borghesi arretrati. L'"oro" è contenuto per questi ceti negli istinti anticapitalistici che scaturiscono dalla loro condizione sociale scissa, dall'oppressione e lo sfruttamento che esercita su di loro il capitalismo monopolistico» (1976, p. 242).

[19] Vattimo 1985, p. 151.

del cliché lukácsiano, in questa prospettiva, appare come un'illusione ottica strettamente connessa all'ossessione, ancora oggi largamente diffusa, di una presunta egemonia culturale del materialismo storico nell'Italia del secondo dopoguerra. Una situazione sulla quale – soprattutto considerando la rapidità con la quale questa egemonia si sarebbe dissolta – è legittimo avere più di qualche dubbio.

La questione dell'effettiva presenza di Lukács nel dibattito marxista italiano e nella pratica del materialismo storico nel nostro paese, un ambito culturale nel quale agiva comunque con forza la presenza dell'eredità gramsciana, meriterebbe un discorso a sé. Certamente ben diversa da quella di Lukács era la lettura, per quanto sommaria, che di Nietzsche aveva dato Gramsci, il quale aveva parlato sì di Burckhardt, dell'«influsso romantico francese», del «culto di Napoleone» e delle «tendenze razziste» culminate in Gobineau e Chamberlain ma soprattutto delle «origini popolaresche» del «"superuomo"» e di «molta sedicente superumanità nicciana», come quella di D'Annunzio, i cui prototipi sono da rintracciare nella «letteratura d'appendice» alla Dumas [20]. Una tesi che verrà ripresa più avanti con notevole successo da Umberto Eco in opere come *Apocalittici e integrati* e *Il superuomo di massa*[21]. Lo stesso Mazzino Montinari, poi, era un intellettuale che rimarrà per sempre legato al PCI. Egli aveva frequentato a lungo gli archivi della DDR e, come ricorda Marino Freschi, aveva potuto lavorare su Nietzsche anche grazie all'appoggio di questo partito[22].

Con ciò non si vuole negare che negli ambienti vicini al marxismo ufficiale l'atteggiamento nei confronti di Nietzsche fosse fortemente critico e che, per il ruolo culturale assegnatogli negli anni del nazismo, questi venisse percepito come un filosofo di destra. La travagliata vicenda della pubblicazione dell'edizione Colli-Montinari è in questo senso significativa[23]. Questo episodio non va certamente esagerato, visto che la casa editrice Einaudi aveva sì in catalogo la *Distruzione della ragione* ma pubblicava già da tempo anche Nietzsche. *Ecce homo* esce a cura di Sergio Romagnoli nel 1950 per essere ripubblicato nel 1955. Una scelta dell'epistolario, curata da Barbara Allason, esce nel 1961. Inoltre, a parte le considerazioni di natura economica, che non vanno sottovalutate, l'Einaudi, come ricorda Cesare Cases, aveva sì «forti riserve ideologiche» ma «non tanto contro il nome di Nietzsche» in quanto tale bensì «contro l'idea di pubblicarne l'*opera omnia* da mettere accanto a quella di Gramsci, come se fossero classici che avevano militato sotto la stessa bandiera»[24]. Infatti pubblicherà in seguito, senza scandalo, alcuni testi dell'edizione critica (le *Considerazioni inattuali* nel testo stabilito da

[20] Gramsci 2001, Q 14 (I), 2, § 4, p. 1657, § 7, p. 1660, Q 16 (XXII), § 13, p. 1879-81, Q 17 (IV), § 3, p. 1908.

[21] Cfr. Eco 1986, pp. V-VI, 53, 93 sgg. e Eco 1987, pp. 5-6.

[22] Freschi 2000. Cfr. Vattimo 2004.

[23] Per una ricostruzione dettagliata ma non propriamente benevola verso la casa editrice torinese e la sua «volontà pedagogica» cfr. Campioni 1992, p. 61 sgg., che se la prende in particolar modo con Cesare Vasoli, reo di avere criticato l'originario proposito einaudiano di sostenere il progetto di Colli e Montinari. Una sintesi in Campioni 2002.

[24] Cases 1987, p. 336. Cesare Cases ricorda come per un certo periodo Mazzino Montinari «quasi si scusava con gli amici di essersi votato anima e corpo a un eretico vitando, anche se peraltro aveva già tradotto per Boringhieri tre carteggi nietzscheani» (*ibidem*).

Colli e Montinari usciranno nel 1972, lo stesso anno in cui escono da Adelphi le parti I-III, mentre la *Gaia scienza*, già pubblicata da Adelphi nel 1965, entrerà nella collana NUE nel 1979). Tuttavia, è chiaro che il rifiuto conclusivo di pubblicare l'intera edizione critica e anche la semplice traduzione integrale è in qualche modo il segno, più che di un imbarazzo ideologico, di una precisa linea di politica culturale ed editoriale.

Per un Vasoli che denunciava nell'interesse per Nietzsche una «moda» che portava con sé un «vago sentore di malattia o di decadenza»[25], si potrebbe sintetizzare, c'era in quegli anni un Cantimori che affermava la necessità di conoscere Nietzsche «se si vuol conoscere questa realtà, conoscerla per capirla, capirla sul serio, per farla progredire e per cambiarla» e che contestava ogni forma di «censura o autocensura»[26]. Il momento più significativo per il mutamento dell'immagine di Nietzsche in Italia è però senza dubbio il ciclo politico-sociale che va dal 1968 al 1977. È in questi anni che si determina «un vasto processo di maturazione della cultura e anche della coscienza politica, il quale sembra metterci in grado di cogliere finalmente una connessione tra fine della metafisica, rivoluzione delle strutture socio-politiche e costruzione di una umanità qualitativamente nuova»[27]. Ed è in questi anni che si diffondono le più significative interpretazioni del filosofo tedesco e in generale del «pensiero negativo», interpretazioni che – a definitiva smentita delle tesi antilukácsiane – sono fornite pressoché esclusivamente da autori che si collocano a sinistra, come Mario Tronti, Massimo Cacciari, Nicola De Feo e altri, autori i quali proprio con Lukács in primo luogo polemizzano[28]. Ed è questo il punto di riferimento più volte esplicitamente indicato da Vattimo, il quale, pur distinguendosi dalla linea interpretativa appena citata, procede ad una contestualizzazione di questo evento anche sul piano delle sue comuni motivazioni reali. «Sarebbe difficile», dice, «spiegare la rinascita degli studi nietzschiani negli anni Sessanta solo in base a un interesse filosofico o di politica culturale»[29]. Anzitutto, Nietzsche, come abbiamo detto, viene riletto anche a sinistra a partire da un interesse politico ed è percepito e recepito come un critico spietato della società borghese, come un autore «che metteva in discussione in termini radicali il falso illuminismo delle moderne società occidentali». Nel nietzscheanesimo, in altre parole, era individuata da molti intellettuali «una radicalizzazione estrema della critica alla democrazia capitalista che aveva i suoi rappresentanti nella scuola di Francoforte: Adorno, Horkheimer, Benjamin. E, non ultimo, Marcuse». La «"leggenda rosa"» diviene a questo punto «assolutamente dominante» e Nietzsche è eletto a «nonno della contestazione studentesca»[30].

Si tratta di un'indicazione importante. Già in un saggio del 1940, nel delineare un profilo sintetico della filosofia tedesca dei primi decenni del XX secolo per metterne in evidenza i legami con la preparazione ideologica del nazismo, Marcuse tende a distinguere nettamente la figura di Nietzsche dalla *Kulturkritik* dell'epoca. Nietzsche conduce certamente un «attacco» contro l'«autocoscienza ottimistica» della società del II Reich e il suo illusorio progressismo scientista ma lo fa a partire da motivazioni che «trascendono tanto il sistema liberale, quanto quello totalitario» e non può essere accostato ad autori come Langbehn o il più tardo Moeller van den Bruck[31]. Se certamente «la sua ricezione è avvenuta… nel contesto dell'avvento dello Stato autoritario», la sua filosofia più autentica non può essere considerata di destra perché era in realtà «fondata su un nuovo individualismo».

È una tesi che torna pressoché identica in *Eros e civiltà*, di quindici anni dopo. In Nietzsche sono presenti «elementi del passato terribile» e in particolar modo la celebrazione del «dolore» e della «potenza»[32]. E però si tratta degli ultimi residui di un tipo di morale, la morale ascetica legata all'intera tradizione del pensiero occidentale, che nel complesso «egli lotta per superare». Egli contribuisce a costruire «l'immagine di un nuovo principio della realtà» che «infrange il contesto repressivo e anticipa la liberazione dall'eredità arcaica». In questo senso, Nietzsche viene interamente ricollocato nel filone del pensiero critico: è un filosofo della «liberazione» in quanto si propone un «rovesciamento del senso di colpa» che faccia piazza pulita di ogni «negazione degli istinti vitali» e dell'«accettazione degli ideali repressivi», aprendo la strada all'«affermazione» e alla «ribellione» dell'individuo. È una lezione che convergerà nel 1962 con la lettura del gauchista Deleuze, per il quale Nietzsche afferma l'«irresponsabilità» contro quel «risentimento» e quella «cattiva coscienza (è colpa mia)» che culminano nello hegelismo; egli consente di andare anche al di là di Freud, fornendoci una «filosofia che libera»[33]. Anche tramite Bloch, un altro autore molto caro al Sessantotto, del resto, Nietzsche finiva da diverso tempo per rientrare in qualche modo, anche se in maniera tangente e in chiave critico-dialettica, nella «*corrente calda*» del marxismo: «Dioniso è un dio liberatore», aveva detto, e nella «festa popolare» dionisiaca «si anticipa la liberazione del popolo»[34].

Bisognerebbe soffermarsi con cura su questa importante lettura marcusiana e poi deleuziana di Nietzsche, per mostrare quanto l'immagine costruita da Vattimo – e in generale la sensibilità filosofica sessantottesca – ne sia debitrice. Nei limiti di questa introduzione, bisogna però evidenziare come a questo primo elemento storico-politico se ne aggiunga un altro non meno importante: «La Nietzsche Renaissance», continua Vattimo, «si saldò ben presto, negli anni Sessanta, con lo spirito della contestazione che rifiutava da sinistra il comunismo sovietico»[35].

Non è il caso di addentrarsi in una riflessione sul ciclo 1968-77 e sul suo significato politico generale. Se cioè esso abbia costituito realmente una spinta "rivoluzionaria", come veniva soggettivamente percepito dai suoi protagonisti, oppure sia stato un fe-

[25] Vasoli 1961, p. 98.
[26] Cantimori 1967, pp. 94 e 96.
[27] Vattimo 2000a, p. 125; cfr. Vattimo 2000b, p. 278.
[28] Una ricostruzione di alcune di queste riletture è fornita in Corriero 2007.
[29] Vattimo 2000c.
[30] Alfieri 1979, p. 236.

[31] Marcuse 2001, p. 4.
[32] Marcuse 1964, p. 154.
[33] Deleuze 2002, pp. 33, 172 e 284. Sui limiti "borghesi" di Freud e della psicoanalisi cfr. Bloch 2005, p. 62 sgg.
[34] Bloch 2005, pp. 246 e 1055.
[35] Vattimo 2000c.

nomeno di trasformazione della coscienza sociale, delle gerarchie generazionali, dei costumi e della morale tutto interno alle compatibilità sistemiche e funzionale alla modernizzazione capitalistica di una società che diventava affluente ed entrava nella fase del consumo di massa favorito dai successi del grande compromesso fordista-keynesiano, come mi sembra più plausibile. Voglio soltanto sottolineare qui che è la storia concreta, un concatenamento di fatti politici, a sollecitare una riconsiderazione di Nietzsche e il suo graduale ma pieno assorbimento nel pantheon culturale della sinistra. Fenomeni che non costituiscono dunque un processo che avvenga puramente nell'ambito della storia delle idee ma sono un momento interno ad un conflitto storico-politico reale, un conflitto che chiama una generazione a prendere posizione e interpella in particolar modo i ceti intellettuali.

È proprio questo che mi sembra più interessante. Probabilmente è vero che «all'insegna della comune adesione all'utopia si consumava l'ennesimo equivoco di una lunga serie tra marxismo e anarchismo», tra «chi crede all'utopia come molla all'azione» e «chi crede all'utopia come anticipazione della realtà»[36]. Una valutazione complessiva del significato politico del "sessantottismo" e della sua cultura deve prima o poi essere data ed è importante che lo sia perché è molto probabile che ci siano dei nessi tra quanto è accaduto nella cultura di quel periodo e le trasformazioni della sfera ideologica che sono avvenute negli ultimi trent'anni. In considerazione della pluralità di quell'esperienza, nella quale – pur nella comune intenzione di «"liberare" il marxismo dalle incrostazioni ancora umanistiche, storicistiche, metafisiche in definitiva, che lo bloccano e lo legano alle ideologie ottocentesche»[37] – si confondevano istanze e spinte molto diverse tra loro, questo può avvenire però non in astratto ma soltanto alla fine di un percorso di analisi che si occupi quantomeno delle sue tendenze più significative e che discrimini attentamente tra esse. E poiché sono sempre le concrete prese di posizione di fronte ai fatti della storia che consentono tale discrimine, ciò può a sua volta avvenire solo attraverso un lavoro di ricerca che ricostruisca il significato di tali tendenze non nella pura internità del discorso filosofico ma in quanto risposte a problematiche e costellazioni storico-politiche ben precise, risposte che sono sempre dialetticamente in movimento come la storia stessa. In questo senso, l'evoluzione della lettura che Vattimo dà di Nietzsche (ma anche le ben diverse proposte di assimilazione di questo autore nell'ambito della sinistra fornite da Cacciari, Tronti e altri) è certamente un capitolo della storia dell'interpretazione del filosofo tedesco alla fine del Novecento ma è soprattutto un capitolo della storia della società italiana e dei suoi ceti intellettuali, che nei conflitti che attraversano tale società – e che lo fanno in quanto attraversano il mondo intero – sono stati completamente immersi, tanto da prendere posizione e sollecitarne una risoluzione, in un senso o nell'altro, proprio mediante il loro lavoro intellettuale.

Ecco allora che la contestualizzazione politica operata da Vattimo appare di grande significato. «Negli anni Sessanta», dice, si è creato «un clima più adatto» per il «dialogo dei marxisti con Nietzsche» perché ormai «sono presenti tutti quegli elementi di crisi dell'ortodossia lukácsiana che culmineranno nel Sessantotto, che rappresenta il momento decisivo per il recupero di Nietzsche a sinistra»[38]. In una parte dell'intellettualità di sinistra che gravitava attorno al movimento del Sessantotto, nella «sinistra morale»[39], Nietzsche poteva già essere percepito come una fonte di argomentazioni tali da stimolare il "dissenso" nei confronti tanto della società capitalistica quanto del socialismo sovietico e del suo «volto burocratico e autoritario»[40]. Una già sedimentata lettura della sua opera in chiave "individualistica" e libertaria era di fatto utilizzata per denunciare lo sfruttamento e l'alienazione del mondo borghese ma anche – e forse soprattutto – gli esiti totalitari di una società che aveva promesso la liberazione dalle catene di questo sfruttamento e di questa alienazione ma che, in particolare dopo i fatti di Praga, sembrava avere tragicamente fallito, rovesciandosi in una nuova forma di dominio ed oppressione non sostanzialmente diversa da quella capitalistica. Quella società che si voleva radicalmente nuova, insomma, veniva contestata come non abbastanza rivoluzionaria e Nietzsche veniva assimilato come la possibile fonte di una spinta rivoluzionaria ulteriore, come l'ispiratore – «antifascista» e «antitotalitario»[41] ad un tempo – di una rivoluzione "più autentica" o addirittura "permanente", di un socialismo "più vero" perché più attento alle ragioni dell'individuo e alle «aspirazioni di libertà, di autenticità, di rinnovamento profondo dell'uomo»[42].

In un momento in cui la Guerra fredda è allo zenit e in cui estremamente acceso è anche l'aspetto ideologico-culturale del conflitto di sistema tra i due campi geopolitici, un pezzo cospicuo di ceti intellettuali e una parte notevole di una generazione fanno defezione da uno di questi campi e, sebbene per motivazioni soggettive generose che si richiamano ad una maggiore radicalizzazione a sinistra – ragioni utopistiche o ultrautopistiche, potremmo dire –, fanno una scelta politica precisa che si configura come una rimozione dei dati di fatto e dei rapporti di forza reali. «Proprio quanto agli occhi di Marx rendeva necessario e non solo augurabile il socialismo, la sua maggiore razionalità, la sua "ulteriorità" rispetto al capitalismo, interessava di meno, ed anzi il sogno di socialismo e di comunismo si colorava spesso di suggestioni eccentriche», è stato detto: «l'emarginato come alternativa positiva alla normalità borghese, il rivoluzionario come eroe romantico… o come cavaliere dell'ideale, don Chisciotte contro il materialismo di Sancio, il lavoro stramaledetto nella catena di montaggio capitalistica destinato a divenire gioco e godimento nel socialismo»[43]. È un atteggiamento diffuso ma anche confuso, che coinvolge spezzoni di sinistra pur molto diversi tra loro. Bisogna «dire *no* al socialismo di oggi», aveva detto nel 1966 persino Mario Tronti, il cui operaismo, per via del

[36] Ripepe 1979, p. 284.
[37] Vattimo 1978, p. 105.

[38] Ivi, p. 104.
[39] Monville 2007, p. 9.
[40] Vattimo 1972, p. 1.
[41] Monville 2007, p. 56.
[42] Vattimo 1972, p. 1.
[43] Ripepe 1979, pp. 283-4.

suo rigido particolarismo, si distingueva pur nettamente dalla proposta di Vattimo. Bisogna contestare «l'organizzazione presente della lotta e della ricerca»[44].

Si tratta di un processo di sganciamento e ricollocazione complesso e di non breve durata. Agli elementi storici sinora citati bisogna infatti aggiungerne un altro. Luciano Canfora ricorda che Mazzino Montinari aveva notato «compiaciuto» come «nel febbraio 1977... il movimento che in quei mesi investì l'Italia si richiamava a Nietzsche»[45]. Addirittura, dice, «sulle mura dell'Università di Roma, da cui veniva scacciato Luciano Lama, campeggiava il detto dello Zarathustra: "Il deserto cresce, guai a chi nasconde deserti dentro di sé"».

Il semplice legame che sussisteva tra il PCI o il suo sindacato e il campo sovietico, con il suo autoritarismo e la sua politica di potenza nei confronti dei paesi "fratelli", non basta a dare ragione del «contatto intensissimo» tra Nietzsche e «i movimenti dell'estrema sinistra», ovviamente[46]. C'è in questo episodio qualcosa di più e cioè la denuncia del PCI come un partito non estraneo ad un coinvolgimento nell'organizzazione capitalistica della società italiana, anzi come un vero e proprio baluardo dell'ordine borghese in relazione alla sua funzione di integrazione etica delle masse nel sistema produttivo e al suo culto del lavoro. Se da un lato viene completamente rimosso il quadro geopolitico internazionale, dall'altro l'internità del PCI alle istituzioni, ma soprattutto la prassi democratica della via italiana al socialismo, viene percepita da questi settori come moderatismo (e questa percezione è cosa ben diversa sia dal logoramento al quale tale prassi era effettivamente ridotta in quegli anni sia dalla questione del Compromesso storico) e, in ultima istanza, come tradimento degli ideali rivoluzionari. A ciò si aggiunga l'assoluta incapacità da parte di molti intellettuali di fornire una lettura obiettiva dei rapporti di forza politico-sociali. Nel momento in cui il ciclo delle lotte era giunto ad un picco, qualcuno parlava persino di maturità del controllo operaio sul ciclo produttivo e di «potere politico autonomo di parte operaia»[47] e la saldatura tra l'intellettualità studentesca in formazione e i nuovi ceti operai alfabetizzati sembrava a portata di mano, non furono pochi a credere, con esiti tragici e devastanti, che in Italia fossero presenti le condizioni per un'accelerazione rivoluzionaria.

Anche in questo caso, non è possibile qui approfondire la questione e mostrare come la trasformazione in atto fosse sì impetuosa ma andasse in una direzione ben diversa da quella auspicata da molti protagonisti di quegli anni. E però il senso dell'episodio citato da Canfora è chiaro: di fronte ad un PCI che appariva appiattito sulla difesa "migliorista" dell'esistente e che sembrava incarnare una semplice variante della «moralità pubblica»[48] dominante – il culto della ragione e del lavoro produttivo, il principio di autorità, i valori ascetici della famiglia, della solidarietà e del sacrificio, il primato della società sull'individuo –, il nome di Nietzsche sembrava paradossalmente indicare a qualcuno la direzione per seguire una strada diversa, anticonformista, trasgressiva e perciò più autenticamente rivoluzionaria. E questo, ancora una volta, in nome di una spinta utopistica estrema che faceva perno sull'esaltazione criptostirneriana del primato dell'individuo e della sua libertà assoluta. Nell'estate del 1977 il "Corriere della sera" poteva così notare con un certo stupore, in una corrispondenza da un convegno nietzscheano tenutosi a Cefalù, «il nuovo interesse di intellettuali antifascisti e democratici di sinistra per l'autore "innominabile" dello *Zarathustra*», tanto che Giorgio Almirante, presente in Sicilia negli stessi giorni per un comizio a Palermo, «esclamò malinconicamente: "adesso ci vogliono scippare anche Nietzsche"»[49]!

Anche a prescindere dal giudizio di valore, non si può dar torto ad Aymeric Monville, che pure ricostruisce con accuratezza la sola scena francese: «Il ritorno di Nietzsche è stato preparato dalla generazione liberale-libertaria del '68. Essa, tanto esteriormente "emancipatrice" nel costume quanto profondamente repressiva nel suo apparato istituzionale, doveva inventarsi un Nietzsche su misura. Un Nietzsche inaccessibile, dall'eburnea disinvoltura, innocente di tutto per definizione e in primo luogo di tutto quel che è stato capace di scrivere. Un Nietzsche "premuroso con le fragili vecchiette" come scrive l'inenarrabile Onfray. Un Nietzsche da urlo (come dicono i critici letterari) nel mausoleo degli iconoclasti. Un Nietzsche "di sinistra", ovviamente, ossia drogato di buona coscienza (compresa quella del "politicamente scorretto")»[50]. Del resto, già nel momento in cui questo processo andava consolidandosi, Giuliano Campioni – che più tardi modificherà non di poco le proprie posizioni ma che in quegli anni è collaboratore di "Rinascita" – notava allarmato: «la rivalutazione... spesso acritica e multiforme» di Nietzsche, «partita soprattutto dalla Francia e scimmiottata anche da noi, fa parte di una politica culturale molto pericolosa, tanto più quando le idee di Nietzsche, variabili scintillanti ed acute di un fondo decisamente reazionario, vengono accolte come espressione critica, ultima ed estrema, della civiltà borghese». Una critica, tanto più, «che, per i più entusiasti, è superiore a quella marxista in quanto va più nel "profondo"»[51].

Tutto sembra qui d'un tratto paradossalmente rovesciato. Come ricorda Jan Rehmann nel libro che mettiamo qui a disposizione dei lettori italiani, Nietzsche, che era di destra, è ora all'estrema sinistra; gli ideali del comunismo storico sono invece ricollocati a destra. Quando la rivoluzione passiva che – questa sì – effettivamente scorreva attraverso lo sviluppo della civiltà dei consumi si sarà però dipanata, la società sarà certo radicalmente trasformata ma il quadro sarà ben diverso da quello che molti in quegli anni si aspettavano: l'utopia della liberazione del desiderio e del simbolico sarà realizzata unicamente nel trionfo dell'immediatezza e nell'accesso generalizzato al consumo, mentre l'individuo sarà tornato al centro della scena nella forma della frantumazione di ogni identità ed appartenenza ma anche di ogni capacità di resistenza e progettualità politico-sociale. È la

[44] Tronti 1971, p. 15.
[45] Canfora e Fedeli 2003.
[46] Vattimo 2000b, p. 279.
[47] Tronti 1971, p. 253. Cfr. AA.VV. 1969, p. 37 sgg.
[48] Vattimo 1972, p. 2.

[49] Todisco 1977.
[50] Monville 2007, pp. 10-1.
[51] Campioni 1979, p. 145.

società in cui trionfa l'ideologia neoliberale, una società nella quale nel frattempo molti dei protagonisti del Sessantotto si saranno riconosciuti, potendo anche dire di aver mantenuto una piena coerenza con i propri ideali libertari.

Riferimenti bibliografici

AA.VV., 1969: *La sinistra e il controllo operaio*, Feltrinelli, Milano.

Alfieri, Luigi, 1979: *Noi nietzscheani…*, "Prassi e teoria", n° 1, pp. 231-43.

Baeumler, Alfred, 2003: *Nietzsche filosofo e politico*, Edizioni di Ar, Padova; ed. orig. *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig 1931.

Bloch, Ernst, 1992 (1935): *Eredità del nostro tempo*, trad. it. di Laura Boella, il Saggiatore, Milano; ed. orig. *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962.

Id., 2005 (1938-1947): *Il principio speranza*, trad. it. di Enrico De Angelis e Tomaso Cavallo, Garzanti, 1994 sgg.; ed. orig. *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959.

Campioni, Giuliano, 1979: *Individuo e comunità nel giovane Nietzsche*, "Prassi e teoria", n° 1, pp. 145-77.

Id., 1992: *Leggere Nietzsche: alle origini dell'edizione Colli-Montinari*, ETS, Pisa.

Id., 2002: *Friedrich Nietzsche: breve storia dell'edizione*, Adelphi, Milano. In http://www.adelphi.it/diario/1983/18/243/diario.asp?isbn=8845916561.

Canfora, Luciano e Fedeli, Damiano, 2003: *Nietzsche, un mito per tutte le stagioni*, "Corriere della sera", 11 gennaio.

Cantimori, Delio, 1967: *Conversando di storia*, Laterza, Bari.

Cases, Cesare, 1987: *Il granduca di Weimar. Ricordo di Mazzino Montinari*, "Belfagor", XLII, n° 3, 31 maggio, pp. 335-40.

Corriero, Emilio Carlo, 2007: *Nietzsche oltre l'abisso. Declinazioni italiane della "morte di Dio"*, Marco Valerio, Torino.

D'Avossa Lussurgiu, Anubi, 2000: *Nietzsche 2000*, "Liberazione", 24 agosto (è l'occhiello redazionale ad un estratto del saggio di Gilles Deleuze *Pensiero nomade*, pubblicato in occasione del centenario della morte di Nietzsche.

Deleuze, Gilles, 2002: *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, cura e traduzione di Fabio Polidori, Feltrinelli, Milano 1992, poi Einaudi, Torino (prima ed. italiana assoluta, con traduzione di Salvatore Tassinari, Colportage, Firenze 1978); ed. orig. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962.

Eco, Umberto, 1986: *Il superuomo di massa. Retorica e ideologia nel romanzo popolare*, Bompiani, Milano 1976 sgg.

Id., 1987: *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Bompiani, Milano 1964 sgg.

Freschi, Marino, 2000: *Nietzsche, la parabola di un Superuomo*, "il Messaggero", 23 agosto.

Gagliardi, Rina, 2002: *L'apocalisse dell'Occidente*, recensione al libro di Massimo Fini *Nietzsche. L'apolide dell'esistenza* (Marsilio, Venezia 2002), "Liberazione", 30 maggio.

Gramsci, Antonio, 2001: *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1975 sgg.

Gravagnuolo, Bruno, 2003: *Nietzsche? Aristocratico, ma lo amavano anche gli operai*, "l'Unità", 12 gennaio.

Jaspers, Karl, 1996: *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, a cura di Luigi Rustichelli, Mursia, Milano; ed. orig. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Springer, Berlin 1936 (poi de Gruyter & Co., Berlin-New York 1974).

Losurdo, Domenico, 2002: *Nietzsche il ribelle aristocratico*, Bollati Boringhieri, Torino.

Löwith, Karl, 1949 (1939): *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, trad. it. di Giorgio Colli, Einaudi, Torino; ed. orig. *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa-Verlag, Zürich-Wien 1949.

Lukács, György, 1959: *La distruzione della ragione*, trad. it. di Eraldo Arnaud, Einaudi, Torino; ed. orig. *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau, Berlin 1954.

Id., 1976: "Il retaggio di questa epoca", in AA.VV., *Problemi teorici del marxismo*, quaderno di "Critica Marxista", Editori Riuniti, Roma, pp. 235-48.

Marcuse, Herbert, 1964: *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino; ed. orig. *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston 1955.

Id., 2001 (1940): *La filosofia tedesca nel Ventesimo secolo*, in Id., *Davanti al nazismo. Scritti di teoria critica 1940-1948*, Laterza, Roma-Bari.

Monville, Aymeric, 2007: *Misère du nietzschéisme de gauche. De Georges Bataille à Michel Onfray*, Aden, Bruxelles.

Ripepe, Eugenio, 1979: *Le illusioni del regresso. A proposito di un neo-filosofo*, "Prassi e teoria", n. 1, pp. 265-86.

Todisco, Alfredo, 1977: *Nietzsche non più proibito conteso fra marxisti e cattolici*, "Corriere della sera", 29 giugno.

Tronti, Mario, 1971: *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1966 sgg.

Vasoli, Cesare, 1961: *A che servono i filosofi in Italia*, "Itinerari", VIII, n. 49, maggio, pp. 97-102.

Vattimo, Gianni, 1972: *Arte e utopia*, dispensa del corso di Estetica 1971-72, Litografia Artigiana, Torino.

Id., 1978: *Nietzsche e i "nuovi filosofi" del PCI*, "Mondoperaio", n° 10, pp. 104-7.

Id., 1981: Introduzione a Friedrich Nietzsche, *Aurora*, Newton Compton, Roma.

Id., 1980 (1974): *Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, in Id. 1980a, pp.15-43.

Id., 1983 (1974): *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, 2a edizione, Bompiani, Milano.

Id., 1985: *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari.

Id., 2000a (1973): *Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell'avanguardia*, in Marino Freschi (a cura di), *Il caso Nietzsche*, Libreria del Convegno, Cremona 1973; ora in Vattimo 2000a, pp. 125-42.

Id., 2000b: *Il Nietzsche "italiano"*, in Vattimo 2000a, pp. 273-80; ed. orig. *Italie: aspects de la renaissance nietzschéenne*, "Magazine Littéraire", n° 298, 1992, pp. 40-3.

Id., 2000c: *SuperNietzsche*, "l'Espresso", 17 agosto 2000.

Id., 2004: *Il filosofo inattuale e impolitico che ci fece rileggere Nietzsche*, "La Stampa", 13 novembre.