RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA ONLINE
CON *PEER REVIEW*
WWW.METABASIS.IT
maggio 2025 anno XX n° 39

RIPENSARE L'IMMAGINARIO NIETZSCHEANO. SUGGERIMENTI PER L'ANTROPOTECNICA CHE VERRÀ.

DOI: 10.7413/18281567280

di Massimo Canepa
Università IULM di Milano

Rethinking the nietzschean imaginary. Tips for the anthropotechnics to come.

Abstract
This intervention takes into consideration Sloterdijk's reflection on anthropotechnics. The intent is not so much to verify the coherence of the author, as to reveal the misunderstanding of nietzschean thought at the basis of the notion of anthropotechnics. In fact, although he recognizes that "Nietzsche places himself at the beginning of the modern and non-spiritualistic theory of asceticism", Sloterdijk still remains too "humanist" – that is to say linked to the anthropotechnics of writing and documentality – and this prevents him from understanding the "work on one's own vitality" which Nietzsche carried this forward practically throughout his life as a philosopher, and resulting from the obsession with an image that reverberated in all his writings. The image behind Nietzsche's thoughts and works is a painting by Raphael: the Transfiguration. We will therefore try to show how the correct understanding of the plastic and active effect that the depicted image had on nietzschean thought can give new impetus to an anthropotechnics that is thus up to the new challenges of contemporary techno-sciences.

Keywords: Anthropotechnics, Image, Transfiguration, Prospect, Life.

17.10.2024

In un saggio di 25 anni fa – *Regole per il parco umano. Una risposta alla* Lettera sull'"umanismo" *di Heidegger* – Sloterdijk afferma che si potrebbe ricondurre il fantasma comunitario, che è alla base

di tutti gli umanismi, al modello di una società letteraria: «il tema latente dell'umanismo è l'addomesticamento dell'uomo, e la sua tesi latente recita: le letture giuste rendono mansueti»[1]. Sarà Nietzsche a svelare che se la lettura (*Lesen*) aveva – e continua ad avere – un grande potere di formazione e trasformazione dell'uomo, nondimeno la selezione (*Auslesen*) in qualsiasi sua forma è sempre stata il potere agente dietro le forze in gioco. In questo senso, l'*Übermensch* come frutto del futuro allevamento di un essere umano potenziato, in opposizione all'allevamento del piccolo uomo da sempre portato avanti da preti e insegnanti, corrisponderebbe storicamente al tramonto del modello umanista letterario a tutto vantaggio dei nuovi media della telecomunicazione politico-culturale. Ne deriva un'«antropodicea» secondo cui «la domanda su come l'uomo possa diventare un uomo vero o reale viene posta inevitabilmente come una questione di *media*, intendendo per *media* i mezzi accomunanti e di comunicazione attraverso il cui utilizzo gli uomini educano se stessi a ciò che possono essere e saranno»[2].

Dodici anni dopo, in principio di *Devi cambiare la tua vita*. *Sull'antropotecnica*, Sloterdijk afferma: «dopo esperimenti secolari con nuovi modi di vivere, vediamo ora chiaramente che gli esseri umani, a prescindere dalle condizioni etniche, economiche e politiche in cui vivono, esistono non solo all'interno di "rapporti materiali", bensì anche dentro sistemi immunitari di natura simbolica e dentro vesti rituali»[3]. I «telai» di queste vesti sono le cosiddette "antropotecniche", e cioè «le condotte mentali e fisiche basate sull'esercizio, con le quali gli esseri umani delle culture più svariate hanno tentato di ottimizzare il loro status immunitario sia cosmico sia sociale, dinnanzi a vaghi rischi per la propria vita e a profonde certezze di morire»[4].

Per chiarire il fenomeno delle tensioni verticali e il loro significato per il ri-orientamento della confusa esistenza vissuta dall'individuo moderno – che poi è il senso primo e ultimo dell'antropotecnica nella

---

[1] P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers* Brief über den Humanismus (1999), in Id., *Nicht gerettet. Versuche über Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001; tr. it. di A. Calligaris e S. Crosara, *Regole per il parco umano. Una risposta alla* Lettera sull'"umanismo" *di Heidegger*, in Id., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004, p. 244.

[2] *Ivi*, p. 246.

[3] P. Sloterdijk, D*u mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009; tr. it. di P. Perticari, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. 6.

[4] *Ivi*, p. 14.

misura in cui si tratta di un costante esercizio di acrobatica elevazione dal bestiale all'umano, dalla natura alla cultura, e all'interno della cultura dal basso verso l'alto – Sloterdijk utilizza «un esempio estetico», vale a dire il sonetto rilkiano *Torso arcaico di Apollo*.

La scelta è dettata dal fatto che l'ambito artistico disinnesca in anticipo eventuali riflessi antiautoritari che scattano automaticamente quando si introducono affermazioni dogmatiche o calate dall'alto – in questo caso l'imperativo «Devi cambiare la tua vita» –, questo perché «la superiorità impotente delle opere può influenzare osservatori che in altre circostanze, mostrandosi estremamente sensibili, si guarderebbero bene dall'avere sopra di sé dei padroni»[5].

Se l'imperativo mutuato da Rilke dà direzione e potenza alle nuove regole per il parco umano, il vero punto di riferimento è però Nietzsche che «nelle sue riflessioni dietologiche degli anni Ottanta [...] ha prodotto spunti per una dottrina dell'esercizio utile alla vita, o meglio, per una teoria generale dell'ascesi […], idee embrionali di una teoria complessiva dell'esistenza incentrata sull'esercizio»[6].

Si tratta però di un'interpretazione decisamente orientata. Innanzitutto, secondo Sloterdijk, Nietzsche non può essere incasellato *tout court* nel «Rinascimento somatico e atletico», vale a dire il ritorno della caratterizzazione somatica dell'esercizio (ovverosia una de-spiritualizzazione dell'*aìskesis* a favore della vita nella sua dimensione corporea) dopo che le pratiche ascetiche della grecità, basate su un richiamo forte alla dimensione atletica e somatica, sono trapassate nella dimensione religiosa cristiana. Secondo Sloterdijk, il concetto nietzscheano di Rinascimento è rimasto troppo condizionato soprattutto dalla «morfologia storica» di Burckhardt, ad esempio quella contenuta nella *Civiltà del Rinascimento in Italia*, lettura molto amata da Nietzsche. Se questi avesse invece abbracciato il «concetto teorico-processuale di Rinascimento», sarebbe giunto anche lui alla conclusione «che l'epoca della "rinascita" non si era affatto esaurita con gli eventi artistici e culturali del XV e XVI secolo»[7].

L'interesse dichiarato di Sloterdijk è recuperare Nietzsche alla rinascita dell'ascesi come esercizio, ovverosia al ritorno di «altre forme di vita dopo il cristianesimo, in particolare quelle che attingono i loro modelli dall'Antichità greco-romana: «l'espressione "Rinascimento" indica l'idea in base alla

---

[5] *Ivi*, p. 25

[6] *Ivi*, p. 9.

[7] *Ivi*, p. 38.

quale gli europei sono tenuti a promuovere un'esistenza e modi di vivere successivi e alternativi alla loro definizione in termini cristiani. Dal punto di vista nicciano, non si tratta di imitare modelli antichi, ma di scoprire l'Antichità, prima ancora di rianimarla sul piano dei contenuti, come modalità di un tempo non storico, non orientato in avanti, non progressivo»[8].

Ovviamente, per Sloterdijk «solamente in questo contesto ha senso occuparsi ancora una volta della sfida sovraeccitata che Nietzsche ha lanciato al Cristianesimo». Soprattutto tenendo conto che per Nietzsche l'espressione "cristianesimo" «non indica in prima istanza l'omonima religione, ma allude, come fosse un codice, a un determinato *habitus* religioso-metafisico: una posizione rispetto al mondo definita in termini ascetici (nel senso dell'espiazione e della rinuncia), un modo infelice per differire il godimento della vita, per orientarsi verso l'aldilà e per allontanarsi dai fatti secolari»[9].

A Sloterdijk importa collocare Nietzsche «all'inizio della teoria moderna e non spiritualistica dell'ascesi, insieme ai suoi annessi e connessi concettuali tratti dalle fisiotecniche e dalle psicotecniche, dalle dietologie e dagli allenamenti autoreferenziali, incluse tutte le forme di esercizio e di lavoro sulla propria vitalità, riassunte nell'espressione di "antropotecniche"»[10].

Il Nietzsche di Sloterdijk è quello della terza dissertazione della *Genealogia della morale* – «Che cosa significano gli ideali ascetici?» –, di *Ecce homo* – in cui dietologia, cura di sé e lavoro sulla propria vitalità sono propedeutici all'autodivinizzazione del filosofo – e di *Così parlò Zarathustra* – il libro delle cime, il manifesto della verticalità.

Quest'interpretazione va però rivista. Innanzitutto, anche a Nietzsche va riconosciuta una certa esemplarità estetica. Soprattutto alla luce del suo rapporto con un'opera d'arte dalla superiorità tutt'altro che impotente: la *Trasfigurazione* di Raffaello.

Non potendo qui ripercorrere tutta la complessità di tale rapporto – la cui forza si riverbera in tutta la speculazione del filosofo[11] – mi limito ad alcuni accenni, essenziali per ridiscutere l'interpretazione di Sloterdijk.

---

[8] *Ivi*, p. 41.

[9] *Ivi*, p. 42.

[10] *Ivi*, p. 43.

[11] Sull'influenza e la presenza della *Trasfigurazione* di Raffaello nella filosofia di Nietzsche, si veda: M. Canepa, *Friedrich Nietzsche. L'arte della trasfigurazione*, Mimesis, Milano 2012; Id., Verklärung*: un concetto inattuale*, in «LOGOI.ph», 7/2017, http://logoi.ph/edizioni/numero-iii-7-2017/theoretical-issues-ricerca-2/esperienze-

Cominciamo dalla *Genealogia della morale*, il primo scritto che Nietzsche pubblica una volta terminata la stesura del *Tentativo di autocritica*, e cioè l'insieme di nuove prefazioni alle opere precedenti (compresa quella alla *Genealogia*). L'obiettivo di Nietzsche è far comprendere meglio il proprio pensiero, soprattutto quello espresso in *Così parlò Zarathustra*[12]. La prefazione più significativa è quella alla *Gaia scienza*, perché contiene un passo rivelatore:

> Un filosofo che ha fatto il suo cammino passando per molti stati di salute, e continua sempre a camminare, è anche passato attraverso altrettante filosofie, egli appunto non può far nient'altro che trasferire ogni volta il suo stato nelle forme e nella lontananza più spirituali – proprio quest'arte della trasfigurazione *è* filosofia (*diese Kunst der Transfiguration* ist *eben Philosophie*). Non siamo liberi, noi filosofi, di stabilire una separazione tra anima e corpo […] noi dobbiamo generare costantemente i nostri pensieri dal nostro dolore e maternamente provvederli di tutto quel che abbiamo in noi di sangue, cuore, fuoco, piacere, passione, tormento, coscienza, destino, fatalità. Vivere – vuol dire per noi trasformare (*verwandeln*) costantemente in luce e fiamma tutto quel che siamo, nonché tutto quel che ci riguarda; non *possiamo* affatto agire diversamente[13].

Nietzsche non usa il termine *Verklärung* per trasfigurazione, bensì *Transfiguration*: come anche alcuni elementi lasciano intendere – la lontananza spirituale, la trasformazione in luce – il riferimento è l'omonima opera di Raffaello.

Un'opera che Nietzsche conosceva soprattutto attraverso un altro libro di Burckhardt che il nostro aveva intensamente letto, annotato e consigliato agli amici: *Il Cicerone. Guida al godimento delle*

---

inattuali/verklarung-un-concetto-inattuale.html; Id., *Filosofo, redentore, folle. Nietzsche tra Raffaello e Burckhardt*, in «InCircolo. Rivista di filosofia e culture», 10/2021, http://www.incircolorivistafilosofica.it/wp-content/uploads/2021/01/InCircolo-n.10-4-Canepa.pdf

[12] Cfr. F. Nietzsche, *Tentativo di autocritica 1886-1887*, a cura di M. Brusotti, il melangolo, Genova 1992. Per una ricostruzione degli intenti nietzscheani, si veda l'Introduzione dello stesso Brusotti, pp. 9-60.

[13] F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Fritzsch, Leipzig 1887[2]; tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1999, pp. 31-32. D'ora in poi FW.

opere d'arte in Italia. È il testo da cui Nietzsche trae – quasi copiandola – la descrizione della *Trasfigurazione* contenuta nella *Nascita della tragedia*[14].

La differenza più sostanziale è che mentre Burckhardt riconosce che il collegamento tra le due scene rappresentate – la trasfigurazione di Cristo sul Tabor e la guarigione del fanciullo indemoniato – «esiste nella mente di chi guarda»[15], Nietzsche vede il collegamento direttamente nell'opera: «la scena del fanciullo indemoniato provoca la trasfigurazione»[16]. In questo modo, l'opera di Raffaello da semplice esempio esplicativo diventa modello del rapporto tra apollineo e dionisiaco[17]: come l'apparizione di Dioniso sulla scena è «la figura visionaria insieme alla cornice della trasfigurazione (*verklärenden Umrahmung*)», così in Edipo a Colono alla sofferenza del vecchio Edipo si aggiunge una serenità «elevata sino a una infinita trasfigurazione (*Verklärung*)»[18]; se il dionisiaco suscita all'esistenza il mondo dell'apparenza, «in mezzo a questo diventa necessaria una nuova luce di trasfigurazione (*Verklärungsschein*) per mantenere in vita il mondo animato dell'individuazione»: la «forza di trasfigurazione apollinea (*apollinischen Verklärungskraft*)»[19]. E questi sono solo alcuni dei numerosi esempi di cui la *Nascita della tragedia* è piena.

Possiamo ancora parlare di recupero dell'antichità in chiave anti- o post- cristianesimo? La domanda è mal posta. Semmai bisognerebbe chiedersi perché Nietzsche utilizzi un'immagine dell'arte cristiana per spiegare il rapporto tra apollineo e dionisiaco. Si badi bene: da quel momento non ci sarà opera in cui Nietzsche non proponga una rivisitazione della *Trasfigurazione* e di conseguenza del suo pensiero, che su di essa si modella.

---

[14] Cfr. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Fritzsch, Leipzig 1887[4]; tr. it. di S. Giametta, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1999, p. 36. D'ora in poi GdT.

[15] Cfr. J. Burckhardt, *Der Cicerone: eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*, Seemann, Leipzig 1869; tr. it. di P. Mingazzini e F. Pfister, *Il Cicerone: guida al godimento delle opere d'arte in Italia*, Rizzoli, Milano 1994, pp. 989-990.

[16] «In quanto viene contemplata la contraddizione, ossia l'aspetto inconciliabile di questa immagine – noi sentiamo, per così dire, che la scena del fanciullo indemoniato provoca la trasfigurazione (*Transfiguration*)» (F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964–, vol. III, t. 3, parte I, fr. 6[3], p. 130).

[17] «Qui abbiamo davanti ai nostri occhi, per un altissimo simbolismo artistico, quel mondo di bellezza apollinea e il suo sfondo, la terribile saggezza di Sileno, e comprendiamo, per intuizione, la loro reciproca necessità» (GdT, p. 36).

[18] *Ivi*, p. 62 e p. 65.

[19] *Ivi*, pp. 161-162.

Nell'aforisma numero 8 di *Aurora* – che si intitola «*Trasfigurazione*» –, dopo una breve descrizione dell'opera, Nietzsche afferma: «noi non guardiamo più a questo modo il mondo, e neppure Raffaello lo *potrebbe* più, ora: vedrebbe coi suoi occhi una nuova trasfigurazione (*Transfiguration*)»[20].
La nuova trasfigurazione è quella di Zarathustra, contenuta una prima volta nell'aforisma 341 de *La gaia scienza* – «Il peso più grande» –, e successivamente in vari discorsi dello *Zarathustra*, soprattutto «Della redenzione» e «La visione e l'enigma». Anche l'*Übermensch* è un tentativo in tal senso, fino a che Nietzsche non riesce a trasfigurare se stesso in «lieto messaggero» e annunciatore della trasvalutazione di tutti i valori[21]:

> La fatalità della mia esistenza ne ha fatto la felicità, le ha dato, forse, il suo carattere unico: io, parlando per enigmi, come mio padre sono già morto, come mia madre vivo ancora e invecchio. Questa doppia discendenza, come dire dal più alto e dal più basso germoglio sulla scala della vita, *décadent* e inizio al tempo stesso […]. Mio padre morì a trentasei anni: era dolce, amabile e morboso, come un essere fatto per passare oltre […]. Nell'anno stesso in cui era declinata la sua vita, declinò anche la mia: nel trentaseiesimo anno la mia vita scese al suo punto più basso – vivevo ancora, eppure non riuscivo a vedere tre passi avanti. […] Per me guarire vuol dire una serie di molti, troppi anni, – vuol dire purtroppo anche le ricadute, il deperimento e la periodicità di una sorta di *décadence*. […] Con ottica di malato guardare a concetti e valori *più sani*, o all'inverso, dalla pienezza e sicurezza della vita *ricca* far cadere lo sguardo sul lavoro segreto dell'istinto della *décadence* – questo è stato il mio più lungo esercizio, la mia vera esperienza, l'unica in cui, se mai, sia diventato maestro. Ora è in mano mia, mi

[20] F. Nietzsche, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, Fritzsch, Leipzig 1887[2]; tr. it. di F. Masini, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Adelphi, Milano 2001, p. 12.

[21] Sull'«evoluzione continua» del pensiero nietzscheano, in cui la *Trasfigurazione* di Raffaello da paradigma della tragedia greca come *trasfigurazione apollinea del dionisiaco* diventa modello drammaturgico della tragedia di Zarathustra – *trasfigurazione dionisiaca del tragico* – e successivamente della *trasfigurazione esistenziale e filosofica del dionisiaco*, vale a dire la «trasvalutazione di tutti i valori» de *L'anticristo*, si vedano i già citati lavori di M. Canepa, in particolare *Filosofo, redentore, folle. Nietzsche tra Raffaello e Burckhardt*, parr. 3 e 4, pp. 73-77.

> sono fatta la mano a *spostare le prospettive* (*Perspektiven*): ragion prima per cui forse a me solo è possibile una "trasvalutazione dei valori"[22].

Ecce homo: Nietzsche si presenta con la maschera del sofferente, del flagellato, ma i suoi toni sono enfatici, sono annunci di un tempo che verrà e che avrà le sue stimmate. A patto che lo si sappia intendere: «*Ascoltatemi! Perché sono questo e questo. E soprattutto non scambiatemi per altro!* […] io non sono affatto uno spauracchio, un mostro morale – anzi, sono una natura opposta a quella specie di uomo che fino a oggi è stata venerata come virtuosa. Detto fra noi, mi pare che proprio questo faccia parte della mia fierezza. Io sono un discepolo del filosofo Dioniso, preferirei essere un satiro piuttosto che un santo»[23].

Del resto, lo aveva annotato un paio d'anni prima: «l'uomo diventa il *trasfiguratore dell'esistenza* (*Verklärer des Daseins*) quando impara a trasfigurare (verklären) se stesso»[24] e poco più avanti: «volete sapere che cosa è 'il mondo' per me? Debbo mostrarvelo nel mio specchio? […] questo mio mondo *dionisiaco* […] *Questo mondo è la volontà di potenza – e niente oltre a ciò!* E voi medesimi siete questa volontà di potenza – e niente oltre a ciò!»[25].

Nietzsche proverà fino alla fine a trasfigurare se stesso – è questo il "lavoro sulla propria vitalità" – e dare così un fondamento alla trasvalutazione di tutti i valori.

Un fondamento che è la posizione della ricorrente «via della grandezza», la posizione che Nietzsche credeva di aver raggiunto con il suo *Zarathustra* «non solo il libro più alto che esista, il vero libro delle cime – tutto l'affare uomo gli sta *sotto*, a enorme distanza –, ma anche il più *profondo*, generato dalla più intrinseca ricchezza della verità, una fonte inesauribile dove non si può calare il secchio senza farlo risalire colmo d'oro e di bontà»[26]. Ancora una volta, le coordinate spaziali del dipinto di Raffaello. E siccome dalle altezze di Zarathustra «non parla un fanatico, qui non si "fanno prediche",

---

[22] F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888); tr. it. di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1998, pp. 17-18. D'ora in poi EH.

[23] *Ivi*, p. 11.

[24] F. Nietzsche, *Opere*, cit., vol. VII, t. 3, fr. 37[12], p. 268.

[25] *Ivi*, fr. 38[12], pp. 292-293.

[26] EH, p. 13.

qui non si pretende la *fede*», quest'ultimo punto chiarisce meglio la posa battagliera di Nietzsche sul significato degli ideali ascetici. La sfida sovraeccitata al Cristianesimo non è fatta in nome di un'ascesi non spirituale bensì nel nome di un'ascesi la cui spiritualità non è una forza traente dall'alto ma ascendente dal basso.

Se per Sloterdijk all'autorità artistica di Rilke oggi si è sostituita la crisi globale come «l'unica autorità che oggi può dire "Devi cambiare la tua vita"», per Nietzsche non c'è autorità che non sia già da sempre da trovare in se stessi, che non sia già abissalmente radicata in se stessi. L'imperativo di Zarathustra è una preghiera: «Vi scongiuro, fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze! Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio. Dispregiatori della vita essi sono, moribondi ed avvelenati essi stessi, hanno stancato la terra: possano scomparire!»[27].

Zarathustra esorta, insegna, annuncia, ma è sempre in difficoltà quando deve comunicare la sua esperienza di *trasfigurazione*. I suoi discorsi sono per tutti e per nessuno. Nietzsche lo ripete: per capire i suoi scritti bisogna aver provato le stesse dolorose esperienze.

E qui si può concludere rispondendo alla domanda: cosa ha a che fare tutto questo con le antropotecniche e le questioni legate all'immaginario tecno-scientifico contemporaneo?

«Preferirei essere un satiro piuttosto che un santo» – scrive Nietzsche in principio di *Ecce Homo* – «Forse ci sono riuscito, a esprimere questo contrasto in modo sereno e amorevole, forse questo scritto non aveva altro senso»[28]. Nietzsche lo aveva già anticipato nel suo primo scritto: lo spettatore della tragedia «vedeva se stesso come Satiro, *e come Satiro guardava a sua volta il dio*, cioè nella sua trasformazione (*Verwandlung*) egli vedeva fuori di sé una nuova visione, come compimento apollineo del proprio stato»[29]. Il «visionario dello *Zarathustra*» è il trasfiguratore di se stesso, nel suo specchio l'esistenza è trasfigurata in volontà di potenza.

---

[27] F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Fritzsch, Leipzig 1883-1885; tr. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1995, p. 6. D'ora in poi Z.

[28] EH, p. 22.

[29] GdT, p. 60.

In questo senso, diversamente da quanto sostenuto da Sloterdijk, Nietzsche fa suo il concetto teorico-processuale del Rinascimento perché è in grado di insegnarci una nuova *prospettiva*. È questa la forza del suo pensiero: mostrarci una nuova sensibilità e una nuova capacità di vedere e immaginare.
Finché penseremo alle antropotecniche esclusivamente «come una questione di *media*, intendendo per *media* i mezzi accomunanti e di comunicazione attraverso il cui utilizzo gli uomini educano se stessi a ciò che possono essere e saranno», allora continueremo a credere ai visionari di oggi, i nuovi preti ascetico-mediatici che ci parlano di sovraterrene speranze.
Non c'è giorno in cui non ci sia un titolo dedicato ai nuovi visionari capaci di restituire la vista ai ciechi, di far camminare gli storpi, di farci smettere di pensare perché lo farà l'Intelligenza Artificiale. E non c'è giorno in cui non ci sia un titolo che li identifichi come profeti di sventura, negatori dell'umanità, distruttori del mondo.
Prendendo Nietzsche ad esempio, la sfida non è solo quella di sfuggire alla morsa tra apocalittici e integralisti – entrambi avvelenatori – ma di elaborare una nuova visione, di trasferire il nostro stato nelle forme e nella lontananza più spirituali.
Il *pathos della distanza* è precisamente la *prospettiva* lasciataci in eredità da Nietzsche. Saremo all'altezza di un nuovo sguardo, di una nuova visione delle cose? È ancora tutto da vedere.
Al di là del gioco di parole, non si dimentichi che nel *prologo* dello *Zarathustra* il funambolo perde l'equilibrio e si schianta al suolo. La ricerca dell'equilibrio è difficile. L'esercizio delle antropotecniche che verranno non potrà essere né troppo stabile né troppo instabile. Come la danza, altra immagine cara a Nietzsche, sarà questione di trovare la posizione giusta.
Ma per trovare e prendere la posizione giusta serve coraggio. Con le parole di Nietzsche/Zarathustra: «Il coraggio ammazza anche la vertigine in prossimità degli abissi: e dove mai l'uomo non si trova vicino ad abissi! Non è la vista già di per sé un – vedere abissi?»[30].

19.01.2025

Ad inizio anno, su «La Stampa», compare un editoriale il cui *incipit* è folgorante: «Uno spettro si aggira per gli Stati Uniti... Quello di Friedrich Nietzsche, il quale si palesa oggi come nume tutelare

[30] Z, p. 183.

della "broligarchia" della tecnodestra che sbarca direttamente nella stanza politica dei bottoni grazie alla seconda Amministrazione Trump»[31].

Secondo l'autore, la "morte di Dio" e il superamento dell'uomo profetizzati da Nietzsche aprono la via «alle visioni inquietanti e anti-umanistiche (o, tout court, disumane...) del postumano». Il transumanesimo trova una delle sue radici fondamentali nel «Nietzsche avverso allo Stato, al socialismo e alla democrazia, insofferente nei confronti dell'organizzazione del mondo e della politica secondo i criteri della razionalità, campione di una concezione aristocratica dell'esistenza». Lo spettro di Nietzsche anima l'ideologia high-tech californiana fondendosi di volta in volta col «redivivo darwinismo sociale», con «l'anarcocapitalismo e l'anarcolibertarismo», con un certo «cosmismo russo» d'importazione e pure con «l'accelerazionismo […] di estrema destra […] fortemente eugenista».

Da dove deriva un Nietzsche così contagioso e aggressivo?

Qui come altrove[32], Panarari cita il filosofo Paolo Ercolani, secondo cui «il teorico della volontà di potenza ha avuto un ruolo fondamentale nell'ispirare l'esito "anti-umano", "post-umano" e infine "trans-umano" vissuto dalla nostra epoca»[33].

Rimandando ad altra sede una discussione più approfondita, qui proverò comunque a capire se e quanto Nietzsche possa veramente essere considerato come «il primo degli anti-umanisti»[34] e se davvero «l'epoca delle oligarchie tecnocratiche e della "fine del potere politico" somiglia molto, *mutatis mutandis*, al mondo sociale prefigurato da Nietzsche, quello in cui a governare è una ristretta élite e ci si è liberati dalla fastidiosa utopia della polis democratica»[35].

Cominciamo con un brano che potrebbe essere emblematico di quanto appena citato:

---

[31] M. Panarari, *La volontà di potenza della strana coppia Donald-Musk*, «La Stampa», 19 gennaio 2025.

[32] Cfr. M. Panarari, *«Tecno-ombre». Una proposta di lettura di alcuni immaginari delle culture sociali della Silicon Valley e del "lato oscuro" dell'Ideologia californiana*, pubblicato su «Imago Journal», 24/2024, pp. 51-72, https://cab.unime.it/journals/index.php/IMAGO/article/view/4779/4497.

[33] P. Ercolani, *Nietzsche l'iperboreo. Il profeta della morte dell'uomo nell'epoca dell'Intelligenza artificiale*, il nuovo melangolo, Genova 2022, p. 287.

[34] *Ivi*, p. 295. Per una definizione di «antiumanismo», soprattutto in rapporto al pensiero nietzscheano, cfr. *ivi*, p. 338.

[35] *Ivi*, p. 320.

> Ogni elevazione del tipo "uomo" è stata, fino a oggi, opera di una società aristocratica – e così continuerà sempre a essere: di una società, cioè, che crede in una lunga scala gerarchica e in una differenziazione di valore tra uomo e uomo, e che in un certo senso ha bisogno della schiavitù. Senza il *pathos della distanza*, così come nasce dalla incarnata diversità delle classi, dalla costante ampiezza e altezza di sguardo (*Ausblick und Herabblick*) con cui la casta dominante considera sudditi e strumenti, nonché dal suo altrettanto costante esercizio nell'obbedire e nel comandare, nel tenere in basso e a distanza, senza questo *pathos* non potrebbe neppure nascere quel desiderio di un sempre nuovo accrescersi della distanza all'interno dell'anima stessa, l'elaborazione di condizioni sempre più elevate, più rare, più lontane, più cariche di tensione, più vaste, insomma l'innalzamento appunto del tipo "uomo", l'assiduo "autosuperamento dell'uomo", per prendere una formola morale in senso sovramorale. Indubbiamente, per quanto riguarda la storia delle origini di una società aristocratica (il presupposto, dunque, di quell'innalzamento del tipo "uomo"), non ci si può abbandonare ad alcuna illusione umanitaria: la verità è dura. Diciamocelo francamente, come sino a oggi ogni civiltà superiore è *cominciata* sulla terra! Uomini con un'indole ancora naturale, barbari in ogni terribile significato della parola, uomini da preda ancora in possesso di non infrante energie volitive e bramosia di potenza, si gettarono su razze più deboli, più ben costumate, più pacifiche, forse dedite al commercio o alla pastorizia, o su antiche civiltà marcescenti, in cui appunto l'ultima forza vitale fiammeggiava in rutilanti fuochi artificiali d'intelligenza e di pervertimento. La classe aristocratica è stata sempre, in principio, la casta barbarica: la sua preponderanza non stava in primo luogo nella forza fisica, ma in quella psichica, – erano gli *uomini più interi* (la qual cosa, a ogni grado, significa anche lo stesso che "bestia più intera"–)[36].

Effettivamente, basterebbe questo aforisma per confermare tutti i crismi del Nietzsche antidemocratico, poco incline ai valori umanisti, proiettato al superamento del tipo umano. Usando

[36] F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse,* Neumann, Leipzig 1886; tr. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1999, af. 257, pp. 175-176.

però le lenti della *trasfigurazione*, le cose cambiano. Innanzitutto cambia la prospettiva. O meglio: la *Perspektive* è panoramica: *Ausblick und Herabblick*. Ampiezza e altezza di sguardo dello *Zarathustra*, il libro delle vette, il libro più alto che ci sia perché a «6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo»[37]: al di là dell'«ultimo uomo», del tipo debole, fiaccato dalla morale e dagli ideali ascetici, c'è il tipo sovrumano, l'uomo forte plasmato dagli ideali aristocratici; al di là del tempo è l'esperienza dell'eterno ritorno, l'esperienza trasfigurante che fa gridare: «*Noch ein Mal!*» – *Ancora una volta!* – l'affermazione dionisiaca che Nietzsche traduce in *amor fati!*.

La prospettiva inaugurata con lo *Zarathustra*[38] si riverbera negli scritti successivi[39], ma è soprattutto la versione del *Crepuscolo degli idoli* ad essere interessante, poiché Nietzsche coniuga il *pathos della distanza* con… il Rinascimento:

> un Cesare Borgia, in confronto con noi, non sarebbe per nulla rappresentabile come un "uomo superiore" (*„höherer" Mensch*), una specie di *superuomo* (*Übermensch*) come invece è per me… […] non potremmo metterci nelle condizioni del Rinascimento, e nemmeno immedesimarci in esse con il pensiero: i nostri nervi non sopporterebbero quella realtà, per non parlare dei nostri muscoli. […] In realtà, involontariamente, noi siamo oltre misura ridicoli con le nostre "virtù" moderne (*modernen „Tugenden"*)… […] Le epoche devono essere misurate dalle loro *forze positive* – e così facendo quell'età del Rinascimento, così prodiga e ricca di destino, risulta l'ultima *grande* età, e noi, noi moderni, con la nostra ansiosa premura per noi stessi e il nostro amore per il prossimo, con le nostre virtù (*Tugenden*) del lavoro, della modestia, della legalità e scientificità – noi accumulatori, economici, macchinali – risultiamo invece un'epoca *debole* … Le nostre virtù (*Tugenden*) sono condizionate, sono il prodotto della nostra

[37] EH, p. 94.

[38] A proposito di *Al di là del bene e del male*, Nietzsche scrive: «L'occhio, viziato da una enorme coercizione a guardare *lontano* (fern *zu sehen*) – Zarathustra è presbite più dello Zar – viene qui costretto a penetrare in ciò che è più vicino, il tempo, il *circostante*» (*ivi*, p. 112).

[39] Cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift,* Neumann, Leipzig 1887; tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 2021, cap. I, § 2 e cap. III, § 14; Id., *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1888); tr. it. di F. Masini, *L'anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, Adelphi, Milano 2021, § 43 e § 57. D'ora in poi AC.

> debolezza… […] L'"uguaglianza", una certa effettiva assimilazione, la quale non trova espressione che nella teoria degli "uguali diritti", è sostanzialmente intrinseca alla decadenza: il baratro tra uomo e uomo, tra classe e classe, la molteplicità dei tipi, la volontà di essere se stessi, di spiccare sugli altri –, quel che io chiamo *pathos della distanza*, tutto ciò che è proprio di un'età *forte*[40].

Il Rinascimento – *Renaissance* – è una presenza costante nei pensieri di Nietzsche, e si rafforza negli ultimi scritti, in cui alle *modernen Tugenden* è sistematicamente opposta la «*Tugend im Renaissance-Stile, virtù, moralinfreie Tugend*», ovverosia la «virtù nello stile del Rinascimento, *virtù*, virtù libera dalla moralina»[41]. Contro la morale che vuole migliorare l'umanità, Nietzsche propone la *virtù* del Rinascimento, quella che al meglio preferisce il buono[42].
Chi dunque saranno i *virtuosi*, gli uomini che non indietreggiano davanti all'abisso che è in loro e che li separa dagli altri uomini, che non si lasciano contagiare dall'imperante morale della debolezza – «quali uomini si riveleranno allora i *più forti*?»

> I più moderati, quelli che non hanno *bisogno* di principi di fede estremi, quelli che non solo ammettono, ma anche amano una buona parte di caso, di assurdità, quelli che sanno pensare, riguardo all'uomo, con una notevole riduzione del suo valore, senza diventare perciò piccoli e deboli: i più ricchi di salute, quelli che sono all'altezza della maggior parte delle disgrazie e che quindi non hanno tanta paura delle disgrazie – gli uomini che *sono sicuri della loro potenza* e che rappresentano con consapevole orgoglio la forza *raggiunta* dall'uomo[43].

---

[40] F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Neumann, Leipzig 1889; tr. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 1997, pp. 109-112. D'ora in poi GD.

[41] Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in Id., *Opere*, cit., vol. 8, t. II, fr. 10[45], 10[50], 10[109], 11[43], 11[110], 11[414]; *Frammenti postumi 1888-1889*, *ivi*, vol. 8, t. III, fr. 15[120]; AC, § 2.

[42] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, in Id. *Opere*, cit., vol. 7, t. III, fr. 34[161], p. 152.

[43] Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fr. 5[71], pp. 199-206

L'uomo forte è colui che fa proprio l'insegnamento di Zarathustra, secondo cui sorgerà una «gerarchia realizzata in un sistema di governo della terra: i signori della terra da ultimo, una nuova casta dominante». Da loro sorgerà «il superuomo (*der Übermensch*), il trasfiguratore dell'esistenza (*der Verklärer des Daseins*)». Questa «concezione superumana (*übermenschliche*) del mondo» ha un nome: Dioniso[44].

L'antichità che Nietzsche scopre dopo il Cristianesimo – per rispondere ancora a Sloterdijk – ne è in un certo senso il perfezionamento: gli iniziali tentativi di attribuire a Dioniso i tratti luminosi (apollinei) del Cristo trasfigurato giungono al culmine nell'*Anticristo*, con il rovesciamento dionisiaco della *trasfigurazione* cristiana: «Dio degenerato fino a *contraddire la vita*, invece di esserne la trasfigurazione (*Verklärung*) e l'eterno *sì*!»[45].

In questo modo, Nietzsche non solo abbraccia il «concetto teorico-processuale di Rinascimento», ma si colloca alla fine della modernità rilanciando una teoria spiritualistica dell'ascesi in cui il lavoro sulla vitalità dipende tanto dall'alimentazione:

> Ben altrimenti mi interessa un problema dal quale dipende la "salvezza dell'umanità" molto più che da qualche curiosità da teologi: il problema della *alimentazione*. Grosso modo lo si può formulare così: "*Tu*, come devi nutrirti, per raggiungere il tuo massimo di forza, di *Virtù* in senso rinascimentale, di virtù senza moralina?"[46].

Quanto dall'esercizio fisico:

> *Star seduti* il meno possibile; non fidarsi dei pensieri che non sono nati all'aria aperta e in movimento – che non sono una festa anche per i muscoli. Tutti i pregiudizi vengono

[44] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., fr. 35[73], p. 217.

[45] AC, p. 21. «Io giudico il valore degli uomini e delle razze a seconda del rigore che dimostrano nel tenere Dio indiviso dal satiro» (EH, p. 42).

[46] EH, p. 34

> dagli intestini. Il sedere di pietra – l'ho già detto una volta[47] – è il vero *peccato* contro lo spirito santo[48].

Più che anti-umanista, Nietzsche è stato l'ultimo degli umanisti letterari e ha provato ad essere il primo di una nuova razza di umanisti – *décadent* e inizio al tempo stesso. Ha usato toni scabrosi, irritanti, antidemocratici per mascherare la sua verità abissale – l'esperienza della *trasfigurazione* – e per far sentire la sua voce, che in vita fu per lo più ignorata.
L'ultimo degli umanisti letterari è quello che scrive a Brandes che farà circolare segretamente e «a scopo di agitazione» delle copie manoscritte de *L'anticristo*, tradotte in tutte le lingue e già alla prima edizione un milione di copie per ogni lingua[49].
Il primo dei nuovi umanisti, invece, non regge il peso della sfida e sprofonda nella follia, confessando il proprio fallimento al venerato Burckhardt:

> Caro signor professore, in fin dei conti sarei stato molto più volentieri professore a Basilea piuttosto che Dio; ma non ho osato spingere il mio egoismo privato al punto di tralasciare per colpa sua la creazione del mondo. Vede, comunque e dovunque si viva, è necessario fare dei sacrifici. […] Vado ovunque col mio vestito da studente, ogni tanto do una pacca sulla spalla a qualcuno e dico: siamo contenti? son dio, ho fatto questa caricatura…[50]

Mentre nella prima parte della lettera, Nietzsche farebbe riferimento alla convinzione – tutta sua – che Burckhardt, dopo la lettura de *La gaia scienza,* avesse pensato a lui come successore[51], proposta

---

[47] GD, p. 30.

[48] EH, pp. 36-37. Nelle pagine successive, Nietzsche dedicherà particolare attenzione anche al «*clima*», all'«*ambiente*» e alla «*propria maniera di ristorarsi*», vale a dire ai ristori per l'anima: lettura, musica, teatro…

[49] Cfr. F. Nietzsche, *Lettere da Torino*, a cura di G. Campioni, tr. it. di V. Vivarelli, Adelphi, Milano 2008, p. 105.

[50] Lettera del 06/01/1889, *ivi*, pp. 200-202.

[51] Cfr. la lettera di Burckhardt a Nietzsche del settembre 1882 e l'interpretazione che ne dà Nietzsche a L. von Salomé e a F. Overbeck (in F. Nietzsche-J. Burckhardt, *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, a cura di M. Montinari, SE, Milano 2003, pp. 28-29 e pp. 57-59).

allettante ma irricevibile da chi stava per dare nuove tavole di valori all'umanità, nella parte finale, in realtà, sembra dubitare della riuscita dell'impresa: il grandioso progetto della *Volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, si è ridotto al solo *Anticristo*, e di fronte al «grande, grandissimo maestro» delle *Considerazioni sulla storia universale*, Nietzsche, col suo tentativo di una «*visione in grande* del corso, dei valori della civiltà»[52], si rende conto di essere rimasto poco più che uno studente, la cui *trasfigurazione dell'esistenza* non è andata oltre la «caricatura».

Ma è proprio il fallimento umano, troppo umano di Nietzsche a metterci in guardia sui rischi dell'antropotecnica che verrà. Per evitare che i nuovi *media* restino ad esclusiva disposizione delle oligarchie tecnocratiche, vale a dire i nuovi dispregiatori della vita, occorre adottare una prospettiva d'insieme, esercitare la forza della misura ed essere consapevoli della potenza dei propri limiti – i nuovi signori della terra saranno coloro che non hanno «bisogno di atteggiamenti»[53]:

> chi sa sentire la storia degli uomini nella sua totalità come *la sua propria storia*, prova, generalizzandolo enormemente, tutto quell'angoscioso struggimento dell'infermo che pensa alla salute, del vegliardo che rammemora i sogni giovanili, dell'amante che è strappato all'amata, del martire che assiste al tramonto del proprio ideale, dell'eroe, la sera della battaglia che non ha deciso nulla, e che tuttavia gli ha recato ferite e la perdita dell'amico; ma portare questo cumulo immenso di afflizioni d'ogni specie, poterlo portare, ed essere pur sempre ancora l'eroe che, allo spuntar di un secondo giorno di battaglia, saluta l'aurora e la sua felicità, essendo l'uomo che ha un orizzonte di millenni davanti e dietro di sé, l'erede di ogni tratto aristocratico di tutto lo spirito passato, erede gravato di obblighi; essendo il più nobile di tutti i nobili dell'antichità, e al contempo il capostipite di una nobiltà nuova, di cui nessun tempo vide e sognò l'eguale: prendere tutto questo sulla propria anima, il più antico come il più nuovo, le perdite, le speranze, le conquiste, le vittorie dell'umanità, possedere infine tutto ciò in una sola anima e tutto insieme stringerlo in un unico sentimento – questo dovrebbe

[52] EH, p. 119.

[53] «Il *pathos* dell'atteggiamento *non* appartiene alla grandezza; in genere, chi ha bisogno di atteggiamenti è *falso*» (*ivi*, p. 3).

> avere come risultato una *felicità* che finora l'uomo non ha mai conosciuto: la felicità di un dio colmo di potenza e d'amore, di lacrime e di riso, una felicità, che, come il sole alla sera, non si stanca di effondere doni della sua ricchezza inestinguibile e li sparge nel mare, e come il sole, soltanto allora si sente assolutamente ricca, quando anche il più povero pescatore rema con un remo d'oro! Questo sentimento divino si chiamerebbe allora – umanità![54]

A questo punto, anziché affermare che la scelta che l'umanità è chiamata a compiere per la propria sopravvivenza deve partire dal rifiuto della «filosofia nietzscheana quale ordine sottostante alla rivoluzione tecnologica» in atto, ovverosia «nell'abbattere a colpi di martello i troppi fondamenti nietzscheani da cui è innervata la società contemporanea»[55], sarebbe più proficuo – anche se più complesso – ripensare l'immaginario nietzscheano contemporaneo decostruendone falsità, incomprensioni e fraintendimenti più o meno intenzionali.
Di conseguenza, per contrastare le antropotecniche tecnototalitarie che incombono, anziché confidare in un «Dio trascendente», la cui sola ipotesi già basterebbe a «catalizzare tutte le pulsioni e le speranze metafisiche» degli uomini, così che non si impegnino nella «divinizzazione di nuove entità terrene»[56], si potrebbe puntare sulla riscoperta di un'umanità il cui sentimento è così forte che i nostri occhi vedrebbero una nuova *trasfigurazione*. Come dire: nuove tavole di valori per il nuovo parco umano.

---

[54] FW, af. 337, p. 243.

[55] P. Ercolani, *Nietzsche l'iperboreo*, cit., p. 360.

[56] *Ivi*, p. 361.

MIMESIS
Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

AlboVersorio Edizioni
& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metábasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567

SOME RIGHTS RESERVED Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/ o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.