

GIORNALE CRITICO  
DELLA  
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATA  
DA  
GIOVANNI GENTILE

*SETTIMA SERIE VOLUME XII*  
*ANNO XCV (XCVII), FASC. I*

CASA EDITRICE LE LETTERE  
FIRENZE

## SOMMARIO DEL FASCICOLO

PAOLA ZAMBELLI, <i>Entre deux guerres. Koyré en France, en Allemagne et dans d'autres contextes</i> .....	9
---	---

### Studi e ricerche:

FRANCESCO VERDE, <i>Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandro di Afrodisia</i> .....	44
LUIGI GUERRINI, <i>Un epilogo imbarazzante. Paolo Aresi, il sistema copernicano e il Dialogo di Galileo</i> .....	63
FRANCO GIUDICE, <i>Sullo sfondo dei Dialoghi di David Hume: scienza newtoniana e design argument</i> .....	89
PIETRO GORI - PAOLO STELLINO, <i>Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana</i> .....	98

### Discussioni e postille:

GIUSEPPE LANDOLFI PETRONE, <i>Una biografia intellettuale di Bertrando Spaventa</i>	125
GLAUCO SAFFI, <i>Come Papini incontrò il diavolo</i> .....	134
LUCA FONNESU, <i>Le vocazioni di Claudio Cesa</i> .....	146
ALESSANDRO SAVORELLI, <i>Gentile e la Normale. L'ultimo lavoro di Claudio Cesa.</i>	153
ALESSANDRO OTTAVIANI, <i>Stephen Jay Gould: dieci anni dopo.</i> .....	159

### Note e notizie:

<i>Kant on Spontaneity</i> (Elisa Magri) .....	171
<i>La vita dopo la morte secondo Fechner</i> (Giovanni Bonacina) .....	172
<i>Il «Giornale Critico della Filosofia Italiana» e altre riviste del Novecento filosofico italiano</i> (Cesare Preti) .....	175
<i>Libri ricevuti</i> .....	181

## IL BUON EUROPEO DI NIETZSCHE OLTRE NICHILISMO E MORALE CRISTIANA<sup>1</sup>

*Che cosa sono questi buoni europei di cui parli,  
e taci ancor più che non parli?  
Che cosa li distingue da noi, buoni patrioti?*  
F. Nietzsche, NF 1885, 35[14]

### 1. Introduzione

Al termine ‘buon europeo’ (o, nella sua forma plurale, ‘buoni europei’), a cui Nietzsche fa riferimento più volte nelle sue opere e nei quaderni, viene spesso attribuita un’accezione prettamente politica. In particolare, il più delle volte vi si fa riferimento in connessione a un altro concetto nietzscheano, quello di ‘grande politica’, e quindi si legge il buon europeo nel contesto del progetto politico che Nietzsche avrebbe coltivato in modo particolare dopo il 1885. Uno studio approfondito della nozione di buon europeo manifesta però il fatto che la connessione con la ‘grande politica’ non sia che un aspetto di una tematica ben più ricca, che si lega alla questione politica a partire da un’originaria e più generale valenza filosofica.

Le occorrenze del concetto di ‘buon europeo’ (o ‘buoni europei’) sono estremamente ridotte, anche volendo estendere il computo ai quaderni di Nietzsche. Ciononostante, contrariamente a quanto emerge da molte letture contemporanee, questo concetto circoscrive una tematica ben precisa, e non è quindi da intendersi come semplice approfondimento qualitativo del tema

---

<sup>1</sup> Nel testo sono state adottate le seguenti abbreviazioni per gli scritti di Nietzsche: MA = *Umano, troppo umano*; WS = *Il viandante e la sua ombra*; M = *Aurora*; FW = *La gaia scienza*; Z = *Così parlò Zarathustra*; JGB = *Al di là del bene e del male*; GM = *Genealogia della morale*; GD = *Crepuscolo degli idoli*; EH = *Ecce Homo*; NF = *Frammenti postumi*. Le sigle sono seguite, nel caso delle opere, dal numero o titolo della sezione (ove presente) e dal numero dell’aforisma; nel caso di frammenti, dall’anno e dal numero della nota postuma. Le traduzioni di riferimento sono quelle adottate nell’edizione critica delle opere di Nietzsche a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1967 sgg. Per il *Crepuscolo degli idoli* si è seguita la nuova traduzione italiana a c. di P. Gori e C. Piazzesi, Roma, Carocci 2012. La traduzione dei passi citati da testi e saggi in lingua straniera, non tradotti in italiano, è invece a cura degli Autori.

più generale dell'«europeo», pure presente in Nietzsche. Inoltre, è possibile distinguere due fasi principali nella trattazione nietzscheana del buon europeo, il cui spartiacque è individuabile nel frammento postumo 35[9] del maggio-luglio 1885. Questa nota, pur contenendo dei chiari elementi di continuità con il modo in cui Nietzsche parla del buon europeo negli anni immediatamente precedenti, segna infatti l'inizio di una nuova e più matura trattazione di questa figura.

Molto sinteticamente, si può dire che Nietzsche tematizzi in *Umano, troppo umano* e *Il viandante e la sua ombra* i primi elementi che caratterizzano il buon europeo, per poi lasciare da parte questa nozione nelle opere a stampa, fino alla sua ripresa nella prefazione di *Al di là del bene e del male*. In questo testo, Nietzsche riprende il discorso sul buon europeo per poi svilupparlo nel quinto libro della *Gaia scienza* e nella *Genealogia della morale* (oltre che nello stesso JGB), opere in cui emerge in tutta la sua pienezza la rilevanza filosofica di tale figura. Essa infatti si lega profondamente al progetto nietzscheano di critica della morale cristiana, e ciò in modo duplice: innanzitutto Nietzsche pensa al buon europeo come a uno specifico tipo umano, in aperta contrapposizione all'«europeo cristiano»; in secondo luogo, i buoni europei emergono come i portatori delle istanze di autosuperamento dello spirito dell'occidente europeo, e quindi incarnano il «compito» che Nietzsche si prefigge di realizzare, e che annuncia in particolare nelle sezioni conclusive della *Genealogia della morale* (GM III 24-27)<sup>2</sup>. Come si è detto, la ripresa del tema del buon europeo nella fase matura del pensiero di Nietzsche viene anticipata dal frammento NF 1885, 35[9], il quale costituisce l'ultima di una corposa serie di note preparatorie e appunti coevi alla stesura della quarta parte di *Così parlò Zarathustra* in cui il buon europeo compare più volte, connesso in particolare con la figura dell'ombra di Zarathustra. Questi appunti costituiscono una fase di elaborazione del concetto di buon europeo diversa, ma per nulla marginale e isolata rispetto al suo sviluppo successivo. Al contrario, gli appunti del 1884-1885 contengono alcuni elementi sostanziali che si ricollegano alle precedenti riflessioni di Nietzsche, e sono inoltre fondamentali per comprendere il contesto tematico che fa da sfondo alla determinazione finale del buon europeo.

Negli scritti posteriori al 1887 e in modo particolare nel *Crepuscolo degli idoli*, Nietzsche non fa più menzione del buon europeo. Ciononostante, i temi connessi alla trattazione matura di questo concetto (la determinazione di un tipo umano spiritualmente forte e il superamento della morale cristiana) sono nuclei tematici fondamentali nell'opera che Nietzsche pubblica nel 1888 per ricapitolare la propria filosofia e preparare il terreno per la progettata Trasvalutazione dei valori. In ragione di questa profonda consonanza, segno che le questioni relative al nichilismo europeo e al cristianesimo restano centrali nel pensiero di Nietzsche, resta aperta la questione del motivo per cui, dopo il quinto libro della *Gaia scienza*, egli abbandoni la figura buon europeo.

---

<sup>2</sup> Su questo si veda P. GORI, *Porre in questione il valore della verità. Riflessione sul compito della tarda filosofia di Nietzsche a partire da GM III 24-27*, in *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, a. c. di B. Giacomini-P. Gori-F. Grigenti, Pisa, ETS 2015, pp. 267-292.

## 2. Comparsa e prima elaborazione del concetto

Nietzsche utilizza per la prima volta il termine 'buon europeo' nell'aforisma 475 di *Umano, troppo umano I*, intitolato *L'uomo europeo e la distruzione delle nazioni*. Qui Nietzsche diagnostica due tendenze opposte che, a suo parere, si stanno manifestando nell'Europa del suo tempo. Da una parte, diversi fattori economici (il commercio e l'industria moderni), culturali (la rete stabilita dagli intellettuali) e sociali (il nomadismo) contribuiscono a un sempre crescente indebolimento delle barriere nazionali. La prospettiva futura, auspicata da Nietzsche, è la creazione di una *Mischrasse*, una «razza mista, quella dell'uomo europeo» (MA I 475)<sup>3</sup>. A fare da contraltare a questa tendenza è la fomentazione di un nazionalismo che, secondo Nietzsche, non solo è estremamente pericoloso, in quanto spinge all'odio tra nazioni europee ed «è nella sua essenza uno stato d'emergenza e d'assedio», ma anche artificiale, in quanto contraddice il naturale movimento dei popoli europei verso la loro unificazione. Dietro tale nazionalismo si cela l'interesse di «determinate dinastie regnanti e [...] classi del commercio e della società» che, facendo ricorso a «astuzia, menzogna e violenza», fanno passare il proprio interesse particolare per quello universale dei popoli (*ibidem*). Lungi dal cadere nella sua trappola, Nietzsche demistifica il nazionalismo, svelando e denunciando i meccanismi di mero interesse egoistico che stanno alla sua base<sup>4</sup>. Una volta che tale logica è smascherata, «bisogna dirsi francamente solo *buoni europei* e contribuire con l'azione alla fusione delle nazioni» (*ibidem*).

Nel momento in cui Nietzsche utilizza per la prima volta il termine 'buoni europei', egli descrive dunque con esso un'attitudine anti-nazionalista e pro-europeista volta a favorire la realizzazione di un ideale consistente nella fusione dei popoli e nella creazione di una razza mista europea (da intendersi primariamente sul piano culturale). Per ora, tale ideale rimane tuttavia un obiettivo futuro da raggiungere, al cui conseguimento possono contribuire i Tedeschi «con la loro vecchia e provata qualità di fare *da interpreti e da mediatori dei popoli*» (*ibidem*). Ma se questo conseguimento sarà possibile, ciò avverrà anche grazie all'operato degli Ebrei, ai quali Nietzsche dedica qui particolare attenzione. L'Europa e gli europei devono infatti ad essi la preservazione della cultura dell'Antichità greco-romana nei momenti più bui del Medioevo. Il popolo ebraico ha inoltre prodotto «l'uomo più nobile (Cristo), il saggio più puro (Spinoza), il libro più possente e la legge morale di più vasta efficacia» (*ibidem*). Sulla base di queste considerazioni Nietzsche si getta dunque in un elogio degli Ebrei che è, allo stesso tempo, una vera e propria apologia. Essi sono in particolare lodati per la loro «efficienza e superiore intel-

<sup>3</sup> Tale *Mischrasse* non va confusa con il *Mischmensch*, «l'ibrido uomo europeo», a cui Nietzsche fa riferimento nell'aforisma 223 di *Al di là del bene e del male*. Tale *Mischmensch* è piuttosto un plebeo che, privo di una vera identità, «ha assolutamente bisogno di un abito in costume». Per capire invece cosa Nietzsche abbia in mente quando auspica la creazione di una razza mista europea, si veda l'aforisma 272 di *Aurora*.

<sup>4</sup> Cfr. NF 1876, 18[19], in cui Nietzsche dà prova dell'acutezza del suo realismo politico e denuncia come «cieco pregiudizio» il «ritenere che a trasformare le nazioni in grandi Stati siano le razze e la diversità di stirpe».

ligenza» e per il «capitale di spirito e di volontà da essi accumulato di generazione in generazione in una lunga scuola di dolore» (*ibidem*). Inoltre, Nietzsche osserva che la questione ebraica e la tendenza a utilizzare gli Ebrei come «capri espiatori di tutti i possibili mali pubblici e interni» deriva unicamente dall'invidia e dall'odio che il nazionalismo fomenta ed esaspera. Al di fuori dei ristretti confini nazionali la questione ebraica non ha quindi ragione di esistere; anzi, l'*ebreo* è un «ingrediente altrettanto idoneo e desiderabile» di qualsiasi altro carattere nazionale o popolare ai fini della produzione di «una razza mista europea quanto più possibile robusta» (*ibidem*)<sup>5</sup>.

Dopo questa prima occorrenza in MA I 475, la figura del 'buon europeo' ricompare nell'aforisma 87 del *Viandante e la sua ombra*. In questa sezione, intitolata *Imparare a scriver bene*, Nietzsche si concentra sull'importanza della buona scrittura ai fini di una comunicabilità delle idee e, più in generale, della cultura all'interno della moderna Europa. Se in MA I 475 «lo scambio di libri e di lettere, la comunanza di tutta la cultura superiore» sono alcuni dei fattori che contribuiscono all'indebolimento e alla distruzione delle nazioni europee, in maniera simile in WS 87 «chiunque abbia mentalità di buon europeo, deve imparare a *scrivere bene e sempre meglio*». Nelle intenzioni di Nietzsche la scrittura diventa dunque il simbolo della possibilità di creare un'ideale comunità di intellettuali europei, possibilità che passa necessariamente per la diffusione e libera circolazione del pensiero e delle nuove idee oltre gli angusti confini nazionali:

Scrivere meglio significa contemporaneamente anche pensare meglio; trovar cose sempre più degne di esser comunicate e saperle veramente comunicare; diventare traducibili per le lingue dei vicini; rendersi accessibili alla comprensione di quegli stranieri che imparano la nostra lingua; operare perché ogni bene diventi bene comune e perché tutto sia libero ai liberi; infine, *preparare* quello stato di cose oggi ancora così lontano, in cui i buoni europei prenderanno in mano il loro grande compito: la direzione e la vigilanza su tutta la civiltà della terra [*Erdkultur*]. (*ibidem*)

L'allusione finale al compito (*Aufgabe*) dei buoni europei mostra chiaramente come ciò che a Nietzsche veramente sta a cuore è un problema primariamente culturale e solo in seconda istanza politico<sup>6</sup>. Come fa notare Nico-

<sup>5</sup> Queste riflessioni bastano a dimostrare quanto siano superficiali le sempre ricorrenti interpretazioni del pensiero nietzscheano come proto-nazista o nazionalsocialista, interpretazioni che riducono a un comune denominatore una questione ben più complessa come quella dell'attitudine ambivalente di Nietzsche nel confronto del popolo ebraico. La letteratura secondaria su questo tema è sterminata. Si veda in particolare S. KOFMAN, *Le mépris des juifs. Nietzsche, les juifs, l'antisémitisme*, Paris, Galilée 1994; Y. YOVEL, *Nietzsche and the Jews. The Structure of an Ambivalence*, in *Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, ed. by C.D. Acampora, Lanham, Rowman & Littlefield 2006, pp. 277-289. Per un approfondimento sugli Ebrei come modello per il buon europeo, cfr. D. LARGE, *Nietzsche's Orientalism*, «Nietzsche-Studien», 42, 2013, pp. 178-203. Sul giudaismo e il cristianesimo come una delle radici della moderna Europa (assieme alla cultura greca e quella romana), cfr. R. WITZLER, *Europa im Denken Nietzsches*, Würzburg, Königshausen & Neumann 2001, pp. 77-114.

<sup>6</sup> Che Nietzsche in questo periodo pensi all'Europa anzitutto come unità culturale più che politica o geografica è evidente da quanto scrive in chiusura del lungo aforisma 215 del *Viandante e la sua ombra*: «Qui, dove i concetti 'moderno' ed 'europeo' sono quasi parifica-

la Nicodemo, dopo la delusione wagneriana Nietzsche non abbandona le speranze di rinnovare e rigenerare la cultura. Ora, però, tale rinnovamento e rigenerazione non passano più per l'opera d'arte wagneriana, bensì per una critica illuministica della cultura, la cui funzione è propedeutica alla creazione di una nuova e superiore cultura non solo europea, ma addirittura mondiale<sup>7</sup>.

Un secondo elemento significativo di WS 87 è che, nella parte conclusiva dell'aforisma, i buoni europei vengono associati da Nietzsche alla figura che forse più caratterizza il nuovo ciclo apertosi con la stesura di *Umano, troppo umano*: lo spirito libero. Ricollegandosi alla critica del nazionalismo sopra esposta, Nietzsche identifica la diffusione della cultura con l'europeismo, mentre accusa i detrattori dell'importanza dello scrivere e leggere bene di fare il gioco del nazionalismo, ossia, in altri termini, di andare contro i buoni europei:

Chi predica il contrario, di *non* preoccuparsi dello scrivere bene e del legger bene, – le due virtù crescono insieme e diminuiscono insieme, – indica in realtà ai popoli una via per diventare ancor più *nazionali*: accresce la malattia di questo secolo ed è un nemico dei buoni europei, un nemico degli spiriti liberi.

L'identificazione con lo spirito libero è un aspetto fondamentale e ricorrente della figura del buon europeo, per quanto quest'ultimo non ne esaurisca tutte le varie possibilità. In questa fase iniziale, il buon europeo e lo spirito libero si contraddistinguono per una comune attitudine e mentalità, consistente nell'emancipazione dalle opinioni del proprio tempo e dai pregiudizi tradizionali. In MA I 225 Nietzsche definisce infatti lo spirito libero come «*colui* che pensa diversamente da come, in base alla sua origine, al suo ambiente, al suo stato e ufficio o in base alle opinioni dominanti del tempo, ci si aspetterebbe che egli pensasse». In modo simile, il buon europeo viene descritto in MA I 475 e in WS 87 come colui che si oppone al nazionalismo imperante e sempre più dilagante ai quei tempi e si impegna per la libera diffusione delle idee (laddove tale diffusione simbolizza implicitamente una volontà *illuminista* di liberazione dai pregiudizi). In MA I 225 Nietzsche osserva inoltre che

---

ti, s'intende per Europa un territorio molto più esteso che non l'Europa geografica, questa piccola penisola dell'Asia: in particolare ne fa parte l'America, in quanto appunto è figlia della nostra civiltà [*Cultur*]. D'altra parte nemmeno cade sotto il concetto di 'Europa' civile tutta l'Europa; sotto di esso cadono soltanto tutti quei popoli e parti di popoli che hanno nella greccità, nella romanità, nell'ebraismo e nel cristianesimo un passato comune». Si veda in proposito la seguente considerazione di Ralf Witzler (*op. cit.*, p. 199): «Quando Nietzsche pensa all'Europa, non se la figura come una grandezza geografica, né come una comunità religiosa e neanche in prima istanza come unità politica statale. L'Europa di Nietzsche si configura come ed è primariamente definita da un atteggiamento spirituale [*geistige Haltung*]».

<sup>7</sup> N. NICODEMO, *Die moralische Aufgabe der "guten Europäer" und die "zukünftigen Europäer"*, in *Nietzsches Perspektiven. Denken und Dichten in der Moderne*, hrsg. von S. Dietzsch, Boston-Berlin, de Gruyter 2014, pp. 385-406.

non appartiene all'essenza dello spirito libero che egli abbia opinioni più giuste, ma piuttosto che egli si sia staccato dalla tradizione, sia con fortuna sia con insuccesso. Di solito, comunque, egli avrà dalla sua parte la verità o almeno lo spirito di ricerca della verità: egli esige ragioni, gli altri fede (*Glauben*)<sup>8</sup>.

Nonostante in WS 87 Nietzsche identifichi i buoni europei con gli spiriti liberi, tra le due figure vi è una differenza rilevante. In una riflessione posteriore su *Umano, troppo umano*, contenuta nella prefazione alla seconda edizione di tale opera (scritta nel 1886), Nietzsche dice chiaramente di essersi inventato gli spiriti liberi per necessità, ovvero, per tenersi «di buonumore in mezzo a cose cattive. [...] Di simili 'spiriti liberi' non ce ne sono, non ce n'erano» (MA I, *Prefazione*, 2). Più che reale e concreta, l'esistenza degli spiriti liberi è dunque proiettata in un non lontano futuro: «Che tali spiriti liberi potranno esserci un giorno, che la nostra Europa avrà tra i suoi figli di domani e di posdomani questi lieti e intrepidi compagni [...] di ciò *io* vorrei essere l'ultimo a dubitare» (*ibidem*)<sup>9</sup>. Nel caso del buon europeo è invece più difficile dire se Nietzsche concepisca questa figura come un tipo concreto e attuale, o piuttosto come uno ideale e futuro. Se in alcuni casi Nietzsche definisce 'buon europeo' un soggetto che *già* agisce e opera in favore della fusione dei popoli e della circolazione delle idee oltre i confini nazionali, altre volte tale figura sembra piuttosto rappresentare un modello ideale da seguire, o è magari il simbolo di un'ipotetica comunità di intellettuali destinati a prendere su di sé e guidare, in un lontano futuro, lo sviluppo spirituale dell'Europa.

### 3. *L'ombra di Zarathustra*

Se ci limitassimo alle sole opere pubblicate da Nietzsche, potremmo essere tentati di considerare le occorrenze in MA I 475 e WS 87 come menzioni fugaci e isolate del concetto di buon europeo, la cui trattazione compiuta sarebbe da riportare esclusivamente alla tarda filosofia di Nietzsche. Dopo il 1880, tale termine non riappare infatti nelle opere a stampa prima delle coeve prefazioni a *Umano, troppo umano II* e *Al di là del bene e del male*, scritte nel 1886. In realtà, lo studio dei frammenti postumi ci permette di vedere come Nietzsche ripensi con una certa frequenza al buon europeo già a par-

<sup>8</sup> La ricerca della verità, nella sua contrapposizione alla fede o credenza, è uno degli elementi distintivi del buon europeo nel periodo dello *Zarathustra*, sulla cui base è possibile tracciare una linea di continuità tra le considerazioni di *Umano, troppo umano* e i frammenti postumi del 1884. Cfr. *infra*, § 3.

<sup>9</sup> Ciò che Nietzsche scrive nel 1886 trova conferma in un passaggio dell'ultimo abbozzo di prefazione per *Umano, troppo umano*, in cui egli dichiara di aver tratteggiato la figura dello spirito libero nel tentativo di individuare un nuovo «tipo essenziale, [...] grandi uomini tipici che, pur provenendo da questa epoca, la superassero, per essere poi i pilastri di una futura civiltà» (NF 1877, 25[2]). Nella prima edizione di *Umano, troppo umano*, al posto di una prefazione, Nietzsche preferirà porre come epigrafe un passaggio tratto dal *Discorso sul metodo* di Cartesio. Cfr. G. CAMPIONI, *Der französische Nietzsche*, Berlin-New York, de Gruyter 2009, pp. 36-39.



tire dal 1884 e, più concretamente, nel periodo di preparazione della quarta parte dello *Zarathustra*.

Seguendo il filo rosso delle molteplici occorrenze del concetto di 'buon/i europeo/i' presenti nei gruppi di note 25, 26, 28, 30-32, 34 e 35, la cui stesura risale a questo periodo, è possibile suddividere tali occorrenze in due categorie fondamentali. In una prima categoria rientrano quei frammenti postumi in cui Nietzsche sembra pensare al buon europeo o ai buoni europei come tema della sezione di una nuova opera progettata o come titolo o sottotitolo di una nuova opera<sup>10</sup>. Alla seconda categoria appartengono invece una serie di note preparatorie per la quarta parte dello *Zarathustra*, a cui Nietzsche lavora durante l'inverno 1884-1885 e la cui stampa avviene tra il marzo e l'aprile 1885<sup>11</sup>. Dalla lettura di tali frammenti si intuisce che in questo periodo Nietzsche pensi al buon europeo come a una possibile figura da introdurre nella parte conclusiva dello *Zarathustra*. Come vedremo, questa opzione verrà scartata da Nietzsche nella stesura finale del manoscritto e il posto del buon europeo verrà occupato da un'altra figura particolarmente rilevante e che nei quaderni di quel periodo compare più volte in connessione con la prima: l'ombra di Zarathustra.

Per capire il motivo per cui, nella fase di elaborazione della quarta parte dello *Zarathustra*, Nietzsche associ la figura del buon europeo a quella dell'ombra, soffermiamoci brevemente su alcuni tratti distintivi di quest'ultima, così come essi appaiono nel discorso omonimo. Anzitutto, l'ombra si presenta a Zarathustra come «un viandante, che fu già molto a lungo dietro le tue calcagna: sempre in cammino, ma senza una meta, anche senza una casa [*Heim*]» (Z IV, *L'ombra*). Il riferimento al viandante (che nella mente del lettore nietzscheano richiama inevitabilmente *Il viandante e la sua ombra*) e alla sua *Heimatlosigkeit*, il suo essere senza patria, va inteso principalmente in relazione alla tematica del discorso: la conoscenza (*Erkenntnis*). L'ombra ha infatti seguito da presso Zarathustra nel suo percorso conoscitivo:

Con te mi sono aggirato nei mondi più freddi e remoti, simile a uno spettro che corra volontariamente sopra i tetti invernali e la neve. Con te ho voluto addentrarmi in tutte le cose più proibite, più triste, più lontane: e se in me è qualcosa che possa darsi virtù, questo è che io non avevo paura di nessun divieto. (*ibidem*)<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Rientrano nel primo caso NF 1884, 26[297] e 28[32 e 33] e 1884-1885, 32[17], [19] Abbozzi di titoli sono invece NF 1884, 26[320]: «*I buoni europei. / Proposte per la selezione di una nuova aristocrazia. / Di / Friedrich Nietzsche*»; NF 1885, 34[155]: «*I buoni europei. / Un contributo alla descrizione / dell'anima europea.*»; NF 1885, 35[8]: «*I forti e i deboli. / Pensieri e / tratti di sospensione / di un buon Europeo*». In entrambi i casi, si sarebbe dovuto trattare comunque di una continuazione di *Umano, troppo umano*. Cfr. A. VENTURELLI, *Die gaya scienza der "guten Europäer". Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, «Nietzsche-Studien», 28 (2010), pp. 180-200, 185-186.

<sup>11</sup> Cfr. NF 1884-1885, 29[51]; 30[4]; 31[10], [11], [40]; 32[8] e [13].

<sup>12</sup> Una simbologia molto simile appare già nel primo discorso della terza parte dello *Zarathustra*, intitolato *Il viandante*. Il viandante in questione è appunto Zarathustra, il quale si definisce come «un viandante che sale su pei monti», incapace di fermarsi a lungo. Zarathustra si presenta inoltre come uomo della conoscenza che ha «voluto vedere il fondo e il sottofondo di tutte le cose».

Il tema dello *Streben ins Verbotene* (il desiderare ciò che è proibito)<sup>13</sup>, assieme alla simbologia dei tetti invernali e la neve, riappare lievemente modificata nella *Prefazione a Ecce Homo*, in cui Nietzsche descrive la propria concezione della filosofia come «vita volontaria fra i ghiacci e le alture – ricerca di tutto ciò che l'esistenza ha di estraneo e problematico, di tutto ciò che finora era proscritto dalla morale» (EH, *Prefazione*, 3)<sup>14</sup>. L'uomo della conoscenza (*Erkennender*) è dunque un viandante che non ha fissa dimora: laddove la dimora, *Heim*, rappresenta la credenza, *Glauben*, il vero uomo della conoscenza è per definizione *heimatlos*<sup>15</sup>, uno scettico che mette in questione tutte le certezze acquisite. Il suo cammino verso la conoscenza è impervio, faticoso e solitario; non sorprende quindi che egli (in questo caso, l'ombra di Zarathustra) senta il bisogno di infondersi coraggio: «Nulla è vero, tutto è permesso': così parlai a me stesso. Io mi tuffai nelle più gelide delle acque» (Z IV, *L'ombra*).

Come ha messo in luce Christian Niemeyer, la frase «nulla è vero, tutto è permesso» è in realtà una *Mutmacherformel*, ovvero una formula usata dall'ombra per farsi coraggio di fronte alle gelide acque della conoscenza<sup>16</sup>. A differenza di altri pseudo-uomini della conoscenza, l'ombra è stata audace e si è immersa in tali acque. Il risultato ottenuto, però, non è quello sperato. L'ombra ha infatti perso interesse nella vita («nulla vive, che io ami»)<sup>17</sup>; il suo cuore è stanco, la sua volontà instabile. Come l'uomo folle della *Gaia scienza* si sente disorientato e senza più sostegno in seguito alla morte di Dio, così l'ombra, dopo aver negato ogni tipo di verità, si accorge di non avere più né una meta o direzione, né una dimora: «'Dov'è – la mia casa [*Heim*]?' Co-

<sup>13</sup> Si tratta in realtà di una reminiscenza ovidiana. Cfr. OVIDIO, *Amores*, III, 4, 17: *Nititur in vetitum semper cupimusque negata*.

<sup>14</sup> Su come Nietzsche sviluppi il tema del gelo, particolarmente in relazione al nichilismo, si veda G. CAMPIONI, “Spirito libero” e nichilismo: un componimento poetico di Nietzsche, in *Critica della ragione e forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, a. c. di L. Amoroso et alii, Pisa, ETS 2011, pp. 263-277.

<sup>15</sup> Con riferimento alla questione della *Heimatlosigkeit*, Werner Stegmaier ha di recente sottolineato come Nietzsche oscilli tra una prospettiva politica e una «sovrapolitica, filosofica» (W. STEGMAIER, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, Berlin-Boston, de Gruyter 2012, p. 554). È bene anche ricordare che Nietzsche vive la condizione di *heimatlos* in prima persona. Difatti, per accettare la cattedra a Basilea, Nietzsche aveva dovuto rinunciare alla cittadinanza tedesca, divenendo così apolide. Cfr. M. BRUSOTTI, *Européen et supra-européen*, in *Nietzsche et l'Europe*, éd. par P. D'Iorio e G. Merlio, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme 2006, pp. 193-211: 203.

<sup>16</sup> Cfr. C. NIEMEYER, “Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt”. *Die Wahrheitstheorie Nietzsches in ihrer Bedeutung für seine späte Bildungsphilosophie*, «Nietzsche-Studien», 27 (1998), pp. 196-213: 203. La formula «niente è vero, tutto è permesso» è presente anche nei seguenti quaderni: W I 1 (primavera 1884), W I 2 (estate-autunno 1884), Z II 8 and Z II 9 (inverno 1884-1885). Essa è utilizzata da Nietzsche due anni dopo in GM III, 24. Sull'uso e abuso di tale motto, soprattutto in relazione alla massima karamazoviana (secondo la quale, se Dio non esiste e se non v'è immortalità dell'anima, tutto è permesso), cfr. P. STELLINO, *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*, Bern, Peter Lang 2015, parte II. Si veda anche P. STELLINO, *Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano*, in *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, a. c. di P. Gori-P. Stellino, Pisa, ETS 2011, pp. 125-145.

<sup>17</sup> In ciò, l'ombra assomiglia all'indovino della seconda parte dello *Zarathustra* che esclama: «tutto è vano, tutto è indifferente, tutto fu!» (Z II, *L'indovino*).

si chiedo e cerco e cercavo, e non ho trovato. O eterno essere dappertutto, o eterno essere in nessun luogo, o eterna – inanità del tutto!» (*ibidem*).

L'attitudine nichilistica dell'ombra emerge ancora più chiaramente se si compara il discorso zarathustriano con l'aforisma conclusivo di *Umano, troppo umano I*, intitolato, per l'appunto, *Il viandante*. Il viandante di MA I 638 è colui che è giunto «alla libertà della ragione» e che tiene «gli occhi ben aperti, per rendersi conto di come veramente procedano tutte le cose nel mondo». Secondo Nietzsche, tale condizione privilegiata è inseparabile da un'esistenza errante che trova la sua gioia in tutto ciò che è mutevole e transitorio. Come anche nel caso dell'ombra, tale esistenza errante può provocare sconforto: il viandante dovrà affrontare «cattive notti, in cui sarà stanco e troverà chiusa la porta della città che doveva offrirgli riposo». Tuttavia – e qui risiede l'enorme differenza con l'ombra – lo sconforto è passeggero. Ad esso fanno infatti da contrappeso «i deliziosi mattini» in cui il viandante, passeggiando sotto gli alberi, raccoglierà «i doni di tutti quegli spiriti liberi che abitano sul monte, nel bosco e nella solitudine e che, simili a lui, nella loro maniera ora gioiosa e ora meditabonda sono viandanti e filosofi» (*ibidem*).

Tale momento positivo è assente nel cammino spirituale compiuto dall'ombra di Zarathustra. Essa rimane dunque una figura sostanzialmente nichilistica, tipica rappresentante di ciò che nei frammenti postumi è definito come «nichilismo passivo»<sup>18</sup>. Se, da un lato, l'ombra è infatti uno «spirito libero» (così la definisce Zarathustra) capace di liberarsi dalle sovrastrutture morali e metafisiche<sup>19</sup>, d'altro canto, la negazione della verità e la perdita di qualunque sostegno hanno in lei un effetto estremamente destabilizzante. L'ombra non riesce infatti a superare l'inevitabile momento di spaesamento conseguente all'annichilimento della credenza in Dio, nella verità e nei valori morali. Il suo percorso di liberazione dagli idoli è, dunque, incompleto. Difatti, come ben intuisce Zarathustra, l'ombra brama nuovamente la sicurezza che può derivare soltanto dalla credenza in qualcosa: «Bada di non rimanere alla fine prigioniero di una fede ristretta, di una severa e dura illusione! Ormai, infatti, può sedurti e tentarti qualunque cosa sia ristretta e ben salda» (Z IV, *L'ombra*)<sup>20</sup>.

A fronte di quanto detto in merito ai buoni europei nella sezione precedente, e considerando in modo particolare che ad essi Nietzsche aveva attribuito il compito di dirigere e vigilare sulla «civiltà della terra [*Erdkultur*]»,

<sup>18</sup> Sulle varie forme di nichilismo in Nietzsche, cfr. E. KUHN, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin-New York, de Gruyter 1992, pp. 244-250.

<sup>19</sup> Cfr. il seguente passaggio (in cui è l'ombra a parlare a Zarathustra): «Con te infransi ciò che il mio cuore venerava, rovesciai tutte le pietre di confine e le immagini, inseguii i desideri più pericolosi, – davvero, non c'è delitto di alcun genere, che io non abbia una volta superato. Con te disimparai a credere nelle parole e nei valori e nei grandi nomi» (Z IV, *L'ombra*).

<sup>20</sup> In ciò, l'ombra è un tipico rappresentante degli uomini superiori che popolano la quarta parte dello *Zarathustra*, perché, come loro, si dimostra incapace di vivere senza una fede o una credenza. Non è infatti un caso che tali uomini ricadano nell'idolatria, adorando l'asino come nuovo dio, giacché, come confessa il vecchio papa, è «meglio adorare Iddio in questa che in nessuna forma» (Z IV, *La festa dell'asino*, 1).

viene da domandarsi quale sia il motivo per cui, nel 1884-1885, egli li accosti invece a una figura nichilistica come l'ombra. L'analisi dei frammenti postumi mostra infatti chiaramente che nel periodo di preparazione della quarta parte dello *Zarathustra* il senza patria, il viandante, il buon europeo e l'ombra sono solo diverse denominazioni di un'unica e identica figura<sup>21</sup>. Ad esempio, nella nota NF 1884-1885, 30[4], in cui Nietzsche stila un elenco dei partecipanti alla cena nella caverna di Zarathustra, tra gli invitati, al posto dell'ombra, appare il nome del buon europeo. Ancora più significativo è il frammento NF 1884-1885, 32[8] (nota preparatoria (*Vorstufe*) del discorso *L'ombra*), in cui Nietzsche stila un elenco di 39 frasi che formano un nucleo sostanziale di ciò che sarà il discorso pubblicato<sup>22</sup>. In questo appunto è interessante notare come Nietzsche sia ancora indeciso tra due possibili titoli da dare al testo in preparazione: *Il viandante* o *Il buon europeo*, entrambi poi scartati in favore del definitivo *L'ombra*. Nella variante Z II 10 del discorso<sup>23</sup>, un testo che poco si discosta dalla versione finale pubblicata nello *Zarathustra*, Nietzsche propende per la seconda opzione. In questa variante, in particolare, l'ombra si presenta a Zarathustra come il suo *Doppelgänger*<sup>24</sup> e, alla domanda del profeta che le chiede chi essa sia, risponde: «Se vuoi darmi un nome, allora chiamami il buon europeo». Subito dopo, l'ombra aggiunge che essa stessa talvolta si definisce «il viandante» e ancora più spesso «l'ombra di Zarathustra». 'Buon europeo', 'viandante' e 'ombra' appaiono dunque ancora una volta come sinonimi ad indicare un'unica figura<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. NF 1884-1885, 31[10]. L'ipotesi suggestiva di Campioni (*"Spirito libero" e nichilismo*, cit., p. 272) è che tali tipi non siano solo «figure della decadenza che sperimentano con pericolo nuove forme di vita», ma anche «figure delle stazioni di Nietzsche». Campioni fa riferimento alla *Prefazione di Umano, troppo umano I* in cui Nietzsche, tracciando il percorso dello spirito libero, allude al «pericolo che lo spirito si perda e per così dire si innamori delle sue stesse vie e resti fisso, inebriato, in un punto qualsiasi» (MA I, *Prefazione*, 4).

<sup>22</sup> In questo frammento sono già presenti tutti i più importanti elementi tematici del discorso *L'ombra*: dallo spirito libero alla *Heimatlosigkeit*, dal *nitimur in vetitum* al «niente è vero, tutto è permesso», dal disorientamento alla prigione.

<sup>23</sup> La variante è contenuta nei soli apparati dell'edizione critica tedesca. Cfr. KSA 14, p. 337: «Der gute Europäer; / - - - Als er ihn nämlich aber ansah, schrak Zarathustra sein Herz zusammen: so zum Verwechseln ihm selber ähnlich sah sein Nachfolger aus, in der Tracht und dem Bart nicht allein, sondern in der ganzen Art. / Wer bist du? fragte Zarathustra heftig. Oder bin ich's selber? Was treibst du da mit mir, du Possenreißer? Oder wie nenne ich dich? / Vergieb mir, oh Zarathustra, diese Mummerei, antwortete der Doppelgänger und Schatten, und willst du einen Namen für mich, so nenne mich den guten Europäer. / Daß ich aber deine Tracht und Art nachmache, das ist gerade jetzt in Europa die gute Mode. Mitunter nannte ich mich auch den Wanderer, / öfter aber noch Zarathustra's Schatten. Und wahrlich ich folgte dir mehr auf den Fersen nach und in fernerer Fernen, als du weißt und argwöhnst. / Willst du mich endlich den ewigen Juden heißen, so zürne ich nicht: ihm gleich bin ich immer unterwegs, ohne Ziel und ohne Heim – nur daß ich weder Jude noch auch ewig bin». Cfr. R. WITZLER, *op. cit.*, p. 190, nota 1.

<sup>24</sup> In questa variante la somiglianza dell'ombra con Zarathustra è decisamente più accentuata che nel testo pubblicato. Nella quarta parte dello *Zarathustra* Nietzsche infatti rimarca anche attraverso la descrizione del suo aspetto esteriore la differenza tra il profeta e la sua ombra. Quest'ultima viene in particolare descritta come uno spettro dall'aspetto «sottile, nerastro, scavato e da sopravvissuto».

<sup>25</sup> Sorprendentemente, del processo di identificazione dell'ombra con il buon europeo, che culmina nella variante ora menzionata, non vi è alcuna traccia nel testo pubblicato. In

Come accade quasi sempre nel caso degli scritti postumi di Nietzsche, i quaderni del 1884-1885 ci permettono di accedere al suo personale percorso di riflessione. Nel caso della figura del 'buon europeo' che stiamo analizzando, in particolare, si vede bene come, parallelamente alla stesura della quarta parte dello *Zarathustra*, Nietzsche recuperi una figura ideata qualche tempo prima e ne sperimenti possibili declinazioni. Nella nota 26[320], come in altre di quegli anni, Nietzsche pensa ai buoni europei come ai membri ideali di una nuova aristocrazia futura (un'idea in linea con quanto pubblicato precedentemente), mentre altri frammenti di non molto posteriori restituiscono l'immagine del buon europeo in connessione con la figura nichilistica dell'ombra<sup>26</sup>. L'interrogativo relativo al motivo per cui Nietzsche in questo periodo associ queste due figure deve essere affrontato tenendo in considerazione il carattere sperimentale delle sue riflessioni – in particolare quelle non pubblicate – e quindi contestualizzando apparenti contraddizioni all'interno di un processo di elaborazione di idee.

Ricordando che in WS 87 Nietzsche aveva chiamato i buoni europei degli 'spiriti liberi', Marco Brusotti invita a prestare attenzione al fatto che anche l'ombra sia per Nietzsche uno spirito libero, e sulla base di ciò giustifica la sperimentata identificazione tra le due figure. A questo elemento si possono aggiungere alcune considerazioni a partire da quanto si legge nell'aforisma 357 del quinto libro della *Gaia scienza*, libro che Nietzsche scrive nel 1886 e pubblica un anno più tardi. In questo aforisma, Nietzsche si chiede se l'apporto dei maggiori pensatori tedeschi al pensiero filosofico sia da considerarsi come espressione dell'«anima tedesca» o, piuttosto, se esso sia in contraddizione con essa. Dopo Leibniz, Kant e Hegel, Nietzsche sofferma la propria attenzione su Schopenhauer, «il primo ateo dichiarato e irremovibile che noi Tedeschi abbiamo avuto». Il pessimismo di Schopenhauer viene letto da

---

tutto lo *Zarathustra*, infatti, Nietzsche non fa mai riferimento al 'buon europeo'. Nonostante ciò, le uniche occorrenze di tutta l'opera dei termini 'Europa' ed 'europeo' sono attribuite proprio all'ombra. Tali occorrenze si trovano nel discorso *Tra le figlie del deserto*, anch'esso contenuto nella quarta parte dello *Zarathustra* (Per un'interpretazione e una lettura approfondita del discorso, cfr. C.A. MILLER, *Nietzsche's "Daughters of the Desert": A Reconsideration*, «Nietzsche-Studien», 1, 1973, pp. 157-195). In tale discorso, l'ombra intona un vecchio canto, dedicato alle figlie del deserto, in cui si presenta come «Europeo in mezzo alle palme». L'intero canto gioca sulla contrapposizione tra l'oasi orientale, in cui si respira «la migliore delle arie», e la «vecchia Europa nebulosa umida melanconica», caratterizzata da due elementi fondamentali: lo scetticismo e la morale. Paradossalmente, è proprio nell'oasi che l'ombra trova rifugio dal deserto che cresce, metafora che indica la marcia inarrestabile del nichilismo europeo che tutto erode e divora.

<sup>26</sup> Marco Brusotti (*op. cit.*, pp. 195-196) ha fatto notare come i frammenti 318-320 del gruppo 26 vadano letti assieme. Nel primo di tali frammenti (26[318]), Nietzsche stila un elenco di diversi tipi di uomini superiori (tra cui i filosofi e gli artisti), che, secondo la sua intenzione esplicita, devono essere sottoposti a critica. Come fa notare Brusotti, tale critica degli uomini superiori è però allo stesso tempo anche una critica degli uomini europei, poiché, come si legge nella successiva nota 26[319], «in fondo gli europei si credono di rappresentare oggi l'uomo superiore sulla terra». Agli europei moderni, che si ingannano pensando d'essere uomini superiori, Nietzsche sembra contrapporre i buoni europei del menzionato abbozzo di titolo 26[320]: essi sarebbero i veri uomini superiori, una nuova nobiltà futura per l'allevamento della quale Nietzsche vorrebbe fornire i propri consigli in una nuova opera.

Nietzsche sullo sfondo di «un avvenimento totalmente europeo»: «il tramonto della fede nel Dio cristiano, la vittoria dell'ateismo scientifico». Com'è noto, Nietzsche interpreta tale vittoria come il risultato ultimo e più proprio della moralità cristiana e della sua «bimillennaria educazione alla verità, che nel suo momento conclusivo si proibisce la *menzogna* della fede in Dio...» (*ibidem*). Se la moralità cristiana è dunque ciò che caratterizza più specificamente la civiltà europea, l'autosuperamento di tale moralità è allo stesso tempo un «autosuperamento dell'Europa». È in questo senso che Nietzsche definisce gli eredi di tale evento come «*buoni europei*» (*ibidem*).

Sulla questione del superamento della morale europea si dirà più avanti. Rimaniamo ora invece su Schopenhauer, al quale Nietzsche riconosce il merito di essersi domandato se l'esistenza continui ancora ad avere in generale un senso dopo il tramonto della credenza nel Dio cristiano. Secondo Nietzsche, la risposta che Schopenhauer dà a tale quesito è «soltanto un accomodamento, un arrestarsi e un arenarsi proprio in quelle prospettive asceticocristiane, *alla fede* nelle quali *era stato dato il ben servito* insieme alla fede in Dio...» (*ibidem*). Tuttavia, sottolinea Nietzsche, Schopenhauer ha il coraggio di porre tale questione, e lo fa non in qualità di Tedesco, bensì in quanto *buon europeo*. In altri termini, seppur finisca per ricadere in una posizione nichilistica, Schopenhauer è comunque considerato da Nietzsche un buon europeo poiché, col suo quesito, contribuisce alla vittoria dell'ateismo e alla liberazione dello spirito europeo dalla metafisica e dalla religione cristiana. In modo simile, sebbene desideri nuovamente una fede che possa restituire un senso e una direzione alla propria esistenza, anche all'ombra va riconosciuto il merito di essersi liberata dai pregiudizi e dal peso della metafisica e della morale cristiana attraverso la negazione della verità. In ciò, essa è uno spirito libero e dunque un buon europeo.

Come vedremo in seguito, l'uso più proprio che Nietzsche farà del termine 'buon europeo' nella filosofia tarda sarà legato al superamento *compiuto* della morte di Dio e della morale cristiana. In questo senso, come si è già detto sopra, tanto l'ombra, quanto Schopenhauer appaiono ancora come dei buoni europei *incompleti*. Essi hanno sì il merito di aver fatto progredire lo spirito europeo nel suo percorso di emancipazione, ma sono comunque incapaci di portare fino alle sue estreme conseguenze la logica perseguita, ricadendo così in posizioni nichilistiche. Se a questo si aggiunge quanto Nietzsche scrive nella nota 35[9] del 1885 a cui è dedicata la sezione successiva, si può dire che ciò che contraddistingue il buon europeo rispetto alla figura dell'ombra sia una maggiore forza spirituale, che permette al primo di reggere la portata di quell'«avvenimento totalmente europeo» che è la morte di Dio senza subire contraccolpi emotivi e psicologici. La manifestazione di questa forza avviene però proprio a partire dal confronto con il nichilismo europeo<sup>27</sup>, ed è qui che la connessione con l'ombra su cui Nietzsche riflette nel corso del 1884 e 1885 non si viene a perdere. Nel suo sapersi orientare in una situazione di potenziale mancanza di punti di riferimento, il buon europeo non

<sup>27</sup> Cfr. *infra*, § 5, quanto si dice in merito alla 'salute' dei buoni europei di cui Nietzsche parla in MA II, *Prefazione*, 6.

è infatti una figura opposta all'ombra, perché con quest'ultima egli condivide comunque l'esperienza dell'aver dato uno sguardo alla voragine apertasi nell'epoca moderna.

#### 4. *Transizione verso una nuova fase*

Il percorso di riflessione che Nietzsche compie durante la stesura della quarta parte dello *Zarathustra* trova una sorta di compimento nella nota 35[9] del maggio-luglio 1885, che sembra segnare una transizione verso una nuova concezione del buon europeo. Essa è particolarmente importante in quanto costituisce il momento finale di una riflessione apertasi dopo le menzioni di quella figura in *Umano, troppo umano* e proseguita parallelamente alla stesura dello *Zarathustra*. In questa nota, Nietzsche riprende gli elementi tematici affrontati nel 1884, ma introduce anche alcune osservazioni che troveranno sviluppo nel periodo successivo, in modo particolare nelle pagine di *Al di là del bene e del male*. Vediamo quindi brevemente in cosa consistono questi elementi di continuità e di novità, sulla base della lettura delle sezioni più significative di questo passo:

*Questi buoni europei, che noi siamo: che cosa ci distingue dagli uomini delle patrie?*

Primo, siamo atei e immoralisti, ma sosteniamo in via immediata le religioni e le morali dell'istinto e del gregge: con esse infatti si prepara una specie d'uomo che è destinata a cadere alla fine nelle nostre mani, che è destinata a *desiderare* di essere afferrata dalle nostre mani.

Al di là del bene e del male, ma vogliamo la consacrazione assoluta della morale del gregge.

[...]

Prendiamo le nostre posizioni casuali (come Goethe, Stendhal), le nostre esperienze come rifugi, quali cerca e accetta un viandante – ci guardiamo dal mettere radici.

Abbiamo in più, rispetto ai nostri simili, una *disciplina voluntatis*. Ogni energia è rivolta allo *sviluppo della forza di volontà*, un'arte che ci permette di portare maschere, l'arte del capire *al di là* degli affetti (anche pensare in modo «sovraeuropeo» talvolta).

Preparazione a diventare i signori della terra, i legislatori dell'avvenire. Almeno a cominciare dai nostri figli.

Il primo elemento di continuità con le riflessioni precedenti di Nietzsche riguarda il rapporto tra Europa e buon europeo. La domanda iniziale circoscrive infatti la questione alla contrapposizione tra buon europeismo e patriottismo. Il buon europeo viene quindi immaginato da Nietzsche come un carattere opposto agli «uomini delle patrie [*Vaterländer*]», sulla base di una serie di elementi tra i quali spicca, in chiusura della nota, la capacità di «pensare in modo 'sovraeuropeo'», e quindi di affrancarsi dal gusto e dalle prospettive nazionali<sup>28</sup>. Tra i vari elementi distintivi troviamo in particolare aspet-

<sup>28</sup> Sulla questione del superamento del nazionalismo in chiave culturale come caratteristica dei buoni europei si dirà ampiamente nel seguito.

ti comuni all'ombra di Zarathustra. I buoni europei si caratterizzano infatti prima di tutto per il loro ateismo e immoralismo (si ricordi, a proposito, la massima 'niente è vero, tutto è permesso' pronunciata dall'ombra), e per la loro *Heimatlosigkeit*. «Ci guardiamo dal mettere radici», scrive infatti Nietzsche, il quale allude poi alla figura del viandante, che richiama ulteriormente il discorso zarathustriano. A differenza dell'ombra, però, tale condizione di senza patria non sembra più generare né disorientamento, né sconforto; essa non fa infatti più paura, poiché i buoni europei hanno imparato a prendere le loro «posizioni casuali» (Nietzsche allude qui a Goethe e Stendhal) e le loro esperienze come «rifugi [*Unterkunfts-Hütten*]». Come si vedrà nelle sezioni successive, questo è un elemento cruciale per la caratterizzazione del buon europeo negli scritti successivi di Nietzsche. Egli infatti fa leva proprio sulla *Heimatlosigkeit* per definire i tratti di un tipo umano in grado di affrontare in maniera positiva il collasso della morale cristiana e la conseguente crisi nichilistica dei valori.

Il diverso atteggiamento nei confronti della condizione apolide è quindi già un importante elemento di novità che segna l'inizio di una nuova fase nella concezione nietzscheana del buon europeo. Ma nella nota del 1885 ve ne sono altri, non meno rilevanti. Tra questi merita un'attenzione particolare l'uso della prima persona plurale nella frase iniziale del frammento («Questi buoni europei, che *noi* siamo», corsivo nostro), che anticipa quanto troveremo poi nella *Prefazione ad Al di là del bene e del male* e in *Gaia scienza* 357<sup>29</sup>. L'identificazione di Nietzsche con i buoni europei lascia ipotizzare che egli non guardi più a questi ultimi come a una categoria di uomini superiori la cui futura venuta è lungi dal realizzarsi (come in WS 87). Al contrario, Nietzsche comincia a pensare che i buoni europei siano una tipologia concreta di uomini nei quali egli si riconosce e ai quali può rivolgersi direttamente, affidando loro il compito (*Aufgabe*) di guidare lo sviluppo culturale dell'umanità a venire. Questo compito costituisce un elemento di continuità tanto con le riflessioni precedenti (WL 87) quanto con gli scritti successivi di Nietzsche, che, come si dirà, in particolare tra il 1886 e 1888 insiste molto sulla *Aufgabe* di cui la sua filosofia si farebbe carico. Nietzsche si impegnerà in prima persona in questa impresa, ma cercherà anche lettori e spiriti affini che lo accompagneranno e siano in grado di portarla a compimento. Una delle caratteristiche che non può mancare a questi spiriti viene indicata già nella nota che stiamo esaminando, e che costituisce l'ultimo elemento di novità rispetto alle riflessioni del 1884. Nietzsche pensa ora infatti ai buoni europei come dotati di una volontà forte e salda, in evidente contrapposizione con la

---

<sup>29</sup> L'utilizzo del *plurale maiestatis* nel tardo Nietzsche è questione di non secondaria importanza. Nel periodo della *Genealogia della morale* e del quinto libro della *Gaia scienza* (intitolato *Noi senza paura*), anni in cui Nietzsche definisce il proprio compito filosofico e progetta la *Trasvalutazione dei valori*, egli cerca anche una comunità ideale di interlocutori a cui poter affidare il proprio pensiero (cfr. *infra*, § 5). La prima persona plurale ha quindi la funzione non retorica di «trovare dei pari in grado di farsi carico delle eterodosie filosofiche nietzscheane e di portarle a compimento», e quindi è prima di tutto la «definizione delle condizioni di possibilità di un compito filosofico» (così Gori e Piazzesi nel commento a F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, Roma, Carocci 2012, p. 169).



«volontà instabile», il «cuore stanco» e l'assenza di una meta dell'ombra, tutti segni caratteristici del nichilismo passivo. Al contrario, i buoni europei possiedono una *disciplina voluntatis* («ogni energia è rivolta allo sviluppo della forza di volontà», scrive Nietzsche), e per questo sono destinati a «diventare i signori della terra, i legislatori dell'avvenire [*Gesetzgeber der Zukunft*]».

### 5. Buon europeo ed europeo cristiano

A distanza di sei anni dalla pubblicazione del *Viandante e la sua ombra*, e in occasione della seconda edizione di *Umano, troppo umano II* (avvenuta per l'appunto nel 1886), Nietzsche torna a parlare di 'buoni europei' in *Al di là del bene e del male*, recuperando il discorso dove era stato lasciato in WS 87. Accanto ai significativi elementi di continuità riscontrabili nei due testi, il discorso che Nietzsche svolge nella sua nuova opera presenta alcuni aspetti che arricchiscono la figura del 'buon europeo' di una profonda rilevanza filosofica e risentono evidentemente del percorso 'sottterraneo' che tale figura ha compiuto durante la composizione dello *Zarathustra*. *Al di là del bene e del male* è d'altra parte animato da uno spirito diverso rispetto agli scritti che precedevano il grande spartiacque del pensiero nietzscheano che è stato lo *Zarathustra*, e questo è ben evidente a partire dalla prefazione all'opera. In essa Nietzsche tira le fila di un obiettivo che dà per raggiunto dal pensiero occidentale, e tratteggia le conseguenze che tale traguardo determina, delineando così i contorni di una «filosofia dell'avvenire». L'attenzione di Nietzsche si concentra in particolare sulla «filosofia dogmatica» e sul «platonismo in Europa», a suo dire due «caricature mostruose» della riflessione sul problema della verità (JGB, *Prefazione*). Platone, in particolare, avrebbe compiuto «il peggiore e il più ostinato e pericoloso di tutti gli errori» con l'«invenzione del puro spirito e del bene in sé» (*ibidem*).

Ma ora che esso è superato, ora che l'Europa, liberata da questo incubo, riprende fiato e per lo meno può godere un sonno più sano, siamo noi, *il cui compito è precisamente quello di vegliare*, gli eredi di tutta quella forza che è stata allevata e ingrandita dalla lotta contro questo errore. [...] La lotta contro Platone o, per esprimerci in modo più accessibile e adatto al «popolo», la lotta contro la secolare oppressione cristiano-ecclesiastica – giacché il cristianesimo è un platonismo per il «popolo» – ha creato in Europa una splendida tensione dello spirito come ancora non si era avuta sulla terra: con un arco teso a tal punto si può ormai prendere a bersaglio le mete più lontane. [...] Noi, che non siamo né gesuiti, né democratici, e neppure abbastanza tedeschi, noi *buoni europei* e spiriti liberi, *assai* liberi – noi la sentiamo ancora, tutta la pena dello spirito e la tensione del suo arco! E forse anche la freccia, il compito, e chissà? la *meta*... (*ibidem*)

Che Nietzsche riprenda qui la stessa figura di cui aveva parlato in WS 87 è chiaro soprattutto sulla base degli attributi che riferisce ad essa<sup>30</sup>. In *Al*

<sup>30</sup> L'osservazione sembra banale, ma non sempre quando Nietzsche parla di 'europeo' o anche di 'buon europeo' si riferisce alla specifica figura che si sta analizzando, la quale so-

*di là del bene e del male*, come nel testo del 1880, ai buoni europei viene attribuito il compito (*Aufgabe*) di essere punti di riferimento dell'Europa, ed essi sono assimilati agli spiriti liberi. Per quanto riguarda il compito dei buoni europei, va detto che in WS 87 quest'ultimo era stato solamente annunciato: come abbiamo visto, Nietzsche infatti parlava di «preparare quello stato di cose oggi ancora così lontano, in cui i buoni europei prenderanno in mano il loro grande compito». Dopo *Zarathustra*, invece, l'evento determinante che avrebbe aperto la strada all'effettivo intervento dei buoni europei – il superamento del platonismo – viene dato per realizzato («Ora che esso è superato, ora che l'Europa riprende fiato...», corsivo nostro). Ed è proprio la presunta realizzazione di questo evento che costituisce la differenza più significativa tra le due opere di Nietzsche, in quanto essa muta il contesto entro cui viene chiamata in causa la figura del buon europeo. Ciò che si può notare in modo particolare è che nella prefazione di *Al di là del bene e del male* Nietzsche lascia per il momento da parte l'aspetto relativo alla ristrettezza di una mentalità nazionalistica, per dedicarsi invece a un tema che caratterizza l'intero periodo di produzione che va dal 1885 al 1888: la critica della metafisica cristiana e della morale europea che su di essa è stata edificata.

Il recupero della figura del buon europeo viene quindi operato da Nietzsche in un luogo cruciale, in quanto la *Prefazione* di *Al di là del bene e del male* apre di fatto una fase del suo pensiero che si chiuderà con la pubblicazione di quel trittico di testi del 1888 (*Crepuscolo degli idoli*, *Ecce Homo* e *Anticristo*) che, nel tirare le fila del Nietzsche filosofo e uomo, avrebbe dovuto avviare il progetto della *Trasvalutazione dei valori*<sup>31</sup>. Le ulteriori occorrenze di tale figura confermano il fatto che essa sia profondamente legata al progetto nietzscheano di critica della morale cristiana e che, malgrado compaia molto raramente, il suo ruolo negli scritti tardi di Nietzsche sia tanto significativo da meritare di essere assunta come una figura di primo piano, anziché perdersi all'interno di discorsi rivolti in un senso generale a temi politici o di cultura nazionale.

Gli effetti della religione cristiana sull'uomo sono chiaramente descritti nella diagnosi<sup>32</sup> che Nietzsche svolge dell'«europeo di oggi» in *Al di là del bene e del male* 62. In questo aforisma Nietzsche evidenzia in modo particolare come il cristianesimo abbia operato in Europa in senso *degenerativo*, sopprimendo le qualità virili e minando la salute (spirituale) dell'individuo, fino a farne «una specie rimpicciolita, quasi ridicola, un animale da gregge, qualcosa di condiscendente, di malaticcio, di mediocre». La maggiore colpa

---

la possiede il valore filosofico che è nostra intenzione mettere in evidenza. Vi sono ad esempio alcune lettere nelle quali Nietzsche si definisce 'buon europeo' in cui il termine in oggetto non va confuso con l'alter-ego dell'ombra di Zarathustra, né tantomeno con i portatori delle istanze di superamento della metafisica platonica e cristiana.

<sup>31</sup> Cfr. M. MONTINARI, *Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht*, in ID., *Nietzsche Lesen*, Berlin-New York, de Gruyter 1982, e P. GORI-C. PIAZZESI, «Un demone che ride»: esercizi di serenità filosofica, in F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 9-17.

<sup>32</sup> Witzler, nel suo *Europa im Denken Nietzsches*, cit., affronta la questione della crisi nichilistica dell'Europa e del suo (auto)superamento suddividendo le sezioni del testo in *Diagnose*, *Therapie* e *Prognose*.

della religione è stata quella di non aver operato selettivamente in favore dei «forti» e di avere al contrario permesso la conservazione delle nature più deboli, malate e sofferenti, determinando in questo modo un «*deterioramento della razza europea*».

*Rovesciare* tutti gli apprezzamenti di valore – *questo* dovettero fare! E infrangere i forti, infettare le grandi speranze, rendere sospetta la felicità nella bellezza, spezzare ogni forma di autodomínio, di virilità, di spirito di conquista, di bramosia di potere, ogni istinto proprio del tipo «uomo» più elevato e meglio riuscito, per trasformare tutto ciò in insicurezza, in angustia di coscienza, in autodistruzione, capovolgere anzi l'intero amore per quanto è terrestre e per il dominio sopra la terra in odio contro la terra e il terrestre – è stato tutto *questo*, invece, che la Chiesa si pose e dovette porsi come compito. [...] Non sembra che per diciotto secoli abbia dominato in Europa la *sola* volontà di trasformare l'uomo in un *sublime aborto*? Ma chi con esigenze opposte [...] si accostasse a questa quasi volontaria degenerazione e a questo intristimento dell'uomo, così come appaiono nell'europeo cristiano (in Pascal, per esempio), non dovrebbe gridare con rabbia, compassione e raccapriccio: «O voi balordi, presuntuosi compassionevoli balordi, che cosa mai avete fatto! Questo non era un lavoro per le vostre mani! Avete guastato e deturpato la mia pietra più bella! Che cosa non vi siete permessi *voi!*»

Il discorso è particolarmente efficace per via del linguaggio che Nietzsche adotta, che veicola con forza incisiva l'immagine di un'umanità ripiegata su di sé e costretta entro vincoli che non le appartengono. Un ideale di «allevamento» che Nietzsche recupera ad esempio nella sezione *I 'Miglioratori' dell'umanità* del *Crepuscolo degli idoli*, ma che caratterizza in generale la sua concezione della religione cristiana, svolta a partire da un'osservazione degli effetti che essa ha avuto sui membri della società europea. Le considerazioni di Nietzsche muovono infatti sempre dal risultato finale, dalla condizione dell'uomo a lui contemporaneo, e la logica del suo intervento è quella del medico che opera su un malato ricercando le cause del suo male, per poi sintetizzare un farmaco che agisca come cura. Nel caso che stiamo esaminando, Nietzsche ragiona individuando nel cristianesimo ciò che ha reso l'europeo del XIX secolo un tipo umano declinante, e propone un intervento opposto a quello svolto dalla religione cristiana affinché sia possibile conseguire il risultato contrario. La metafora medica è ancor più adatta, in quanto un farmaco agisce proprio a partire dalla sostanza che causa il male, e questo corrisponde all'idea di Nietzsche che un superamento del cristianesimo sia possibile muovendo dal suo interno, portando cioè questa visione del mondo alle sue estreme conseguenze.

Per concludere il discorso sulla questione 'antropologica', ossia sul carattere degenerato del tipo umano dell'europeo cristiano (da Nietzsche definito «animale gregario») e sulla possibilità di ripristinare le sue condizioni di salute, si prenda in considerazione il paragrafo conclusivo della sezione *Per la storia naturale della morale* di *Al di là del bene e del male*. Qui Nietzsche, che solo poche pagine prima aveva affrontato la questione dell'istinto gregario e della sua coscienza (JGB 201), e aveva individuato nel movimento democratico «l'eredità di quello cristiano» (JGB 202), ripropone la sua considerazione sui danni compiuti dalla morale europea, ipotizzando però che ci sia lo spazio perché si realizzi un contromovimento:

La *degenerazione totale dell'uomo*, che nel suo grado più basso arriva a quel che per i babbuassi socialisti e per le teste vuote rappresenta l'«uomo dell'avvenire» – il loro ideale! – questa degenerazione e questo immeschinimento dell'uomo in perfetta bestia d'armento [...], questo animalizzarsi dell'uomo in bestia nana fornita di eguali diritti è *possibile*, non vi è dubbio! Chi anche una sola volta ha meditato sino in fondo questa possibilità, conosce un disgusto di più rispetto agli altri uomini, e forse anche un nuovo *compito*! (JGB 203)

Questo paragrafo è interessante prima di tutto per il tono che Nietzsche assume, e che è in linea con la sua prospettiva di quegli anni. Nietzsche pensa già qui alla trasvalutazione dei valori europei come a un compito (*Aufgabe*) di cui intende farsi carico, ma per la cui realizzazione ha bisogno di aiuto da parte di chi, come lui, si renda conto che «l'uomo non è ancora esaurito per le sue possibilità più grandi, e che già spesso un tipo 'uomo' è stato vicino a misteriose decisioni e nuove strade» (*ibidem*). Non tutto sembra perduto, dunque, e un tipo umano 'sano' è ancora possibile, nel momento in cui si realizzi «una favorevole concentrazione e un incremento di forze e di compiti, una *plasmazione educativa*». Nietzsche si rivolge così a un gruppo ideale costituito da quei lettori che potrebbero essere in grado di comprendere il suo messaggio e condividere la sua posizione. Per loro scrive, affinché si dia avvio a un processo funzionale alla generazione di un nuovo tipo umano, opposto a quello che si è finora venuto a determinare, ma non separato da esso per quel che riguarda la sua condizione di origine.

Noi, che abbiamo una fede diversa – noi, per i quali il movimento democratico rappresenta non soltanto una forma di decadenza dell'organizzazione politica, ma anche una forma di decadenza, cioè d'immeschinimento, dell'uomo, un suo medio-cizzarsi e invilirsi: dove dobbiamo tendere *noi*, con le nostre speranze? – Verso *nuovi filosofi*, non c'è altra scelta; verso spiriti abbastanza forti e originali da poter promuovere opposti apprezzamenti di valore e trasvalutare, capovolgere «valori eterni»: verso precursori, verso uomini dell'avvenire che nel presente stringono imperiosamente quel nodo che costringerà la volontà di millenni a prendere *nuove* strade. (JGB 203)

Sono molti i luoghi degli scritti di Nietzsche posteriori a *Zarathustra* in cui egli si riferisce al fatto che nel mondo occidentale si stia facendo strada una nuova consapevolezza rispetto alla cultura platonico-cristiana, una coscienza antimetafisica che dovrebbe condurre a un atteggiamento esistenziale mutato e che si regge sulla trasvalutazione degli antichi principi. Nella sezione *Popoli e patrie* di *Al di là del bene e del male* Nietzsche insiste particolarmente su questo punto, affrontando un discorso che riguarda lo sviluppo spirituale dell'uomo europeo. In JGB 242, infatti, muovendo ancora da una critica al «movimento *democratico* d'Europa», il quale avrebbe messo in moto «un immenso processo *fisiologico* [...] di omogeneizzazione degli europei», Nietzsche ipotizza la «lenta ascesa di un tipo umano essenzialmente sovranazionale e nomade»<sup>33</sup>. A suo avviso, è in atto un «processo dell'europeo in di-

<sup>33</sup> Questo riferimento al nomadismo ha spinto Duncan Large a formulare l'ipotesi che il buon europeo di Nietzsche si possa identificare con la figura dell'ebreo errante (D. LAR-

*venire*», destinato però a risultati diversi da quelli previsti dai suoi promotori (i democratici, eredi dei divulgatori del messaggio cristiano). Nietzsche osserva infatti che «le stesse nuove condizioni, sotto le quali si verrà a formare un livellamento medio e un mediocrizzarsi dell'uomo – un uomo che è un utile, laborioso, variamente usabile e industrie animale da branco, – sono idonee in sommo grado a ingenerare uomini d'eccezione, della più pericolosa e ammaliante qualità»<sup>34</sup>. Il discorso ruota sempre attorno alla questione della formazione del tipo umano: laddove il cristianesimo e il movimento democratico hanno operato in senso negativo, minando la salute dell'uomo europeo ai fini della determinazione di un animale gregario, è possibile trovare i germi per una nuova umanità, che sia spiritualmente forte e in salute – «l'europeo dell'avvenire» (JGB 242). La presa di coscienza che questo mutamento fisiologico sia in fase di realizzazione è uno degli aspetti su cui si fonda l'atteggiamento ottimistico e destinale di Nietzsche, che si fa carico del compito di guidare tale processo e raccoglie idealmente attorno a sé chiunque condivida la propria lettura dell'epoca che ha vissuto la morte di Dio:

Sento dire con piacere che il nostro sole si dirige in rapido movimento verso la costellazione di *Ercole*: e spero che l'uomo su questa terra agisca non diversamente dal sole. E noi all'avanguardia, noi buoni europei!... (JGB 243)

La metafora astronomica utilizzata da Nietzsche si riferisce al fatto che il sole sia una stella in movimento<sup>35</sup>. Il senso del discorso è quindi volto a ribadire il concetto che l'uomo europeo stia perseguendo uno sviluppo spirituale, la cui direzione viene affidata da Nietzsche a quegli spiriti forti e liberi quali sono i buoni europei. È quindi a essi che Nietzsche si rivolge direttamente, individuando in loro i migliori fruitori dei suoi scritti, come si trova esplicitamente dichiarato nella prefazione alla seconda edizione di *Umano, troppo umano II* (del 1886, e quindi coeva alla stesura di JGB). In questo

---

GE, *op. cit.*, pp. 199 sgg.). Il suo non è l'unico tentativo che è stato fatto di individuare un modello per il buon europeo nietzscheano riportandolo a una figura specifica. Martine Prange, ad esempio, ha insistito sul fatto che Nietzsche attribuisca al buon europeo caratteristiche proprie di Goethe (come il cosmopolitismo e l'«interculturalismo dinamico»), con motivazioni sensate ma non completamente convincenti (ad esempio per il fatto di dare rilievo a Goethe ma non a Stendhal, due personalità che in Nietzsche compaiono spesso affiancate. Cfr. M. PRANGE, *Nietzsche, Wagner, Europe*, Berlin-Boston, de Gruyter 2013, cap. 7). Pur offrendo interessanti spunti di riflessione, questi tentativi non sembrano esaurire la ricchezza della figura del buon europeo, soprattutto per il fatto di non concentrarsi su quello che a nostro avviso costituisce il suo nucleo teoretico principale, e cioè l'essere il riferimento – forse addirittura la figura-guida – di quel compimento dell'autosuperamento della morale cristiana su cui Nietzsche insiste con particolare vigore nel suo tardo periodo di produzione.

<sup>34</sup> Questo ragionamento compare in un quaderno di Nietzsche del 1885, immediatamente dopo la nota 35[9] analizzata nel § 4: «Le stesse condizioni che promuovono lo sviluppo dell'animale da branco, promuovono anche lo sviluppo dell'animale guida» (NF 1885, 35[10]).

<sup>35</sup> Nietzsche deriva questa idea, e in modo particolare il riferimento alla costellazione di Ercole verso la quale si muoverebbe l'intero sistema solare, dalla trattazione di autori come J.H. von Mädler, P. Reis e A. Secchi, che egli lesse già negli anni Settanta. Cfr. I. TRECANI, *Nietzsche e l'astronomia del XIX secolo*, Padova, Il Poligrafo 2015, cap. 2.6.

testo Nietzsche destina i propri «libri di pellegrinaggio» a chi, come lui, ha superato uno stato di malattia e recuperato la propria salute. A chi, anzi, proprio *grazie* alla malattia ha potuto «percorrere la via verso una *nuova* salute, una salute di domani e di posdomani» (MA II, *Prefazione*, 6)<sup>36</sup>. Questi sono precisamente i buoni europei, definiti da Nietzsche come «rari, più minacciati, più spirituali, più coraggiosi, [...] la *coscienza* dell'anima moderna», e ancora «predestinati, vittoriosi, superatori del tempo, sanissimi e fortissimi». Costoro hanno sofferto la malattia comune all'occidente europeo – la morale cristiana – ma sono anche guariti da essa, ed è questa guarigione a caratterizzarne la natura più intima, facendo di loro dei *buoni* europei.

Questo aspetto è particolarmente importante per quanto si dirà nel § 6 del presente articolo, poiché in Nietzsche il buon europeo può costituirsi come guida del processo di autosuperamento della morale cristiana proprio *perché* ha vissuto su di sé questa malattia degenerativa, producendo le misure adatte a realizzare una reazione interna e una conseguente mutazione fisiologica di tipo opposto. Per concludere il discorso sulla contrapposizione tra tipi umani (europeo cristiano e buon europeo), è invece opportuno approfondire la questione relativa al carattere «sovranazionale» (*übernational*) che Nietzsche attribuisce all'europeo del futuro, perché proprio in questo termine la lettura filosofica e quella politica del buon europeo trovano un punto di contatto. I due approcci sono naturalmente inscindibili e, come detto, non è nostra intenzione negare che Nietzsche svolga considerazioni inerenti alla sfera politica. Tuttavia, il tema del nazionalismo e quello del superamento dello spirito patriottardo possiedono una portata filosofica che supera per interesse la questione meramente politica.

Come si ricorderà, in WS 87 Nietzsche aveva individuato nella tendenza a rendere i popoli «ancor più *nazionali* [*mehr national...*] la malattia di questo secolo», al contrario di quanto invece farebbero i buoni europei. In JGB 242 Nietzsche recupera il discorso e, come in altri casi noti, adotta il prefisso *über* per indicare il superamento della condizione esistenziale dell'europeo<sup>37</sup> e prospettare il passaggio a una nuova modalità interpretativa che va intesa prima di tutto in chiave culturale. Come si è già osservato, infatti, quando Nietzsche parla di 'nazione' o di 'patria' lo fa prima di tutto con riferimento a una cultura, a un modo di vedere e di interpretare la realtà, e la stessa Europa è per lui una realtà culturale che può estendersi oltre i limiti geografici dei paesi che la compongono<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. D. LARGE, *On "Untimeliness": Temporal Structures In Nietzsche Or: "The Day After Tomorrow Belongs To Me"*, «Journal of Nietzsche Studies», 8 (1994), pp. 33-53.

<sup>37</sup> In alcuni quaderni del 1885-1886, Nietzsche adotta anche l'espressione «sovraeuropeo» (*über-europäisch*). Cfr. NF 1885, 34[149], 35[9] e 41[7], e NF 1885-1886, 2[36] (la seconda di queste occorrenze appartiene al frammento analizzato al § 4, in cui Nietzsche evidentemente prepara il tema del buon europeo per la sua trattazione in JGB). L'espressione compare inoltre in un paio di lettere inviate a Köselitz (24 novembre 1885, n. 648) e Deussen (3 gennaio 1888, n. 969), mentre nelle opere a stampa si conta una sola occorrenza, in JGB 255 (cfr. *infra*, § 7). Si veda su questo M. BRUSOTTI, *op. cit.*

<sup>38</sup> Cfr. *supra*, nota 6. Carlo Gentili definisce il tema dell'Europa come «il continente spirituale creato dal cristianesimo» (*Nietzsche y el Cristianismo*, in *Guía Comares de Nietzsche*, ed. J. Conill Sancho e D. Sánchez Meca, Granada, Comares 2014, pp. 93-122: 121). Sul

Un elemento a conferma di questo discorso è il tema del *gusto* (*Geschmack*), che proprio in JGB 241 si lega alla questione nazionalistica e alla nozione di «grande politica»<sup>39</sup>. In questo paragrafo Nietzsche si riferisce esplicitamente ai buoni europei e delinea i tratti del «buon europeismo» come una vittoria al di sopra di «atavici attacchi di spirito patriottardo e di attaccamento alle zolle» e ritorno alla ragione. L'atteggiamento dei buoni europei si contrappone quindi al nazionalismo e contrasta in modo particolare l'orientamento della politica tedesca, che non può dirsi propriamente 'grande'. In questo contesto Nietzsche parla della tendenza sopita nei popoli a prediligere «ciò che è straniero», e critica il fatto che gli statisti abbiano spesso «reso angusto» lo spirito di un popolo e «'nazionale' il suo gusto». Alla luce dei contenuti di JGB 242 di cui si è detto sopra, è possibile notare come predomini in Nietzsche l'interesse per le conseguenze di tale atteggiamento politico sul piano spirituale. La sua attenzione è infatti rivolta prima di tutto al tipo umano che una visione ristretta alla dimensione nazionale determina. In particolare, il fatto di non volgere lo sguardo oltre i limiti della cultura cui si appartiene determina quella forma di «appiattimento spirituale» (JGB 241) che Nietzsche evidenzia a più riprese quale tratto distintivo dell'europeo del suo tempo.

Il discorso sul gusto torna nelle pagine conclusive della sezione *Popoli e Patrie* di *Al di là del bene e del male*, e precisamente in un paragrafo in cui compare ancora il buon europeo. In JGB 254, Nietzsche si riferisce alla Francia come alla «più raffinata cultura europea, nonché alta scuola del gusto», e sottolinea la «superiorità culturale sull'Europa» da parte dei francesi, che si contraddistingue in particolare rispetto a «ogni volontaria e involontaria germanizzazione e plebeizzazione del gusto». Il discorso porta avanti la critica nei confronti della cultura tedesca che contraddistingue molti scritti di Nietzsche e si sofferma in particolare sul contrasto tra la natura puramente nordica dei tedeschi e quella mista, «sintesi del nord e del sud», che è invece propria dei francesi. A salvare questi ultimi dalla «tedesca malattia del gusto» (anche qui contrapposta alla «grande politica») è per Nietzsche il «sangue provenzale e ligure», quell'elemento mediterraneo che porta il sole nella fredda anima del nord, e ne scalda il cuore. La Francia di Bizet – in evidente antitesi rispetto alla Germania di Wagner<sup>40</sup> – viene quindi a essere per Nietzsche un luogo fertile per accogliere chi, come lui, sia in grado di superare i limiti

---

valore culturale del concetto di 'patria' in Nietzsche si vedano anche D. LARGE, *Nietzsche's Orientalism*, cit., p. 189 e W. STEGMAIER, *op. cit.*, pp. 356 e 380.

<sup>39</sup> Il concetto di 'gusto' indica spesso in Nietzsche la prospettiva individuale più profonda, e manifesta in particolare le reazioni e le elaborazioni che si articolano nella sfera affettiva, pre-razionale, in cui si svolge l'attività valutativa fondamentale di una forma di vita individuale. Essendo una chiave d'accesso a questa dimensione primaria e più immediata di elaborazione, il gusto è l'elemento che meglio caratterizza il singolo, così come una comunità e/o una cultura. Sulla 'grande politica' non è possibile soffermarsi adeguatamente in questa sede. Rimandiamo sinteticamente a Stegmaier (*op. cit.*, p. 559), secondo il quale obiettivo della «grande politica» di Nietzsche è «di rendere produttivo un incremento della cultura e un innalzamento del tipo umano», e J. CONILL, *El Sentido De La «Gran Política» Nietzscheana*, in *Guía Comares de Nietzsche*, cit., pp. 256-258 e 262-267.

<sup>40</sup> In questo senso si vedano anche i successivi paragrafi JGB 245 e 256.

di una cultura nazionale e «distinguersi dagli uomini delle patrie» (NF 1885, 35[9]), proprio in virtù di quella mescolanza di sangue che impedisce la stagnazione in una dimensione nazionale ristretta.

Esiste ancor oggi in Francia un'anticipata comprensione e una condiscendenza per quegli uomini abbastanza rari e raramente soddisfatti, che hanno un orizzonte troppo vasto per riporre il loro appagamento in un qualsiasi sentimento patriottardo, essi che sanno amare nel nord il sud e nel sud il nord – per i mediterranei di nascita, per i «buoni europei». (JGB 254)

Con questo nuovo riferimento al buon europeo (l'ultimo presente in *Al di là del bene e del male*), Nietzsche completa la definizione del tipo umano che si contrappone all'europeo cristiano, attribuendo al primo dei due un ulteriore tratto che sottolinea il valore spirituale del suo essere «sovranazionale». Il riferimento al «sangue provenzale» costituisce in particolare un collegamento diretto con i temi della *Gaia scienza*, e specialmente con il quinto libro di quest'opera (anch'esso coevo ad *Al di là del bene e del male*), in cui Nietzsche riprende il discorso sui buoni europei, collegando questi ultimi al compito che si prefigge di realizzare.

#### 6. *L'autosuperamento della morale cristiana*

Il tema provenzale costituisce una matrice imprescindibile per la comprensione dell'opera che Nietzsche pubblicò nel 1882 e che arricchì di una prefazione e di una quinta sezione nel 1887. Esso resta però per molti aspetti celato ai lettori della *Gaia scienza*, malgrado Nietzsche inserisca come sottotitolo '*gaya scienza*', fornendo un'indicazione del senso da attribuire al tedesco *Fröhliche Wissenschaft*<sup>41</sup>. Questa sorta di traduzione del titolo dell'opera in un linguaggio rinascimentale compare all'interno del testo solamente una volta, e precisamente nell'aforisma 377, in cui Nietzsche presenta nuovamente la figura del buon europeo riproponendo i molteplici elementi che la caratterizzano, per poi compiere un ulteriore passaggio filosoficamente rilevante. Se in *Al di là del bene e del male* il percorso aveva portato Nietzsche a parlare di un carattere *sovranazionale* del buon europeo, in FW 377 il discorso riguarda infatti la mancanza di patria (*Heimatlosigkeit*) di cui si è detto nel trattare dell'ombra di Zarathustra e che, seguendo Stegmaier, può essere individuata come tratto distintivo del trovatore<sup>42</sup>. Questo aforisma, intitolato *Noi senza patria*, si apre con un nuovo riferimento di Nietzsche ai destinatari delle sue opere, a quegli individui che, «tra gli europei di oggi [...] hanno il diritto di chiamarsi, in un senso eminente e onorifico, senza patria».

<sup>41</sup> In una nota preparatoria per la prefazione alla seconda edizione della *Gaia scienza* Nietzsche lamenta il fatto che il «senso provenzale» del titolo della sua opera non sia stato ancora ben compreso (NF 1885, 2[166]). Si veda su questo G. CAMPIONI, "*Gaya scienza*" und "*gai saber*" in *Nietzsches Philosophie*, in C. PIAZZESI-G. CAMPIONI-P. WOTLING, *Lecture della Gaia Scienza*, Pisa, ETS 2010, pp. 15-38.

<sup>42</sup> W. STEGMAIER, *op. cit.*, p. 544.



«Espressamente nel loro cuore», aggiunge Nietzsche, «sia posta la mia segreta saggezza e *gaya scienza*» (FW 377). L'intento di Nietzsche è quindi quello di delineare i tratti dei propri lettori ideali, operazione che egli svolge in senso negativo, a partire dalle istanze proprie della sua epoca, rispetto alle quali i «figli dell'avvenire», i «senza patria» si contrappongono. Il percorso attraverso cui Nietzsche descrive gli apolidi buoni europei, destinatari ultimi della sua filosofia (come si legge anche nella prefazione a *Umano, troppo umano II*)<sup>43</sup>, passa in particolare per il superamento definitivo della prospettiva nazionalistica della Germania ottocentesca e della sua «piccola politica», «una politica che rende squallido lo spirito tedesco stuzzicando la sua vanità» e che «è costretta a volere la perpetuazione degli staterelli d'Europa» (FW 377). La mancanza di patria assume quindi il suo valore positivo in quanto abbandono di una visione ristretta sul piano culturale e assunzione di una prospettiva «da inattuali» propria di una natura «multiforme e ibrida» (*ibidem*). Tale natura, come Nietzsche osserva in JGB 254, si contraddistingue per la presenza del sangue provenzale, che si fonde con la sensibilità nordica per generare un tipo umano rafforzato e innalzato, in grado di portare la civiltà occidentale a un progredito livello culturale.

Come ha giustamente osservato Aldo Venturelli in un pregevole saggio dedicato all'analisi di FW 377, il riferimento alla *gaya scienza* è un segnale del fatto che i buoni europei siano per Nietzsche «gli eredi di un lungo processo di liberazione spirituale, che ha preso avvio in epoca medievale con i poeti provenzali ed è stato portato avanti nel corso del Rinascimento italiano»<sup>44</sup>. Oggetto specifico di tale liberazione è, come si è visto nella prefazione di JGB, il dogmatismo platonico-cristiano, che si trova alla radice stessa dell'Europa. Esso, dopo aver ammorbato lo spirito dell'uomo europeo per quasi due millenni, ha alla fine incontrato un anticorpo in grado di contrastarlo, e l'individuo in cui questo anticorpo risiede è precisamente il buon europeo:

Noi siamo [...] *buoni europei*, gli eredi dell'Europa, i ricchi, stracolmi, ma, anche negli obblighi, smisuratamente ricchi eredi di un millenario spirito europeo: in questo senso siamo cresciuti troppo anche per il cristianesimo, ostili ad esso proprio perché è *nel* cristianesimo che abbiamo le nostre radici, perché i nostri antenati furono cristiani, di un'onestà assoluta come tali, essi che hanno sacrificato di buon animo alla loro fede sostanze e sangue, ceti sociale e patria. Noi – facciamo lo stesso. (FW 377)

Come si è visto in precedenza, Nietzsche insiste molto sul fatto che i buoni europei abbiano vissuto la malattia del cristianesimo e da essa siano guariti. Il superamento del cristianesimo, che è superamento della stessa idea di Europa, è possibile solamente a chi ha vissuto fino in fondo la costrizione spirituale che esso produce, elaborando una contromisura in grado di contra-

<sup>43</sup> Martine Prange interpreta la *Gaia scienza* come un 'manuale' per i buoni europei, e cioè per coloro i quali, come Nietzsche, sono affetti dalla malattia nichilistica della morte di Dio e dal permanere delle sue ombre (M. PRANGE, *op. cit.*, pp. 228-229 e 254).

<sup>44</sup> A. VENTURELLI, *op. cit.*, p. 183.

starlo e di permettere quindi al proprio spirito di librarsi di nuovo libero. Come si è già detto, questo superamento dell'interpretazione cristiana che caratterizza l'occidente europeo è pertanto «il più lungo e valoroso autosuperamento dell'Europa», in quanto è prodotto dalla stessa «moralità cristiana, il concetto di veracità preso con sempre maggior rigore», e i buoni europei ne sono gli eredi (FW 357). Questi ultimi sono per Nietzsche i sostenitori di un «ateismo assoluto», che è prima di tutto «una vittoria finale e faticosamente conquistata della coscienza europea, in quanto è l'atto più ricco di conseguenze di una bimillenaria educazione alla verità, che nel suo momento conclusivo si proibisce la *menzogna* della fede in Dio» (*ibidem*).

Questo discorso collega direttamente i buoni europei al compito che Nietzsche si prefigge di realizzare all'epoca di *Al di là del bene e del male* e del quinto libro della *Gaia scienza*, e che annuncia nei paragrafi finali della *Genealogia della morale*: «A partire dall'istante in cui la fede nel Dio dell'ideale ascetico è negata, *esiste anche un nuovo problema*: quello del *valore* della verità. – La volontà di verità ha bisogno di una critica – con ciò noi determiniamo il nostro proprio compito –, in via sperimentale *deve porsi* una volta *in questione* il valore della verità» (GM III 24). Questo obiettivo viene individuato da Nietzsche al termine della propria disamina delle tre forme in cui si presenta l'ideale ascetico (arte, religione e scienza), da lui descritto come l'elemento che più di altri ha agito in maniera degenerativa sullo spirito dell'uomo occidentale. Più precisamente, per Nietzsche non è possibile individuare «nessun'altra cosa che al pari di questo ideale abbia sacrificato in siffatta misura la *salute* e la *gagliardia* di razza segnatamente degli europei; senza la minima esagerazione esso può venir definito *la vera fatalità* nella storia sanitaria dell'uomo europeo» (GM III 21). Nietzsche pone quindi l'ideale ascetico alla radice stessa dello spirito europeo, facendone la causa originaria del tipo umano declinante che egli diagnostica. Eliminare tale ideale significa pertanto liberare quello spirito dai vincoli che lo costringevano a partire dall'epoca di Platone e avviare un processo di guarigione e rinvigorimento. Secondo la logica di Nietzsche, inoltre, l'«onesto ateismo» che consiste nella messa al bando di questo ideale non è in contrasto con esso, ma ne è anzi «una delle ultime fasi di sviluppo, una delle sue ultime consequenzialità – è la *catastrofe* [...] di una bimillenaria costrizione educativa alla verità, che finisce per proibirsi la *menzogna della fede in Dio*» (GM III 27). La messa in questione della verità è quindi il prodotto della stessa «volontà di verità» che sorge a partire dal suo «diventare cosciente a se stessa *come problema*»; per questo motivo essa assume i tratti di un «autosuperamento». Nietzsche scrive tutto questo in GM III 27, paragrafo in cui egli recupera le osservazioni svolte in FW 357 e cita direttamente il passo relativo ai buoni europei quali eredi delle conseguenze ultime della morte di Dio in esso contenuto. La messa in questione della verità è infatti messa in questione della stessa morale cristiana, e vivere l'epoca del tramonto dell'ideale ascetico significa trovarsi a fronteggiare il collasso del cristianesimo e il *crollo* della morale, «un grande spettacolo in cento atti, che viene riservato ai due prossimi secoli europei» (GM III 27)<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> A questo proposito anche Carlo Gentili osserva che la morte di Dio è per Nietzsche

La chiusura della *Genealogia della morale* mette in evidenza la coerenza e intima connessione di questo testo con *Al di là del bene e del male* e con il quinto libro della *Gaia scienza*, tutte opere che contribuiscono a delineare un quadro a partire dal quale si possa muovere la «filosofia dell'avvenire» di Nietzsche. L'attacco alla morale cristiana e ai dogmatismi che a essa sono connessi è un attacco al cuore dell'Europa, il cui superamento è possibile solo attraverso un processo di elevazione che si nutre dello stesso spirito europeo. È naturale, quindi, che Nietzsche indichi quali promotori di questo progresso spirituale i buoni europei, la cui natura forte, la cui rinnovata salute può, sola, resistere alla portata distruttiva del nichilismo.

### 7. Oltre il nichilismo, oltre l'Europa

Tra il 1885 e il 1887, attraverso poche ma particolarmente mirate occorrenze, Nietzsche delinea i tratti della figura del buon europeo. Questi è prima di tutto uno specifico tipo umano, che si contrappone all'europeo cristiano per il fatto di essere guarito dalla malattia che ancora ammorba quest'ultimo. Il buon europeo è l'opposto della natura rimpicciolita, mediocre e meschina prodotta dalla morale cristiana; al contrario, egli si distingue per la libertà dello spirito, per la forza e la salute, caratteristiche che gli permettono di assumere il ruolo di guida di chi vive il disorientamento prodotto dalla morte di Dio. A questa figura Nietzsche guarda pertanto nel momento in cui delinea il compito che si apre a chi assiste allo svuotamento di significato dei valori sui quali per quasi duemila anni si è retto l'Occidente europeo, e che si trova ora impegnato in una *trasvalutazione* di questi valori. Il buon europeo incarna le istanze critiche di Nietzsche nei confronti del cristianesimo, e in questo risiede il suo valore filosofico. Ancora di più, si può dire che tale figura giochi un ruolo per nulla secondario sul piano dell'interpretazione del pensiero nietzscheano, e seguirne le occorrenze permette di entrare in contatto con alcune delle questioni più significative della fase matura della sua filosofia.

L'aspetto su cui ci vogliamo conclusivamente soffermare riguarda proprio gli esiti di questa fase di riflessione. I temi che sono stati individuati come propri del discorso di Nietzsche sul buon europeo (la determinazione di un tipo umano spiritualmente forte e il superamento della morale cristiana), appartengono infatti anche al *Crepuscolo degli idoli*, un testo destinato a tirare le fila della filosofia di Nietzsche e a preparare il terreno per la *Trasvalutazione dei valori*<sup>46</sup>. Uno dei contenuti più rilevanti di questo scritto riguarda infatti il problema della *décadence* e la diagnosi del tipo di vita declinante prodotto dalla razionalità socratica e dalla morale cristiana<sup>47</sup>. Inoltre, nel-

---

il momento conclusivo della stessa Europa, intesa come dimensione culturale: «Posto che il Dio di cui si proclama la morte è il Dio del cristianesimo, e che il cristianesimo ha dato alla civilizzazione europea la sua forma più propria, la 'morte di Dio' rappresenta il compimento di questa civilizzazione» (*Nietzsche y el Cristianismo*, cit., p. 119).

<sup>46</sup> Cfr. P. GORI-C. PLAZZESI, "Un demone che ride", cit., pp. 9-17.

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 23-30.

la prefazione del *Crepuscolo* Nietzsche descrive il proprio progetto di *Trasvalutazione di tutti i valori* (allora ritenuto effettivamente avviato con il completamento dell'*Anticristo*) come un «compito, che è un destino» (*ein Schicksal von Aufgabe*) che Nietzsche assume su di sé e che può reggere in virtù della rinnovata energia e salute del proprio spirito<sup>48</sup>. Coerentemente a quanto Nietzsche aveva annunciato in GM III 24, tale compito si svolge a partire della critica degli «idoli eterni», che è di fatto una critica della verità<sup>49</sup>. Sulla base di queste brevi considerazioni si può già notare la profonda consonanza tra gli elementi che caratterizzano il buon europeo a partire dal 1885 e la ricapitolazione che Nietzsche fa delle sue principali posizioni filosofiche in vista dell'apertura del suo nuovo progetto editoriale. L'elemento problematico di questa ricostruzione è però costituito dalla totale assenza della figura del buon europeo non solo nel *Crepuscolo degli idoli*, ma in generale nei quaderni di Nietzsche e negli altri suoi scritti posteriori al 1887.

La nostra proposta interpretativa per venire a capo di tale vuoto si basa su quanto Nietzsche scrive in FW 380, un aforisma molto interessante prima di tutto per la forma in cui è costruito, dal momento che in esso Nietzsche allude ad almeno tre dei suoi scritti, a partire dal titolo, che riporta al testo del 1880: «*Il viandante*» parla.

Perché la nostra moralità europea possa essere osservata da lontano, per commisurarla ad altre moralità anteriori o di là da venire, si deve fare come il viandante che vuol sapere quanto sono alte le torri di una città: egli *abbandona* la città per questo. «Pensieri sui pregiudizi morali», nell'eventualità che non siano pregiudizi sui pregiudizi, presuppongono una posizione *al di fuori* della morale, un qualche al di là del bene e del male al quale si deve salire, arrampicarci, volare; e in questo dato caso presuppongono comunque un al di là del *nostro* bene e del *nostro* male, una libertà dall'intera «Europa», intesa questa come una somma di imperanti giudizi di valore, trassati in noi fino a diventare carne e sangue.

Nietzsche invita qui a compiere un ulteriore passo chi si sia già spinto al limite estremo di ciò che lo caratterizza come tipo umano. Nel caso specifico, ciò che definisce l'uomo europeo è il contesto culturale dominato dal dogmatismo platonico e cristiano, incarnatosi in lui fino ad averlo modificato fisiologicamente. Tale contesto è lo stesso dal quale emergono i buoni europei, i quali, secondo quanto Nietzsche scrive, sono stati in grado di reggere il peso delle «molte cose che opprimono, inibiscono, avviliscono, appesantiscono noi europei» (FW 380), dalle quali ora possono staccarsi, realizzando così in maniera definitiva il superamento della morale cristiana. Se tale morale costituisce la radice stessa dell'Europa, e se il buon europeo porta a com-

<sup>48</sup> Qui, come nell'aforisma che apre il quinto libro della *Gaia scienza* (FW 343), Nietzsche parla di una «gioiosa serenità» (*Heiterkeit*), indicando con questo termine la condizione spirituale di chi ha sopportato il peso del nichilismo e vive la morte di Dio come un evento positivo, carico di nuove possibilità. Per una disamina di questa nozione cfr. il commento di Gori e Piazzesi in F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 125 e W. STEGMAIER, *op. cit.*, p. 95.

<sup>49</sup> Cfr. EH, *Crepuscolo*, 1.

pimento l'autosuperamento di questa morale, allora esso è destinato a superare il concetto stesso di 'Europa', fino a non potersi più dire buon 'europeo'. Ciò corrisponde a un'idea già presente in *Opinioni e sentenze diverse* 323, dove si legge che «essere buon tedesco significa stedeschizzarsi». In questo aforisma Nietzsche parla dello sviluppo culturale di un popolo e di quanto «la cintura di cui l'ha circondato il suo aspetto nazionale» rappresenti un vincolo coercitivo per il suo spirito. Nel momento in cui l'obiettivo è rivolto alla «formazione della civiltà» e alla crescita di un popolo, bisogna quindi agire in modo da superare le qualità della propria cultura di appartenenza e guardare oltre i confini nazionali. Se si confrontano queste osservazioni con quanto Nietzsche scrive in seguito, è possibile notare quanto egli rimanga fedele alla propria posizione, insistendo sempre sulle conseguenze negative, anzi degenerative, di una pratica culturale votata alla chiusura rispetto all'elemento straniero. Il discorso semplicemente si sposta dal piano nazionale a quello europeo, ed è quindi possibile dire che Nietzsche pensi al buon europeo come a un individuo dotato di una natura non solo sovranazionale, ma addirittura sovraeuropea<sup>50</sup>.

Sulla base di queste considerazioni, il fatto che dopo il 1887 Nietzsche abbandoni la figura del buon europeo, pur così rilevante negli scritti precedenti, acquista un senso. Se infatti il progetto di *Trasvalutazione dei valori* costituisce per lui uno spartiacque rispetto alla questione della morale cristiana – se, cioè, nel momento in cui compone l'*Anticristo*, Nietzsche pensa di essersi lasciato alle spalle tale problema e di poter finalmente avviare una nuova stagione di pensiero –, allora non c'è più bisogno di riferirsi a figure come i buoni europei che, proprio perché portano a compimento il processo di autosuperamento della morale cristiana, appartengono a una fase che precede tale superamento<sup>51</sup>.

PIETRO GORI e PAOLO STELLINO

---

<sup>50</sup> Questo concetto compare ad esempio in JGB 255 in riferimento alla musica tedesca, in un contesto che però assume la questione musicale come spunto per una riflessione più generale sulla cultura tedesca ed europea (come si ricorderà, poche righe sopra, in JGB 254, Nietzsche parla della commistione di nord e sud nel sangue dei buoni Europei). Anche Large (*Nietzsche's Orientalism*, cit., p. 195) osserva come, seguendo la logica di quanto scritto in MA II 323, l'autosuperamento del buon Europeo debba consistere in una «auto-europeizzazione».

<sup>51</sup> Il presente articolo è il frutto di un lavoro di ricerca comune. Purtroppo, sono ascrivibili a Paolo Stellino in particolare le sezioni 2-4 e a Pietro Gori le sezioni 5-7.