

Il giovane Nietzsche e la concezione aristocratica del lavoro nel mondo greco

Maurizio Scandella
Dottorato in "Filosofie della cultura"
Università di Bologna

Abstract

During the early years in Basel, Nietzsche developed a dialogue with the aristocratic concept of the "work" of the Greek world. The "value" of the work emerges as a problematic notion, in a critical confrontation with the rhetoric of the "dignity of work" of his era (1). Both the reflection on the concept of "aristocracy" - developed since the studies on Theognis of Megara (2) - and his personal experience as philologist and teacher (3) contribute to the characterization of the Nietzschean approach. In The Greek State, the notion of "work" is inscribed within the pessimistic analysis of the existence (4), in which the reevaluation of the artistic activity plays a central role, which leads Nietzsche to review some aspects of the Greek judgement on the work (5).

Introduzione: i filosofi e il lavoro

Un aforisma di *Umano, troppo umano* sintetizza efficacemente il modo in cui Nietzsche legge la nozione di "lavoro" propria del mondo antico:

Una civiltà superiore può sorgere solo là dove ci sono due distinte caste della società: quella di coloro che lavorano (*Arbeitenden*) e quella di coloro che oziano (*Müssigen*), capaci del vero ozio; o con espressione più forte: la casta del lavoro forzato (*Zwangs-Arbeit*) e la casta del lavoro libero (*Frei-Arbeit*) [...]. Così ci parla la voce morente dei tempi antichi; ma dove ci sono ancora orecchie per sentirla?¹

Un simile sentire non è estraneo ad Aristotele quando, nell'*Etica Nicomachea*, pone una certa disponibilità di risorse materiali tra le precondizioni della vita contemplativa (*bios theoretikos*), ossia della felicità in quanto essa consegue dal filosofare². Ma particolarmente esplicita è la trattazione della *Politica*:

I cittadini non devono praticare una vita da operaio o commerciante (vite ignobili e contrarie alla virtù) né dovranno essere contadini quelli che aspirano a diventare cittadini (perché la nascita della virtù e l'esercizio delle funzioni politiche esigono libertà dagli impegni di lavoro quotidiano)³.

¹ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, trad. it. di S. Giaretta in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964ss. (d'ora in avanti OFN), §439, *Civiltà e casta*.

² Cfr. Arist. *Eth. Nic.* X 8, 1178a-b.

³ Arist. *Pol.* VII 9, 1328b-1329a.

La famosa trattazione della schiavitù proposta nella *Politica* esprime un ordine di considerazioni non dissimili: gli schiavi sono necessari perché le spole non sono in grado di tessere da sole⁴. Bisogna pur che qualcuno lavori, ma che a farlo sia un libero cittadino o addirittura un filosofo è cosa che ad Aristotele non sembra plausibile. Altrimenti detto: o si pensa o si lavora. Si tratta di una visione certamente lontana dal nostro sentire comune e che tuttavia anche colpisce per la sua onestà. In essa parla, per riprendere un'espressione che Nietzsche in altro contesto riferisce a Platone, quell'«innocenza per la quale si deve essere Greci e non “cristiani”»⁵.

Aristotele affronta a suo modo quel nodo problematico inerente alle precondizioni materiali del pensiero formulato dalla filosofia di Platone. Da un lato è *La repubblica* a proporre quel modello di “divisione del lavoro” in cui chi pensa e chi lavora sono collocati in classi distinte (modello destinato a millenaria fortuna, dalla medievale teoria dei “tre ordini” all'odierna “specializzazione” dei saperi e delle competenze)⁶. Dall'altro lato è però Platone stesso a imprimere un'inflessione “rivoluzionaria” a tale tripartizione: alla classe “aristocratica” non si appartiene infatti né per nascita (intesa in senso familiare), né per censo, né perfino per sesso, ma solo per la propria disposizione naturale⁷.

Tale “riferimento” alla natura è però altamente problematico. Platone stesso ammette che esso è fondato da ultimo su una “menzogna” e ciò sembra minare alla base la razionalità dell'ordine istituito⁸. La stessa giustificazione aristotelica della schiavitù si basa sullo stesso principio: Aristotele non è favorevole alla schiavitù *tout court*. Essa deve essere una buona schiavitù, per così dire, in cui lo schiavo è tale per natura, ossia per la sua naturale «convenienza a servire»⁹. Ciò è evidentemente molto sensato, posto che si sia in grado di dare una definizione non nominale della schiavitù. Altrimenti detto: una volta individuato chi è schiavo per natura, va da sé che è un bene (anzitutto per lui) che egli sia schiavo. Ma è proprio la questione preliminare quella fondamentale: come si organizza l'apparato “politico” in conformità ad una destinazione naturale francamente poco agevole da identificare?

L'apprezzabilità del gesto aristotelico sta invece in ciò: ponendo una certa agiatezza tra le precondizioni del pensiero emerge, quanto meno come

⁴ Cfr. Arist. *Pol.* I 4, 1253b.

⁵ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. di F. Masini in OFN, *Scorribande di un inattuale*, §23. Recita un appunto giovanile: «I Greci sono ingenui come la natura quando parlano degli schiavi» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi Autunno 1869 - Aprile 1871*, tr. it. di G. Colli, C. Colli Staude e B. Zavatta, nuova edizione a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2004, §7[5]).

⁶ «Più e meglio e con maggior voglia si opera quand'uno naturalmente si dedichi ad una sola cosa e a tempo opportuno, senza occuparsi delle altre» (Plat. *Resp.* II, 370c). Anche Aristotele giunge a sostenere la tesi sopra riportata riflettendo sull'opportunità della separazione delle funzioni (cfr. Arist. *Pol.* VII 9, 1328b).

⁷ «E a nature affini non dobbiamo assegnare le stesse funzioni?» (Plat. *Resp.* V, 456b).

⁸ Quello della *pia fraus* è uno dei motivi platonici più apprezzati da Nietzsche: «Se l'ordine sociale non è basato su un ordine naturale, come l'insistenza di Platone sulla necessità di mentire suggerisce, se magari non v'è affatto alcun ordine naturale, tutti gli ordini attuali sono stati basati su ignoranza, errore, inganno e violenza» (C.H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1996, p. 18 [tr. mia]).

⁹ Arist. *Pol.* I 6, 1255b.

problema, la necessità di dar conto di ciò che di contingente è incluso nell'attività filosofica, di quanto in essa compete al caso, dei natali ad esempio. La ragionevolezza aristotelica appare ancor più chiaramente se pensiamo a come la storia del pensiero non sia propriamente affollata di filosofi con un lavoro manuale. Troviamo nobili, monaci, persino un imperatore. Vari pensatori hanno svolto lavori che oggi si direbbero "intellettuali": giornalisti, diplomatici, bibliotecari¹⁰. Il caso limite è forse Spinoza, che produceva artigianalmente lenti ottiche. Da un certo momento in avanti, comunque, la figura del "professore universitario" si è affermata come "luogo naturale" del pensiero filosofico, soprattutto se pensiamo alle vicende dell'università tedesca tra XVIII e XIX secolo.

In tale mutamento nelle abitudini del filosofo si esprime un contraccolpo della vita pratica sulla vita contemplativa, non privo di conseguenze. Il fatto che il filosofo "lavori" (sia pure in università) potrebbe anche essere cosa da guardarsi con sospetto. Così pensa ad esempio Schopenhauer, quando scrive le proprie riflessioni *Sulla filosofia delle università* e mette in guardia «dal danno che la filosofia come professione porta alla filosofia in quanto libera ricerca di verità»¹¹. Essa, secondo Schopenhauer, non può che finire per piegarsi alle credenze (religiose in particolare) di quello Stato che le paga lo stipendio. La filosofia e la professione appaiono addirittura come concetti quasi contraddittori:

Noi troviamo che pochi filosofi sono stati professori di filosofia; e relativamente che furono ancora meno i professori di filosofia che furono filosofi; si potrebbe perciò concludere che, come i corpi idiaelettrici non sono conduttori dell'elettricità, così i filosofi non possono essere professori di filosofia. Infatti per chi pensa per conto suo non c'è ufficio più seccante di questo¹².

Un sentire, quello di Schopenhauer, in cui certamente riecheggia la "voce" dei "tempi antichi", infatti chiamati in causa poco oltre:

¹⁰ La figura di Leibniz esemplifica forse nel modo più "umano" il problematico rapporto del filosofo con la costrizione professionale. Durante il suo periodo parigino, infatti, egli tentò in ogni modo (ma senza successo) di ottenere un impiego che gli garantisse la possibilità di rimanere nella capitale francese, vivace centro culturale dell'epoca, salvandolo così dai penosi corollari (in particolare l'isolamento geografico) che lavorare per il duca d'Hannover avrebbe comportato (per una suggestiva ricostruzione di tali vicende cfr. M. Stewart, *Il cortigiano e l'eretico: Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno*, tr. it. F. Sircana e M.C. Sircana, Feltrinelli, Milano 2006, in particolare pp. 120-141).

¹¹ A. Schopenhauer, *La filosofia delle università*, trad. it. di G. Papini, Carabba, Lanciano 1909, p. 16. Merita forse un cenno l'occasione della comparsa di questa traduzione. Essa si inserisce all'interno del dibattito italiano del primo Novecento sull'opportunità o meno di insegnare filosofia nelle scuole, al quale partecipano i maggiori pensatori del tempo: Gentile, Croce, Vailati, Prezzolini e, per l'appunto, Papini. Quest'ultimo, nell'introduzione, riporta ed esprime il proprio favore per l'"utopia" di Croce, il quale chiede «l'abolizione di tutte le cattedre di filosofia», colpevoli di foraggiare la «scadentissima» produzione di una massa di «operai filosofi» e auspicando la «potatura» di siffatto «ngombro» (Cfr. *ivi*, pp. 4-7). Papini prosegue poi illustrando l'impossibilità, per una genuina filosofia, di essere "meccanicamente" comprensibile e, quindi, insegnabile (cfr. *ivi*, pp. 9-11).

¹² *Ivi*, p. 34.

Che la filosofia non si presti ad essere un mestiere l'ha dimostrato Platone parlando dei sofisti [...]. La relazione tra sofisti e filosofi è la stessa che passa tra la fanciulla che si dà per amore e le donne pagate¹³.

Al di là degli intenti immediatamente polemici e dell'ironia che attraversa l'intero testo, Schopenhauer coglie un problema centrale: «Facendone un mestiere, i secondi fini prendono il sopravvento sui primi e i cosiddetti filosofi diventano parassiti della filosofia»¹⁴. Poniamo una domanda a margine: è questa una condizione che coinvolge solo gli “operai filosofi” di cui parlava Croce, oppure la filosofia è necessariamente “compromessa” con una logica lavorativa? Altrimenti detto: esiste una filosofia dei “primi fini”, slegata dalle condizioni materiali in cui essa opera? Il nodo qui affrontato da Schopenhauer riguarda solo un momento contingente della storia del pensiero o tale “decadenza” coinvolge immediatamente la filosofia, nella sua paradossale pretesa di sviluppare un discorso in grado di elevarsi al di sopra del chiacchiericcio comune che invade anche le università? Il ricorso di Schopenhauer a una «vocazione» naturale e a un «reale stimolo alla ricerca della verità»¹⁵ non pare risolutivo, per i limiti “nominalisti” che abbiamo visto essere implicati in tali riferimenti alla “natura”.

Attraverso queste pagine (e questi dubbi) di Schopenhauer, la questione arriva fino a Nietzsche, che ad essa allude quando racconta questa storiella alla fine della terza delle *Considerazioni inattuali*:

Diogene, dal canto suo, obiettò una volta che gli si facevano le lodi di un filosofo: «Che cosa mai ha da mostrare di grande, se da tanto tempo pratica la filosofia e non ha ancora turbato nessuno?». Proprio così bisognerebbe scrivere sulla tomba della filosofia delle università (*Universitätsphilosophie*): «Non ha mai turbato nessuno»¹⁶.

Sul complicato rapporto di Nietzsche con l'istituzione universitaria dovremo tornare. Per ora ci interessa però mostrare come la questione della “professionalità” del filosofo si inserisca all'interno di una questione più generale: il mutamento semantico e assiologico di cui è oggetto il termine “lavoro”. Non è possibile abbozzare qui che una prospettiva storicamente molto superficiale: fino all'*ancien régime* l'aristocratico disprezzo per il lavoro mantiene un certo numero di sostenitori, sebbene varie tendenze in senso contrario segnino il graduale tramonto dell'ideale antico (si pensi al *labor benedettino*, all'elogio dell'attività umana nel Rinascimento, alla famosa “etica protestante” o al valore fondativo riconosciuto al lavoro nelle varie utopie della modernità). La rivoluzione francese segna in maniera più netta l'avvenuto mutamento: la borghesia si sostituisce ad una nobiltà tacciata di “improduttività” (critica diffusa dal pensiero dei Lumi). Con i successivi movimenti socialisti, il termine “lavoro” sviluppa sempre più una connotazione positiva, sino ad assumere piena centralità nel Novecento, il “secolo del lavoro”¹⁷.

¹³ Ivi, p. 38-39.

¹⁴ Ivi, p. 41.

¹⁵ Ivi, p. 80.

¹⁶ F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, trad. it. di M. Montinari in OFN, §8.

¹⁷ Questa questione “semantica” riposa naturalmente su una storia ben più antica del mondo classico. Sul modo d'intendere l'accadere e gli sviluppi dell'“umanità del lavoro” cfr. C. Sini,

Ogni variazione semantica segna il transito di nuovi idoli che possono essere riassunti, in questo caso, nella formula: “dignità del lavoro”. Uno sguardo alla più recente attualità mostra tale retorica pienamente operante. Le nuove “aristocrazie” fanno gran lustro della propria operosità (effettiva o presunta), vista come unica giustificazione accettabile (e quindi socialmente esibibile) per il proprio *status* privilegiato, in particolare nei confronti dei “sottoposti”. Nulla di nuovo, da un certo punto di vista, se pensiamo che nel 1881 l'imperatore Guglielmo I inviava al Reichstag un proprio messaggio recitante: «Siamo tutti lavoratori!». Commenta Nietzsche:

Come sono vicini anche al più ozioso di noi, il lavoro e il lavoratore. La regale cortesia dell'espressione “siamo tutti lavoratori” sarebbe stata, anche sotto Luigi XIV, un cinismo e un'indecenza¹⁸.

Nietzsche è dunque tra coloro che registrano e interrogano ciò che possiamo chiamare l'emergere della “civiltà del lavoro”¹⁹. Intendiamo soffermarci sulla produzione giovanile, per indagare la genesi della riflessione nietzscheana sul concetto di lavoro nel confronto con la greicità. La questione della “dignità del lavoro”, in particolare, è guardata con sospetto in alcuni passi dei primi anni basileesi: la solida formazione classica di Nietzsche sembra fargli avvertire in maniera chiara la componente retorica e strumentale di tale ideologia.

Allo sviluppo di tale sguardo critico concorre anche la concreta esperienza professionale in ambito universitario e filologico, della quale i limiti più gravosi sono chiaramente percepiti. Ciò non significa però, per Nietzsche, indulgiare in un atteggiamento “nostalgico”: lo statuto problematico del concetto di “aristocrazia” (elemento centrale del pensiero di Nietzsche, le cui radici risalgono sino ai giovanili studi su Teognide di Megara) e la rivalutazione del ruolo dell'attività artistica portano infatti Nietzsche a ripensare profondamente alcuni aspetti della concezione del lavoro propria del mondo greco.

Il valore del lavoro come problema negli appunti di Basilea

Nietzsche riflette sul tema del lavoro quando si confronta con alcune questioni connesse a *La nascita della tragedia* e che trovano una formulazione uniforme nel lungo “frammento di Lugano” (delle prime settimane del 1871)²⁰, prima stesura di una delle *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, dedicata a *Lo Stato greco* (le prefazioni vengono inviate in dono a Cosima Wagner per il

L'uomo, la macchina, l'automa: lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

¹⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini in OFN, §188, *Lavoro*.

¹⁹ Sul tema cfr. A. Negri, *Nietzsche e la civiltà del lavoro*, in AA.VV., *Nietzsche e la fine della filosofia occidentale*, Cittadella, Assisi 1986.

²⁰ Nietzsche descrive tale frammento come parte di una “versione ampliata” dello scritto sulla tragedia. In una prima versione di quest'ultimo il frammento figura integrato nel testo. Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi Inverno 1870-1871 – Primavera 1872*, trad. it. di G. Colli, C. Colli Staude e B. Zavatta, nuova edizione a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2004, §10[1] e relativa nota.

Natale del 1872)²¹. In sintesi, Nietzsche riflette in tale testo su quali siano le condizioni di possibilità “politiche” per lo sviluppo del genio artistico, confrontandosi con la concezione greca e, in chiusura, specificatamente con quella platonica. Al tema del lavoro è dedicato uno dei frammenti preparatori:

I Greci pensano del *lavoro* quello che oggi noi pensiamo della procreazione. Entrambe le cose si ritengono vergognose (*schmählich*), ma nessuno per questo dichiarerà disonorevole (*schmachvoll*) il risultato. La “dignità del lavoro” (*Würde der Arbeit*) è uno dei più stolti vaneggiamenti moderni. È un sogno di schiavi. Tutti si affannano per continuare a vegetare (*vegetieren*) miseramente. E quella necessità sfibrante della vita (*verzehrende Lebensnoth*), che si chiama lavoro, dovrebbe essere “dignitosa”? Allora anche l'esistenza (*Dasein*) dovrebbe essere qualcosa di dignitoso. Soltanto il lavoro compiuto dal soggetto libero dalla volontà è dignitoso. In questo senso un vero lavoro di cultura (*Kulturarbeit*) ha bisogno di un'esistenza fondata, libera da preoccupazioni. Inversamente: la schiavitù rientra nell'essenza di una civiltà (*Kultur*)²².

In questo frammento si percepisce con chiarezza il modo in cui agisce lo sguardo “inattuale” di Nietzsche, che interroga l'antichità per comprendere ciò che accade nel presente. In particolare, è qui rifiutata l'idea secondo cui il lavoro avrebbe di per sé un valore. Esso, secondo Nietzsche, è un mero “fatto” naturale, animale o addirittura vegetativo. Il mero esistere, ivi compreso il lavoro inteso come fonte di sussistenza, non ha dignità. Perché si dia valore dev'essere presente un *telos* che, in questo periodo, è rappresentato per Nietzsche dal genio artistico, la cui attività è la sola a poter fornire una giustificazione dell'esistenza. Com'è noto, nella metafisica giovanile di Nietzsche solo l'arte conferisce un senso alla vita.

Tale “soluzione” è successivamente abbandonata (o perlomeno radicalmente ripensata) dallo stesso Nietzsche. Crediamo tuttavia che il problema che qui emerge, quello del valore del lavoro, mantenga la sua validità. Attraverso il confronto con gli antichi traspare il disagio di un Occidente che fatica a trovare, all'interno della propria logica operativa, strumenti per corrispondere all'eclissi del senso del proprio agire. In questa prospettiva il facile ricorso ad una “dignità del lavoro” pregiudizialmente affermata costituisce una “risposta” insufficiente, giustamente denunciata da Nietzsche.

Bisogna inoltre notare come Nietzsche faccia emergere una seconda accezione del termine “lavoro”, connessa agli uomini liberi e alla vera cultura. Si tratta, in effetti, di un'innovazione rispetto alla concezione greca, dove non è prevista alcuna tipologia aristocratica di lavoro. Tale allontanamento è però necessario perché per Nietzsche la vera aristocrazia non è quella oziosa, ma quella artisticamente produttiva. Questa differenza non sfugge a Nietzsche:

Plutarco dice in una certa occasione, con un istinto della Grecia più antica, che nessun giovane di nobile nascita può avere il desiderio, quando vede lo Zeus di Pisa, di diventare egli stesso un Fidia [...]. Per il Greco, la creazione artistica ricade nel concetto

²¹ La differenza maggiore tra le due stesure consiste nella mancanza, in quella più tarda, della prima parte, volta a integrare il testo nella struttura della *Nascita della tragedia* e dell'ultima, contenente alcuni cenni sulla condizione della donna greca e sulla proposta platonica di abolizione della famiglia (forse poco adatte come “regalo” a Cosima Wagner).

²² F. Nietzsche, *Frammenti postumi Autunno 1869 - Aprile 1871*, cit., §7[16].

disonorante (*unehrwürdigen*) del lavoro, allo stesso modo di ogni opera banausica (*banausische Handwerk*)²³.

Si tratta di una variazione importante, perché in essa comincia ad esprimersi quella problematizzazione del concetto di "aristocrazia" che diviene sempre più centrale nel pensiero di Nietzsche. Una volta che si sia negata la nascita come criterio di appartenenza di classe, diventa infatti difficile fornirne uno differente (è il problema di Platone, come abbiamo visto). Nietzsche sembra pensare che sia il fare (il lavoro artistico in questo caso) a identificare la classe, i contorni della quale divengono però in questo modo più sfumati. Mentre la nascita fornisce un criterio assoluto, un'impostazione funzionale come quella nietzscheana (o platonica) porta con sé una costitutiva ambiguità. Ad esempio, essa rende possibile sia l'inserimento di Wagner tra gli *aristoi* (che è ciò a cui Nietzsche pensa in questo periodo), sia, qualche anno più tardi, la sua graduale espulsione da essi.

Lo statuto dell'aristocrazia: gli studi su Teognide di Megara

La riflessione sulla concezione greca dell'aristocrazia è profondamente radicata nel pensiero di Nietzsche. Essa segna infatti uno dei suoi primi studi, ossia la *Dissertatio de Theognide Megarensi* con cui si congeda dalla scuola di Pforta nel 1864. Teognide di Megara si presenta come l'ultimo testimone dei valori di un'aristocrazia dorica oramai scomparsa a causa della corruzione dei costumi che ha colpito la *polis*. In apertura del suo studio Nietzsche mostra come il "pathos della distanza" della nobiltà dorica sia anzitutto radicato in un allontanamento spaziale, che conforma la geografia della città:

Anche nella città di Megara, come in quasi tutte le città doriche, i nobili, che avevano il potere e detenevano il culto religioso, avevano mantenuto gli abitanti che fin dall'antico si erano insediati in questo territorio lontani dalla città, oppressi dalla povertà e in uno stato di incultura²⁴.

La definizione del concetto di aristocrazia interessa in modo particolare il giovane Nietzsche, che torna a riflettervi soprattutto nell'ultima parte del testo, dedicata a un "Esame delle opinioni di Teognide sugli dèi, sui costumi, sullo stato" in cui si manifesta una certa tendenza ad andare al di là della questione più strettamente filologica. Sono cinque i tratti distintivi che Nietzsche individua nell'aristocrazia arcaica:

La dignità dei nobili in forza della quale tenevano assoggettata ed ubbidiente la plebe si fondava, dunque, sulla fama dell'antica stirpe, sulle capacità militari e politiche, sulla

²³ F. Nietzsche, *Lo Stato greco*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, trad. it. di G. Colli in OFN, p. 225. Ancor più netta la formulazione del "frammento di Lugano": «Persino Plutarco, questo sbiadito epigono, ha in sé tanto istinto greco ecc.» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi Inverno 1870-1871 – Primavera 1872*, cit., §10[1]).

²⁴ F. Nietzsche, *Teognide di Megara*, trad. it. di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 109. La traduzione è condotta sull'edizione Musarion.

gestione del culto religioso, sulla ricchezza e sulla splendida raffinatezza, da ultimo sull'esercizio formativo delle arti liberali²⁵.

Il disprezzo per il lavoro non è, come si vede, espressamente ricordato. È però significativo, a tal proposito, notare come il termine *labor*, nel testo di Nietzsche, ricorra sempre nell'accezione (essa stessa depositaria di un sentire arcaico) di travaglio, oppressione, sofferenza e mai come "lavoro"²⁶. Tuttavia è all'interno di questa visione dell'aristocrazia che Nietzsche, negli anni successivi, esplicherà tale motivo. Tracce di esso possono essere ritrovate nel riferimento alle "arti liberali", in opposizione a quelle "opere banausiche" nelle quali rientra, molto problematicamente per Nietzsche, la produzione artistica. Un passo di Teognide contiene inoltre un riferimento alla natura semi-animale dell'attività dei "plebei", che sembra riecheggiare anche nelle riflessioni sul lavoro del 1871:

Quelli che non conoscevano né diritto né leggi,
ma intorno ai fianchi consumavano pelli di capra,
fuori della città come cervi pascolavano.

(vv. 53-56)²⁷

Il tema del lavoro è dunque immediatamente connesso a quella della distinzione tra classi. Ma tale distinzione appare problematica già in Teognide. Scorrendo la silloge emerge abbastanza chiaramente che l'unico criterio di distinzione tra le due classi è la nascita. Tutte le connotazioni successive discendono da essa. Gli aristocratici saranno dunque i buoni, i giusti, i pii ecc. mentre alla classe inferiore competeranno le attribuzioni negative²⁸. Anche la cosiddetta "etica aristocratica" proposta da Teognide non è che una ripetitiva applicazione di tale partizione originaria: bisogna accompagnarsi solo ai buoni (cioè ai ben nati), non bisogna far del bene ai cattivi, ecc.

Ciò non sarebbe problematico, se non fosse che questa partizione è proposta dopo l'avvenuto decadimento di una classe aristocratica che si ritrova perciò, *de facto*, svuotata. È probabile che Teognide pensasse a sé o a Cirno (il giovinetto a cui rivolge i propri componimenti) ancora come membri di tale classe ma in realtà, per i criteri da lui stesso posti, a rigore non vi possono rientrare. Ad esempio Teognide da un lato afferma la necessità per il nobile di tenersi lontano dalla plebe per non corrompersi, dall'altro però esprime la necessità di rapportarsi ad essa (pur odiandola segretamente) per mitigare le angustie del declino. Così Nietzsche descrive questo passaggio:

Ci troviamo dunque di fronte alla superba convinzione della nobiltà dorica; e nessuno negherà che in Teognide c'è un apprezzamento di questa, quantunque si possa dubitare che Teognide abbia persistito in essa anche quando, per le discordie civili ed il rivolgimento totale della situazione, i fondamenti di questa convinzione, posti nella "felicità" di cui si è parlato, furono profondamente scossi²⁹.

²⁵ Ivi, p. 166-167.

²⁶ Cfr. ivi pp. 121, 135, 148 e 155.

²⁷ Citato da Nietzsche (ivi, p. 165).

²⁸ È a partire da una riflessione sulla terminologia di Teognide che Nietzsche, molti anni più tardi, svilupperà la prima dissertazione della *Genealogia della morale*.

²⁹ F. Nietzsche, *Teognide di Megara*, cit., p. 168.

Il giovane Nietzsche, seppur con la prudente timidezza di uno studente di liceo, sta in effetti compiendo un'operazione coraggiosa. Dopo aver esposto «la convinzione ordinaria degli esperti»³⁰, che fanno di Teognide il “teorico” della nobiltà dorica, Nietzsche prende un'altra via:

A questo giudizio si oppone il solo Grote (History of Greece, III, cap. 9), il quale dichiara di non poter trovare nelle poesie teognidee rimaste la forza e la natura propria dei Dori: e, anche se egli non tratta più diffusamente di questo argomento, il suo giudizio è degnissimo di essere preso in considerazione³¹.

Appoggiandosi all'“accenno” di Grote, Nietzsche sviluppa in realtà una propria interpretazione originale. La silloge non è tanto il manifesto di un'aristocrazia trionfante, quanto del suo declino. Osserva giustamente Antimo Negri nell'introduzione al testo: «La *dissertatio* è anche la piccola storia della sconfitta di un uomo come Teognide»³². Così conclude Nietzsche:

Ed ora ritorno alle parole di Grote dalle quali sono partito. Ritengo che mi abbia insegnato una sola cosa: che Teognide, pur essendo stata la sua vita caratterizzata da un rivolgimento totale di situazioni e di opinioni, non poté fare a meno di restar fermo alle opinioni alle quali sembra che sia stato educato da fanciullo. Ne riesce chiarito il senso delle parole di Grote: certamente, bisogna ammettere che ha acutamente inteso la schietta forza e natura dei Dori fin da quei tempi indebolita e fiaccata³³.

Questa breve digressione sui contenuti della *dissertatio* chiarisce dunque il carattere problematico che il concetto di “aristocrazia” assume immediatamente nella riflessione di Nietzsche, in quanto connesso alla questione della sua decadenza. Se è vero che Nietzsche si richiamerà a Teognide e alla visione arcaica dell'aristocrazia (per la quale il “nobile” è “buono”) per smascherare l'inversione compiuta dalla morale platonica (per la quale il “buono” è “nobile”), è però vero che la problematizzazione dei criteri d'individuazione della classe aristocratica, in direzione di un'“aristocrazia dello spirito” a fronte del fallimento dell'“aristocrazia della nascita”, mostra la maggiore vicinanza di Nietzsche a Platone, piuttosto che a Teognide³⁴.

Il lavoro del filologo e il compito del filosofo

Questi studi giovanili, oltre che per il loro oggetto, rivestono un interesse anche per la metodologia con cui sono condotti. Il passaggio dalla *dissertatio* del 1864 al successivo *Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung* – saggio che appare nel «Rheinisches Museum für Philologie» del 1867 – ben illustra infatti il sentire di Nietzsche rispetto alle pratiche lavorative da lui esercitate. Mentre quest'ultimo lavoro, di più stretta osservanza filologica, è dedicato per la

³⁰ Ivi, p. 159.

³¹ Ivi, pp. 159-160.

³² A. Negri, *Introduzione a F. Nietzsche, Teognide di Megara*, cit., p. 37, n. 76.

³³ F. Nietzsche, *Teognide di Megara*, cit., p. 174.

³⁴ Per un approfondimento della relazione tra Nietzsche e Platone in riferimento alla configurazione dello spazio pubblico mi permetto di rinviare a M. Scandella, *La filosofia e la soggettività pubblica: Nietzsche interprete di Platone*, in *Nóema*, n. 1/1, 2010.

maggior parte alla ricostruzione delle vicende del testo della silloge teognidea (forse in direzione di una nuova edizione critica), l'intento della *dissertatio* è, come si è visto, anche di riflettere sull'"uomo" Teognide.

Antimo Negri ricostruisce accuratamente, seguendo soprattutto le indicazioni dell'epistolario, il lavoro di elaborazione che lega tra loro questi due testi. Traspare il senso di fatica filologica che Nietzsche avverte, fino a definire il proprio come un lavoro da "manovale"³⁵. Non solo, Nietzsche sembra anche dubitare che una tale fatica possa essere coronata da successo, ovvero che un tale tipo di operazione possa restituire il "senso" dell'opera di Teognide. Un tale lavoro appare talvolta a Nietzsche «straordinariamente insulso»³⁶. Semplice frustrazione di un "filosofo" che ha sbagliato mestiere? Di un Nietzsche che proprio in quegli anni "scopre" Schopenhauer? Bisogna ricordare però il già menzionato sospetto che Nietzsche solleva, proprio sulla scorta di Schopenhauer, sulla stessa "professione" filosofica, nonché la complessa compenetrazione di filologia e filosofia che caratterizza la riflessione del giovane Nietzsche³⁷.

Nietzsche sembra avvertire un certo fastidio per la componente "filistea" e macchinale della propria ricerca e a sollevare un dubbio sulla possibilità di riposare sulla definitività dei risultati raggiunti³⁸. Ciò nonostante, Nietzsche procede con perizia nella redazione del suo Teognide, cercando di raccogliere quanto più materiale che possa contribuire al rigore scientifico della sua ricerca, pur lamentando, sempre nelle lettere, un senso di estraneità a tale "erudizione"³⁹. Dopo la conclusione del lavoro, nonostante la soddisfazione per il buon successo dell'opera e il riconoscimento professionale ottenuto, l'impressione che resta a Nietzsche non è priva di ombre:

Non vorrei davvero più scrivere in quel modo arido e legnoso, rigorosamente aderente al filo logico, come ho fatto, per esempio, nel mio saggio su Teognide, alla cui culla non si sono certo accostate le Grazie⁴⁰.

Il lavoro su Teognide è tra quelli che valgono a Nietzsche l'ottenimento della cattedra di filologia classica presso l'università di Basilea. Una triplice attività dunque quella che impegna Nietzsche: filologo, insegnante e filosofo. Un impegno certamente sofferto: una decina d'anni più tardi il congedo da Basilea

³⁵ Cfr. A. Negri, *Introduzione* a F. Nietzsche, *Teognide di Megara*, cit., p. 41.

³⁶ Ivi, p. 42.

³⁷ «A dispetto del giudizio dei contemporanei, si può ben dire tuttavia che la vocazione filosofica di Nietzsche nasca e tragga nutrimento proprio dal bisogno di ripensare i fondamenti della filologia» (C. Gentili, *Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 54-55).

³⁸ Cfr. A. Negri, *Introduzione* a F. Nietzsche, *Teognide di Megara*, cit., p. 45.

³⁹ Ivi, p. 56. Antimo Negri propone di collegare tali vicende alle successive riflessioni contenute nel capitolo *Dei dotti* dello *Zarathustra*. In esso ricorrono alcune metafore che presentano la ricerca erudita come lavoro meccanico: «Quelle dita sanno infilar l'ago, intrecciare i fili e tessere la trama: e così tessono le brache allo spirito! Ottimi orologi: purché non si dimentichi di caricarli giusto! E allora ti dicono l'ora senza fallo, mentre emettono un rumorio discreto. Come mulini all'opra e come magli: provate a gettar loro la vostra sementa! – essi fanno di certo macinare ben bene il grano, e ridurlo in polvere bianca» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari in OFN, *Dei dotti*).

⁴⁰ Lettera di Nietzsche a Carl von Gersdorff del 6 aprile 1867, citata in A. Negri, *Introduzione* a F. Nietzsche, *Teognide di Megara*, cit., p. 61.

e l'ottenimento di una pensione sufficiente al mantenimento saranno avvertiti come una liberazione, e non solo per le cattive condizioni di salute. Una sofferenza tuttavia produttiva, perché consentirà al "professor Nietzsche" (formula per noi curiosa ma che ricorre spesso, ad esempio, nei diari di Cosima Wagner) di sperimentare direttamente i limiti e le problematiche di una "formazione" che si esercita come "professione"⁴¹.

Il tedio per il lavoro accademico emerge con chiarezza nelle lettere. Così scrive alla madre e alla sorella all'inizio del 1871:

Non vedo l'ora di riposarmi e godere un po' d'aria migliore, e soprattutto di avere un po' meno da lavorare. Non si ha mai tempo per il proprio vero compito e ci si consuma negli anni migliori della vita con una eccessiva pedanteria⁴².

Un paio di settimane dopo, sempre alla madre e alla sorella, Nietzsche scrive: «Ne ho davvero abbastanza del mio posto di professore a Basilea»⁴³. Nella stessa lettera manifesta la propria intenzione di recarsi a Lugano, dietro consiglio dei medici. È in questo periodo che Nietzsche coltiva anche la speranza di passare ad una cattedra di filosofia ed è molto interessante il modo in cui presenta la propria candidatura:

Io, che per natura mi sento fortemente sospinto a pensare alle cose come a un tutto unitario e con mentalità filosofica, perseverando in un problema con continuità e indisturbatamente, e ragionandoci a lungo, mi sento continuamente gettato qua e là e deviato dalla mia strada dalle molteplici occupazioni quotidiane e dalla loro natura. Alla lunga non ce la faccio a fare queste due cose insieme, il ginnasio e l'università, perché sento che il mio vero compito, al quale, se necessario, *dovrei sacrificare ogni altra occupazione*, il mio compito *filosofico*, soffre molto di tutto ciò, e anzi si è ridotto a un'attività marginale. Credo che questa descrizione colga nel vivo ciò che qui tanto mi esaspera e non mi lascia raggiungere una pienezza e un sereno equilibrio nel lavoro⁴⁴.

È un'assenza di tempo per il lavoro filosofico dunque quella che Nietzsche sperimenta concretamente. In questo clima maturano le riflessioni di Nietzsche sulla concezione aristocratica del lavoro propria della Grecia antica. Un tema, dunque, che Nietzsche sentiva particolarmente presente, proprio perché lo coinvolgeva in modo diretto.

Esistenza e lavoro in *Lo Stato greco*

Come ricordavamo, il problema del lavoro resta piuttosto a margine nella *Nascita della tragedia*. Ad esso è dedicato solo un breve passaggio, in cui l'idea di "dignità del lavoro" è presentata come uno dei sintomi della decadenza della

⁴¹ Per uno sviluppo di questi temi, con particolare riferimento alle conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole e a Schopenhauer come educatore*, cfr. C. Zaltieri, *Insegnare l'insegnabile: Nietzsche, Foucault, Deleuze*, in *Nóema*, n. 1/1, 2010.

⁴² Lettera a Franziska ed Elisabeth Nietzsche del 21 gennaio 1871 (F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, trad. it. di C. Colli Staude in *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976ss.).

⁴³ Lettera a Franziska ed Elisabeth Nietzsche del 6 febbraio 1871 (*Ibid.*).

⁴⁴ Lettera a Wilhelm Vischer-Bilfinger del gennaio 1871 (*Ibid.*).

cultura alessandrina⁴⁵. Nella trattazione sviluppata in *Lo Stato greco*, invece, la questione del lavoro è posta proprio in apertura:

Noi moderni abbiamo due concetti che mancavano ai Greci e che sono dati, per così dire, come strumenti di consolazione a un mondo che si comporta in un modo del tutto degno di schiavi, pure evitando timorosamente la parola “schiavo”: noi parliamo della “dignità dell'uomo” e della “dignità del lavoro”. Tutti si tormentano per perpetuare (*perpetuieren*) miseramente una vita miserabile (*elendes Leben*): questo tremendo bisogno costringe a un lavoro divorante (*verzehrender Arbeit*), che l'uomo (o meglio l'intelletto umano), sedotto dalla “volontà”, ammira talvolta come un qualcosa pieno di dignità. Ma perché il lavoro potesse pretendere titoli di onore, sarebbe anzitutto necessario che l'esistenza (*Dasein*) stessa – rispetto alla quale il lavoro è unicamente un crudele (*qualvolles*) strumento – avesse più dignità e più valore (*Werth*) di quanto sia apparso sinora alle filosofie e alle religioni intese seriamente. Che cosa possiamo trovare, nel bisogno di lavorare (*Arbeitsnoth*) di tutti i milioni di uomini, se non l'impulso (*Trieb*) a esistere a ogni costo, quel medesimo impulso onnipotente per cui le piante intristite spingono le loro radici sin nella roccia priva di terra?⁴⁶

Parla qui il disprezzo per le masse lavoratrici di un Nietzsche auto-elettosi “aristocratico” e paladino di un sistema schiavistico? Si tratta di una critica comunemente sostenuta da coloro che vedono in Nietzsche un “reazionario”, appoggiandosi anche ai vari passi antisocialisti presenti sia negli scritti giovanili, sia in quelli più tardi⁴⁷. Al giovane Nietzsche, l'etichetta di “reazionario” – per le sue simpatie wagneriane – è certamente semplice da accostare. Bisogna però tenere ferma la cornice propriamente estetica nella quale sorgono queste riflessioni: è il “ritorno” della greicità nell'opera di Wagner la questione che interessa primariamente Nietzsche, nonché la decostruzione del volto “sereno” della greicità, del quale si intende mostrare il titanico retroscena⁴⁸.

Il wagnerismo, inoltre, non esaurisce affatto il pensiero precedente a *Umano, troppo umano*. Nietzsche stesso è il primo a sostenere tale posizione, quando nel *Tentativo di autocritica*, preposto alla riedizione del 1886 della *Nascita della tragedia*, fornisce alcune indicazioni su come interpretare il suo testo giovanile. Ci sia dunque concesso estendere tale “guida alla lettura” anche a *Lo Stato greco* che, come abbiamo visto, era stato concepito originariamente come parte integrante del testo sulla tragedia.

Tra i limiti che Nietzsche ritrova in quello che, a quattordici anni di distanza, gli appare come «un libro impossibile», vi è la sua destinazione. Esso è infatti «un libro per iniziati», «per coloro che sono stati battezzati nella musica,

⁴⁵ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta in OFN, §18.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Lo Stato greco*, cit., p. 223.

⁴⁷ La versione più famosa di questa tesi è contenuta in G. Lukács, *La distruzione della ragione*, trad. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1959. Essa è stata di recente riproposta, con qualche variante, in D. Losurdo, *Nietzsche e la critica della modernità*, Manifestolibri, Roma 1997. Per una ricostruzione della problematica dell'antisocialismo in Nietzsche cfr. A. Negri, *Nietzsche e la civiltà del lavoro*, cit. Non è possibile tentare in questa sede nemmeno una ricostruzione approssimativa dei complessi rapporti tra ricezione nietzscheana e marxismo. Ci limitiamo a segnalare che uno studio abbastanza recente ha mostrato come, se pure è vero che il nome di Marx non compare mai negli scritti di Nietzsche, egli lo avesse tuttavia incontrato alcune volte nel corso delle sue letture (cfr. T.H. Brobjer, *Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism*, in «Nietzsche-Studien», n. 31, 2002, pp. 298-313).

⁴⁸ Su tali temi cfr. C. Gentili, *Nel segno di Nietzsche*, in C. Gentili e G. Garelli, *Il tragico*, Il Mulino, Bologna 2010.

che sono legati fin dal principio a rare esperienze artistiche in comune», «per consanguinei *in artibus*»⁴⁹. È il Nietzsche del disincanto di Bayreuth a parlare e ad esibire, non senza ironia, *che cosa* in realtà fosse quell'«aristocrazia artistica» ammirata in gioventù.

Poi prosegue: «Un libro arrogante ed esaltato, che fin dall'inizio si isola dal *profanum vulgus* delle «persone colte» ancor più che dal «popolo»»⁵⁰. Questa distinzione proposta da Nietzsche è per noi importante, perché consente di chiarire meglio ciò che Nietzsche intende per «aristocrazia». Lukács identificava il «nemico principale» di Nietzsche con la «classe operaia»⁵¹ e, reciprocamente, l'aristocratico nietzscheano con l'«uomo del capitalismo»⁵². Tuttavia il «nemico» per Nietzsche non sono tanto gli operai, quanto gli eruditi accademici, come ad esempio le *Considerazioni inattuali* mostrano con chiarezza⁵³. I «lavoratori» a cui pensa Nietzsche sono anzitutto i filologi, in quanto hanno smarrito il senso della propria pratica di indagine, diventando in particolare incapaci di rievocare il senso di quell'antichità a cui si rivolgono. Questo passaggio di Nietzsche consente inoltre una considerazione ulteriore: sommando il giovanile distacco dalle «persone colte» con quello dalla cerchia dei wagneriani – che Nietzsche qui evoca insieme – è possibile notare come l'«aristocrazia» nietzscheana riveli una certa tendenza ad assottigliarsi, a conferma del suo statuto problematico, piuttosto che apologetico⁵⁴.

Dopo aver elencato i vari limiti del testo sulla tragedia, Nietzsche prosegue affermando che, nonostante tutto, «sotto il cappuccio del dotto, sotto la gravità e dialettica uggiosità del Tedesco, e finanche sotto le cattive maniere del wagneriano», qualcosa «parla»⁵⁵. Che cosa parla? Che cosa ha «avvistato» il giovane Nietzsche, senza poterlo dire in modo adeguato? Il problema del dionisiaco – risponde il Nietzsche del 1886 – ossia il problema del pessimismo greco. Se leggiamo anche *Lo Stato greco* nella prospettiva della domanda sul pessimismo allora la posizione nietzscheana in merito al lavoro ci appare più chiara.

È nel solco del pessimismo schopenhaueriano (nella peculiare declinazione nietzscheana) che le riflessioni sulla «vita miserabile», sull'«uomo sedotto dalla volontà» o sull'«impulso a esistere a ogni costo» trovano la loro radice. Le nozioni stesse di «schiavitù» e di «lavoro» assumono in Nietzsche una coloritura che potremmo definire esistenziale. Quale termine medio tra *Arbeit* e *Dasein* potrebbe essere fatta intervenire quella «necessità vitale» (*Lebensnoth*)

⁴⁹ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., *Tentativo di autocritica*, §3.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ G. Lukács, *op. cit.*, p. 342. Losurdo condivide sostanzialmente tale posizione, tratteggiando un Nietzsche impegnato in un «progetto controrivoluzionario» (D. Losurdo, *op. cit.*, p. 27).

⁵² G. Lukács, *op. cit.*, p. 357.

⁵³ Sulla centralità del problema della *Bildung* in Nietzsche cfr. C. Zaltieri, *op. cit.*

⁵⁴ Su quest'aspetto si veda l'interessante riflessione di James I. Porter: «L'ironia è che i nobili diventano ciò che sono solo quando non lo sono più – quando entrano, per la prima volta, nell'autentico divenire, e diventano, definitivamente, i loro propri epitaffi» (J.I. Porter, *Unconscious Agency in Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», n. 27, 1998, pp. 153-195, p. 163 [tr. mia]). Notiamo a margine come sia proprio questo contrasto ad attrarre il giovane Nietzsche durante il suo primo studio di Teognide.

⁵⁵ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., *Tentativo di autocritica*, §3.

da Nietzsche evocata nel frammento preparatorio. L'esistenza si dà come vita al lavoro, potremmo anche dire.

Nello stesso modo in cui l'individuazione dell'elemento pessimistico della greicità porta Nietzsche ad una nuova interpretazione del mondo classico, così essa segna anche la rilettura della visione aristocratica del lavoro: «il lavoro è un'onta (*Schmach*), poiché l'esistenza non ha in sé alcun valore»⁵⁶. In quanto il lavoro è pensato come attività volta alla sopravvivenza, ad esso compete la medesima valutazione (pessimistica) della vita in sé considerata.

Come accade dunque l'idolo della "dignità del lavoro"? Altrimenti detto, a chi e a cosa serve? Risponde Nietzsche:

Nell'epoca moderna le idee generali sono fissate non già dall'uomo che ha bisogno d'arte (*kunstbedürftige Mensch*), bensì dallo schiavo, il quale, per sua natura, deve designare tutti i suoi interessi con nomi ingannevoli, per poter vivere. Tali fantasmi, come la dignità dell'uomo e la dignità del lavoro, sono i miseri prodotti di una schiavitù che vuole nascondersi a sé stessa⁵⁷.

La "dignità del lavoro" non è dunque smascherata da Nietzsche tanto per intenti politici reazionari, quanto perché essa rappresenta una risposta insufficiente al pessimismo. Essa è un mero strumento di perpetrazione di una mentalità servile che dissimula sé stessa per garantirsi la propria replica. Ma *di chi* sia tale mentalità, ossia chi siano gli schiavi, qui Nietzsche lo esprime con chiarezza: sono gli uomini che non hanno bisogno d'arte. È inoltre interessante notare come Nietzsche discuta sempre la "dignità del lavoro" unitamente all'idolo della "dignità dell'uomo", cosa che rinforza l'ipotesi di una connotazione propriamente esistenziale del termine "lavoro" nell'ambito del pessimismo metafisico di queste riflessioni giovanili⁵⁸.

La rivalutazione dell'attività artistica

Abbiamo ricordato come Nietzsche in realtà si discosti dalla concezione più rigorosa dell'aristocrazia greca, che non lavora. È necessario, dunque, raggiungere una difficile conciliazione tra lavoro (artistico) e aristocrazia e costruire quel secondo concetto di "lavoro" che abbiamo visto adombrarsi nel frammento preparatorio sopra considerato. Il gesto di Nietzsche è certamente brillante nella sua evidente tendenziosità. Dopo aver per l'appunto ammesso che per il Greco l'arte rientra nel concetto degradante di lavoro, aggiunge: «Se in lui agisce peraltro la forza coercitiva dell'impulso artistico (*die zwingende Kraft der künstlerischen Triebes*), egli *deve* allora creare, sottomettendosi a quella dura necessità del lavoro (*Noth der Arbeit*)»⁵⁹. Nietzsche riprende quindi il parallelo tra arte e procreazione:

⁵⁶ F. Nietzsche, *Lo Stato greco*, cit., p. 224.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ «Come Nietzsche non attribuisce dignità all'uomo in sé, così non assegna dignità nemmeno al lavoro» (M. Knoll, *Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit*, in «Nietzsche-Studien», n. 38, 2009, pp. 156-181, p. 163 [tr. mia]).

⁵⁹ *Ivi*, p. 225.

Il gioioso stupore di fronte al bello non ha accecato il Greco riguardo al modo in cui il bello è sorto: questo sorgere, come ogni sorgere nella natura, si presenta al Greco come una violenta e impellente necessità (*gewaltige Noth*), come un faticoso impulso verso l'esistenza (*Sichdrängen zum Dasein*)⁶⁰.

È un vero gioco di prestigio, quello che Nietzsche compie per far rientrare l'arte nella visione classica dell'aristocrazia. Il finale non è da meno:

Abbiamo ora il concetto generale, sotto cui devono essere ordinati i sentimenti dei Greci a riguardo del lavoro e della schiavitù. Entrambi sono considerati da loro come un'onta necessaria (*nothwendige Schmach*), di fronte a cui si prova vergogna (*Scham*): si tratta cioè al tempo stesso di un'onta e di una necessità⁶¹.

Nello sforzo di Nietzsche di tenere unito l'inconciliabile si esprime qualcosa di profondo, che potremmo chiamare il problema dell'impulso artistico. È quest'ultimo che costringe l'aristocrazia a fare ciò che essa non dovrebbe fare, perché costituisce una negazione del suo essere: lavorare. Nietzsche tenta di superare il problema facendo ricorso a una sorta di proprietà transitiva: poiché i Greci sono nobili e i Greci sono artisti, allora i nobili sono artisti. Ciò è in evidente contraddizione con quel disprezzo aristocratico del lavoro, che Nietzsche stesso ha poco prima definito «un istinto della Grecia più antica»⁶². Sembra dunque un tipico conflitto pulsionale, quello che qui appare. Inoltre Nietzsche parla di una «sottomissione» dell'artista all'impulso creatore e quindi alla necessità lavorativa, lasciando intendere che egli debba in una certa misura farsi schiavo (per lo meno nella misura in cui ciò è inevitabile), per essere aristocratico. Ciò è in ancor più evidente contrasto con la mentalità greca. Possibile che sia proprio l'arte, ossia il segno degli *aristoi*, a distruggere la nobiltà, nel senso arcaico del termine? Ma è davvero ancora l'aristocrazia greca che qui è in gioco?

Questi passaggi mostrano come Nietzsche non sia interessato a una ricostruzione erudita dell'anima o della società greca. Il suo è piuttosto un problema di valore: l'assunto secondo il quale l'elemento nobile della grecità risiede nella sua arte vale di più dell'oggettività storica del disprezzo dell'aristocrazia greca per il lavoro e per l'arte stessa in quanto lavoro. Nella misura in cui tale oggettività può avere un significato riattivabile, ad esempio nella sua funzione critica rispetto all'idolo del lavoro, allora essa mantiene la propria validità. Ma quando essa perde la propria funzione vitale, ad esempio facendo ricadere il lavoro artistico tra le opere banausiche, allora si deve deviare da essa. Torniamo alla «guida alla lettura» del 1886: a quale «compito» Nietzsche afferma di essersi accostato per la prima volta nella *Nascita della tragedia*? «Vedere la scienza con l'ottica dell'artista e l'arte invece con l'ottica della vita...»⁶³.

È certo possibile obiettare che Nietzsche, nel 1886, parli «a cose fatte» e vada quindi cercando nella propria produzione giovanile ciò che gli appare più consono ai successivi sviluppi del suo pensiero. Ad esempio,

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ivi*, p. 226.

⁶² *Ivi*, p. 225.

⁶³ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., *Tentativo di autocritica*, §2.

nell'argomentazione che stiamo analizzando, Nietzsche presenta ancora il "risultato" finale come l'ottenimento del concetto greco di "lavoro". È un filologo "sovversivo" a parlare, ma ancora un filologo. Nietzsche non ha ancora gli strumenti per tematizzare in modo compiuto il problema della relazione tra greccità e vita, ossia la questione del pessimismo. Eppure essa si muove al fondo di queste considerazioni. Ciò appare più chiaro se notiamo come in quest'argomentazione, volta ad una "trasvalutazione" del lavoro artistico (dalle *banausikai technai* alla giustificazione metafisica dell'esistenza), si esprima un pensiero che fatica a restare non solo entro i margini della filologia, ma anche in quelli del pessimismo schopenhaueriano.

Non è più il "lavoro divorante" evocato in apertura della "prefazione" quello a cui pensa Nietzsche. È piuttosto un lavoro trasfigurante, quello delle *opere d'arte* (*Kunstwerke*), che inaugura una «forma superiore di esistenza»⁶⁴. Questa duplicità del termine "lavoro" sembra connessa a quella che, nella *Nascita della tragedia*, caratterizza l'elemento dionisiaco, in cui la crudeltà appare come necessaria alla creazione⁶⁵. Forse che Nietzsche ravvisi qui anche l'insufficienza di ogni ipotesi di "fuga" di fronte al lavoro? Queste considerazioni giovanili sulla concezione greca del lavoro si collocherebbero in tal caso all'interno dell'interrogativo che Nietzsche riconoscerà come formulato per la prima volta in questi anni, ovvero: «C'è un pessimismo della *forza*?»⁶⁶.

Quest'ambiguità con cui il termine "lavoro" gioca nel vocabolario filosofico del giovane Nietzsche mostra come non sia una semplice nostalgia della società aristocratica greca quella da lui evocata. Piuttosto si tratta di comprendere e di corrispondere a quell'assoggettamento all'idolo del lavoro che Nietzsche riconosce come costitutivo del proprio tempo e che richiede pertanto un confronto con la necessità di trasformare un'attività lavorativa di sussistenza (anche e soprattutto nel senso di mera "sopravvivenza intellettuale", se così si può dire) in una che sia propriamente formativa.

⁶⁴ F. Nietzsche, *Lo Stato greco*, p. 226.

⁶⁵ «Accanto all'idea che la saggezza dionisiaca sia qualcosa davanti a cui il greco tende a fuggire, per il terrore di vedere in virtù di essa i caratteri caotici e abissali dell'esistenza, corre lungo tutta l'opera, e anzi sembra spesso predominare, l'altra idea, che il dionisiaco sia per sua stessa natura, per la sovrabbondanza e la multiformità che racchiude in se stesso, potenza plastica» (G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974, p. 28).

⁶⁶ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., *Tentativo di autocritica*, §1.