

Società e Castigo. Un contributo per la storia filosofica del concetto di pena¹

Society and Punishment. A contribution to the philosophical history of the concept of punishment

Rossano Pecoraro²

Sommario: 1. Animali razionali? 2. Il “diritto di punire” e la soggettività criminale. 3. La “vita” tra crimine, castigo e biopolitica (Raskolnikov, Foucault, Nietzsche). 4. Intermezzo (s)oggettivo su etica e volontà di potenza.

Riassunto: Lo scopo di questo saggio è riprendere alcune prospettive teoriche recenti che ci hanno permesso di ricostruire le tappe fondamentali di una storia filosofica del concetto di pena in grado di dialogare, in modo efficace ed incisivo, con la teoria del diritto e con la criminologia del nostro tempo. Si tratta, ovviamente, di un orizzonte di ricerca ampio e complesso, ma che è necessario studiare per scoprire i punti nevralgici, a volte poco esplorati, del dibattito in corso. Ciò che si intende sviluppare e condividere con la comunità scientifica, infatti, è un’indagine che si riveli capace di proporre nuove domande e di individuare nuovi problemi e che, quindi, sappia resistere alla “tentazione” di indicare risposte e soluzioni che, non di rado, si rivelano affrettate e ideologicamente orientate. Il nostro saggio è diviso in due parti. Nella prima ci dedicheremo sostanzialmente alla questione della colpeabilità, del “diritto di punire” e della soggettività criminale attraverso l’analisi di testi e teorie di Kafka, Beccaria, Lombroso, Kant, Hegel, ecc. Nella seconda parte, il principale filo conduttore sarà quello del problema dei crimini contro la vita e la società a partire da una prospettiva biopolitica e in dialogo con autori come Dostoevskij, Foucault, Esposito e Nietzsche.

Parole chiave: Teoria della pena; Filosofia della criminologia; Biopolitica; Logos.

Abstract: This essay is aimed at resuming some theoretical perspectives introduced in recent years, which concerned ways of reconstructing the main periods of a philosophical history of the concept of punishment capable of effectively and incisively dialoguing with the theory of law and the current criminology. It is definitely a vast and complex field of research that aims at discovering and analyzing the key points of the debate of ideas about these topics, which are not always explored. The final aim is to develop and share with the international scientific community a research that is capable of asking new questions and identifying new problems, thus resisting the “temptation” of pointing to answers and solutions which are often hasty and ideologically oriented. Our essay is divided into two parts. The first part is basically dedicated to the issue of guilt, the “right to punish”, and criminal subjectivity through the analysis of texts and theories by Kafka, Beccaria, Lombroso, Kant, Hegel, among others. The guiding thread of the second part, in turn, is the issue of crimes against life and society from a biopolitical perspective, which are examined and discussed using authors such as Dostoevskij, Foucault, Esposito, and Nietzsche.

Key Words: Theory of punishment; Philosophy of criminology; Biopolitics; Logos.

1 Questo saggio è dedicato a Gina Santoro e Walter Cerino.

2 Professore del Dipartimento di Filosofia e del Dottorato in Scienze Infermieristiche e Bioscienza dell’Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). E-mail: labfilgm@hotmail.com

Recebido em: 15.02.2021

Aprovado em: 12.05.2021

Universidade Federal do Estado
do Rio de Janeiro
Brasil

Volume 2, Número 1,
Ano 2
2021

ISSN 2184-7487

Registado na Biblioteca
Nacional de
Portugal

1. Animali razionali?

Una delle prime lezioni che il pensiero filosofico antico ci impartisce è relativa alla nostra essenza: siamo, per natura, animali razionali e sociali. Animali capaci di pensare, di uccidere senza motivo, di torturare, di istigare al suicidio. Animali dotati di ragione, ma senza nessun'altra "abilità"; sprovvisti di tutto, indifesi, nudi, scoperti e inermi come scriveva Platone nel Protagora narrando una delle versioni del mito di Prometeo, che nel tentativo di rimediare alla stoltezza del fratello Epimeteo sottrae ad Efesto e Atena il fuoco e la sapienza tecnica e li dona al genere umano il quale, in virtù del suo gesto sovversivo, entra in possesso dell'abilità di produrre artefatti e "mezzi per vivere". Siamo animali che hanno la capacità di riflettere e di porsi delle domande al contrario di tutti gli altri esseri viventi, dalle famose zecche del biologo Jakob von Uexküll in su, che hanno sì un ambiente proprio (Umwelt)³ con il quale interagiscono e al quale sono perfettamente adattati, ma che non pensano secondo ragione, non possiedono la famosa "capacità di determinarsi secondo una autonoma scelta" di fini e mezzi. Non sappiamo fino a che punto la gatta di Jacques Derrida riusciva a districarsi tra logos, vita, differenza e punti di domanda: "La mia gatta è generazione, è il bordo mortale di questo evento. La mia gatta è l'animale che è il pensiero di me animale che mi ritorna" scriveva nel 2006 il filosofo francese in *L'animale che dunque sono*. Ma come gesto iniziale – la questione, insomma, di dove cominciare, come farlo e con chi (spesso definita, senza alcuna ombra di autoironia, questione dell'origine e del fondamento) – possiamo seguire le tracce dello straniero in missione diplomatica nella Colonia penale (racconto di Kafka del 1919).

2. Il "diritto di punire" e la soggettività criminale

Grande studioso di temi giuridici lo straniero pone delle domande. L'ufficiale incaricato di spiegargli il funzionamento dei meccanismi giuridici (e anche di sorvegliarlo) è erede e continuatore dell'opera del vecchio comandante, colui che "riuniva tutto in sé", il "soldato giudice ingegnere chimico disegnatore" creatore della Macchina, che con aghi e tinta incide sui corpi dei condannati la sentenza di colpevolezza che nessun tribunale ha mai emesso. La Colonia, in realtà uno Stato sovrano, si trova in una situazione politico-sociale delicata. È in corso una lotta tra forze reazionarie e progressiste (tra le quali, sembra di capire, ma non è chiaro, un ruolo decisivo è occupato da movimenti femministi). Il nuovo comandante non aspetta altro che un segnale dallo straniero e, quindi, della comunità internazionale per distruggere la

3 Come riassume Giorgio Vallortigara ("Domenica - Il Sole 24 Ore", 26 agosto 2018): "Per gli etologi, ma anche per i lettori curiosi di belle storie di scienza, Jakob von Uexküll è lo studioso che ha descritto il comportamento della zecca e il suo Umwelt, il mondo percettivo nel quale l'organismo agisce e opera come un soggetto. L'aracnide, racconta von Uexküll, può restare in attesa sopra un arbusto per tempi anche lunghissimi, ignaro del passaggio del tempo e di tutto quello che gli sta attorno, solo una singola e specialissima fonte di stimolazione lo può scuotere, l'odore di acido butirrico emesso dalla pelle di un mammifero. Quando lo percepisce, la zecca si lascia cadere sul potenziale ospite, il cui calore la induce poi ad infiggervi il suo rostro per suggerne il sangue, fino a quando, satolla, si lascerà cadere sul terreno per deporre le uova (nel caso improbabile che vi fosse caro il benessere delle zecche, considerate con attenzione la pratica di raccogliere sassi nel bosco, per poi farli cadere a terra odorosi del vostro acido butirrico e un po' tiepidi del vostro calore). L'Umwelt secondo von Uexküll è costituito da stimoli significativi per la sopravvivenza, marche percettive che sono le sole cose d'interesse per l'organismo".

Macchina. Ma non vi sono verità. Prima di ripartire lo straniero è condotto presso la tomba del vecchio comandante. Non è solo. C'è il soldato; c'è il condannato. Ci sono degli uomini. Sono i vecchi discepoli del creatore della Macchina? Kafka ci dice che probabilmente sono lavoratori del porto, “povera, umile gente” riunita in una taverna. La lastra tombale è lì, sotto un tavolo. È una pietra semplice, bassa, piccola. L'epigrafe conferma che si tratta della tomba del vecchio comandante, scavata dai suoi “seguaci” che “ora devono restare anonimi”. Vi è scritta una profezia politica e messianica: dopo un certo numero di anni il comandante risorgerà e “guiderà i suoi fedeli alla conquista della colonia”. C'è solo di “avere fede e attendere”. Sembra una profezia ridicola, allo stesso tempo stupida e minacciosa, come se fosse possibile augurarsi il ritorno al potere di un comandante autoritario, violento e ingiusto. È così, del resto, che i lavoratori umili e poveri della Colonia la considerano. Sono dei traditori? Si sono ravveduti grazie alla rivoluzione? Lo straniero si accorge dello scherno che traspare dai loro visi. E li disprezza... Ma perché? La missione è finita. Non c'è più tempo per fare domande. Eppure lo straniero dalle idee umanitarie di tempo ne aveva avuto molto. In fin dei conti l'ufficiale era lì per soddisfare la sua voglia di conoscenza e la sua necessità di comprendere meccanismi e procedure. Ma riuscì ad approfittarne? Egli volle sapere del crimine e della pena. E ammutolì dinanzi alla risposta dell'ufficiale: “No!”, il condannato non conosce la sua sentenza né sa i motivi della sua condanna. Una volta riprese le forze, egli si spinse in avanti e chiese “Ma di essere stato condannato, questo almeno lo sa”? E l'ufficiale: “No, non sa neppure questo”. È chiaro che il condannato non ha avuto nessuna possibilità di difendersi. Il motivo è semplice ed a rivelarlo, ovviamente, è l'ufficiale (che adesso sappiamo essere anche il giudice della Colonia perché è colui che meglio conosce la Macchina): “la colpevolezza è sempre indubbia!”. L'opera di Kafka è il ritratto perfetto di un enigma – quello che avvolge crimine e castigo – che mai potrà essere risolto giacché si fonda sull'ambiguità strutturale della natura umana e delle istituzioni (comunità, stato, polizia, tribunali, leggi positive e morali) che essa crea per (auto)regolarsi.

Tracciare una storia filosofico-giuridica del concetto di pena è un lavoro interminabile, ingrato e forse impossibile. È dovere dello studioso, però, provare a fare luce su alcuni punti⁴. Analizzare il problema della pena, infatti, significa porsi una serie di domande scomode: Qual è il fondamento ultimo del diritto di punire? Qual è il fine, o lo scopo, della pena? Deve rispondere a quale criterio? Retributivo? Preventivo? Rieducativo? Riparativo? Pluridimensionale? In che modo deve essere valutato il rapporto tra pena, responsabilità morale, imputabilità e libertà? L'atto criminale è azione, reazione o conseguenza? In termini più filosofici: il castigo inflitto – da un'autorità giudicante ed in nome di una legge – all'autore di un delitto si fonda nella necessità: 1) di ristabilire l'ordine della giustizia, 2) di salvare, cioè di (ri)portare sulla retta via il reo o 3) di difendere la società civile? Queste tesi, o giustificazioni teoriche, costituiscono l'orizzonte filosofico-giuridico dell'Occidente in materia di

4 Riproduciamo a seguire alcune sezioni del nostro saggio “Note genealogiche di filosofia e criminologia” in corso di pubblicazione negli Atti del I Seminario italo-brasiliano sui diritti fondamentali organizzato dall'Università di Padova e dall'IBEROJUR nel gennaio 2021.

pena, ora scontrandosi ideologicamente, ora convergendo verso determinazioni miste e più eclettiche.

La concezione della pena come mezzo per fare giustizia, ovvero, per ristabilire l'ordine turbato o infranto dal crimine è la più antica. Ne parlava Anassimandro di Mileto tra il VII e VI secolo prima di Cristo affermando che immutabili e infinite sono sia le leggi che la sostanza della natura; esiste quindi un ordine cosmico che, quando violato, deve essere perfettamente ricostruito. La pena è ciò che compensa – dal latino: “pesare insieme”, “uguagliare nel peso” – la frantumazione dell'ordine naturale del mondo; è il prezzo da pagare per bilanciare, retribuire, ristabilire l'equilibrio originario: tutte le cose, spiega il filosofo (frammento 9, Diels) nascono e muoiono “secondo la necessità” e pagano “il fio e la pena della loro ingiustizia secondo l'ordine del tempo”. Nell'Etica nicomachea Aristotele riprende quest'idea in un'ottica meno astratta: la pena deve mirare a ricomporre il rapporto di uguaglianza e ristabilire proporzionalmente l'ordine concreto, “positivo”, della giustizia (e della legge) infranto da un determinato atto delittuoso. Il compito dell'autorità giudicante sarà, dunque, quello di rimediare al danno subito dalla vittima infliggendo una pena che andrà a ridurre il “vantaggio” ottenuto dal reo. Il principio si mantiene nelle prospettive di stampo religioso (Agostino, La città di Dio; Tommaso d'Aquino, Somma teologica) e può essere individuato in alcuni dei complessi argomenti sviluppati da Kant prima e da Hegel poi.

La domanda decisiva è: qual è il fondamento della pena e del diritto di punire? La storia del pensiero giuridico e filosofico ci fornisce, come sappiamo, alcune risposte: 1) la pena è un fine in se stessa e quindi si punisce perché è stato commesso un delitto (punitur quia peccatum est: teorie assolute, ovvero, retributive, che fondano la pena sulla sua necessità etica); 2) la pena ha un'utilità sociale, è un mezzo per raggiungere e/o tutelare un determinato fine (punitur ut ne peccetur: teorie relative, ovvero, utilitaristiche, che fondano la pena sulla necessità di punire il colpevole a fine di difendere la società e mantenere l'ordine e la sicurezza pubblica); 3) la pena esprime una necessità etica e, allo stesso tempo, rappresenta un mezzo di prevenzione generale o speciale (punitur quia peccatum est et ne peccetur: teorie miste, ovvero, eclettiche, che fondano la pena sulla necessità di punire perché è giusto, per prevenire reati e dissuadere dal delitto).

La teoria kantiana della pena è il modello (filosofico) delle prospettive assolute/retributive. Ciò si deve allo strettissimo legame che studiosi e interpreti del suo pensiero hanno individuato tra l'ambito della morale e l'ambito del diritto. Secondo questo indirizzo ermeneutico dominante il filosofo di Königsberg avrebbe fondato, di maniera immotivata, il secondo sul primo, vale a dire, avrebbe fondato il diritto di punire sulla necessità morale di punire l'autore di un delitto (necessità di una giustizia retributiva). Come scriveva nella Critica della ragion pura ciò che “accompagna la trasgressione di una legge morale” è “l'essere meritevole di punizione”. La pena è un “male fisico” che è legato alle azioni “moralmente cattive” in base “ai principi di una legislazione morale”. Nella Metafisica dei costumi Kant chiarisce che la “punizione giuridica” non è un mezzo per raggiungere una finalità o un “bene”, sia che venga decretata “a profitto del criminale, sia a profitto della società civile”, ma deve sempre “venirgli inflitta

soltanto perché egli ha comesso un crimine (...). La legge criminale è un imperativo categorico e guai a colui che si insinua nelle spire tortuose dell'eudemonismo per scoprirvi qualche vantaggio, la speranza del quale (...) dissipi ai suoi occhi l'idea della punizione o l'attenui anche soltanto di un grado; perché, se la giustizia scompare, non ha più alcun valore che vivano uomini sulla terra"⁵. Queste e altre pagine (famoso quelle sull'assassino in prigione su un'isola, che prima della dissoluzione del patto sociale e l'abbandono del territorio, deve essere comunque punito affinché riceva ciò che ha meritato) e opinioni autorevoli (come quella di Fichte, per esempio, che già alla fine del XVIII secolo criticava l'idea finalistica della pena kantiana fondata su un "imperscrutabile imperativo categorico") hanno portato sulla cattiva strada molti studiosi, i quali hanno insistito sulla tesi che il fondamento ultimo della teoria penale kantiana sia di natura retributiva morale. Nell'impossibilità di mostrare in questa sede le tracce che sembrano minare questa lettura possiamo soltanto accennare al fatto che essa è in contrasto e comunque incompatibile con la chiara separazione tra diritto e morale, tra legge positiva e legge morale, che Kant elabora (seppure in maniera a volte confusa) nelle sue opere principali. La posta in gioco e il senso del nostro discorso sono legati ad alcuni punti chiave, vale a dire, la questione del "moverte giuridico", la concezione dello "stato di natura" (nel quale manca una "coazione giusta", un potere esterno, una "costrizione pubblicamente legale") e, quindi, il problema della "forza vincolante" capace di assicurare l'effettiva esecuzione della pena che è prerogativa del diritto e della legge positiva (e che, pertanto, la legge morale non possiede).

Per quanto riguarda Hegel ricordiamo che nei Lineamenti di Filosofia del diritto la pena è descritta come "verace conciliazione del diritto con se stesso" sia dal punto di vista oggettivo sia dal punto di vista soggettivo dell'autore del reato, che nell'accettazione della pena reperirebbe non solo "la pacificazione (Befriedigung) della giustizia" ma anche la (ri)conciliazione con se stesso e con la legge. Ecco il celebre passo: "Il diritto di fronte al delitto nella forma della vendetta (§ 102) è soltanto diritto in sé, non nella forma del diritto, cioè non giusto nella sua esistenza. In luogo della parte lesa entra in scena qui l'universale leso, che nel tribunale ha realtà peculiare, e prende su di sé la persecuzione e punizione del delitto, la quale pertanto cessa d'essere il contraccambio (Wiedervergeltung) soltanto soggettivo e accidentale attraverso la vendetta e si muta nella verace conciliazione (Versöhnung) del diritto con se stesso, in pena"⁶.

Questo principio hegeliano sembra riassumere con certa precisione la seconda prospettiva della storia filosofica del concetto di pena, vale a dire, quella che si fonda sul principio della "salvezza" o "correzione" del reo la quale, evidentemente, è strettamente legata alle tesi che s'incardinano sulla necessità di ristabilire l'ordine della giustizia (le pene sono i medicinali della vita terrena, diceva Tommaso d'Aquino nella Somma; e prima di lui Platone, nel Gorgia, affermava che il giudice è come un medico e la pena è il rimedio per evitare che il crimine – cioè la "malattia dell'ingiustizia" – diventi cronico corrompendo in modo "incurabile" l'anima). Più complessa e di certo molto

5 KANT, Immanuel. La metafisica dei costumi. Roma-Bari: Laterza, 2009, pp. 164-165,

6 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Lineamenti di filosofia del diritto. Roma-Bari: Laterza, 1999, pp. 176-177.

più influente, la terza concezione di pena mette al centro del suo discorso la necessità di difendere la società dal crimine. In questo senso la pena è un avvertimento – una specie di “persuasione morale” potenziata dalla minaccia intrinseca dell’eventuale uso della forza – o un atto giuridico (di difesa della società) attraverso il quale si stabiliscono limitazioni della libertà e misure di prevenzione dirette ad evitare la commissione di reati da parte di soggetti considerati pericolosi e così via). Per ragioni che s’incardinano sulla ricerca dell’autentica essenza della natura umana il pensiero filosofico si è occupato con più accuratezza della funzione “dissuasiva” della pena. Aristotele (Etica nicomachea) sosteneva che tutti coloro che non hanno ricevuto in sorte un’indole virtuosa (cioè la parte più numerosa dell’umanità) si astengono dal commettere un crimine solo per paura della pena; non sono la “ragione” o l’“onore” a guidarli bensì la “necessità” e lo spettro incombente della pena. Hobbes (De cive) eliminò dalla teoria le variabili relative al numero dei virtuosi e alla pluralità dei motivi dissuasori per affermare, sic et simpliciter, che tutti noi agiamo per timore (del conflitto, di azioni violente, della morte) e che il divieto stabilito da una legge positiva è inutile e inefficace se non è seguito dalla chiara e minacciosa previsione di una pena. Si tratta di tesi importanti, che saranno riprese dal movimento illuminista europeo e, più tardi, dai padri italiani della scuola positiva di diritto penale.

Nel suo *Dei delitti e delle pene*, Cesare Beccaria costruisce una serie di straordinari argomenti logico-filosofici contro la tortura e la pena di morte e getta le basi di una feconda teoria della pena. Il presupposto generale e indiscusso delle sue tesi è il patto sociale tra liberi cittadini che cedono parti consistenti del loro potere e della loro autonomia al Sovrano (allo Stato) al quale spetterà il compito di proteggerli attraverso la creazione e l’applicazione di leggi giuste, che siano in grado di tradurre in realtà il principio della “massima felicità divisa nel maggior numero”. La storia, però, insegna che le leggi sono state quasi sempre lo “strumento” di potere di piccoli gruppi, il frutto delle “passioni di alcuni pochi” o di una “fortuita e passeggera necessità”. Il legislatore perfetto, dice purtroppo molto en passant Beccaria, dovrebbe essere “un freddo esaminatore della natura umana” capace di concentrare in “un solo punto” le azioni di un intero popolo.

Dei delitti e delle pene è un libro di un centinaio di pagine. Non è un trattato medievale né un’opera metodica ma un saggio vivace, diretto e preciso formato da 42 paragrafi imperniati su alcuni capisaldi concettuali. La questione della pena è tra questi. Beccaria afferma che esiste “un diritto di punire” e che si fa giustizia quando è rispettato il principio della “proporzione fra i delitti e le pene”. L’unico criterio per stabilire questa proporzione e evitare errori di misura è quello del danno patito dalla nazione o dalla società. Lo status della persona offesa, l’“intenzione” di chi commette il delitto e il peso del “peccato” sono elementi soggettivi e iniqui che devono essere respinti. Beccaria, come già detto, scolpisce regole di grande civiltà giuridica che combattono le accuse segrete, la disuguaglianza davanti alla legge, la tortura e la pena di morte, la crudeltà delle pene e del carcere preventivo, la lentezza dei processi e l’arbitrio interpretativo dei giudici (Qual più crudele contrasto, scrive, “che l’indolenza di un giudice e le angosce d’un reo? I comodi e i piaceri di un insensibile magistrato da una parte e dall’altra le lacrime, lo squallore d’un prigioniero?”). In questo senso,

due sono i fini della pena: 1) impedire che il reo faccia nuovi danni alla società, 2) dissuadere i cittadini a compiere lo stesso delitto. La decisione sulla “gravezza” della pena e sul metodo per applicarla deve essere guidata, pertanto, non solo dal criterio di proporzionalità, ma anche dall’analisi di ciò che provocherà una impressione “più efficace e durevole” nelle menti e negli spiriti degli uomini.

Temi e intuizioni della tradizione riappaiono, e si scontrano, nel pensiero di Cesare Lombroso che ebbe il merito scientifico di riprendere su nuove basi una delle domande filosofiche per eccellenza – che cos’è l’Uomo? Qual è la sua natura? – alla quale rispose teorizzando la diversità biologica, naturale, tra individui “normali” e individui “devianti” affermata attraverso l’analisi “scientifica” dei rispettivi corpi (i tratti del viso, la pelle, le “fossette” nel cranio). Fu criticato e esecrato per i risvolti razzisti e eugenetici della sua opera. Lesse Giambattista Vico, Carlo Cattaneo e Charles Darwin; studiò la “terapia” della pena e il sistema carcerario, il “delitto politico”, l’anarchia e il “futuro del socialismo”; si dedicò all’analisi del “pazzo”, del “genio” e dell’“uomo della storia”; dissertò sulla “donna delinquente”, sulla “prostituta” e sulla “donna normale”.

Dinanzi all’impossibilità di approfondire in questa sede la vasta e complessa eredità teorica di Lombroso ci limiteremo a trattare alcuni snodi nevralgici del suo pensiero. In primo luogo quello legato più direttamente alla domanda fondamentale che (s)mueve gran parte della ricerca dello studioso veronese, vale a dire, la domanda sulla natura (o, più pericolosamente, sull’essenza) dell’essere umano e dell’atto criminale. Si tratta di una questione cruciale e molto antica che la filosofia greca, attraverso i sofisti e la riflessione socratica prima e i grandi sistemi metafisici di Platone e Aristotele poi, scolpisce nell’orizzonte di senso dell’Occidente. Da buon illuminista ottocentesco, ed in piena sintonia con lo spirito del suo tempo, Lombroso riprende il problema e lo affronta con il potere di fuoco che la scienza dell’epoca gli mette generosamente a disposizione. È il momento della nascita o del primo consolidamento di nuove “discipline scientifiche”, che giurano di poter dimostrare e risolvere qualsiasi tipo di problema. Sapere e conoscenza si trasformano in Scienza. È l’ora della grande rivoluzione accademica al termine della quale sorgono le famose Scienze umane, sociali, giuridiche e perfino teologiche (con buona pace di Galileo, Giordano Bruno e affini).

La prima, fondamentale pietra dell’antropologia criminale è fornita dall’autopsia del cranio del presunto brigante calabrese Giuseppe Villella, che Lombroso esamina nel dicembre del 1870. È un episodio oscuro, che la narrativa dello studioso, costruita con maestria nel corso degli anni, trasforma in una scoperta scientifica fondamentale: la presenza, nel cranio del “delinquente”, di un incavo (la “fossetta occipitale interna”) invece dell’usuale e normale sporgenza provocata dalla “cresta occipitale interna”. Si tratta di una vera e propria rivelazione, sperimentale e empirica: la “lunga serie di anomalie ataviche” presenti nella struttura cranica di Villella – tipiche di uomini primitivi e animali inferiori come scimmie e lemuri – chiariscono e risolvono il problema della “natura e dell’origine” del delinquente. In ciò consiste l’origine della tesi della “reversione atavica” come causa del comportamento deviante. Lombroso, infatti, “vede nel criminale il ritorno del passato ancestrale e animale dell’umanità, per effetto di un blocco nello sviluppo embriogenetico. Il ‘delinquente nato’ è un soggetto non

progredito, che riproduce nel presente i caratteri dell'uomo primitivo: vero e proprio anacronismo biostorico che compie azioni (delittuose) comunemente accettate (e dunque 'naturali') all'epoca cui corrisponde la sua struttura anatomica"⁷.

L'ipotesi del nesso di casualità tra atavismo e criminalità e la discussione sul senso ultimo della normalità e della devianza non sono una novità nel dibattito ottocentesco. L'originalità di Lombroso consiste nel fatto di mettere al centro dell'orizzonte filosofico, giuridico e medico-scientifico la figura del "delinquente, la sua personalità e la sua costituzione fisica", trasformando la nozione di atavismo nel fondamento della tesi della "naturalità" del crimine. "Partito dalla volontà di distinguere tra follia e delinquenza, ma soprattutto dalla necessità pratica di far chiarezza nei casi dubbi tra responsabilità e irresponsabilità giuridica, [Lombroso giunge] alla conclusione che il delinquente nato non è responsabile perché non è libero, ma non è neppure curabile o rieducabile. Anziché punirlo, la società dovrà difendersene, e la penalistica italiana dovrà confrontarsi con la rivoluzione filosofica indotta dalle nuove scienze medico-antropologiche"⁸.

Insomma, criminali si nasce. La causa del delitto è di natura biologica. L'umano-che-delinque è diverso dall'umano-normale. L'analisi scientifica del corpo rivela la "verità" antropologica, sociale e giuridica fornendo alla Legge i pilastri oggettivi per la protezione e la difesa della società attraverso l'applicazione dei concetti di responsabilità giuridica e imputabilità, l'uso della forza e l'imposizione della pena. Le biblioteche sono piene di libri sui risvolti e le conseguenze logiche di questi tipi di teorie e dei metodi utilizzati per fregiarsi dell'avidamente desiderato marchio di "scientificità". Senza entrare nel merito di uno dei punti più polemici del dibattito criminologico contemporaneo, vorremmo soltanto segnalare un atteggiamento intellettuale del nostro tempo, poco esplorato a causa della militanza ideologica che lo rende immune a qualsiasi critica. Ci riferiamo alla mentalità strumentale – a volte chiamata "memoria selettiva" – che giudica una teoria, un'opera o un autore di epoche storicamente, socialmente e moralmente distanti utilizzando valori e criteri della sua contemporaneità.

In altri termini, volgere lo sguardo critico su un uomo e uno studioso dell'ottocento europeo usando lenti da lettura tardo novecentesche o, peggio ancora, postmoderne non è intellettualmente onesto. Lombroso è figlio del suo tempo, delle sue teorie scientifiche, della sua cultura e dei suoi valori. Succede a tutti o quasi. È accaduto, solo per fare qualche esempio, a Platone e Aristotele (che accettarono la "naturalità" e la necessità della schiavitù); a Emil Cioran, Carl Schmitt e Martin Heidegger (che flirtarono con il nazismo); a Friedrich Nietzsche (che scrisse pagine inquietanti in nome della differenza biologica, della volontà di potenza e della grande salute dello Stato-corpo).

In questo senso la fede nella scienza e nella tecnica intese come strumento fondamentale per il progresso materiale e morale dell'umanità è uno dei principali tratti, se non il principale, della Modernità. Atavismo e ispezione del cranio erano

7 BABINI, Valeria. Cesare Lombroso. Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012 (www.treccani.it).

8 IDEM.

considerati il must della scienza dell'epoca. Non se ne parla molto, ma perfino il grande e insospettabile Friedrich Hegel ne rimase affascinato al punto di dedicare alla cranioscopia (o frenologia) – dottrina creata dal medico tedesco Franz Joseph Gall tra la fine del settecento e l'inizio dell'ottocento – un'attenzione filosofica di prim'ordine sviluppata nella V sezione (“Certezza e verità della ragione”) della Fenomenologia dello spirito. Per Gall e i suoi discepoli il cervello è la sede di tutte le funzioni intellettuali, affettive e morali dell'essere umano, che sarebbero localizzate in sezioni specifiche della corteccia cerebrale. Dal momento che il cranio si sviluppa insieme al cervello ogni attività psichica lascerebbe dei segni nella scatola cranica. Gall si convince dell'esistenza di un rapporto di reciproca corrispondenza – un “nesso causale” scriverà Hegel nel § 329 (In diesem totem Sein) – tra le facoltà psichiche proprie dell'uomo e le tracce corporali (sporgenze, depressioni, linee, bozzi, cavità, ecc.) da esse provocate. Da ciò deriva, come logica conseguenza, che l'esame della superficie esterna della scatola cranica permetterebbe di identificare e comprendere scientificamente la personalità, le attitudini e le tendenze psichiche di ogni individuo.

3. La “vita” tra crimine, castigo e biopolitica (Raskolnikov, Foucault, Nietzsche)

Raskolnikov vive in una soffitta grande quanto un armadio. È un animale razionale che decide di uccidere. È anche un animale molto sociale perché ha bisogno di stare in mezzo alla gente, di vedere persone, di scendere in strada. Camminare lo aiuta a pensare. Non mangia da giorni. Non ha soldi e per questo non vuole incontrare la vecchia usuraia capitalista che è la padrona della soffitta e con la quale ha una serie di conti in sospeso. Stare in mezzo agli uomini e partecipare allo “struscio” di San Pietroburgo fa bene a Raskolnikov, che ha tutto il tempo di riflettere non solo sulla necessità di avere del “capitale” (non da spendere futilmente, ma per vivere, per riuscire a vincere la povertà che, forse, gli impedisce di essere un grand'uomo, un “Napoleone”), ma anche, e soprattutto, su “questo” e “quello” cioè sul progetto dell'assassinio dell'usuraia. Sono pensieri e fantasie di un giovane comunista si dirà. Raskolnikov immagina di compiere un delitto, ma la sua statura morale gli permetterà di resistere quando giungerà l'ora della scelta. Sì, è possibile. Ma Dostoevskij (si sarà capito che stiamo parlando del suo romanzo *Delitto e Castigo*) ci avvisa: in un mondo che è messo in movimento dal “motore immobile” denaro-e-potere – che muove il mondo come l'oggetto amato muove, e attrae, l'amante – è necessario non cedere al “pensiero del male”. La confidenza con i cattivi pensieri ci stritola. Appena ci rendiamo conto della sua venuta dobbiamo schivarci e rifiutare le sue malie. In tutti i modi, Raskolnikov è un animale dotato di ragione che razionalmente decide di uccidere. Avrà i suoi motivi, ci dicono. Sì, ciò è fuori di dubbio. In fin dei conti, come spiega in lacrime a Sonia, egli non è altro che una vittima della società: nato povero, senza futuro, con una madre e una sorella da mantenere, ha vissuto per anni in un “canile” senza riuscire a studiare o a lavorare (“Lo sai, Sonia, che i soffitti bassi e le stanze strette opprimono l'anima e la mente?”), frequentando ubriaconi, taverne e prostitute. E poi, di quale delitto si sarebbe macchiato? D'aver ucciso una vecchia

usuraia, diffidente e malvagia? Non si tratterebbe di un atto di giustizia sociale? In fin dei conti è stato un omicidio a fin di bene; dove la vittima, secondo la teoria della divisione in classi più volte affermata da Raskolnikov, non era più un essere umano, ma un “pidocchio”, un insetto fastidioso da eliminare in nome del progresso sociale e morale della società.

Già, la società. Bisogna difenderla, affermava il Foucault biopolitico. Ma da chi? Sulla base di quali criteri si identificheranno i suoi nemici? Come proteggere la “grande salute” della società-corpo?⁹ Come è noto è a partire dal primo volume della Storia della sessualità e in seguito nei corsi tenuti al “Collège de France” (In difesa della società; Sicurezza, territorio, popolazione; La nascita della biopolitica) che il filosofo francese rivela l’orizzonte biopolitico che segna la fine della modernità e l’inizio del nostro tempo, ricostruendo e descrivendo le sue dinamiche storiche e le sue implicazioni sociali, politiche e giuridiche. Oltre al conosciuto “rapporto” tra il vecchio e il nuovo ordine, cioè, tra il “potere sovrano” che si è esercitato per secoli sulla base del diritto “asimmetrico” di vita e di morte (“far morire o lasciar vivere”) e il “biopotere”, nel cui nucleo risuona la potenza della vita e sulla vita e che si traduce nel potere di “far vivere e lasciar morire” – ciò che è fondamentale è l’importanza degli scenari storici e concettuali che la diagnosi di Foucault offre al pensiero contemporaneo. Vale a dire: bios e potenza; le politiche per la vita e il potere sulla vita; il corpo come origine e fine delle dinamiche socio-politiche; il “razzismo di stato”; la “statalizzazione del biologico”; “la presa in carico della vita da parte del potere (...) una presa di potere sull’uomo in quanto essere vivente”¹⁰. Il soggetto-oggetto di cui si tratta non è più la società o il corpo sociale e neppure l’individuo-corpo, ma qualcosa di totalmente inedito: la popolazione; qualcosa che è un “nuovo corpo”, un corpo “molteplice”, un corpo con una “quantità (...) innumerevole di teste”. La biopolitica e il biopotere hanno a che fare con la popolazione “in quanto problema al contempo scientifico e politico, come problema biologico e come problema di potere”¹¹. Si agisce sui “fenomeni generali”; si usano “meccanismi globali” con lo scopo di ottenere situazioni di “riequilibrio e di regolarità”; il problema diventa quello di “prendere in gestione la vita, i processi biologici dell’uomo-specie e di assicurare su di essi non tanto una disciplina, quanto piuttosto una regolazione”¹².

Nella lezione del 17 marzo 1976 Foucault, dopo aver spiegato questi punti, si dedica a una serie di ricostruzioni che lui stesso definisce come una “lunga digressione” per poi ritornare al “problema” che sta tentando di porre. Qual è, dunque, il problema fondamentale (che è necessario riprendere e fissare con forza per evitare ulteriori addomesticamenti)? Si tratta dei meccanismi di potere dello Stato moderno, dell’inquietante criterio che ne permette il funzionamento, della legittimità del suo utilizzo, degli scopi selettivi, in nome della grande salute della società-corpo, che si prescrive. In che modo, si chiede Foucault, viene esercitato “il diritto di uccidere”

9 Riproduciamo a seguire alcuni paragrafi pubblicati in un nostro saggio del 2013 che mantengono, crediamo, tutta la loro attualità. Cf., “Cosa resta della filosofia contemporanea?”. In: Bios/Etica, Politica. Fascicolo monografico di Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea, vol. 1, n° 1.

10 FOUCAULT, Michel. In difesa della società. Milano: Feltrinelli, 1998, p. 206.

11 IDEM., p. 212. Corsivo nostro.

12 IDEM., p. 213. Corsivo nostro.

(il classico diritto del potere sovrano che non scompare, anzi si rafforza nel tempo della biopolitica) all'interno di una struttura di potere che pone la vita al centro del suo interesse, dei suoi interventi e delle sue dinamiche? Come è possibile che, in tali condizioni un "potere politico (...) uccida, rivendichi la morte, esiga la morte, faccia uccidere, dia l'ordine di uccidere, esponga alla morte non solo i suoi nemici, ma persino i suoi stessi cittadini?"¹³. Attraverso il razzismo, è la risposta.

Un razzismo di tipo nuovo, diverso, che funziona in un altro modo e che si iscrive "all'interno dei meccanismi dello stato", che permette il funzionamento delle sue strategie di intervento, difesa/oppressione e selezione, inserendosi "come meccanismo fondamentale del potere esattamente così come viene esercitato negli stati moderni"¹⁴. Si tratta, appunto, del "razzismo di stato": 1) che rappresenta il modo in cui si introduce all'interno di quella "vita che il potere ha preso in gestione" la "separazione" tra ciò "che deve vivere e ciò che deve morire" e si stabilisce una "cesura di tipo biologico"; 2) che riprende la "relazione guerriera" tipica della sovranità – "se vuoi vivere è necessario che l'altro muoia", che i tuoi nemici siano massacrati –, ma la mette in atto e la fa funzionare in una maniera totalmente nuova e compatibile con il biopotere trasformandosi appunto in una "relazione biologica": il razzismo di stato – che si trasfigura e si impone come ciò che possiamo definire come criterio di azione e legittimità – "consentirà di dire: 'più le specie inferiori tenderanno a scomparire, più gli individui anormali saranno eliminati, meno degenerati rispetto alla specie ci saranno, e più io – non in quanto individuo, ma in quanto specie – vivrò, sarò forte, vigoroso e potrò proliferare'¹⁵; 3) nella cui prospettiva biologica la morte dell'altro è ciò "che renderà la vita in generale più sana e più pura"; la vita in generale della Società e dello Stato giacché avversari e nemici non sono più individuati a partire da relazioni di guerra, militari o politiche, ma da criteri biologici che impongono la soppressione dei pericoli, esterni e interni, per la popolazione: la "messa a morte, l'imperativo di morte, nel sistema del biopotere è ammissibile solo se si tende non alla vittoria sugli avversari politici, ma alla eliminazione del pericolo biologico e al rafforzamento, direttamente collegato a questa eliminazione, della specie stessa"¹⁶.

In questo orizzonte la complessa e controversa riflessione di Nietzsche su politica, vita, biologia e oltre-uomo – in altri termini la "prospettiva biopolitica della sua filosofia" per usare la terminologia di Roberto Esposito¹⁷ – può trasformarsi in una ulteriore chiave di lettura del nostro tempo, delle sue sfide e delle sue minacce tanatopolitiche. Le tesi, lucide e intense, del filosofo tedesco su questi temi dovrebbero essere lette senza soffermarsi più di tanto sugli eccessi di stile, letterari o messianici (e meno che mai alla luce di antiquati e sterili accostamenti al nazismo), ma prendendo molto sul serio la forte tensione sociale e morale che le attraversa e le fonda. Dalla vita come volontà di potenza e nulla più all'allerta sulla sua trasformazione in unico oggetto della politica, dalla centralità del corpo contro i suoi dispregiatori alla diagnosi della mediocrità contemporanea dell'ultimo uomo, dalle possibilità e dai pericoli di

13 IDEM., p. 220. Corsivo nostro.

14 IDEM.

15 IDEM., p. 221.

16 IDEM.

17 L'espressione è di Roberto Esposito. Cf. Bios. Biopolitica e filosofia. Torino: Einaudi, 2004.

quella che oggi chiamiamo ingegneria genetica all'annuncio dell'oltre-uomo.

Che cos'è la vita? Che cosa significa vivere? “Vivere – significa: scrollarsi continuamente di dosso qualcosa che vuole morire; vivere significa: essere crudeli e inesorabili contro tutto ciò che invecchia, in noi e non solo in noi” (La gaia scienza, libro primo, 26). Nella seconda parte dello Zarathustra, nella sezione chiamata “Dell'auto superamento” il profeta spiega che per comprendere la sua “parola sul bene e sul male” è necessario accostarsi alla sua parola “sulla vita e sull'essenza di tutto il vivente”... Dopo una serie di osservazioni sull'obbedienza e il comandare, Nietzsche fa dire al suo profeta: “Dove trovai essere vivente, là trovai volontà di potenza; e anche nella volontà di chi serve trovai la volontà di essere padrone (...). E dove ci sono sacrificio, servigi e sguardi d'amore: anche là è volontà di essere padrone (...) E questo segreto me lo svelò la vita stessa: ‘Ecco – disse – io sono ciò che deve sempre superare se stessa (...) Solo dove c'è vita c'è anche volontà: ma non volontà di vita, bensì (...) volontà di potenza”.

4. Intermezzo (s)oggettivo su etica e volontà di potenza

“Nietzsche e la Biopolitica” è la traccia che riassume uno degli enigmi filosofici al quale mi dedico, con alterne fortune, da almeno una decina d'anni. Tra le tappe iniziali di questo percorso vorrei ricordare la relazione tenuta all'Università di San Paolo (USP) nel 2010 durante il “XXIX Encontros Nietzsche” promosso dallo storico Gruppo di Studi Nietzsche (GEN) fondato da Scarlett Marton e il Seminario tenuto nel febbraio 2014 presso l'Istituto Italiano per gli studi Filosofici di Napoli all'epoca diretto da Antonio Gargano. Decisi di riprendere e rileggere, per l'ultima volta, le grandi opere del filosofo tedesco alla ricerca di una prospettiva che potesse rendere più lieve e più sopportabile il fastidio teorico dinanzi alle interpretazioni ormai canoniche, che circolano a tutte le latitudini e che vengono ripetute più o meno stancamente a lezione, sui media, tra un convegno e l'altro ecc.

Il Nietzsche che proponevo non era il filosofo della critica di alcune tipologie di esseri umani; di specifiche classi o modelli sociali; di determinate culture, popoli, morali, e così via, ma il filosofo del disgusto dinanzi a “ciò che c'è” e della volontà di annichilamento (in nome della sua superazione o oltrepassamento) dell'animale uomo e di tutte le sue realizzazioni, nella sua totalità storica, sociale, politica e biologica. La critica radicale e inaudita di Nietzsche, infatti, non si rivolge all'uomo socratico e/o all'uomo moderno, al tedesco e/o all'illuminista; al cristiano e/o all'ebreo; al socialismo e/o al femminismo, ecc., ma all'animale uomo tout court, con la sua (poca) dignità e il suo (poco) valore e le sue grandiose doti di meschinità, odio, malvagità, ipocrisia, mediocrità, volontà di gregge.

Il Nietzsche che proponevo era il filosofo della tensione e dello slancio metafisico; un Nietzsche “forte”, “realista”, “fondamentalista”, genealogista e critico della realtà, di ciò che c'è. Un Nietzsche guidato – pur nella sua evidente e innegabile frammentarietà che però, lo si dimentica spesso, è non raramente studiata, strategica, funzionale – da una volontà di sistema, dalla fedeltà alla verità e ad un progetto che oltre ad essere filosofico è sociale, etico e politico. Nietzsche spirito libero e forte, filosofo e uomo

della grande tensione (Umano, troppo umano, 272, parte V): “La forza e la debolezza della produttività intellettuale non dipendono tanto dalla disposizione ereditaria quanto dal grado di tensione che con quella viene trasmessa”. Nietzsche che c’insegna cos’è la grandezza: “Grandezza significa: imprimere una direzione – Nessun fiume è grande e ricco di per sé, ma è il fatto di ricevere e convogliare in sé tanti affluenti a renderlo tale. Ciò vale anche per ogni ricchezza dello spirito. Importa solo questo: che uno imprima la direzione che poi tanti affluenti dovrenno seguire, e non che uno possieda sin dall’inizio capacità grandi o piccole” (Umano, troppo umano, parte IX, 521).

Il Nietzsche che propono, dunque, non era il filosofo relativista, debolista, postmoderno, nichilista, allegro, dionisiaco, distruttore di idoli, delle maschere e dei giardini della storia, del riso, della danza, del dir sì, ecc. La domanda fondamentale è: Come nasce lo “spirito libero”, lo spirito forte e non vincolato? “Da dove proviene l’energia, la forza inflessibile, la resistenza con cui l’individuo, contrapponendosi alla tradizione, cerca di acquisire una conoscenza affatto individuale del mondo?” (Umano, troppo umano, parte V, 230). E ancora: “Il mondo è tornato ad essere ‘infinito’, nella misura in cui non possiamo ricusare la possibilità che esso racchiuda interpretazioni infinite. Ci avvolge di nuovo il grande brivido – ma chi avrebbe voglia di divinizzare subito, un’altra volta, alla vecchia maniera, questo mostruoso mondo ignoto? E, da questo momento, di adorare l’ignoto come ‘l’ignoto’? Ah, in questo ignoto sono comprese troppe possibilità di interpretazione non divine, troppe diavolerie, sciocchezze, follie interpretative (...)” (La gaia scienza, libro V, 374).

Ancora oggi non intendo rinnegare, ovviamente, l’importanza delle interpretazioni diciamo canoniche del pensiero nietzschiano, ma credo 1) che sia la critica, la diagnosi e la genealogia sia il rovesciamento nietzschiani debbano essere compresi in un modo radicalmente nuovo e diverso, dunque non settoriale ma totale e 2) che la pars costruttiva dell’intera operazione filosofica e culturale di Nietzsche debba essere intesa e “utilizzata” nel suo senso più forte e sistematico: la verità che emerge dalla genealogia – vale a dire la pochezza dell’animale uomo e della necessità di annichilarlo/superarlo/oltrepassarlo – deve essere vincolata ad uno scopo ben preciso, cioè, all’avvento dell’oltre-uomo (Übermensch) che, si badi, non è qualcosa di etereo e indeterminato, ma, come vedremo, un “soggetto” con caratteristiche, valori, modi d’agire, società e istituzioni abbastanza delineati.

In altri termini, la critica non settoriale ma globale, sistematica, dell’animale uomo e delle sue realizzazioni e l’indicazione di uno scopo ultimo e fondamentale (l’avvento dell’oltre-uomo) permettono di rendere molto più comprensibile e feconda la filosofia nietzschiana quando si rivolge agli spiriti liberi offrendo dei “modelli” o “paradigmi” più o meno vaghi di tipi umani, classi, popoli, ecc. La mia idea è che non esistono, né sono mai esistiti nella prospettiva nietzschiana, uomini superiori (rari) e uomini inferiori (la massa, il gregge); aristocratici e plebei; razze pure e razze malate, “indizi di cultura superiore e inferiore” e così via. Gli “esempi” e i riferimenti (storici, antropologici, sociali, morali, ecc.) nietzschiani sono delle semplici ipotesi di lavoro; narrazioni di scuola, usate strategicamente e con carichi enormi di ironia soltanto per dare un po’ più di consistenza a visioni storiche e argomenti lanciati al mondo accademico e filosofico dell’epoca. Finzioni, insomma. Modelli non di un passato da recuperare, ma

creazioni partorite dalle viscere di Nietzsche, assi portanti di un futuro da costruire, fatto di valori, di società e di essere umani assolutamente e inauditamente nuovi¹⁸.

Riferimenti bibliografici

ABBAGNANO, Nicola. Dizionario di Filosofia. Torino: UTET, 2013.

ALLAND, Denis e RIALS Stéphane (a cura di). Dictionnaire de la culture juridique. Paris: PUF, 2003.

BECCARIA, Cesare. Dei delitti e delle pene. Milano: Luigi Cioffi Editore, 1864.

BECCHI, Paolo. Giuristi e principi. Alle origini del diritto moderno. Roma: Aracne Editrice, 2010.

ESPOSITO, Francesco Paolo. Criminologia oggi: Da Beccaria ai social. Vicalvi: Key Editore, 2018.

ESPOSITO, Roberto. Bios. Biopolitica e filosofia. Torino: Einaudi, 2004.

FILANGIERI, Gaetano. La scienza della legislazione. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1984.

FOUCAULT, Michel. In difesa della società. Milano: Feltrinelli, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia dello spirito. Torino: Einaudi, 2008.

_____. Lineamenti di filosofia del diritto. Roma-Bari: Laterza, 1999.

LOMBROSO, Cesare. L'uomo delinquente studiato in rapporto all'antropologia, alla medicina legale ed alle discipline carcerarie. Bologna: Il Mulino, 2012.

KANT, Immanuel. Critica della ragion pura. Torino: UTET, 2013

_____. La metafisica dei costumi. Roma-Bari: Laterza, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. Le grandi opere. Roma: Newton Compton, 2011.

PINATEL, Jean. Criminologia. Enciclopedia delle scienze sociali, 1992 (www.treccani.it).

VON UEXKÜLL, JACOB. AMBIENTI ANIMALI E AMBIENTI UMANI. MACERATA: QUODLIBET, 2013.

18 Un esempio per tutti: discorrendo dei due tipi di negatori dell'eticità (Aurora, libro secondo, 103) Nietzsche scrive: "lo nego dunque l'eticità come nego l'alchimia, cioè ne nego i presupposti: non nego però il fatto che siano esistiti degli alchimisti che a questi presupposti credevano e in base ad essi agivano. – lo nego anche la non eticità: non che innumerevoli uomini si sentano contrari all'eticità, bensì che nella verità vi sia un fondamento per sentirsi tali. lo non nego quindi, come è evidente (...) che molte azioni che vengono chiamate non etiche, siano da evitare e da combattere; parimenti che molte che si dicono etiche siano da compiere e da perseguire, - però io credo che sia nell'uno come nell'altro caso si debba partire da fondamenti diversi da quelli finora adottati. Noi dobbiamo apprendere in un modo diverso, – per alla fine, forse assai tardi, raggiungere ancora qualcosa di più: il sentire in un modo diverso".