

SPUNTI INSOLITI DAL NIETZSCHE “SOCIALE”: “FEMMINISTA” E DEMOCRATICO

Droit devant soi on ne peut pas aller bien loin...
A. de S. Exupery

«Dammi, o donna, la tua piccola verità!» dissi. E la vecchia donnetta disse così: «Vai dalle donne? Non dimenticare la frusta!». Così parlò Zarathustra».¹

La democrazia è una tirannia della maggioranza, una degenerazione del genere umano, che rende l'uomo mediocre in quanto trasforma gli uomini in animali di uguali diritti e uguali pretese².

In effetti il pensiero sociale di Nietzsche non sembra esattamente femminista e democratico: una vasta letteratura ha messo in luce tendenze maschiliste ed espressioni in linea con una sorta di radicalismo aristocratico. Ma lo sguardo sul passato della filosofia non può nutrirsi solo di analisi che si avvolgono attorno a un'unica direzione, cioè l'asintotica interpretazione “corretta” (ovviamente per uno specifico contesto). Di tanto in tanto si può invece osare proporre interpretazioni alternative, per quanto solo in parte condivisibili, magari al fine di alimentare con nuova linfa questioni non ancora complete nel loro

sviluppo storico e tantomeno nella loro attuazione: in questo caso parità/specificità tra generi e democrazia.

E' quanto hanno tentato vari interpreti della recente filosofia americana, sui quali vorrei qui problematizzare. Talora essi hanno forzato e frainteso Nietzsche, ma non si può certo dire che Nietzsche non vi sia abituato! Inoltre ciò rientra perfettamente nella strategia appena descritta.

1. Femminismo, tra epistemologia e politica

Il nome di Nietzsche ricorre frequentemente nel contesto femminista americano e varie pensatrici hanno trovato in lui un riferimento tanto epistemologico quanto politico per le loro teorie; per esempio Heike Schotte³ descrive Nietzsche addirittura come uno dei precursori del femminismo e delle politiche del diverso⁴. Queste filosofe hanno sorvolato su certe esternazioni di Nietzsche riguardo alle donne e alla virilità per concentrarsi su altri aspetti del suo pensiero che indubbiamente offrono spunti preziosi.

Una ragione per cui molte filosofe femministe hanno generalmente apprezzato la decostruzione della filosofia occidentale attuata da Nietzsche può essere rinvenuta nel rifiuto dell'inclinazione logocentrica

e nel ritorno del corpo e degli affetti al centro della filosofia. Infatti uno dei nodi centrali del ben noto prospettivismo⁵ di Nietzsche è che la conoscenza sia possibile solo attraverso un impegno affettivo nel mondo, in particolare quindi anche attraverso un corpo: numerosi sono i passi in cui Nietzsche si sofferma sull'importanza per il pensiero e per la filosofia delle passioni del corpo (infermità, dolori, piaceri, emozioni) e del suo rapporto fisico con il mondo (cibo, caldo, freddo, clima in generale).

Più in particolare la linea femminista che ricerca il superamento della distinzione tra i generi, e mira così a far cadere automaticamente anche la possibilità di fondare valori, potere o verità su di essi, si richiama direttamente all'idea nietzschiana che non esista una natura delle cose; quindi neppure di uomo e donna: tali "nature" sono in realtà create dall'uomo stesso, anche attraverso il nietzscheano «divenire ciò che si è» inteso come autocreazione.

Un esempio di tale approccio antiessenzialista e antigenere si trova in Judith Butler⁶. Questa filosofa considera le proprie analisi sulla decostruzione della distinzione di genere e di sesso la naturale continuazione della critica di Nietzsche all'io, alla soggettività e al libero arbitrio: in entrambi i casi si tratta di apparenti necessità grammaticali. Vista la critica alla morale cristiana, che smaschera lo sviluppo della

coscienza, del senso di colpa e di responsabilità mostrandone la non naturalità, perché dovrebbe essere invece naturale la distinzione di genere o di sesso? Benché tutti questi concetti vengano naturalizzati attraverso l'esperienza del linguaggio, essi in realtà non sono più reali e necessari del linguaggio che li costruisce; si tratta dello stesso sviluppo dell'antiessenzialismo verso la contingenza del linguaggio attuato da un altro filosofo americano, spesso ispirato da Nietzsche, Richard Rorty⁷.

Diverso è l'approccio del femminismo postmoderno, che vuole andare oltre l'uguaglianza rivendicando la specificità del genere femminile e preferendo articolare un nuovo modo di pensare, una filosofia della differenza e dell'alterità. Di nuovo tali finalità troverebbero un sostegno specifico e forte nel prospettivismo di Nietzsche, stavolta nel suo nucleo più centrale. Le femministe postmoderne (dette anche post-femministe) abbandonano il sogno moderno e illuminista di un linguaggio comune, evitano la presunzione di una visione totalizzante che rischia di essere nuovamente imperialista e di cadere in un capovolgimento della relazione tra forte e debole, simile a quello attuato, secondo Nietzsche, dal cristianesimo. Assimilando la critica del risentimento hanno osservato come il femminismo tradizionale sia stato animato dalla volontà dei più deboli, delle vittime, di diventare come l'oppressore; tale femminismo, nel

tentativo di raggiungere l'uguaglianza sessuale, non ha quindi tenuto conto del valore della differenza. L'oggettività deve invece essere una funzione della parzialità: come osserva Donna Haraway, «la morale è semplice: solo una prospettiva parziale promette una visione oggettiva [...]». L'oggettività femminista ha a che fare con ubicazioni circoscritte e conoscenze situate, non con la trascendenza e la scissione soggetto/oggetto»⁸; «oggettività femminista significa molto semplicemente saperi situati»⁹. È un approccio decisamente nietzscheano, sebbene sembri confondere oggettivo e obiettivo: tuttavia tale apologia della differenza corre il rischio di essere trascinata erroneamente nella solita distinzione limitativa tra uomo-mente-*logos* e donna-corpo-*pathos* a cui probabilmente cercava di sfuggire il femminismo tradizionale della Butler.

Mi preme qui sottolineare come sia problematica la distinzione tra obiettività e oggettività all'interno del prospettivismo di Nietzsche, che ritiene entrambi impossibili o meglio in mala fede: non è possibile l'oggettività, in quanto non c'è una realtà dei fatti unica alla quale aderire; non è possibile neppure l'obiettività, in quanto non si può prescindere dal proprio punto di vista, quello in cui si è calati, non si può essere imparziali. Probabilmente per Nietzsche si può cambiare punto di vista, ma difficilmente assumerne più di uno alla volta.

In ogni caso le femministe postmoderne vogliono soprattutto evitare la fondazione della visione politica su un privilegio epistemico e quindi trovano nel prospettivismo un promettente modello: come riconosce Debra Bergoffen, a Nietzsche va il merito di aver costruito una filosofia dove il concetto di centro interpretativo rimpiazza quello di centralità assoluta¹⁰. Il punto di vista patriarcale tradizionale si è nel tempo mascherato da punto di vista oggettivo, si è arbitrariamente posto al di là di ogni prospettiva. Invece ciò che può essere al massimo raggiunta è l'obiettività, vista come assemblaggio di molteplici prospettive interessate e non certo come contemplazione disinteressata. E' infatti necessario un radicale posizionamento dei soggetti nel mondo perché il mondo che si vuole conoscere è quello in cui viviamo, a cui siamo interessati perché in esso ineluttabilmente calati.

A questo secondo femminismo appartiene appunto la Haraway che, coerentemente con la propria postmodernità, rifiuta la ricerca di punti di vista epistemologicamente puri e fondati, e di un'identità politica "innocente". Se per le femministe postmoderne sono preferibili i punti di vista delle donne escluse e soggiogate non è perché essi siano epistemicamente puri o privilegiati ma perché «sembrano promettere resoconti del mondo più plausibili, più validi, oggettivi, trasformativi»¹¹. Ovviamente bisogna considerare che la Haraway ridefinisce, come ho

detto poco fa, il concetto di oggettività. Interessante notare come i confini tra politica ed epistemologia vengano eliminati perché, essendo tutte le prospettive parziali, la scelta di un particolare punto di vista deriva dalla agenda politica alla quale è associato. La preferenza è politica, non epistemica: constatata l'inevitabilità del prospettivismo, la politica assume priorità rispetto all'epistemologia, anziché trarre forza da essa come accade tradizionalmente.

Le motivazioni per preferire i punti di vista dei soggiogati devono allora essere contestuali e pragmatiche: per esempio, essendo stati a lungo esclusi sono maggiormente rivelatori; inoltre possono essere utili nel capire i meccanismi politici e soprattutto psicologici della sottomissione. E' interessante notare che uno degli elementi di valore della prospettiva degli oppressi è la sua novità, in linea con il pensiero di Nietzsche sulla positività delle nuove narrazioni.

Esiste però il rischio di cadere in una prospettiva del risentimento da parte dell'oppresso, per esempio se si volesse legare la validità esplicativa ad una maggiore desiderabilità morale. Non si deve infatti dimenticare che anche quello dell'oppresso non è un punto di vista "innocente", sebbene porti "nuova luce": fortunatamente la Haraway sostiene la necessità di esaminare anche il punto di vista dell'oppressore, cioè di creare un concerto. Sorge subito un'ulteriore questione, legata alla

distinzione oppresso-oppressore: tale impostazione femminista rischia di fissare certi ruoli quando invece, come fa notare Bat-Ami Bar On¹², gli agenti delle società capitalistiche moderne sono a turno in relazione di padrone-schiavo gli uni per gli altri.

Questa linea della valorizzazione della differenza si è ulteriormente estremizzata nel femminismo della "standpoint epistemology", che appare però problematico ed ambiguo, in quanto mentre nega l'esistenza di versioni non interpretative della conoscenza, ritiene paradossalmente che alcune versioni catturino meglio di altre la realtà. In tal modo si ritorna al realismo e all'idea di un punto di vista epistemologicamente privilegiato. Queste pensatrici sostengono che «noi possiamo distinguere le credenze tra più e meno parziali e distorte [...] senza doverci impegnare nei confronti della credenza che i risultati della ricerca femminista siano veri»¹³. Secondo Nancy Hirschmann, per esempio, il punto di vista dei gruppi oppressi, da solo, permette di vedere un maggior numero di aspetti relativi alle relazioni sociali che opprimono tali gruppi¹⁴. Il rischio è però evidentemente quello di tornare alla pretesa di una qualche sorta di giudizio oggettivo, alla subordinazione della politica all'epistemologia. Come attenuanti si possono però addurre la volontà di un approccio pragmatico e funzionale, che permette di progettare azioni pratiche, e la presenza di

una gradualità dell'oggettività (sebbene non certo della imparzialità), come se, scaricato il punto di vista assoluto, esistessero solo punti di vista relativi più o meno grandangolari.

All'estremità di questo gruppo spicca Sandra Harding: per questa filosofa c'è un mondo reale, una versione giusta per la conoscenza, ed è la prospettiva dell'oppresso (in particolare della donna) ad avvicinarsi maggiormente in quanto conterrebbe anche quella dell'oppressore¹⁵. In realtà questo privilegio appare come frutto di una visione un po' fideistica e romantica che non spiega perché non ci dovrebbero essere distorsioni da parte degli oppressi. In pratica la Harding si limita a rovesciare la versione patriarcale rendendola matriarcale e ipotizzando per quest'ultima la purezza e l'assolutezza che vuole negare alla prima. Questa filosofa fa esattamente ciò che Nietzsche ha scritto per lo schiavo: trasforma la schiavitù in virtù, senza ammettere, come la Haraway, che si tratta solo di un'altra visione "situata" a cui dare priorità eventualmente solo da un punto di vista politico, non epistemologico.

2. Rinnovare la democrazia tornando a Nietzsche?

Assai articolati appaiono anche i tentativi di modifica e sviluppo della democrazia tramite il pensiero di Nietzsche da parte di filosofi



MIL, *NON DIRE UNA PAROLA CHE NON SIA D'AMORE*, DA *IN STELI SILENTI* (2014),
CERA, COLORE, CHIODI SU POLISTIROLO

americani (di sinistra) gravitanti nell'area postmoderna o post-analitica.

Innanzitutto il prospettivismo viene considerato un valido anticorpo a posizioni totalitarie, conservatrici, xenofobe e dogmatiche. Esso può infatti essere interpretato come una forma di contestualismo, aperto a capire e accettare le posizioni e le prospettive degli altri in virtù della contingenza della propria: come osserva Alexander Nehamas, esso è il «rifiuto opposto alla misurazione di persone e concezioni secondo un'unica scala»¹⁶. A favore del prospettivismo va inoltre considerata la sua attualità: lo spostamento da chiusure dogmatiche verso società più aperte è oggi diffuso, raccomandabile e forse inevitabile; lo sperimentalismo nella definizione dei ruoli sociali, negli stili di vita e nella morale e può infatti essere visto come prospettivismo in azione.

Alcuni filosofi si sono concentrati positivamente sia su elementi più ovviamente inclusivi del pensiero di Nietzsche, come il pluralismo e lo sperimentalismo, sia su elementi non propriamente democratici come l'aristocraticità (non in riferimento ad *elites* o oligarchie ma piuttosto all'*aretè*) o la conflittualità, per ridescriverli e sviluppare sistemi democratici di mediazione.

Un primo esempio di questo nietzschianesimo finalizzato ad aggiornare la democrazia si trova in William Connolly. Nietzsche offrirebbe risorse per ripensare concetti politici chiave in un mondo in

rapido mutamento; un mondo che si sta sempre più distaccando dagli ideali dei democratici classici come Rousseau, Tocqueville e Mill e contemporanei come Rawls e Habermas. Senza arrivare a sostenere la democraticità di Nietzsche, Connolly vorrebbe elaborarne le idee per metterle al servizio di una democrazia al passo con la vita contemporanea.

Il punto di partenza è l'idea che l'economia e la vita culturale abbiano ormai una velocità che le pratiche deliberative democratiche non riescono più a sostenere. Il tempo moderno sembrerebbe inospitale per la democrazia tradizionale, a causa del ritmo accelerato dei media, delle tipologie di comunicazione, dello sviluppo tecnologico, della mobilità dei popoli, degli scambi culturali. Nell'Ottocento Nietzsche osservava che quando il ritmo della vita accelera, la natura e l'essere devono lasciare spazio all'arte, cioè alla creatività: si fa largo la constatazione della contingenza e diventa quindi più difficile per la politica ricorrere a leggi di natura o decreti naturali; la gente diviene più sperimentale, meno gerarchica¹⁷. Di fronte a tale accelerazione sarebbero possibili due atteggiamenti: il fondamentalismo democratico, che si illude di poter ridurre il ritmo della vita e adattarlo a quello della democrazia, e lo sperimentalismo democratico, che pensa esattamente il contrario. Lo sperimentalismo democratico, verso cui Connolly ovviamente propende,

asseconda l'aumento del ritmo e il conseguente aumento della sperimentazione: si diventa più attori, più artisti.

L'aumento della sperimentazione va poi di pari passo con l'aumento del pluralismo e quindi anche con quello della competizione tra differenti sperimentazioni, rendendo organico un agonismo nietzschiano che però deve rimanere rispettoso delle differenze: è la deriva dell'agonismo il principale rischio della proposta di Connolly. Per evitarlo la democrazia deve adottare un pluralismo multidimensionale, rendere organico il divenire e fare propria un'etica intraculturale capace di *governance* democratica tra gruppi interdipendenti che fanno a capo a differenti sorgenti morali¹⁸. Una tale democrazia velocizzata paradossalmente conterrebbe le tre virtù che Connolly riconosce alla nobiltà secondo Nietzsche: autosperimentazione, pluralità nonché grazia (sulla quale non conviene qui soffermarsi).

Il pluralismo è anche una delle variabili nietzschiane apprezzate da Mark Warren, che però vede in Nietzsche addirittura il fondamento dei valori progressisti del moderno razionalismo. L'importanza di Nietzsche per il pensiero politico attuale risiederebbe nella sua promozione di «una società pluralistica nella quale l'egalitarismo garantisce l'individualità»¹⁹.

Warren mette tra parentesi il pensiero reazionario di Nietzsche per concentrarsi sul fatto che il suo prospettivismo, applicato ad un punto di

vista politico, è implicitamente una critica del dominio; questa è un'idea fondamentale per le società pluralistiche che vogliono dare uguali diritti a tutte le prospettive. La proposta di Warren è interessante e richiama quella di alcune femministe, sebbene Nietzsche probabilmente non pensasse ad uguali diritti per tutte le prospettive; essa deve però confrontarsi con il rischio dell'indifferenza del relativismo. Inoltre si può osservare che le istituzioni democratiche danno luogo a parità funzionali e procedurali che non sono poi legate a uguaglianze sostanziali; la devozione ad un sistema democratico è quindi forse compatibile con una visione etica non egualitaria.

E' in questa direzione che si muove, ancor più di Connolly, il postmoderno Lawrence Hatab²⁰, il quale proprio dal valore della distanza e della differenza in Nietzsche vuole far ripartire la democrazia. Anche tra questi pensatori pare riproporsi, come per le filosofe femministe, la seguente questione: 'prospettivismo come egualitario o come differenziante?'

Hatab distacca la democrazia dalle sue radici egualitarie sviluppando una forma di giustizia che permette discriminazioni culturali e politiche: «a e b possono essere trattati ugualmente (o diversamente) quando sono uguali (o diversi) relativamente a c in d, dove a e b sono persone, c è una particolare condizione o abilità e d un particolare contesto per il quale c

sia adatta»²¹. Tale formula darebbe luogo ad una stratificazione meritocratica perfettamente compatibile con la democrazia, perché non entra nel piano delle essenze attribuendo ad alcuni singoli valore superiore a quello di altri: «un tale riconoscimento meritocratico dovrebbe essere del tutto contestuale e mai riduttivo al punto da designare come migliori o peggiori le persone in virtù di una loro essenza superiore»²². In questo modo è possibile discriminare tra le persone, come lo è tra le prospettive, in base ad evidenze legate al contesto e non per motivazioni a priori; sempre nietzschiana è anche l'idea di giudicare dai risultati, dalle *performances*.

Alla presenza della differenza si associa poi quella dell'agonismo. Hatab descrive la democrazia come una competizione tra differenti prospettive, interessi e visioni; come un'attività agonistica, di competizione e lotta, in accordo con la visione nietzschiana della realtà: «disaccordo e differenze sono il *sine qua non* di una politica democratica»²³.

Per Hatab la democrazia non deve rifiutare il disordine e la frizione della disputa politica, perché l'armonia e l'unanimità possono essere invece sospetti per la democrazia; l'agonismo del dissenso è essenziale alla deliberazione e alla giustificazione democratica. Si tratta di un *agon* più facilmente rinvenibile nel sistema politico americano rispetto a

quello europeo continentale.

Questo inevitabile *agon* elogiato da Hatab può senz'altro costituire una delle forze agenti all'interno di una democrazia, ma può essere unica e indisturbata? Infatti rischia di creare un effetto centrifugo e di lotta permanente nella quale si esauriscono tutte le forze vitali. Inoltre il richiamo a Nietzsche dovrebbe essere adeguatamente aggiornato con la realtà attuale. Quest'ultimo considerava gli individui creativi, in particolari gli spiriti liberi, come spinta e fini della società. Nella società contemporanea esistono invece persone sovra-individuali ma non statali, per esempio di natura economica come le multinazionali o di natura politica come i partiti, che alla grandezza del potere associano povertà di creatività e di valori nonché ristrettezza di vedute e di finalità. Che cosa penserebbe Nietzsche del fatto che le società attuali rischiano di vedere queste nuove forme di individui sbaragliare ogni concorrente?

ANTONIO FREDDI

¹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 'Delle donnuciole giovani e vecchie', 1885.

² Cfr. per esempio F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 1886, 203 e 242.

³ H. Schotten (2009), *Nietzsche's Revolution*, Palgrave, New York 2009, pp. 191-206.

⁴ Queer politics.

⁵ Non ci sono fatti ma interpretazioni; il mondo non ha un senso, ma innumerevoli sensi che corrispondono ad altrettante interpretazioni formulate da punti prospettici differenti.

⁶ Per esempio J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990, p. 33.

⁷ Per un esempio pratico, emblematico nonché divertente di tale “responsabilità del linguaggio” cfr. Carol Cohn, *Sex and Death in the Rational World of Defense Intellectuals*, «Signs», 1987, no. 4 (Within and Without: Women, Gender and Theory).

⁸ D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women*, Free Association Books, Londra 1991, p. 190; tr. it. (a cura di L. Borghi) *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 113.

⁹ D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women*, cit., p. 188 (tr. it. cit., p. 111).

¹⁰ D. Bergoffen, *Perspectivism without Nihilism*, in C. Koelb (a cura di), *Nietzsche as Post-modernist*, State of New York University Press, Albany 1990, p. 68.

¹¹ D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women*, cit. p. 191 (tr. it. cit., p. 114).

¹² B. A. Bar On, *Marginality and Epistemic Privilege*, in L. Alcoff e E. Potter (a cura di), *Feminist Epistemologies*, Routledge, New York 1993, pp. 83-100.

¹³ S. Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*, Cornell University Press, Ithaca 1991, pp. 184-185.

¹⁴ Per esempio in N. J. Hirschmann, *Freedom, Recognition, and Obligation: A Feminist Approach to Political Theory*, «American Political Science Review», 83, December, 1989, pp. 1229-1230.

¹⁵ S. Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca 1986, p. 91.

¹⁶ A. Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge 1985, p. 68; tr. it. (a cura di M. Pera) *Nietzsche: la vita come letteratura*, Armando, Roma 1989, p. 85.

¹⁷ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, 356.

¹⁸ W.E. Connolly, *Nietzsche, Democracy, Time*, in H. W. Siemens e V. Roodt (a cura di), *Nietzsche. Power and Politics*, De Gruyter, Berlino 2008, p. 139.

¹⁹ M. Warren (1988), *Nietzsche and Political Thought*, Mit Press, Cambridge (Mass.)1988, p. 157.

²⁰ L. Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy. An Experiment in Postmodern Politics*, Open Court, Chicago 1995.

²¹ *Ibidem*, p. 112.

²² *Ibidem*, p. 112.

²³ *Ibidem*, p. 86.