

# I Greci e la competitività. Su Nietzsche e dintorni

di Giuseppe Solaro

Mette conto ancora oggi riprendere alcune delle osservazioni di Friedrich Nietzsche (1844-1900) contenute in un breve saggio a suo modo celebre intitolato *Homer's Wettkampf* (*Agone omerico*: il testo nacque come prefazione per un libro mai scritto<sup>1</sup>). Si tratta di un intervento nel quale il filosofo tedesco riflette con profondità di considerazioni sullo spirito ellenico e sulla dimensione statuale greca. Le sue conclusioni appaiono abbastanza cogenti<sup>2</sup>. Egli fa riferimento ad Esiodo e ai noti versi delle *Opere e giorni* in cui sono poste a confronto le due Contese. Esiodo è molto chiaro: «non una soltanto, ma una duplice stirpe di Contese / ha dimora sulla terra» (trad. di S. Romani). Il poeta ascreo prosegue: «l'una chi la conosce la

G. Solaro, Università degli Studi di Foggia: g.solaro@unifg.it.

1. Fa parte, per la precisione, di cinque prefazioni per cinque libri non scritti che Nietzsche donò a Cosima Wagner nel Natale 1872. Nietzsche vi appose anche la seguente dedica: «Für Frau Cosima Wagner in herzlicher Verehrung und als Antwort auf mündliche und briefliche Fragen, vergnügten Sinnes niedergeschrieben in den Weihnachtstagen 1872» (Nietzsche completò *Homer's Wettkampf* a Basilea dopo Natale, il 29 dicembre 1872). Il 12 febbraio 1873 Cosima scrisse a Nietzsche una lettera nella quale elogiava il filosofo sia per *Agone omerico* che per un'altra prefazione, *Der griechische Staat* (*Lo Stato greco*). Nel presente articolo cito il tedesco di Nietzsche (da Nietzsche 1973, pp. 277-286). Per la traduzione italiana di *Homer's Wettkampf* dipendo invece dall'edizione a cura di G. Colli (2006, pp. 117-127).

2. È stato osservato che in *Agone omerico* «mancano gli accenti fanatici e convulsi dello *Stato greco* [un'altra delle cinque suddette prefazioni]. Si tratta senz'altro di una delle migliori prove di Nietzsche studioso dei Greci» (Alfieri 1984, p. 166). In *Stato greco* Nietzsche afferma in modo particolare la necessità della schiavitù per lo sviluppo dell'arte ellenica (una tesi alquanto reazionaria e antidemocratica). Ma Alfieri ravvisa anche un limite in *Agone omerico* e cioè il fatto che «il presente resta fuori dal suo orizzonte» (mentre in *Stato greco* la discussione parte dalla società contemporanea e dalle sue problematiche). Alfieri comunque considera il principio agonale descritto in *Agone omerico* un elemento democratico che si contrappone alla visione propria di *Stato greco*, dove tuttavia Nietzsche in qualche passaggio allude al tema della lotta (e anche della guerra) sia pur con tinte fosche: «la sanguinosa gelosia di una città verso un'altra città, di un partito verso un altro partito, il desiderio sfrenato e assassino di quelle piccole guerre, il trionfo degno di una tigre sul cadavere del nemico vinto, e in breve l'incessante rinnovarsi di quelle scene troiane di lotte e di orrori, nella cui visione Omero sta immerso *gioiosamente* per la sua vera natura di Greco, insomma questa ingenua barbarie dello Stato greco [...]» (Nietzsche 2006, p. 103; anche in *Agone omerico* i Greci sono paragonati a tigri: «so haben die Griechen, die humansten Menschen der alten Zeit, einen Zug von Grausamkeit, von tigerartiger Vernichtungslust an sich»).

loda, / ma biasima l'altra, ch  duplice   il loro animo». E qui Esiodo argomenta e spiega meglio di quanto non abbia fatto finora: «l'una infatti fomenta guerra crudele e discordia, / odiosa! Non un mortale che l'ami [...]. L'altra [...] molto pi  benefica agli uomini». Le contese sono dunque di due tipi: il primo genera e semina guerre, il secondo tipo   pi  benefico per la stirpe mortale ( νδράσι πολλὸν  μείνω). Che cosa compie pertanto questa seconda salutare forma di contesa? «Spinge alla fatica anche chi giace inattivo. / E quando, senza lavoro, l'uomo vede il vicino, / ricco, che si affretta all'aratro e alla semina, volto alla cura / della sua casa, allora gareggia il vicino con il vicino, proteso / alla ricchezza [...]». In altre parole la Contesa buona stimola il lavoro, la produzione della ricchezza, azioni utili come per esempio la cura della propria abitazione, ma anche l'intera economia, sembrerebbe di poter osservare. Tra vicini – scrive Esiodo – avrebbe dunque inizio una sana competizione protesa al proprio arricchimento e al miglioramento del proprio *status* economico e sociale. La Contesa buona sveglierebbe pertanto le coscienze non a fini distruttivi (come fa invece la prima) ma educandole al lavoro e all'impresa. La preferenza di Esiodo   chiara e lo   anche quella di Nietzsche che da questi versi (11 e seguenti) delle *Opere e giorni* trae un fondamentale spunto per il suo *Agone omerico*<sup>3</sup>. E, a proposito di Esiodo, Nietzsche non manca ivi di citare il luogo in cui Pausania (9, 31, 4) descrive un esemplare delle *Opere e giorni* inciso su lastre di piombo e deturpato dal tempo e dalle intemperie. Nel luogo citato Pausania allude infatti agli abitanti della Beozia che vivono intorno all'Elicona, i quali sostenevano che Esiodo avesse scritto soltanto quell'opera (cio  le *Opere e giorni*). I Beoti dell'Elicona affermavano anche che l'invocazione iniziale alle Muse non fosse autentica e che il poema esiodeo incominciasse proprio con la descrizione delle due Contese ( ρχην τῆς ποιήσεως εἶναι τὸ ἐς τὰς Ἑριδας λέγοντες)<sup>4</sup>. Si tratta di una testimonianza molto interessante, sulla storia del testo esiodeo, non sfuggita al commento di Nietzsche, il quale infatti annota: «Egli [Pausania] si accorse tuttavia che quell'esemplare, a differenza dei soliti esemplari, *non* possedeva all'inizio il piccolo inno a Zeus» (trad. di G. Colli).

Ma che cosa pensava Nietzsche della descrizione esiodea delle due Contese? Secondo il filosofo vi sarebbe racchiuso «uno dei pi  notevoli pensieri greci» (*einer der merkw rdigsten hellenischen Gedanken*) e ancora di tale pensiero scriveva che «esso   degno di venire inciso per la posterit , proprio sulla porta d'ingresso dell'etica greca». Iastica, non v'  che dire, quest'ultima immagine escogitata da Nietzsche. Siamo da lui indotti ad immaginare questa fondamentale porta con le

3. Nietzsche menziona questo contesto esiodeo anche altrove nella sua opera. Cos  per esempio in questo luogo di *Menschliches, Allzumenschliches*: «gli artisti greci, per esempio i tragici, poetavano per vincere; tutta la loro arte non   pensabile senza gara: la buona Eris esiodea, l'ambizione, dava le ali al loro genio» (Nietzsche 1992, parte IV, p. 135, n. 170).

4. Cfr. West 1978, p. 65, 137, dove si ricorda che Cratete di Mallo (fr. 78 Broggiato), rivale di Aristarco, avrebbe rigettato gli inni di apertura sia delle *Opere e giorni* che della *Teogonia*. Sappiamo che anche Prassifane (fr. 22b Wehrli), allievo di Teofrasto, espunse l'inizio delle *Opere e giorni*. E lo espunse anche Aristarco ma i moderni salvo qualche eccezione lo considerano autentico. Di Aristarco e Prassifane ci informa uno scolio attribuito a Proclo (Pertusi 1955, p. 2, rr. 7-14).

parole di Esiodo sopra incise. Nel suo saggio Nietzsche cita l'intero brano esiodeo. Doveva ritenerlo davvero di somma importanza. Egli peraltro affronta anche la questione della possibile/presunta inautenticità degli ultimi due versi del passo in questione. Sono i versi in cui Esiodo dice (li riporto nella traduzione di Giorgio Colli, estraendoli dal testo nietzschiano, per poi seguire le osservazioni di Nietzsche): «anche il vasaio è astioso verso il vasaio, e il carpentiere verso il carpentiere; il mendicante invidia il mendicante, e il cantore il cantore». Esiodo adopera qui i verbi *κοτέω* e *φθονέω*, che sono connotati fortemente in senso negativo. Essi cioè esprimono sentimenti che a noi appaiono nient'affatto positivi: il primo “portare rancore” (il LSJ registra tra i significati *be angry at*), il secondo “provare invidia” (ma secondo Ercolani 2010, p. 129, sia *ζῆλος* che *φθόρος* possono essere sia positivi che negativi)<sup>5</sup>. Di qui il tentativo di alcuni moderni di espungerli in quanto essi indicano valori che non sembrano adatti ad una Contesa buona<sup>6</sup> (Nietzsche allude a tutto ciò). Ma Aristotele – come Nietzsche soggiunge mostrando una certa padronanza delle fonti – non fa una grinza e infatti menziona spesso il verso 25 (*κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει*) delle *Opere e giorni* in svariate sue opere almeno in un caso (*Pol.* 5, 10 1312 b 5) attribuendolo senz'altro ad Esiodo. A questo punto vale la pena di vedere in quale contesto Aristotele rammenta Esiodo<sup>7</sup>.

Partiamo dalla *Politica* perché questo è il luogo in cui compare il nome della fonte, cioè Esiodo. Aristotele afferma che sono contrarie tra di loro, così come i due vasaia esiodei, la democrazia e la tirannide: anzi, egli sostiene che la tirannide sia una forma estrema di democrazia (*καὶ γὰρ ἡ δημοκρατία ἡ τελευταία τυραννὶς ἐστίν*). In tale contesto il filosofo adduce una serie di antitesi: oltre a quella tra democrazia e tirannide con il paragone esiodeo, egli afferma che si oppongono e contrastano tra di loro anche la tirannide e la monarchia, la tirannide e l'aristocrazia (e qui accenna agli spartani distruttori di tirannidi). Il filosofo è prodigo di esempi e di riferimenti e studia in questo luogo del suo trattato le cause della dissoluzione del sistema tirannico (cause esterne: conflitto tra Stati; cause interne: dissidi sorti in seno al gruppo di potere). Nella *Retorica* invece Aristotele non fa il nome di Esiodo ma cita dallo stesso verso delle *Opere e giorni* due volte (1381 b 16-17; 1388 a 16). Nel contesto della citazione esiodea lo Stagirita scrive cose che Nietzsche doveva certamente conoscere: per quanto attiene alla prima attestazione,

5. Sul sentimento dell'invidia nella civiltà ellenica (da Omero alla cristianità) essenziale e lucido Walcot (1978, che non cita Nietzsche ma dà adeguato spazio al fenomeno dell'ostracismo cui anche Nietzsche fa riferimento in *Agone omerico*). A proposito di Atene, Walcot parla non a caso di «highly competitive society» (ivi, p. 62). Si rimanda inoltre per comodità alla bibliografia citata da Walcot nel suo lavoro, tra cui Milobenski (1964) e precedentemente Stevens (1948). Lo studio di Walcot ha due capitoli dedicati proprio all'invidia in ambito politico (l'aspetto che qui più ci interessa) tra quinto e quarto secolo a.C. (Walcot 1978, pp. 52-76). A pagina 2 del suo studio Walcot accenna al vocabolario della gelosia e dell'invidia presso i Greci.

6. Scrive West (1978, p. 147): «κότος and φθόρος are not in the spirit of the good Eris». Tra gli altri, A. Twisten (1815), Lehrs (1837), Goettling e più recentemente Bona Quaglia (1973) hanno considerato spuri questi versi.

7. Per un confronto tra Esiodo ed Aristotele in rapporto all'economia moderna si veda Gordon 1963.

Aristotele scrive che gli esseri umani amerebbero anche coloro con i quali entrano in competizione (il verbo adoperato è φιλοτιμέομαι, che ha a che vedere con il raggiungimento della gloria: ma «the competition is fatal to friendship» osserva E. M. Cope nel suo vecchio ma sempre utile commento, Cambridge 1877, II, p. 53), tuttavia Aristotele esclude qui il sentimento dell'invidia, che è invece centrale nel saggio nietzschiano<sup>8</sup>. Analogo concetto Aristotele esprime nella seconda citazione (*Rhet.* 2, 10), nel cui contesto il filosofo invece si sofferma proprio sul sentimento dell'invidia: sono parecchie a suo giudizio le categorie di persone che provano invidia (quelli cui manca poco per avere tutto ciò che desiderano, gli ambiziosi, gli uomini meschini e così via); appare quindi chiaro che in Aristotele, diversamente dallo stesso Esiodo nonché dal saggio nietzschiano, l'invidia si connota in senso negativo. In sostanza, secondo lo Stagirita, ci si invidierebbe tra simili (come del resto avviene in positivo anche nel proemio esiodeo: e questo è almeno un elemento in analogia non da poco), tra ὅμοιοι o tra οἱ ἐγγύς secondo diversi parametri (età, parentela, fama, averi ecc.: un concetto ribadito due volte da Aristotele sia pur con lievi variazioni): e a tal proposito egli non manca di menzionare un eloquente frammento eschileo (305 Radt), τὸ συγγενὲς γὰρ καὶ φθονεῖν ἐπίσταται («infatti l'affine sa anche provare invidia»). Per poi avviarsi a citare il verso 25 delle *Opere e giorni* di Esiodo. «Poiché gli uomini – Aristotele scrive – lottano per prevalere soprattutto contro i competitori (πρὸς τοὺς ἀνταγωνιστάς), i rivali in amore e in generale contro coloro che hanno i loro stessi obiettivi, fatalmente proveranno invidia soprattutto verso costoro (ἀνάγκη μάλιστα τοῦτοις φθονεῖν), motivo per cui è tramandato [...]» (e qui la citazione esiodea). Dopo aver quindi citato il celebre verso esiodeo, Aristotele descrive ancora per qualche tratto il cruciale (da un punto di vista culturale, sociale e politico) sentimento dell'invidia, accennando in modo particolare al rapporto tra vecchi e giovani (con i primi che invidiano i secondi).

È interessante per noi notare come Aristotele discuta qui del medesimo sentimento, quello dell'invidia, che è alla base della riflessione nietzschiana di *Agone omerico*. Esso è infatti secondo Nietzsche uno dei fondamentali sentimenti utili a spiegare la mentalità ellenica, la società greca e lo Stato antico: «nulla – Nietzsche scrive – distingue il mondo greco dal nostro così nettamente, quanto il *colorito* (*Färbung*) – derivante da ciò – di singoli concetti etici, quali per esempio i concetti della *discordia* (*Eris*) e dell'*invidia* (*Neid*)»<sup>9</sup>. Dall'etica alla società e alla politica il passo naturalmente è breve. Ma torniamo per un momento alla riflessione aristotelica quale è dato di osservare ancora nella *Retorica*. Nel capitolo II del secondo libro, dopo l'invidia, Aristotele tratta dell'emulazione, anche questo un sentimento, per certi versi affine all'invidia, che ha ricadute sulla società e sulla vita della *polis*. Sono portati all'emulazione, tra gli altri, secondo Aristotele, i giovani (mentre i vecchi invidiavano); in particolare – egli scrive – cose come la ricchezza, la bellez-

8. Si sofferma sul tema dell'ambizione Rapp (2002, p. 672).

9. A proposito dell'invidia in Nietzsche, Acampora (1996, p. III) scrive che «Nietzsche refers to *Neid* (and words derived from it) more than 170 times in his published works and notebooks».

za e la salute producono molta emulazione. Oggetto di emulazione sarebbero le persone coraggiose, i sapienti, le persone dotate di autorità (οἱ ἄρχοντες). Queste ultime sono viste da Aristotele come coloro che possono fare del bene a molti (un concetto assai moderno riguardante, per così dire, il fine sociale della politica) ed egli ne menziona anche delle sottocategorie: si tratta degli στρατηγοί, dei ῥήτορες e di tutti coloro – scrive Aristotele – che hanno poteri analoghi. Ma quel che preme qui con forza sottolineare è il risvolto pubblico che assume la descrizione di un sentimento umano apparentemente del tutto personale. Vediamo comunque ancora Esiodo in Aristotele. Dobbiamo considerare l'*Etica Nicomachea*, opera nella quale Aristotele a più riprese sostiene che l'etica confluisce nella politica<sup>10</sup> (in 7, 12 1152 b 2-3 egli afferma che studiare il piacere ed il dolore compete a chi tratta in modo filosofico la politica). Lo Stagirita più che citare dal suddetto verso esiodico (sempre lo stesso), allude ad esso. Egli tratta nel contesto dell'amicizia, con particolare riferimento al tema della somiglianza: secondo alcuni – Aristotele scrive – sarebbero amici i simili, secondo altri i simili sarebbero in contrasto tra di loro. «Altri all'opposto dicono – citiamo – che tutti gli individui che si assomigliano sono l'uno con l'altro come vasai [cioè in contrasto ed in competizione tra di loro, e dunque non amici]» (1155 a 35 - 1155 b 1, trad. di M. Zanatta)<sup>11</sup>. È chiara l'allusione esiodica, al verso che Aristotele mostra di conoscere così bene, come testimonia qui l'uso del vocabolo κεραμεύς. Né il filosofo si limita ad alludere ad Esiodo perché subito dopo menziona anche altre fonti, in particolare Eraclito ed Empedocle. Mi soffermerò su Eraclito poiché il luogo citato da Aristotele (DK 22 B 8) ha a che vedere con il tema della contesa che riguarda anche Nietzsche. Ivi, infatti, Eraclito afferma che «ciò che è opposto si concilia e che da ciò che è in opposizione deriva la più bella armonia e che tutto ha origine attraverso la contesa». Appare superfluo considerare come questo pensiero fondamentale della filosofia eraclitea possa avere attinenze con Esiodo e con Nietzsche (oltre che, ovviamente, con Aristotele). In questo frammento filosofico come già in Esiodo Ἔρις è alla base di tutto. Trattare di altri analoghi frammenti eraclitei ci porterebbe forse molto lontano oltre che su sentieri già molto battuti: sia sufficiente aver concentrato l'attenzione sul luogo rievocato da Aristotele<sup>12</sup>. Si deve però considerare come sia Esiodo che Eraclito possano essere buoni testimoni di una visione del mondo ellenica qual è quella che si sforza di semplificare Nietzsche in *Agone omerico*. Diamo infine un rapido sguardo ad Aristotele, *EE* 7, 1 1235 a 18, dove il filosofo cita ancora dal verso 25 esiodico che viene addotto quale conferma del fatto che il simile sia

10. Si ricorderà che, secondo l'autore dei *Magna Moralia*, 1, 1 1181 b 3, l'etica è μέρος καὶ ἀρχὴ τῆς πολιτικῆς.

11. Analogo tema si incontra già in Platone, *Lys.* 215 c (fonte di Aristotele), dove il filosofo fa l'esempio del simile che è del tutto contrario (πολεμώτατος) al suo simile e cita il medesimo contesto esiodico (*Op.* 25-26 quasi per intero: Platone fa qui il nome del poeta ascreo e quindi anche secondo lui, come per Aristotele, quei versi erano autentici). Dunque prima di Aristotele già Platone aveva messo a frutto il pensiero esiodico sulla rivalità (magari interpretando *pro domo sua* il passo: cfr. Bartlett, Collins 2011, p. 164, n. 10).

12. Di Eraclito ricordiamo tuttavia almeno il celebre frammento nel quale il pensatore efesino afferma che πόλεμος è padre di tutte le cose (DK 22 F 53).

contrario al simile (cfr. la *Nicomachea*). Anche nel contesto dell'*Eudemea*, come nella *Nicomachea*, lo Stagirita tratta dei confini dell'amicizia. E sono qui citate anche testimonianze, come nella *Nicomachea*, che sostengono il contrario del concetto esiodico. Non a caso Aristotele afferma che i cambiamenti procedono verso gli opposti (un pensiero di tipo eracliteo).

A questo punto si deve sottolineare come sia un po' strano che Nietzsche nell'*Agone*, pur menzionando Aristotele, usi lo Stagirita per sostenere l'autenticità dei versi esiodici dell'inizio di *Opere e giorni* ma non si soffermi sull'etica aristotelica, considerati gli importanti contenuti che essa offre per la società e la cultura politica dell'antichità. Anzi il filosofo tedesco sembra attribuire una valenza positiva al sentimento dell'invidia e all'astio (*Groll*), mentre abbiamo visto che il filosofo antico tende un po' a distinguere tra invidia (indicata con il verbo φθονέω) ed emulazione (indicata col verbo ζηλόω). Pertanto Aristotele, l'Aristotele delle *Etiche* e della *Politica*, oltre a quello della *Retorica*, avrebbe forse meritato maggiore spazio nell'ambito nietzschiano (dove manca anche un cenno a Platone<sup>13</sup>). Ma Nietzsche non manca di citare ancora Aristotele nel corso del suo saggio a proposito dei rivali di Omero. Si tratta in questo caso di un noto frammento aristotelico tramandato da Diogene Laerzio, 2, 5, 46 (la biografia è quella di Socrate). Sembra infatti che nel suo perduto *De poetis* (fr. 7 Ross) lo Stagirita facesse riferimento ad una serie di rivalità celebri, che riguardavano Socrate e altri tra cui Omero. Quest'ultimo, secondo la testimonianza aristotelica, era stato avversato (Aristotele usa il verbo φιλονικέω in vita da Siagro e dopo morto da Senofane di Colofone. L'elenco delle contese è riportato forse per intero da Diogene ma anche in questo caso Nietzsche estrae dalla fonte antica ciò che più gli aggrada: Omero ed in particolare il rapporto con Senofane di Colofone. Gli antichi – secondo il pensiero nietzschiano – attaccavano il loro poeta nazionale perché desideravano prendere il suo posto. «Ogni grande Greco – Nietzsche scrive – trasmette la fiaccola dell'agone (*Jeder große Hellene giebt die Fackel des Wettkampfes weiter*)». E così Temistocle – aggiunge Nietzsche – non poteva dormire pensando agli allori di Milziade (cfr. Plut. *Them.* 3, 4)<sup>14</sup>. Sfida, dunque, rivalità in ogni campo della grecità, dalla letteratura alla politica. Il filosofo tedesco cita poi da un luogo plutarco (Per. 8, 5), dove Plutarco racconta che una volta il re di Sparta Archidamo avrebbe domandato all'aristocratico Tucidide di Melesia chi fosse più abile nella lotta, se lui o Pericle. E Tucidide gli avrebbe risposto: «quando io lo butto per terra, lui nega di essere caduto». Ciò viene raccontato da Plutarco per evidenziare l'abilità oratoria di Pericle ma a Nietzsche il passo interessa per sottolineare la rivalità in ambito politico. Sono tutti esempi che il filosofo tedesco adduce per dimostrare come la competitività fosse il nerbo della mentalità e dei comportamenti sociali, culturali e politici dei Greci: «il Greco – Nietzsche scrive – è invidioso e non sente questa proprietà come un difetto» (*Der Grieche ist neidisch und*

13. Cfr. la nota 11 in questo stesso testo.

14. Di Temistocle, Plutarco scrive che era divorato da una grande brama di gloria (*Them.* 3, 1: ἡ πρὸς δόξαν ὁρμή) e che a causa di ciò si era procurato molte inimicizie, tra cui quella di Aristide.



*empfindet diese Eigenschaft nicht als Makel*). Qui ci va giù pesante (Aristotele, forse, dissentirebbe) e soggiunge: «quale abisso fra il nostro giudizio etico e il suo [cioè dell'uomo greco]!». È una rappresentazione a tinte forti, quella di Nietzsche, in certo senso estrema, ma che ci interroga ancora oggi. Anche perché da questa affermazione di carattere generale egli deduce altre valutazioni e considerazioni. Per esempio ciò che attiene al patriottismo e ai sentimenti ad esso congiunti.

Così dunque Nietzsche immaginava le dinamiche della lotta tra *poleis*: «ogni Greco sentiva in sé, sin dalla fanciullezza, il desiderio ardente di essere, nella gara fra le città, uno strumento di salvezza per la propria». Nietzsche riteneva che gli Antichi fossero più liberi di noi moderni (anche su questo, forse, si potrebbe a lungo discutere sebbene venga subito la tentazione di assentire). E che l'egoismo (*Selbstsuch*) fosse un'attitudine fondamentale per i Greci e per la loro civiltà (mentre la nostra si propone, almeno in teoria, di bandirlo). In effetti la dimensione dell'agone, evocata qui da Friedrich Nietzsche, è un dato tipico della greicità (Isocrate, per esempio, lo sottolinea a proposito della vita e del costume ateniesi in *Paneg.* 45)<sup>15</sup>. Il filosofo tedesco non manca di evidenziarlo. A proposito della cultura ateniese infatti egli osserva: «ogni ateniese, per esempio, doveva sviluppare agonisticamente la sua personalità» (e qui il suo pensiero va a giochi e competizioni come il lancio del disco o le gare canore). Nietzsche entra quindi nel vivo della società antica e fa svariati esempi, dimostrando uno sguardo abbastanza completo e complessivo. Per esempio, cita la cacciata di Ermodoro, di cui ci dice Eraclito in un celebre frammento (DK 22 B 121), dove il filosofo rimprovera i cittadini di Efeso di aver espulso il più utile (ὀνήσιτος) dei loro concittadini, in pratica il migliore, perché non volevano che nessuno emergesse tra di loro. Questo frammento eracliteo è alla base di ciò che Nietzsche osserva sulla pratica dell'ostracismo (e dunque anche determinati metodi politici sono analizzati dal pensatore di Röcken

15. Nell'antichità c'erano naturalmente anche voci discordanti, appartenenti per così dire ad una mentalità diversa: Tucidide – com'è noto – definisce la sua opera storica (I, 22, 4) uno κτήμα ἐς αἰεὶ e non un ἀγώνισμα, vocabolo che rimanda ad una competizione mediante pubbliche letture (oltre che essere una probabile allusione al modello storiografico erodoteo). A proposito di agoni, ognuno ricorderà il celebre frammento eracliteo in cui si vorrebbero espellere dalle gare poetiche Omero e Archiloco (DK 22 B 42). Ma il tema nell'antichità investe anche altri campi come l'oratoria o il teatro (a proposito di quest'ultimo, cfr. Duchemin 1945, Gelzer 1960; mentre, più in generale, sull'argomento cfr. Froleyks 1973, riguardante tra le altre cose l'agone bucolico, l'agone in Luciano e diversi altri aspetti: è la trattazione più completa che io conosca; nella *Einführung* Froleyks cita l'*Agone omerico* di Nietzsche ed è interessante in particolare la bibliografia segnalata a p. 7, n. 1). Sugli agoni letterari sia in Grecia che a Roma si veda anche *DNP*, vol. 12/2, coll. 493-499 (esempi tratti dal mondo greco, a cominciare dalla contesa omerica di Agamennone con Achille, si leggono alle colonne 494-495; si menziona tra l'altro anche la storiografia con cenni ad Erodoto [il celebre dibattito sui sistemi di governo di cui in 3, 80-82] e al dialogo tucidideo tra Ateniesi e Melii nonché la filosofia con i dialoghi platonici). L'agone insomma era nei gangli della cultura ellenica (ricordiamo anche le competizioni musicali e atletiche: su queste ultime si veda *DNP*, 6, coll. 1187-1188, *DNP*, 11, coll. 848-852; ampia bibliografia alle colonne 853-855 su tutto il mondo antico). Da tenere presente infine la voce *Agones* in *RE* I, 1 836, 30-867, 34 (esiguo lo spazio dedicato, in coda, a Roma).

e messi in relazione con la mentalità della rivalità e dell'agone). «Ma perché – scrive Nietzsche riprendendo il giudizio degli Efesini – nessuno deve essere il migliore?». Cioè: perché uno come Ermodoro non può essere integrato nel suo proprio corpo sociale? «Perché in tal modo – Nietzsche conclude – l'agone si esaurirebbe e l'eterno fondamento vitale dello Stato greco sarebbe messo in pericolo» («der ewige Lebensgrund des hellenischen Staates gefährdet wäre»). L'opinione del filosofo tedesco è chiara e ancora attuale: senza agone, senza competizione, quando qualcuno emerge troppo sugli altri e, dunque, esce dal meccanismo della rivalità, il tipo di Stato che è lo Stato greco antico finisce col correre un grave pericolo e, quindi, quell'uno che stona dev'essere esiliato. È la buona contesa di tipo esiodeo quella che produce ricchezza e stimoli di ogni genere che influiscono sugli uomini, l'individuo isolato che troppo spicca va di fatto contro l'invidia e contro l'agone e lo spirito competitivo. E pertanto «si elimina l'individuo che emerge, perché si risvegli di nuovo il giuoco agonistico delle forze» (così ancora Nietzsche)<sup>16</sup>.

Consideriamo ora ciò che una fonte romana come Cornelio Nepote, che pure dipende da vari modelli greci, scrive della pratica ateniese dell'ostracismo<sup>17</sup> o di situazioni analoghe di emarginazione. Prendiamo in esame le biografie di Milziade, Temistocle, Aristide e Cimone (il primo peraltro è menzionato proprio da Nietzsche). Secondo Cornelio, gli ateniesi del tempo di Milziade erano ancora memori della tirannide di Pisistrato e per questo avevano paura che tra di loro qualcuno potesse diventare troppo potente (Nep. *Milt.* 8, 1: «omnium civium suorum potentiam extimescebant»). Cornelio allude qui dunque alla paura in Atene di una deriva tirannica del potere dei cittadini più in vista. Milziade aveva goduto di un potere assoluto, di tipo monarchico: Nepote in certo senso lo “difende” sottolineandone lo *status* di *tyrannus iustus* e la sua umanità e notevole cortesia. Ma alla fine il popolo – Cornelio scrive – «preferì che Milziade venisse condannato sebbene innocente piuttosto che vivere troppo a lungo nella paura [di Milziade medesimo e del suo grande potere]». Così il condottiero greco cui si doveva la celebre vittoria di Maratona finì la sua vita in disgrazia e in carcere. La descrizione corneliana dello stato d'animo dei cittadini ateniesi nei confronti di Milziade non è presente nel racconto erodoteo (cui tuttavia Nietzsche fa riferimento nel proporre la propria sintesi dell'episodio). Lo storico di Alicarnasso scrive che il popolo evitò a Milziade la condanna a morte e che lo multò di cinquanta talenti che poi avrebbe pagato il figlio Cimone (6, 136, 3). Vediamo allora Cimone nel racconto ancora una volta di Cornelio Nepote (di Cimone, Nietzsche non dice nulla): «egli solo, in virtù di tali imprese militari, godeva di grandissima rinomanza nella sua città [Atene], ma, com'era accaduto a suo padre e ad altri cittadini ateniesi in

16. Già Jacob Christoph Burckhardt (1818-1897), che Nietzsche conobbe a Basilea e col quale intrattenne anche un intenso rapporto epistolare, accennava al tema dell'agone nella sua *Griechische Kulturgeschichte* (*passim*; com'è noto, l'opera di Burckhardt, iniziata nel 1860 e compiuta nel 1870, fu pubblicata postuma nel 1898-1902. Sappiamo però che Nietzsche disponeva di appunti presi a lezione).

17. Sul tema dell'ostracismo si veda la bibliografia sintetica citata qui in fondo.



vista, fu vittima della stessa forma di invidia e fu condannato a dieci anni di esilio tramite ostracismo» (egli tuttavia, com'è noto, sarà richiamato in patria dopo un quinquennio). Le parole adoperate da Cornelio in questo passo della sua biografia di Cimone (3, 1) sono limpide perché il biografo romano usa l'espressione «incidit in eandem invidiam», che descrive proprio lo stato d'animo tipicamente greco o ateniese di cui parla Nietzsche nel suo *Agone*. Così gli ateniesi espulsero Cimone per invidia. A proposito dell'emarginazione di Milziade, Nepote aveva parlato soprattutto di *timor* (in relazione alla tirannide pistratide), mentre nel caso di Cimone è chiaramente l'invidia alla base del suo destino politico così come segnato con la pratica dell'ostracismo dai suoi concittadini<sup>18</sup>.

Si deve qui brevemente ricordare che l'elemento, di tipo democratico, del timore dell'eccessivo potere altrui come base dell'ostracismo è presente già in Tucidide, 8, 73, 3, dove si narra dell'ostracismo di Iperbolo, il quale però sarebbe stato cacciato «non per paura del suo potere e del suo prestigio (οὐ διὰ δυνάμεως καὶ ἀξιώματος φόβον), ma per la sua malvagità e perché era una vergogna per la città». Come si vede, Tucidide distingue tra la motivazione consueta che spingeva ad ostracizzare gli uomini in vista e il caso particolare di Iperbolo, definito μοχθηρὸς ἄνθρωπος. In altre parole, nessuno avrebbe invidiato o temuto Iperbolo<sup>19</sup>.

Torniamo a Nepote per trattare brevemente di Aristide: è sintomatica la sua fuga e il fatto che si fosse imbattuto in un tale che non lo conosceva ma che aveva scritto il nome di Aristide sul suo coccio perché non gradiva il fatto che lo stesso Aristide avesse, lui solo, il soprannome di giusto (Nep. *Ar.* 1, 4: «quod tam cupide elaborasset, ut praeter ceteros Iustus appellaretur»). Un evidente caso di invidia preconcepita: la scena rappresentata da Cornelio fornisce infatti un quadro molto vivo di questo fondamentale sentimento greco (lo stesso aneddoto con alcune varianti è presente anche in Plut. *Arist.* 7, 7, di cui diremo in seguito). Nipperdey, nel suo commento a Nepote, chiosa così il passo: «als echter Demokrat wollte dieser Bürger eine unbedingte Gleichheit, gar keine Auszeichnung eines Staatsbürgers vor dem anderen» (qui tuttavia non si accenna all'invidia ma al desiderio di uguaglianza assoluta da parte di quel cittadino). La medesima sorte occorsa ad Aristide toccò del resto anche a Temistocle (in un anno imprecisato, forse il 471/470 a.C.). Egli, scrive Cornelio, «non poté evitare l'invidia dei suoi concittadini» (Nep. *Them.* 8, 1: «non effugit civium suorum invidiam»). Dunque ancora una volta ricorre qui il termine *invidia*<sup>20</sup>. Ma, in questo contesto, Cornelio accenna

18. Forse, se non è una glossa che si è interpolata nel testo, Cornelio dà qui sia l'espressione latina (*testarum suffragia*) che il modello greco ὀστρακισμός.

19. Sull'ostracismo di Iperbolo si veda Rhodes (1994, pp. 85-99).

20. A proposito di Temistocle mi piace ricordare ciò che scrive Plutarco nell'opuscolo dal titolo *L'invidia e l'odio* (537 E), dove leggiamo che il condottiero ateniese «quando era ancora un ragazzo, affermava di non aver fatto nulla di eclatante: infatti non era ancora invidiato da nessuno». È interessante questa testimonianza sul giovane Temistocle e sulle cause dell'invidia in campo politico. Al tema dell'invidia Plutarco ha dedicato anche un altro opuscolo dal titolo *De se ipsum citra invidiam laudando*. Tra i moderni, questo tema, dell'invidia o anche dell'odio, e in particolare della cosiddetta «democrazia dell'invidia», occupa un posto abbastanza rilevante

anche alla medesima paura di cui aveva detto a proposito di Milziade («namque ob eundem timorem, quo damnatus erat Miltiades, testularum suffragiis e civitate eiectus [...]»)<sup>21</sup>. Nietzsche non nomina Nepote ma le testimonianze che abbiamo poc'anzi rievocate ben si adattano alla visione del mondo ellenico e dello Stato greco in particolare che l'autore di *Agone omerico* aveva. In particolare l'esempio di Milziade era per Nietzsche sintomatico: «nello stesso modo – scrive – in cui perisce Milziade, periscono altresì i più nobili Stati greci». E di seguito il filosofo tedesco cita Atene e Sparta, colpevoli nella loro condotta di essere venute meno allo spirito agonistico, responsabili di *hybris* ovvero di eccessiva crudeltà e strapotere: perciò a suo giudizio esse finirono col cadere in mano persiana, emulando in questo Temistocle e Alcibiade. Così, tuttavia, il patriottismo e l'agone muoiono e si affaccia sul tribunale della storia l'universalismo ellenistico (con un diverso modello statuale). Le parole e le osservazioni di Nietzsche sono assai chiare. E il filosofo di Röcken appare chiaro anche quando descrive le varie situazioni di competizione e di rivalità tipiche della società greca: i giovinetti che gareggiano con altri giovinetti, i maestri di musica in competizione tra di loro, il sofista rivale dell'altro sofista, gli agoni drammatici, i dialoghi platonici come esempio di lotta nella capacità di creare miti meglio di altri. Senza agonismo non soltanto non ci sarebbe uno Stato – pensa Nietzsche in relazione al mondo ellenico – ma neppure forme di espressione artistica.

Ma ritorniamo per un momento ad Aristotele, al quale si deve guardare anche per comprendere ciò che dell'ostracismo scrivono un Cornelio Nepote o lo stesso Nietzsche. Nella *Politica* (1284 a) lo Stagirita scrive che l'ostracismo è istituito dagli Stati governati in modo democratico (e dunque come Atene, aggiungiamo), le δημοκρατούμεναι πόλεις, che si propongono come fine l'uguaglianza (ισότης) e, per questo, ostracizzano per un certo periodo coloro che paiono prevalere per ricchezza o numero di amicizie [influenza] o altro di analogo. È questo il punto cardinale del saggio nietzschiano: nessuno tra i Greci deve emergere troppo, nessuno può prevalere sugli altri. Sono appunto gli υπερέχοντες (gli "emergenti" o i "prevalenti"), secondo Aristotele, le vittime predestinate dell'ostracismo. E ancora lo Stagirita osserva, così come Nietzsche, che fenomeni simili si verificano non solo tra individui ma anche nel rapporto tra Stati, e fa riferimento in particolare ai conflitti sorti in seno alla lega delio-attica per la supremazia di Atene. Quanto a Cornelio Nepote, egli a dire il vero sembra in linea con Aristotele a proposito del meccanismo che scatena la cacciata del personaggio in vista. E mostra – come abbiamo già osservato – di conoscere anche l'aspetto che in Atene legava la ragione dell'ostracismo alla tirannide, un elemento di cui ci informa lo stesso Aristotele nella *Costituzione degli ateniesi* (22, 6): «nell'arco di tre anni ostracizzarono gli

nella riflessione storico-politica dell'antisemita Heinrich von Treitschke (1834-1896) come, per esempio, nel suo *La Francia dal primo Impero al 1871*. Quanto poi alla competitività, essa trova spazio nella dottrina politico-economica di Max Weber e Joseph Alois Schumpeter (ma il dibattito non si è certamente esaurito con loro).

21. Considerazioni analoghe riguarderebbero per Cornelio Nepote anche la vicenda di Alcibiade.

amici dei tiranni, *per i quali la legge era stata fatta* [c.vo mio], ma poi, se qualcuno pareva troppo potente (μειζων), lo esiliavano»<sup>22</sup>. In questa frase ci sono argomentazioni analoghe a quelle che ritroviamo sia in Nepote che nello spirito e nella lettera del nostro testo nietzschiano.

Com'è noto, sull'ostracismo vi sono, in letteratura, anche altre fonti<sup>23</sup>. Istruttivo, per esempio, è un luogo di Diodoro Siculo (non ricordato da Nietzsche), che in 11, 55, 1-3, a proposito dell'ostracismo di Temistocle, osserva: «ciascuno dei cittadini scriveva su di un coccio il nome di colui che in particolare sembrava detenere il potere di distruggere la democrazia [...] a quanto pare gli ateniesi approvarono tale legge non allo scopo di punire l'inettitudine [κακία], ma perché i propositi degli uomini emergenti (τῶν ὑπερεχόντων: cfr. Aristotele) fossero piegati con l'esilio». Si tratta di considerazioni vicine a quelle di Cornelio ma questo mio intervento non ha per tema l'ostracismo. Ciò che qui interessa è vedere fino a che punto le elucubrazioni di Nietzsche coincidono con le fonti antiche. Possiamo pertanto ancora rievocare Plutarco, il quale nella *Vita di Nicia* (capitolo 11) scrive che gli ateniesi ricorrevano all'ostracismo quando si trovavano ad avere a che fare con qualcuno che destava sospetto per la sua notevole reputazione o che suscitava invidia (ἐπιφθομοὶ ἄνδρες) per la sua ricchezza (si noti la presenza del tema corneliano e nietzschiano dell'invidia). Analogo riferimento all'invidia si trova in Plutarco, *Alc.* 13, 4, dove si afferma che l'ostracismo colpisce i cittadini più influenti (si usa qui il verbo προὔχω) e sarebbe dovuto più all'invidia che alla paura (quest'ultimo l'altro aspetto, assente in Nietzsche, ma presente in Nepote). Ancora, una simile argomentazione si trova in Plutarco, *Arist.* 7. Qui il biografo di Cheronea – come già Cornelio – sottolinea anzitutto il fatto che il soprannome δίκαιος che Aristide si era guadagnato aveva finito col procurargli invidia. Infatti la cittadinanza – Plutarco soggiunge – detestava quanti avevano fama superiore alla moltitudine (cfr. Aristotele, *Ath.* 22, 3, dove si dice del θάρπειν del δήμος) e quindi chiamando col nome di paura della tirannide (φόβος τυραννίδος) quella che era invidia per la fama (ὁ φόβος τῆς δόξης) il popolo ostracizzò Aristide (prevale dunque anche in questo caso l'invidia nietzschiana sulla paura corneliana). Plutarco appare ben consapevole delle finalità e della logica sociale e politica propria dello strumento dell'ostracismo: esso, egli scrive, «non era una punizione per un

22. Così Kagan (1961, n. 16) a proposito delle intenzioni di Clistene quando istituì l'ostracismo: «so soon after the overthrow of tyranny, while the threat of its restoration was still a real one, the originator of ostracism surely meant to create a device to check the rise of future tyrants» (ivi, p. 400); e ancora: «the law doubtless had the stated intent of preventing the recurrence of tyranny» (ivi, p. 398). Tra le fonti antiche che pongono l'ostracismo clistenico in relazione con il partito tirannico presente in Atene, l'attidografo Androzio (citato da Arpocrasione: *FGrH* 324 F 6). Su Androzio e l'ostracismo vedi Dover (1963, pp. 256-257).

23. Allude forse all'ostracismo di Megacle (487/486 a.C.) Pindaro nella *Pitica* 7, dove il concetto di fondo è sempre quello dell'invidia suscitata in questo caso dalle nobili azioni del destinatario dell'ode (vv. 17-19: τό δ' ἄχνομαι, / φόβον ἀμειβόμενον / τὰ καλὰ ἔργα). Si veda, su ciò, Gentili (1995, pp. 560-561). Va ricordato però che gli scolii ricollegano le parole di Pindaro alla morte di Ippocrate, padre di Megacle, per il quale il poeta beotico avrebbe composto anche un *threnos* (Drachmann 1910, p. 204, rr. 18-20; cfr. Bowra 1964, p. 108).

crimine, ma un modo per contenere e stroncare una grandezza e un potere troppo pesanti; si trattava cioè di una giustificazione dell'invidia [...]» (*Arist.* 7, 2). Plutarco accenna qui anche al processo degenerativo dell'ostracismo, con il quale si colpirono in seguito personalità ignobili e malvage tra le quali, ultimo, Iperbolo (nel 417-416 o 416-415)<sup>24</sup>, vittima di un accordo politico tra Alcibiade e Nicia. Infine, come accennavamo sopra, il biografo di Cheronea racconta il medesimo aneddoto narrato anche da Cornelio Nepote<sup>25</sup> (taluni particolari, come dicevamo, sono tuttavia diversi): Aristide si imbatte in un analfabeta proveniente dalla campagna che gli chiede di aiutarlo a scrivere il nome dello statista sul coccio. Il campagnolo avrebbe detto ad Aristide che non ne poteva più di sentirlo chiamare "giusto" (7, 7: ἐνοχλοῦμαι πανταχοῦ τὸν Δίκαιον ἀκούων). Ad Aristide non rimase altro da fare che scrivere il proprio nome e abbandonare la sua città, Atene.

### Bibliografia

- Alfieri L., *Apollo tra gli schiavi*, Milano 1984.  
 Aristoteles, *Rhetorik*, übers. und erläut. von Ch. Rapp, zweiter Halbband, Berlin 2002.  
 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by R. C. Bartlett, S. D. Collins, The University of Chicago Press 2011.  
 Bowra C. M., *Pindar*, Oxford 1964.  
 Calderini A., *L'ostracismo*, Como 1945.  
 Carcopino J., *L'ostracisme athénien*, Paris 1935.  
 Cuniberti G., *Iperbolo ateniese infame*, Bologna 2000.  
 Dover K. J., *Androton on Ostracism*, "CR", 77, 1963, pp. 256-257.  
 Drachmann A. B., *Scholia vetera in Pindari carmina*, II, Lipsiae 1910.  
 Dreher M., *Verbannung ohne Vergehen. Der Ostrakismos*, in Burkhardt L., von Ungern-Sternberg J. (hrsg.), *Grosse Prozesse im antiken Athen*, München 2000, pp. 66-77.  
 Duchemin J., *L'agon dans la tragédie grecque*, Paris 1945.  
 Esiodo, *Opere e giorni*, a cura di A. Ercolani, Roma 2010.  
 Forsdyke S., *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Exclusion in Ancient Greece*, Princeton University Press 2005.  
 Froleyks W. J., *Der ΑΓΩΝ ΛΟΓΩΝ in der antiken Literatur*, Bonn 1973.  
 Gelzer Th., *Der epirrhematische Agon bei Aristophanes*, München 1960.  
 Gordon B., *Aristotle and Hesiod: The Economic Problem in Greek Thought*, "Review of Social Economy", 21, 1963, pp. 147-156.  
 Hesiod, *Works and Days*, West M. L. (ed.), Oxford 1978.  
 Kagan D., *The Origin and Purposes of Ostracism*, "Hesperia", 30, 1961, pp. 393-401.  
 Marr J. L., Worswick N., *The Institution of Ostracism at Athens*, "Ostraka", 3, 1994, pp. 285-290.

24. Cuniberti (2000, particolarmente pp. 111 e ss.) sottolinea l'influsso esercitato sul fenomeno dell'ostracismo dai «rancori personali» oltre che dalle «ostilità politiche» e pertanto il prevalere dei sentimenti di odio su ogni calcolo (una diagnosi di tipo nietzschiano).

25. Sui rapporti tra il biografo romano e quello greco si veda Ramón Palerm 1992.

- Milobenski E., *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden 1964.
- Mossé C., *De l'ostracisme aux procès politiques: le fonctionnement de la vie politique à Athènes*, "AION", 7, 1985, pp. 9-18.
- Nietzsche F., *Homer's Contest*, trans. by Ch. D. Acampora, "Nietzscheana", 5/6, 1996.
- Nietzsche F., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, nota introduttiva di G. Colli, M. Montinari, trad. di G. Colli, Milano 2006<sup>5</sup>.
- Nietzsche F., *Umano, troppo umano*, I, nota introduttiva di M. Montinari, versione di S. Giametta, Milano 1992<sup>4</sup>.
- Nietzsche F., *Werke*, kritische Gesamtausgabe hrsg. von G. Colli, M. Montinari, III, 2, in *Nachgelassene Schriften 1870-1873*, Berlin-New York 1973.
- Pertusi A., *Scholia vetera in Hesiodi Opera et dies*, Milano 1955.
- Pindaro, *Le Pitiche*, intr., testo critico e trad. di B. Gentili, commento a cura di P. Angeli Bernardini, E. Cingano, B. Gentili, P. Giannini, Fondazione Lorenzo Valla 1995.
- Ramón Palerm V., *Plutarco y Nepote. Fuentes e interpretación del modelo biográfico plutarqueo*, Zaragoza 1992.
- Raubitschek A. E., *The Origin of Ostracism*, "AJA", 55, 1951, pp. 221-229.
- Rhodes P.J., *The Ostracism of Hyperbolus*, in Osborne R., Hornblower S. (eds.), *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts presented to David Lewis*, Oxford 1994, pp. 85-99.
- Siewert P. (hrsg.), *Ostrakismos-Testimonien I. Die Zeugnisse antiker Autoren, der Inschriften und Ostraka über das athenische Scherbengericht aus vorhellenistischer Zeit (487-322 v. Chr.)*, in "Historia", Einzelschriften, Heft 155, Stuttgart 2002.
- Stevens E. B., *Envy and Pity in Greek Philosophy*, "AJPh", 69, 1948, pp. 171-189.
- Thomsen R., *The Origin of Ostracism. A Synthesis*, København 1972.
- Vanderpool E., *Ostracism at Athens*, The University of Cincinnati 1970.
- Walcot P., *Envy and the Greeks. A study of human behaviour*, Warminster 1978.

### Abstract

This article concerns a short essay of Friedrich Nietzsche entitled *Homer's Wettkampf* (*Homer's Contest*). This famous essay, originally a preface of a book never written, stresses the agonal element as a basic aspect of Greek society, culture and politics. The article examines some ancient sources regarding this theme (first of all Hesiod and the beginning of his *Works and Days*, which is quoted by Nietzsche). Not all these sources are considered and mentioned by Nietzsche in his essay but they are useful for the study of Greek mentality (for example Aristotle, Cornelius Nepos and Plutarch). Finally, a part of the article touches on the reasons of Athenian ostracism.

*Keywords*: Competition, Envy, Hellenic world, Nietzsche.

