



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze Filosofiche
(ordinamento ex D.M.
270/2004)

Tesi di Laurea

UN'IBRIDA DISARMONIA TRA PIANTA E SPETTRO

La trasvalutazione del corpo nelle opere mature di F. W. Nietzsche.

Relatore

Ch. Prof. Gian Luigi Paltrinieri

Correlatore

Ch. Prof. Giorgio Brianese

Laureando

Enrico Toniolo

Matricola

835184

Anno Accademico

2016 / 2017

AVVERTENZE BIBLIOGRAFICHE

Salvo indicazioni differenti, le citazioni delle opere di F. W. Nietzsche riportano la traduzione italiana dell'edizione critica curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1964. Le opere sono indicate con il titolo tedesco abbreviato in sigla (come di seguito riportato), mentre il numero romano del capitolo e il numero arabo dell'aforisma si riferiscono alla citazione in oggetto. Nei riferimenti ai Frammenti Postumi verrà usata l'abbreviazione FP, l'indicazione dell'anno e del numero del frammento, come indicato nella stessa edizione critica Colli-Montinari (la bibliografia contiene ulteriori informazioni sull'edizione delle opere).

SIGLE UTILIZZATE

GdT = *La nascita della tragedia*

UeWL = *Su verità e menzogna in senso extramurale*

UB = *Considerazioni inattuali* (I, II, II, IV)

MA = *Umano troppo umano*, volume I

VM = *Opinioni e sentenze diverse*

WS = *Il viandante e la sua ombra*

M = *Aurora*

FW = *La gaia scienza*

Z = *Così parlò Zarathustra*

JGB = *Al di là del bene e del male*

GdM = *Genealogia della morale*

GD = *Il crepuscolo degli idoli*

AC = *L'Anticristo*

EH = *Ecce homo*

INDICE

Avvertenze bibliografiche	2
Introduzione	4
Capitolo 1: Storia della genesi del pensiero.....	8
1.1 Difetti ereditari dei Filosofi.....	12
1.2 La logica del sogno.	23
1.3 Il Prospettivismo è necessariamente ingiusto.....	32
1.4 Corpo o Spirito, il filo conduttore metodologico.	44
1.5 Chimica delle idee e naturalizzazione dell'uomo.	52
Capitolo 2: Consapevolezza e corporeità	61
2.1 Fase di modestia della Consapevolezza.	64
2.2 La grande ragione e la piccola ragione.	74
2.3 Introspezione, fantasia, inconscio.	86
2.4 Causalità illusoria e invertita della consapevolezza.	96
2.5 Intelletto come stomaco e lotta organica.	104
2.6 Il <i>genio della specie</i> e un'ipotesi stravagante.....	115
2.7 Incorporazioni e metafore dimenticate.	125
Capitolo 3: Un groviglio di istinti.	133
3.1 Genealogia degli istinti organici.	137
3.2 Gerarchia degli impulsi: come preparare una libera volontà.	149
3.3 Libido di potenza e <i>pathos</i> del vivente.	163
3.4 Frammenti di fato e virtù individuali.....	170
Conclusione.....	180
Bibliografia	184

INTRODUZIONE

Avete percorso il cammino dal verme all'uomo, e molto in voi ha ancora del verme. In passato foste scimmie, e ancor oggi l'uomo è più scimmia di qualsiasi scimmia. E il più saggio tra voi non è altro che un'ibrida disarmonia tra pianta e spettro. Voglio forse che diventiate uno spettro o una pianta?»¹

Il pensiero provocatorio di Nietzsche assume ancora oggi una sfida ermeneutica cui risulta difficile sottrarsi. Nonostante la mole consistente di commentari e interpreti, la varietà e la profondità di molte delle sue riflessioni assumono tutt'oggi l'aspetto di un poliedrico enigma, testimoniato dalla difficoltà di trarre dai suoi aforismi teorie quantomeno non contraddittorie. Come rileva un lettore nietzscheano d'eccezione, G. Colli, «talvolta i paradossi di Nietzsche si impongono a noi come una folgorazione. [...] in questi casi il lampeggiamento avrebbe bisogno, per provocare l'esplosione, di essere introdotto in un vastissimo intreccio discorsivo e deduttivo»².

Il presente scritto si propone di rintracciare, attraverso il confronto diretto con la produzione matura di Nietzsche, quella costellazione di riflessioni e intuizioni che vede nella trasvalutazione della corporeità e nella naturalizzazione dell'uomo uno dei compiti più sentiti dallo stesso autore. Seppur tale tematica non sia comunemente considerata centrale nella filosofia di Nietzsche³, riteniamo che essa possa rappresentare il filo conduttore sotterraneo attraverso cui è possibile addentrarsi con maggiore pregnanza in molte delle considerazioni filosofiche del nostro autore. Tenteremo di avvalorare questa ipotesi seguendo l'evoluzione e la sperimentazione teorica che impegna il pensatore tedesco lungo tutti gli anni '80 dell'ottocento, attraverso l'analisi degli aforismi dedicati al tema del corpo e della consapevolezza nelle opere pubblicate e nei frammenti postumi.

La scelta di concentrarci su questo particolare periodo di produzione scritta dell'autore è dovuta ad un duplice fatto: da un lato, esso rappresenta un momento di

¹ Z, *Prologo*, §3.

² G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1974, p. 27.

³ S. Berni per es. sottolinea, in un confronto serrato con le interpretazioni di Heidegger e Foucault, un duplice fraintendimento della centralità del corpo: "Il primo, riconducendo la volontà di potenza a qualcosa come un valore e un'espressione metafisica; il secondo, ponendosi su un piano che è stato definito di nominalismo scettico, ha sospeso il giudizio sulla corporeità, operando una sorta di riduzione fenomenologica. Entrambi si sono rimessi nelle mani della storia." Cfr. S. Berni, *Per una filosofia del corpo. Heidegger e Foucault interpreti di Nietzsche*, collana monografica Di. GIPS, Siena, 2014, pp. 6-8.

cambiamento rispetto alle concezioni precedenti e quindi un importante indicatore della continua evoluzione teorica che lo impegnerà per l'intero decennio; dall'altro, è proprio in questo periodo che troviamo esplicitati i numerosi aspetti che compongono la questione della corporeità, collegati da una rete di continui richiami e ridondanze.

Nell'opera di ricostruzione delle tematiche sul corpo a partire dalla cosiddetta svolta di *Umano, troppo umano* ci affideremo in maniera privilegiata alle problematiche rinvenibili nei testi dedicati alla stampa, integrandoli con numerosi passaggi argomentativi presenti nei frammenti postumi. Questi ultimi, pur fornendo il materiale più cospicuo a proposito dell'argomento in oggetto e una vera e propria cartina tornasole per l'evoluzione delle prospettive nietzscheane, sono costituiti principalmente da estratti di letture, stesure preparatorie ed occasionali appunti. Data la loro natura provvisoria e personale, i soli taccuini non possono garantire un'interpretazione accurata. Essi tuttavia costituiscono quel laboratorio teorico in cui si possono ravvisare i cambiamenti concettuali e i mutamenti di prospettive che non è possibile rintracciare attraverso le sole opere pubblicate. Tenteremo perciò di analizzare la questione riferendoci ad entrambi, ma riconoscendo la sostanziale differenza che intercorre tra le due tipologie di testi e, quindi, utilizzando i frammenti nella misura in cui questi concorrono ad una migliore comprensione delle tematiche presenti nelle opere.

Si è deciso, al fine di evitare fraintendimenti teoretici, di modificare la versione italiana che traduce indifferentemente *Bewußtsein* (coscienza percettiva e riflessiva, che tradurremo con il termine 'consapevolezza') e *Gewissen* (coscienza morale, che tradurremo con il termine 'coscienza morale') con 'coscienza'. Ciò verrà mantenuto in tutte le citazioni di cui ci occuperemo. In Nietzsche, infatti, come è possibile riscontrare in numerose occorrenze testuali e in particolare nei frammenti postumi, i due termini si riferiscono a fenomeni diversi. Ad esempio: «La coscienza morale [*Gewissen*] è il sentimento per via del quale giunge per noi alla consapevolezza [*Bewußtsein*] l'ordine gerarchico delle nostre pulsioni»⁴.

Nel procedere della trattazione cercheremo inoltre di tenere a mente i consigli filologici dello stesso autore. Ciò si rivela necessario nella misura in cui Nietzsche stesso rivela come «oggi non rientra soltanto nelle mie abitudini, ma fa parte anche del mio gusto [...] – non scrivere più nulla che non porti alla disperazione ogni genere di gente 'frettolosa'. [...] essa insegna a leggere bene, cioè a leggere lentamente, in profondità,

⁴ *FP 1883*, 15[5].

guardandosi avanti e indietro, non senza secondi fini lasciando porte aperte, con dita e occhi delicati»⁵. La variabilità terminologica e i repentini cambiamenti di prospettive non rivelano solamente il carattere euristico e provvisorio delle ricerche nietzscheane, ma anche la stessa intenzione comunicativa dell'autore, giustificata dall'assunzione che «un problema del genere non ha fretta»⁶. Si tratterà perciò di evitare accuratamente, nei limiti delle nostre possibilità, «l'incapacità di vedere il nuovo e l'originale: le dita goffe, che non sanno sentire una sfumatura, la serietà impettita, che inciampa e cade su una parola: la miopia, che davanti all'enorme campo dei paesaggi lontani giunge fino alla cecità»⁷.

L'obiettivo del presente scritto sarà perciò quello di indagare nella produzione matura dell'autore la complessità e la vastità delle considerazioni sul corpo, esaminando i vari aspetti che compongono il quadro delle questioni ad esso inerenti, senza tentare di imbrigliare in una rigida griglia concettuale le sue intuizioni e riflessioni⁸, ma tentando piuttosto di fornire quelle indicazioni testuali che permettono di seguire le indagini sperimentali di Nietzsche «attenendosi al corpo come filo conduttore»⁹. Seguendo questo filo conduttore incontreremo numerosi rovesciamenti di valore e di evidenze consolidate, i quali ci restituiranno una visione filosofica ricca e sfaccettata del pensiero di Nietzsche riguardante la nostra biologia e identità.

Purificazione dell'anima. – La prima origine di superiore e inferiore. Ciò che offende esteticamente nell'uomo interno, senza pelle, - masse sanguinolente, intestini, viscere, tutti quegli animaletti che succhiano e pompano, - informe o brutto o grottesco, inoltre fastidioso per l'odorato. Dunque eliminato col pensiero! Ciò che ne esce fuori suscita vergogna (escrementi, orina, saliva, seme). Le donne non vogliono sentir parlare di digestione, a Byron non piaceva veder mangiare una donna. (in tal modo i pensieri reconditi fanno la loro strada). Questo corpo, celato dalla pelle, che sembra vergognarsi! Il vestito sulle parti nelle quali il suo essere esce fuori: oppure il tenere la mano davanti alla bocca durante le espettorazioni. Dunque: vi sono cose che eccitano la nausea; quanto più l'uomo è ignorante sul proprio organismo, tanto più per lui carne cruda, corruzione, puzzo, vermi sono una cosa sola. L'uomo, nella misura in cui non è forma, è nausea a se stesso; fa di tutto per non pensarci. Il piacere, che visibilmente è connesso con questo uomo intero, passa per inferiore: influenza del giudizio estetico. Gli idealisti dell'amore sono fanatici delle belle forme, vogliono illudersi, e spesso si

⁵ M, P, §5.

⁶ *Ibidem*.

⁷ FP 1885, 2[79].

⁸ «Diffido di tutti i sistematici e li evito. La volontà di sistema è mancanza d'onestà». GD, I, §26.

⁹ FP 1884, 26[374].

*indignano alla rappresentazione del coito e del seme. Tutte le cose fastidiose, tormentose, troppo violente, l'uomo le ha attribuite a questo corpo interno: tanto più in alto ha posto la vista, l'udito, la forma, il pensare. Il nauseante dovrebbe essere la fonte dell'infelicità! Noi stiamo cambiando la nostra nozione di nausea!*¹⁰

¹⁰ *FP 1881*, 11[82].

CAPITOLO 1: STORIA DELLA GENESI DEL PENSIERO.

16. [...] Di tutte queste concezioni si sbarazzerà in maniera decisiva il continuo e laborioso processo della scienza, che finirà col celebrare un giorno il suo più alto trionfo in una storia della genesi del pensiero, il cui risultato potrebbe compendiarsi in questa proposizione: ciò che noi ora chiamiamo il mondo, è il risultato di una quantità di errori e fantasie che sono sorti poco a poco nell'evoluzione complessiva degli esseri organici, e che sono cresciuti intrecciandosi gli uni alle altre e ci vengono ora trasmessi in eredità come tesoro accumulato in tutto il passato – come tesoro: perché il valore della nostra umanità riposa su di esso.¹¹

Lo scontro frontale che Nietzsche intraprende verso le concezioni metafisiche, religiose ed estetiche che si sono susseguite lungo i millenni non conduce come sembrerebbe ad esiti unicamente negativi. La decostruzione della trascendentalità atemporale delle categorie kantiane, rivelate sotto l'analisi genealogica come l'ultima conformazione evolutiva dell'uomo, apre il campo alla possibilità di una naturalizzazione dell'uomo che, unendo filosofare storico e sperimentalismo scientifico, conduce ad una più specifica storia della genesi del pensiero. Ben prima dell'epistemologia evoluzionistica di K. Lorenz, il Nietzsche degli anni '80 concentrerà buona parte dei suoi sforzi nel tentativo di trovare una teoria euristica per descrivere il modo in cui l'essere umano organizza l'esperienza in un mondo che ormai gli appare sdivinizzato e finalmente redento dall'asservimento allo scopo. Il presente capitolo si propone di fornire alcune prime indicazioni sulla scepsi nietzscheana di carattere generale e preparatorio, in modo da poterci avvicinare successivamente con più disinvoltura a quello che è il vero e proprio tema in oggetto: la trasvalutazione della corporeità.

L'auspicio di Nietzsche in una storia genetica del pensiero non riguarda unicamente l'utilità teorica della ritrovata animalità dell'uomo e una naturalizzazione genealogica della spiritualità umana, ma conduce ad un profondo sospetto verso l'apprezzamento di tutti quei valori che nei secoli hanno ricevuto i più alti onori tra uomini religiosi e metafisici, come la salvezza dell'anima o il martirio per la verità. Non è solo il «linguaggio ipocritamente esagerato»¹² di preti e metafisici su tali questioni importanti che interessa la serrata critica offerta dai pungenti aforismi di Nietzsche sul

¹¹ MA, §16.

¹² WS, §5.

tema, quanto il fatto che «una spiacevole conseguenza di questa doppia ipocrisia è che le cose prossime, come per esempio il mangiare, l'abitare, il vestirsi, l'avere rapporti sociali, non siano fatte oggetto di riflessione e di riforma costante»¹³, poiché «esse sono reputate degradanti» e così si distoglie da esse «la propria serietà intellettuale ed artistica»¹⁴.

6. [...] *L'essere ignoranti e il non aver occhi acuti in ciò che è più piccolo ed ordinario – ecco ciò che fa della terra per tanti una «prateria della sventura». Non si dica che qui come dappertutto la cosa dipende dall'irragionevolezza umana: anzi – di ragione ce n'è abbastanza e più che abbastanza, ma essa viene falsamente indirizzata e artificiosamente stornata da quelle cose piccole, le vicinissime.*¹⁵

Abituato a sofismi edificanti ed alte aspirazioni trascendenti, l'uomo sembra essersi perso in un labirinto da cui non riesce ad uscire, abbagliato dalle fantasticherie culturali impresse nel suo atteggiamento verso il mondo. Nel rivalutare le concezioni e i sentimenti ereditati come un tesoro da epoche passate, dobbiamo «ridivenire *buoni vicini delle cose prossime* e non distogliere da esse lo sguardo così sprezzatamente come finora si è fatto, mirando alle nuvole di là da esse e ai mali spiriti della notte»¹⁶.

Certo, non è possibile sbarazzarsi in una volta di queste concezioni, incorporate nelle nostre pratiche comunicative e culturali fino a diventare una seconda natura, perché «pochi sono abbastanza serpenti da staccarsi un bel giorno questa pelle di dosso, allorquando, sotto il suo guscio, è maturata la loro *prima natura*; nei più, avvizzisce il seme di essa»¹⁷. A tal fine la semplice opera di smascheramento può poco, perché il nostro sentimento di stima verso le più superbe aspirazioni è stato incorporato attraverso millenni di miti e concezioni religiose e non avrà difficoltà a riversare la sua venerazione su un nuovo idolo qualsiasi. Ciò che si rende necessario, attraverso quel movimento all'indietro che permette al genealogista di ricostruire l'emersione storica, evolucionistica e psicologica delle pratiche umane, è una trasvalutazione e un capovolgimento degli ordini d'importanza, sul solco di un potenziamento della vita.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ivi*, §6.

¹⁶ *Ivi*, §16.

¹⁷ *M*, §455.

... il mio mutato modo di pensare e di sentire, che da sei anni a questa parte io ho espresso anche nei miei scritti, mi ha conservato in vita e quasi fatto sano. Che mi importa, se i miei amici affermano che la mia attuale "libertà di spirito" è una decisione eccentrica, tenuta ferma coi denti e strappata e imposta alle mie inclinazioni? Sia pure, questa sarà una "seconda natura": ma io dimostrerò che solo attraverso questa seconda natura sono entrato in possesso della mia prima natura.¹⁸

Il primo paragrafo del presente capitolo è dedicato ai primi preziosi avvertimenti sul grado e il modo in cui è necessario essere *non filosofici*. Con tale espressione Nietzsche ci offre una panoramica delle idiosincrasie che hanno dominato, e in alcuni campi ancora dominano, le riflessioni filosofiche. Tra queste incontreremo la mancanza di senso storico e la tendenza mummificante delle concezioni metafisiche, l'ignoranza in psicologia che conduce a sopravvalutazioni conoscitive ed a semplificazioni di comodo, ed infine il problema della fiducia riposta nelle possibilità esplicative del linguaggio e della grammatica.

Il secondo paragrafo ci introduce alla logica del sogno, in cui l'esperienza onirica ci offre una notevole analogia con il nostro stato di veglia e ci conduce a sperimentare il lungo tirocinio causale che l'umanità arcaica ha praticato attraverso il mito. Il riferimento a Schopenhauer e al fenomenalismo di derivazione kantiana ci permetterà di sottolineare la riforma artistica ed evolutiva impressa da Nietzsche al criticismo, mentre la menzione alla poco posteriore scuola psicanalitica fungerà da breve anticipazione al tema principale del presente testo: il mondo sotterraneo e sconosciuto degli istinti.

Il terzo paragrafo riguarda le sfaccettate riflessioni sul prospettivismo, con l'intento di districare le apparenti contraddizioni nietzscheane che riguardano l'errore e la conoscenza. Sarà evidenziato anche il carattere morale strettamente intrecciato a tutte le manifestazioni epistemologiche, ed il passaggio che porta dalla fine delle verità assolute ad un mondo potenzialmente infinito di interpretazioni in continuo divenire.

Il quarto paragrafo offre una breve disamina delle ragioni che hanno spinto Nietzsche a rigettare una spiegazione dei fenomeni mentali che faccia ricorso ad elementi sovranaturali o trascendenti. Con spirito programmatico sarà piuttosto sottolineata l'importanza delle metodologie euristiche di indagine e la necessità di intraprendere una filosofia attraverso il filo conduttore del corpo.

¹⁸ *Epistolario*, lettera a Hans von Bulow, novembre 1882.

Il quinto paragrafo, infine, tratterà dell'utilità del metodo genealogico e della chimica delle idee per rintracciare le riposte intenzioni animali che soggiacciono ad ogni manifestazione culturale e sociale dell'uomo, a prima vista completamente svincolate dalla naturalità. Dopo una breve disamina degli avvertimenti nietzscheani riguardo al rischio di reificazione e mistificazione del termine 'natura', introdurremo quello che è stato per Nietzsche uno dei suoi compiti fondamentali: la disumanizzazione della natura e quindi la naturalizzazione dell'uomo.

1.1 DIFETTI EREDITARI DEI FILOSOFI.

*Mi chiedete tutto ciò che è idiosincrasia nei filosofi? ... Per esempio la loro mancanza di senso storico, il loro odio contro la rappresentazione stessa del divenire, il loro egitticismo.*¹⁹

Al fine di conseguire una più pregnante considerazione delle scorribande filosofiche di Nietzsche sul tema della corporeità, si rivela opportuno capire innanzitutto cosa non bisogna fare: in che misura, insomma, bisogna essere *non filosofici*. È chiaro infatti il distacco che l'autore cerca di creare tra se e i filosofi che l'hanno preceduto. Questo distacco viene sottolineato dalle numerose critiche che è possibile trovare in tutte le sue opere, le quali investono alcuni decisivi aspetti delle ottimistiche metodologie filosofiche fino ad allora sostenute.

Data la quantità di indagini polemiche di Nietzsche, ci limiteremo qui a sottolineare i punti generali più funzionali alla nostra trattazione, cercando di seguire l'evoluzione di queste critiche attraverso le sue opere. Si tratterà come vedremo di premesse negative, volte a demolire le pretese dogmatiche e sistematiche della scienza e della metafisica e preparare il campo ad una epistemologia orientata evolucionisticamente. Innanzitutto affronteremo il problema del filosofare storico, inaugurato con la svolta illuministica²⁰ di *Umano troppo umano*, cercando di capire in che misura e sotto quale prospettiva è necessario porsi genealogicamente verso la conoscenza. Successivamente esamineremo come la componente psicologica sia stata sottovalutata –o volutamente glissata- nell'approccio teoretico verso il mondo e noi stessi. Infine, tenteremo un approccio alla grande polemica nietzscheana verso il linguaggio, volta in particolare contro l'irriflessa fiducia filosofica nella grammatica (considerata come "metafisica del popolo") e nei concetti.

La necessità nel filosofare del senso storico rilevata in *Umano troppo umano* si presenta in Nietzsche come uno dei punti di distacco più vistosi rispetto alle concezioni delle opere precedenti. Sembra difficoltoso infatti decidersi sulla rottura o sulla continuità delle riflessioni sulla storia presenti nei testi precedenti alla cosiddetta svolta illuministica. Se ci riferiamo per esempio alla *Nascita della tragedia* e alla seconda inattuale *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, troviamo un giovane Nietzsche

¹⁹ *GM*, III, §1.

²⁰ Ci riferiamo in particolare alla periodizzazione proposta da K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. it. di Simonetta Venuti, Laterza, Bari-Roma, 1982, pp. 20-25.

polemico verso il sapere storico, considerato come inconsistente e potenzialmente dannoso per la vita. Se nella prima delle due opere il sapere storico viene congiunto all'atteggiamento tipicamente umano verso scienza e metafisica caratteristico della svolta platonica-socratica e dell'ottimismo della ragione, nella seconda troviamo un confronto serrato con quella che viene qui definita "febbre storica".

Di cosa si tratta? Fondamentalmente, il giovane Nietzsche ci pone sin dall'inizio della *Seconda Inattuale* di fronte alla necessità della dimenticanza e dell'oblio per agire. Se un uomo ricordasse tutto, infatti, non potrebbe più decidersi su scopi limitati, e sarebbe incatenato alla rimembranza di ogni evento trascorso senza la possibilità di lasciare sullo sfondo i ricordi superflui. Costruire il proprio orizzonte è perciò una limitazione costitutiva della vita umana, e richiede di escludere molto di ciò che potremmo ricordare e di semplificare enormemente ciò che ricordiamo al fine di agire con fermezza. L'individuo che viene delineato in questo itinerario raggiunge la sanità degli istinti quando impara a dimenticare e a ricordare al tempo giusto, cioè come colui che sa usare la storia quando si rivela utile alla vita e sbarazzarsene quando essa si pone come impedimento all'agire.

Nelle parti successive di *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* troveremo che l'uomo occidentale è ormai intrinsecamente storico, e che questa storicità si declina in tre atteggiamenti principali: la storia monumentale, antiquaria e critica. E mentre i primi due irrigidiscono la memoria nell'uomo e imbrigliano nelle loro reti storiche le possibilità di azione, la storia critica ha il difetto di recidere con furore le radici storiche di individui e culture, promulgando l'illusione di potenza giudicatrice e libertà verso il passato che non possediamo. Il saggio si conclude con alcune critiche rivolte alla scienza storica contemporanea a Nietzsche. Questo tipo di storicismo riunisce in sé buona parte dei lati negativi dei tre atteggiamenti esposti. Si tratta di una cultura enciclopedica ed universale che tenta di essere obiettiva, ma che in realtà non fa altro che porsi come sovrastorico tribunale di giustizia dedito al mito del progresso e livellante riguardo le civiltà. Si tratta di una scienza storica che inibisce le potenzialità giovanili con l'erudizione invece di formarle, rendendo chiunque già anticaglia, in un mondo in cui tutto è già stato fatto e detto. Anche nella sua oggettività, fatta di informazioni sezionate e di raccolta meticolosa delle fonti, lo scienziato storico non fa altro che misurare secondo il suo canone storico tutti gli eventi accaduti prima di lui.

Leggiamo ora il passo di *Umano troppo umano* da cui abbiamo ricavato il titolo per il presente paragrafo, nel tentativo di capire che cosa viene qui inteso come senso storico e se questo punto si presenta come una svolta²¹ rispetto alla concezione precedente.

2. Difetto ereditario dei filosofi. Tutti i filosofi hanno in comune il difetto di partire dall'uomo attuale e di credere di giungere allo scopo attraverso un'analisi dello stesso. Inavvertitamente «L'Uomo» si configura nella loro mente come una aeterna veritas, come un'entità fissa in ogni vortice, come una misura certa delle cose. Ma tutto ciò che il filosofo enuncia sull'uomo, non è in fondo altro che una testimonianza sull'uomo di un periodo molto limitato. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi; molti addirittura prendono di punto in bianco la più recente configurazione dell'uomo, quale si è venuta delineando sotto l'influsso di determinate religioni, anzi di determinati avvenimenti politici, come la forma fissa dalla quale si debba partire. Non vogliono capire che l'uomo è divenuto e che anche la facoltà di conoscere è divenuta; mentre alcuni si fanno addirittura fabbricare, da questa facoltà di conoscere, l'intero mondo. Ora tutto l'essenziale dell'evoluzione umana è avvenuto in tempi remotissimi, assai prima dei quattromila anni che all'incirca conosciamo e durante i quali l'uomo non può essere un gran che cambiato. Ma nell'uomo attuale il filosofo vede «istinti» e suppone che essi appartengano ai fatti immutabili dell'uomo e che possano quindi fornire una chiave per la comprensione del mondo in generale: tutta la teleologia è basata sul fatto che dell'uomo degli ultimi quattro millenni si parli come di un uomo eterno, al quale tendono naturalmente dalla loro origine tutte le cose del mondo. Ma tutto è divenuto; non ci sono fatti eterni: così come non ci sono verità assolute. Per conseguenza il filosofare storico è da ora in poi necessario, e con esso la virtù della modestia.²²

Risulta chiaro che in questo aforisma Nietzsche non sembra aver cambiato idea verso il carattere fossilizzante della scienza storica. Piuttosto, il senso storico si delinea come la presa d'atto che non è possibile partire dall'attuale configurazione dell'uomo ed usarla come riferimento immutabile per valutare e giudicare il suo passato e il suo futuro.

Lo stesso vale per la conoscenza del mondo. Non è più possibile liberarsi della scienza storica occidentale che si pretende universale, ma è necessario portarla alle sue

²¹ La "svolta illuministica" riguardante le novità di atteggiamenti riguardanti *Umano troppo umano* sono sottolineate da tutti i commentatori con esiti divergenti. Molti sottolineano il distacco biografico che tale testo ha posto in luce tra Nietzsche, Wagner e i principi schopenhaueriani che avevano ispirato buona parte della fase precedente. Altri rilevano il profondo cambiamento teoretico di questa fase, mentre alcuni sottolineano come buona parte delle concezioni della fase illuministica siano già embrionali in alcune riflessioni precedenti. Lo stesso Nietzsche si è espresso più volte sul cambiamento che questo periodo ha portato nella sua vita (per esempio in *MA, P, §1* e *Eh, Umano troppo umano*).

²² *MA, §2*.

estreme conseguenze senza agire in maniera mitologica, cioè credendo di trovarvi all'interno i fatti immutabili dell'uomo nella loro oggettività. Il senso storico allora ci permette di presagire una genesi e una trasformazione continua del fenomeno umano²³. L'inganno dei filosofi sta nel «porsi davanti alla vita e all'esperienza [...] come davanti a un quadro, che è svolto una volta per tutte, e che mostra in modo invariabile e fisso lo stesso processo: questo processo, essi pensano, deve essere rettamente interpretato»²⁴. Seguendo questa strada la filosofia non ha fatto che produrre l'insensato, perché «anche nelle mani dei più grandi pensatori-pittori sono nati sempre e solo quadri e quadretti *di una* vita, cioè della loro vita – e nient'altro è neppure possibile. In ciò che diviene, un diveniente non può specchiarsi come fisso e durevole, come un “questo”»²⁵. Liberarsi della mummificazione operata dalla storia non significa liberarsi della storia, a patto che questa si sviluppi in modo utile alla vitalità dell'uomo, preoccupandosi sì di dissotterrare le radici genetiche della conoscenza e del quadro istintuale ma senza reciderle, mitizzarle o catalogarle.

In queste prime citazioni vediamo già in opera quella fucina concettuale che permetterà a Nietzsche di forgiare il metodo genealogico, seppur in questa fase egli non ne sia pienamente consapevole. L'uso di questo metodo, temprato nelle opere successive, si preoccupa di rompere quella immobilità rassicurante degli avvenimenti e delle origini, scopercchiando un mondo inquieto di eventi in lotta²⁶. La scienza storica, invece, fa addirittura dell'origine di un fenomeno una causa fondante, essenzialmente pura e linearmente orientata allo scopo, teleologica. Vediamone un esempio attraverso la più matura *Genealogia della morale*, nel capitolo in cui Nietzsche tenta di risalire alla provenienza di pena e colpa.

12. [...] Per ogni specie di storia non esiste alcun principio più importante di quello che a prezzo di tanta fatica è stato conquistato, e che altresì doveva essere conquistato – il principio, cioè, che la causa genetica di una cosa e la sua finale utilità, nonché la sua effettiva utilizzazione e inserimento in un sistema di fini, sono fatti toto coelo disgiunti l'uno dall'altro; che qualche cosa

²³ E' possibile rintracciare una sorta di definizione di “senso storico” in *Al di là del bene e del male*: «Il senso storico (ovvero la capacità di indovinare rapidamente l'ordine gerarchico degli apprezzamenti di valore secondo i quali un popolo, una società, un uomo hanno vissuto, l'istinto divinatorio in ordine alla connessione di questi apprezzamenti, alla relazione tra l'autorità dei valori e l'autorità delle forze agenti) [...]». JGB, §224.

²⁴ MA, §16.

²⁵ VM, §19.

²⁶ Per una più approfondita riflessione sul metodo genealogico rinviamo al saggio di M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino, 2001.

d'esistente, venuta in qualche modo a realizzarsi, è sempre nuovamente interpretata da una potenza ad essa superiore in vista di nuovi propositi, nuovamente sequestrata, rimaniolata e adattata a nuove utilità: che ogni accadimento nel mondo organico è un sormontare, un signoreggiare e che a sua volta ogni sormontare e signoreggiare è un reinterpretare, riassetare, in cui necessariamente il «senso» e lo «scopo» esistiti fino a quel momento devono offuscarsi o del tutto estinguersi. Per bene che si sia compresa l'utilità di un qualsiasi organo fisiologico (o anche di una istituzione giuridica, di un costume sociale, di un uso politico, di una determinata forma nelle arti e nel culto religioso), non si è perciò stesso compreso ancora nulla relativamente alla sua origine: [...] «Evoluzione» di una «cosa», di un uso, di un organo, quindi, è tutt'altro che il suo progressus verso una meta, e ancor meno un progressus logico e di brevissima durata, raggiunto con il minimo dispendio di forza e beni – bensì il susseguirsi di processi d'assoggettamento svolgentesi in tale cosa, più o meno spinti in profondità, più o meno indipendenti l'uno dall'altro, con l'aggiunta delle resistenze che continuamente si muovono contro, delle tentate metamorfosi di forma a scopo di difesa e di reazione, nonché degli esiti di fortunate controazioni.²⁷

Come avremo modo di vedere successivamente, molte di queste considerazioni riguardo al parallelismo genetico tra evoluzione dei concetti culturali ed evoluzione organica saranno ben più che un espediente allegorico. Già da queste prime battute, però, è possibile rintracciare il delicato rapporto che Nietzsche instaura con l'evoluzionismo e la scuola di Darwin. Riassumiamo brevemente le riflessioni sulla storia che ci hanno condotto fino a qui: i filosofi hanno il difetto storico prendere gli eventi più vicini a loro e credere di possedere con questi una storia universale oggettiva, mummificata, non ulteriormente interpretabile; credono addirittura che all'origine il fenomeno storico si presenti nella sua forma pura, già finalizzato allo scopo; per questo essi non indagano a fondo l'evento, non vi cercano l'intreccio di lotte di potere, reinterpretazioni e fortuiti eventi che hanno caratterizzato la sua emersione.

Questo difetto storico si realizza anche grazie a fraintendimenti psicologici degli stessi filosofi. Essi infatti costruiscono un mondo rassicurante con la loro fiducia nelle origini nobili dei loro pensieri più alti, facendo del forte sentimento che li accompagna un criterio di verità.

15. [...] essi credono che con sentimenti profondi si penetri profondamente nell'intimo, che ci si avvicini al cuore della natura. Ma questi sentimenti sono profondi solo perché attraverso di essi vengono regolarmente suscitati, in modo appena percettibile, certi complicati gruppi di

²⁷ GM, II, §12.

pensieri che noi diciamo profondi; un sentimento è profondo perché riteniamo profondo il pensiero che lo accompagna. Ma il pensiero profondo può essere tuttavia molto lontano dalla verità, come per esempio ogni pensiero metafisico; se dal sentimento profondo si detraggono gli elementi di pensiero ad esso commisti, resta il sentimento forte, e questo di per sé non garantisce per la conoscenza null'altro che se stesso, esattamente come la forte fede dimostra solo la sua forza, non la verità della cosa creduta.²⁸

Nella loro ricerca metafisica essi cadono negli stessi paralogismi dell'uomo comune:

30. [...] Una cosa esiste, dunque ha la sua legittimità. Qui si conclude dall'attitudine alla vita all'opportunità e dall'opportunità alla legittimità. Poi: un'opinione rende felici, dunque è la vera; il suo effetto è buono, dunque essa stessa è buona e vera. Qui si attribuisce all'effetto il predicato di benefico, buono, nel senso dell'utile, e si assegna poi alla causa lo stesso predicato di buono, ma qui nel senso di logicamente valido. Il reciproco di queste proposizioni suona: una cosa non riesce ad affermarsi, a conservarsi, dunque non è giusta; un'opinione addolora, agita, dunque è falsa. Lo spirito libero, a cui capita fin troppo frequentemente di imbattersi in simile difettosa maniera di dedurre e a cui tocca soffrire per le conseguenze, soggiace spesso nella tentazione di trarre le conclusioni opposte, che in genere sono naturalmente altrettanto erronee: una cosa non riesce ad affermarsi, dunque è buona; un'opinione crea disagio, inquieta, dunque è vera.²⁹

Questa perversione psicologica si afferma soprattutto quando i filosofi costruiscono le loro dottrine morali edificanti, ma non risparmia la maggior parte delle teorie metafisiche. Tuttavia una precisa osservazione psicologica non si rivela solamente difficoltosa, ma può addirittura essere controproducente, perché «una certa fede cieca nella bontà della natura umana, una radicata avversione all'analisi delle azioni umane, una specie di pudore di fronte alla nudità dell'anima possono veramente essere per la felicità complessiva di un uomo cose più desiderabili di quella qualità di acutezza psicologica, utile in casi particolari»³⁰. Si possono rintracciare in queste prime valutazioni psicologiche nietzscheane quelli che saranno temi fondamentali della sua scepsti: il bisogno della maschera e la necessità di semplificazione per l'azione.

Comunque ci decidiamo sull'utilità o meno dell'osservazione psicologica, ovvero del «meditare su ciò che è umano, troppo umano»³¹, per il Nietzsche di questo periodo

²⁸ MA, §15.

²⁹ MA, §30.

³⁰ MA, §36.

³¹ MA, §35.

«è ormai necessario che l'osservazione morale risorga, e la crudele vista del tavolo di dissezione psicologica e dei suoi bisturi e pinze non può più essere risparmiata all'umanità. [...] una volta stabilito che la superficialità dell'osservazione psicologica ha teso e continua a tendere le più pericolose insidie al giudicare e al ragionare umano, c'è bisogno ora di quella perseveranza che non si stanca di ammucchiare pietra su pietra»³². Numerose parti del testo sembrano propendere per una sorta di ottimismo scientifico³³, secondo cui «E' la caratteristica di una cultura superiore, di stimare le verità piccole e non appariscenti, che furono trovate con metodo severo, più che non gli errori letificanti e abbaglianti, che provengono da età e uomini metafisici e artistici [...] a poco a poco non solo il singolo, ma tutta l'umanità sarà elevata a questa virilità, quando si sarà infine assuefatta a stimare superiori le conoscenze solide e durevoli e avrà perduto ogni fede nell'ispirazione e nella rivelazione taumaturgica della verità»³⁴. In realtà, come scriverà otto anni più tardi nella prefazione di *Umano troppo umano*, molte delle scappatoie che dovette costruirsi per riuscire ad esprimersi finalmente libero dai lacci metafisici erano solo gli autoinganni di un solitario, un rifugio costruito ad arte per riposarsi dal profondo sospetto verso tutto ciò che venerava, la ricerca di un linguaggio nuovo³⁵. Tuttavia si tratterà di una fase essenziale per riuscire a crearsi quello spazio che lo porterà al tentativo di trasvalutazione di tutti i valori nelle opere più mature.

Torniamo però ai difetti psicologici tipici dei filosofi che Nietzsche rintraccia in questo periodo. Abbiamo detto che essi pongono la loro fiducia nei pensieri che accompagnano sentimenti profondi, credendo con questi di toccare la verità; derivano poi dall'esistenza di una cosa la legittimità che esista, e dalla felicità che un'opinione arreca la sua bontà e verità (ma anche un ipotetico spirito libero sbaglierebbe nel capovolgere questi giudizi); infine, preferiscono errori edificanti e abbaglianti, ciò che loro sentono come rivelazioni di verità totalizzanti, a piccole verità durevoli (quindi temporanee, non eterne) scoperte con metodo severo. Un altro difetto psicologico che viene attribuito da Nietzsche ai filosofi riguarda la poca acutezza di sguardo verso fenomeni psicologici come la volontà, o il pensiero, o la ragione. Con queste parole, che raccolgono in sé una incredibile quantità di eventi e processi sottostanti difficili da

³² MA, §37.

³³ Sul problema di far concordare la scepsi scientifica di Nietzsche con la sua fiducia in un certo tipo di positivismo cfr. K. Schlechta e A. Anders, *Friedrich Nietzsche. Von der verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, p. 57.

³⁴ MA, §13.

³⁵ MA, P, §1.

discriminare con la sola introspezione, essi credono di toccare certezze immediate, di sapere esattamente cosa con esse si voglia designare e di intenderlo in maniera semplice e diretta³⁶. Questo difetto psicologico si inserisce nel quadro della critica alle capacità esplicative e conoscitive delle parole.

La questione del linguaggio in Nietzsche è certamente tra le più dibattute tra gli interpreti. Non tenteremo qui di fornirne una esaustiva trattazione sul tema, ma ci preoccupiamo di rilevare in via preliminare i due problemi più consistenti per la scepri nietzscheana.

Il primo di questi riguarda la tramandata fiducia filosofica nella capacità delle parole di cogliere la realtà. Già in *Verità e menzogna in senso extramurale* Nietzsche incalza la questione con argomentazioni che condividerà anche negli scritti successivi.

[...] Che ne è delle convenzioni linguistiche? Sono forse strumenti della conoscenza, del senso della verità, nel senso che le connotazioni e le cose coincidono? Il linguaggio è allora l'espressione adeguata di tutte le realtà? Soltanto uno smemorato può giungere a credere questo: che l'uomo è capace di una verità nel grado sopra descritto. S'egli non s'accontenta della verità in forma di tautologia e cioè di gusci vuoti, finirà sempre per prendere le illusioni per delle verità. Che cos'è una parola? Il riflesso sonoro di uno stimolo nervoso. Ma dedurre dallo stimolo nervoso l'esistenza d'una causa fuori di noi, è già il risultato d'una falsa e indebita applicazione del principio di causalità.[...] La «cosa in sé» (il che appunto sarebbe la pura verità senza scopo) risulta del resto del tutto inconcepibile all'inventore di un linguaggio e assolutamente non degna di essere perseguita. Costui connota soltanto le relazioni delle cose con gli uomini, per l'espressione delle quali egli si serve delle più ardite metafore.³⁷

Le parole non sono fatte per essere un'espressione adeguata della realtà. Esse, per Nietzsche, non fanno altro che catalogare ed organizzare il materiale che proviene dalle relazioni umane con le cose, semplificando con «abbreviazioni arbitrarie e preferenze unilaterali per questa o per quella proprietà di una cosa» non tanto le relazioni singolari e individuali, quanto piuttosto «innumerevoli casi più o meno simili e cioè, in senso stretto, mai identici»³⁸, lasciando cadere le differenze più sfumate, o, meglio, sottolineando e facendo risaltare alcuni aspetti connotativi a discapito di altri. Tuttavia l'assetto tendenzialmente affermativo del nostro linguaggio e la presunta univocità, obiettività e fissità di molti dei suoi vocaboli ci conduce inevitabilmente a

³⁶ Cfr. *JGB*, §19.

³⁷ *UeWL*, §1.

³⁸ *Ibidem*.

considerare i singoli concetti ben più che riflessi sonori di uno stimolo nervoso. Ma «per molto tempo le parole stesse del linguaggio umano sembrarono non segni, ma verità sulle cose da esse indicate»³⁹, ossia «quello che è veramente sussistente, immutabile e universalmente valido»⁴⁰. Quando Nietzsche rileva questa problematica sa bene di non poter fare a meno del linguaggio, anche di quello metafisico⁴¹.

47. Le parole ci impediscono il cammino. Ovunque i primitivi stabilivano una parola, credevano di aver fatto una scoperta. Ma come diversamente stavano le cose in verità! Essi avevano toccato un problema e, illudendosi di averlo risolto, avevano creato un ostacolo alla sua risoluzione. Oggi, ad ogni conoscenza, si deve inciampare in parole dure come sassi, eternizzate, e invece di rompere una parola ci si romperà una gamba.⁴²

Questa intuizione sul carattere falsamente esplicativo delle parole non si ferma però a una polemica di carattere generale. Essa segna non solo quello che Nietzsche ritiene il punto di distacco principale dai filosofi precedenti, ma apre il campo ad una serie di riflessioni specifiche su tematiche filosofiche che hanno impegnato secoli di considerazioni. In particolare tocca la problematica prettamente moderna della soggettività, di cui discuteremo ampiamente in seguito quando ci concentreremo sul tema del corpo.

35 [35] Ciò che mi divide nel modo più profondo dai metafisici è questo: non concedo loro che l'«io» sia ciò che pensa; al contrario, considero l'io stesso una costruzione del pensiero, dello stesso valore di "materia", "cosa", "sostanza", "individuo", "scopo", "numero"; quindi solo una finzione regolativa, col cui aiuto si introduce, si inventa, in un mondo del divenire, una specie di stabilità e quindi di "conoscibilità" [...].⁴³

La criticità non riguarda solo l'uso fondamentalmente errato delle parole, cioè la presunzione di cogliere la realtà attraverso il linguaggio. Questa sopravvalutazione delle potenzialità conoscitive della lingua passa infatti per una svalutazione di ciò che ci offrono i sensi. Se prendiamo come esempio la svolta socratico-platonica come viene proposta da Nietzsche, infatti, notiamo che le parole (e la dialettica che da queste scaturisce) vengono considerate come lo strumento più fidato, che solo permette il

³⁹ *FP 1885*, 38[14].

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cfr. Müller-Lauter, *Über Werden und Wille zur Macht*, de Gruyter, Berlin, 1999.

⁴² *M*, §47.

⁴³ *FP 1885*, 35[35].

raggiungimento del vero⁴⁴. Essi con il loro egitticismo sostengono che «quel che è, non *diviene*; quel che *diviene*, non è... allora tutti costoro credono, persino con disperazione, a ciò che è»⁴⁵. Non riuscendo però, attraverso queste finzioni regolative portate all'eccesso, a controllare la realtà in continuo mutamento, essi cercano dei motivi per cui non riescono a percepire ciò che è, e trovano subito il colpevole: «è la sensibilità! Questi sensi, *i quali per altro sono anche così immorali*, ci ingannano sul mondo *vero*»⁴⁶. Molte di queste riflessioni saranno decisive per la critica alla ragione e per inaugurare la fase di modestia della consapevolezza.

Affrontiamo ora il secondo problema che viene rilevato nella tendenza alla reificazione del linguaggio. Esso riguarda non tanto le singole parole o concetti, ma la fiducia nella stessa grammatica della lingua. Le regole sintattiche del linguaggio ci obbligano infatti a parlare secondo schemi grammaticali prefissati, che nascondono al loro interno una metafisica implicita nella formazione delle proposizioni. E' in questo modo che in Nietzsche si insinua il dubbio che «le prodigiose somiglianze di famiglia proprie di ogni filosofare indiano, greco, tedesco»⁴⁷ siano dovute «alla comune filosofia della grammatica, al dominio e alla guida inconsapevoli, realizzati da analoghe funzioni grammaticali»⁴⁸. Secondo questa critica, noi non possiamo interpretare linguisticamente il mondo senza rimanere impigliati in un susseguirsi di soggetti, predicati e oggetti, tanto che «potrebbe sembrare uno smettere di pensare, se rinunciassimo a questa metafisica»⁴⁹.

2[84] [...] *Che cosa viene in tutti i giudizi creduto vero? Che cosa sono i predicati? – Noi abbiamo considerato i mutamenti in noi stessi non come tali, ma come un “in sé” che è a noi estraneo che noi soltanto “percepiano”; e li abbiamo posti non come un accadere, ma come un essere, come “proprietà” – e abbiamo anche inventato un’essenza a cui appartengono, cioè*

⁴⁴ E' bene far notare in via preliminare che, come sostiene Giorgio Colli, «Nietzsche usa il termine “verità” in due sensi, riferendolo ora a un contenuto, cioè al nocciolo del mondo, alla radice della vita, ora a una forma, a una certa espressione verbale». Questo primo senso di verità, secondo Colli, riguarda la tragicità del divenire, e Nietzsche peccerebbe di nascondere perché sarebbe contro la vita, inducendo a rifiutarla. Ma «questa verità non è orrenda, perché il predicato indica soltanto una reazione del nostro soggetto empirico a una certa conoscenza, che da esso non è condizionata. E non è neppure esaltante. Infine, non si tratta neppure di una verità, perché la verità appartiene al dire. [...] Ciò non significa che anche il profondo, caduta ogni designazione, si dilegui. Vivere in modo immediato, prima di ogni conoscenza astratta e di ogni arte, di ogni verità e menzogna, allude già a quel profondo, ma non lo dice». Cfr. Giorgio Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1974, pp. 174-176.

⁴⁵ *GD*, III, §1.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *JGB*, §20.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *FP 1886*, 6[13].

abbiamo posto l'effetto come agente e l'agente come ente. Ma anche in questa formulazione, il concetto di "effetto" è arbitrario; perché di quei mutamenti che si svolgono in noi e di cui crediamo fermamente di non essere noi stessi la causa, arguiamo solo che devono essere effetti: in base al ragionamento: "per ogni modificazione ci vuole un autore"; - ma questo ragionamento è già mitologia: esso separa l'agente e l'agire. Quando dico: "il lampo illumina", ho posto l'illuminare una volta come attività e un'altra come soggetto: cioè ho posto sotto l'accadere un essere che con l'accadere non fa tutt'uno, e invece permane, è, e non "diviene". Porre l'accadere come un agire e l'effetto come un essere: è questo il duplice errore, o interpretazione, di cui ci rendiamo colpevoli. Così, per esempio, "il lampo illumina" -: "illuminare" è uno stato in noi; ma noi lo consideriamo un effetto su di noi, e diciamo: "qualcosa che illumina", come fosse un "in sè", e cerchiamo perciò un autore, il "lampo".⁵⁰

L'opera di decostruzione dei giudizi ci pone di fronte alle implicazioni metafisiche che la nostra abituale grammatica ha incorporato nel corso della sua formazione storica. Per Nietzsche «il linguaggio, quanto alla sua origine, appartiene all'epoca della più rudimentale forma di psicologia»⁵¹, caratterizzata da «un grossolano feticismo»⁵² che vede ovunque sostrati neutri che agiscono. Quando esprimiamo una credenza siamo comunque immersi in questa mitologia, che per esempio separa l'agire dall'agente, come se quest'ultimo potesse sussistere anche quando non sta accadendo, come una sorta di manichino grammaticale e logico per sorreggere gli effetti che noi sperimentiamo su noi stessi.

Vedremo nel proseguo della trattazione come questo problema grammaticale si inserisca non solo nella grande critica al soggetto, ma offra inoltre degli spunti per una nuova interpretazione della corporeità e del divenire.

⁵⁰ *FP 1885*, 2[84].

⁵¹ *GD*, III, §5.

⁵² *Ibidem*.

1.2 LA LOGICA DEL SOGNO.

Come freddi ed estranei ci sono ancora i mondi scoperti dalla scienza! Quanto diverso per esempio è il corpo quale noi lo sentiamo, vediamo, palpiano, temiamo, ammiriamo, e il 'corpo' quale ce lo insegna l'anatomista! [...] Un mondo da poco scoperto, nuovo, in massima contraddizione con la nostra sensazione. [...] Eppure 'la verità' deve concatenarsi gradualmente nel nostro sogno – una buona volta dobbiamo sognare più vero!⁵³

Le premesse negative che muovono il filosofare di Nietzsche da *Umano, troppo umano* aprono una fase di ricerca genealogica che investe considerevoli parti genetiche dell'esperienza umana. Uno degli esempi più significativi, concernente il nostro modo di approcciare il mondo e noi stessi, prende le mosse dall'esperienza onirica. Attraverso le riflessioni sul sogno Nietzsche si propone di fornirci alcune indicazioni su come si può praticare quella scepsi storica che ci permette sia di liberarci dalla fede nella rivelazione miracolosa della verità, sia di far luce sui processi che hanno condotto l'uomo alla sua attuale configurazione.

Cominceremo questa disamina seguendo l'itinerario genealogico proposto nella prima parte di *Umano, troppo umano*. Esso ci condurrà ad ipotesi di lavoro che pongono una nuova luce sull'umanità arcaica⁵⁴, su ciò che da essa è scaturito e su ciò che ancora di essa esperiamo quotidianamente. Vedremo che molti degli errori metafisici che investono direttamente l'argomento di questa trattazione scaturiscano proprio dalle radici storico-ermeneutiche dell'esperienza del sogno. Secondariamente ci soffermeremo sui debiti e i punti di distacco rispetto alle riflessioni di Schopenhauer, osservando come per entrambi il sogno sia stato un ottimo candidato per l'esposizione del fenomenalismo di derivazione kantiana. Successivamente ci concentreremo sulle caratteristiche artistiche dell'esperienza, partendo dalle considerazioni giovanili e seguendone l'evoluzione nei testi, evidenziando i punti che avvicinano i processi intellettivi della veglia con quelli del sogno sotto il segno della causalità e della creazione delle forme. Infine, anticipando quello che sarà il fulcro dei capitoli successivi, tratteremo del ruolo degli istinti nei sogni e di come queste ipotesi siano state

⁵³ *FP 1881*, 14 [2].

⁵⁴ Con umanità arcaica Nietzsche si riferisce all'uomo di circa quattromila anni fa, ma possiamo oggi tranquillamente affermare che potremmo spingerci molti millenni prima per trovare un uomo simbolico non troppo diverso da quello contemporaneo.

avvalorate dal movimento psicanalitico di poco posteriore, il quale ha in parte riconosciuto i suoi debiti verso le opere di Nietzsche.

Abbiamo sostenuto con Nietzsche la necessità di considerare la nostra esperienza non come un fatto eterno, ma inserita all'interno di dinamiche evolutive che attraversano millenni di storia umana, in un divenire che non conosce punti di arresto. Il «filosofare storico è d'ora in poi necessario, e con esso la virtù della modestia»⁵⁵, puntualizza subito Nietzsche. Quella serietà del simbolico caratteristica delle considerazioni metafisiche, morali e religiose, che consisteva nell'escogitare forme e simboli secondo il criterio del bello e del sublime, ha per lungo tempo servito la vanità dell'uomo, che credeva in questo modo di raggiungere l'essenza delle cose una volta per tutte. Tuttavia questa operazione non era molto diversa da quella dell'astrologo, che interpretava i movimenti delle stelle ad uso e consumo dell'uomo, come se l'essenza di queste dovesse ruotare intorno ai valori che egli considerava importanti. Ma «non appena la religione, l'arte e la morale saranno descritte nel loro nascere», senza far ricorso a interventi metafisici, «in tutta tranquillità si lascerà alla fisiologia e alla storia dell'evoluzione degli organismi e dei concetti di chiedersi come la nostra immagine del mondo possa differenziarsi così fortemente dall'essenza del mondo conosciuta razionalmente»⁵⁶.

Questa superstizione nelle possibilità di cogliere l'essenza delle cose ha la sua emergenza, secondo Nietzsche, in epoche primitive dell'umanità, e scaturisce primariamente dall'esperienza del sogno.

12. Sogno e civiltà. La funzione cerebrale che viene dal sonno maggiormente pregiudicata è la memoria: non che si arresti del tutto; ma è ricondotta a uno stato di imperfezione, come deve essere stata di giorno e nella veglia in ogni uomo nei primordi dell'umanità. Arbitraria e confusa com'è, essa scambia continuamente le cose in base alle più vaghe somiglianze; ma con la stessa arbitrarietà e confusione i popoli poetarono le loro mitologie e ancora oggi i viaggiatori sogliono osservare quanto il selvaggio sia incline alla dimenticanza, come, dopo un breve sforzo di memoria, il suo spirito cominci ad oscillare in qua e in là ed egli, per mero snervamento, proferisca menzogne e assurdità. Ma nel sogno noi rassomigliamo tutti a questo selvaggio; [...] La perfetta chiarezza di tutte le rappresentazioni del sogno, che ha come presupposto l'incondizionata fede nella loro realtà, ci riporta alla memoria stati passati dell'umanità, in cui l'allucinazione era straordinariamente frequente e afferrava talvolta intere

⁵⁵ MA, §2.

⁵⁶ Ivi, §10.

*comunità, interi popoli contemporaneamente. Dunque: nel sonno e nel sogno espletiamo ancora una volta il compito dell'umanità primitiva.*⁵⁷

La mentalità dell'umanità arcaica, il suo modo arbitrario di ricondurre ciò che del mondo le appare a cause vaghe e assurde, mantiene una perdurante efficacia anche nell'uomo contemporaneo. Nel ricondurre il fenomeno ad una causa gli uomini arcaici si lasciavano cogliere dallo snervamento, e piuttosto di non trovarvi alcuna spiegazione si affidavano alla prima spiegazione che gli veniva in mente. Così per esempio se un grosso masso cadeva su un sentiero, subito pensavano ci dovesse essere un demone o uno spirito che l'aveva mosso, secondo la mitologia grammaticale che unisce ogni azione ad un agente.

Se per esempio guardiamo ai periodi di massima fioritura della vita religiosa, vedremo che «manca in genere ogni concetto di causalità naturale: se si rema, non è il remare che fa muovere la nave; il remare è invece solo una cerimonia magica, con la quale si costringe un demone a muovere la nave»⁵⁸. Fino ai Greci, «vale a dire una fase molto tarda dell'umanità»⁵⁹, mancava completamente la concezione di svolgimento naturale, che fece la sua apparizione «nella concezione di *Moirai* troneggianti al di sopra degli dei»⁶⁰.

13. Logica del sogno. Nel sonno il nostro sistema nervoso è continuamente in eccitazione per molteplici cause interne [...] e così si danno cento occasioni per lo spirito di guardarsi intorno con stupore e di cercare ragioni a questa eccitazione: ma il sogno è la ricerca e la rappresentazione delle cause per quelle sensazioni eccitate, ossia delle presunte cause.[...] Il passato prossimo così interpretato diventa per lui, attraverso la fantasia eccitata, il presente. [...] Ma come accade che la mente di chi sogna erri sempre in tal modo, mentre la stessa mente suol essere nella veglia così fredda, guardinga e così scettica riguardo alle ipotesi? [...] Voglio dire: come l'uomo ancora oggi ragiona in sogno, così l'umanità ragionò anche nella veglia per molti millenni: la prima causa che si presentava alla mente per spiegare qualcosa che abbisognava di spiegazione, le bastava ed era ritenuta vera. [...] Nel sogno continua ad agire in noi questa antichissima parte di umanità, poiché essa è la base sulla quale si sviluppa e ancora si sviluppa in ogni uomo la ragione superiore; [...] In questo senso anche il sogno è un riposo per il cervello, che deve soddisfare durante il giorno le severe esigenze di pensiero che vengono poste dalla cultura superiore. Anche in piena veglia possiamo osservare addirittura come porta

⁵⁷ *Ivi*, §12.

⁵⁸ *MA*, §111.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

e vestibolo del sogno un fenomeno affine. Se chiudiamo gli occhi, il cervello produce una folla di impressioni luminose e colori, probabilmente come una specie di risonanza ed eco di tutti quegli effetti luminosi che lo investono durante il giorno. Ma subito, ora, l'intelletto (in alleanza con la fantasia) trasforma questi giuochi di colore per sé privi di forma, in determinate figure, forme, paesaggi e gruppi animati.⁶¹

Il lungo tirocinio umano della ricerca delle cause ci ha portati al ragionamento severo ed esigente che riscontriamo nell'uomo contemporaneo. Questo addestramento millenario ci ha reso più attenti nella nostra ricerca e rappresentazione delle cause delle nostre eccitazioni. Tuttavia quel modo di ragionare ci sovviene ancora nei nostri sogni, così che «chi per esempio si cinge i piedi con due cinture, sognerà che due serpenti si attorcigliano intorno ai suoi piedi»⁶². Questa è nel nostro pensiero onirico prima un'ipotesi, poi una fede, accompagnata dalla rappresentazione della causa ad opera della fantasia attraverso la creazione di un'immagine che nel sogno diamo per pienamente dimostrata, reale. Nel sogno, inoltre, le civiltà arcaiche e primitive credevano di trovare un'altra realtà, un secondo mondo.

5. Fraintendimento del sogno. Nelle epoche di civiltà rossa e primordiale l'uomo credette di conoscere nel sogno un secondo mondo reale; è questa l'origine di ogni metafisica. Senza il sogno non si sarebbe trovato alcun motivo di scindere il mondo. Anche la scomposizione in anima e corpo si connette con la più antica concezione del sogno, e così pure l'ammissione di una forma corporea dell'anima, cioè l'origine di ogni credenza negli spiriti e probabilmente anche la credenza negli dei. «Il morto continua a vivere; perché appare in sogno al vivo»: così si concluse allora, per molti millenni.⁶³

Grazie al grimaldello cognitivo della storia genetica del sogno, Nietzsche riesce a fornirci delle ipotesi teoriche che avvalorano alcune delle sue premesse filosofiche negative e dipingono di una nuova luce alcuni pregnanti aspetti del nostro vissuto quotidiano. Inoltre, sottolineano una certa continuità con una parte del pensiero schopenhaueriano. Possiamo sostenere che, seppur in *Umano, troppo umano* venga chiarito il distacco da quello che considerava il suo educatore, Nietzsche non abbandoni mai completamente quella critica alla filosofia kantiana che troviamo nell'appendice al *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer. Qui infatti le categorie

⁶¹ *Ivi*, §13.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ivi*, §5. Questa tesi viene già espressa in *GT*, §1.

dell'intelletto venivano ridotte a quella della ricerca della causalità, che si offriva alla rappresentazione già attraverso le intuizioni empiriche. Così, se è vero che il Nietzsche di questo periodo ha ormai superato sia il pessimismo dell'etica schopenhaueriana, sia l'arte come accesso privilegiato per l'essenza del mondo, sia il platonismo antistorico delle forme della volontà, sia il dualismo metafisico tra fenomeno e cosa in sé, d'altra parte non sembra abbandonare le intuizioni prettamente gnoseologiche che appartenevano al mondo come rappresentazione. Le nostre esperienze sono per entrambi creazioni attive di forme causali attraverso l'intelletto e le intuizioni spazio-temporali, seppur per Nietzsche queste stesse intuizioni e categorie siano divenute e divenienti, come testimonia il lungo tirocinio della logica del sogno. E' così che Schopenhauer poteva sostenere, contro Kant secondo cui il rapporto delle rappresentazioni tra loro secondo la legge di causalità distingue la vita dal sogno, che «il solo criterio sicuro per distinguere il sogno dalla realtà è in verità quello affatto empirico del risveglio, col quale infatti la concatenazione causale tra le circostanze sognate e quelle della vita cosciente viene espressamente e sensibilmente rotta»⁶⁴. Seppure ognuno di noi senta una certa resistenza morale nel constatare la stretta parentela fra esperienza vissuta e sogno vissuto, entrambi fanno parte di quella ricerca e rappresentazione di cause per sensazioni eccitate. Certo, mentre nell'umanità arcaica questa ricerca e rappresentazione delle cause si accontentava della prima che aveva a disposizione, magari rasserenante rispetto alla paura dell'ignoto ed in una sorta di allucinazione collettiva, ora buona parte dell'umanità ha appreso nel lungo tirocinio della storia il pensiero rigoroso e severo. Solo nel sogno ci abbandoniamo ancora alle arditezze del nostro intelletto e della nostra fantasia nella costruzione del mondo.

Dobbiamo rilevare inoltre come, in un periodo di militanza schopenhaueriana, il Nietzsche della *Nascita della tragedia* segnasse già il suo distacco dal maestro: il sogno non è direttamente in rapporto con la volontà, l'essenza metafisica della realtà per Schopenhauer, rappresentata nell'opera nietzscheana dalle potenze dionisiache, quanto piuttosto in rapporto all'elemento apollineo delle forme consolatorie dell'apparenza⁶⁵.

⁶⁴ A. Schopenhauer, *Mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari, 2008, §5, p. 39.

⁶⁵ H. Treiber ha mostrato come le fonti di Nietzsche sulle tematiche genetiche del sogno siano altre, in primo luogo *Handbuch der physiologischen Optik* di Hermann von Helmholtz. Ci preme comunque sottolineare le ascendenze fenomenaliste schopenhaueriane in temi ricorrenti nelle opere nietzscheane come la descrizione delle funzioni di intelletto e ragione. Cfr. H. Treiber, *About the «Logic of Dream» by Nietzsche: Comments upon Dream- Aphorisms from Human, All-Too-human*, in "Nietzsche-Studien", 23, 1994, pp. 1-41.

La parentela tra sogno e veglia rivela infatti la sua affinità nella creazione artistica dell'esperienza. Se è vero che nella fase onirica della nostra vita ognuno di noi crea da piccole eccitazioni intere realtà, anche nella veglia «il loro occhio scivola soltanto sulla superficie delle cose e non vede che “forme”»⁶⁶, per cui «in nessun modo la loro sensibilità conduce al vero, bastandole di ricevere stimoli ossia di giocare un gioco tattile sul dorso delle cose»⁶⁷. Nel nostro vivere quotidiano non vediamo che forme superficiali, creazioni dell'intelletto nel segno della causalità, ma a queste noi attribuiamo una suprema significatività proprio grazie al carattere artistico dell'esperienza. L'arte in questo senso ci fornisce delle preziose indicazioni sulla natura delle nostre percezioni plastiche del mondo. Esso ci appare così significativo «per il fatto che da millenni abbiamo scrutato il mondo con pretese morali, estetiche e religiose, con cieca inclinazione, passione o paura, e abbiamo straviziato negli eccessi del pensiero non logico»⁶⁸, per cui «questo mondo è *diventato* poco a poco così meravigliosamente variopinto, terribile, profondo di significato, pieno d'anima e ha acquistato colore – ma i coloristi siamo stati noi: l'intelletto umano ha fatto comparire il fenomeno e ha trasferito nelle cose le sue erronee concezioni fondamentali»⁶⁹.

Vediamo un esempio di come agisca questo modo di trasformare la superficialità in estrema significatività.

160. Uomini creati. Quando si dice che il drammaturgo (e l'artista in genere) crea veramente caratteri, ci si abbandona a una bella illusione ed esagerazione, nella cui esistenza e diffusione l'arte celebra uno dei suoi trionfi involontari e, per così dire, eccessivi. In realtà noi non comprendiamo molto di un vero uomo vivo e generalizziamo molto superficialmente, quando gli attribuiamo questo o quel carattere. Ora il poeta corrisponde a questa assai imperfetta posizione rispetto all'uomo, facendo diventare uomini (in questo senso «creando») abbozzi tanto superficiali, quanto è superficiale la nostra conoscenza degli uomini. C'è molto abbaglio per questi caratteri creati dagli artisti; essi non sono affatto corposi prodotti della natura, bensì, a somiglianza degli uomini dipinti, sono un po' troppo sottili, non sopportano di essere guardati da vicino.[...] Sicchè un paio di tratti forti, spesso ripetuti, con molta luce sopra e molta ombra e penombra intorno, soddisfano completamente le loro esigenze. Essi sono, cioè,

⁶⁶ *UeWL*, §1.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *MA*, §16.

⁶⁹ *Ibidem*.

*subito pronti a trattare il fantasma come uomo reale e necessario, perché sono avezzi a prendere, nell'uomo reale, un fantasma, un'ombra, un'arbitraria abbreviazione per il tutto.*⁷⁰

L'intelletto umano, quando crea artisticamente le cause delle eccitazioni corporee, si comporta come un artista. Sottolinea dei tratti forti e li ripete, prendendoli dal carattere epidermico e superficiale delle cose, e mettendo il resto in secondo piano, creando ombre e penombre, soddisfa pienamente le esigenze di significatività delle nostre percezioni. Queste forme però richiedono una certa distanza di osservazione: «il pittore esige che chi guarda non guardi troppo esattamente, troppo acutamente, egli lo fa arretrare a una certa distanza»⁷¹ e «chiunque, quindi, voglia idealizzare la sua vita, non deve vederla con troppa precisione e deve far sempre indietreggiare lo sguardo ad una certa distanza»⁷². Ognuno di noi può sperimentare come ad una certa distanza un quadro rappresentante una folla ci spinga a credere che il pittore abbia disegnato ogni singolo uomo dettagliatamente e con suprema maestria, quando ad uno sguardo ravvicinato ci appaiono invece semplici macchie. L'artista presupponeva una certa distanza e acutezza di sguardo nell'osservatore. E così la presuppone l'intelletto quando produce le forme che compongono la nostra esperienza, quando idealizza le nostre eccitazioni. Certo, i sogni, «catene simboliche di scene e di immagini in luogo di un linguaggio poetico di narrazione»⁷³, non hanno propriamente la stessa consistenza dell'esperienza vissuta nella veglia (anche se l'avevano probabilmente nella veglia dell'umanità primitiva), ma questo solo perché «noi consumiamo nel sogno troppa arte – e ne siamo perciò spesso di giorno così poveri»⁷⁴.

*192. [...] Anche nel bel mezzo delle più strane esperienze interiori continuiamo ad agire allo stesso modo: plasmiamo immaginosamente la maggior parte di quella esperienza e difficilmente possiamo essere costretti a non assistere come «inventori» a un qualsiasi evento. Tutto ciò significa che fondamentalmente, fin da tempo immemorabile noi siamo abituati alla menzogna. Oppure, per esprimerci più virtuosamente e più ipocritamente, insomma in maniera più gradevole: si è molto più artisti di quanto non si immagini.*⁷⁵

⁷⁰ *Ivi*, §160. Il concetto viene ribadito in *WS*, 138. «Anche nella veglia ci comportiamo come nel sogno: cominciamo con l'inventare e immaginare l'uomo con cui trattiamo – e dimentichiamo subito questo fatto».

⁷¹ *Ivi*, §279.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *WS*, §194.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *JGB*, §192.

Queste riflessioni anticipano alcuni temi che saranno approfonditi dalla scuola psicologica della Gestalt. Esse riguardano infatti la nostra relazione percettiva nei confronti della realtà, e sottolineano come già nelle nostre percezioni vi siano giudizi impliciti da parte dell'intelletto deputato a creare forme significative.

Tuttavia non basta rilevare il carattere artistico dell'intelletto: decisivo risulta anche capire in base a quale principio le eccitazioni vengono organizzate in un dato modo, vista l'infinita possibilità di forme che l'intelletto creativo può costruire da semplici accenni. Ed è qui che il movimento psicanalitico di poco successivo ha concentrato i suoi sforzi. Nel commentare l'aforisma nietzscheano della logica del sogno, Freud ebbe a dire: «Si intuisce l'esattezza delle parole di Nietzsche [...] e si è indotti a sperare di arrivare, con l'analisi dei sogni, a conoscere l'eredità arcaica dell'uomo, a riconoscere ciò che è in lui psichicamente innato»⁷⁶. Lo stesso Freud però ha dichiarato di essersi volontariamente privato dell'«alto godimento delle opere di Nietzsche»⁷⁷ per «non essere ostacolato da nessun tipo di rappresentazione anticipatoria nella [...] elaborazione delle impressioni psicoanalitiche»⁷⁸. C. Jung, invece, non ha mai negato il ruolo che Nietzsche ha avuto nella sua formazione⁷⁹ e ha constatato come le sue teorie psicoanalitiche convergano in particolare sulla teoria del sogno⁸⁰.

La convergenza non si realizza però solamente nella riflessione sull'elemento arcaico del sogno, ma soprattutto su quella che sarà una decisiva anticipazione delle scoperte psicoanalitiche: nella nostra attività onirica il materiale viene organizzato in vista di una soddisfazione simbolica degli istinti. Tutto il terzo capitolo di questa trattazione avrà come fulcro ciò che Nietzsche intende con istinti e impulsi, ma la

⁷⁶ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, edizione diretta da C. L. Musatti, 12 voll., Torino 1967-1980, vol. III, p. 501. Sul rapporto Nietzsche-Freud, in particolare a proposito del sogno cfr. C. M. Lissmann, *Der Traum bei Nietzsche und Freud*, in *Von Nietzsche zu Freud: Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven*, hrsg. von J. Figl, Wien 1996, pp. 97-112. Su Nietzsche e il sogno cfr. anche G. Parkes, *Nietzsche on the fabrication of experience*, in "Journal of Nietzsche studies", 9/10, 1994, pp. 7-35.

⁷⁷ S. Freud, *Storia del movimento psicanalitico*, in *Opere*, edizione diretta da C. L. Musatti, 12 voll., Torino 1967-1980, vol. VII, p. 389.

⁷⁸ *Ibidem*. Seppur Freud abbia dichiarato di essersi privato della lettura diretta delle opere di Nietzsche, sappiamo che ha comunque avuto modo di avere dei contatti con il suo pensiero. A. VENTURELLI, *Nietzsche in Berggasse 19*, Urbino 1983, p. 113, riporta la testimonianza dello stesso Freud: «Nella mia giovinezza egli [Nietzsche] significava per me una elevatezza a me inaccessibile; un mio amico, il dr. Paneth, lo aveva conosciuto in Engadina e mi aveva scritto molto di lui».

⁷⁹ «Io ho avuto, rispetto a Freud e ad Adler, il grande vantaggio di non essere cresciuto nell'ambito della psicologia delle nevrosi con tutta la sua unilateralità. Io provengo invece dalla psichiatria, e la conoscenza di Nietzsche mi ha ben preparato ai fini della psicologia moderna». C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, in *Opere*, edizione diretta da L. Aurigemma, Torino 1970 e sgg., vol. VII, p. 118.

⁸⁰ Cfr. C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, in *Opere*, edizione diretta da L. Aurigemma, Torino 1970 e sgg., vol. V, p. 37, dove Jung ha accostato le riflessioni di Nietzsche sull'esperienza onirica alle osservazioni fatte da Freud sulla base dell'analisi del materiale del sogno.

tematica del sogno ci permette di anticipare attraverso l'aforisma 119 di *Aurora* alcuni aspetti di questa sua ipotesi.

119. [...] Posto che un istinto [Triebe] si trovi al punto in cui brama appagarsi – o esercitare la sua forza, o sgravarsi di essa, o colmare un vuoto (questo è tutto un discorso metaforico) – esso considererà ogni avvenimento della giornata in vista del modo con cui potrà servirsene ai suoi fini; [...] Ancora un po' e illanguidisce, ancora un paio di giorni o di mesi di inappagamento, ed esso allora inaridisce come una pianta senza pioggia. Forse questa crudeltà del caso salterebbe agli occhi in maniera ancora più lampante, se tutti gli istinti volessero andare fino a fondo come va la fame, la quale non si appaga di vivande sognate; ma la maggior parte degli istinti, specialmente i cosiddetti istinti morali, si appagano proprio di questo, se è lecita la mia supposizione, che il significato e valore dei nostri sogni è proprio quello di compensare – fino a un certo grado – quella casuale mancanza di «nutrimento» durante il giorno.[...] Che la ragione poetica si rappresenti, ieri come oggi, cause tanto diverse in ordine alle medesime eccitazioni nervose: tutto ciò trova il suo fondamento nella circostanza che il suggeritore di questa ragione è stato oggi diverso da quello di ieri, - un altro istinto voleva appagarsi, attivizzarsi, esercitarsi, ristorarsi, sfogarsi, - appunto esso era alla sommità del suo flutto, e ieri ce n'era un altro. La vita allo stato di veglia non ha questa libertà di interpretazione come quella del sogno, è meno poetica e sfrenata – tuttavia non dovrò forse concludere col dire che i nostri istinti nella veglia non fanno egualmente nient'altro che interpretare le eccitazioni nervose e disporre le «cause» di queste sulla base della loro esigenza? Che tra veglia e sogno non v'è sostanzialmente alcuna differenza?⁸¹

⁸¹ M, §119.

1.3 IL PROSPETTIVISMO È NECESSARIAMENTE INGIUSTO.

34 [120] *Il mondo fenomenico “vuota parvenza e illusione”, il bisogno della causalità, che istituisce collegamenti tra le apparenze, anch’esso “vuota parvenza e illusione” – con ciò subentra il rigetto morale di quel che è ingannevole e illusorio. Bisogna superare questo punto. Non ci sono cose in sé, neanche un conoscere assoluto, il carattere prospettivistico, illusorio, appartiene all’esistenza.*⁸²

Il prospettivismo assume in Nietzsche caratteri inaspettatamente sfaccettati. Collegato strettamente alla metafora artistica⁸³ da cui prende le mosse, questa ipotesi regolativa che alimenta buona parte degli scritti degli anni '80 – nei frammenti postumi in particolare⁸⁴ – investe numerosi campi dello scibile. Non si tratta infatti solo di una teoria percettiva e gnoseologica orientata criticamente ed evolucionisticamente, ma si riferisce anche alla ricerca morale e, nelle riflessioni più mature, addirittura al versante ontologico e pratico. Accostata spesso avventatamente al relativismo assoluto, il prospettivismo ci fornisce alcune delle più grandi intuizioni del nostro autore, e ci rivela in controluce quel percorso di continua evoluzione delle considerazioni di Nietzsche. Tenteremo qui di delineare la portata del tema nei limiti della presente trattazione, in modo da fornire delle indicazioni propedeutiche per muoversi con più disinvoltura una volta che molte di queste intuizioni prenderanno corpo nei capitoli successivi.

Cominceremo esaminando la critica che Nietzsche rivolge alla conoscenza assoluta e alle convinzioni metafisiche, sullo sfondo di una rivalutazione profonda delle nozioni acquisite dal criticismo di Lange, Kant e Schopenhauer. Arriveremo con questi passaggi a tentare di definire il punto che, attraverso la negazione dell’esistenza del mondo vero e dell’immutabilità delle nostre categorie, separa il criticismo dal prospettivismo, e da qui cosa Nietzsche intenda per conoscenza. Secondariamente affronteremo la tematica della necessità dell’errore, connesso ad alcune considerazioni sulla pratica scientifica e sul rigetto morale che Nietzsche presuppone come possibile corollario di queste teorie. Infine, seguendo la metafora marinaresca che apre al superamento dell’ottica del viandante con cui si chiude l’esperienza di *Umano, troppo*

⁸² FP 1884, 34[120].

⁸³ Cfr. L. Anderson, *Truth and Objectivity in Perspectivism*, «Synthese», 115/1, 1998, pp. 1-32.

⁸⁴ Per una disamina delle occorrenze della nozione di prospettivismo in Nietzsche rinviamo a J. Dellinger, *Rereading Perspectivity*, «Cadernos Nietzsche», n. 31, 2012, pp. 127-155.

umano, salperemo verso il mare nuovamente infinito che si pone dinnanzi all'uomo della conoscenza.

Abbiamo sostenuto precedentemente come il fenomenalismo di derivazione kantiana sia una componente essenziale nella scepsti nietzscheana. La logica del sogno ci ha posto inoltre di fronte due caratteristiche principali della riforma che Nietzsche vi ha introdotto: il nostro modo di conoscere e percepire il mondo è divenuto e diveniente, radicato nella nostra genealogia, e si è rivelato come una creazione dai tratti profondamente artistici di apparenze. Artistica è la costruzione dei sensi –nel sonno come nella veglia- e quella 'serietà' del simbolico caratteristica di quella mentalità arretrata che vedeva nelle forme concettuali una via maestra e per così dire divina per capire e scovare l'essenza del mondo. Alcuni, specialmente tra filosofi e religiosi, credettero addirittura che le proprie convinzioni fossero verità assolute e di cogliere con queste la realtà in sé, svincolata dalla loro prospettiva ed eternamente oggettiva. In ciò la *Critica alla ragion pura* di Kant si rivelò un antidoto rivelatorio: quando l'intelletto non raggiunge le sue conoscenze attraverso l'esperienza sensibile esso perde la sua legittimità. Tempo e spazio, per esempio, perdono il loro statuto di sostanze assolute per diventare forme a priori della nostra sensibilità, modi di organizzare i dati recepiti dai sensi. Non possiamo infatti trascendere né l'esperienza dei sensi né le nostre rappresentazioni, come non possiamo andare al di là di esse e non possiamo nemmeno vedere ciò che sta dietro ad esse. Con il riconoscimento dell'attività sintetica dell'intelletto e della distinzione tra il mondo come rappresentazione –il fenomeno- e la cosa in sé si entra nel criticismo vero e proprio, riassunto da Schopenhauer nel motto "nessun oggetto senza il soggetto".

Nella fase giovanile di Nietzsche queste nozioni fanno parte integrante del suo bagaglio filosofico, in particolare sotto l'influsso di Schopenhauer. A queste, dal 1866 e negli anni successivi, si aggiungeranno alcune riflessioni ricavate dal criticismo radicale di Lange⁸⁵, secondo cui tutta la nostra conoscenza, compresa la stessa facoltà di conoscere – ovvero sensi e cervello - e la stessa contrapposizione tra mondo delle apparenze e mondo delle cose in sé sono determinati dalla nostra organizzazione⁸⁶. Data

⁸⁵ "L'opera filosofica più importante che sia apparsa negli ultimi decenni è senza dubbio la *Storia del materialismo* di Lange, della quale potrei scrivere un elogio di pagine e pagine. Kant, Schopenhauer e questo libro – tanto mi basta". Lettera a Carl von Gersdorff, Novembre 1866, in F. Nietzsche, *Epistolario*, ed. it. Diretta da G. Colli e M. Montinari, Vol. I, 1976, pp. 488-489.

⁸⁶ Cfr. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, 1886. Per una più approfondita analisi del rapporto tra Nietzsche e Lange rinviamo a Jorg

l'assoluta inconoscibilità della cosa in sé, Lange proponeva di considerare la nostra conoscenza come opera d'arte, prodotto della fantasia. Nietzsche non si accontenterà però di ritenere la cosa in sé inconoscibile, ma negherà con forza la stessa supposizione che possa esistere un mondo vero oltre al mondo apparente. L'intricato percorso per raggiungere questa consapevolezza verrà magistralmente riassunto nel capitolo *Come il «mondo vero» finì per diventare una favola*, all'interno di una delle sue ultime opere pubblicate, *Crepuscolo degli idoli*. Fornire le coordinate precise riguardanti questa dissoluzione del mondo vero esula dalle intenzioni del presente capitolo, ma incontreremo nel proseguo quello che sarà il nodo fondamentale di questa tematica: la nozione di volontà di potenza.

Rilevante è come, invece di un fenomenalismo contrapposto alla cosa in sé, Nietzsche si sforzi di pensare un prospettivismo che, mantenendo lo statuto dell'intelletto come organizzatore delle eccitazioni organiche, si liberi di quel mondo vero rivelatosi una «idea, che non serve più a niente, nemmeno più vincolante – un'idea divenuta inutile e superflua, quindi un'idea confutata: eliminiamola!»⁸⁷. La difficoltà insita in queste argomentazioni riguarda principalmente tutta quella costellazione di riflessioni sulla conoscenza. Il carattere prospettivistico della nostra esperienza nel suo aspetto trascendentale viene esplicitato in un famoso aforisma di *Aurora*.

117. In prigione. La mia vista, per debole e forte che possa essere, vede solo un tratto in lontananza, ed è in questo tratto che vivo e mi agito; questa linea d'orizzonte è il mio prossimo, grande e piccolo, destino, cui non posso sfuggire. In tal modo, intorno ad ogni essere sta un cerchio concentrico che ha un punto centrale e che gli è peculiare. Secondo questi orizzonti in cui, come nelle mura di una prigione, i nostri sensi rinserrano ognuno di noi, misuriamo ora il mondo; diciamo questo vicino e quello lontano, questo grande e quello piccolo, questo duro e quello molle: un siffatto misurare noi lo chiamiamo sentire – e tutte queste cose non sono altro che errori in sé. [...] Le abitudini dei nostri sensi ci hanno irretiti nella frode e nell'inganno: questi sono ancora una volta i fondamenti «di tutti i nostri giudizi e di tutte le nostre conoscenze» - non esiste assolutamente scampo, né alcuna strada per scivolare e sgattaiolarsene via nel mondo reale! Siamo nella nostra rete, noi ragno, e qualunque cosa venga imprigionata qua dentro, non la potremo acchiappare se non in quanto è ciò che appunto si è fatto prendere dalla nostra rete.⁸⁸

Salaquadra, *Nietzsche und Lange*, in «Nietzsche Studien», 7, 1992, pp. 236-260, trad. it. *Nietzsche e Lange*, in *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida, Napoli, 1992.

⁸⁷ *GD*, IV, §5.

⁸⁸ *M*, §117.

Questo aforisma ci pone di fronte all'impossibilità di ottenere una conoscenza assoluta, e di uscire dal nostro orizzonte costituito dalle possibilità dei nostri sensi e dalla posizione del nostro punto centrale. Tuttavia rimane una perplessità: se il nostro misurare attraverso le sensazioni è costituito da errori, e non esiste alcuna via possibile per raggiungere la conoscenza del mondo reale, quest'ultimo deve comunque darsi per poter considerare un errore le nostre misure. Se così non fosse, sia la conoscenza che i nostri errori non sarebbero possibili. A questa problematica Nietzsche risponde attraverso una nuova considerazione di entrambi i termini. Conoscere non si riferisce più a quel tentativo di avere una perfetta corrispondenza tra le nostre conoscenze e il mondo vero che sta fuori dalla nostra rete. In quanto esseri umani non siamo «ranocchie pensanti, apparecchi per obiettivare e registrare, dai visceri congelati»⁸⁹, perché in ogni percezione, nella nostra rete, continuiamo a portarci «appresso le valutazioni delle cose che hanno origine nei vagheggiamenti dei secoli trascorsi»⁹⁰.

*Ecco laggiù una montagna! Ecco una nuvola! Ma che cos'è poi «reale»? Tirate via da tutto questo, voi sobri, il fantasma e l'insieme degli ingredienti umani! Sì, se lo poteste! Se poteste dimenticare la vostra origine, il vostro passato, la vostra scuola preparatoria – tutta la vostra umanità e animalità!*⁹¹

Il nostro modo di organizzare le percezioni, quindi, non si riferisce ad uno sfondo trascendentale immutabile ed orientato ad oggettivare il mondo reale, ma raccoglie quel lungo tirocinio di passioni e bisogni vitali che abbiamo incorporato nelle nostre pratiche conoscitive. Ma se non è possibile raggiungere una conoscenza stabile e duratura di come è fatto il mondo, come è possibile avere qualsiasi tipo di conoscenza?

*La nostra conoscenza non è conoscenza in sé, e in generale non è tanto un conoscere quanto una catena di deduzioni e di ragnatele: è la grandiosa deduzione, che si accresce da millenni, da tutta una serie di necessari errori ottici – necessari, posto che in generale vogliamo vivere –, errori, nel caso che tutte le leggi della prospettiva debbano essere errori in sé [...]. La scienza descrive la potenza finora esercitata dall'uomo, e continua essa stessa ad esercitarla – la nostra potenza poetico-logica di fissare le prospettive per tutte le cose, mediante la quale ci conserviamo in vita.*⁹²

⁸⁹ FW, P, §3.

⁹⁰ Ivi, §57.

⁹¹ Ibidem.

⁹² FP 1881, 15[9].

Gli esseri umani già nella loro percezione del mondo raggruppano sensazioni in maniera arbitraria, cioè non finalizzata ad una oggettivazione del mondo per come esso è indipendentemente da noi, quanto piuttosto alla conservazione della specie. Le nostre conoscenze, i concetti sul mondo e le parole che utilizziamo si rivelano in questo senso strumenti utili per la sopravvivenza più che mezzi per raggiungere la verità. Queste valutazioni pratiche, ovvero i modi in cui organizziamo l'esperienza sensibile e la conoscenza concettuale per agire nel mondo, sono state incorporate nelle nostre stesse strutture cognitive. Mentre alcune di esse sono relativamente recenti e si riferiscono ad una particolare situazione culturale, altre rinviano direttamente all'umanità primitiva fino a forme talmente remote da arrivare alla nascita dei primi organismi.

110. Origine della conoscenza. Per immensi periodi di tempo, l'intelletto non ha prodotto nient'altro che errori: alcuni di questi si dimostrarono utili e atti alla conservazione della specie: chi si imbatté in essi o li ricevette in eredità, combatté con maggior fortuna la sua battaglia per se stesso e per la sua prole. Tali erronei articoli di fede, che furono sempre ulteriormente tramandati e divennero infine quasi il contenuto specifico e basilare dell'umanità, sono per esempio questi: che esistano cose durevoli, che esistano cose uguali, che esistano oggetti, materie, corpi, che una cosa sia quel che essa appare, che il nostro volere sia libero, che quanto è per me bene, lo sia anche in sé e per sé.⁹³

Permane tuttavia, una volta ricondotta la conoscenza a quel particolare orizzonte genealogico che attraverso il lungo tirocinio degli esseri viventi ci ha portato a realizzare strumenti utili alla sopravvivenza, il problema di come si possa ancora parlare di illusioni ed errori incorporati nell'intelletto. Nietzsche utilizza questo termine per indicare tutti quei concetti che si trovano agli antipodi di quello che egli ritiene il carattere fondamentale di tutte le cose: l'incessante divenire. Così, per esempio, la credenza che esistano cose uguali si presenta come un errore rispetto al continuo mutamento, ma allo stesso tempo si rivela sia come una falsificazione necessaria per la sopravvivenza, sia come requisito essenziale per cui si possa dare un qualsiasi tipo di conoscenza.

111. [...] Chi, per esempio, non riusciva a trovare abbastanza spesso l'«uguale», relativamente alla nutrizione o agli animali a lui ostili, colui che quindi procedeva troppo lento, troppo cauto

⁹³ FW, §110.

nella sussunzione, aveva più scarsa probabilità di sopravvivere di chi invece, in tutto quanto era simile, azzeccava subito l'uguaglianza. Ma l'inclinazione prevalente a trattare il simile come uguale, un'inclinazione illogica – perché nulla di uguale esiste – ha creato in principio tutti i fondamenti della logica.⁹⁴

In maniera paradossale, l'evoluzione per Nietzsche sembra favorire gli individui meno adatti alla conoscenza, cioè quelli che attraverso una falsificazione dell'intelletto riescono ad irrigidire un mondo in continuo mutamento. Infatti, continua Nietzsche, «gli esseri che non vedevano con precisione avevano un vantaggio rispetto a coloro che vedevano tutto allo stato fluido»⁹⁵. Ogni cautela nell'argomentare e ogni inclinazione scettica si è rivelata, nel corso della storia evolutiva della specie, un pericolo per la sopravvivenza, che richiedeva di sussumere velocemente l'uguaglianza di fronte a situazioni ostili o relativamente alla nutrizione. Senza supporre un mondo stabile al di là delle nostre percezioni non avremmo nulla da misurare e confrontare, non sarebbe possibile alcuna conoscenza. Essa certo è un prodotto di una falsificazione, è un errore assimilato e reiterato rispetto ad un mondo in continuo mutamento, ma tuttavia si è rivelata una falsificazione utile alla vita e che ci permette attraverso il confronto con il divenire di ipotizzare diversi gradi di questi errori –fortunatamente – difficilmente eliminabili.

4. La falsità di un giudizio non è ancora, per noi, un'obiezione contro di esso; è qui che il nostro linguaggio ha forse un suono quanto mai inusitato. La questione è fino a che punto questo giudizio promuova e conservi la vita, conservi la specie e forse addirittura concorra al suo sviluppo; e noi siamo fondamentalmente propensi ad affermare che i giudizi più falsi (ai quali appartengono i giudizi sintetici a priori) sono per noi i più indispensabili, e che senza mantenere in vigore le finzioni logiche, senza una misurazione della realtà alla stregua del mondo, puramente inventato, dell'assoluto, dell'eguale-a-se-stesso, senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l'uomo non potrebbe vivere – che rinunciare ai giudizi falsi sarebbe rinunciare alla vita, una negazione della vita. Ammettere la non verità come condizione della vita: ciò significa metterci pericolosamente in contrasto con i consueti sentimenti di valore: e una filosofia che osa questo si pone, già soltanto per ciò, al di là del bene e del male.⁹⁶

⁹⁴ FW, §111.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ JGB, §4.

Questa particolare concezione della conoscenza investe non solo le nostre valutazioni quotidiane e le nostre percezioni, ma anche la stessa scienza. Come riuscire, dati questi presupposti, a coniugare il rinnovato interesse scientifico che viene esplicitato in buona parte degli scritti maturi con la consapevolezza che i metodi e le unità di misura che rappresentano la strumentazione basilare di ogni ricerca scientifica si fondano su grossolani errori concettuali?

Nonostante la diffidenza metodica che alimenta la scepri nietzscheana, le scienze mantengono un funzione fondamentale per superare le concezioni metafisiche ed alcuni campi permettono secondo l'autore una più accurata comprensione della realtà. In particolare le scienze dinamiche come la biologia, la fisiologia e l'etologia animale forniranno attraverso il confronto con autori di rilievo nel campo scientifico di fine ottocento alcune delle chiavi di lettura più importanti per quella rivisitazione del criticismo kantiano in ottica di una storia genetica del pensiero. Troppo filosofiche invece saranno le scienze rigide come la matematica, la fisica e la logica, incapaci di cogliere la processualità del divenire e troppo legate ad una dimensione astratta che si alimenta di quegli errori metafisici incorporati nelle pratiche dell'uomo. Anche a quest'ultime tuttavia viene riconosciuta una profonda utilità pratica. In generale è possibile dire che per Nietzsche «fortunatamente è troppo tardi perché ciò possa far tornare indietro lo sviluppo della ragione»⁹⁷, perché altrimenti logica e matematica «certamente non sarebbero sorte, se si fosse saputo sin da principio che in natura non esiste né una linea esattamente retta, né un vero cerchio, né una assoluta misura di grandezza»⁹⁸. Il pensatore tedesco sostiene esplicitamente che «vogliamo introdurre in tutte le scienze la sottigliezza e il rigore della matematica»⁹⁹, non tanto «nella convinzione che per questa strada si possano conoscere le cose, ma per *stabilire* con ciò la nostra relazione umana con le cose»¹⁰⁰.

Ma se non è possibile una conoscenza del mondo a prescindere dagli errori assimilati, ed ogni pratica conoscitiva non può far altro che consolidare, in maniera anche rigorosa, solo le nostre relazioni temporanee con le cose che ci circondano, che ne è del nostro impulso alla verità oggettiva? Non diventa essa stessa non solo irraggiungibile, ma addirittura inesistente o pericolosa, tanto quanto una presunta realtà

⁹⁷ MA, §11.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ FW, §246.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

oggettiva? Stabilito questo statuto della conoscenza, basata sull'errore prospettico come finzione regolativa necessaria alla vita, si potrebbe essere tentati di non giudicare o valutare affatto, moralmente congelati dall'inganno incorporato in ogni manifestazione percettiva e conoscitiva.

L'impurità del giudizio sta innanzitutto nella maniera in cui il materiale si presenta, cioè molto incompleto, poi nella maniera in cui viene da esso formata la somma e, terzo, nel fatto che ogni singola parte del materiale è a sua volta il risultato di un conoscere non puro, e quest'ultima cosa invero per necessità assoluta. La conoscenza di un uomo, per esempio, per quanto egli possa essere vicino, non può mai essere completa al punto da avere, noi, un diritto logico a una valutazione globale di quell'uomo; tutte le valutazioni sono avventate e devono esserlo. Infine il metro con cui misuriamo il nostro essere non è una grandezza invariabile. [...] Forse risulterà da tutto ciò che non si dovrebbe affatto giudicare; ma se soltanto si potesse vivere senza giudicare, senza nutrire avversioni o inclinazioni! – Poiché ogni sentimento di avversione è collegato a una valutazione, e altrettanto lo è ogni sentimento di inclinazione. Un impulso verso qualcosa o contro qualcosa, senza il sentimento di volere ciò che è bene e di rifuggire da ciò che è nocivo, un impulso senza una specie di apprezzamento conoscitivo del valore dello scopo non esiste nell'uomo. Noi siamo già in partenza esseri illogici e perciò ingiusti e possiamo capirlo: è questa una delle più grandi e insolubili disarmonie dell'esistenza.¹⁰¹

Il prospettivismo ci pone di fronte al fatto che, come tutti gli esseri viventi, non possiamo osservare al di là della nostra angolazione. Anche nella migliore delle intenzioni, nella ricerca di un giudizio giustificato attraverso un procedimento rigoroso, non abbiamo alcuna possibilità di liberarci dalla fede nel linguaggio e nella grammatica insita in ogni conoscenza, dagli errori assimilati attraverso millenni di fantasticherie, dai nostri sentimenti di avversione e inclinazione provocati da valutazioni tacite e avventate, dai nostri sensi così abituati all'illusione artistica dell'intelletto forgiata da millenni di evoluzione degli organismi viventi, dal nostro particolare e momentaneo punto di vista che ci può porre innanzi solo la nostra relazione umana con le cose e non le cose stesse.

34. Per tranquillizzare. Ma così la nostra filosofia, non diventa tragedia? La verità, non diventa nemica della vita, nemica del bene? Sembra che una domanda ci salga alle labbra e non voglia tuttavia essere formulata: si può rimanere consciamente nella non verità? O, se lo si deve, non è allora da preferire la morte? [...] Tutta la vita umana è profondamente immersa nella non

¹⁰¹ MA, §32.

verità; il singolo non la può tirar fuori da questo pozzo senza con ciò prendersela per le più profonde ragioni con il suo passato; senza trovare insulsi i suoi motivi presenti, come quello dell'onore, e senza contrapporre scherno e disprezzo alle passioni che urgono verso l'avvenire e verso la felicità in esso. E' vero che resterebbe ancora un unico modo di pensare, che si porterebbe dietro come risultato personale la disperazione e come risultato teoretico una filosofia della distruzione? Io credo che la decisione circa l'effetto della conoscenza venga data dal temperamento di un uomo.¹⁰²

Le leggi prospettiche che governano la conoscenza e la nostra vita sono perlopiù illogiche e ingiuste: possiamo giungere a questa consapevolezza del carattere intrinsecamente illusorio dell'esistenza. Tuttavia «questo risultato conduce a una filosofia di *negazione logica del mondo*: la quale del resto si può conciliare altrettanto bene con un'affermazione pratica del mondo quanto col suo contrario»¹⁰³. Possiamo infatti essere colti dalla nostalgia di quelle convinzioni rassicuranti che predicavano la possibilità di un conoscere puro, o addirittura la possibilità della rivelazione divina di un senso assoluto del mondo e quindi di noi stessi. Possiamo rimanere irretiti dall'impossibilità di scoprire verità definitive e oggettive nonostante i nostri sforzi pratici e i sacrifici che ogni ricerca richiede, dubitando di tutte le misure e i metodi creati appositamente per cercare la realtà al di là della nostra prospettiva. In fondo noi non siamo che l'incorporazione organica e culturale di quegli errori stratificati storicamente, che abbiamo innalzato a verità solo perché si sono presentati come condizioni vitali. Oppure possiamo capire che con questa consapevolezza «ci siamo *ripresi* di nuovo i predicati delle cose, o per lo meno ci siamo ricordati che li abbiamo *prestati* ad esse»¹⁰⁴, che tali parole si riferiscono alla nostra relazione mutevole con ciò che è fuori di noi, e allo stesso tempo stare «attenti a non perdere, in questa conoscenza, la *capacità* di prestare»¹⁰⁵, e guardarci «dall'essere divenuti al tempo stesso più *ricchi* e più *avari*»¹⁰⁶.

483. Disgusto dell'uomo. – A: Conosci! Sì, ma sempre da uomo! Che? Assistere sempre alla medesima commedia? Non poter mai vedere le cose con altri occhi che questi? E quali innumerevoli specie di creature vi possono essere, i cui organi sono maggiormente idonei alla conoscenza? Che cosa avrà conosciuto l'umanità, al termine di tutta la sua conoscenza? I suoi organi! E questo significa forse: l'impossibilità della conoscenza. Miserabile e disgusto! – B: È un

¹⁰² MA, §34.

¹⁰³ Ivi, §29.

¹⁰⁴ M, 210.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

*brutto attacco – è la ragione ad aggredirti! Ma domani sarai ancora nel bel mezzo del conoscere e così anche nel bel mezzo dell'irrazionale, voglio dire: nel piacere dell'umano. Andiamocene al mare!*¹⁰⁷

Nonostante i contraccolpi che la ragione ci riserva, con le sue astrazioni illusorie temprate attraverso le lotte genealogiche per la sopravvivenza, non dobbiamo farci abbattere. È necessario superare quel «*malessere* di fronte a tutte le posizioni scettiche e relativistiche su qualsiasi problema della conoscenza»¹⁰⁸, derivante «dai tempi in cui gli uomini erano avezzi a credere al possesso di verità assolute»¹⁰⁹. Piuttosto bisogna compiere quel «*movimento all'indietro*»¹¹⁰, cioè «capire la giustificazione storica, come pure quella psicologica di tali rappresentazioni»¹¹¹, e quindi «riconoscere come sia di là venuto il maggior progresso per l'umanità e come, senza tale movimento all'indietro, ci si priverebbe dei migliori risultati finora ottenuti dall'umanità»¹¹². Capire che per un periodo dell'umanità decidersi su una convinzione poteva decretare la possibilità o meno della redenzione, o della dannazione eterna.

La fase di *Umano, troppo umano* si chiudeva con una sorta di filosofia dell'indifferenza, cioè di soppressione momentanea delle proprie inclinazioni¹¹³, e con un atteggiamento contemplativo che Nietzsche riassunse nell'immagine del viandante. Tuttavia già nella preparazione di *Gaia Scienza* troviamo un importante cambiamento di prospettiva riguardo alla conoscenza. Possiamo infatti ritenere che in questo periodo Nietzsche abbia preso partito per un radicale costruttivismo consapevole e attivo, riconoscendo che non basta prendere atto delle innumerevoli prospettive esistenti e

¹⁰⁷ *M*, §483. Che il problema prettamente morale di tale epistemologia investa primariamente lo stesso Nietzsche è testimoniato dai frammenti dello stesso periodo. Cfr. per es. «Confesso che il mondo quale mi si presenta dopo la più matura riflessione, questo fantasma, in continua crescita, dei cervelli umani, al quale noi tutti, completamente ciechi, lavoriamo, poetiamo, amiamo, preghiamo – è un risultato che propriamente ripugna al mio istinto virile: se ne dilettono le donne e gli artisti, dando retta ai loro istinti e alla loro simpatia per tutto ciò che è fantomatico. Alla sua vista io temo per le virtù virili, e non so bene dove ancora possano farsi valere il coraggio e la giustizia e una razionalità dura e paziente, se tutto è talmente in divenire, fantastico, incerto, senza fondamento. Ora, almeno una cosa deve restarci: virilmente vogliamo appunto dirci questa verità, se è una verità, e non cercare di nascondercela! Spesso anche l'anatomista prova la nausea davanti a un cadavere; ma la sua virilità si rivela se egli persiste. *Io voglio conoscere*». *FP 1881*, 15[2].

¹⁰⁸ *MA*, §631.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ivi*, §20.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Cfr. «L'indifferenza! Una cosa non ci importa, possiamo pensare in proposito come vogliamo, non vi è vantaggio né svantaggio per noi – questo è un fondamento dello spirito scientifico. Il numero di queste cose è continuamente cresciuto; il mondo è diventato sempre più indifferente – così è aumentata la conoscenza imparziale, che gradualmente è diventata un gusto, e alla fine una passione». *FP 1881*, 11[110].

semplicemente porsi in un atteggiamento di astensione conoscitiva a causa della loro arbitrarietà intrinseca. Non possiamo pensare che «il rinvio a quest'origine e a questo nebbioso involucro dell'illusione»¹¹⁴ possa bastare «ad annientare questo mondo ritenuto sostanziale, questa cosiddetta *realtà*»¹¹⁵. Bisogna piuttosto riconoscere che «la fama, il nome, l'aspetto esteriore, la validità, l'usuale misura e peso di una cosa – in origine un errore e una determinazione arbitraria»¹¹⁶ hanno subito un progressivo incremento attraverso le generazioni, e sono «per così dire, concresciuti con la cosa e si sono radicati in essa fino a diventare la sua carne stessa: fin dal principio la parvenza ha finito quasi sempre per diventare sostanza, e come sostanza *agisce*».

Quella filosofia della distruzione teoretica e dell'indifferenza conoscitiva che anima i testi a cavallo tra gli anni settanta e ottanta si converte nella consapevolezza che «solo come creatori noi possiamo annientare»¹¹⁷ e che non bisogna dimenticare che «basta creare nuovi nomi e valutazioni e verosimiglianze per creare, col tempo, nuove cose»¹¹⁸. Non possiamo sottrarci alla necessità di essere fondamentalmente esseri che spiegano, che conoscono creando le proprie prospettive secondo l'inclinazione che ci governa momento per momento e secondo le abitudini ereditate sin dal primo essere vivente. Ma all'uomo della conoscenza che ha recepito il prospettivismo «il mondo è [...] divenuto ancora una volta *infinito*: in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso *racchiuda in sé interpretazioni infinite*»¹¹⁹. Non solo ogni essere ha la sua prospettiva a seconda della relazione che intrattiene con altro, ma egli stesso, in quanto inserito nel divenire, cambia necessariamente la propria prospettiva ogni volta che si rapporta epistemologicamente verso l'oggetto.

Questi cambiamenti ovviamente non possono essere perfettamente consapevoli: il nostro linguaggio non ci permette di cogliere ogni singola sfumatura e non possiamo conoscere completamente le nostre valutazioni. Non lo possiamo perché esse sono perlopiù tacite inclinazioni profondamente incorporate. Allo stesso tempo è necessario porre attenzione a non «divinizzare ancora, alla maniera antica, *questo* mostruoso mondo ignoto»¹²⁰, perché «in questo ignoto sono comprese troppe possibilità *non divine* d'interpretazione, troppa diavoleria, scempiaggine, bizzarria d'interpretazione – quella

¹¹⁴ *FW*, §58.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *FW*, §375.

¹²⁰ *FW*, §374.

nostra umana, anche troppo umana, interpretazione»¹²¹. Nonostante questa nuova infinità, che potrebbe certo far ricredere un uomo della conoscenza sul valore del prospettivismo e del conoscere stesso, corriamo ancora il rischio di essere colti dalla nostalgia del sapere assoluto e di mitizzare questo nuovo orizzonte, di «adorare forse, da questo momento, *questa cosa ignota come colui che è ignoto*»¹²². E' indicativo che l'aforisma precedente al famoso *Uomo folle* e al suo annuncio della morte di Dio – emblema dello scardinamento di qualsiasi tipo di assolutezza - presente in *Gaia scienza* sottolinei proprio questa apertura e il pericolo che ci può attendere.

124. Nell'orizzonte infinito. Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle – e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi. Ebbene, navicella! Guardati innanzi! Ai tuoi fianchi c'è l'oceano: è vero, non sempre muggisce, talvolta la sua distesa è come seta e oro e fantastica visione di bontà. Ma verranno momenti in cui saprai che è infinito e che non c'è niente di più spaventevole dell'infinito. Oh, quel misero uccello che si è sentito libero urta ora nelle pareti di questa gabbia! Guai se ti coglie la nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più libertà – e non esiste più «terra» alcuna!¹²³

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² *Ibidem.*

¹²³ *Ivi*, §124.

1.4 CORPO O SPIRITO, IL FILO CONDUTTORE METODOLOGICO.

26 [374] *Finché lo spirito si è guardato allo specchio, non ne è derivato nulla di buono. Soltanto oggi che si cerca, attenendosi al corpo come filo conduttore, di imparare qualcosa anche sui processi della mente, per esempio la memoria, si stanno facendo i primi passi avanti.*¹²⁴

Questo frammento postumo ci presenta la prima occorrenza dell'espressione 'filo conduttore del corpo'¹²⁵, una metodologia euristica che investe buona parte degli appunti e dei taccuini che ci sono pervenuti, ma che non si trova nelle opere pubblicate. Seppur sia datata 1884, cioè una fase piuttosto avanzata della produzione nietzscheana, si può dire che faccia parte di una più ampia decisione metodologica maturata attraverso il rinnovato interesse per le scienze naturali degli anni ottanta ed attraverso la critica alle teorie esplicative che cercano di spiegare la mente attraverso il rinvio a cause metafisiche o spirituali.

In un mondo che presenta infinite interpretazioni possibili, dato il carattere intrinseco delle prospettive nel divenire, per secoli si è finiti per interpretare la mente come svincolata dalla naturalità, per così dire di ascendenza divina. Ciò deriva anche, come abbiamo visto, dalla logica del sogno. Conseguentemente, nel versante filosofico, i processi mentali sono stati studiati e descritti partendo da una osservazione puramente mentale dei suoi stessi stati, consegnandoci quel dualismo che ancora oggi attraversa parte degli studi cognitivisti. Per Nietzsche, come vedremo, la sterile circolarità della mente che osserva se stessa rende impossibile, piuttosto che garantire, un'effettiva conoscenza della stessa.

Cominceremo la disamina di questo filo conduttore attraverso i contributi schopenhaueriani che hanno determinato una rivalutazione teoretica della corporeità¹²⁶. Nonostante le implicazioni metafisiche che tale dottrina finirà per

¹²⁴ FP 1884, 26[374].

¹²⁵ Franck Didier ha sottolineato l'importanza che queste parole hanno lungo la fase finale del pensiero di Nietzsche dedicandovi un intero capitolo. Lo stesso autore colloca questa rivalutazione dopo il compimento di *Così parlò Zarathustra* e prima del progetto dell'opera *Volontà di potenza*. Cfr. F. Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Presses Universitaires de France, 1998, trad. it a cura di N. Cantatore, *Nietzsche e l'ombra di Dio*, Lithos editrice, Roma, 2002. La formula nietzscheana venne utilizzata anche da H. Schipperges, storico e teorico della medicina, per titolare la sua monografia sul pensiero antropologico e terapeutico in Nietzsche. Cfr. H. Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes, Zum Anthropologik und Therapeutik F. Nietzsches*, Stuttgart, 1975.

¹²⁶ Tale rivalutazione ha accompagnato con esiti divergenti buona parte del pensiero filosofico del novecento. Per una più approfondita disamina di tali posizioni rinviamo a: C. Bruaire, *Philosophie du corps*, Paris, 1968 (trad. it. *Filosofia del corpo*, Roma, 1975); V. Melchiorre, *Corpo e persona*, Genova, 1987; S.

avvalorare, Nietzsche ha attinto a piene mani da alcune di queste considerazioni anche nei periodi di allontanamento dal sistema di Schopenhauer. Secondariamente ci concentreremo sulle riflessioni nietzscheane riguardanti l'importanza dei metodi di indagine e in particolare sul criterio di scelta di tali metodi. Da qui affronteremo una serie di argomentazioni e intuizioni presenti negli scritti di Nietzsche riguardanti la scelta di prendere il corpo come filo conduttore per la spiegazione dei fenomeni mentali di preferenza alle spiegazioni che rinviano ad elementi spirituali ed extracorporei. Tale decisione si presenterà come una sorta di atto di fede tra due alternative ugualmente possibili, avvalorato dall'intuizione che il corpo sia un presupposto epistemologico più saldo rispetto a tutte quelle spiegazioni che partono dalle osservazioni introspettive dello spirito. Infine, seguendo il filo conduttore del corpo, verranno proposte alcune interpretazioni naturalizzate e pragmatiche dello spirito presenti negli scritti di Nietzsche, le quali ci forniranno un primo confronto e discriminazione rispetto a concezioni prettamente riduzioniste o eliminativiste che alimentano tuttora il dibattito contemporaneo sulla mente umana.

La svalutazione delle istanze conoscitive e valoriali della corporeità ha una lunga storia nel mondo occidentale, ed è imputabile tanto alla religione quanto alla filosofia. Se per esempio nel cristianesimo il corpo è la sede del peccato e un aspetto negativo nell'economia escatologica della redenzione, e come tale va disprezzato in favore di una pura spiritualità, nella filosofia si è presentato come una prigione per l'anima immortale, o come un mero macchinario al servizio della mente, o ancora come una fallace deduzione e illusione della stessa.

Di diverso avviso si presentano le riflessioni di Schopenhauer, che fanno invece del corpo vivente il vero e proprio mezzo teoretico in grado di condurci al di là del mondo come rappresentazione. Già nel suo *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* Schopenhauer aveva diviso la natura delle rappresentazioni basate su quel principio generale in quattro classi: 1) le rappresentazioni intuitive, empiriche e complete che ci pongono dinanzi gli oggetti reali legati dalla legge di causalità, il cui correlato soggettivo è l'intelletto; 2) le rappresentazioni astratte e concettuali, che si presentano come rappresentazioni di rappresentazioni intuitive, il cui correlato soggettivo è la ragione; 3) le rappresentazioni formali pure di tempo e spazio il cui correlato soggettivo è la sensibilità pura; 4) la rappresentazione immediata del soggetto

Acquaviva, *In principio era il corpo*, Roma, 1977; G.M. Tortolone, *Il corpo tentato*, Genova, 1988; L. Casini, *La riscoperta del Corpo*, edizioni studium, Roma, 1990.

del volere, unica nel suo genere in quanto oggetto immediato per il soggetto della conoscenza, il cui correlato soggettivo è il senso interno.

La prima classe di rappresentazioni costituisce il mondo dell'esperienza e consiste nella conoscenza della causa a partire dall'effetto da parte dell'intelletto. Ciò significa però che l'intuizione del mondo non sarebbe possibile senza una rappresentazione immediata che si presenti come punto di partenza per le operazioni intellettive. Schopenhauer trova questo punto nel corpo, le cui sensazioni sono considerate dall'intelletto come effetti che rinviano necessariamente a delle cause. Esso è quindi l'oggetto immediato e il punto di partenza della conoscenza che ci permette attraverso le sue modificazioni di avere accesso all'insieme ordinato delle rappresentazioni. Ma il corpo si differenzia dagli altri oggetti anche perché assume una duplice forma: esso non è solo una rappresentazione che il soggetto ha tra le altre rappresentazioni, ma è primariamente ciò che il soggetto è, perché se i suoi movimenti ci apparissero solo in forma di rappresentazione ci sarebbero altrettanto estranei quanto quelli di qualsiasi altro corpo.

Da una parte, come rappresentazione nell'intuizione intellettuale, in quanto oggetto in mezzo ad altri oggetti e sottomesso alle loro leggi, dall'altra parte e contemporaneamente, in modo completamente differente, come ciò che è immediatamente conosciuto e che è indicato dalla parola volontà.¹²⁷

Ad eccezione del nostro corpo tutte le cose non sono note che da un lato, quello della rappresentazione, e la loro essenza interna ci rimane inaccessibile. Così in Schopenhauer il corpo fornisce la chiave d'accesso alla cosa in sé al di là delle rappresentazioni, cioè la volontà, principio metafisico posto a base di tutto il suo sistema e di cui gli oggetti e le rappresentazioni non sono che diversi gradi della sua obiettivazione. La volontà, di cui l'intero corpo costituisce l'espressione visibile, sfugge per sua natura alle maglie del principio di ragion sufficiente, all'intelletto, alle motivazioni e alla stessa ragione, che diventano suoi derivati secondari rappresentativi e visibili.

Nietzsche non seguirà fino in fondo tali argomentazioni. In particolare non gli è possibile accettare la conoscenza immediata della volontà, e la stessa divisione tra

¹²⁷ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zurich, 1977, trad. It. *Mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Laterza, Bari, 2008.

fenomeno e cosa in sé. Condividerà invece con il maestro l'importanza determinante del corpo come punto di partenza metodologico per qualsiasi conoscenza. In Schopenhauer infatti la scelta del corpo come istanza conoscitiva non avviene arbitrariamente, ma si presenta come una scelta di metodo. Questo privilegio metodologico riservato al corpo, rispetto alla conoscenza eziologica che procede da fenomeni più semplici e generali per spiegare fenomeni più complessi e particolari, ha per Schopenhauer il vantaggio di partire da ciò che ci è più immediatamente e completamente noto per giungere a ciò che ci è più distante e conosciuto in modo unilaterale e mediato.

In Nietzsche troviamo alcune argomentazioni simili riguardo alla scelta del corpo come filo conduttore. Egli sostiene infatti che «ciò che è più di tutto complicato contiene motivo di fiducia più di ciò che è semplice (per esempio lo spirituale -)»¹²⁸ perché un «fenomeno più ricco consente un'osservazione più precisa»¹²⁹. I presupposti metodologici rappresentano per Nietzsche «l'essenziale e anche il più difficile»¹³⁰, e si rivelano le idee più preziose a disposizione dell'uomo della conoscenza.

Le verità provvisorie. E' qualcosa di puerile, o addirittura è una specie di impostura, quando oggi un pensatore propone una totalità di conoscenze, un sistema; siamo troppo accorti, per non portare dentro di noi il dubbio più radicale sulla possibilità di una tale totalità. E' sufficiente che ci accordiamo su di una totalità di presupposti di metodo: su "verità provvisorie", sul filo delle quali vogliamo lavorare; così come il navigatore nell'oceano si tiene fermo a una certa direzione.¹³¹

I lacci della grammatica, la distorsione psicologica e prospettivistica, la derivazione genealogica dei giudizi di valore da causalità mitiche evolucionisticamente incorporate, il carattere artistico dell'intelletto falsificante e la necessità dell'errore come condizione di vita non ci permettono più di poter onestamente far affidamento su di un sistema filosofico totalizzante. Tuttavia non possiamo rimanere paralizzati di fronte a questa consapevolezza. Dobbiamo quindi affidarci ad alcuni presupposti provvisori sul filo dei quali vogliamo lavorare, riconoscendovi «ciò che appartiene alla prospettiva in ogni giudizio di valore: lo spostamento, la deformazione e l'apparente teleologia degli orizzonti e ogni altra cosa che fa parte della prospettiva; anche la parte

¹²⁸ FP 1884, 27[70].

¹²⁹ FP 1885, 40[15].

¹³⁰ AC, §59.

¹³¹ FP 1884, 25[449].

di stupidità nei confronti dei valori opposti e tutta la perdita intellettuale, con cui ogni pro e ogni contro si fanno pagare»¹³². Ipotesi euristiche, insomma, che ci permettano di avanzare riconoscendo il carattere necessariamente ingiusto di ogni conoscenza, ma allo stesso tempo sapendo che nuove valutazioni possono comportare nuove cose, cioè che alcune di esse ad un certo punto agiscono come sostanziali.

L'esperimento che Nietzsche si propone attraverso il filo conduttore fisiologico è quello di trovare una nuova interpretazione per i fenomeni mentali e per il nostro rapporto con il mondo e il nostro corpo. Le interpretazioni occidentali dei fenomeni mentali hanno cavalcato per secoli un'interpretazione spirituale degli stessi svalutando ciò che è carnale e terreno, contrapponendovi alti ideali ed una serietà del simbolico affrettata e diffamante. Nietzsche attraverso il filo conduttore del corpo vuole capovolgere questa situazione, diffamando invece la consapevolezza e i concetti per i loro tratti semplicistici e falsificanti e sottolineando invece come il corpo si presenti come «qualcosa di molto più elevato, raffinato, complicato, perfezionato e morale di tutte le associazioni e comunità umane che conosciamo»¹³³. Insomma se non ci è possibile determinare una preferenza puramente teorica per una spiegazione spirituale o corporea della nostra esperienza, perché entrambe possono essere candidate per interpretare questo fenomeno, allo stesso tempo Nietzsche sostiene che dobbiamo deciderci tra le due alternative¹³⁴ e che la via tentata fino ad allora dall'umanità non ha prodotto i risultati sperati. In questo senso si tratta di compiere un atto di fede, avvalorato però alla prospettiva che «credere nel corpo è fondato meglio del credere nella mente»¹³⁵.

Questa scelta di affidare uno statuto epistemologico privilegiato al corpo per la spiegazione dei fenomeni mentali deriva anche da una serie di critiche mosse a tutte quelle correnti idealistiche che pretendono di derivare il mondo dallo spirito, così pure dalle critiche all'anima immortale del cristianesimo, al cogito cartesiano e all'unità trascendentale dell'io penso kantiano. Ognuna di queste critiche, per profondità e complessità, meriterebbe una trattazione a parte. E' palpabile tuttavia negli scritti nietzscheani che la scelta del principio esplicativo non possa essere decisa una volta per tutte attraverso la sola critica e teoresi.

¹³² *MA*, P, §6.

¹³³ *FP 1884*, 7[133].

¹³⁴ «Io sono spirito oppure corpo, ma giammai spirito e corpo – si tratta di due diversi modi di considerare –». *FP 1882*, 3[5].

¹³⁵ *FP 1885*, 40[15].

36 [36] *In tutti i tempi si è creduto al corpo come nostro essere più certo, insomma come ego, di preferenza che allo spirito (o all'«anima», o al soggetto, come il linguaggio della scuola dice oggi invece di anima). A nessuno venne in mente di intendere il proprio stomaco come uno stomaco estraneo, per così dire come uno stomaco divino; accadde invece di intendere i propri pensieri come “ispirati”, i propri giudizi di valore come “sussurrati da un Dio”, i propri istinti come attività aurorale: su questa tendenza e questo gusto dell'uomo ci sono testimonianze in tutte le epoche dell'umanità. [...] Anche quei filosofi e uomini religiosi, che avevano nella loro logica e religiosità la ragione più stringente di ritenere il corpo un'illusione, un'illusione superata ed eliminata, non poterono fare a meno di riconoscere lo stupido fatto che il corpo non se n'era andato. [...] E infine, se la fede nel corpo è solo conseguenza di una deduzione: posto che si trattasse di una deduzione falsa, come sostengono gli idealisti, non è un punto interrogativo per la credibilità dello spirito stesso se il fatto che esso sia in tal modo causa di ragionamenti falsi? Posto che la molteplicità, il tempo e lo spazio e il moto (e quali che siano i presupposti di un credere alla corporeità) fossero errori, quale diffidenza susciterà contro lo spirito ciò che ci ha portati a tali presupposti? Basta, per il momento il credere al corpo è ancora più forte del credere allo spirito; e chi vuole minare questa fede mina contemporaneamente, nel modo più profondo, anche la fede nell'autorità dello spirito.*¹³⁶

La scelta di prendere il corpo come filo conduttore si rivelerà soprattutto una scelta di salute. Nietzsche rileva infatti che le spiegazioni che cominciano dal puro spirito hanno per secoli consigliato «di ritrarre in sé i sensi alla maniera della tartaruga, di sospendere ogni relazione con ciò che è terreno, di deporre la spoglia mortale»¹³⁷ al fine di perfezionarsi, quando in realtà non facevano altro che indebolire e affamare il corpo, non accorgendosi che «sottraendo sistema nervoso e sensi, la ‘spoglia mortale’, facciamo male i conti – nient'altro!»¹³⁸.

36 [35] *Seguendo il filo conduttore del corpo. Posto che l'«anima» fosse un pensiero attraente e misterioso, da cui i filosofi si sono a ragione separati contro voglia – ciò che essi imparano oggi a barattare con quello è forse ancora più attraente, ancora più misterioso. Il corpo umano, in cui rivive e si incarna tutto il passato prossimo e remoto di ogni divenire organico, il corpo attraverso il quale, al di sopra e al di là sembra scorra un immenso fiume invisibile: ecco un pensiero più meraviglioso della vecchia «anima».*¹³⁹

¹³⁶ *FP 1885, 36[36].*

¹³⁷ *AC, §4.*

¹³⁸ *Ibidem.*

¹³⁹ *FP 1885, 36[35].*

A seguito della decisione di partire dalla corporeità per la ricerca filosofica e in particolare per la ricerca sui caratteri mentali dell'uomo, si rivela necessario fornire nuove interpretazioni per tutti i fenomeni che venivano compresi nel paradigma dello spirito puro. Allo stesso tempo bisogna fare attenzione a non agire in maniera mitologica, ricordando che il corpo è sì da «anteporre metodicamente»¹⁴⁰, ma «senza decidere niente sul suo significato ultimo»¹⁴¹.

Come avremo modo di vedere lungo tutto il nostro percorso, il linguaggio che Nietzsche userà per sviscerare i vari aspetti di questo tema sarà insolitamente circospetto e cauto. La difficoltà di naturalizzare le caratteristiche mentali dell'uomo con un vocabolario filosofico si riveleranno in certi casi decisamente ostiche, ed incontreranno tutti quei controesempi incorporati attraverso secoli di interpretazione spirituale dei fenomeni. Nonostante ciò, il continuo lavoro sul tema presente nei frammenti postumi documenta un interesse incessante per tale posizione, rilevabile solo marginalmente e in maniera sotterranea nelle opere pubblicate.

Se siamo in tutto e per tutto corpo, che ne è dello spirito? Bisogna appoggiarsi a quello che nella filosofia contemporanea viene definito riduzionismo fisikista, derivando tutti i fenomeni mentali dalla corrispondenza esatta con pattern cerebrali? Oppure quello che Nietzsche sta cercando di proporci è uno stretto eliminativismo, cioè una interpretazione che neghi in assoluto qualsiasi tipo di vocabolo mentale in favore di spiegazioni chimiche e fisiche?

E' probabile che per Nietzsche entrambe queste posizioni potrebbero rivelare una certa mancanza esplicativa, rischiando di sbarazzarsi di «una delle più antiche e venerande ipotesi: come suole accadere all'imperizia dei naturalisti, ai quali basta sfiorare appena l'*anima* per perderla»¹⁴². Ovviamente con anima e spirito il filosofo tedesco non intenderà più riferirsi ad elementi trascendenti o extracorporei, ma piuttosto immanenti alla stessa corporeità.

*[...] Ma la strada per nuove forme e raffinamenti dell'ipotesi anima resta aperta: e concetti come «anima mortale» e «anima come pluralità del soggetto» e «anima come struttura sociale degli istinti e delle passioni» vogliono avere, sin d'ora, diritto di cittadinanza nella scienza.*¹⁴³

¹⁴⁰ FP 1886, 5[56].

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² JGB, §12.

¹⁴³ *Ibidem*.

Incontreremo questi tentativi di una nuova interpretazione naturalizzata dell'anima nel corso dei successivi capitoli. In via preliminare è interessante sottolineare la decisiva curvatura pragmatica di significato che prenderà il termine spirito: «come si vede, per spirito io intendo la cautela, la pazienza, l'astuzia, la simulazione, il grande dominio di se stessi e tutto quel che è *mimicry* (a quest'ultima appartiene gran parte della cosiddetta virtù)»¹⁴⁴.

¹⁴⁴ *GD*, IX, §14.

1.5 CHIMICA DELLE IDEE E NATURALIZZAZIONE DELL'UOMO.

126. Generosità proibita. Nel mondo non c'è abbastanza amore e bontà per poterne far dono anche a esseri immaginari.¹⁴⁵

La scelta ermeneutica di prendere il corpo come filo conduttore metodologico per l'indagine sulle questioni filosofiche e in particolare per reinterpretare i nostri assunti sul mondo mentale si intreccia ad una più vasta critica che investe le nozioni di natura e uomo. Tale compito ermeneutico e antropologico attraversa sottotraccia buona parte delle opere mature di Nietzsche, in cui l'autore mette in guardia dai residui di interpretazioni mitologiche innestati nel nostro abituale atteggiamento quotidiano verso il mondo. Questi residui persistono anche in alcune convinzioni scientifiche della sua epoca e si nascondono nelle visioni del mondo che, pur facendo a meno di Dio nelle loro spiegazioni, praticano in realtà una secolarizzazione di quei dogmi. Possiamo sostenere in fondo che anche la scienza contemporanea presenta tali residui: sconfiggere il dolore e la fatica, ricercare l'immortalità, aumentare la potenza dell'uomo rispetto al mondo ricalcano ancora oggi le promesse del cristianesimo. Non basta quindi rigettare l'ipotesi di un mondo trascendente e di entità sovranaturali, ma è necessario aggiungervi il corollario che molte altre interpretazioni contengono implicite considerazioni che hanno divinizzato, nei secoli, sia l'uomo che la natura.

Ma quando finiremo di stare circospetti e in guardia! Quando sarà che tutte queste ombre di Dio non ci offuscheranno più? Quando avremo del tutto sdivinizzato la natura! Quando potremo iniziare a naturalizzare noi uomini, insieme alla pura natura, nuovamente ritrovata, nuovamente redenta!¹⁴⁶

Al fine di introdurre la questione cominceremo esaminando la sfaccettata analogia presente nel primo aforisma programmatico di *Umano, troppo umano*. Se da un lato la chimica delle idee e dei sentimenti che da' il nome all'aforisma si presenta come un prototipo di quello che verrà successivamente considerato come metodo genealogico, fornendo una prima importante coordinata per incorporare tale pratica nei nostri

¹⁴⁵ MA, §129.

¹⁴⁶ FW, §109. Riprenderemo nel corso di questo paragrafo numerose parti di tale aforisma, centrale nella produzione nietzscheana per quanto riguarda la reinterpretazione del termine 'pura natura', il quale presenta come vedremo alcuni snodi problematici.

atteggiamenti conoscitivi e morali, dall'altra essa ci fornisce una prima teoria euristica di derivabilità tra impulsi animali e sublimazioni culturali, sul solco della naturalizzazione della nozione di spirito che abbiamo accennato nel paragrafo precedente. Secondariamente, vedremo che le riflessioni mature di Nietzsche non conducono ad una stretta adesione ad un certo naturalismo scientifico e dogmatico, ma neppure ad un esasperato costruttivismo. L'autore ci propone piuttosto una visione più ampia, in cui istinti e impulsi non sono né fatti biologici inalterabili o una sorta di sotterranea essenza individuale, né esclusivamente determinazioni e costrutti storici, linguistici o sociali. Nel nostro approccio alla nozione di natura non possiamo quindi dimenticare l'essenziale carattere prospettico di ogni conoscenza, e vedremo come tale presupposto venga utilizzato da Nietzsche sia contro il positivismo scientifico che contro il concetto di natura presentata dagli Stoici. Successivamente ci soffermeremo sul duplice aspetto e sulle strategie di quello che Nietzsche ha adottato come il suo proprio compito: «la disumanizzazione della natura e poi la naturalizzazione dell'uomo, una volta che egli sia giunto al puro concetto di 'natura'»¹⁴⁷.

La necessità del filosofare storico, rilevata sin dal primo capitolo di *Umano, troppo umano*, ci ha posto di fronte al bisogno di rivalutare geneticamente i valori consolidati che incorporiamo. Come abbiamo avuto modo di vedere, essa ci invita ad osservare la componente storica dei fenomeni, evitando di considerarli come entità fisse o preliminarmente orientati allo scopo. Questo metodo impone di dissotterrare le radici di ciò che si presenta consolidato e idealmente finalizzato, per scovarvi gli intrecci e le lotte che hanno contribuito alla sua emersione e determinazione.

Per poter attuare questa indagine si rivela necessario non farsi influenzare da un altro errore tipicamente filosofico che Nietzsche mette in luce nell'aforisma *Chimica delle idee e dei sentimenti*.

1. Chimica delle idee e dei sentimenti. I problemi filosofici prendono oggi quasi in ogni punto la stessa forma interrogativa di duemila anni fa: come può qualcosa nascere dal suo opposto, per esempio il razionale dall'irrazionale, ciò che sente da ciò che è morto, la logica dall'illogicità, il contemplare disinteressato dal volere bramoso, il vivere per gli altri dall'egoismo, la verità dagli errori? La filosofia metafisica ha potuto sinora superare queste difficoltà negando che l'una cosa nasca dall'altra e ammettendo per le cose stimate superiori un'origine miracolosa, che scaturirebbe immediatamente dal nocciolo e dall'essenza della «cosa

¹⁴⁷ FP 1881, 11[307].

in sé». Invece la filosofia storica, che non è più affatto pensabile separata dalle scienze naturali, ed è il più recente di tutti i metodi filosofici, ha accertato in singoli casi (e questo sarà presumibilmente il suo risultato in tutti i casi), che quelle cose non sono opposte, tranne che nella consueta esagerazione della concezione popolare o metafisica, e che alla base di tale contrapposizione sta un errore di atteggiamento: secondo la sua spiegazione, non esiste, a rigor di termini, né un agire altruistico né un contemplare pienamente disinteressato, entrambe le cose sono soltanto sublimazioni, in cui l'elemento base appare quasi volatilizzato e solo alla più sottile osservazione si rivela ancora esistente.¹⁴⁸

Questa chimica delle idee ci permette di analizzare gli elementi e gli stati che caratterizzano l'emersione di quei valori che stimiamo superiori. Diversamente dalla metafisica o dalla concezione popolare, la filosofia storica ci impone di rintracciare questa origine addentrandoci nell'intreccio di lotte e interpretazioni, a costo di scoprire che ciò che abbiamo più a lungo stimato si riveli solo una sfaccettatura più recente del suo presunto opposto. L'analogia con il processo chimico della sublimazione ci pone di fronte al fatto che elementi solidi possono trasformarsi in elementi gassosi, e che nonostante la diversità tra i due stati essi non sono certo opposti, se non appunto nelle superficiali considerazioni popolari. In entrambi gli stati abbiamo invece un unico elemento che si è trasformato sotto la pressione di diverse situazioni ambientali e seppur sembri a prima vista difficile derivare il vapore acqueo dal ghiaccio, essi sono fenomeni così strettamente imparentati che si presentano in realtà solo come diverse gradazioni dello stesso elemento.

Anche se in Nietzsche tale chimica delle idee sembra anticipare la nozione psicoanalitica di sublimazione, ed in effetti in alcuni punti le due teorie presentano convergenze, possiamo sostenere che la valenza nella scepse nietzscheana di tale chimica delle idee riguardi principalmente la preparazione di un metodo filosofico, più che una vera e propria teoria psicologica. Essa è infatti una componente essenziale del più maturo metodo genealogico e verrà utilizzata non solo per rintracciare le radici dei valori, ma soprattutto per preparare quella *trasvalutazione dei valori* che ha interessato tutta l'ultima produzione scritta di Nietzsche.

Vediamo ora alcuni esempi forniti dallo stesso autore di come questa chimica delle idee possa condurci ad un processo di naturalizzazione delle pratiche culturali dell'uomo attraverso la comparazione con il comportamento animale.

¹⁴⁸ MA, §1.

26. *Gli animali e la morale. Le pratiche che vengono perseguite nella società più raffinata: cioè evitare accuratamente il ridicolo, lo stravagante, il pretenzioso; tener nascoste le proprie virtù come pure le bramosie più ardenti, mostrarsi equanime, inserirsi in un ordine, diminuirsi – tutto questo, in quanto costituisce la morale sociale, lo si può trovare grossomodo ovunque, perfino al livello più basso del mondo animale, - e solo a questa profondità vediamo la riposta intenzione di tutte queste amabili precauzioni: ci si vuole sottrarre ai propri persecutori e si vuole essere avvantaggiati nel braccare la preda.*¹⁴⁹

Tutti quegli atteggiamenti sociali che vengono comunemente ritenuti non solo degni a priori di essere perseguiti, ma addirittura stimati moralmente come buoni e come segno di una distanza culturale dalla gretta animalità, si rivelano allo sguardo genealogico come sublimazioni di comportamenti animali, maschere e trasfigurazioni di «quegli impulsi che insegnano la ricerca del nutrimento e la fuga dai nemici»¹⁵⁰. Attraverso la comparazione di comportamento con gli altri animali è possibile, secondo Nietzsche, trovare le riposte intenzioni che si nascondono sotto l'interpretazione abituale dei fenomeni morali. In tal modo gli è possibile sostenere che «gli inizi della giustizia come quelli della saggezza, della moderazione, del valore, - insomma tutto ciò che qualificiamo con il nome di *virtù socratiche*, è *animalesco*»¹⁵¹.

31. *Il verme, se calpestato, si arroncgia. È la sua saggezza. Riduce in tal modo la probabilità di venir calpestato di nuovo. Nel linguaggio della morale: umiltà.*¹⁵²

La chimica delle idee, come parte integrante dei processi di indagine genealogica, ci permette di avere una prospettiva naturalizzata riguardo alle nostre intenzioni morali e di rivalutare queste ultime cercandovi l'elemento base da cui scaturiscono, ponendo attenzione a quei residui che permangono dopo il processo di trasformazione. In altre parole, dobbiamo per esempio trovare il coraggio di interpretare il nostro senso di giustizia come occasionale vendetta contro un aggressore, facendo attenzione a quei residui di intenzioni recondite che alimentano emotivamente la stima dei valori ritenuti universalmente buoni in cui si sono trasformate¹⁵³. La tesi che accompagna queste

¹⁴⁹ *M*, §26.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *GD*, I, §31.

¹⁵³ E' importante qui sottolineare che «lo non nego quindi, come è evidente – ammesso che io non sia un folle – che molte azioni che vengono chiamate non etiche, siano da evitare e da combattere; parimenti che

considerazioni e buona parte delle riflessioni in merito può essere compendiata dalla nota citazione che Nietzsche ricava da Paul Rée: «l'uomo morale non è più vicino di quello fisico al mondo intelligibile»¹⁵⁴. L'invito di Nietzsche è quello di accettare il «presentimento che l'uomo poggi su ciò che è spietato, avido, insaziabile, omicida e stia sospeso in sogno, nella sua beata ignoranza, per così dire sul dorso di una tigre!»¹⁵⁵, ed indagare tale sospetto non soltanto «come occasionale avvocato del diavolo, bensì altrettanto, per parlare teologicamente, come nemico e accusatore di Dio»¹⁵⁶.

La chimica delle idee ci fornisce quindi un primo importante passo per una naturalizzazione dell'uomo, indicandoci nella radice genetica dei comportamenti umani il grimaldello ermeneutico per reinterpretare tutti quei significati trascendenti, spirituali o divini che abbiamo attribuito alla mente dell'uomo e alle sue pratiche.

Tali riflessioni sulla natura animale dell'uomo, in cui vediamo affiancati filosofare storico e scienze naturali come dispositivi di smascheramento morale e metafisico, corrono però il rischio di idealizzare e reificare il concetto stesso di natura. In Nietzsche troviamo infatti, accanto alla critica mossa contro le proiezioni trascendenti dei fenomeni naturali, un avvertimento sul possibile errore in cui potremmo incorrere idealizzando il mondo naturale immanente alla maniera degli scienziati a lui contemporanei. Le strategie che Nietzsche adotta per intraprendere il suo compito di naturalizzare l'uomo non conducono infatti ad un determinato e sistematico ordine della natura a cui rifarsi quale fondamento, sia questo metafisico, scientifico, morale o artistico. L'ordine naturale non sarebbe che l'ennesima proiezione idealizzata e antropomorfizzata del mondo, dimentica del carattere necessariamente prospettico e interpretativo da cui non può che scaturire. In questo senso «quando Kant dice che "l'intelletto non attinge le sue leggi dalla natura, ma le prescrive a questa", ciò è pienamente vero riguardo al *concetto* di *natura* che noi siamo costretti a collegare con essa (natura = mondo come rappresentazione, cioè come errore)»¹⁵⁷. Un esempio di tale problematica ci viene fornito dalle riflessioni di Nietzsche riguardanti la nozione di natura per gli Stoici.

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». *M*, 109.

¹⁵⁴ Tale citazione accompagnerà il percorso nietzscheano, pur con diverse valutazioni, da *Umano, troppo umano* ad *Ecce Homo*. Per una panoramica sulla vicenda rinviamo all'aforisma di *Ecce Homo*. *EH*, *Umano troppo umano*, §6.

¹⁵⁵ *UWuL*, §1.

¹⁵⁶ *MA*, P, §1.

¹⁵⁷ *Ivi*, §19.

9. *Volete voi vivere «secondo natura»? O nobili stoici, quale impostura di parole! [...] In verità la cosa si pone in termini assai diversi: mentre voi in attitudine di rapimento asserite di leggere nella natura il canone della vostra legge, volete qualcosa di opposto, voi curiosi commedianti e ingannatori di voi medesimi! Il vostro orgoglio vuole prescrivere e incarnare nella natura, perfino nella natura, la vostra morale, il vostro ideale, voi pretendete che essa sia natura «conforme alla Stoa» e vorreste far esistere ogni esistenza alla stregua della vostra propria immagine – come una mostruosa, eterna glorificazione e universalizzazione dello stoicismo!*

Per Nietzsche quindi non è possibile rintracciare un concetto di natura indipendentemente dai nostri interessi e giudizi di valore, in quanto essa finisce per rispecchiare proprio ciò che, proiettando i nostri bisogni, vi abbiamo inserito. Tutti i cosiddetti naturalismi non sono che finzioni più o meno utili, piuttosto che osservazioni disinteressate dei fatti bruti della natura. Persino il linguaggio della fisica è per Nietzsche filologia, e le leggi naturali si rivelano intrinsecamente antropomorfe più che una descrizione della natura in se stessa. La pretesa scientifica di capire i fenomeni naturali da un punto di vista esterno od obiettivo è, nelle analisi nietzscheane, la metafisica latente delle pratiche scientifiche. Ciò che le porta insomma a praticare una cattiva filologia.

Nonostante la precisazione del carattere strettamente interpretativo e contingente del concetto di natura, Nietzsche sembra non solo proporre una sorta di ritorno alla natura¹⁵⁸ ma parla anche, come abbiamo visto, di 'pura natura'. Come è possibile conciliare i due aspetti? Il compito di disumanizzare la natura e naturalizzare l'uomo non rischia di reificare e falsificare il carattere della natura?

La strategia adottata da Nietzsche nel condurre il duplice movimento naturalistico è quella di ripensare la natura cercando di liberare il concetto da tutte quelle incrostazioni storiche di significato che le sono state attribuite nei secoli. Non si tratta quindi di fissare un nuovo significato positivo al termine, ma piuttosto un tentativo di sottrarre tutti quegli elementi secolarizzati e antropomorfizzati per scoprirne in questo modo i residui.

109. *Stiamo all'erta! Guardiamoci dal pensare che il mondo sia un essere vivente. In che senso dovrebbe svilupparsi? Di che si nutrirebbe? Come potrebbe crescere e aumentare? Sappiamo già a stento cos'è l'organico: e dovremmo reinterpretare quel che è indicibilmente derivato,*

¹⁵⁸ GD, IX, §48.

tardivo, raro, casuale, percepito da noi soltanto sulla crosta terrestre, come un essere sostanziale, universale, eterno, come coloro che chiamano l'universo un organismo? Di fronte a ciò sento disgusto. Guardiamoci bene dal credere che l'universo sia una macchina: non è certo costruita per un fine: gli rendiamo un onore troppo alto con la parola «macchina». Guardiamoci dal supporre esistente universalmente e in ogni luogo qualcosa di così formalmente compiuto come i movimenti ciclici delle stelle nostre vicine: basta uno sguardo alla via lattea per domandarci se non esistano movimenti molto più imperfetti e contrastanti. [...] Il carattere complessivo del mondo è invece caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche umane. [...] Guardiamoci dal dire che esistono leggi nella natura. Non vi sono che necessità: e allora non c'è nessuno che comanda, nessuno che presta obbedienza, nessuno che trasgredisce. Se sapete che non esistono scopi, sapete anche che non esiste il caso: perché soltanto accanto ad un mondo di scopi la parola «caso» ha un senso. Guardiamoci dal dire che morte sarebbe quel che si contrappone alla vita. Il vivente è soltanto una varietà dell'inanimato e una varietà alquanto rara.¹⁵⁹

Il mondo non rispetta tutti quegli ordini che le nostre finzioni regolative gli hanno attribuito in modo da poter vivere ed affermarsi. Esso si presenta piuttosto come un divenire incessante e necessario, in cui ogni evento accade senza alcuna finalità e disegno, e in cui non troviamo alcun tipo di armonia o equilibrio – a meno che non ve lo inseriamo noi stessi con le nostre prospettive per conoscere. Il processo di disumanizzazione della natura si preoccupa di eliminare il più possibile tutte quelle commistioni che, in quanto essenzialmente creature che creano forme e ritmi, gli uomini non possono che attribuire alla natura. Essa è caos, un continuum temporale privo di scopi e strutture, compendiato dalla modifica della celebre formula spinoziana in *Chaos sive natura*¹⁶⁰. Nietzsche rifiuta, come abbiamo visto, l'idealità trascendentale del tempo kantiano in favore di una filosofia del divenire, in cui la realtà del mutamento diventa un fatto che non gli è possibile negare¹⁶¹.

Queste riflessioni ontologiche, nel loro tentativo di disumanizzare per quanto possibile le nostre concezioni naturali, non possono che portare ad un ripensamento antropologico dell'uomo.

¹⁵⁹ *FW*, §109.

¹⁶⁰ *FP 1881*, 11[197].

¹⁶¹ Queste riflessioni derivano anche da un serrato confronto di Nietzsche con A. Spir sul criticismo. Cfr. P. D'Iorio, *La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir*, *Nietzsche-Studien*, 1993, 22, p. 257-294. *La superstizione dei filosofi critici: Nietzsche e Afrikan Spir*, in *Hyper-Nietzsche*.

346. [...] *Ci siamo fatti insensibili, raggelati e induriti nel sapere che nel mondo le cose non vanno in modo divino, anzi neppure razionale, pietoso o giusto secondo l'umana misura: lo sappiamo, il mondo in cui viviamo è sdivinizzato, immorale, «inumano» - troppo a lungo ce lo siamo spiegato in maniera falsa e menzognera, ma secondo i desideri e i voleri della nostra venerazione, vale a dire secondo bisogno. L'uomo è infatti un animale venerante! Però è anche un animale diffidente: e che il mondo non abbia quel valore che abbiamo creduto, è a un dipresso la realtà più sicura di cui alla fine la nostra diffidenza sia venuta in possesso. [...] Tutto l'atteggiamento «uomo contro mondo», l'uomo come principio che «nega il mondo», come misura di valore delle cose, come giudice del mondo, che finisce per mettere l'esistenza stessa sulla bilancia e la trova troppo leggera - la mostruosa assurdità di questo atteggiamento è entrata come tale nella nostra coscienza e ci disgusta - ci vien già da ridere quando troviamo «uomo e mondo» posti l'uno accanto all'altro, separati dalla sublime arroganza della paroletta «e»!¹⁶²*

Il processo interpretativo di naturalizzazione dell'uomo non può che partire dalla constatazione che esso non è fuori dalle dinamiche naturali, come la sua vanità ha interpretato per secoli. Certo, la conoscenza di se stessi e del mondo non può che passare attraverso una profonda falsificazione del divenire caotico attraverso forme stabili derivanti dalle estetiche che abbiamo ereditato lungo il tirocinio storico e biologico dell'animale uomo. Riconoscendo però tale carattere ermeneutico delle nostre proiezioni, possiamo procedere attraverso la disumanizzazione della natura ad una naturalizzazione dell'uomo che veda quest'ultimo come inseparabile dal mondo di cui fa parte. Anche le forze che ci compongono partecipano a quel divenire necessario che è il mondo, ed in particolare la loro potenza è quella riscontrabile in ogni vivente: l'imposizione di forme per rendere possibile la nutrizione, cioè l'aumento della potenza stessa, senza che questo processo sia necessariamente giusto, o bello, o finalizzato.

14. *Ci siamo ravveduti. Siamo diventati più modesti in ogni cosa. Non deriviamo più l'uomo dallo «spirito», dalla «divinità», l'abbiamo rimesso tra gli animali. Egli è per noi l'animale più forte perché il più astuto: la sua spiritualità ne è una conseguenza. D'altra parte ci opponiamo ad una vanità, che vorrebbe farsi sentire di nuovo anche a questo punto: come se l'uomo fosse stata la grande intenzione recondita dell'evoluzione animale. Egli non è affatto il coronamento della creazione: ogni creatura è su un identico gradino della perfezione accanto a lui... E dicendo questo diciamo ancora troppo: l'uomo è, relativamente parlando, l'animale peggio*

¹⁶² FW, §346.

*riuscito, il più infermiccio, quello più pericolosamente sviato dai propri istinti – cionondimeno, certo, anche il più interessante!*¹⁶³

Come vedremo nel corso della trattazione, quel pericoloso sviamento degli istinti deriva dalle nostre interpretazioni morali, metafisiche e religiose. E' in questo senso che è possibile parlare di una certa morale come contronatura¹⁶⁴, cioè come processo di decadimento e indebolimento dell'animale uomo e infiacchimento di quella sovrabbondanza istintuale che è segno di una vita ascendente.

*333. «Umanità». Non riteniamo gli animali esseri morali. Ma pensate forse che gli animali ritengano noi esseri morali? Un animale, che sapeva parlare, disse: «L'umanità è un pregiudizio, di cui, se non altro, noi animali non siamo vittime».*¹⁶⁵

¹⁶³ AC, §14.

¹⁶⁴ *Morale come contronatura* da il titolo al terzo capitolo de *Crepuscolo degli idoli*.

¹⁶⁵ M, §333.

CAPITOLO 2: CONSAPEVOLEZZA E CORPOREITÀ

Insomma, noi finiamo con dare un valore anche al non sapere, al vedere in generale e grossolanamente, al semplificare e falsificare, all'elemento prospettivistico. Ma la cosa più importante è che intendiamo il sovrano e i suoi sudditi come aventi la stessa natura, tutti dotati di sentimenti, di volere, di pensiero – e che, dovunque vediamo o indoviniamo nel corpo il movimento, concludiamo a una correlativa vita soggettiva invisibile. Il movimento è un simbolismo per l'occhio; sta a indicare che si è sentito, voluto, pensato qualcosa. – Quando si interroga direttamente il soggetto sul soggetto, e ogni volta che lo spirito si specchia in se stesso, si corre il rischio che possa essere utile e importante per la sua attività che esso si interpreti in modo falso. Perciò interroghiamo il corpo e rifiutiamo la testimonianza dei sensi acutizzati; o se si vuole, vediamo se non sia possibile far entrare i nostri sudditi direttamente in contatto con noi.¹⁶⁶

La scelta metodologica di partire dalle considerazioni sul corpo per rinvenire un nuovo tipo di conoscenza sul nostro modo di essere al mondo si è rivelata per Nietzsche particolarmente incalzante. Non solo gran parte dei frammenti postumi fa riferimento a tale problematica, ma le stesse opere mature mantengono questo tema sottotraccia nelle loro scorribande filosofiche. Ciò è particolarmente evidente negli ultimi testi che l'autore ha inviato alle stampe, come *Genealogia della morale*, *L'anticristo* e *Crepuscolo degli idoli*: qui si può vedere all'opera proprio quel tentativo originale di coniugare senso storico, morale e fisiologia. Se da un lato tali ricerche non faranno che scoperchiare un mondo fatto di inganni reiterati e fraintendimenti, tanto da farci ricordare l'avvertimento presente nel giovanile *Su verità e menzogna in senso extramorale*¹⁶⁷, dall'altro lato ci offriranno la spettacolare intuizione che «allo spirito che comprendiamo, noi non rassomigliamo: a esso siamo superiori»¹⁶⁸.

Alla trasparenza del soggetto a sé medesimo, tipica della psicologia metafisica, viene contrapposta una visione opaca e multiforme della nostra esperienza consapevole, incarnata in un corpo sfaccettato che raccoglie in sé valutazioni incorporate nel corso dell'evoluzione e frutto di dinamiche fortuite e imprevedibili. Nietzsche giunge a tali considerazioni attraverso l'invito a fare della propria esperienza un duplice banco di

¹⁶⁶ *FP 1885*, 40[21].

¹⁶⁷ «Guai all'infausta curiosità di guardare nella camera della consapevolezza attraverso una fessura all'esterno e nel basso e guai al presentimento che l'uomo poggi su ciò che è avido, insaziabile, omicida e stia sospeso in sogno, nella sua beata ignoranza, per così dire sul dorso di una tigre!». *UWEL*, 1.

¹⁶⁸ *FP 1885*, 2[7].

prova: da un lato si tratta di porre una questione di onestà intellettuale riguardante le spiegazioni spirituali, nel tentativo di scovare eventuali verità di comodo trasformate in ovvietà condivise; dall'altro si tratta di fare della propria esistenza un laboratorio ed un esperimento per la conoscenza, pur riconoscendo che una certa profondità psicologica può rivelarsi dannosa ed infausta per la consapevolezza e l'agire.

319. Come interpreti delle nostre esperienze di vita. A tutti i fondatori di religioni e simili è rimasta estranea una certa specie di onestà: delle loro esperienze di vita essi non hanno mai fatto una questione di coscienza del conoscere. «Che cosa ho effettivamente vissuto? Che cosa accadde allora in me, intorno a me? Era rivolta la mia volontà contro tutte le frodi dei sensi e agì da valorosa nel difendersi dall'immaginario?» nessuno di loro lo ha chiesto, anche tutti i buoni religiosi di oggi non si sono ancora posti queste domande. [...] Ma noi, noialtri assetati di ragione, vogliamo guardare negli occhi le nostre esperienze di vita così severamente come se fossero un esperimento scientifico, ora per ora, giorno per giorno! Vogliamo essere noi stessi i nostri esperimenti e le nostre cavie.¹⁶⁹

Nel primo paragrafo di questo capitolo ci occuperemo della preparazione teorica della *fase di modestia della consapevolezza*. Tale preliminare serie di argomentazioni tenterà di fornire quella base empirica ed evolutiva che permette di giustificare l'assunzione nietzscheana dell'aspetto falsificante della consapevolezza. Essa infatti rappresenta per Nietzsche un aspetto accessorio ed evolutivamente recente della complessità corporea degli esseri umani, e vedremo come verranno delineati i limiti e le potenzialità della stessa all'interno delle sue riflessioni.

Il secondo paragrafo tratterà della comparazione tra l'intelligenza della nostra consapevolezza e l'intelligenza fisiologica dei nostri processi corporei, sottolineando la straordinaria complessità e precisione di questi ultimi. Attraverso il ricorso ad un famoso aforisma di *Così parlò Zarathustra* tenteremo di delineare un primo aspetto del ricorso nietzscheano alla nozione di *Grande ragione*, ovvero la possibilità del corpo di capire ed usare simboli e segni, capacità tradizionalmente relegata alla consapevolezza. Infine presenteremo l'avvertimento nietzscheano a non mitizzare la stessa nozione di corpo.

Il terzo paragrafo si occuperà di chiarire alcune nozioni fondamentali per intendere i caratteri che Nietzsche attribuisce alla consapevolezza. Verrà innanzitutto sottolineata la forte critica che l'autore muove alle possibilità esplicative e conoscitive

¹⁶⁹ FW, §319.

dell'introspezione, per giungere successivamente al ruolo decisivo della fantasia nella creazione inconscia della nostra esperienza percettiva fatta di possibilità proiettate, salienze e distorsioni.

Il quarto paragrafo espone alcuni aspetti della *psicologia dell'errore* caratteristica delle considerazioni morali e religiose, per giungere a delineare le riflessioni nietzscheane riguardanti la causalità. Tra gli altri tratteremo il famoso tema dell'inversione temporale di causa ed effetto nella consapevolezza, riscontrando come tale problematica si inserisca nelle riflessioni riguardanti i motivi e le intenzioni consapevoli e la relativa affidabilità descrittiva.

Nel quinto paragrafo approfondiremo il paragone metaforico tra processi dell'intelletto e digestione, specificando le ascendenze schopenhaueriane sull'utilizzo di tale termine e riformulando con Nietzsche l'ipotesi riguardante una moltitudine di intelletti sotto l'intelletto propriamente considerato. Tali riflessioni ci condurranno al tema biologico della lotta organica tra le parti come autoregolamentazione.

Il sesto paragrafo proporrà, attraverso la lettura di un aforisma decisivo presente in *Gaia scienza*, un'ipotesi ritenuta dallo stesso Nietzsche bizzarra: l'eventualità che tutto ciò che abbiamo considerato come consapevolezza di sé sia un prodotto evolutivo nato dalla necessità di comunicare i propri stati e bisogni, e che solo in tal senso abbia realmente una sua efficacia. Il settimo paragrafo riprenderà alcune riflessioni accennate in quello precedente, nel tentativo di evidenziare le mosse strategiche di Nietzsche indirizzate ad una naturalizzazione dei concetti astratti e della nostra capacità di intendere le parole. Attraverso una prima ricognizione sull'importanza e le limitazioni conoscitive di un certo tipo di metafore, giungeremo a sottolineare il peso che hanno i gesti e l'imitazione prettamente corporea nel determinare la comprensione e lo stesso sviluppo culturale.

2.1 FASE DI MODESTIA DELLA CONSAPEVOLEZZA.

354. Del «genio della specie». Il problema della consapevolezza (più esattamente: del divenire autocoscienti) ci compare dinanzi soltanto allorchè cominciamo a comprendere in che misura potremmo fare a meno di essa: e a questo principio del comprendere ci conducono oggi fisiologia e storia degli animali. [...] Noi potremmo difatti pensare, sentire, volere, rammemorare, potremmo ugualmente «agire» in ogni senso della parola, e ciò, nonostante tutto questo, non avrebbe bisogno d'«entrare nella nostra consapevolezza» (come si dice immaginosamente).¹⁷⁰

Le riflessioni di Nietzsche riguardanti la naturalizzazione dell'essere umano e delle istanze e facoltà assegnate nei secoli alla consapevolezza sono rintracciabili in larga parte dei taccuini degli anni '80¹⁷¹. Essi coincidono da una parte con un rinnovato interesse dell'autore per le scoperte biologiche e fisiologiche della fine del diciannovesimo secolo, dall'altra con il costante e serrato confronto critico con le posizioni filosofiche precedenti riguardanti gli stati mentali. Il compito di proporre una visione antropologica che, seguendo il filo conduttore del corpo, punti a riportare l'uomo nella natura, attraversa primariamente proprio ciò che per molto tempo è stato slegato dalla sua esistenza terrena: la sua mente. E' possibile riscontrare in particolare su questo tema come le argomentazioni di Nietzsche si susseguano utilizzando una terminologia non univoca, spesso incerta e sperimentale.

Questo problema è tipico dei frammenti postumi, i quali come laboratori provvisori ci offrono lo spettacolo del travaglio di un pensatore che non solo non si preoccupa di cambiare posizione riguardo ad alcuni temi, ma crea le sue folgoranti intuizioni attraverso un lungo ed esteso lavoro sotterraneo che culmina di tanto in tanto in un aforisma pubblicato nei testi editi. Tuttavia è chiaro al lettore di Nietzsche che egli non ha intenzione né di fornire definizioni statiche che lo condurrebbero ad una suggestione grammaticale, né con queste fare un sistema esplicativo per quel fenomeno vario e inafferrabile che è l'inezienza della vita umana. Piuttosto si tratta di avanzare nelle argomentazioni facendo attenzione alle piccole sfumature che costituiscono lo stile inconfondibile del filosofo tedesco. Nonostante queste avvertenze, è possibile infatti delineare quello che Nietzsche intende come *fase di modestia della consapevolezza*.

¹⁷⁰ FW, §354.

¹⁷¹ Una disamina approfondita delle occorrenze testuali è rinvenibile nella monografia dedicata al tema della coscienza in Nietzsche scritta da Lupo. Vedi L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, ETS, Pisa, 2006.

Attraverso l'elaborazione nietzscheana di un'intuizione di Leibniz cercheremo innanzitutto di chiarire in che senso si attua quel «rovesciamento dell'evidenza»¹⁷² che fa della consapevolezza soltanto un *accidens* della nostra vita psichica. Tale rovesciamento produrrà da una parte la scoperta di un conoscere privo di consapevolezza, e dall'altra una più precisa caratterizzazione di questo «stato del nostro mondo spirituale e psichico»¹⁷³. Vedremo in maniera preliminare come Nietzsche riuscirà ad intrecciare l'intuizione della consapevolezza come sublimazione animale con la constatazione che la sua attuale configurazione umana si compone di essenziali elementi linguistici. Successivamente, grazie a queste prime determinazioni, cercheremo di tracciare con Nietzsche alcuni limiti sulle potenzialità della consapevolezza nell'agire umano nel contesto di un mondo percettivo che, nel suo prospettivismo e fenomenalismo, separa il mondo interiore e il mondo esteriore utilizzando la logica del sogno. Questa intuizione implica il corollario che noi siamo sostanzialmente di più di quello che sperimentiamo consapevolmente di noi stessi, inaugurando quella che Nietzsche chiamerà la *fase di modestia della consapevolezza*. Infine inseriremo tali ipotesi in quel programma teorico di storia evolutiva dell'uomo che fa della consapevolezza uno strumento pratico e l'ultimo venuto tra gli organi, soggetto a falsificazioni grossolane dovute ad una cattiva esegesi delle valutazioni implicite che compongono l'esperienza sensibile.

Nella tradizione filosofica viene spesso attribuita a Leibniz la tesi secondo cui, contrapponendosi a Cartesio e Locke i quali concordavano nell'identificare l'interezza del pensiero con la consapevolezza di avere dei pensieri, noi abbiamo delle percezioni insensibili che non rientrano necessariamente nella consapevolezza e nella riflessione. Egli sosteneva che noi pensiamo e percepiamo sempre, ma che appercepiamo consapevolmente solo una parte limitata ed elaborata di questa esperienza cognitiva e percettiva. Queste percezioni insensibili che, per via dell'essere o troppo numerose o troppo uniformi o troppo piccole, non si presentano distintamente alla consapevolezza, provocano comunque secondo Leibniz dei reali mutamenti dell'anima. Tale acquisizione risulterà per Nietzsche un evento decisivo nella storia della filosofia tedesca.

[...] *L'incomparabile acume con cui Leibniz ebbe ragione non soltanto di Descartes, ma anche di tutti quanto avevano fatto fino a lui della filosofia, allorchè intuì che la consapevolezza è*

¹⁷² FW, §357.

¹⁷³ *Ibidem*.

soltanto un accidens della rappresentazione, non un attributo necessario ed essenziale di essa, e che quindi quel che noi chiamiamo consapevolezza costituisce soltanto uno stato del nostro mondo spirituale e psichico (forse uno stato patologico) ed è ben lontana dal coincidere con questo mondo stesso: c'è in questo pensiero, la cui profondità non è ancor oggi esaurita del tutto, qualcosa di tedesco? C'è una ragione per presumere che difficilmente sarebbe venuto in mente ad un latino, questo rovesciamento dell'evidenza? – poiché è un rovesciamento. [...] «Il nostro mondo interiore è molto più ricco, più vasto, più occulto», sentiamo con Leibniz.¹⁷⁴

La scoperta di una componente effettuale del pensiero situata al di là della nostra possibilità di accedervi riflessivamente e consapevolmente apre ad una rivalutazione non solo della nostra identità, normalmente relegata alle nostre esperienze consapevoli, ma anche della possibilità stessa di partire dagli stati mentali consapevoli per spiegare come conosciamo o pensiamo. Si rivela quindi necessario, per Nietzsche, rovesciare «l'ordine gerarchico: tutto il sistema della consapevolezza è solo *secondo in ordine di importanza*: il fatto che sia *più vicino e più intimo* non sarebbe motivo sufficiente, per lo meno dal punto di vista morale, per stimarlo altrimenti»¹⁷⁵, e anzi «il fatto che noi prendiamo ciò che è più vicino per la cosa più importante è appunto il vecchio pregiudizio»¹⁷⁶. La presunzione di poter partire da ciò che è evidente e chiaro nella nostra consapevolezza è «*l'errore fondamentale degli psicologi*»¹⁷⁷, che «considerano la rappresentazione oscura come una *specie* di rappresentazione inferiore rispetto a quella chiara; ma ciò che si allontana dalla nostra consapevolezza, e *diventa* perciò *oscuro*, può essere in sé perfettamente chiaro. *Il diventare oscuro è una questione prospettivistica della consapevolezza*»¹⁷⁸.

Tale rovesciamento mina già dalle opere giovanili di Nietzsche quell'ottimismo socratico che vedeva nella consapevolezza del bene l'unico modo per essere virtuosi, e nella virtù in questo modo acquisita la felicità dell'uomo. Gli slanci del pensiero si rivelano in realtà le fantasie compensatorie di un corpo.

125. Del «regno della libertà». Noi possiamo pensare molte più cose di quelle che compiamo e viviamo intimamente, - vale a dire il nostro pensiero è superficiale e soddisfatto della superficie, anzi non la nota affatto. [...] L'assetato è privo d'acqua, ma le immagini dei suoi pensieri gli portano incessantemente l'acqua dinnanzi agli occhi, come se niente fosse più facile da

¹⁷⁴ FW, §357.

¹⁷⁵ FP 1883, 7[126], 37).

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ FP 1886, 5[55].

¹⁷⁸ *Ibidem*.

procacciarsi. La natura superficiale e facilmente contentabile dell'intelletto non può concepire la vera e propria indigenza del bisogno e se ne sente superiore: esso è orgoglioso di aver maggior potere, di correre più veloce, di essere in un attimo quasi alla meta, - e così il regno del pensiero appare in confronto al regno dell'agire, del volere, e dell'esperienza vissuta, un regno della libertà: mentre invece, come si è detto, è soltanto il regno della superficie e delle modeste aspirazioni.¹⁷⁹

Contro una lunga tradizione che vedeva nella consapevolezza e nell'autocoscienza non solo il più grande traguardo dell'uomo, ma addirittura la sua parte più intima, essenziale e trasparente a se stessa, Nietzsche ci pone di fronte all'ipotesi che «la forma più abituale del sapere è quella priva di consapevolezza»¹⁸⁰, mentre la «consapevolezza è sapere intorno a un sapere»¹⁸¹, arrivando addirittura a supporre che «sensazione e consapevolezza hanno tutte le cose essenziali in comune e probabilmente sono la stessa cosa»¹⁸².

Anche se la tematica della consapevolezza viene sviscerata principalmente nel laboratorio teorico dei frammenti postumi, possiamo far risalire all'aforisma 119 di *Aurora* la prima definizione pubblicata di tale nozione. Come abbiamo visto parlando della logica del sogno, la nostra esperienza consapevole nella veglia è solo l'ultimo gradino di un lungo addestramento causale, in cui il fare esperienza è indissociabile dal processo di invenzione e proiezione delle cause secondo una rielaborazione degli impulsi che dispongono, interpretano e costruiscono gli stimoli sulla base delle loro esigenze. È in questo contesto che Nietzsche si chiede se non «dovrò forse concludere»¹⁸³ che «tutta la nostra cosiddetta consapevolezza è un più o meno fantastico commento di un testo sconosciuto, forse inconoscibile e tuttavia sentito»¹⁸⁴. Sembra quindi che i giudizi e le valutazioni che formuliamo consapevolmente non siano che un commento linguistico e una giustificazione logica, morale e razionale di un assetto interiore sconosciuto che chiede di essere interpretato. L'elemento linguistico è così intrecciato alle dinamiche della consapevolezza nella sua attuale conformazione che ci sembra che «cessiamo di pensare se non vogliamo farlo nella costrizione linguistica»¹⁸⁵. Tale tema verrà affrontato più in dettaglio quando ci approcceremo a quell'«ipotesi

¹⁷⁹ *M*, §125.

¹⁸⁰ *FP 1881*, 10[101].

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *M*, §119.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *FP 1886*, 5[22].

bizzarra»¹⁸⁶ che Nietzsche propone per rispondere al quesito sull'utilità della consapevolezza, in un quadro dove essa non ha i poteri causali che le venivano accreditati dalla precedente tradizione filosofica. Tale *ipotesi bizzarra* sulla genesi essenzialmente intersoggettiva¹⁸⁷ della consapevolezza viene anticipata dalla constatazione che «similmente l'animale osserva gli effetti che esercita sulla rappresentazione di altri animali»¹⁸⁸ e «a partire da lì impara a riguardare indietro su se stesso, a cogliersi "oggettivamente": esso ha il suo grado di autoconoscenza»¹⁸⁹.

La sopravvalutazione della consapevolezza, dalla sua presunta capacità di dirigere liberamente l'agire alla vanità di pensare di poter conoscere in maniera approfondita e disinteressata la realtà e la propria interiorità, apre il campo ad un rovesciamento di valori che conduce ad una nuova fase di modestia teorica. Ma come giunge Nietzsche a questo rovesciamento? Non è appunto l'evidenza di tutti i giorni a manifestarci che quando siamo consapevoli possiamo dirigere e controllare i nostri comportamenti corporei?

La strategia nietzscheana sembra corrodere lentamente tutte le presunte facoltà ed eccellenze della consapevolezza, mostrandone il carattere estremamente raro e limitato rispetto agli innumerevoli accadimenti corporei.

11 [15] Quel che, nella consapevolezza, precede a un'azione diretta consapevolmente ad un fine, per esempio l'immagine del masticare al masticare, è assolutamente indeterminato: e se lo rendo scientificamente più esatto, ciò rimane senza influenza sull'azione medesima. Di un numero enorme di singoli movimenti da noi compiuti, non sappiamo in anticipo nulla.¹⁹⁰

Nietzsche ribadisce come la consapevolezza, diversamente dalla sua abituale interpretazione, non solo non sia altro che «un'estrinsecazione secondaria dell'intelletto»¹⁹¹, subordinata e marginale rispetto agli accadimenti e alle azioni che pratichiamo quotidianamente, ma sottolinea ulteriormente come «ciò di cui diventiamo consapevoli, non può diventare la causa di niente»¹⁹². Questo rilievo nasce dall'osservazione dei limiti della consapevolezza, per esempio dal fatto che,

¹⁸⁶ FW, §354.

¹⁸⁷ Cfr. «In sé la vita organica più ricca può svolgere il suo ruolo senza coscienza; ma non appena la sua esistenza è collegata all'esistenza di altri animali, sorge anche una necessità di consapevolezza» FP 1887, 11[145].

¹⁸⁸ M, §27.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ FP 1881, 11[15].

¹⁹¹ FP 1883, 12[34].

¹⁹² *Ibidem*.

contrariamente a quanto siamo abituati a pensare, essa non è la causa dei nostri movimenti intenzionali. Piuttosto in essa vediamo «le immagini e i riflessi di un processo»¹⁹³ che «vengono da noi intesi e interpretati come il processo stesso»¹⁹⁴, immagini e riflessi che si rivelano di natura intellettuale, cioè come una proiezione secondaria di cause per giustificare le impressioni che sperimentiamo e che entra nella consapevolezza come sintomo di uno stato complessivo da interpretare.

26 [92]

L'elemento involontario del pensare.

Il pensiero emerge, spesso mescolato e oscurato da una calca di pensieri. Lo tiriamo fuori, lo purifichiamo, lo mettiamo sulle proprie gambe e guardiamo come cammina – tutto ciò con grande rapidità! Poi sediamo a giudizio su di lui: pensare è un modo di esercitare la giustizia, nel quale vi è anche l'interrogatorio dei testimoni. Che cosa significa esso? Chiediamo, e citiamo altri pensieri: vale a dire: il pensiero non viene preso come immediatamente certo, bensì soltanto come un segno, un segno interrogativo. Ogni osservatore che non resti in superficie, sa per esperienza che ciascun pensiero all'inizio è molteplice e oscillante, e in sé fornisce l'occasione a interpretazione molteplice e determinazione arbitraria. – L'origine del pensiero ci è nascosta; è assai verosimile che esso sia un sintomo di una condizione più vasta, come ciascun sentimento -: nel fatto che proprio esso venga e non un altro, che venga per l'appunto con questa determinazione maggiore o minore di chiarezza, talora sicuro e imperioso, talora incerto e bisognoso di appoggio, in complesso sempre inquietante e eccitante, interrogativo, - per la coscienza ogni pensiero è uno stimolante, - in tutto ciò si esprime, attraverso segni, un qualche cosa di una condizione complessiva. – La stessa cosa vale per ciascun sentimento: esso non ci significa in se stesso qualcosa; quando viene, esso è interpretato da noi, e quante volte interpretato in modo singolare!¹⁹⁵

Doveroso è quindi per Nietzsche sottolineare come «tutto ciò che è cosciente resti *alla superficie*: come azione e immagine dell'azione siano *diverse*, quanto poco si sappia di ciò che precede un'azione»¹⁹⁶. Tali considerazioni sono spesso accompagnate dalla critica mossa contro il libero arbitrio e contro la vanità della consapevolezza e della volontà. Così come accade per i movimenti, anche i pensieri vengono quando essi vogliono: anche se consapevolmente mi prefiggo di pensarli od eseguirli, devo necessariamente aspettare che essi mi giungano alla mente o si realizzino: ad esempio

¹⁹³ FP 1883, 7[29].

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ FP 1884, 26[92].

¹⁹⁶ FP 1884, 24[16].

quando devo ricordare qualcosa che sono sicuro di sapere oppure quando sono in preda ad una paralisi del sonno.

E' partendo da queste ipotesi che Nietzsche propone un atteggiamento conoscitivo più prudente rispetto al nostro mondo interiore, unendo così il filo conduttore metodico del corpo con la necessità di una «fase di moderazione della consapevolezza»¹⁹⁷.

La grandissima maggioranza dei movimenti non ha proprio niente a che fare con la consapevolezza e neppure con la sensazione . Le sensazioni e i pensieri sono qualcosa di estremamente raro e limitato in confronto al numero enorme di processi che accadono in ogni istante. Inversamente, noi percepiamo che nei processi più minuti domina un finalismo tale che la nostra miglior scienza non è alla sua altezza: una previdenza e selezione, un radunare, riparare, ecc. Insomma, noi ci troviamo qui davanti ad un'attività che andrebbe attribuita ad un intelletto enormemente più elevato e vasto di quanto non sia quello di cui siamo coscienti. Noi impariamo a considerare meno tutto ciò che è conscio: impariamo a non considerarci responsabili del nostro io, perché noi, come esseri coscienti che si pongono fini, non ne siamo che una minima parte. [...]E' la fase della modestia della coscienza. Alla fine vediamo nello stesso io cosciente solo uno strumento al servizio di quell'intelletto più elevato e vasto: e allora ha senso domandarsi se per caso ogni volere cosciente, ogni scopo cosciente, ogni giudizio di valore non sia che un MEZZO con cui va raggiunto qualcosa di sostanzialmente diverso da quanto appare all'interno della consapevolezza.¹⁹⁸

Il tentativo nietzscheano di circoscrivere l'importanza della consapevolezza nella vita umana, rivalutando l'importanza di tutti quei processi che pur nella loro oscurità ne costituiscono il fondamento e il contenuto, conduce all'ipotesi che un intelletto più vasto di quello di cui siamo consapevoli diriga il nostro agire e predisponga per la sensazione e la consapevolezza una serie di cause giustificative per gli effetti che sperimentiamo. Come nel sogno, anche nella veglia noi siamo gli inventori e i creatori non solo di un mondo che ci appare esterno ma che in realtà non è che la testimonianza della nostra relazione intellettuale con l'ambiente riassetata artisticamente come causa esterna delle nostre sensazioni, ma anche dello stesso mondo interno fatto di sentimenti, affetti e pensieri.

¹⁹⁷ FP 1884, 24[16].

¹⁹⁸ *Ibidem*.

Io sostengo la fenomenalità anche del mondo interno: tutto ciò di cui diventiamo consapevoli, è assolutamente costruito a bella posta, semplificato, schematizzato, interpretato – il reale processo della “percezione” interna, l’unificazione causale tra pensieri, sentimenti, desideri, come quella tra soggetto e oggetto, sono per noi assolutamente nascosti – e forse sono pura immaginazione. Questo “mondo apparente interno” viene trattato con le stessissime forme e procedimento del “mondo esterno”.¹⁹⁹

Nietzsche ribadirà a più riprese come non solo vengano usate le stesse forme di organizzazione dell’esperienza consapevole sia per quanto riguarda il nostro senso interno che per quanto riguarda la nostra percezione del mondo, ma addirittura che contrariamente a quanto crediamo «niente è più fenomenico»²⁰⁰ di «questo mondo interno che noi osserviamo con il famoso “senso interno”»²⁰¹. Il carattere prospettico e fenomenico della consapevolezza, unito all’euristica del filo conduttore del corpo, ci conduce all’ipotesi che «ci sono solo stati CORPOREI: quelli spirituali sono conseguenze e simbologia»²⁰² e che, nella nostra esperienza in prima persona, «separare il mondo esterno e quello interno come fanno i metafisici è già un giudizio dei sensi. L’occhio, l’orecchio sono anch’essi “mondo esterno”. Ci sono date le sensazioni e il mondo esterno: e anche le sensazioni come localizzate in quello»²⁰³. Il sospetto verso la consistenza teorica dei nostri stati mentali consapevoli arriva a spingere Nietzsche ad affermare, contrariamente al senso comune, che «la fenomenologia esterna ci dà la materia di gran lunga più ricca e consente un maggior rigore di osservazione; mentre i fenomeni interni sono difficili da afferrare e più vicini all’errore (i processi intimi sono essenzialmente *generatori di errore*, perché la vita è possibile solo sotto la guida di tali forze restrittive e creatrici di prospettiva)»²⁰⁴.

82. Pelle dell’anima. Come le ossa, le carni, gli intestini e i vasi sanguigni sono involuppati in una pelle, che rende sopportabile la vista dell’uomo, così i moti e le passioni dell’anima vengono avvolti nella vanità: essa è la pelle dell’anima.²⁰⁵

¹⁹⁹ FP 1887, 11[113].

²⁰⁰ FP 1888, 14[152].

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² FP 1883, 9[41].

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ FP 1886, 7[9].

²⁰⁵ M, §82.

I problemi nell'accogliere tali prospettive sono molteplici e di difficile risoluzione, perché corriamo il rischio di spostare la soluzione nel piano dell'inconoscibilità - vedremo come ciò sarà vero solo in parte. La consapevolezza, perdendo il suo statuto sostanziale di soggetto trascendentale e le sue presunte capacità causali sul corpo, sembra qui essere non solo ininfluyente rispetto alle nostre azioni, ma anche dannosa in quanto generatrice spontanea di errori ed assurdità interpretative. Tuttavia è da *Gaia Scienza* che Nietzsche reinsertisce queste intuizioni nel quadro evolutivo e fisiologico, al fine di cercare di comprendere l'emersione genealogica di questa pratica umana incarnata che chiamiamo consapevolezza e quindi le lotte che l'hanno determinata nella sua odierna configurazione appercettiva e linguistica. Abbiamo già visto che anche gli animali possiedono per Nietzsche un certo grado di autocoscienza, prendendo le misure dagli effetti che producono sui loro simili e riproiettandole nel loro comportamento in modo da agire strategicamente di conseguenza. Inoltre, la chimica delle idee praticata su questo particolare tema porta Nietzsche a specificare che «ciò di cui l'uomo va più orgoglioso, l'autoregolazione per mezzo della ragione, viene raggiunto meglio e più sicuramente anche dall'organismo più basso!»²⁰⁶ e che quindi «l'agire secondo scopi, in realtà, non è che la minima parte del nostro autocontrollo: se l'umanità agisse realmente secondo ragione cioè sulla base del suo opinare e del suo sapere sarebbe già da tempo andata in rovina»²⁰⁷. Capire la specificità di quella che chiamiamo consapevolezza passa necessariamente per l'utilità che ne può ricavare un organismo che la possiede, cioè per la sua capacità di far fronte agli avvenimenti ambientali.

11. La consapevolezza. La coscienza è l'ultimo e più tardo sviluppo dell'organico e di conseguenza anche il più incompiuto e il più depotenziato. Nella consapevolezza hanno radice innumerevoli errori che provocano la morte di una bestia o di un uomo prima del tempo necessario, «al di là del destino», come dice Omero. Se l'insieme conservatore degli istinti non fosse così assolutamente potente, se non servisse, nel complesso, da regolatore, l'umanità dovrebbe perire per i suoi giudizi errati e il suo fantasticare ad occhi aperti, per la sua superficialità e la sua credulità, insomma proprio per la sua consapevolezza. [...] Una funzione, prima che sia completamente formata e maturata, costituisce un pericolo per l'organismo: è un bene se viene così a lungo e validamente tiranneggiata! [...] Si pensa che qui sia il nocciolo dell'essere umano: ciò che di esso è durevole, eterno, ultimo, assolutamente originario! Si considera la consapevolezza una stabile grandezza data! Si negano il suo sviluppo e le sue intermittenze! La si intende come «unità dell'organismo»! – Questa ridicola sopravvalutazione,

²⁰⁶ *FP 1881*, 11[243].

²⁰⁷ *Ibidem*.

*questo travisamento della consapevolezza hanno come corollario un grande vantaggio, e cioè che con ciò è stato impedito un troppo celere perfezionarsi della consapevolezza stessa.*²⁰⁸

In questo quadro la consapevolezza, da fine ed essenza dell'essere umano, viene ricondotta a strumento e mezzo del corpo attraverso cui viene conseguito qualcosa di sostanzialmente diverso da ciò che ci appare. Il suo carattere strumentale ci rivela che essa, nonostante le apparenze che ne fanno la totalità dell'esperibile, è lontana dal coincidere con la nostra soggettività e con ciò che in noi agisce e vive: «forse non c'è organo così male sviluppato, così difettoso e soggetto a sbagliare: è appunto l'ultimo nato fra gli organi e quindi è ancora un bambino – perdoniamogli le sue *bambinate!*»²⁰⁹.

²⁰⁸ *FW*, §11.

²⁰⁹ *FP 1883*, 7[126], 37).

2.2 LA GRANDE RAGIONE E LA PICCOLA RAGIONE.

[...] Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore. Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami 'spirito', un piccolo strumento e giocattolo della tua grande ragione. 'Io' dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, - il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice 'io', ma fa 'io'. [...] Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto - che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo.²¹⁰

Il compito nietzscheano di una naturalizzazione dell'uomo e delle sue istanze psichiche ha trovato nella sopravvalutazione della consapevolezza il vero e proprio errore interpretativo, dettato da una finzione regolativa che vede nel prospettivismo e fenomenalismo della nostra esperienza consapevole l'evidenza che esso è quanto di noi è più intimo, essenziale e importante. Il corpo, in questa dinamica, è stato perciò considerato una macchina organica al servizio di una volontà soggettiva autonoma e slegata dalle vicissitudini mondane della carne. Tale prospettiva viene rovesciata nelle considerazioni nietzscheane sui rapporti tra il corpo e la consapevolezza, attuando un radicale ripensamento di quest'ultima al fine di fare più chiarezza sulle istanze del primo.

Tale rovesciamento, in cui lo spirituale viene ricondotto ad un particolare tipo di processo corporeo, non conduce però inevitabilmente a quello che nella filosofia contemporanea della mente viene indicato come un *eliminativismo* riduzionista²¹¹. L'analisi dei processi e degli stati fisici, infatti, oltre ad essere viziata grammaticalmente da tendenze reificanti o oggettivanti che non colgono la particolarità del vivente, rischierebbe di negare la realtà stessa della consapevolezza attraverso un vocabolario altrettanto illusorio fatto di urti e processi chimici che poco hanno a che vedere con la nostra esperienza consapevole. Contro il fatto che ci può essere una sola interpretazione oggettiva del mondo, Nietzsche ribatte sostenendo con una metafora che «ammesso che si potesse misurare il *valore* di una musica da quanto in essa può essere computato,

²¹⁰ Z, *Dei dispregiatori del corpo*.

²¹¹ Con le parole di Abel, Nietzsche «non rappresenta cioè (nella discussione contemporanea) la tesi secondo la quale gli stati e i processi mentali non sono nient'altro, in ultima analisi, che stati e processi fisici che noi (sedotti dalla nostra psicologia ingenua) interpretiamo come stati mentali o fenomeni coscienti. [...] Nietzsche al contrario, è un realista della consapevolezza». Traduzione ad opera Luca Lupo, *op. cit.*, di G. Abel, *Bewusstsein-Sprache-Natur: Nietzsches philosophie des Geistes*, in Nietzsche Studien, 30, pp. 1-43.

calcolato, tradotto in formule, come sarebbe assurda una tale 'scientifica' misurazione della musica! Che cosa avremmo mai colto, compreso, conosciuto? Niente, proprio un bel niente di ciò che propriamente in essa è 'musica'!»²¹². Abbiamo già visto, ed avremo modo di approfondire in seguito, che una visione semplicemente meccanicistica della vita non solo rischia di farsi sfuggire tra le mani ciò che propriamente consideriamo come consapevolezza, facendone una 'cosa' da ricercare solo all'interno del corpo umano, ma svaluta anche le istanze corporee inconsapevoli interpretandole come dei semplici meccanismi automatici orientati preliminarmente ad un fine conscio.

Oltre la diatriba filosofica tra dualismo e monismo ontologico, è possibile collocare Nietzsche in una posizione intermedia che, pur constatando la differenza funzionale tra ciò che avviene nella consapevolezza e ciò che avviene nel resto del corpo, fa di entrambi dei processi biologici organizzati e complessi di valutazione, considerati come eventi che interagiscono e si intrecciano con altri eventi. Questo non lo porterà a privarsi dei grandi risultati scientifici nei campi della biologia e della fisiologia del suo secolo, ma piuttosto a rivalutare tali sperimentazioni cercando di non cadere nelle mitologie metafisiche che egli intravede nelle pratiche del suo tempo. La difficoltà insita in tale tentativo è testimoniata dall'alternanza di vocabolari psicologici, fisiologici e filosofici che Nietzsche utilizza quasi indistintamente, sia nelle opere che più specificatamente nei frammenti postumi, per supportare le sue ipotesi.

Cominceremo questo paragrafo approfondendo la differenza che intercorre tra l'intelligenza della nostra consapevolezza e l'intelligenza del nostro corpo, differenza che ci porterà a presentare delle ipotesi su alcune delle funzioni della consapevolezza, come quelle di generalizzazione e semplificazione. Tale concezione ci porterà a considerare la corporeità non solo per quello che di essa sperimentiamo consapevolmente, come la nostra propriocezione o percezione del nostro corpo, ma anche per i suoi lati potenzialmente ignoti e inaccessibili. Successivamente, grazie al riscontro fornito da un prezioso capitolo del *Così parlò Zarathustra*, cercheremo di definire cosa intende Nietzsche per corpo come grande ragione. Tale capitoletto fornisce infatti alcune delle più importanti indicazioni sul tema rinvenibili nei testi pubblicati, fornendo al lettore una mappa abbozzata di quella terra incognita che è il corpo e le sue valutazioni. Cercheremo poi di introdurre e capire le riflessioni di Nietzsche che sostengono che il nostro corpo ha accesso a quel mondo di segni che normalmente consideriamo un

²¹² FW, §373.

ambito prettamente consapevole e spirituale. Infine, vedremo che Nietzsche non intende semplicemente spostare l'ambito del soggetto dalla consapevolezza al corpo, ma anzi sembra restio a fare di quest'ultimo un nuovo idolo e si preoccupa di evitare di ricadere egli stesso negli errori che critica apertamente.

L'inaugurazione della fase di modestia della consapevolezza non si esplicita attraverso la petizione di principio della sua inadeguatezza: se è vero infatti che il filo conduttore del corpo si presenta come una scelta metodologica tra due alternative ugualmente possibili di spiegazione filosofica del fenomeno dell'esperienza umana, è proprio a partire da questa credenza euristica che Nietzsche è in grado di confrontare le capacità della consapevolezza con quelle del corpo nella sua interezza. Gli studi fisiologici e biologici del suo tempo, con cui il pensatore tedesco ha approfondito le sue conoscenze scientifiche sin dall'inizio degli anni '80, gli presentano il fenomeno corpo in tutta la sua complessità e finezza effettuale.

7 [126] 37) Chi si è fatto in qualche misura un'idea del corpo – quanti mai sistemi lavorano in esso contemporaneamente, quanto fanno l'uno per l'altro e l'uno contro l'altro, quale finezza di compensazione, ecc. vi si trova: costui giudicherà che tutto il sistema della coscienza è al confronto qualcosa di povero e limitato: che nessuno spirito arriva nemmeno lontanamente a fare quanto qui lo spirito dovrebbe e forse anche che il moralista e il legislatore più saggio dovrebbe sentirsi goffo come un principiante in mezzo a questo congegno di lotta fra diritti e doveri. Quanto poco giunge alla nostra consapevolezza! E in quanti errori e confusioni induce questo poco!²¹³

La comparazione tra «il magnifico collegamento della vita più molteplice, l'ordine e il coordinamento delle attività superiori e inferiori, le mille forme di obbedienza, che non è un'obbedienza cieca, e ancor meno meccanica, ma un'obbedienza selettiva, intelligente, piena di riguardo e finanche riluttante»²¹⁴ che incontriamo studiando il corpo umano e ciò che di questo coordinamento appare alla consapevolezza fa sostenere a Nietzsche che «tutto questo fenomeno “corpo” è, misurato dal punto di vista intellettuale, tanto superiore alla nostra coscienza, al nostro “spirito”, al nostro consapevole pensare, sentire e volere, quanto l'algebra alla tavola pitagorica»²¹⁵. I processi che avvengono continuamente nel nostro corpo presentano una sincronicità,

²¹³ FP 1883, 7[126], 37).

²¹⁴ FP 1885, 37[4].

²¹⁵ *Ibidem*.

precisione e discriminazione selettiva tali da far impallidire di vergogna la nostra consapevolezza e l'intelletto secondario che vi opera, portando Nietzsche a ribadire il fatto che «il nostro corpo è qualcosa di molto più elevato, raffinato, complicato, perfezionato e morale di tutte le associazioni e le comunità umane che conosciamo: la piccolezza dei suoi strumenti e dei suoi servi non è un giusto argomento contrario!»²¹⁶. Tuttavia occorre sottolineare come il ruolo della consapevolezza, proprio perché staccata e protetta dalla miriade di operazioni che le nostre cellule eseguono in ogni istante, non sia evidentemente quello di eseguire tali complicate operazioni, seppur così ci sembri per esempio quando decidiamo di compiere un'azione volontaria.

Ho l'intenzione di stendere il braccio; ammesso che io sappia di fisiologia del corpo umano e delle leggi meccaniche del suo movimento altrettanto poco di un uomo del popolo, che cosa c'è in verità di più vago, pallido e incerto di questa intenzione, in confronto a ciò che allora accade? E posto che io fossi il più acuto studioso di meccanica e fossi specialmente edotto delle formule che vi si impiegano, non perciò stenderei il braccio di un millimetro meglio o peggio. Il nostro "sapere" e il nostro "fare" se ne stanno in questo caso freddamente in disparte, come in due regni diversi. - D'altra parte: Napoleone attua il piano di una campagna - che cosa significa ciò? Qui è tutto saputo quel che occorre per l'attuazione del piano, poiché tutto dev'essere comandato: ma anche qui si presuppongono dei subalterni che interpretino quanto è generico, lo adattino alla necessità del momento, quantità della forza, ecc.»²¹⁷

Il carattere prospettivistico della nostra esperienza consapevole fa sì che «noi attribuiamo alla *volontà* ciò che è reso possibile da movimenti appresi nell'esercizio, numerosi e complicati»²¹⁸, movimenti così discreti e sottili che il nostro sapere e le nostre conoscenze non solo non sarebbero in grado minimamente di eseguire, ma che addirittura neppure appaiono alla nostra consapevolezza. Tuttavia ciò accade perché, come nel caso di Napoleone, «colui che comanda si *scambia* per i suoi strumenti obbedienti (e la loro volontà)»²¹⁹. Attraverso queste affermazioni Nietzsche evidenzia ancora che la consapevolezza è solo un *accidens* della nostra vita materiale e spirituale, e che senza di essa «potremmo difatti pensare, sentire, volere, rammemorare, potremmo ugualmente 'agire' in ogni senso della parola»²²⁰. E' chiaro tuttavia che, nonostante la fase di modestia della consapevolezza, essa per Nietzsche non è solo inutile o

²¹⁶ FP 1883, 7[133].

²¹⁷ FP 1886, 7[1].

²¹⁸ FP 1884, 27[65].

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ FW, §354.

potenzialmente dannosa, ma comporta per un organismo che la possiede una prospettiva particolare che gli permette di avere dei vantaggi evolutivi. Proprio il fatto che la consapevolezza «rimane protetta e staccata dall'infinita varietà delle vicende»²²¹ e «ha a che fare solo con una scelta di esperienze, per di più solo esperienze semplificate»²²² permette che l'intelletto che vi opera «continui da parte sua in questo semplificare e rendere perspicuo, e dunque falsare, preparando ciò che si chiama comunemente "una volontà"»²²³ senza rimanere invischiato in una miriade di stimoli ambientali e interni che ne comprimerebbero le possibilità di azione. Bisogna specificare e sottolineare però che «ciò che presenta questa scelta al nostro intelletto, ciò che ha già in precedenza semplificato, assimilato e interpretato le esperienze, in ogni caso non è appunto questo intelletto: non più di quanto lo sia ciò che esegue la volontà, ciò che accoglie una pallida, esigua ed estremamente imprecisa rappresentazione di valore e di forza, e la traduce in forza viva e in precisi criteri di valore»²²⁴. All'intelletto come istanza che organizza in forme e categorie l'esperienza che ci diviene consapevole Nietzsche aggiunge l'ipotesi di «un sistema di intelletti *più abili* ma *più ristretti*»²²⁵.

*12 [28] I movimenti del piede nel camminare e scivolare – sono veramente conseguenze di posture coscienti che hanno questo o quel fine? Ma anche ogni esercizio cosciente non è ciò che si crede che esso sia. La maggior parte dei movimenti che si cerca di acquisire con l'esercizio sono tentativi, e l'intelletto approva quelli riusciti, non li produce. Questa approvazione è molto superficiale, perché l'immagine che l'intelletto ha di questo processo è estremamente vaga. – In tal modo non si spiegano innumerevoli finezze: queste devono essere state acquisite con l'esercizio, saggiate e approvate da un intelletto infinitamente più sottile e essere state vedute da organi di senso del tutto diversi da quelli che noi abbiamo. – Perciò l'intelletto non spiega quei finalismi e tanto meno li spiega l' "esercizio".*²²⁶

L'intelletto secondario si limita ad approvare i comportamenti, non li produce attraverso la volontà. Inoltre per Nietzsche il solo esercizio non riesce a spiegare le innumerevoli finezze che riscontriamo nei nostri movimenti involontari e volontari, i quali ad uno sguardo attento si sono dimostrati tutt'altro che ciechi o automatici. Anche

²²¹ FP 1885, 37[4].

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ FP 1887, 7[1]. Nel paragrafo dedicato all'intelletto del presente capitolo vedremo che tali intelletti primari ricevono un'ulteriore critica.

²²⁶ FP 1883, 12[28].

se sono gli studi biologici che ci permettono di riscontrare sperimentalmente l'enorme differenza che passa tra il nostro intelletto consapevole e le miriadi di intelletti che concorrono per effettuare operazioni vitali, come per esempio la digestione o l'omeostasi, è principalmente grazie ad un'osservazione più sottile dei nostri movimenti involontari e del modo in cui ci sopraggiungono consapevolmente pensieri e sentimenti che riusciamo ad intravedere dietro di essi quella *terra incognita* fatta di «piccolissimi esseri viventi che costituiscono il nostro corpo (o meglio: del cui cooperare ciò che chiamiamo "corpo" è la migliore immagine)»²²⁷.

Uno dei riferimenti principali sul tema della consapevolezza e del corpo presenti nelle opere di Nietzsche, in cui vengono sviscerati i vari aspetti del problema, è il capitolo *Dei dispregiatori del corpo* presente nel *Così parlò Zarathustra*. Lo stile didascalico dell'opera, il quale sembra restaurare quell'antico metodo filosofico che unisce verità e poesia e che è rinvenibile già agli albori della filosofia in Parmenide, ci propone in poche righe un estratto delle assunzioni teoriche che hanno alimentato in quegli stessi anni le riflessioni sul tema della corporeità. Tali riflessioni si inseriscono nella cornice teorica del primo libro dell'opera, in cui i temi principali sono la sconfessione di ogni mondo trascendente e la profezia dell'Oltreuomo come senso della terra.

È proprio grazie al superamento del bisogno metafisico di un mondo oltre il mondo che Nietzsche, attraverso le parole di Zarathustra, sostiene come «questo io e la contraddizione e il groviglio dell'io»²²⁸ parli «ancora nel modo più onesto del proprio essere – questo io che crea, vuole, valuta ed è la misura e il valore delle cose. [...] Esso impara a parlare sempre più onestamente, l'io: e quanto più impara, tanto più trova parole in onore del corpo e della terra»²²⁹. Proponiamo qui per intero il capitoletto in esame, nonostante alcune riflessioni siano già state sviscerate ed altre non ancora presentate.

DEI DISPREGIATORI DEL CORPO

Ai dispregiatori del corpo voglio dire una parola. Essi non devono, secondo me, imparare o insegnare ricominciando daccapo, bensì devono dire addio al proprio corpo – e così ammutolire.

²²⁷ FP 1885, 37[4].

²²⁸ Z, *Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo*.

²²⁹ *Ibidem*.

«Corpo io sono e anima» - così parla il fanciullo. E perché non si dovrebbe parlare come i fanciulli?

Ma il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo.

Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore.

Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami "spirito", un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione.

"Io" dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, - il tuo corpo e la sua grande ragione: esso non dice "io", ma fa "io".

Ciò che il senso sente e lo spirito conosce, non ha mai dentro di sé la propria fine. Ma il senso e lo spirito vorrebbero convincerti che loro sono la fine di tutte le cose: talmente vanitosi sono essi.

Strumenti e giocattoli sono il senso e lo spirito: ma dietro di loro sta ancora il Sé. Il Sé cerca anche con gli occhi dei sensi, ascolta anche con gli orecchi dello spirito.

Sempre il Sé ascolta e cerca: esso compara, costringe, conquista, distrugge. Esso domina ed è il signore anche dell'io.

Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto - che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo.

Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua miglior saggezza. E chi sa a quale scopo per il tuo corpo è necessaria proprio la tua miglior saggezza?

Il tuo Sé ride del tuo io e dei suoi balzi orgogliosi. «Che sono mai per me questi balzi e voli del pensiero? Esso si dice. Una via traversa verso il mio scopo. Io sono la danda dell'io e l'insufflatore dei suoi concetti».

Il Sé dice all'io: «ecco, prova dolore!». E l'io soffre e riflette come non soffrire più - e proprio per questo deve pensare.

Il Sé dice all'io: «ecco, prova piacere!». E l'io gioisce e pensa come poter gioire spesso - e per questo appunto deve pensare.

Voglio dire una parola ai disprezzatori del corpo. Che essi disprezzino è dovuto al loro apprezzare. Ma che cos'è che ha creato l'apprezzare e il disprezzare e il valore e la volontà?

Il Sé creatore ha creato per sé apprezzare e disprezzare, ha creato per sé il piacere e il dolore. Il corpo creatore ha creato per sé lo spirito, e una mano della sua volontà.

Persino nella follia del vostro disprezzo, disprezzatori del corpo, voi servite il vostro Sé. Io vi dico: è il vostro Sé che vuol morire e si allontana dalla vita.

Ormai non può più fare ciò che più di tutto vorrebbe: - creare al di sopra di sé. Questo egli vuole più di tutto, questo è tutto quanto il suo anelito.

Ma ormai troppo tardi è per lui, per far questo: - così il vostro Sé vuol tramontare, disprezzatori del corpo.

Tramontar vuole il vostro Sé, e perciò siete diventati disprezzatori del corpo! Infatti non siete più capaci di creare al di sopra di voi stessi.

E per questo ora vi incollerite contro la vita e la terra. Un'invidia inconsapevole è nello sguardo bieco del vostro disprezzo.
Io non vado sulla vostra strada, dispregiatori del corpo! Voi non siete per me ponti verso il superuomo! –
*Così parlò Zarathustra.*²³⁰

Come preannunciato tale capitoletto riassume molte delle argomentazioni e delle riflessioni nietzscheane sul tema del corpo: il superamento del dualismo, la pluralità organizzata delle istanze corporee, il carattere strumentale e la vanità della consapevolezza, l'aspetto valutativo e intrinsecamente storico dell'interessa del corpo²³¹, il prospettivismo della consapevolezza, il problema della gerarchia e l'intrascendibilità della dimensione corporea. Altre troveranno spazio nel corso di questa trattazione.

Accanto alla momentanea divisione nietzscheana tra intelletti primari e intelletto secondario troviamo qui l'accento a due diversi tipi di ragione, sebbene Nietzsche non si preoccupi eccessivamente di designare rigidamente i rispettivi termini. Nonostante la riforma attuata al sistema schopenhaueriano, Nietzsche sembra condividere con il suo educatore la descrizione della ragione come riflesso astratto delle intuizioni intellettive particolari raggruppate sotto rubriche concettuali. Se ci concentriamo sulle caratteristiche della piccola ragione, ovvero la ragione che opera nella consapevolezza, troviamo che essa ha una funzione principalmente creativa, atta a rappresentare «cause diverse in relazione agli stessi stimoli»²³². Essa fa quindi parte del processo di commento concettuale consapevole di quel testo ignoto che ci viene presentato attraverso il filtro causale dell'intelletto secondario, come «immagini e fantasie di un processo fisiologico a noi ignoto; una specie di linguaggio consueto per designare certi stimoli nervosi»²³³. Tale commento non può che essere fantasioso, visto che la consapevolezza è staccata e protetta dalla miriade di processi primari e non ne condivide la grammatica e il linguaggio. Potremmo sostenere che mentre gli intelletti primari a livello organico valutano e si organizzano tra loro per agire pragmaticamente, l'intelletto secondario

²³⁰ Z, *Dei dispregiatori del corpo*.

²³¹ Cfr. «Il nostro spirito con tutti i suoi "sentimenti" e sensazioni è uno strumento al servizio di un signore dalle molte teste e molto suddiviso: questo signore è costruito dalle nostre valutazioni. Ma le nostre valutazioni svelano qualcosa sulle nostre condizioni di vita (in parte minima sulle condizioni della persona, in parte già più grande su quelle della specie "uomo", e in massima parte sulle condizioni che rendono possibile la vita in genere)». *FP 1885*, 40[69].

²³² M, §119.

²³³ *Ibidem*.

crea da questi stimoli una serie di cause fittizie e forme possibilmente coerenti che forniscono quel testo ignoto fatto di sensazioni e percezioni, a cui si aggiunge il commento della ragione creativa che li interpreta concettualmente (semplificando le intuizioni particolari in concetti generali) secondo il bisogno di soddisfacimento di determinati impulsi disponibili consapevolmente ma di cui non possiamo comprendere completamente il linguaggio. Ma che vantaggio può avere un organismo dal possedere questo intelletto secondario e questa ragione creativa?

L' "apparato nervoso e cerebrale" non è, per produrre in genere il pensiero, il sentire e il volere, così finemente e "divinamente" costruito; mi sembra anzi che proprio per questo, per il pensare, sentire e volere, non ci voglia affatto un "apparato", ma che tutto ciò, ed esso soltanto, sia "la cosa stessa". Al contrario, una tale enorme sintesi di esseri e intelletti viventi, che si chiama "uomo", potrà vivere solo quando sarà creato quel sottile sistema di collegamento e di comunicazione, e in tal modo un'intesa rapida come il lampo fra tutti questi esseri superiori e inferiori – e precisamente a opera di soli mediatori viventi: ma questo è un problema morale e non un problema di meccanica.²³⁴

Mantenendo la riflessione sul fatto che la consapevolezza non è necessaria per la quasi totalità dei processi e delle azioni di un uomo, Nietzsche ipotizza come questa sia ciò che del collegamento e della comunicazione tra gli intelletti primari ci diventa consapevole, e che quindi il cervello non sia quell'apparato operativo che ci si aspetterebbe considerandolo la sede del nostro pensare, sentire, e volere, ma piuttosto un sistema di mediatori viventi delle istanze corporee che chiedono di essere interpretate e messe in relazione. Stupisce quindi che Nietzsche parli del corpo, o più precisamente delle sue valutazioni, come una grande ragione. Sebbene infatti il carattere concettuale della ragione sembri prerogativa della consapevolezza e delle generalizzazioni e semplificazioni che vi avvengono, Nietzsche ci spinge a considerare che «il Sé cerca anche con gli occhi dei sensi, ascolta anche con gli orecchi dello spirito»²³⁵. Il nostro corpo, anche senza la consapevolezza e sempre dietro questa, non solo sembra avere accesso e produrre quel sistema di sintesi mnemoniche e abbreviazioni delle intuizioni particolari che si esplica attraverso concetti, forme e immagini, ma è anche in grado di usare tali strumenti come stimolanti per i suoi

²³⁴ FP 1885, 37[4].

²³⁵ Z, *Dei dispregiatori del corpo*.

molteplici intelletti primari senza che ciò debba necessariamente apparire consapevolmente.

34 [131] Come un condottiero non vuol sapere e non deve sapere nulla di molte cose, per non perdere lo sguardo d'insieme, così nel nostro spirito cosciente ci dev'essere soprattutto un impulso che esclude e che scaccia, che trasceglie, che si lascia mostrare solo certi fatti. La coscienza è la mano con cui l'organismo estende di più la sua presa intorno a sé: dev'essere una mano ferma. La nostra logica, il nostro senso temporale e il senso spaziale sono enormi capacità di abbreviazione, ai fini del comando. Un concetto è un'invenzione che esattamente non corrisponde a niente, ma corrisponde un po' a molte cose; una tal proposizione "due cose uguali e una terza sono uguali tra loro" presuppone 1) le cose 2) uguaglianze: né le prime né le seconde esistono. Ma con l'invenzione di questo rigido mondo concettuale e numerico, l'uomo acquista un mezzo per impadronirsi, come con segni, di immense quantità di fatti, e per iscriverli nella sua memoria. Questo apparato di segni è la sua superiorità proprio in quanto consente di allontanarsi al massimo dai fatti singoli. La capacità di ridurre le esperienze in segni e di afferrare così una quantità di cose sempre maggiore è la sua più grande forza. La spiritualità come facoltà di farsi padroni, coi segni, di un'enorme quantità di fatti. Questo mondo spirituale, questo mondo di segni è mera "parvenza e illusione", così come già ogni "cosa fenomenica".²³⁶

Lungi dal ritenere quindi inutile la consapevolezza e il mondo concettuale, Nietzsche ci invita a riflettere sulla possibilità che, data l'enorme quantità di intelletti operanti nel corpo, noi non potremmo deciderci per l'azione se non riducendo l'enorme quantità di processi e di valutazioni che esprimono i bisogni dell'organismo. Tale unificazione e abbreviazione concettuale non avviene, come pensava per esempio Schopenhauer, solo a livello di rappresentazione astratta, ma anche per quelle stesse rappresentazioni intuitive che si sono mostrate a Nietzsche come riduzioni a loro volta della complessità organica. A praticare questa riduzione delle proiezioni di cause degli intelletti primari sembra essere la grande ragione, la quale comprime e semplifica in segni l'enorme quantità di cause immaginarie per le nostre stimolazioni in modo da presentarle come il testo sconosciuto pre-riflessivo da interpretare consapevolmente. Ed in effetti, se è vero che non è la nostra consapevolezza a generare i pensieri ma piuttosto li accoglie e che non vi è una causalità diretta tra pensiero e pensiero, non può essere che il corpo il sostegno e il creatore di tali rappresentazioni astratte. All'astuzia della ragione di hegeliana memoria, in cui l'oggetto della storia sono gli uomini e il

²³⁶ FP 1885, 34[131].

soggetto la storia stessa, Nietzsche contrappone una grande ragione come saggio ignoto che veicola i nostri pensieri e i nostri comportamenti.

57. Con la forza del suo sguardo spirituale e della sua penetrazione visiva cresce la distanza e per così dire lo spazio intorno all'uomo: il suo mondo diventa più profondo e diventano visibili sempre nuove stelle, sempre nuovi enigmi ed immagini. Forse tutto ciò su cui l'occhio dello spirito ha esercitato il suo acume e la sua perspicacia era soltanto un'occasione per il suo esercizio, un oggetto di giuoco, qualcosa per fanciulli e per anime di fanciulli. Un giorno, forse, i concetti più solenni, per i quali si è in particolar modo combattuto e sofferto, i concetti di «Dio» e di «peccato», non ci appariranno più importanti di quanto lo sia un giocattolo infantile e un infantile dolore per l'uomo avanzato in età.²³⁷

Tale grande ragione, quel Sé [Selbst] che è il nostro corpo, non è riducibile né all'interesse attuale e concreta del nostro corpo biologico né alla somma dei suoi processi attuali. Fare del nostro corpo il soggetto delle nostre azioni e dei nostri pensieri rischierebbe infatti di ricadere nella mitologia grammaticale che vede agenti e azioni in ogni accadere. Accertato che «un pensiero viene quando è “lui” a volerlo, non quando “io” lo voglio»²³⁸, Nietzsche sottolinea come «già con questo “esso pensa” si è fatto anche troppo: già questo “esso” contiene un'interpretazione del processo e non il processo stesso»²³⁹, e che quindi spostare l'ambito del soggetto dalla consapevolezza al corpo non è che quella «consuetudine grammaticale»²⁴⁰ che cerca «oltre alla “forza” che agisce, anche quel piccolo conglomerato di materia in cui essa risiede, da cui promana la sua azione»²⁴¹. L'augurio di Nietzsche è quello di «trarsi d'impaccio senza questo “residuo terrestre”»²⁴² con la speranza che «forse un bel giorno ci si abituerà, anche da parte dei logici, a cavarsela senza quel piccolo “esso” (nel quale si è volatilizzato l'onesto, vecchio io)»²⁴³. L'avvertimento rispetto al rischio di mitizzare la grande ragione del nostro corpo e trasformarla in un nuovo idolo misterioso è rinvenibile anche in un frammento non pubblicato del *Così parlò Zarathustra*, in cui Nietzsche espone le sue perplessità attraverso un discepolo.

²³⁷ JGB, §57.

²³⁸ JGB, §17.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ibidem*.

12 [40] *Ascoltami un attimo, Zarathustra – disse un giorno un discepolo – qualcosa mi frulla per la testa; anzi starei per credere che la mia testa frulla intorno a qualcosa, tanto da girare su se stessa.*

Che cos'è il nostro prossimo? Qualcosa di noi, mutamenti in noi che giungono alla nostra coscienza: il nostro prossimo è un'immagine.

Ma che cosa siamo noi stessi? Non siamo anche noi nient'altro che un'immagine? Un qualcosa di noi, mutamenti in noi che sono giunti alla nostra coscienza? Il nostro Sé, di cui noi siamo a conoscenza: non è anch'esso nient'altro che un'immagine, qualcosa al di fuori di noi, esterno, esteriore? Sempre attingiamo soltanto l'immagine, e non noi stessi.

Non siamo noi altrettanto estranei e altrettanto vicino a noi stessi come lo è il prossimo?

Invero noi abbiamo un'immagine dell'uomo – l'abbiamo fatta traendola da noi stessi. E ora l'applichiamo a noi, - per intendere noi stessi! Ah sì, intendere! Male, malissimo stanno le cose per quanto riguarda il nostro intendere noi stessi!

I nostri sentimenti più forti: in quanto sentimenti, sono qualcosa di esterno, esteriore, figurato: essi sono simboli. E ciò che noi un tempo abbiamo chiamato mondo interiore: ahimè, esso è povero e illusorio e vuoto e inventato più di tutto il resto!²⁴⁴

Anche superando la vanità della consapevolezza, il carattere prospettivistico e fenomenico della stessa non ci può in alcun modo permettere di accedere ad altro che non siano le immagini interpretate e proiettate dei processi sottostanti. Il nostro sapere e il nostro fare, insomma, rimangono dopo tali riflessioni profondamente separati e non abbiamo modo di liberarci da queste illusioni che interpretano, falsificandole, le nostre azioni. Per Nietzsche, sicuramente, ciò non sarebbe nemmeno propriamente da augurarsi, visto che si tratta di astuzie fantasiose diventate condizioni vitali.

²⁴⁴ FP 1883, 12[40].

2.3 INTROSPEZIONE, FANTASIA, INCONSCIO.

1. Siamo ignoti a noi medesimi, noi uomini della conoscenza, noi stessi a noi stessi: è questo un fatto che ha le sue buone ragioni. [...] Restiamo appunto necessariamente estranei a noi stessi, non ci comprendiamo, non possiamo fare a meno di confonderci con altri, per noi vale in eterno la frase: «Ognuno è a se stesso il più lontano» - non siamo, per noi, «uomini della conoscenza»...²⁴⁵

L'indagine di Nietzsche sugli aspetti consapevoli dell'esperienza umana e delle loro radici corporee si concretizza nei testi attraverso una rivalutazione del rapporto tra la psicologia e la filosofia. Tale rivalutazione si attua sia attraverso la critica alle posizioni della psicologia idealistica di matrice cartesiana e della psicologia associazionista britannica, colpevoli entrambe per Nietzsche di ricadere negli stessi pregiudizi nonostante le loro contrapposizioni, sia attraverso un ripensamento dello statuto e dell'oggetto stesso di tale disciplina, concependola come la via di accesso privilegiata per indagare le questioni filosofiche. A tali temi è dedicata l'intera prima parte di *Al di là del bene e del male*, culminante nell'aforisma di chiusura in cui Nietzsche puntualizza come «la psicologia infatti è ormai di nuovo la strada per i problemi fondamentali»²⁴⁶. Il primato della psicologia «nuovamente riconosciuta signora delle scienze, al servizio e alla preparazione della quale è destinata l'esistenza delle altre scienze»²⁴⁷ non conduce però direttamente ad uno psicologismo: nonostante il primato accordato all'analisi psicologica nella riflessione sui problemi fondamentali, Nietzsche non arriva ad identificare le leggi logiche con le leggi psicologiche. La difficoltà nel determinare esattamente a quale tipo di scienza psicologica si riferisca Nietzsche è dovuta non solo al fatto che essa è intesa dall'autore come psicologia dell'avvenire, quindi non ancora costituita od esistente, ma anche alla continua evoluzione delle problematiche psicologiche rinvenibile nei testi e nei frammenti. Nonostante le riserve di alcuni commentatori dal considerare la psicologia nietzscheana come un dispositivo essenziale della sua ricerca filosofica²⁴⁸, è proprio attraverso tali riflessioni che in *Al di là*

²⁴⁵ GM, P, §1.

²⁴⁶ JGB, §23.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ E. Fink scrive che tale psicologia «sembra essere ciò che di sofisticato per eccellenza si trova nell'opera di Nietzsche, ciò che in fondo non ha niente a che fare con la sua filosofia». E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, Padova, Marsilio Editori, 1973, p.105. Walter A. Kaufmann ha invece sottolineato il sospettoso silenzio di Heidegger su tale tema, sostenendo come «la resistenza contro la psicologia nietzscheana è uno dei temi più interessanti e importanti». W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New Jersey,

del bene e del male Nietzsche può elaborare in forma embrionale uno degli snodi fondamentali del suo pensiero: la volontà di potenza.

23. Tutta quanta la psicologia è rimasta sino ad oggi sospesa a pregiudizi e apprensioni morali: essa non ha osato scendere nel profondo. Concepirla come morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza, come io la concepisco: - questo non è stato da nessuno neppure sfiorato con il pensiero. [...] Il potere dei pregiudizi morali è penetrato a fondo nel mondo più intellettuale, in apparenza più freddo e scevro di presupposti - e, come è facile da comprendere, in maniera nociva, inibitoria, accecante e distorcente. Una peculiare fisio-psicologia deve lottare con resistenze incoscienti poste nell'animo dell'indagatore.²⁴⁹

Come ha ben sottolineato Éric Blondel, la complessità dello statuto della psicologia nietzscheana può essere designata più esattamente come una «psico-fisio-filologia»²⁵⁰. Essa non è infatti riconducibile né ad una psicologia basata sullo studio dei cosiddetti stati mentali, né ad un semplice riduzionismo fisiologico delle istanze psicologiche, ma considera entrambe le discipline come reciprocamente implicate e genealogico-evolutive. Inoltre, il ricorso al vocabolario filologico sottolinea come entrambe le scienze debbano riconoscere il carattere intrinsecamente interpretativo delle loro pratiche conoscitive, sfuggendo così dall'ingenua speranza che sia possibile pervenire ad una conoscenza veritativa e definitiva del corpo vivente. La fisio-psicologia che viene a costituirsi attraverso le riflessioni di Nietzsche è «una psicologia del molteplice, una psicologia senza soggetto, una psicologia dell'affettività e, soprattutto, una psicologia dell'infracosciente»²⁵¹.

In questo paragrafo cercheremo di esaminare alcune delle concezioni che caratterizzano il pensiero psicologico di Nietzsche, rinviando al terzo capitolo la riflessione sugli istinti e sugli impulsi che costituiscono il vero e proprio dispositivo descrittivo nella considerazione del corpo e dei suoi comportamenti. Cominceremo esaminando le critiche che Nietzsche muove alle possibilità conoscitive dell'introspezione nel capire se stessi e le proprie azioni, e vedremo come queste riflessioni si intreccino senza collidere con il carattere strettamente personale delle sue considerazioni. Successivamente tenteremo di specificare cosa Nietzsche intende per

Princeton University, 1968, p. 264. Una ricognizione sull'uso del termine in Nietzsche è rintracciabile in Patrick Wotling, *Il pensiero del sottosuolo*, Pisa, Edizioni ETS, 2006.

²⁴⁹ *JGB*, §23.

²⁵⁰ Éric Blondel, *The body and culture*, Atholne Press, 1991, p. 215.

²⁵¹ Patrick Wotling, *Il pensiero del sottosuolo*, Pisa, Edizioni ETS, 2006, p. 28.

inconscio e quale sia il rapporto di questo con la consapevolezza, attraverso l'ipotesi nietzscheana di una identità tra le operazioni della fantasia che ci divengono consapevoli e l'inconscio, anche grazie al riferimento ad alcune teorie performative contemporanee.

La questione sulle possibilità conoscitive dell'introspezione è presente in maniera estesa in buona parte dei testi nietzscheani. Come abbiamo avuto modo di vedere precedentemente, Nietzsche non manca di rimarcare il carattere profondamente illusorio e interpretativo di ciò che giunge alla consapevolezza rispetto ai processi effettivi che avvengono all'interno e all'esterno del corpo²⁵². La consapevolezza, nel suo duplice aspetto di commento linguistico dei risultati di processi corporei «forse inconoscibili e tuttavia sentiti»²⁵³ e di autocoscienza come capacità di osservare i propri comportamenti in base alle conseguenze ambientali e sociali delle nostre azioni, porta Nietzsche a supporre che «ciò che sembriamo essere, secondo gli stati per i quali soltanto abbiamo consapevolezza e parole... nessuno di noi lo è»²⁵⁴.

*491. Osservazione di sé. L'uomo è molto ben difeso contro se stesso, contro le perlustrazioni e gli assedi da parte di se stesso; di solito egli non può percepire di sé che le proprie opere esterne. La fortezza vera e propria gli è inaccessibile, o addirittura invisibile, a meno che amici e nemici non facciano i traditori e non introducano lui stesso per una via segreta.*²⁵⁵

Nonostante la diffidenza radicata verso le possibilità di conoscenza dell'introspezione, Nietzsche sembra ammettere diverse gradazioni di adeguatezza rispetto al sostrato pulsionale che governa le nostre azioni effettive e le ragioni profonde che ci spingono a determinate scelte. Tali gradazioni sembrano dipendere dalla capacità di sentire il proprio mondo interiore senza farsi imbrigliare dai lacci metafisici della grammatica e della lingua, e dalla possibilità di osservare le proprie opere esterne (anche grazie al riscontro intersoggettivo e all'attenzione ai piccoli movimenti involontari) al di là delle motivazioni e intenzioni consapevoli. A ciò si aggiunge la possibilità di afferrare la complessità organica attraverso la via traversa dell'osservazione scientifica, la quale nei suoi limiti produce per Nietzsche un commento meno fantasioso rispetto alla mera esperienza soggettiva. Sono questi gli strumenti che permettono all'autore di sottolineare come molte di queste intuizioni provengano

²⁵² «Ci siamo dati così tanta pena per imparare che le cose esteriori non sono mai quel che esse ci appaiono – ebbene, dunque, lo stesso avviene per il mondo interiore!». *M*, §116.

²⁵³ *Ivi*, §119.

²⁵⁴ *Ivi*, §115.

²⁵⁵ *MA*, §491.

inevitabilmente dal suo vissuto esperienziale²⁵⁶, pur continuando a muovere le critiche alla trasparenza ed unità del soggetto mediante l'introspezione. Facendo della sua vita un esperimento per la conoscenza, di cui il tentativo di trasvalutazione dei valori rappresenta il culmine, Nietzsche sembra utilizzare il suo acume psicologico soprattutto su se stesso. Ed è probabilmente da questa sperimentazione personale che l'autore è in grado di intuire alcune delle distorsioni psicologiche che agiscono nel tentativo di osservare i propri stati mentali.

7. Morale per psicologi. – *Non bisogna fare della psicologia un romanzo d'appendice! Mai osservare per osservare! Ciò determina un'ottica falsa, uno strabismo, qualcosa di coatto e di iperbolico. Vivere un'esperienza nel senso di voler vivere un'esperienza non approda a nulla. Nell'esperienza vissuta non è permesso rivolgere lo sguardo verso di sé, ogni sguardo diventa allora «malocchio». Uno psicologo per costituzione si guarda bene dal vedere per vedere: similmente accade in chi è nato pittore. Costui non lavora mai «d'après nature» - egli lascia che sia il suo istinto, la sua camera oscura a vagliare e a esprimere l'«avvenimento», la «natura», il «vissuto». Soltanto l'universale giunge alla sua consapevolezza, la conclusione, il risultato; non conosce l'astrazione arbitraria dal caso singolo.*²⁵⁷

Osservare se stessi, cercando di conoscersi introspettivamente e di rintracciare i propri motivi profondi, non solo produce quelle distorsioni ed entità mentali fittizie che servono per rassicurarsi attraverso la creazione intellettuale di cause immaginarie per sentirsi in questo o quel modo, ma sembra intralciare anche tutta quella serie di valutazioni inconse che per Nietzsche costituiscono i veri e propri processi di creazione delle intuizioni particolari e i moventi inconoscibili delle nostre azioni. Contro quel realismo morale di derivazione socratico-platonica che vede nella conoscenza la condizione stessa del bene e della virtù, Nietzsche sostiene «il fatto che quanto possiamo, in generale, sapere di un'azione, non basta *mai* a compierla»²⁵⁸ e che quindi «le azioni non sono *mai* quel che esse ci appaiono»²⁵⁹.

335. Lode alla fisica! *Quanti sono gli uomini capaci d'osservare? E, tra i pochi che ne sono capaci, quanti sono coloro che osservano se medesimi? «Ognuno è da se stesso il più lontano»: questo sanno, non senza disagio, quelli che scrutano i visceri; e la massima «conosci te stesso!»*,

²⁵⁶ *FP 1884*, 27 [77]. «Voglio suscitare la massima diffidenza verso di me: io parlo soltanto di cose *vissute* e non presento soltanto processi del cervello».

²⁵⁷ *GD*, IX, §7.

²⁵⁸ *M*, §116.

²⁵⁹ *Ibidem*.

in bocca a un dio e indirizzata agli uomini, è quasi una malvagità. [...] Il tuo giudizio «questo è giusto» ha una preistoria nei tuoi impulsi, tendenze, avversioni, esperienze e non esperienze; «com'è allora che è nato?» devi domandare, e poi ancora: «Che cos'è che mi spinge propriamente a prestargli ascolto?». Puoi dare ascolto al suo comando come un bravo soldato che intende l'ordine del suo ufficiale. O come una donna che ama colui che la comanda. O come un imbecille che asseconda, perché non ha niente da dire al contrario. In una parola, puoi prestare ascolto alla tua coscienza morale in cento maniere.²⁶⁰

Risulta certamente disturbante l'ipotesi di non poter conoscere se stessi, neanche attraverso ciò che di consapevole osserviamo delle nostre azioni. Se infatti non riusciamo ad essere consapevoli dei nostri intimi desideri quando agiamo, e neppure a capire le molle inconsapevoli che ci spingono ad agire e le influenze che ci modificano, risulta difficile motivare i nostri comportamenti con correttezza. Certamente per Nietzsche vi sono gradi di controllo consapevole, ma tale controllo delle nostre azioni si presenta nella sua riflessione come il risultato di una lotta sotterranea di influenze di cui si conosce solo il vincitore. L'autore sostiene infatti come «sicuramente le nostre opinioni, valutazioni e tavole dei valori appartengono alle leve più potenti nel congegno delle nostre azioni, ma per ogni singolo caso la legge del loro meccanismo è indimostrabile»²⁶¹. Siamo perlopiù attori delle nostre opinioni, ma di queste non possiamo accertarne l'origine, né la motivazione effettiva che ci ha spinto ad accoglierle, né l'aderenza esatta alle nostre azioni, anche nel caso queste ci appaiano in linea con l'opinione che ci domina.

Un altro componente essenziale nella psicologia nietzscheana è la fantasia, o immaginazione. Come abbiamo avuto modo di vedere, la nostra esperienza consapevole si realizza attraverso la creazione di cause da parte dell'intelletto primario per giustificare effetti di cui non possiamo conoscere la genesi, prima di essere commentata e interpretata linguisticamente dalla ragione creativa nei limiti delle nostre capacità concettuali. Il prospettivismo della nostra esperienza consapevole ci pone di fronte all'ipotesi che la sensazione di controllo ed esecuzione dei movimenti volontari sia in realtà soltanto un'illusione di agentività consolidata sia culturalmente che biologicamente assunta a condizione di esistenza. Le operazioni dell'intelletto tendono infatti per Nietzsche a creare un mondo logicizzato, lineare e causale: un mondo in cui la conoscenza è possibile. Tuttavia la nostra esperienza quotidiana sembra non avvalorare

²⁶⁰ *FW*, §335.

²⁶¹ *Ibidem*.

questa tesi: ci sembra difficile considerare tutta la nostra consapevolezza, le nostre sensazioni interne e percezioni come prodotti dell'immaginazione, in quanto esse ci permettono di agire nella realtà in maniera efficace e tutt'altro che fantasiosa. Ciò accade perché, come abbiamo avuto modo di vedere quando abbiamo trattato la logica del sogno, l'essere umano ha dietro di sé un lungo tirocinio che lo ha portato ad affinare il proprio senso di causalità. Se un uomo arcaico vedeva un masso cadere senza apparente motivo in mezzo ad un sentiero, il suo intelletto era pronto a fornire la prima causa disponibile, per quanto improbabile. Egli sentiva che il colpevole di tale inusuale evento doveva per forza essere una qualche entità.

L'uomo contemporaneo, anche grazie alla fioritura delle scienze, ha avuto modo di addestrare in maniera più rigorosa e severa il proprio intelletto, non accontentandosi più di fornirsi una qualsiasi spiegazione soddisfacente per tranquillizzare il proprio senso di insicurezza. Tuttavia anche questo affinamento si rivela per Nietzsche altrettanto illusorio: nel realismo ingenuo che caratterizza il prospettivismo consapevole dimentichiamo l'essenziale componente creativa della nostra percezione. Quello che per noi è un'osservazione contemplativa e disinteressata si rivela sotto lo sguardo nietzscheano solo un'ulteriore maschera che nasconde un interesse insondabile, e che per necessità viene giustificata con i mezzi culturali e consapevoli disponibili secondo i nostri affetti e istinti. Ma in che modo Nietzsche riesce a scovare quel mondo nascosto sotto l'evidenza della nostra esperienza quotidiana?

Di un numero enorme di singoli movimenti da noi compiuti, non sappiamo in anticipo nulla, e l'intelligenza della lingua, per esempio, è molto maggiore dell'intelligenza della nostra coscienza in generale. Io nego che questi movimenti siano prodotti dalla nostra consapevolezza; essi si svolgono, e ci rimangono ignoti; anche il loro processo noi riusciamo ad afferrarlo soltanto entro simboli (del tatto, dell'udito, della vista dei colori) e soltanto per singoli tratti e momenti; la sua essenza, come anche il suo continuo decorso, ci rimangono estranei. FORSE LA FANTASIA CONTRAPPONE qualche cosa al decorso e all'essenza reali, un'INVENZIONE, che ci siamo abituati a considerare come l'essenza di quel processo.²⁶²

Il mondo dell'esperienza consapevole si realizza in modo semplice e generalizzato, ma ad un'osservazione più attenta ci accorgiamo della sua illusorietà. Masticare volontariamente un boccone ci sembra, per esempio, non solo estremamente facile ma diretto proprio dalla nostra volontà. Eppure Nietzsche fa notare come nel

²⁶² FP 1881, 11[15].

movimento della mascella, o della lingua, vi sia un'intelligenza difficilmente osservabile, ma talmente discreta e autonoma da essere in grado di produrre dei piccolissimi movimenti adattivi di cui l'esperienza consapevole non ci da alcun segno. Non solo: la nostra intelligenza consapevole non sarebbe neppure in grado di produrre effettivamente quella coordinazione. Piuttosto questi si svolgono, con meccanismi che alla consapevolezza appaiono automatici e totalmente volontari, diretti insomma dalla nostra soggettività. Ci siamo abituati a considerare alcuni singoli tratti e momenti concettualizzati di tali operazioni come l'essenza del processo stesso, quando essi non sono che simboli abituali che per la consapevolezza stanno a significare quel processo, ma di cui non partecipano attivamente.

11 [18] [...] Intendere è un fantasticare e dedurre straordinariamente rapido e accomodante: da due parole indoviniamo la proposizione (leggendo); da una vocale e due consonanti una parola, quando ascoltiamo; anzi molte parole non le udiamo, ma le pensiamo come udite. Ciò che è realmente accaduto è difficile dirlo secondo quello che ci appare – infatti, mentre avveniva, abbiamo continuamente inventato e dedotto. Spesso, parlando con delle persone, ho di fronte a me l'espressione del loro viso così netta che i miei occhi non riescono a percepirla: è una finzione in base alle loro parole, l'interpretazione tradotta in atteggiamenti del volto. Suppongo che vediamo soltanto ciò che conosciamo; il nostro occhio si esercita continuamente a maneggiare forme innumerevoli: la massima parte dell'immagine non è impressione dei sensi, bensì prodotto della fantasia. Dai sensi vengono presi soltanto piccoli motivi e occasioni, e ciò viene elaborato con l'invenzione. Bisogna mettere la fantasia al posto dell' "inconscio": la fantasia non fornisce deduzioni inconse, quanto piuttosto possibilità proiettate (quando per esempio i bassorilievi si trasformano in rilievi per l'osservatore).²⁶³

Questo frammento postumo ci offre una delle pochissime riflessioni nietzscheane sul tema dell'inconscio. Tale termine è utilizzato diffusamente nei testi, ma i riferimenti sul suo significato all'interno della filosofia della mente di Nietzsche sono scarsamente documentati. Che cos'è l'inconscio per Nietzsche? Da ciò che ci è possibile ricavare dai suoi testi, esso non si presenta come qualcosa di unitario dietro la consapevolezza, ma bensì come il risultato intellettuale di quel groviglio di istinti e impulsi che caratterizza il mondo sotterraneo della scepse nietzscheana. L'inconscio infatti non viene concettualizzato da Nietzsche come un'istanza psichica insondabile dotata di contenuti in grado di fornire deduzioni e dirigere i nostri comportamenti a nostra insaputa.

²⁶³ FP 1881, 11[18].

Piuttosto, la produzione inconscia si presenta già in ogni percezione e sensazione, anzi sembra essere queste stesse percezioni consapevoli arrangiate dall'intelletto in maniera assolutamente artistica. Tale concetto sembra esprimere il risultato dell'elaborazione dell'intelletto primario sotto forma di un mondo fatto di possibilità di agire proiettate nell'ambiente o nella nostra interiorità. Così, per esempio, la sensazione di dolore che provo in un piede è in realtà una percezione consapevole ma inconscia: nella mia esperienza consapevole, si presenta la possibilità propriocettiva e proiettata all'esterno di difendere il mio piede con la mano da un ulteriore attacco, o di massaggiarlo per lenire il dolore, o di urlare per richiamare l'attenzione. Tutte queste non sono che proiezioni arrangiate dalla fantasia, che costituisce per Nietzsche la vera e propria operazione inconscia.

Da piccoli motivi ed occasioni, il nostro intelletto costruisce un mondo di possibilità proiettate che costituisce la nostra stessa osservazione di noi stessi e del mondo. In questo senso ci è possibile interpretare la sentenza nietzscheana che sostiene come «la massima parte delle nostre esperienze è *inconscia* e agisce»²⁶⁴. Tale modo di concepire l'inconscio sembra molto distante sia dalla comune concezione psicanalitica, sia dalle precedenti concettualizzazioni di Schopenhauer e Von Hartmann. Risulta interessante invece rapportare l'inconscio nietzscheano alle attuali teorie performative²⁶⁵ che si contrappongono alla visione rappresentazionista delle scienze cognitive.

Secondo questo filone di ricerca la cognizione non è una ricostruzione algoritmica dei dati sensoriali: non vi sono inferenze inconsce che costruiscono da pochi stimoli retinici un mondo percettivo neutro da cui partiamo per elaborare cognitivamente le risposte motorie adatte. Il compito del nostro sistema percettivo non è quello di produrre un'accurata rappresentazione del mondo, ma piuttosto quello di guidare l'azione, rispondendo selettivamente a quelle proprietà della nostra relazione con l'ambiente rilevanti per la nostra azione sul mondo. Così, per esempio, la nostra percezione del peso di un sasso non è tarata per capire quanti kilogrammi pesa, ma piuttosto si è evoluta per rintracciare quelle proprietà ecologiche che ci permettono di capire la distanza a cui è possibile lanciarlo²⁶⁶, proprietà che si rivela una mistura tra

²⁶⁴ *FP 1884*, 25[359].

²⁶⁵ Per una panoramica consigliamo: M. L. Anderson, *After Phrenology*, Cambridge, MIT press, 2014.

²⁶⁶ Tale esempio si riferisce alle ricerche scientifiche condotte per capire le origini dell'illusione grandezza-peso. E' stato dimostrato infatti che i partecipanti a tali esperimenti hanno difficoltà a capire quali oggetti pesano uguale pur cambiando di grandezza. Tuttavia, quando gli viene chiesto di giudicare la

proprietà fisiche dell'oggetto (forma, densità, peso, grandezza) e del soggetto (grandezza della mano, forza fisica). Il nostro sistema percettivo, secondo la teoria ecologica e performativa, si è evoluto per essere un sistema esplorativo intrinsecamente legato all'azione, e non ricostruttivo. Tale teoria si basa su alcune intuizioni di J. J. Gibson, tra cui spicca la nozione di *affordances*²⁶⁷.

Questo concetto, che qui tradurremo come "invito all'azione", indica proprio quella relazione tra oggetti fisici e abilità dell'organismo che costituisce primariamente la nostra percezione consapevole, in cui il mondo è visto come un cangiante insieme di possibilità di agire e interagire. Il nostro mondo fenomenico interno ed esterno, per usare termini nietzscheani, è fatto primariamente di questi inviti all'azione, e non di oggetti indipendenti dall'osservatore. Questi mondi fenomenici sono prodotti della fantasia in senso lato: non si tratta di una fantasia arbitraria e sconnessa, ma di una fantasia genealogica ed evolutiva che rintraccia le nostre condizioni vitali e ci fornisce gli aspetti essenziali per la nostra nicchia.

Tale mondo è il risultato del nostro inconscio: esso è trasparente alla nostra osservazione e compone la totalità della nostra esperienza consapevole fatta di percezioni e sensazioni, ma non ci rende in grado di determinare le distorsioni, le salienze e le selettività che la compongono. Un altro aspetto che ci sembra essere in linea con le riflessioni nietzscheane è l'ipotesi che, diversamente dal classico schema psicologico di percezione – cognizione – azione, in cui l'aspetto cognitivo si caratterizza per la scelta della giusta risposta ad un determinato stimolo, noi agiamo per conseguire il giusto stimolo in linea con i nostri obiettivi. Le nostre azioni modificano la percezione, che a sua volta modifica il nostro modo d'agire. Come scrive Gibson, «the active senses cannot simply be the initiators of signals in nerve fibers or messages to the brain; instead they are analogous to tentacles or feelers»²⁶⁸. Nietzsche aggiunge a questo quadro le sue intuizioni sulla psicologia degli istinti, di cui tratteremo nel terzo capitolo, ma che ci forniscono ulteriori dettagli che sembrano compatibili con le teorie performative contemporanee.

lanciabilità di tali oggetti, le loro valutazioni si sono dimostrate estremamente accurate. La supposizione dei ricercatori è che tali valutazioni siano state oggetti di una significativa pressione selettiva. Q. Zhu, G. Bingham, *Learning to perceive the affordance for long-distance throwing: Smart mechanism or function learning?*, P. Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance, Vol 36(4), Aug 2010, p. 862-875.

²⁶⁷ Il testo di riferimento è J. J. Gibson, *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston, 1979.

²⁶⁸ J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Houghton Mifflin, Boston, 1966, p. 5.

Questo nutrimento diventa dunque un'opera del caso; i nostri intimi eventi d'ogni giorno gettano ora a questo, ora a quell'istinto, una preda che viene subito rapidamente afferrata, ma l'intero andirivieni di queste vicende sta al di fuori di ogni nesso razionale con le esigenze nutritive di tutti quanti gli istinti: di modo che subentrerà sempre un duplice fenomeno, l'essere affamati e il languire degli uni, il rimpinzarsi, invece, degli altri. Ogni momento della nostra vita ci fa crescere alcuni tentacoli del nostro essere ed altri invece li atrofizza, secondo appunto il nutrimento che quel determinato momento porta o no in se stesso. Le nostre esperienze, come si è detto, sono tutte, in questo senso, mezzi d'alimentazione, ma sparsi con mano cieca, senza sapere chi è che ha fame e chi è già sazio. E in conseguenza di questo casuale nutrimento delle parti, anche il polipo interamente sviluppatosi sarà qualcosa di altrettanto casuale, come lo è il suo divenire. Per parlare più chiaramente: posto che un istinto si trovi al punto in cui brama appagarsi – o esercitare la sua forza, o sgravarsi di essa, o colmare un vuoto (questo è tutto un discorso metaforico) – esso considererà ogni avvenimento della giornata in vista del modo con cui potrà servirsene ai suoi fini.²⁶⁹

²⁶⁹ M, §119.

2.4 CAUSALITÀ ILLUSORIA E INVERTITA DELLA CONSAPEVOLEZZA.

44. I motivi creduti. Per quanto possa essere importante sapere i motivi secondo i quali ha realmente agito l'umanità fino ad oggi, tuttavia forse la credenza in questi o quei motivi, quindi ciò in cui l'umanità ha fino ad oggi falsamente supposto e immaginato consistessero le vere leve del suo agire, è qualcosa di ancor più essenziale per l'uomo della conoscenza. L'intima felicità e miseria degli uomini è difatti toccata loro in sorte secondo la loro credenza in questi o quei motivi – non già per ciò che costituiva un motivo reale! Quest'ultimo ha un interesse di secondo piano.²⁷⁰

Come rilevano molti commentatori, non risulta semplice estrarre una teoria univoca ed argomentata dalle riflessioni di Nietzsche. Ciò è dovuto principalmente, come abbiamo detto, alla mobilità della terminologia che l'autore usa nelle sue opere per descrivere processi simili e alla mancanza di un vero e proprio sistema filosofico esplicito. Nonostante questo, è comunque possibile notare una certa continuità nelle sue considerazioni riguardanti la causalità mentale, ed in particolare la stretta connessione tra il problema della consapevolezza e il problema del rovesciamento prospettico dell'ordine temporale.

Il principale riferimento riguardante questo tema è il capitolo intitolato *I quattro grandi errori* presente in *Crepuscolo degli idoli*, ma è possibile rintracciare la forma embrionale di queste riflessioni già in *Umano, troppo umano* e lungo l'intera produzione dei frammenti postumi. Gli argomenti del capitolo di riferimento dovevano, secondo le intenzioni dell'autore, confluire nell'opera *Volontà di potenza*, progetto però che Nietzsche decise di abbandonare definitivamente pochi mesi dopo²⁷¹. Risulta immediatamente chiaro che Nietzsche non intende sondare la causalità mentale nel senso che viene oggi attribuito a tali termini all'interno della filosofia della mente contemporanea: non si tratta infatti di capire in che modo gli stati mentali possano causare stati fisici e viceversa, perché Nietzsche non manca di ribadire che esistono solo stati corporei e che gli stati mentali non sono che una particolare tipologia di stati

²⁷⁰ FW, §44.

²⁷¹ Troviamo infatti negli appunti un abbozzo di indice che doveva essere destinato al primo capitolo dell'opera.

«La volontà di potenza. Tentativo di trasvalutazione di tutti i valori.

Psicologia dell'errore

1) scambio di causa ed effetto

2) scambio della verità con ciò che è creduto come vero

3) scambio della coscienza con la causalità»

FP 1888, 16[86].

corporei. L'intento è piuttosto, per l'autore, quello di delineare in che modo la ragione abbia frainteso il concetto di causa, provocando quei particolari errori e perversioni che costituiscono la nostra esperienza consapevole.

Inizieremo la nostra disamina del tema dall'analisi di quello che Nietzsche chiama «errore di una falsa causalità»²⁷². Questa serie di argomentazioni è strettamente connessa ad alcuni temi che abbiamo già incontrato, come la critica alla volontà psicologica e il pervertimento grammaticale del soggetto agente, e confluisce nella critica dell'intenzionalità consapevole. Il successivo riferimento alla causalità illusoria dei motivi consapevoli ci condurrà alla particolare riflessione nietzscheana riguardante il rovesciamento dell'ordine temporale della consapevolezza, strettamente connessa all'«errore dello scambio di causa ed effetto»²⁷³ e al particolare «errore delle cause immaginarie»²⁷⁴, che costituiscono per Nietzsche gli aspetti fondanti della *psicologia dell'errore* caratteristica delle considerazioni morali e religiose.

La critica alle concezioni filosofiche di causa ed effetto non si ferma alla semplice constatazione che esse appartengono alle particolari operazioni dell'intelletto che organizzano l'esperienza consapevole e non all'essenza stessa della realtà; Nietzsche si impegna infatti in quel movimento all'indietro che tenta di fornire la giustificazione psicologica e genealogica di come si sono sviluppate le nostre concezioni causali. L'autore rintraccia la genesi di tali concezioni nell'interpretazione umana della propria realtà interiore, la quale ha fornito lo schema concettuale successivamente proiettato sul mondo esterno. Nel domandarsi da dove abbiamo preso il concetto di causa, Nietzsche osserva come in tutti i tempi abbiamo creduto di «essere noi stessi la causalità, nell'atto del nostro volere; pensavamo se non altro di *cogliere* così la causalità *sul fatto*»²⁷⁵. Questa particolare interpretazione della nostra realtà interiore è stata accompagnata dal fatto che «similmente non dubitavamo che tutti gli *antecedenti* di un'azione, le sue cause, dovevano ricercarsi nella consapevolezza e che qui si sarebbero ritrovati, se li si cerca -, come “motivi”»²⁷⁶ e, infine, dalla sicurezza con cui ognuno credeva che il pensiero avesse una causa, e che questa causa fosse proprio il soggetto.

²⁷² *GD*, VI, §3.

²⁷³ *Ivi*, VI, §1.

²⁷⁴ *Ivi*, VI, §4.

²⁷⁵ *Ivi*, VI, §3.

²⁷⁶ *Ibidem*.

Di queste tre «realtà interiori», con cui la causalità sembrava darsi una garanzia, la prima e la più convincente è quella della volontà come causa; la concezione di una consapevolezza («spirito») come causa, e più tardi anche quella dell'io (del «soggetto») come causa, sono semplicemente filiazioni posteriori determinatesi dopo che da parte della volontà la causalità si stabilì come data, come empiria.²⁷⁷

Nietzsche sostiene che la consolidata credenza nella volontà consapevole come causa dell'azione sia il fulcro stesso della nostra concezione causale del mondo. Non solo: questa concezione si è così radicata nel nostro modo di pensare che costituisce oggi la nostra stessa esperienza quotidiana. Tale illusione è stata talmente reiterata nella storia dell'umanità da finire per essere più che un semplice concetto: è diventata il nostro stesso modo di interpretare tutte le nostre azioni e, successivamente, tutto ciò che accade nel mondo. Possiamo notare che questa sorta di mitologia accompagna ancora oggi le nostre pratiche: la troviamo nella responsabilità giuridica, nei movimenti volontari indicati dalla medicina e dalla fisiologia, fino alle stesse concezioni causali delle scienze e della logica. Ma per Nietzsche è appunto lo stesso fondamento genealogico della causalità, la volontà, a perdere lo statuto di nozione esplicativa.

Il «mondo interiore» è colmo di immagini ingannevoli e di fuochi fatui: la volontà è uno di questi. La volontà non muove più nulla, di conseguenza neppure spiega più nulla – essa accompagna semplicemente dei processi, può anche mancare.²⁷⁸

Quello che consideriamo ancora oggi il motore stesso delle nostre azioni, cioè la nostra volontà, si è rivelata agli occhi di Nietzsche non solo come uno degli innumerevoli errori interpretativi della nostra interiorità, ma addirittura come un fenomeno concomitante che non dirige il nostro agire e che in quanto tale può anche mancare, senza per questo pregiudicare le nostre azioni abituali²⁷⁹. Alla critica del concetto di volontà si accompagna la constatazione che lo stesso "io" come causa del pensiero «è divenuto una favola, una finzione, un gioco di parole: ha cessato in tutto e per tutto di

²⁷⁷ *Ibidem.*

²⁷⁸ *Ibidem.*

²⁷⁹ In un frammento Nietzsche specifica meglio questa sua posizione sui fini che attribuiamo normalmente alla nostra volontà: «Perché non potrebbe un *fine* essere un *fenomeno concomitante*, nella serie di modificazioni delle forze agenti che provocano l'azione conforme al fine – un pallido fantasma proiettato nella consapevolezza per servirci da orientamento su ciò che accade, come sintomo stesso dell'accadere e *non* come sua causa? Ma con ciò abbiamo criticato la *volontà stessa*: non è un'illusione il prendere come causa ciò che emerge nella consapevolezza come atto di volontà?». *FP 1886*, 7[1].

pensare, di sentire e di volere! ... Che cosa ne consegue? Non esistono affatto cause spirituali!»²⁸⁰.

Attraverso tali concetti l'umanità aveva «fatto un garbato abuso di quella "empiria"», cioè di quelle sensazioni concomitanti ormai interpretate e assunte a cause reali delle nostre azioni e pensieri, fino a creare «su di essa il mondo come un mondo di cause, come un mondo della volontà, come un mondo di spiriti»²⁸¹. La proiezione delle nostre considerazioni causali interiori sul mondo esterno vede all'opera un altro particolare perversimento grammaticale che costituisce uno dei fulcri della scempi nietscheana.

Era qui all'opera la più antica e duratura psicologia, che non ha proprio fatto nient'altro: ogni accadimento era per essa un fare, ogni fare la conseguenza di un volere, il mondo divenne per essa una molteplicità di agenti, un agente (un «soggetto») s'intromise in ogni accadimento...²⁸²

Questo perversimento della ragione, introiettato fino alla nostra stessa esperienza sensibile della volontà, si traduce in una critica che investe la nozione di intenzionalità consapevole. L'intenzione diventa per Nietzsche un dispositivo simbolico con cui la consapevolezza «tenta di rendere razionali i propri istinti incomprensibili: ciò fa per esempio l'assassino, quando giustifica davanti alla propria ragione la sua peculiare inclinazione, quella di uccidere, decidendo di compiere una rapina o consumare una vendetta»²⁸³. È proprio per tale ragione che l'autore riflette sul fatto che, contro il realismo morale di stampo platonico, «non l'intenzione, ma proprio il suo aspetto involontario è ciò che costituisce il valore e disvalore di un'azione»²⁸⁴. Il nostro corpo sembra fornire attraverso la sensazione delle particolari inclinazioni e disposizioni all'azione, sensazioni che attraverso la ragione creativa ricevono una illusoria giustificazione logica, razionale o morale come causa di quelle stesse disposizioni, al fine di servire come orientamento consapevole. Nietzsche sostiene quindi, oltre la critica alla causalità di Hume, che «ciò che ci dà la straordinaria saldezza della fede nella causalità non è la grande abitudine di osservare il succedersi dei fatti, ma la nostra *incapacità* di

²⁸⁰ *GD*, VI, §3.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ *FP 1883*, 5[1]6. Tale esempio compare anche in *Z*, *Il pallido delinquente*.

²⁸⁴ *FP 1883*, 7[59].

interpretare un avvenimento altrimenti che come un avvenimento in base ad *intenzioni*»²⁸⁵.

Oltre alle intenzioni consapevoli, Nietzsche si preoccupa di attaccare frontalmente anche la presunta capacità esplicativa dei motivi riguardanti le nostre azioni. Tale critica non ci pone solo di fronte alla possibilità che ad una stessa azione «conducono più vie e motivi»²⁸⁶, e che quindi il motivo, organizzato dall'intelletto come causa dell'azione e successivamente tradotto in segni dalla ragione creativa sul filo della metafisica grammaticale come giustificazione del comportamento, possa non essere quello che effettivamente ha messo in moto i meccanismi fisiologici dell'azione; ma ci permette anche di tentare una riflessione più profonda sul tema del rovesciamento temporale caratteristico del prospettivismo della consapevolezza.

Come abbiamo visto affrontando il tema della logica del sogno, una delle caratteristiche principali di tale prospettivismo della consapevolezza è quella di proiettare gli effetti che ha su di noi la realtà come causa della nostra stessa percezione consapevole.

34[54] L'ordine temporale invertito

*Il «mondo esterno» agisce su di noi: l'effetto viene telegrafato al cervello, là viene aggiustato, elaborato, e ricondotto alla sua causa; poi la causa viene proiettata e solo allora il fatto viene alla nostra CONSAPEVOLEZZA. Vale a dire il mondo dell'apparenza ci appare come causa solo dopo che «essa» ha agito e l'effetto è stato elaborato. Vale a dire noi capovolgiamo costantemente l'ordine dell'accadimento. – Mentre «io» vedo, esso vede già qualcosa d'altro.*²⁸⁷

Non risulta semplice comprendere pienamente cosa Nietzsche intende attraverso questa riflessione sul rovesciamento temporale che avviene all'interno della consapevolezza. E mentre nei taccuini e negli appunti l'autore sembra trattare l'argomento come questo avesse effettivamente luogo in ogni esperienza, in *Crepuscolo degli idoli* egli si esprime più cautamente utilizzando i termini di apparente rovesciamento temporale, quasi si rendesse conto delle effettive difficoltà di descrivere tale concetto senza avere la possibilità di determinare un effettivo riferimento temporale.

²⁸⁵ FP 1885, 2[83].

²⁸⁶ MA, §58. Riguardo al conflitto dei motivi per Nietzsche risulta particolarmente interessante anche M, §129.

²⁸⁷ FP 1885, 34[54].

L'esempio classico che Nietzsche utilizza per cercare di spiegare tale fenomeno è quello del colpo di cannone, presente sin da *Umano, troppo umano* nell'aforisma dedicato alla logica del sogno e ripreso quasi dieci anni dopo nell'aforisma sull'errore delle cause immaginarie in *Crepuscolo degli idoli*. La sostanziale differenza che intercorre tra i due aforismi è che tale rovesciamento temporale, che in *Umano, troppo umano* si riferisce principalmente all'esperienza onirica prodotta dalla fantasia in cui «la presunta causa viene dedotta dall'effetto e rappresentata secondo l'effetto»²⁸⁸, viene esteso ne *Il Crepuscolo degli idoli* alla totalità della nostra esperienza vigile.

4. Errore delle cause immaginarie. – Prendiamo le mosse dal sogno: a una determinata sensazione, dovuta, per esempio, a un lontano colpo di cannone, viene in un secondo momento interpolata una causa (spesso un intero romanzetto in cui appunto colui che sogna è il personaggio principale). Intanto la sensazione perdura, in una specie di risonanza: aspetta, per così dire, che l'impulso di causalità le consenta di mettersi in primo piano – ormai non più come caso, bensì come «senso». Il colpo di cannone si presenta in un aspetto causale, in un apparente ribaltamento del tempo. Quel che è posteriore, la motivazione, viene vissuto per primo, spesso con cento dettagli che svaniscono in un baleno, segue la detonazione... Che cosa è avvenuto? Le rappresentazioni, generate da un certo stato intimo, sono state erroneamente intese come causa del medesimo. In realtà facciamo la stessa cosa nella veglia. La maggior parte dei nostri comuni sentimenti – ogni specie di inibizione, di oppressione, di tensione, di esplosione nel gioco e controgioco degli organi, come pure, in particolare, lo stato del nervus sympathicus – stimola il nostro impulso di causalità: vogliamo avere una ragione del sentirci in questo o quel modo – del sentirci male o del sentirci bene. Non è mai sufficiente per noi limitarci ad accertare semplicemente il fatto che ci sentiamo in questo o quel modo; ammettiamo questo fatto – ne diventiamo consapevoli – soltanto se gli abbiamo dato una specie di motivazione. Il ricordo che in tale caso entra in azione a nostra insaputa fa affiorare stati anteriori di specie affine e le interpretazioni causali concresciute con essi – non già la loro causalità. Indubbiamente la credenza che le rappresentazioni, i concomitanti processi della consapevolezza siano stati le cause, viene anch'essa portata contemporaneamente alla superficie dal ricordo.²⁸⁹

Nietzsche sottolinea quindi una sostanziale differenza tra tempi del corpo e tempi della consapevolezza. Non solo infatti i processi di interpolazione delle cause da parte dell'intelletto primario e i processi operativi degli intelletti secondari ci pongono di fronte alla loro straordinaria rapidità di esecuzione in confronto a ciò che nella consapevolezza possiamo osservare, ma addirittura la stessa consapevolezza presenta,

²⁸⁸ MA, §13.

²⁸⁹ GD, VI, §4.

senza accorgersene, un ordine temporale invertito. L'autore ci invita a considerare il fatto che «il frammento di mondo esterno che per noi diviene consapevole, è scaturito dopo l'effetto che dall'esterno ha agito su di noi, ed è successivamente proiettato come "causa" di quello»²⁹⁰.

Tale rovesciamento temporale non si realizza solo nella nostra esperienza consapevole del mondo esterno, ma anche nello stesso mondo interiore. Così per esempio quando avvertiamo la sensazione di volere qualcosa consideriamo questa volontà come la causa stessa del nostro successivo movimento; Nietzsche invece ci invita a considerare che la stessa volontà è già un effetto della nostra disposizione ad agire in un senso o nell'altro (e può peraltro mancare senza compromettere la capacità di agire), e che la sensazione di volontarietà non è che un'illusione costruita dall'intelletto per giustificare la nostra già avviata attività corporea. L'autore arriva a supporre che «l'intera "esperienza interna" consiste [...] nel fatto che per una sollecitazione dei centri nervosi viene cercata e rappresentata una causa – e dapprima la causa trovata entra nella consapevolezza: questa causa non è assolutamente adeguata alla causa reale»²⁹¹. La memoria, come abbiamo potuto notare dai precedenti frammenti citati, ha un ruolo protagonista nella preparazione di queste cause, fornendo all'intelletto parte del materiale su cui costruisce la causa da proiettare.

Ma perché avviene questo singolare fenomeno? Quale vantaggio evolutivo può portare il rovesciamento temporale e la proiezione degli effetti come fossero cause? Nietzsche ci invita a considerare che «l'impulso di causalità è [...] condizionato e stimolato dal sentimento della paura»²⁹²: l'intelletto non deve fornire alla consapevolezza la causa stessa delle sollecitazioni corporee, quanto «piuttosto una determinata *specie di causa* – una causa acquietante, liberatrice, rasserenante»²⁹³.

*Non soltanto viene dunque cercata come causa una determinata specie di spiegazioni, ma anche una specie eletta e privilegiata di spiegazioni, quelle, cioè, con cui è stato eliminato nella maniera più rapida, nel maggior numero dei casi, il sentimento dell'estraneo, del nuovo, del non vissuto – le spiegazioni più abituali.*²⁹⁴

²⁹⁰ *FP 1888*, 15[90].

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² *GD*, VI, §5.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ *Ibidem*.

Il ribaltamento temporale che avviene nell'esperienza consapevole, introiettato attraverso la sua reiterata applicazione nella storia dell'uomo sino a presentarsi ai nostri sensi, si esplicita anche nella produzione concettuale della ragione, provocando quel «caratteristico perversimento della ragione»²⁹⁵ che consiste nello scambiare anche nel nostro pensiero astratto l'effetto con la causa. Così per esempio mentre «il lettore dei giornali dice: questo partito va in rovina per un tale errore»²⁹⁶, «la mia superiore politica dice: un partito che commette tali errori, è finito: non ha più la sua istintiva sicurezza»²⁹⁷. L'errore del partito è l'effetto della sua rovina, non la causa della stessa. In un altro esempio di tale perversimento della ragione, Nietzsche inverte la considerazione morale e religiosa secondo cui un popolo o una generazione sono mandati in rovina dai vizi e dal lusso, sostenendo come la sua «*ripristinata* ragione»²⁹⁸ dica: «se un popolo va in rovina, degenera fisiologicamente, ne *conseguono* vizio e lusso (vale a dire il bisogno di stimoli sempre più forti e frequenti, come è noto ad ogni natura esausta)»²⁹⁹.

²⁹⁵ *GD*, VI, §1.

²⁹⁶ *GD*, VI, §2.

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ *Ibidem*.

2.5 INTELLETTO COME STOMACO E LOTTA ORGANICA.

27 [7] *Il sentimento nasce solo se vi è una certa intensità dello stimolo: è il momento nel quale l'organo centrale constata il rapporto dello stimolo con l'intero organismo e lo rende conoscibile alla coscienza con "piacere" o "dolore": dunque un prodotto dell'intelletto, come il colore, il suono, il calore, e così via.*³⁰⁰

Uno degli aspetti caratteristici delle indagini nietzscheane sul tema della consapevolezza e della corporeità è il ruolo dell'intelletto. Le esperienze oniriche e la semplificazione che riscontriamo nella nostra consapevolezza ci hanno già introdotto ad alcuni aspetti fondamentali di tale nozione all'interno delle riflessioni di Nietzsche. Se ci concentriamo nella produzione dei frammenti postumi, notiamo che le annotazioni riferite all'intelletto si caratterizzano per una certa mobilità terminologica e teorica, segno inconfutabile della continua ricerca di una soluzione soddisfacente.

Seguendo la lettura dei brevi appunti dedicati al tentativo di descrivere la consistenza dell'intelletto e le sue funzioni si comprende il perché di tale difficoltà teorica: «non è altamente improbabile che l'organo della conoscenza possa "criticare" se stesso, una volta che si sia diventati diffidenti verso quelli che sono stati finora i risultati della conoscenza?»³⁰¹. Una critica alle capacità conoscitive dell'intelletto al fine di determinare la portata e validità delle conoscenze che ci offre appare a Nietzsche assurda, tanto da sostenere che «la riduzione della filosofia alla "volontà di una teoria della conoscenza" è comica»³⁰². Non solo una tale teoria della conoscenza non farebbe che porci dinnanzi solo l'ultima conformazione della capacità umana di creare forme e ritmi dalle impressioni, e quindi riguarderebbe solo un quadro momentaneo dell'intera vicenda, senza la possibilità di capire esattamente quali eventi genealogici abbiano contribuito a tale capacità; ma addirittura, anche fosse possibile risalire genealogicamente a tutta la catena di tumultuosi eventi in lotta che hanno contribuito alla creazione di tale configurazione, una tale critica ricadrebbe nell'aporia di «un apparato conoscitivo che vuol conoscere se stesso!! Bisognerebbe aver superato questa assurdità insita nel *compito!* (lo stomaco che consuma se stesso!)»³⁰³.

³⁰⁰ FP 1884, 27[7].

³⁰¹ FP 1885, 1[60].

³⁰² *Ibidem.*

³⁰³ FP 1884, 26[18].

Inizieremo la disamina cercando di sottolineare le ascendenze schopenhaueriane che investono la nozione di intelletto in Nietzsche, rilevando la sottile riforma che l'autore imprime a tale concetto. Secondariamente, concentreremo la nostra attenzione sul carattere interpretativo e inventivo dell'intelletto, e su come questo risulti essenziale nelle considerazioni sulla consapevolezza e sulla percezione. Successivamente, attraverso le riflessioni genealogiche e fisiologiche sull'esperienza umana, si cercherà di far luce sulla problematica riguardante la supposizione di una moltitudine di intelletti sotto l'intelletto secondario, supposizione che convergerà nell'idea nietzscheana di intelletto come stomaco degli affetti. Infine, collegheremo tale riflessione al tentativo maturo di Nietzsche di liberarsi di quelli che ritiene gli ultimi residui di teleologia presenti nelle considerazioni evoluzionistiche e biologiche del suo tempo, e vedremo come da questa emerga una nozione di lotta e autoregolazione che non ha bisogno di ipotesi finalistiche per esplicitarsi. Queste prime ipotesi ci forniranno una solida base per interpretare cosa Nietzsche intenda per gerarchia e lotta tra gli istinti, oggetto del terzo capitolo.

Nonostante l'apparente allontanamento dalle posizioni schopenhaueriane nella fase illuministica e matura del suo pensiero, Nietzsche sembra non rinnegare alcune delle fondamentali acquisizioni gnoseologiche del proprio educatore, ed anzi tenterebbe di portare queste alle loro estreme conseguenze anche in contrapposizione con la dottrina metafisica della volontà di Schopenhauer. Non solo Nietzsche sembra accettare, con la solita riserva scettica e in modo sempre provvisorio, la determinazione della ragione come rubrica concettuale che raccoglie, generalizzandole e reinterpretandole, le più disparate intuizioni particolari, ma tenta di far sua soprattutto l'acquisizione teorica di una percezione sensibile già carica di implicazioni e significati attraverso l'attività produttiva dell'intelletto, acquisizione che Schopenhauer argomenta nella *Critica alla filosofia kantiana* inserita nell'appendice del suo *Mondo come volontà e rappresentazione*.

Il correlato subiettivo di tempo e spazio in sé, come forme vuote, fu da Kant chiamato sensibilità pura, e questa espressione, poiché qui Kant aperse la via, può esser mantenuta; sebbene non convenga perfettamente, per ciò che sensibilità richiede già materia. Il correlato subiettivo della materia o della causalità, le quali sono tutt'uno, è l'intelletto, che non altro è fuori di questo. Sua esclusiva funzione, sua unica forza è conoscere la causalità [...] La prima, più semplice, sempre presente manifestazione dell'intelletto è l'intuizione del mondo reale: questa non è altro se non conoscenza della causa dall'effetto: perciò ogni intuizione è intellettuale. [...] Le modificazioni che ogni corpo animato subisce sono immediatamente conosciute, ossia

*provate; e in quanto codesto effetto viene tosto riferito alla sua causa, nasce l'intuizione di quest'ultima come di un oggetto. Questo riferimento non è una conclusione di oggetti astratti, non accade per mezzo della riflessione né con arbitrio, ma immediatamente, necessariamente e sicuramente. [...] Questo mondo come rappresentazione esiste solo mediante l'intelletto, e solo per l'intelletto.*³⁰⁴

Come possiamo notare tale nozione di intelletto si rivela compatibile con le riflessioni riguardanti la causalità invertita presenti nel paragrafo precedente di questo elaborato. La nostra esperienza percettiva del mondo, sia in Schopenhauer che in Nietzsche, è il risultato della forza dell'intelletto di proiettare gli effetti dell'ambiente sul nostro corpo come fossero però le cause di quelle stesse percezioni, come oggetti. Per entrambi la percezione quindi non è mai puramente sensibile, ma rinvia sempre e necessariamente a quella conoscenza intellettuale della causa dall'effetto, senza la quale le modificazioni del corpo apparirebbero completamente prive di senso e, in definitiva, senza la quale non sarebbe possibile alcuna intuizione. A tale quadro Schopenhauer aggiunge però un dettaglio, sostenendo come senza intelletto tali modificazioni sarebbero sì prive di senso, ma che in tale consapevolezza ottusa e vegetativa potrebbero pur sempre avere «forse un senso di dolore o di piacere per la volontà»³⁰⁵. L'intelletto viene infatti inteso da Schopenhauer come strumento della volontà, un mezzo attraverso cui questa si manifesta e obiettiva. Tale volontà è infatti l'istanza fondamentale e originaria del mondo, la vera e propria cosa in sé che si manifesta immediatamente e anteriormente alla rappresentazione.

La prima critica che Nietzsche muove a tale concezione è che Schopenhauer «parla del volere senza presupporre un intelletto che possa rappresentarsi ciò che vuole: una simile volontà a vuoto non esiste, è una parola vuota»³⁰⁶. Sebbene questa critica avvenga in un periodo ormai avanzato di distacco dal maestro, è possibile rintracciare già prima degli anni '70 una riserva scettica verso il primato della volontà sull'intelletto e l'incapacità di Schopenhauer di fornire spiegazioni soddisfacenti sull'origine dell'intelletto stesso³⁰⁷. E' tuttavia in *Gaia Scienza* che troviamo una più matura considerazione sulle differenze che intercorrono tra l'autore e Schopenhauer,

³⁰⁴ A. Schopenhauer, *Mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Laterza, Bari, 2008, pp. 34-35.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ *FP 1880*, 4[310].

³⁰⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Appunti filosofici 1867-1869 - Omero e la filologia classica*, a cura di Giuliano Campioni, Federico Gerratana, Adelphi, Milano, 1993, p. 103.

nonostante la nozione di volontà immediata sia già da tempo oggetto degli attacchi nietzscheani.

Supponendo che tutto quanto esiste sia soltanto un qualcosa che vuole, Schopenhauer ha innalzato al trono un'antichissima mitologia: non pare abbia mai tentato un'analisi della volontà, dal momento che, come chiunque altro, anche lui aveva fede nella semplicità e nella immediatezza di ogni volere: mentre invece il volere è soltanto un meccanismo così perfetto nel funzionamento che quasi sfugge all'occhio dell'osservatore. In opposizione a lui, stabilisco questi principi: in primo luogo, perché un volere sorga, è necessaria una rappresentazione di piacere e dispiacere. Secondariamente, il fatto che uno stimolo violento venga sentito come piacere o dispiacere è una questione che riguarda l'intelletto interpretante che peraltro, nella maggior parte dei casi, agisce a nostra insaputa in tale elaborazione; e uno stesso stimolo può essere interpretato come piacere o dispiacere. In terzo luogo, soltanto negli esseri intelligenti esiste piacere, dispiacere e volontà: la stragrande maggioranza degli organismi non ha niente di tutto questo.³⁰⁸

Le riflessioni nietzscheane sul tema dell'intelletto, pur partendo dalle premesse e dalla designazione schopenhaueriana, vanno ben oltre la portata delle teorie del maestro. La principale riforma è appunto il fatto che le stesse intuizioni degli stati interni sono per Nietzsche soggette alle stesse regole di organizzazione e falsificazione dell'esperienza che sovrintendono la costruzione del mondo come rappresentazione. La volontà, come le sensazioni di dispiacere e di piacere, fa anch'essa parte di quella creazione delle cause a partire dagli effetti che ci permette di poter pensare il nostro stato. A queste si aggiungono la necessità del filosofare storico-genealogico in contrapposizione alle idee atemporali della volontà, e la critica alla possibilità di pervenire a qualsivoglia tipo di conoscenze immediate. Inoltre Nietzsche sottolinea come sia necessario evitare di semplificare le operazioni intellettive, perché attraverso le scienze naturali perviene alla considerazione che «ci saranno proprietà del nostro intelletto che gli appartengono in quanto intelletto *ed altre* che gli appartengono in quanto intelletto umano»³⁰⁹. Attraverso questa serie di ipotesi l'autore sottolinea anche il ruolo marginale della consapevolezza, avvertendo che «lo spirito a noi noto è

³⁰⁸ FW, §127.

³⁰⁹ FP 1883, 17[79].

assolutamente incapace di fare una cosa qualsiasi»³¹⁰ e che in fondo «la consapevolezza non è altro che una *estrinsecazione SECONDARIA dell'intelletto*»³¹¹.

Ma cosa intende sostenere Nietzsche quando ci dice che la consapevolezza è incapace di fare una qualsiasi cosa? L'autore non sembra impegnarsi nel considerare la consapevolezza come completamente inutile, ma piuttosto pare evidenziare come «il nostro intelletto non può assolutamente afferrare la molteplicità di una intelligente combinazione, tanto meno produrla, quale è quella per esempio del processo di digestione»³¹².

Abbiamo già incontrato tale ragionamento nel paragrafo riguardante la piccola e la grande ragione. In tale occasione abbiamo visto che Nietzsche ha per un certo periodo ipotizzato che al di sotto dell'intelletto secondario vi fossero una miriade di intelletti più ristretti ma più abili, stipulati teoricamente per riuscire a spiegare come fosse possibile trasformare l'indeterminatissimo volere come si presenta alla consapevolezza in una serie di finezze e comandi subordinati. Queste combinazioni di moltissimi intelletti però richiederebbero a loro volta una consapevolezza percettiva in cui proiettare le cause. In un frammento risulta chiaro come un tale postulato rischi di oscurare ancor di più il mistero dei processi fisiologici invece di scioglierlo.

*Dovunque trovo vita, trovo anche questa intelligente combinazione! Ed esiste anche un sovrano di quei molti intelletti. – Ma appena pensiamo alle azioni organiche con l'aiuto di molti intelletti, esse ci divengono del tutto incomprensibili. Dobbiamo piuttosto pensare anche l'intelletto come ultima conseguenza di quell'insieme organico.*³¹³

La causalità minuziosa e perfettamente coordinata che riscontriamo nei processi fisiologici ci può far pensare che, al di sotto dell'intelletto protetto e staccato dalla miriade di accadimenti interni del corpo, vi siano una moltitudine di intelletti simili a quello secondario all'opera in ogni momento. Tuttavia tale presupposizione rischia per Nietzsche di rendere ancora più difficile il problema: se prendiamo infatti come modello i risultati consapevoli dell'intelletto, credere nella presenza di una moltitudine di intelletti richiederebbe l'ipotesi che vi siano altrettante consapevolezze in cui gli effetti vengono proiettati come cause, moltiplicando così esponenzialmente le estrinsecazioni

³¹⁰ *Ivi*, 12[34].

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² *Ivi*, 12[37].

³¹³ *Ibidem*.

secondarie. Tutto ciò non si rende necessario se, al posto di concepirli come intelletti simili all'intelletto secondario che opera nella consapevolezza, «si presuppone, qui, che l'intero organismo pensi, che tutte le funzioni organiche abbiano parte al pensiero, al sentire e alla volontà»³¹⁴. Per capire cosa intenda dire Nietzsche attribuendo tali facoltà già alle stesse cellule che compongono il nostro corpo ci possiamo riferire ad uno dei molti frammenti sui temi biologici presenti negli appunti del 1883.

24 [14] Una molteplicità di forze collegate tra loro in un unico processo nutritivo comune: ecco ciò che chiamiamo "vita". Di questo processo nutritivo fanno parte, come mezzi che lo rendono possibile, tutti i processi a cui diamo nome "sentire", "rappresentare", "pensare", cioè: 1) una resistenza contro tutte le altre forze, 2) un riassetto di queste secondo forme e ritmi, 3) una valutazione in rapporto all'assimilazione o alla separazione.³¹⁵

La straordinaria complessità del nostro organismo, come unità di un'enorme quantità di esseri viventi dalle comuni esigenze nutritive, richiede certamente «quel sottile sistema di collegamento e di comunicazione [...] ad opera di soli mediatori viventi»³¹⁶ che è l'apparato nervoso e cerebrale, ma tale apparato «non è, per produrre in genere il pensiero, il sentire e il volere, così finemente e "divinamente" costruito; mi sembra anzi che proprio per questo, per il pensare, sentire e volere, non ci voglia affatto un "apparato", ma che tutto ciò, ed esso soltanto, sia "la cosa stessa"»³¹⁷. Nietzsche ci invita a considerare che ogni essere vivente, compresi quelli che ci compongono, partecipino a queste forme primitive di valutazioni, riassetto e resistenze. L'intelletto umano è solo un recente strumento in mano all'organizzazione di queste entità valutative, la cui estrinsecazione secondaria, la consapevolezza, rimane staccata e protetta da queste attività sotterranee. Tale sarà l'ipotesi biologica della volontà di potenza, ipotesi che viene qui da Nietzsche sottolineata attraverso l'allusione all'«operare di tutti e di ciascuno»³¹⁸ con cui nella *Fenomenologia dello Spirito* Hegel chiamava *la Cosa stessa*, cioè quella sostanziale identità tra fare ed essere³¹⁹ oggetto della sua filosofia. Trattare estesamente il problema della volontà di potenza esula dalle

³¹⁴ FP 1884, 27[19].

³¹⁵ FP 1883, 24[14].

³¹⁶ FP 1885, 37[4].

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ F. W. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. a cura di Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano, 1995, p. 565.

³¹⁹ *Ivi*, p. 553.

intenzioni di questo testo³²⁰, per cui ci limiteremo lungo questo scritto a fornire alcune coordinate per intendere tale problematica nei limiti di ciò che ci serve per esporre il problema della corporeità.

Se è giusta la nostra interpretazione della lettura dei frammenti e delle evoluzioni di pensiero del Nietzsche maturo, possiamo comprendere in che senso Nietzsche parla dell'intelletto come stomaco degli affetti³²¹ o, meglio, di strumento in mano agli impulsi.

40 [38] Ciò che importa è designare rettamente l'unità in cui si riassumono il pensare, il volere e il sentire e tutti gli affetti; l'intelletto è evidentemente solo uno strumento, ma nelle mani di chi? Senza dubbio degli affetti; e questi sono una pluralità dietro la quale non è necessario porre un'unità: basta concepirla come una reggenza. Il fatto che dappertutto si siano formati e sviluppati gli organi, come mostra l'evoluzione morfologica, può essere certo usato anche come simbolo per la sfera intellettuale, sicchè qualcosa di "nuovo" è da concepire sempre e solo come separazione di una forza singola da una forza sintetica. Il pensiero stesso è un tale atto che spiega che cosa propriamente è un'unità. Dappertutto c'è l'apparenza che si diano pluralità numerabili, anche già nel pensiero.³²²

Anche in questo caso riscontriamo il problema di mobilità terminologica che caratterizza gli appunti dei quaderni nietzscheani e le stesse opere pubblicate³²³. In un frammento precedente per esempio Nietzsche, parlando della credenza negli affetti, li considera come «una costruzione dell'intelletto, un'invenzione di cause che non esistono»³²⁴, qualcosa che «viene cercato appositamente e aggiunto al nostro malumore per poter pensare il nostro stato»³²⁵.

³²⁰ Ma è certamente uno dei temi più dibattuti tra gli interpreti. Per una panoramica si veda per esempio W. Müller Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, a cura di La Rocca C., Parnaso, Trieste, 1998 e W. Müller Lauter, *Nietzsche's teaching of will to power*, Journal of Nietzsche Studies, No. 4/5, The Work of Wolfgang Müller-Lauter (Autumn 1992/Spring 1993), pp. 37-101.

³²¹Cfr. *FP 1883*, 25[95].

³²² *FP 1885*, 40[38].

³²³ Tale problema si riscontra in tutte le terminologie nietzscheane che tentano di sondare i processi dietro la consapevolezza. «Per indicare le istanze infracoscienti di cui scopre l'attività in seno al pensare e al volere, Nietzsche utilizza perlopiù i termini "istinto" (Instinkt), "impulso" (Trieb), "affetto" (Affekt), benchè non sembri curarsi di attenersi a una terminologia fissa: altri testi evocano infatti la sfera delle nostre "brame" (Begierden) e delle nostre "passioni" (Leidenchaften). A questi bisogna aggiungere l'impiego, frequente nei testi anteriori ad *Al di là del bene e del male*, ma che permane negli ultimi anni, di altre varianti lessicali: la tendenza (Hang), così come l'inclinazione (Neigung), talvolta ancora l'aspirazione (per la quale Nietzsche utilizza due termini: das Straben e das Verlangen). Tale molteplicità di designazione non è fortuita, e Nietzsche sembra rifiutare ostinatamente, anche all'epoca in cui è pervenuto alla piena padronanza della sua psicologia, di attenersi a una terminologia univoca e invariata». Patrick Wotling, *Il pensiero del sottosuolo*, Pisa, Edizioni ETS, 2006, pp. 28-29.

³²⁴ *FP 1883*, 24[20].

³²⁵ *Ibidem*.

Nonostante queste apparenti contraddizioni, è possibile rilevare due principali tipologie di istanze fisio-psicologiche: da una parte abbiamo gli affetti in quanto creazioni dell'intelletto per giustificare i nostri stati consapevoli, dall'altra abbiamo gli affetti in quanto coalizioni organizzate e in divenire di componenti biologiche che stimolano ad una certa attività. Nei capitoli che seguiranno, al fine di evitare malintesi, chiameremo i primi "impulsi", in modo da richiamare con questo termine sia la loro sottile presenza alla consapevolezza sia il modo in cui questi agiscono nella nostra esperienza, mentre useremo il termine "istinti" per rinviare a quel testo sotterraneo di forze spontanee che fornisce la direzione e il contenuto successivamente ricostruito dall'intelletto.

Le argomentazioni nietzscheane che incontriamo negli anni '80 della sua produzione risentono dell'avvicinamento dell'autore ai temi biologici e scientifici del proprio tempo³²⁶. Seppur tale rinnovato interesse appaia come l'acquisizione di dati generici, la cui conoscenza avviene spesso tramite il libro di Lange sul materialismo, Nietzsche ha approfondito lo studio di particolari ricerche che ha poi assimilato ed utilizzato per alcuni importanti snodi della sua filosofia. Uno degli autori che ha influenzato in maniera decisiva il Nietzsche di questo periodo è W. Roux, il cui libro *La lotta delle parti nell'organismo* è stato pubblicato nel febbraio 1881³²⁷. Ciò risulta chiaro dal numero di estratti ed analisi che già dall'uscita del testo Nietzsche ha cominciato ad annotare nei propri taccuini. La lettura dell'opera dell'anatomista permette a Nietzsche di recepire alcune importanti nozioni che convergono nella sua idea di una strutturazione interna del vivente, di contro all'eccessiva enfasi che l'autore avverte nelle considerazioni darwiniane³²⁸ delle circostanze esterne e della lotta tra gli individui.

L'individuo stesso come lotta delle parti (per il nutrimento, lo spazio, ecc...): il suo sviluppo è legato al prevalere, al predominare di singole parti, a un intristire, a uno 'strumentalizzarsi' di altre parti. [...] Per la maggior parte del tempo in cui una qualità si viene formando, essa non

³²⁶ Per una panoramica sulle influenze scientifiche e biologiche rinviamo a: B. Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, a cura di R. Fabbrichesi e F. Leoni, Negretto, Mantova, 2010.

³²⁷ La scoperta dell'importanza di questa fonte è dovuta a W. Müller-Lauter, *Der Organismus als innerer Kampf: der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», 7, 1978, pp. 189-223, trad. it. *L'organismo come lotta interna. L'influsso di W. Roux su F. Nietzsche*, in *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida, Napoli, 1992.

³²⁸ Su questa ed altre critiche mosse alla dottrina darwiniana, e sulla effettiva ricezione di Nietzsche dei testi di Darwin, rinviamo a J. Richardson, *Nietzsche contra Darwin*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 65, No. 3 (Nov., 2002), pp. 537-575; Cfr. anche C. Wilson, *Darwin and Nietzsche: Selection, Evolution, and Morality*, *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 44, No. 2, 2013, pp. 354-370.

conserva l'individuo e non gli giova, meno che mai nella lotta contro l'ambiente e i nemici esterni.³²⁹

Nonostante la riserva scettica sulle possibilità esplicative della scienza e sulla possibilità stessa di indagare i processi biologici che permettono l'emersione della consapevolezza al di là delle fantasiose interpretazioni dell'intelletto, Nietzsche sembra accettare, sulla scia della sua lettura di Roux, l'evenienza che attraverso alcuni risultati della ricerca fisiologica e anatomica sia possibile indagare con più accuratezza alcuni aspetti psicologici della propria interiorità. Certo, lo stesso discorso scientifico dell'anatomista ricorre ad un linguaggio metaforico parlando di lotta tra le parti, e Nietzsche pare inizialmente dubitare della stessa possibilità esplicativa di tali discorsi per immagini³³⁰.

Il completamento che Roux intende proporre alle sue contemporanee dottrine darwiniane fornisce una base scientifica ad alcune intuizioni nietzscheane, le quali saranno largamente influenzate proprio da tale autore. Ciò che l'anatomista imputava come mancanza alle teorie di Darwin e Wallace è l'eccessiva enfasi sulle circostanze esterne della selezione naturale, le quali non permettono da sole di spiegare i sottili finalismi che notiamo negli organismi animali. Per non ricadere nuovamente nei problemi teleologici che la teoria darwiniana si proponeva di debellare, senza perciò rinunciare alla complessità organica che si manifesta in ogni organismo, è necessario per Roux muovere dall'adattamento funzionale che risulta dai processi di differenziazione interna ed autoregolazione, possibilmente spiegandoli come processi meccanici di lotta per il nutrimento e lo spazio. Nietzsche annota da queste elaborazioni di Roux come «la lotta per il nutrimento e per lo spazio ha luogo, nella cellula, non appena vi è disuguaglianza tra le parti componenti»³³¹. Da tale diversità delle parti Nietzsche sottolinea la possibilità che anche negli organismi superiori i componenti mostrino una relativa autonomia, il che fornirà una delle basi per la successiva ipotesi della pluralità degli esseri viventi che compongono il corpo. Ciò fa sì inoltre che Nietzsche possa trovare nella lotta interna delle cellule, dei tessuti e degli organi, quel principio regolatore di formazione degli esseri viventi finalmente privo di una qualsiasi finalità

³²⁹ *FP 1886*, 7[25].

³³⁰ Cfr. *FP 1881*, 11[204].

³³¹ *FP 1883*, 7[95].

prestabilita e allo stesso tempo una spiegazione per alcune selettività e distorsioni attive dell'intelletto.

Alla scelta attiva, quantitativa e qualitativa del nutrimento delle cellule che determinano tutto lo sviluppo, corrisponde il fatto che l'uomo si sceglie anche gli eventi e gli stimoli, cioè procede in modo attivo nei confronti di tutto ciò che casualmente lo incalza – quindi respinge molte cose. Roux, p.149.³³²

Come abbiamo visto, Nietzsche sottolinea la presenza di una certa facoltà di valutazione già negli organismi più bassi, valutazione che permette la «scelta di ciò che è più importante, utile, urgente»³³³. Questa operazione però non gli sembra spiegabile attraverso la sola soluzione meccanicista, cioè da eventi guidati da leggi. Il rischio che la spiegazione meccanicistica di Roux possa non riuscire ad inglobare anche quel rapporto tra cellule e organi che si realizza per Nietzsche attraverso un continuo esercitarsi di «tutte le virtù – ubbidienza, diligenza, premura, vigilanza»³³⁴ porta l'autore a parlare per la prima volta, in un'argomentazione di poco successiva, di volontà di potenza³³⁵. A guidare la differenziazione interna e l'autoregolazione per Nietzsche non sono infatti ragioni prettamente meccaniche, quanto piuttosto quella gerarchizzazione discreta che si sviluppa nella lotta delle parti³³⁶, la cui conseguenza, e non base di partenza finalistica, è il criticato istinto di sopravvivenza. Significativo in questo senso che Nietzsche preferisca usare il termine autoregolamentazione piuttosto che autoregolazione³³⁷. Attraverso queste preliminari riflessioni è possibile quindi intendere come possiamo pensare lo stesso intelletto come l'ultima conformazione dell'insieme organico che compone il nostro corpo: esso si manifesta come quel processo che scaturisce dalla gerarchizzazione delle parti in seguito alla lotta per manifestarsi contro resistenze interne ed esterne, e come il riassetto di questa gerarchia

³³² *Ivi*, 7[196].

³³³ *FP 1884*, 25[433].

³³⁴ *Ivi*, 25[426].

³³⁵ *Ivi*, 26[273].

³³⁶ Da notare che nella fase avanzata degli appunti nietzscheani tale lotta non avviene per la ricerca di nutrimento, la quale si rivela anch'essa solo una conseguenza della lotta per la lotta. «Nutrimento primitivo: il protoplasma allunga i suoi pseudopodi per cercare qualcosa che gli si opponga – non per fame, ma per volontà di potenza. La volontà di potenza può manifestarsi solo *contro delle resistenze*; cerca quel che gli si contrappone – questa la tendenza originaria del protoplasma». *FP 1887*, 9[151].

³³⁷ Per una più approfondita analisi sui possibili significati di questo slittamento terminologico rinviamo a C. Rosciglione, *Sviluppo dell'organismo e Selbstregulierung in Nietzsche*, in *Verifiche* N.1-4 2009, Trento, 2009, pp. 107-132.

in una illusoria esperienza unitaria e semplice che compone l'orientamento della nostra esperienza consapevole.

È bensì vero che io conosco quel che in conclusione faccio, - ma quale sia il motivo che con tutto ciò è propriamente riuscito vincitore, non lo vengo a sapere.³³⁸

Questo piccolo excursus sulle fonti e influenze degli studi biologici di Nietzsche ci permette quindi di comprendere meglio su quali basi si muova la critica all'intellezione concepita dai filosofi precedenti, come il suo precursore Spinoza.

333. Che cosa significa conoscere. Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! dice Spinoza, con quella semplicità e sublimità che è nel suo carattere. Ciò nondimeno: che cos'è in ultima analisi questo intellere se non la forma in cui appunto ci diventano a un tratto avvertibili questi tre fatti? Un risultato dei tre diversi e tra loro contraddittori impulsi a voler schernire, compassionare, esecrare? Prima che sia possibile un conoscere, ognuno di questi impulsi deve aver già espresso il proprio unilaterale punto di vista sulla cosa o sul fatto: in seguito nasce un conflitto tra queste unilateralità, e a partire da esso talora un termine medio, una pacificazione, un salvar le ragioni di tutte e tre le parti, una specie di giustizia e di accordo: in virtù, infatti, della giustizia e dell'accordo, tutti questi impulsi possono sostenersi nell'esistenza e darsi reciprocamente ragione. Noi, che siamo consapevoli soltanto delle ultime scene di conciliazione e della liquidazione finale di questo lungo processo, riteniamo perciò che intellere sia qualcosa di conciliante, di giusto, di buono, qualcosa di essenzialmente contrapposto agli impulsi: mentre esso è soltanto un certo rapporto degli impulsi tra loro.³³⁹

³³⁸ M, §119.

³³⁹ FW, §333.

2.6 IL GENIO DELLA SPECIE E UN'IPOTESI STRAVAGANTE.

A che scopo in generale una consapevolezza, se essa è in sostanza superflua? – Ebbene, se si vuol prestare ascolto alla mia risposta a questa domanda e alla sua supposizione forse stravagante, mi sembra che la sottigliezza e la forza della consapevolezza stia sempre in rapporto con la capacità di comunicazione di un uomo (o di un animale) e che la capacità di comunicazione sia d'altro canto in rapporto con il bisogno di comunicazione.³⁴⁰

Le indagini nietzscheane ci hanno condotto a riconsiderare il corpo come una società organizzata di esseri viventi, organizzazione non finalizzata che emerge dalla lotta delle parti e degli individui inseriti in uno specifico ambiente. È significativo come le considerazioni sulla corporeità portino Nietzsche ad elaborare una mereologia dinamica che si sottrae alla fissità di un'unità stabile, a quel bisogno atomistico che costituisce la metafisica sotterranea contro cui si scaglia la scepsi dell'autore. Alla semplicità del concetto astratto di unità, rivelatosi solo una delle illusioni prospettiche necessarie perché si possa dare conoscenza³⁴¹, Nietzsche contrappone una visione dinamica in cui «ogni unità»³⁴² è tale solo come provvisoria «organizzazione e interazione di forze, [...] dunque una formazione di dominio, che significa uno, non è una»³⁴³. Secondo l'autore noi abbiamo concepito il concetto di unità partendo dal nostro più antico articolo di fede, l'io, e da ciò avremmo estratto quelle caratteristiche che abbiamo proiettato nel mondo esterno: «se non ci ritenessimo delle unità non avremmo mai formato il concetto di "cosa"»³⁴⁴. Ma tale articolo di fede è illusorio quanto l'altro, perché «l'unità non esiste affatto nella natura del divenire»³⁴⁵, anche se ormai lungo il nostro lungo tirocinio evolutivo di semplificazione del nostro rapporto con l'ambiente «percepriamo come unità anche una *sfaccettata complessità*»³⁴⁶. Questa considerazione sui limiti e confini delle presunte unità, rivelatesi solo complesse e momentanee formazioni di dominio, svela la sua effettiva portata non solo in quella particolare organizzazione dei miliardi di esseri viventi che ci compongono, ma anche nelle riflessioni sull'aspetto gregario degli individui.

³⁴⁰ FW, §354.

³⁴¹ «Non ci sono unità durevoli ultime, non atomi, non monadi, anche qui "l'essere" è stato introdotto solo da noi (per ragioni pratiche, di utilità, prospettiche)». FP 1887, 11[73].

³⁴² FP 1885, 2[87].

³⁴³ *Ibidem*.

³⁴⁴ FP 1888, 14[79].

³⁴⁵ FP 1887, 11[73].

³⁴⁶ FP 1888, 14[145].

Tenendo a mente questo cambiamento descrittivo, ci è possibile comprendere meglio non solo in che modo si sviluppi la consapevolezza nell'essere umano secondo l'ipotesi di Nietzsche, ma soprattutto quale sia la sua utilità. Lungo la nostra trattazione abbiamo visto infatti come «noi potremmo difatti pensare, sentire, volere, rammemorare, potremmo ugualmente “agire” in ogni senso della parola, e ciò, nonostante tutto questo, non avrebbe bisogno di “entrare nella nostra consapevolezza” (come si dice immaginosamente)»³⁴⁷. A che serve quindi la consapevolezza? Quale vantaggio concede a chi la possiede?

Inizieremo la disamina del problema seguendo il famoso aforisma 354 di *Gaia Scienza*, il quale si presenta come la via di accesso privilegiata per comprendere le riflessioni nietzscheane sulla consapevolezza nei testi pubblicati e di cui abbiamo già accennato in precedenza. Anche attraverso una breve ricognizione sul cambiamento concettuale che Nietzsche imprime alla nozione schopenhaueriana di *genio della specie*, approfondiremo la portata e il significato di quella «ipotesi stravagante»³⁴⁸ sullo scopo, sulla genesi e sulla natura della consapevolezza. Questa riflessione ci porterà a rilevare con Nietzsche che ciò che abbiamo inteso come la nostra vera e propria individualità, la consapevolezza di sé, è in realtà ciò che di più gregario e intersoggettivo ci appartiene. Secondariamente, proprio a partire da tale ipotesi, approfondiremo la riflessione genealogica su parole e concetti sul filo di una naturalizzazione degli stessi e specificando ciò che separa la capacità riflessiva della consapevolezza umana rispetto a quella animale, approfondimento che troverà nel paragrafo successivo ulteriori determinazioni. Vedremo quindi come l'ambito delle conoscenze astratte faccia leva sulle capacità imitative del corpo umano, e come nell'evoluzione della nostra specie l'istinto del gregge abbia agito da selezionatore a scapito delle eccezioni.

Attraverso l'aforisma 354 di *Gaia Scienza* Nietzsche rivela, dopo aver sottolineato a lungo la sostanziale inutilità della consapevolezza nell' eseguire in generale qualsivoglia azione propriamente tale, l'orizzonte in cui questa acquista un senso e una sua specificità nella vita dell'uomo. Lo stile ipotetico che viene utilizzato per comporre l'aforisma ne disvela la pregnanza all'interno della produzione dei testi, in contrapposizione al carattere normalmente provocatorio e assertivo della prosa nietzscheana. Seguendo le argomentazioni di tale aforisma si cercherà di far luce sulle

³⁴⁷ FW, §354.

³⁴⁸ *Ibidem*.

caratteristiche della consapevolezza umana, integrando attraverso altri aforismi e frammenti postumi le riflessioni sul tema.

Posto che sia giusto questo rilievo, mi è lecito procedere alla supposizione che la consapevolezza in generale si sia sviluppata soltanto sotto la pressione del bisogno di comunicazione – che sia stata all’inizio utile e necessaria soltanto tra uomo e uomo (in particolare tra colui che comanda e colui che obbedisce), e soltanto in rapporto al grado di questa utilità si sia inoltre sviluppata. Consapevolezza è propriamente soltanto una rete di collegamento tra uomo e uomo – solo in quanto tale è stata costretta a svilupparsi: l’uomo solitario, l’uomo bestia da preda non ne avrebbe avuto bisogno. Il fatto che le nostre azioni, pensieri, sentimenti, movimenti siano anche oggetto di consapevolezza – almeno una parte di essi – è la conseguenza di un terribile «dovere» che domina l’uomo da lungo tempo: essendo l’animale maggiormente in pericolo, ebbe bisogno di aiuto, di protezione; ebbe bisogno dei suoi simili, dovette esprimere le sue necessità, sapersi rendere comprensibile – e per tutto questo gli fu necessaria in primo luogo la «consapevolezza», gli fu necessario anche «sapere» quel che gli mancava, «sapere» come si sentiva, «sapere» quel che pensava. Perché, lo ripeto ancora una volta: l’uomo, come ogni creatura vivente, pensa continuamente, ma non lo sa; il pensiero che diviene consapevole ne è soltanto la più piccola parte, diciamo pure la parte più superficiale e peggiore: infatti soltanto questo pensiero consapevole si determina in parole, cioè in segni di comunicazione, con la qual cosa si rivela l’origine della consapevolezza medesima. Per dirla in breve, lo sviluppo della lingua e quello della consapevolezza (non della ragione, ma soltanto del suo divenire autocosciente) procedono di pari passo. Si aggiunga poi che non soltanto il linguaggio serve da ponte tra uomo e uomo, ma anche lo sguardo, la pressione, la mimica: il farsi consapevole in noi delle nostre impressioni sensibili, la forza di poterle fissare e di porle, per così dire, al di fuori di noi, tutto ciò è andato crescendo nella stessa misura in cui è progredita la necessità di trasmetterle ad altri mediante segni. L’uomo inventore di segni è insieme l’uomo sempre più acutamente consapevole di sé: solo come animale sociale l’uomo imparò a divenir consapevole di se stesso – è ciò che egli sta facendo ancora, ciò che egli fa sempre di più.³⁴⁹

Lo sguardo genealogico ed evolutivo di Nietzsche ci spinge a considerare la natura essenzialmente comunicativa e intersoggettiva dell’emersione della consapevolezza. Essa nasce dal confronto e dalla relazione con altri organismi. La necessità di quel sapere di sapere, caratteristico della consapevolezza, viene derivata dal bisogno di rendere comunicabili le nostre esperienze in quanto «più grande è la situazione di pericolo, tanto più grande è il bisogno di accordarsi facilmente e

³⁴⁹ FW, §354.

rapidamente su quel che è necessario»³⁵⁰. Attraverso questa ipotesi ci appare più comprensibile il lavoro dell'intelletto: inventare cause esterne ed interne non serve per agire, quanto piuttosto per fissare alcuni aspetti della nostra attività biologica per renderli comunicabili ad altri, e principalmente a questo fine e in questa misura. Con ciò si spiegherebbero anche tutte le entità fittizie che vengono proiettate come cause, ovvero la ragione dell'aspetto falsificante dell'intelletto. Il compito della sua estrinsecazione secondaria, la consapevolezza, è rendere comprensibile attraverso segni tutto quel sotterraneo lavoro di pulsioni, al fine di renderlo accessibile agli altri ed in seguito a se stessi. Se l'essere umano fosse stato un animale solitario non avrebbe avuto alcuna spinta selettiva verso questa capacità autoriflessiva. Tale riforma del concetto di consapevolezza ci invita a considerare che, seppur «abituamente si prenda la consapevolezza stessa come sensorium – complessivo e suprema istanza»³⁵¹, essa è invece «solo un mezzo della comunicabilità: si è sviluppata nelle dinamiche di scambio, e in relazione a dinamiche di scambio»³⁵². Sarebbe un errore considerare la consapevolezza come intrinsecamente personale e privata fin dall'inizio: non solo le sue manifestazioni linguistiche ci rivelano il carattere profondamente intersoggettivo delle sue pratiche, ma Nietzsche ipotizza che l'uomo come lo conosciamo oggi «ha cominciato come parte di una totalità, che aveva le *sue* qualità organiche e rendeva il singolo un proprio organo – in modo tale che gli uomini, per una lunghissima consuetudine, DAPPRIMA sentono *gli affetti della società* verso altre società, e gli altri singoli e tutto ciò che è vivo o morto *non* in quanto individui»³⁵³. A riprova di tale primitiva forma di rispecchiamento degli affetti, Nietzsche porta l'esempio del fatto che «l'uomo in quanto membro di una stirpe o di uno Stato, *teme* e *odia* di più e nel modo più intenso *non* il suo nemico personale, bensì quello pubblico»³⁵⁴.

11 [46] Gli ULTIMI organismi dei quali vediamo la formazione (popoli, Stati, società) debbono essere utilizzati per istruirci sui primi organismi. La consapevolezza dell'io è l'ultima cosa che sopravvive quando un organismo è pronto e funziona, essa è quasi qualcosa di superfluo: la consapevolezza dell'unità; in ogni caso, è qualcosa di estremamente imperfetto e di frequentemente fallace in confronto all'unità attiva, realmente innata e incorporata, di tutte le funzioni. La grande attività fondamentale è inconscia. Di solito la consapevolezza appare

³⁵⁰ JGB, §269.

³⁵¹ FP 1887, 11[145].

³⁵² *Ibidem*.

³⁵³ FP 1881, 11[182].

³⁵⁴ *Ibidem*.

soltanto quando la totalità vuole, a sua volta, subordinarsi a una superiore totalità – prima di tutto come consapevolezza di questa superiore totalità, di ciò che è al di fuori. La consapevolezza nasce in relazione all'essere del quale potremmo essere funzione – è il mezzo per incorporarci. Finché si tratta dell'autoconservazione, la consapevolezza dell'io è superflua. Come avviene già per l'organismo più basso. Ciò che è estraneo, più grande, più forte, viene dapprima rappresentato come tale. I nostri giudizi sul nostro "io" giungono dopo zoppicando, e vengono adempiti secondo le disposizioni di ciò che è fuori di noi, del potere che domina sopra di noi. Per noi stessi noi significhiamo ciò che rappresentiamo nell'organismo superiore – legge generale.³⁵⁵

Questa legge generale è stata il principio genealogico della consapevolezza: essa nasce nell'orizzonte sociale in cui il singolo si sottomette come membro. Tale sottomissione ad una superiore unità rende indispensabile una comunicabilità tra i singoli membri, comunicabilità che richiede qualcosa che «deve essere fermo, semplificato, precisabile»³⁵⁶, condizione raggiungibile solo quando «la confusione e il caos dell'impressione sensoriale vengono per così dire *logicizzati*»³⁵⁷.

E' in questo contesto che il riferimento schopenhaueriano ad un presunto *genio della specie* acquista un senso. Se per il maestro esso era l'espressione, nella forma di amore sessuale, della volontà trascendentale della specie che si impone sulla volontà dei singoli e li fa procreare e unire in una superiore unità, in Nietzsche tale formula diventa la sintesi della sua ipotesi sulle condizioni di comprensibilità. Egli tenta di sottrarre la nozione dalle implicazioni metafisiche della volontà per farne una teoria della comunicazione e quindi, di riflesso, della stessa consapevolezza.

Non fraintendersi nel pericolo è ciò di cui gli uomini non possono assolutamente fare a meno per i loro rapporti. Si fa questa prova anche in ogni amicizia e relazione amorosa: nulla di tutto questo ha durata, appena si scopre che uno dei due, pur dicendo le stesse parole, sente, pensa, sospetta, desidera, teme in modo diverso dall'altro. (La paura dell'«eterno fraintendimento»: è questo quel benevolo genio che tanto spesso trattiene persone di sesso diverso da unioni troppo affrettate, a cui consigliano sensi e cuore – e non già qualsivoglia schopenhaueriano «genio della specie» -!). Quel gruppo di sentimenti che all'interno dell'anima è più rapido nel destarsi, nel prendere la parola, nel dare ordini, decide sull'intera gerarchia dei suoi valori e finisce per determinare la sua tavola di beni.³⁵⁸

³⁵⁵ FP 1881, 11[46].

³⁵⁶ FP 1887, 9[106].

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ JGB, §268.

Attraverso questa ipotesi è possibile comprendere meglio i dubbi e le critiche che Nietzsche espone riguardo ai temi dell'introspezione e dell'immagine che abbiamo di noi stessi. L'aforisma 354 continua infatti sottolineando come «ognuno di noi, con la migliore volontà di *comprendere* se stesso nel modo più individuale possibile, di “conoscere se stesso”, pur tuttavia renderà sempre oggetto di consapevolezza soltanto il non individuale, quel che in se stesso è esattamente la sua “misura media”»³⁵⁹. Certamente, continua, ogni nostra azione effettiva nel mondo è unica e individuale, ma appena queste appaiono alla consapevolezza assumono un aspetto generalizzato e volgare, e tutto quanto «si fa consapevole diventa per ciò stesso piatto, esiguo, relativamente stupido, generico, segno, segno distintivo del gregge»³⁶⁰.

Durante la nostra presentazione della *chimica delle idee* abbiamo sottolineato come molte delle facoltà normalmente attribuite all'essere umano siano caratterizzate da particolari sublimazioni di comportamenti animali. Tra queste era comparsa anche una forma di autoscienza: la capacità di proiettare le risposte di altri organismi ai nostri comportamenti in una sorta di immagine di noi stessi, in modo da prendere da questa le misure per modificare i nostri comportamenti secondo la risposta che vogliamo dagli altri. L'orizzonte prospettico e comunicativo della consapevolezza appartiene, in diverse forme ed aspetti, ad altre specie animali. Ciò però che differenzia lo sviluppo della consapevolezza umana da quella animale è che questi ultimi fanno perlopiù coincidere la comunicazione dei propri stati con l'esperienza vissuta degli stati stessi. Si può dire in questo senso che i processi fisiologici e i segni per esprimerli coincidano. E così succede ancora oggi anche all'essere umano, quando urla di dolore, ride o geme di piacere. Tuttavia quella stretta necessità di comprendersi velocemente e senza fraintendimenti ha portato la specie umana a coltivare un apparato profondamente esteso di segni, fino ad essere in grado di sperimentare delle simulazioni di queste esperienze senza che queste fossero presenti, attraverso la guida e il supporto di parole e concetti. Il sempre crescente bisogno di capirsi ha prodotto infatti «un eccesso di questa forza e arte della comunicazione»³⁶¹, la quale si è potenziata sino a creare quel dispositivo intersoggettivo (e successivamente riflessivo) che è il linguaggio simbolico umano. È importante notare che un linguaggio in comune non basta ancora,

³⁵⁹ *FW*, §354.

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ *Ibidem*.

secondo Nietzsche, per comprendersi, e a ciò si deve appunto il riferimento al *genio della specie*.

Le parole sono notazioni per indicare concetti; ma i concetti sono i segni più o meno figurati per indicare sensazioni spesso ritornanti e ritornanti assieme, per gruppi di sensazioni. Non basta ancora, per comprendersi l'un l'altro, che si usino le stesse parole; occorre usare le stesse parole anche per lo stesso genere di esperienze interiori, occorre, infine, avere vicendevolmente in comune la propria esperienza.[...] In tutte le anime un eguale numero di esperienze spesso ritornanti ha preso il sopravvento su altre verificantesi più di rado: sulla base di queste ci si comprende più rapidamente e sempre più rapidamente – la storia del linguaggio è la storia di un processo di abbreviazione -; sulla base di questa rapida comprensione ci si lega strettamente, sempre più strettamente.³⁶²

La stretta connessione tra comunicazione e strutture di dominio è riscontrata da Nietzsche in un frammento postumo, in cui l'autore ipotizza che «*originariamente non c'era l'intenzione di comunicarsi, piuttosto ogni comunicazione è propriamente un voler accogliere, un afferrare e voler appropriarsi (meccanicamente). Incorporare l'altro – più tardi incorporare la volontà dell'altro, appropriarsene, si tratta di conquista dell'altro*»³⁶³. Questa riflessione arriva fino alla stessa designazione dei nomi per le cose, riflessione che Nietzsche inserisce in *Genealogia della morale* proprio nella parte in cui cerca di definire la nascita dei concetti di buono e cattivo. Lì Nietzsche sostiene infatti come «il diritto signorile di imporre nomi si estende così lontano che ci si potrebbe permettere di concepire l'origine stessa del linguaggio come un'estrinsecazione di potenza da parte di coloro che esercitano il dominio: costoro dicono “questo è questo e questo”, costoro impongono con una parola il suggello definitivo ad ogni cosa ed ogni evento e in tal modo, per così dire, se ne appropriano»³⁶⁴, ovvero fanno valere la propria interpretazione della cosa come la cosa stessa e impongono ai loro subordinati questo stesso gusto.

Ma come avviene questo avvicinamento di sensazioni all'interno di uno stesso popolo o gruppo, oltre al fatto che gli individui che lo compongono condividano lo stesso clima, abitudini, pericoli e nutrimento?

³⁶² JGB, §268.

³⁶³ FP 1883, 7[173].

³⁶⁴ GM, I, §2.

142. Sentire all'unisono. *Per comprendere l'altro, vale a dire, per imitare in noi il suo sentimento, regrediamo spesso effettivamente verso il motivo del suo sentimento, determinato in questo o quel modo, e domandiamo per esempio: perché costui è rattristato? – per rattristarci quindi anche noi a causa dello stesso motivo; ma molto più di consueto accade di tralasciare quest'ultimo e di generare in noi quel sentimento secondo gli effetti che esso esercita e fa apparire sugli altri, imitando sul nostro corpo (per lo meno fino a raggiungere una lieve somiglianza del gioco dei muscoli e dell'innervazione) l'espressione del suo sguardo, della sua voce, della sua andatura, del suo atteggiamento (o perfino il loro riflesso in parola, in pittura, in musica). È allora che nasce in noi un analogo sentimento, in conseguenza di un'antica associazione di moto e sentimento, associazione che è esercitata a procedere all'indietro oppure in avanti.[...] Per lunghi millenni egli vide un pericolo in ogni essere sconosciuto e animato: e subito, a tale vista, imitò l'espressione della fisionomia e dell'atteggiamento, traendo le sue conclusioni sulla specie di cattiva intenzione esistente dietro quella fisionomia e quell'atteggiamento.*³⁶⁵

È evidente che Nietzsche considera la base del linguaggio come essenzialmente extralinguistica. Esso ha la sua genesi invece nell'imitazione dei gesti nel tentativo di recuperare quel terreno fisiologico comune che solo permette un'effettiva comprensione. Così inizialmente «sentimenti dolorosi possono in genere ben essere stati espressi anche con gesti che causavano a loro volta dolore (come strapparsi i capelli, battersi il petto, contrarre e storcere violentemente i muscoli della faccia)»³⁶⁶ e viceversa «i gesti di piacere erano essi stessi piacevoli e si prestavano quindi agevolmente a comunicare intesa (il ridere come manifestazione dell'essere solleticati, che è cosa piacevole, serviva a sua volta a esprimere altre sensazioni piacevoli)»³⁶⁷. In tale arte del comprendersi, comune anche ad altre specie animali, l'uomo si è rivelato un maestro, riuscendo nel corso della sua storia a far sì che «appena ci si intese a gesti, poté d'altronde nascere un *simbolismo* del gesto: voglio dire, ci si poté intendere su un linguaggio musicale di segni, in modo cioè che dapprima si produssero suono e gesto (al quale il primo si aggiungeva in modo simbolico), e più tardi solo suono»³⁶⁸. Al fine di una comprensione sempre più rapida e precisa però non è sufficiente, come abbiamo detto, né vivere le stesse esperienze, né avere un vocabolario in comune, e neanche una straordinaria capacità imitativa. Per permettere questo avvicinamento è necessario anche avere in comune un certo tipo di elementi fisiologici, in quanto «l'elemento

³⁶⁵ *M*, §142.

³⁶⁶ *MA*, §216.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ *Ibidem*.

comune, il fondamento del concetto»³⁶⁹ è appunto «quel poco di emozione che sorge per la “parola”»³⁷⁰, in cui «il fatto fondamentale è che sensazioni deboli vengano poste come uguali, sentite *come identiche*»³⁷¹. Tale necessità ha per Nietzsche lungamente assoggettato le dinamiche evolutive del corpo umano, attraverso una sorta di selezione pulsionale in cui solo coloro che provavano emozioni simili, solo coloro che vedevano allo stesso modo e perlopiù in maniera semplificata, avevano la possibilità di unirsi ad un gruppo comunicativo e quindi di avere una discendenza.

30 [10] La necessità di farsi capire, di fronte a un grande pericolo, sia per aiutare un altro che per sottomettersi, ha solo potuto avvicinare tra loro quegli uomini primitivi che potevano esprimere con segni simili esperienze simili; quando erano troppo diversi, si comprendevano, nel tentativo di intendersi a segni, erroneamente: così non riusciva l'avvicinamento, ossia infine il gregge. Ne risulta che in complesso la comunicabilità delle esperienze (o dei bisogni o delle aspettative) è una forma di selezione, di allevamento: restano gli individui più simili. La necessità di pensare, tutta la consapevolezza, è derivata solo dalla necessità di capirsi. Prima segni, poi idee, infine “ragione”, nel senso abituale.³⁷²

Chi sentiva diversamente era ritenuto pericoloso o folle, tanto che se pensiamo alle epoche antiche «non vi era niente di così spaventoso del sentirsi singoli»³⁷³. L'uomo ancora oggi, nonostante la volontà di conseguire una sensibilità e un gusto individuale, non può soffocare in alcun modo quell'impulso gregario, perché «noi impariamo a conoscere le pretese e le opinioni degli altri prima delle nostre»³⁷⁴ ed «esse vengono da noi assimilate attraverso un lungo esercizio»³⁷⁵, tanto che «quando più tardi diventiamo indipendenti, continuiamo a riferire a quel sostrato assimilato tutto il nostro giudicare e agire consapevole, sia comparando che resistendo, sia ribellandoci, che conciliandoci con esso»³⁷⁶.

116. Istinto del gregge. Laddove ci imbattiamo in una morale, ivi troviamo una valutazione e una gerarchia degli impulsi e delle azioni umane. Queste valutazioni e gerarchie sono sempre l'espressione di bisogni di una comunità e di un gregge: ciò che ad esso risulta utile in primo

³⁶⁹ FP 1884, 25[160].

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² FP 1884, 30[10].

³⁷³ FW, §117.

³⁷⁴ FP 1880, 3[24].

³⁷⁵ *Ibidem*.

³⁷⁶ *Ibidem*.

luogo –e in secondo e in terzo luogo- questo è anche la suprema norma di valore per tutti i singoli. Con la morale, il singolo viene educato ad essere funzione del gregge, ad attribuirsi valore solo come funzione. Poiché le condizioni della conservazione di una comunità sono state molto diverse da quelle valide per un'altra comunità, ci sono state morali molto diverse; e, relativamente alle imminenti, notevoli trasformazioni dei greggi e delle comunità, degli Stati e delle società, si può profetizzare che vi saranno ancora morali molto differenti. La moralità è l'istinto del gregge nel singolo.³⁷⁷

³⁷⁷ FW, §116.

2.7 INCORPORAZIONI E METAFORE DIMENTICATE.

Che cos'è dunque la verità? Un esercito mobile di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane, che sono state sublimite, tradotte, abbellite poeticamente e retoricamente, e che per lunga consuetudine sembrano a un popolo salde, canoniche, vincolanti: le verità sono illusioni, delle quali si è dimenticato che appunto non sono che illusioni, metafore, che si sono consumate e hanno perduto forza.³⁷⁸

Nel paragrafo precedente abbiamo introdotto l'aspetto intrinsecamente sociale e comunicativa della consapevolezza, aspetto che l'essere umano ha introiettato come la sua stessa interiorità fino ad integrarlo nelle sue stesse strutture cognitive. Sebbene sia possibile rinvenire anche negli animali una forma intuitiva di consapevolezza di sé e di comunicazione dei propri stati, comunicazione che avviene in maniera completamente analogica rispetto agli stessi processi a cui rinvia, solo nell'uomo tale pratica ha assunto il particolare aspetto riflessivo e simbolico che lo caratterizza rispetto agli altri viventi. Nel corso della storia genealogica dell'essere umano, infatti, la necessità di comprendersi rapidamente ha enormemente ampliato lo spettro delle esperienze che era possibile comunicare nella misura in cui queste erano condivise dal gruppo sociale. Tale apparato di segni, la cui forza stava nello smussare l'individualità delle singole esperienze sino a sottolineare i caratteri comuni di queste, si è espanso attraverso la particolare potenza dell'intelletto falsificante umano fino a costituire quel tesoro di esperienze pratiche e immagini che rappresenta la nostra stessa storia culturale. Il linguaggio è così diventato una parte integrante della capacità di pensiero dell'uomo, al punto che ci sembra di smettere di «pensare se non vogliamo farlo nella costrizione linguistica»³⁷⁹.

Nonostante Nietzsche ritenga che tutto il corpo partecipi al pensiero, quest'ultimo sembra condividere nella sua manifestazione consapevole la medesima dimensione segnica della parola: «il pensiero è, allo stesso modo della parola, semplicemente un segno»³⁸⁰, cioè una produzione dell'intelletto che tenta di rispecchiare, semplificandolo e generalizzandolo per poterlo comunicare in maniera comprensibile, un mutamento che nel frattempo è avvenuto al livello dei processi fisiologici.

³⁷⁸ *UWuL*, §1.

³⁷⁹ *FP 1886*, 5[22].

³⁸⁰ *FP 1880*, 6[253].

In questo paragrafo ci occuperemo solo in parte della filosofia del linguaggio di Nietzsche. Cercheremo piuttosto di seguire le strategie che l'autore utilizza nel tentare di naturalizzare questa particolare strategia evolutiva umana.

Inizieremo tale percorso seguendo le particolari riflessioni che Nietzsche propone in *Verità e menzogna in senso extramurale*. Tale piccolo saggio si caratterizza non solo per la particolarità e profondità delle considerazioni sulla verità e sui concetti, ma soprattutto per il periodo piuttosto precoce in cui è stato prodotto e per la continuità che rappresenta rispetto alle opere mature. In particolare ci concentreremo sull'aspetto metaforico e condiviso del linguaggio, sui debiti schopenhaueriani che riguardano i concetti come rubriche di intuizioni particolari e sulla riflessione che congiunge immagini, suoni e stimoli nervosi. Secondariamente, vedremo come questa iniziale ipotesi sulla stretta connessione tra immagini e concetti riceva una torsione verso una dimensione corporea di condivisione delle esperienze, cioè dei gesti e della capacità imitativa dell'essere umano.

Verità e menzogna in senso extramurale è considerato uno dei testi di riferimento per quanto riguarda la filosofia del linguaggio nietzscheana. Già dalla favola iniziale è possibile comprendere come tale testo presenti alcuni dei punti fondamentali del progetto nietzscheano di dissoluzione delle verità assolute intese come perfetta corrispondenza con la realtà e sull'aspetto intrinsecamente falsificante dell'intelletto. Abbia incontrato tali critiche sulle possibilità del linguaggio e dei concetti di pervenire ad una conoscenza esatta e sulla vanità di questa pretesa nel primo capitolo di questo scritto. Quello strumento ausiliario sviluppato negli esseri umani che prende il nome di intelletto «sviluppa le sue forze più importanti nella simulazione»³⁸¹, a causa della debolezza di mezzi naturali dell'uomo durante il suo sviluppo evolutivo. Nel «condurre la battaglia per l'esistenza»³⁸² tale «arte della simulazione tocca il suo culmine»³⁸³.

Noi crediamo di sapere qualcosa delle cose stesse, quando parliamo di alberi, colori, neve e fiori, e tuttavia non disponiamo che di metafore delle cose, che non esprimono in nessun modo le essenze originarie. [...] Noi continuiamo a non sapere da dove scaturisca l'impulso alla verità: giacchè noi finora abbiamo preso atto del dovere, che la società impone per esistere, di essere sinceri, cioè di usare le metafore secondo le consuetudini; il che significa, da un punto di vista morale: noi abbiamo preso atto del dovere di mentire secondo una salda convenzione, di

³⁸¹ UWuL, §1.

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ *Ibidem*.

mentire cioè tutti insieme in uno stile vincolante per tutti. Ora, certamente l'uomo si dimentica che le cose stanno così; dunque egli mente nel modo indicato, inconsciamente e per consuetudini secolari – e proprio attraverso questa incoscienza, proprio attraverso questo dimenticare egli perviene al sentimento della verità.³⁸⁴

Quando utilizziamo le parole e il linguaggio ci sembra di designare le cose nella loro oggettività. In realtà, ci invita a considerare Nietzsche, tali parole esprimono inizialmente la preferenza unilaterale e arbitraria del soggetto verso una connotazione rispetto ad un'altra, connotazione che si riferisce in definitiva sempre e solo al nostro rapporto soggettivo con le cose, e mai alle cose stesse. Tali connotazioni espresse nelle parole diventano canoniche per un gruppo di uomini, fino a diventare vincolanti per comprendersi tra loro. Questa salda convenzione, necessaria per evitare di fraintendersi tra agenti comunicativi e quindi orientata semplicemente ad evitarne le spiacevoli conseguenze, risulta in alcuni casi talmente utile da essere reiterata nei secoli. Quella che era una semplice metafora perde in tal modo la sua arbitrarietà e si presenta come la denotazione stessa della cosa, dimenticando l'aspetto di relazione particolare tra uomo e mondo che l'ha generata. Da metafora intuitiva assume quindi la forma del concetto. La riflessione sulla capacità di astrazione dell'uomo in questo testo sembra perfettamente compatibile con ciò che Schopenhauer intende come ragione nel suo *Mondo come volontà e rappresentazione*.

Riflettiamo in particolare sulla formazione dei concetti: ogni parola diviene senz'altro concetto, dal momento che essa non deve servire come ricordo per un'esperienza originaria del tutto singolare e individualizzata, cui deve il suo sorgere, ma piuttosto deve adattarsi a innumerevoli casi più o meno simili e cioè, in senso stretto, mai identici, quindi casi puramente diseguali. Ciascun concetto serve ad eguagliare il non eguale. [...] La dimenticanza di ciò che è reale e individuale ci dà il concetto così come anche la forma, la dove invece la natura non conosce né forme né concetti, e neppure generi, bensì soltanto una X per noi inattingibile.³⁸⁵

Ma cosa intende esattamente Nietzsche per metafora? Potremmo infatti sostenere che attraverso le metafore ci è possibile designare nuove cose, ma ciò avviene sempre all'interno del linguaggio. In fondo, per intendere una metafora morta come

³⁸⁴ *Ibidem.*

³⁸⁵ *Ibidem.*

“collo di bottiglia”, dobbiamo pur sapere cosa indichiamo con la parola “collo” e quindi trasporre alcune connotazioni compatibili ad un nuovo specifico oggetto.

È bene sottolineare che per Nietzsche non è questo il caso, e che pertanto il fondamento del linguaggio si delinea per l'autore in maniera extralinguistica. Nel domandarsi cos'è una parola, Nietzsche risponde che si tratta del «riflesso sonoro di uno stimolo nervoso»³⁸⁶, e continua: «uno stimolo nervoso tradotto anzitutto in immagine! Prima metafora. L'immagine nuovamente riplasmata in suono! Seconda metafora»³⁸⁷. Per dirlo in altri termini: alcuni stimoli nervosi in noi vengono elaborati dall'intelletto, il quale proietta secondo le forme di organizzazione dell'esperienza una causa di tali eccitazioni. Questa è la prima metafora, di cui ognuno di noi si rende quotidianamente autore: proiettiamo nella nostra esperienza consapevole un'immagine della causa di quegli stimoli nervosi, un oggetto percettivo, dimentichi del fatto che siamo i creatori di quella particolare immagine che abbiamo ricavato dall'effetto che l'ambiente ha avuto su di noi e del rimaneggiamento operato dalla fantasia. A questa prima intuizione sensibile, attraverso una generalizzazione del caso particolare attraverso l'evidenziare alcuni tratti e aspetti a scapito di altri, crediamo di sapere consapevolmente di cosa si tratta attraverso l'utilizzo di una parola canonica: è un albero. Questa è la seconda metafora, a cui attribuiamo la verità della cosa stessa.

Si può pensare ad un uomo completamente sordo e che non abbia mai avuto percezione alcuna del suono e della musica: come costui osserva meravigliato sulla sabbia cose come le figure sonore di Chladni poi scopre che la loro causa è nel vibrare della corda e infine è pronto a giurare di sapere cos'è che gli uomini chiamano suono, così di tutti noi per quel che riguarda il linguaggio.³⁸⁸

Nonostante tali antropomorfismi e relazioni umane sublimati e semplificate in concetti, con cui crediamo di pervenire se non alla verità stessa almeno a qualche tipo di stabile conoscenza, «tutto ciò che separa l'uomo dall'animale dipende da questa capacità di piegare ad uno schema le metafore intuitive, quindi di risolvere un'immagine in un concetto»³⁸⁹.

³⁸⁶ *Ibidem.*

³⁸⁷ *Ibidem.*

³⁸⁸ *Ibidem.*

³⁸⁹ *Ibidem.*

Perfino il rapporto tra stimolo nervoso e l'immagine che ne è ricavata non è necessario; quando però la stessa immagine è ricavata milioni di volte e trasmessa per molte generazioni, finendo con l'apparire sempre a tutti gli uomini come lo stesso esito di uno stesso processo, allora finisce per acquistare per tutti lo stesso significato, quasi che fosse l'unica immagine necessaria e quasi che quel rapporto tra l'originario stimolo nervoso e l'immagine indotta sia uno stretto rapporto di causalità; così come un sogno, che si ripettesse eternamente, sarebbe senz'altro sentito e giudicato come realtà.³⁹⁰

Riprendendo in questo testo alcune delle teorie sviluppate da G. Gerber³⁹¹, di cui lesse *Il linguaggio come arte* durante i suoi anni di formazione come filologo, Nietzsche sottolinea l'aspetto metaforico e poetico delle parole per utilizzarlo al fine di criticare quel particolare difetto filosofico che vede nei concetti la via maestra per dischiudere l'essenza del reale. A quasi dieci anni di distanza Nietzsche sembra ancora dell'opinione che «il concetto è nato con il suono, quando *molte* immagini furono raccolte mediante un solo suono: dunque quando, con l'udito, si raccolsero sotto *rubriche* i fenomeni interni ottici»³⁹².

Possiamo notare che tale teoria sulla nascita del concetto dalla generalizzazione delle immagini intuitive attraverso i passaggi metaforici del suono sembra estendersi principalmente sul piano prettamente rappresentativo e individuale. Sembra quindi non essere sufficiente sia per spiegare l'enorme varietà dei concetti, sia per spiegare il carattere intersoggettivo che caratterizza l'emersione dei segni comunicativi. Pur non abbandonando mai tale teoria riguardante il concetto come rubriche di immagini, Nietzsche implementa tali riflessioni con la sua idea dei gesti, i quali esprimono quell'antica corrispondenza tra moto e sentimento caratteristica della comunicazione animale. Sono proprio questi sentimenti comuni e i moti che ne conseguono che forniscono la base della comprensione: «i concetti sono i segni più o meno figurati per indicare sensazioni spesso ritornanti e ritornanti assieme, per gruppi di sensazioni»³⁹³. Senza tale selezione di sentimenti comuni, associati a determinate esperienze e pratiche condivise tra un gruppo di uomini, non sarebbe possibile per l'uomo creare la successiva

³⁹⁰ *Ibidem*.

³⁹¹ I debiti di Nietzsche rispetto a Gerber e alla sua teoria sulla nascita del linguaggio sono stati evidenziati da A. Meijers, *Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche*, in «Nietzsche Studien», 17, pp. 367-390. Ricaviamo tale riferimento da L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, ETS, Pisa, 2006, p. 148, nota 28. Vedi anche E. Behler, *Tradizione romantica e decostruzione nella filosofia del linguaggio del giovane Nietzsche*, in *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida, Napoli, 1992.

³⁹² *FP 1884*, 25[463].

³⁹³ *JGB*, §268.

corrispondenza tra suono e immagine. Ogni creazione dell'intelletto è infatti indirizzata dai bisogni e dagli impulsi soggiacenti: prima che sia possibile dire se ad un concetto corrisponde una data categoria di immagini comuni, è necessario maturare questa radice comune di esperienza.

Tale avvicinamento avviene, come abbiamo visto, quando proviamo a «generare in noi quel sentimento secondo gli *effetti* che esso esercita e fa apparire sugli altri, imitando sul nostro corpo (per lo meno fino a raggiungere una lieve somiglianza del gioco dei muscoli e dell'innervazione) l'espressione del suo sguardo, della sua voce, della sua andatura, del suo atteggiamento (o perfino il loro riflesso in parola, in pittura, in musica)»³⁹⁴. È insomma la capacità imitativa dell'uomo che fornisce il sostrato per comprendere il valore condiviso di un determinato raggruppamento di immagini intuitive.

*Una mera disciplina educativa di sentimenti e di pensiero è pressochè zero (- sta qui il grande equivoco dell'educazione tedesca che è del tutto illusoria): si deve prima di tutto persuadere il corpo. La rigorosa conservazione di gesti significativi ed eleganti, un impegno a vivere solamente con uomini che non si «lasciano andare», è perfettamente sufficiente per diventare significativi ed eleganti: in due o tre generazioni tutto è già interiorizzato. È decisivo per la sorte dei popoli e dell'umanità che si dia inizio alla cultura nel posto giusto – non nell'«anima» (come voleva la funesta superstizione dei preti e dei mezzi preti): il posto giusto è il corpo, i gesti, la fisiologia, il resto ne è una conseguenza.*³⁹⁵

Quando si decide di educare alle pratiche culturali di una data comunità, non si tratta semplicemente di introdurre il bambino a quell'apparato di suoni che gli permette di creare una corrispondenza con un determinato gruppo di immagini. Prima di tutto bisogna avere in comune determinati sentimenti e i moti associati, e questi acquistano profondità e vastità attraverso il patrimonio dei gesti di un determinato gruppo. E' in questo senso che possiamo interpretare l'aforisma in cui Nietzsche si domanda se sia più passeggero lo spirito o il corpo: nelle faccende culturali, ipotizza, «ha più *durata* ciò che è più esterno, ciò che è evidente, come l'uso, il gesto e la cerimonia: questo è il *corpo*, a cui si aggiunge un'*anima* sempre nuova»³⁹⁶. Pensiamo per esempio all'insegnamento dei numeri: prima che sia possibile per un bambino contare mentalmente, cioè attraverso

³⁹⁴ *M*, §142.

³⁹⁵ *GD*, IX, §47.

³⁹⁶ *WS*, §77.

quella rubrica di immagini in cui vengono evidenziati solo alcuni tratti (l'unità, la separabilità, ecc...) trasposta nel concetto di numero, è necessario che egli acquisti dimestichezza con il gesto di contare le dita. Questo contare è inizialmente un gioco imitativo, di cui il bambino non può comprendere l'utilità, il grado di verità o la vastità. La maturazione di tali capacità espressive, come abbiamo visto, non si riduce alla comunicazione, ma permette in seguito quella particolare torsione che è la capacità riflessiva dell'uomo. Le parole, una volta incorporate nelle pratiche, diventano un mezzo di stimolazione per l'intelletto e la memoria, guidate dai bisogni degli istinti.

Con l'invenzione di questo rigido mondo concettuale e numerico, l'uomo acquista un mezzo per impadronirsi, come con segni, di immense quantità di fatti, e per iscriverli nella sua memoria. Questo apparato di segni è la sua superiorità proprio in quanto consente di allontanarsi al massimo dai fatti singoli. La capacità di ridurre le esperienze in segni e di afferrare così una quantità di cose sempre maggiore è la sua più grande forza. La spiritualità come facoltà di farsi padroni, coi segni, di un'enorme quantità di fatti.³⁹⁷

La sopravvalutazione dello spirituale rispetto al corporeo ha investito principalmente gli aspetti consapevoli della cultura e dell'educazione, ma il sostegno e il motore di questa ha sempre avuto la sua educazione sotterranea nel corpo senza che ce ne rendessimo conto. Questa sopravvalutazione ha avuto per Nietzsche anche un inaspettato vantaggio: «poiché gli uomini ritenevano di possedere già la consapevolezza, si sono data scarsa premura di acquistarla»³⁹⁸ e ciò ha permesso di «impedire un troppo celere perfezionarsi della consapevolezza stessa»³⁹⁹. Infatti:

È ancora sempre un compito del tutto nuovo, che solo ora affiora all'occhio umano ed è a stento riconoscibile con chiarezza, quello di incarnare in se stessi il sapere e di renderlo istintivo: un compito scorto soltanto da chi è giunto a comprendere che fino ad oggi si sono incarnati in noi solo i nostri errori e che tutta la consapevolezza si riferisce ad errori.⁴⁰⁰

Questi errori tuttavia appartengono alle condizioni di esistenza di un gruppo di individui, anche se tali condizioni si riferiscono ad epoche passate, in alcuni casi arcaiche, dell'esperienza umana. Nietzsche sa perfettamente che «una cosa potrebbe

³⁹⁷ FP 1885, 34[131].

³⁹⁸ FW, §11.

³⁹⁹ *Ibidem*.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

essere 'vera' pur essendo dannosa e pericolosa al massimo grado: [...] cosicchè il vigore di uno spirito si misurerebbe [...] dal grado fino al quale *abbia avuto bisogno* di assottigliarla, dissimularla, addolcirla, smussarla, falsificarla»⁴⁰¹. È per questo motivo che la misura stessa della forza delle conoscenze «non sta nel loro grado di verità, bensì nella loro età, nel loro essere incorporate, nel loro carattere di condizione di vita»⁴⁰².

⁴⁰¹ *JGB*, §39.

⁴⁰² *FW*, §110.

CAPITOLO 3: UN GROVIGLIO DI ISTINTI.

*Che cos'è l'uomo? Un cumulo di passioni che attraverso i sensi e la mente dilagano nel mondo: un groviglio di serpenti furiosi che raramente sono stanchi di lottare: e in questo caso guardano nel mondo per cercarvi la loro preda.*⁴⁰³

L'indagine sulla corporeità e sulla consapevolezza ci ha condotti ad una diversa visione antropologica della nostra esperienza e delle nostre azioni. La nostra intimità, secondo le considerazioni nietzscheane, non può più essere concepita come un'istanza disincarnata e sostanzialmente separata dal resto dell'accadere. Essa invece si presenta un particolare stratagemma evolutivo del nostro corpo, inserito in un contesto ambientale, storico e sociale che ha promosso particolari aspetti e interpretazioni della stessa interiorità. Quel particolare prospettivismo della consapevolezza, che ne fa ciò che di noi ci è più trasparente e vicino, si è rivelato come una costruzione illusoria e fantasiosa del nostro intelletto per giustificare i nostri stati corporei in maniera rassicurante e funzionale. Nietzsche ci invita a partecipare a questa inversione di tutte quelle riflessioni secolari che hanno posto la spiritualità come la nostra vera essenza: occorre invece «considerare la maggior parte del pensiero consapevole tra le attività dell'istinto, e anche laddove si tratta del pensiero filosofico»⁴⁰⁴. Tale inversione è possibile solo riconoscendo la complessità e la finezza valutativa di ogni nostro processo fisiologico, svelando come «anche dietro ogni logica»⁴⁰⁵ e l'apparente «sovranità di movimento»⁴⁰⁶ della volontà psicologica e del pensiero consapevole «stanno apprezzamenti di valore, o per esprimermi più chiaramente, esigenze fisiologiche di una determinata specie di vita»⁴⁰⁷.

L'inconsapevole travestimento di necessità fisiologiche sotto il mantello dell'obiettivo, dell'ideale, del puro-spirituale va tanto lontano da far rizzare i capelli – e abbastanza spesso mi sono chiesto se la filosofia, in un calcolo complessivo, non sia stata fino a oggi principalmente e soltanto una spiegazione del corpo e un fraintendimento del corpo. Dietro i supremi giudizi di valore, da cui fino a oggi è stata guidata la storia del pensiero, sono nascosti fraintendimenti della condizione corporea sia da parte di individui che di classi o di razze intere. È legittimo

⁴⁰³ FP 1882, 5[1]185.

⁴⁰⁴ JGB, §3.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

⁴⁰⁷ *Ibidem*.

ravvisare in tutte quelle ardite stravaganze della metafisica, specialmente nelle sue domande sul valore dell'esistenza, in primo luogo e sempre i sintomi di determinati corpi. [...] Sono ancora in attesa che un medico filosofo [...] abbia in futuro il coraggio di portare al culmine il mio sospetto e di osare questa affermazione: in ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino a oggi, di «verità», ma di qualcos'altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...⁴⁰⁸

Lo stesso Nietzsche ammette di aver partecipato a questo lungo fraintendimento perpetrato in particolare da quella metafisica che vedeva nella trascendenza il fine ultimo dell'uomo: attraverso le parole di Zarathustra riconosce come «anche io, un tempo, gettai la mia illusione al di là dell'uomo, come tutti coloro che abitano un mondo dietro il mondo. Al di là dell'uomo, davvero?»⁴⁰⁹. Il riferimento all'esperienza personale di Nietzsche è chiaro, quando lo rapportiamo al periodo precedente ad *Umano, troppo umano* in cui «con pena mi vidi magrissimo, affamato: le *realtà* mancavano proprio nella mia scienza, e le "idealità", chissà a cosa servivano!»⁴¹⁰.

Ma che accadde, fratelli? Io superai me stesso, il sofferente, io portai la mia cenere sul monte, una fiamma più chiara inventai io per me. Ed ecco! Lo spettro si dileguò ai miei occhi. [...] Stanchezza, che d'un sol balzo vuol attingere le ultime cose, con salto mortale: una misera ignorante stanchezza, che non vuol più nemmeno volere: essa ha creato tutti gli dèi e i mondi dietro il mondo. Credetemi fratelli! Era il corpo che disperava della terra – esso ascoltava come il ventre dell'essere gli parlava. [...] Ma 'quel mondo' è ben nascosto agli occhi dell'uomo, quel mondo disumanato e inumano, che è un nulla celeste; e il ventre dell'essere non parla affatto all'uomo, se non in quanto è esso stesso uomo. [...] Sì, questo, io e la contraddizione e il groviglio dell'io, parla ancora nel modo più onesto del proprio essere – questo io che crea, vuole, valuta ed è la misura e il valore delle cose. E questo che è l'essere più onesto, l'io – questo parla del corpo e vuole il corpo, anche quando si induce a poetare e fantasticare e svolazza qua e là con ali spezzate. Esso impara a parlare sempre più onestamente, l'io: e quanto più impara, tanto più trova parole in onore del corpo e della terra. Un nuovo orgoglio mi ha insegnato l'io, e io lo insegno agli uomini: non ficcare più la testa nella sabbia delle cose del cielo, bensì portarla liberamente, una testa terrena, che crea il senso della terra!⁴¹¹

In ogni nostra manifestazione è il nostro corpo il ventre delle cose, in ogni discorso astratto o oggettivo è il corpo che cerca una nuova interpretazione dei suoi stessi bisogni e il suo superamento. In ogni sistema filosofico vi è l'innocenza di un corpo

⁴⁰⁸ FW, P, §2.

⁴⁰⁹ Z, *Di coloro che abitano un mondo dietro al mondo*.

⁴¹⁰ EH, *Umano, troppo umano*.

⁴¹¹ Z, *Di coloro che abitano un mondo dietro al mondo*.

che non si accorge di parlare di se stesso sotto l'illusione di una certa oggettività, «o meglio: l'istinto più prepotente, in loro, porta alla luce se stesso con la sovrana spudoratezza e innocenza di un istinto fondamentale – esso vuole essere signore e possibilmente scopo di tutte le cose, di ogni evento! Il filosofo è solo una specie di occasione e condizione di possibilità perché *l'istinto possa esprimersi*»⁴¹². Tuttavia come abbiamo visto è quasi una condizione d'esistenza il fatto che il carattere prospettico della consapevolezza si interpreti erroneamente, ma nonostante questo «l'uomo si rivela molto più spesso di quanto non vorrebbe! Che cosa mai non parla? – ma di ascoltatori ce ne sono sempre pochi, cosicché l'uomo fa le sue confessioni per così dire a vuoto: è un dissipatore delle sue "verità", come il sole lo è della sua luce. – Non è un peccato che il vuoto non abbia orecchi?»⁴¹³.

Il primo paragrafo di questo capitolo tratterà delle ipotesi nietzscheane sulla formazione e consistenza dei nostri istinti. Dopo una breve ricognizione sulla ricezione e sulle critiche che Nietzsche muove all'evoluzionismo, tratteremo di quelle ipotesi che vedono nella triade genealogica di costrizione, abitudine e bisogno il motore dei nostri cambiamenti fisio-psicologici lungo la storia biologica ed ereditaria dell'uomo.

Il secondo paragrafo tenterà di esplicitare modo in cui tali istinti emergono nella consapevolezza sotto forma di conflitto tra impulsi. In tale quadro risulterà decisiva la riflessione nietzscheana sul problema gerarchico, il quale fornisce quell'ipotesi che ci permette di chiarire in che modo agisce quell'autoregolamentazione di cui abbiamo accennato nel capitolo precedente. Tratteremo quindi della volontà psicologica secondo la ricostruzione nietzscheana e concluderemo con i consigli del nostro autore sulla coltivazione dei nostri impulsi e delle nostre passioni.

Il terzo paragrafo prenderà le mosse da un'ulteriore critica a quell'evoluzionismo che vede nell'istinto di sopravvivenza il principio cardine della vita biologica. Tale critica ci condurrà ad una riformulazione anti-teleologica della lotta interna tra le parti, facendo emergere quello che sarà uno dei temi principali delle opere mature di Nietzsche: la volontà di potenza. Pur riferendoci soprattutto all'utilizzo di tale ipotesi nel versante biologico, accenneremo alla sua estensione alla totalità del mondo fisico.

Il quarto paragrafo tratterà dell'inserimento di queste riflessioni sulla corporeità all'interno di un quadro deterministico del mondo di cui l'uomo è partecipe attivo. Vedremo come Nietzsche tenti di concepire una necessità che possa fare a meno delle

⁴¹² *FP 1883*, 7[62].

⁴¹³ *Ibidem*.

finzioni regolative causali, e quali saranno le possibili interpretazioni della vita umana che scaturiscono da tali riflessioni. Infine, parleremo delle considerazioni che vedono le nostre virtù come il nostro stesso destino.

3.1 GENEALOGIA DEGLI ISTINTI ORGANICI.

Parlo di istinto, quando un qualsiasi giudizio (il gusto al suo gradino più basso) è incorporato, in modo che ora si muove spontaneamente e non ha più bisogno di attendere lo stimolo. Esso ha la sua crescita per sé e perciò anche il suo senso di un'attività che urta verso l'esterno.⁴¹⁴

La nozione di istinto, insieme a quella di impulsi, ha una posizione di preminenza descrittiva in molte delle riflessioni sociali, psicologiche e morali di Nietzsche. Esse fanno parte di quel tentativo di naturalizzazione dell'uomo che l'autore assunse come compito nella sua produzione matura. Come abbiamo già potuto notare, nonostante la variabilità terminologica che Nietzsche utilizza nei testi e nei frammenti per esporre i risultati della sua ipotesi fisio-psicologica, è possibile delineare due tipologie principali di istanze a cui egli rinvia continuamente: chiameremo *istinti* quelle particolari coalizioni di processi fisiologici orientati ad una data attività coordinata, mentre ci riferiremo agli *impulsi* per quanto riguarda quelle particolari forme che l'intelletto proietta nella nostra interiorità consapevole sotto forma di disposizioni, sensazioni e sentimenti anche conflittuali, come giustificazione di tali processi e attività istintive. Attraverso le riflessioni che seguiranno vedremo se tale divisione si rivelerà appropriata nel dischiudere la complessità del tentativo nietzscheano di ridurre in maniera non semplicistica la mente dell'uomo ai suoi stati corporei.

Sebbene nella contemporaneità il termine istinto sia caduto in un fondamentale disuso per le sue carenze esplicative e le difficoltà nel rinvenirne una genesi che riesca a conciliare i caratteri psicologici con quelli fisiologici, etologia e psicologia concordano nell'attribuire a tale termine l'indicazione di schemi di comportamenti biologicamente determinati e tendenzialmente rigidi. Questa stessa definizione veniva utilizzata dai teologi naturali di inizio ottocento che la impiegarono nella sua duplice veste di indicazione per conoscenze animali innate, prodotte secondo un disegno intelligente e divino che solo poteva spiegare quel rapporto mezzi-fini rinvenibile per esempio nella costruzione delle celle delle api, e di segno della differenza tra le capacità d'azione degli animali e le capacità riflessive dell'uomo, il quale essendo il culmine della creazione divina era in grado di governare i suoi istinti attraverso ragione, intelletto e libero arbitrio. Nello stesso secolo, tra i molti studiosi che si dedicarono a questo tipo di ricerche etologiche e scientifiche, Darwin propose la sua teoria della selezione naturale

⁴¹⁴ FP 1881, 11[164].

per spiegare quegli stessi fenomeni senza bisogno di ricorrere ad ipotesi trascendenti o divine⁴¹⁵. Anche per Darwin, tuttavia, si rivelava decisamente ostica sia la definizione da attribuire agli istinti, sia il rapporto che questi avevano con la stessa struttura organica.

Non cercherò di definire l'istinto. Sarebbe facile dimostrare che questo termine abbraccia parecchie attività psichiche distinte. Però chiunque comprende ciò che si intende quando si dice che l'istinto obbliga il cuculo a migrare e a deporre le uova nei nidi di altri uccelli. Si suole definire istintiva un'azione, che a noi richiederebbe una certa esperienza, mentre viene compiuta senza alcuna esperienza da un animale, soprattutto molto giovane e privo di esperienza, oppure viene compiuta nella stessa maniera da molti individui, senza sapere quale ne è lo scopo.⁴¹⁶

Nonostante i consistenti spunti darwiniani che Nietzsche utilizzò per delineare le sue indagini genealogiche sul corpo e sulla mente umana, seguendo in questo senso quel percorso di naturalizzazione che le scienze di fine ottocento cercarono di adottare nelle loro spiegazioni, l'autore non abbracciò mai completamente tali teorie. Egli tuttavia condivide con Darwin il rifiuto delle spiegazioni teleologiche per l'evoluzione organica e il dubbio sulle capacità esplicative del termine istinto, insistendo sul fatto che «divisione del lavoro, memoria, esercizio, abitudine, istinto, ereditarietà, facoltà, forza – tutte parole con cui non si spiega nulla, ma solo si indica e si accenna»⁴¹⁷. Tale provvisorietà del termine istinto rispecchia sia lo scetticismo nietzscheano sulle capacità esplicative della conoscenza e del linguaggio, sia le difficoltà nel delineare e specificare tutti quei processi corporei che non vengono proiettati dall'intelletto, e di cui quindi non possiamo avere esperienza consapevole.

Inizieremo il presente paragrafo approfondendo il legame tra Nietzsche e la teoria evolucionistica per quanto riguarda la formazione graduale degli istinti. In particolare ci concentreremo sulla componente biologica e genealogica di tali considerazioni, specificando in che senso Nietzsche parli di *organi superiori* e sottolineando l'importanza della cosiddetta *seconda lotta* per l'esistenza, la quale rappresenta quella sottile riforma dell'evoluzionismo espressa dagli studi di Roux e abbracciata in parte dallo stesso Nietzsche. Successivamente cercheremo di delineare le

⁴¹⁵ Sul rapporto (anche di continuità e di reciproca stimolazione teorica) tra le teorie della teologia naturale e l'emersione della teoria evolutiva nel corso dell'800, oltre ad una dettagliata comparazione tra le tesi dei vari protagonisti di questa vicenda scientifica, rinviamo a: F. Morganti, *Psicologia animale ed evoluzione nel secolo di Darwin*, ETS, Pisa, 2015.

⁴¹⁶ C. Darwin, *L'origine delle specie*, Capitolo 7: *L'istinto*, BUR, Milano, 2009, p. 192.

⁴¹⁷ *FP 1885*, 1[86]. Cfr. anche *FP 1885*, 34[82].

riflessioni nietzscheane sui caratteri ereditari degli istinti, cercando di far luce sulla posizione di Nietzsche riguardo l'ereditarietà culturale e sulle possibili influenze esterne di tali riflessioni. Vedremo che tali teorie verteranno sull'ipotesi genealogica che conduce dalla costrizione all'abitudine, fino all'incarnarsi di questa come istinto biologico. Concluderemo infine il paragrafo proponendo alcune considerazioni che collegano l'attività istintiva del nostro corpo con l'attività intellettuale e consapevole della nostra esperienza vissuta.

La teoria della selezione naturale offre a Nietzsche un notevole spunto scientifico da cui egli cerca di ricavare non solo quell'avvicinamento tra uomo e animale testimoniato dalla chimica delle idee, ma più propriamente una solida base per le sue considerazioni genealogiche. L'influsso e la ricezione delle opere di Darwin e degli scienziati vicini a tale paradigma avvenne principalmente attraverso la mediazione di Lange e del suo *Storia del materialismo*, ma già dal periodo di Basilea troviamo un Nietzsche interessato e partecipe alla discussione evoluzionistica. Ciò che sembra interessare Nietzsche è principalmente la possibilità di trasporre i risultati delle scienze biologiche ad aspetti della vita umana, cercando di utilizzare lo sperimentalismo scientifico per avvalorare o modificare alcune sue intuizioni. È proprio attraverso queste riflessioni che Nietzsche avverte quel lungo mutamento fisiologico e antropologico che rintraccia come radice genetica dei comportamenti umani. Egli infatti trova nel termine istinto una nozione che gli permette di riassumere alcune delle ipotesi euristiche che animano la sua ricerca. Con istinto infatti egli non intende solo un'attività coordinata rigidamente e trasmessa ereditariamente distinta dalla struttura anatomica: tale ipotesi ricadrebbe nel pregiudizio grammaticale che fa del corpo un sostrato neutro separato dalla sua stessa attività effettiva. Il termine tenta così di designare non solo quella particolare concezione che fa degli stati mentali un particolare tipo di stati corporei, ancorandosi agli studi biologici, ma soprattutto quell'essenziale elemento valutativo e spontaneo che Nietzsche rintraccia in ogni essere vivente e nella sua stessa esistenza biologica. In particolare, il termine istinto viene utilizzato per circoscrivere una particolare coalizione precaria e funzionale di processi organici comunicanti tra loro. Tale momentanea unità come complessa rete gerarchica di attività e valutazioni deve la sua transitorietà non solo al continuo mutamento che avviene durante la storia evolutiva dell'organismo, ma alle stesse riorganizzazioni gerarchiche che avvengono nei singoli

individui a seguito del disuso o dell'assoggettamento di altre componenti biologiche da parte di tali istinti.

7 [211] Sulla base degli impulsi si costituiscono organi superiori e questi organi lottano fra loro per il nutrimento, gli stimoli - - -

La mano del pianista, il legamento che vi perviene e una zona del cervello costituiscono insieme un organo (che deve isolarsi per potersi contrarre fortemente). Parti separate del corpo collegate telegraficamente – cioè un impulso.⁴¹⁸

In questo frammento postumo è chiaro che Nietzsche non si riferisce agli impulsi come verranno considerati nel paragrafo successivo di questa trattazione, cioè come ciò che dall'intelletto viene proiettato per poter pensare i processi sottostanti, quanto piuttosto al particolare modo anatomico in cui diversi organi e tessuti vengono collegati tra loro in modo da poter eseguire un'azione coordinata. Come si può notare, Nietzsche ci invita a considerare che i collegamenti tra le diverse componenti biologiche si strutturano secondo esigenze funzionali all'adattamento ambientale dell'organismo (o meglio, come vedremo, alla sua potenza), e in questa strutturazione si costituiscono e si disgregano continuamente nuove unità, cioè complesse formazioni di dominio. Tuttavia l'enfasi della scuola darwiniana sugli influssi ambientali come principio fondamentale di selezione naturale viene da Nietzsche rifiutata sulla scia delle considerazioni di Roux, che abbiamo già avuto modo di incontrare nel paragrafo sull'intelletto di questo scritto.

Darwin sopravvaluta fino all'inverosimile l'influsso delle circostanze esterne; l'essenziale del processo vitale è proprio l'enorme potere creatore di forme dall'interno, che usa, sfrutta le circostanze esterne.⁴¹⁹

L'interpretazione darwiniana della selezione recepita da Nietzsche ha secondo quest'ultimo posto l'accento in maniera esagerata sulle circostanze esterne nella strutturazione dell'organismo e dei suoi processi. Tale esagerazione spinge a considerare primariamente le forze reattive del vivente, ovvero tutte quelle risposte passive agli stimoli ambientali. Ciò significa per Nietzsche perdere la specificità delle forme di vita, cioè quel riassetto assolutamente attivo dei propri componenti organici

⁴¹⁸ FP 1883, 7[211].

⁴¹⁹ FP 1886, 7[25].

e in particolare quella ricerca e ristrutturazione degli stimoli specifica della singola specie.

L'uomo è una creatura plasmatrice di forme e di ritmi; in niente è meglio esercitato e sembra che a niente prenda piacere più che nell'inventar forme. Si osservi soltanto in che modo il nostro occhio subito cerca un'occupazione, non appena non ha più niente da vedere: si crea qualcosa da vedere. Presumibilmente nient'altro fa, nello stesso caso, il nostro udito: si esercita. Senza la trasformazione del mondo in figure e ritmi non ci sarebbe per noi niente di "uguale", dunque neppure niente che ritorni, dunque neppure una possibilità di esperienza e di appropriazione, di nutrizione. In ogni percepire, ossia nell'appropriazione originaria, l'avvenimento essenziale è un agire, o più rigorosamente, un imporre forma: di "impressioni" parlano solo i superficiali. L'uomo impara in questo a conoscere la propria forza come una forza di opposizione, e ancor più come una forza di determinazione, che rifiuta, trasceglie, costruisce, che ordina nei propri schemi. C'è qualcosa di attivo nel fatto che noi accogliamo uno stimolo in genere e lo accogliamo come tale stimolo. E' proprio di quest'attività non solo produrre forme, ritmi e successioni di forme, ma anche valutare l'opera creata con riferimento all'assimilazione o al rifiuto.⁴²⁰

L'evoluzione come selezione naturale sotto la spinta di pressioni ambientali implica per Nietzsche una sostanziale passività del vivente, perdendo così di vista la caratteristica capacità di plasmare e cercare attivamente gli stimoli che consentono quel processo di assimilazione dell'eterogeneo. È proprio questa capacità, che Nietzsche intravede fin nel comportamento delle singole cellule, a segnare quel vantaggio evolutivo che permette al vivente di avere maggiori probabilità di riprodursi. Vedremo inoltre che tale processo non è orientato alla sopravvivenza, quanto piuttosto all'espansione delle potenzialità dell'organizzazione biologica. Certamente Nietzsche non nega il principio della lotta per l'esistenza tra individui né l'influsso esercitato dall'ambiente nella selezione naturale, ma sembra preoccupato di porre l'accento sulla sostanziale capacità interna dell'organismo di plasmare le proprie componenti e percezioni.

La nozione di istinti fornisce a Nietzsche quelle coordinate che gli permettono da una parte di sottolineare il carattere attivo e predatorio delle manifestazioni organiche, dall'altra di rendere intellegibile quella seconda lotta tra le forze interne dell'organismo ricavata dalle considerazioni di Roux a proposito della sostanziale incapacità esplicativa

⁴²⁰ FP 1885, 38[10].

della sola lotta tra gli individui nel determinare l'evoluzione di un organismo. Quella relativa autonomia delle singole componenti organiche, che lottano tra loro per lo spazio e il nutrimento pur partecipando insieme ad un unico processo di appropriazione, si sviluppa nel pensiero di Nietzsche come una continua subordinazione, obbedienza e resistenza. Questa lotta interna, unita alla selezione naturale, fornisce le basi per pensare ad una autoregolamentazione che, senza far ricorso ad ipotesi finalistiche e rifiutando la semplificazione meccanicistica, struttura il vivente in modo che possa sopravvivere e quindi trasmettere tali funzionali organizzazioni. Non sembra possibile quindi ritrovare gli istinti in particolari conformazioni anatomiche: piuttosto, essi si manifestano nei particolari collegamenti gerarchici di attività coordinate tra gli esseri che ci compongono, siano essi tessuti, organi, interi apparati o cellule. Tali momentanee formazioni di dominio si fondano, come abbiamo visto nel paragrafo dedicato all'intelletto, sulla differenza tra le singole parti. Anche a questo proposito troviamo un Nietzsche intento a ricondurre tali differenze e conformazioni all'ipotesi della volontà di potenza, utilizzata in questo caso per poter pensare quell'aspetto valutativo che l'autore rintraccia in ogni manifestazione organica.

La volontà di potenza interpreta: nella formazione di un organo si tratta di una interpretazione; essa traccia confini, determina gradi, diversità di potenza. Le mere diversità di potenza non potrebbero ancora sentire se stesse come tali: ci dev'essere qualcosa che voglia crescere e che interpreti sul suo valore ogni altra cosa che voglia crescere. In ciò come - - - In verità l'interpretazione stessa costituisce un mezzo per impadronirsi di qualcosa. Il processo organico presuppone costantemente L'INTERPRETARE.⁴²¹

Non è facile capire in che modo una singola cellula possa interpretare, ma abbiamo già visto che questa ipotesi di Nietzsche si riferisce a quel particolare e primitivo pensare, sentire e volere che costituisce "la cosa stessa" del vivente. La lotta che scaturisce da queste interpretazioni tra potenze relativamente autonome diviene «un *principio regolatore*» per l'intero organismo, e in particolare quindi il «*principio dell'autostrutturazione funzionale dei rapporti di grandezza più opportuni*»⁴²² emergente dalla duplice lotta evolutiva. Il collegamento tra le due lotte fa sì che si conservino solo quelle proprietà delle parti che, nella loro lotta interna, hanno contribuito alla possibilità

⁴²¹ FP 1886, 2[148].

⁴²² FP 1883, 7[190].

di durare dell'organismo intero nella sua lotta esterna, come ipotizzato dalla dottrina darwiniana.

A questo quadro teorico Nietzsche aggiunge quel principio genealogico che separa l'emersione di un evento dal suo presunto scopo, «il principio, cioè, che la causa genetica di una cosa e la sua finale utilità, nonché la sua effettiva utilizzazione e inserimento in un sistema di fini, sono fatti *toto coelo* disgiunti l'uno dall'altro»⁴²³. Sebbene tale principio venga accolto anche dalle teorie evoluzionistiche, che aprono il campo della contingenza e della casualità in ambito biologico proprio separando l'attuale utilizzo di un organo dall'origine storicamente determinata di questo, Nietzsche rileva che questi cambiamenti dei tratti non costituiscono mai per l'organismo che li possiede un vantaggio iniziale, e che anzi mettono a rischio la stessa integrità dell'individuo prima di poter essere validamente tiranneggiati dalle altre componenti biologiche.

Contro il darwinismo. — L'utilità di un organo non spiega il suo apparire, tutt'altro! Il tempo lunghissimo durante il quale una proprietà si forma, l'individuo non la possiede, non se ne giova, almeno nella lotta con circostanze e nemici esterni. Che cosa è infine «utile»? Si deve chiedere: «utile in rapporto a che?» Per es. ciò che giova alla durata di un individuo, potrebbe essere sfavorevole alla sua forza e al suo splendore; ciò che conserva l'individuo potrebbe insieme arrestarlo nello sviluppo. D'altra parte una mancanza, una degenerazione può essere della suprema utilità, in quanto agisce come stimolo.⁴²⁴

La plasticità di forme e funzioni che caratterizza l'evoluzione del vivente ci spinge a considerare che non è possibile praticare su di un organismo quella ingegneria inversa che dallo studio del macchinario ci conduce alla funzione per cui è stato progettato. Al contrario, il vivente presenta come proprio carattere il continuo mutamento gerarchico delle strutture e delle combinazioni tra le varie attività relativamente autonome, dovuto all'assoggettamento funzionale tra le sue parti secondo le pressioni ambientali ed interne del momento, mutamenti che inizialmente non producono un vero e proprio vantaggio per l'organismo che le possiede ma piuttosto una sorta di tentativo. Tale critica alla selezione dei tratti vincenti si iscrive nell'ampio quadro delle obiezioni alla teoria del progresso evolutivo di Darwin e quindi alla morale evolutiva abbracciata da

⁴²³ *GM*, II, §12.

⁴²⁴ *FP 1885*, 7[25].

Spencer⁴²⁵. Possiamo considerare queste unità funzionali relativamente autonome e internamente complesse come un istinto, dato che come abbiamo detto non ci è possibile separare la struttura materiale con l'attività che manifesta senza ricadere nel pregiudizio grammaticale. Questi istinti si organizzano internamente attraverso una serie di valutazioni organiche (orientate al rifiuto o all'assimilazione) eccitate da un particolare stimolo esterno, stimolo che per essere compreso deve innanzitutto avere la possibilità di essere percepito e secondariamente essere ordinato secondo forme e ritmi. In questo senso ogni processo organico ha parte all'attività interpretativa primitiva che Nietzsche si trova ad assumere per poter descrivere la particolarità del vivente.

Il problema della selezione degli istinti e della loro genesi ha spinto numerosi commentatori ad interpretare le ipotesi nietzscheane, con le riserve di cui abbiamo discusso, nel senso lamarckiano di ereditarietà delle capacità acquisite⁴²⁶. Entrare a fondo in tale questione esula dalle intenzioni del presente scritto, ma il dibattito che ne è emerso sottolinea l'importanza di tali nozioni all'interno della produzione nietzscheana riguardante l'allevamento e l'addomesticazione della specie umana. Abbiamo sostenuto come gli istinti, in quanto risultato di valutazioni organiche relativamente indipendenti e ristrutturazione gerarchica delle attività coordinate di alcuni processi fisiologici, siano il risultato delle due lotte per l'esistenza e che in quanto tali partecipino a quel processo ereditario della specie. Ma come vengono incorporate tali nuove coalizioni sotto la spinta selettiva?

Tutti gli istinti umani, come tutti quelli animali, sono stati elaborati in certe circostanze e messi in primo piano come condizioni di esistenza. Gli istinti sono gli effetti postumi di valutazioni da lungo tempo nutrite, che adesso agiscono in modo istintivo come un sistema di giudizi di

⁴²⁵ Fornari presenta nel suo libro una lunga disamina sui rapporti che intercorrono tra la ricerca evolutiva dell'origine della morale presentata dagli scienziati inglesi, a cui inizialmente Nietzsche sembra aderire, e la successiva teoria matura presentata in *Genealogia della morale*, in cui Nietzsche critica aspramente il presunto progresso conseguito attraverso l'evoluzione e insieme il progresso conseguito attraverso l'affinamento morale dell'uomo e della società. M. C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, ETS, Pisa, 2006.

⁴²⁶ Su tale posizione si iscrive per esempio Berni, il quale sostiene che «Nietzsche appare più vicino alle tesi lamarckiane che darwiniane, sia per il riconoscimento di una forza attiva presente in natura sia per la maggiore importanza data all'individuo anziché alla popolazione». S. Berni, *Per una filosofia del corpo. Heidegger e Foucault interpreti di Nietzsche*, collana monografica Di. GIPS, Siena, 2014, p. 32. Sulla stessa linea, ma in particolare riguardo alla presunta ipotesi nietzscheana di un'ereditarietà delle capacità acquisite attraverso un confronto diretto con le opere: R. Schacht, *Nietzsche and Lamarckism*, *Journal of Nietzsche Studies* 44.2 (2013): 263-80, 266. J. Salaquadra iscrive tale adesione all'influenza di Lange nel descrivere la teoria darwiniana come comprendente l'ereditarietà delle capacità acquisite: J. Salaquadra, *Nietzsche und Lange*, in «Nietzsche Studien», 7, 1992, pp. 236-260, trad. it. *Nietzsche e Lange*, in *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida, Napoli, 1992, pp. 38-39.

*piacere e di sofferenza. Dapprima costrizione, poi abitudine, poi bisogno, poi inclinazione naturale (istinto).*⁴²⁷

Una nuova strutturazione delle attività di un organismo passa inizialmente, secondo il resoconto genealogico di Nietzsche, attraverso una costrizione esterna o interna che l'essere vivente deve avvertire e sopportare per un dato periodo. Questa pressione, a cui l'organismo non ha inizialmente risposte, lo spinge a riadattare le proprie attività e i propri comportamenti nei limiti della sua variabilità somatica individuale. Così «dapprima vi è la costrizione a fare spesso qualcosa; in seguito nasce il *bisogno*, dopo che la costrizione è stata assimilata (per esempio la costrizione a camminare quando l'animale non può più nuotare, dapprima è costrizione e l'opposto del desiderio; dopo, diventa bisogno)»⁴²⁸. Questo processo dialettico di passaggio dalla costrizione all'inclinazione naturale attraverso le generazioni riguarda per Nietzsche l'interezza della genesi dei nostri giudizi basilari di apprezzamento e disprezzo.

*334. Si deve imparare ad amare. Ecco quel che ci accade nella musica: si deve prima imparare ad udire una sequenza e una melodia in genere, a enuclearla nell'ascolto e a distinguerla isolandola e delimitandola come avesse vita propria; quindi bisogna sforzarsi e impiegare la nostra buona volontà per sopportarla, malgrado la sua estraneità, bisogna fare un esercizio di pazienza di fronte al suo sguardo e alla sua espressione, considerare con benevolenza ciò che è inusitato in essa – finalmente arriva un momento in cui ne abbiamo preso l'abitudine, in cui l'attendiamo, in cui si ha il presentimento che ne sentiremmo la mancanza, se non ci fosse più; e così essa dispiega la sua violenta suggestione e il suo incantesimo, finché non si sia diventati i suoi umili ed estasiati amanti, per cui non v'è niente di meglio da chiedere al mondo se non la melodia e ancora la melodia. – Questo ci accade però non soltanto con la musica: proprio in questo modo abbiamo imparato ad amare tutte le cose che oggi amiamo.*⁴²⁹

È necessario quindi innanzitutto avere la possibilità di avvertire la costrizione e di riuscire a rimodellare questa secondo forme e ritmi in modo da avvertirla come stimolo. Se tale stimolo si rivela una condizione di esistenza necessaria nonostante la sua estraneità, viene inserito come abitudine nel sistema dei giudizi di valore complessivi che si sono dimostrati lungo la selezione più competitiva. A quel punto, dopo una lunga sopportazione, il giudizio entra a far parte delle abitudini dell'organismo fino

⁴²⁷ FP 1884, 25[460].

⁴²⁸ FP 1881, 1[131].

⁴²⁹ FW, §334.

a creare una salda comunicazione e coalizione tra componenti organiche che prima erano adoperate in altre funzioni. A questo punto si crea quell'inclinazione naturale momentaneamente stabile che si attiva anche in assenza dello stimolo, ed anzi si preoccupa di cercarlo intorno a se: l'istinto. Nonostante questa descrizione non risulta semplice capire in quale di questi punti e in che misura avvenga l'ereditarietà dei tratti, ed in effetti Nietzsche non ha mai sostenuto esplicitamente che le capacità acquisite da un individuo lungo la sua esistenza vengano trasmesse alla prole⁴³⁰. A dispetto di tale difficoltà nell'ascrivere Nietzsche ad una particolare corrente scientifica della sua epoca, l'autore espone comunque una teoria che vede nelle valutazioni ereditate il fulcro dell'organismo e delle sue azioni. Tali valutazioni ereditate vengono maturate anche attraverso le manifestazioni sociali: «alla moralità precede la *costrizione*»⁴³¹, e cioè sotto la pressione delle esigenze comunitarie «ci si conforma per evitare il dolore. Più tardi diviene costume, ancora più tardi libera obbedienza e finalmente quasi istinto»⁴³². Si forma così, insomma, quello che Nietzsche chiama altrove istinto del gregge.

Un altro aspetto importante nelle considerazioni nietzscheane sull'ereditarietà è la considerazione che la prole eredita tali valutazioni e giudizi organici sotto forma di apprezzamenti e comportamenti avvertibili come sentimenti, ma non le riposte intenzioni o ragioni di tali modi di agire.

35. Sentimenti e loro origine da giudizi. «*Abbi fiducia nel tuo sentimento!*». *Ma i sentimenti non sono niente di ultimo, di originario; dietro ai sentimenti stanno giudizi e apprezzamenti di valore che abbiamo ereditato nella forma di sentimenti (tendenze, antipatie). L'ispirazione che discende dal sentimento è nipote di un giudizio – spesso di un falso giudizio! Aver fiducia nel proprio sentimento significa obbedire al proprio nonno e alla propria nonna e ai loro progenitori, più che agli dei che sono in noi: la nostra ragione cioè e la nostra esperienza.*⁴³³

E' chiaro che tali giudizi e apprezzamenti di valore non si riferiscono ad esperienze consapevoli, ma piuttosto a quel basilare comportamento di ogni essere

⁴³⁰ In risposta alle ipotesi di adesione alla teoria dell'ereditarietà delle capacità acquisite espressa da Schacht, M. Clark riprende in un suo saggio tutte le occorrenze testuali utilizzate dal primo per sottolineare la vicinanza di Nietzsche al lamarckismo, evidenziando come queste possano essere facilmente interpretate come una sorta di ereditarietà trasmessa culturalmente e basata sull'ereditarietà delle valutazioni incorporate negli organismi sotto forma di tendenze. M. Clark, *Nietzsche was no Lamarckian*, Journal of Nietzsche Studies, Vol. 44, No. 2 (Summer 2013), pp. 282-296.

⁴³¹ *MA*, §99.

⁴³² *Ibidem*.

⁴³³ *M*, §35.

vivente che permette la nutrizione e la sopravvivenza, per esempio l'istintiva avversione di un batterio rispetto a ciò che gli nuoce o l'apprezzamento di una fonte di nutrizione. Nietzsche infatti ribadisce che «poiché se *si eredita* l'abitudine a un qualsiasi ragguardevole agire, non è che venga coereditata la riposta intenzione (solo sentimenti e non già pensieri si trasmettono in eredità)»⁴³⁴.

Concludiamo questo paragrafo specificando il rapporto che lega gli istinti all'intelletto. Abbiamo sostenuto che gli istinti, in quanto particolari conformazioni mobili di processi riadattati secondo le esigenze ambientali e frutto di avversioni o tendenze stratificate nella stessa attività organica, interpretano e cercano gli stimoli secondo il loro bisogno intrinseco di attivarsi. Questa stessa attività di formazione e appropriazione degli stimoli e il successivo riassetto secondo forme e ritmi era anche il compito dell'intelletto, che si presenta ora come quello stomaco degli affetti, cioè delle tensioni istintive. Nietzsche specifica a tal proposito che «ciò che presenta questa scelta al nostro intelletto, ciò che ha già in precedenza semplificato, assimilato e interpretato le esperienze, in ogni caso non è appunto questo intelletto»⁴³⁵. Possiamo quindi pensare l'intelletto come una recente strategia organica che gli istinti fanno emergere nella lotta tra le parti: il vincitore di tale lotta manifesta il suo potere di agire e di rimodellare gli stimoli come un'esperienza senso-motoria unitaria, sottomettendo o resistendo momentaneamente agli altri istinti ed utilizzando l'intelletto come strumento per manifestare tale preminenza. In questo quadro, «l'intelletto è essenzialmente un *apparato che impedisce* una reazione immediata al giudizio d'istinto: trattiene, medita ulteriormente, vede la catena delle conseguenze più lontano e più estesamente»⁴³⁶. Permette insomma di far partecipare anche altri istinti a tale esperienza unitaria, dando loro la possibilità di produrre immagini delle conseguenze come stimoli per il loro giudizio istintivo e quindi di contrapporsi all'istinto vincitore, o di sostenerlo come subordinati. Senza intelletto, infatti, «tutti i giudizi dell'istinto sono *miopi* in relazione alla catena delle conseguenze: essi consigliano quello che c'è da fare *immediatamente*»⁴³⁷.

⁴³⁴ *M*, §30.

⁴³⁵ *FP 1885*, 37[4].

⁴³⁶ *FP 1887*, 10[167].

⁴³⁷ *Ibidem*.

7 [94] *Come le cellule stanno fisiologicamente le une accanto alle altre, così gli istinti. L'immagine più generale del nostro essere è quella di un'associazione d'istinti con incessante rivalità ed alleanze particolari fra di loro. L'intelletto è l'oggetto della contesa.*⁴³⁸

⁴³⁸ *FP 1883, 7[64].*

3.2 GERARCHIA DEGLI IMPULSI: COME PREPARARE UNA LIBERA VOLONTÀ.

Il giudizio è qualcosa di molto lento in confronto all'eterna e infinitamente piccola attività degli impulsi. Gli impulsi, dunque, si presentano sempre più rapidamente, e il giudizio è all'opera solo dopo un fait accompli: o come effetto e conseguenza di una stimolazione pulsionale, o come effetto dell' impulso opposto, che è stato contemporaneamente eccitato. La memoria viene eccitata dagli impulsi a fornire il suo materiale. Mediante ogni impulso, viene stimolata anche quella opposta, e non soltanto questa, bensì, come corde concomitanti, anche altre, il rapporto delle quali non può essere definito dalla parola corrente "contrasto".⁴³⁹

Quando Nietzsche espone nei testi le sue analisi dei valori morali e religiosi, o anche semplicemente delle azioni di singoli uomini e delle loro credenze, fa perlopiù riferimento alle nozioni di istinti, impulsi o sentimenti come strumento esplicativo. Nonostante queste apparenti spiegazioni, che tentano di smuovere opinioni consolidate portandole al livello delle radici caotiche, carnali e genealogiche da cui nascono e di cui si nutrono, Nietzsche sottolinea a più riprese come tali nozioni vengano da lui utilizzate più per indicare che per spiegare, al massimo per tentare di descrivere. Come abbiamo accennato riguardo agli istinti, qualsiasi tentativo di sondare il modo in cui si definiscono, interpretano e agiscono si scontra inevitabilmente con l'inafferrabilità diretta di tali processi. Risulta perciò evidente per Nietzsche che «per quanto uno faccia progredire la sua conoscenza di sé, nessuna cosa potrà mai essere più incompleta del quadro di tutti gli *istinti* che costituiscono la sua natura. Difficilmente potrà dare un nome ai più grossolani di essi: il loro numero e la loro forza, il loro flusso e riflusso, il gioco alterno dell'uno con l'altro e soprattutto le leggi del loro *nutrimento* gli resteranno del tutto sconosciuti»⁴⁴⁰. Anche l'anatomia e la fisiologia riescono solo ad accennare la straordinaria complessità interna degli organismi, pur rivelandosi essenziali nell'opera di smascheramento morale e metafisico.

Attraverso una leggera forzatura interpretativa abbiamo provato ad imprimere nei due diversi termini, istinti e impulsi, la differenza che vede nei primi la mobile strutturazione e autoregolamentazione dei processi organici, e nei secondi quei particolari stati interni che da essi derivano e che si presentano come sensazioni e passioni reinterprete e proiettate dall'intelletto. Nonostante Nietzsche riconosca tale differenza al di là della mobilità terminologica, essa rivela il suo carattere problematico

⁴³⁹ *FP 1880*, 6[63].

⁴⁴⁰ *M*, §119.

quando per esempio l'opera causale dell'intelletto viene ricondotta all'impulso di causalità⁴⁴¹, o quando la ragione cerca l'emancipazione dal suo carattere strumentale per diventare essa stessa istinto⁴⁴². Riteniamo tuttavia che tali slittamenti terminologici e concettuali derivino dai continui tentativi di iscrivere intelletto e ragione all'interno di un paradigma naturalistico e corporeo, piuttosto che veri e propri cambi di rotta o contraddizioni interne. Vedremo anzi come tali tematizzazioni si riveleranno utili per comprendere ulteriormente le ipotesi nietzscheane sul continuo mutamento evolutivo delle istanze corporee.

Inizieremo esponendo le riflessioni che vedono gli impulsi in lotta tra loro come i veri e propri costituenti della nostra vita psichica e pratica. Vedremo che tale lotta, diversamente da quella istintuale da cui prende le mosse, si presenta anche in forma attenuata nella stessa consapevolezza come conflitto tra passioni e sentimenti, seppur non sia possibile per Nietzsche capire chi lotti e soprattutto quale impulso risulti vincitore. Da qui tenteremo di delineare le considerazioni sulla gerarchia, basate sul binomio comando-obbedienza, che rappresentano il principio regolatore corporeo e allo stesso tempo la raffigurazione del fenomeno umano come struttura di dominio. Successivamente tematizzeremo, sulla scia delle critiche alla nozione di volontà, il modo in cui Nietzsche interpreta il libero volere, proprio a partire dalle sue riflessioni sul problema della gerarchia. Infine presenteremo alcuni dei modi che Nietzsche consiglia per gestire e coltivare le proprie passioni e i propri impulsi.

Nonostante l'apparente aspetto psicologico degli impulsi rispetto agli istinti, Nietzsche si pone l'obiettivo di pensare l'intero fenomeno umano come fondamentalmente corporeo. Possiamo considerare quindi gli impulsi come l'ultima propaggine di quelle coalizioni organiche orientate all'azione che abbiamo determinato come istinti. In contrapposizione ad una tradizione che vede nelle passioni l'elemento irrazionale di contro alla fredda razionalità come controllo consapevole delle nostre azioni, Nietzsche ci invita a riformulare tale presunto conflitto in una lotta tra diversi

⁴⁴¹ In *Crepuscolo degli idoli* al posto del termine 'intelletto' viene utilizzato appunto il termine 'impulso alla causalità'. Cfr. per es. *GD*, VI, 4 e *GD*, VI, 5. L. Lupo ha rilevato l'importanza di quest'ultimo termine nella creazione di quella che definisce 'coscienza secondaria', nozione che coincide in parte con la nostra decisione di utilizzare il termine 'consapevolezza'. Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, ETS, Pisa, 2006, pp. 37-46. Anche questo autore rileva la differenza che intercorre tra 'istinti' e 'pulsioni', ma fornisce una descrizione degli stessi che non concorda pienamente con le nostre analisi. Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, ETS, Pisa, 2006, pp. 75-79.

⁴⁴² «La ragione è un organo ausiliario, che si sviluppa lentamente, che fortunatamente durante periodi immensi ha poca forza, per determinare l'uomo; essa lavora al servizio degli istinti organici, e si emancipa lentamente verso l'uguaglianza con essi; sicchè la ragione (opinione e scienza) lotta con gli istinti come un nuovo peculiare istinto – e più tardi, molto più tardi, giunge alla preponderanza». *FP 1881*, 11[236].

impulsi per la supremazia. Infatti, rileva il nostro autore, «anche al pensiero più sottile corrisponde un agganciamento di impulsi. Le parole sono, per così dire, una *tastiera* degli impulsi, e i pensieri (in parole) ne sono gli accordi»⁴⁴³. Ci siamo abituati a considerare la nostra soggettività come intrinsecamente unitaria e i nostri pensieri consapevoli come derivanti da un unico individuo razionale, senza accorgerci che «il decorso dei pensieri e delle deduzioni logiche del nostro cervello di oggi corrisponde a un processo e a un conflitto di pulsioni»⁴⁴⁴.

*Tutte le pulsioni animali e umane hanno da tempo indefinito dato buona prova di sé – se fossero state nocive alla conservazione della specie, sarebbero perite: perciò, sebbene possano essere ancora nocive e penose per l'individuo – il finalismo della specie è il principio e la forza che le conserva. Estirpare quegli impulsi e quelle passioni del singolo è, in primo luogo, impossibile – egli è fatto di esse, allo stesso modo che probabilmente gli impulsi sono all'opera nella costruzione e nel movimento dell'organismo; in secondo luogo, quella estirpazione vorrebbe dire il suicidio della specie. [...] Nell'individuo, molto spesso, gli impulsi sono mescolati alla rinfusa senza un finalismo, e allora egli deve perire; nel complesso il risultato è la conservazione della specie.*⁴⁴⁵

Estirpare le nostre passioni e impulsi vorrebbe dire estirpare noi stessi, letteralmente. Come abbiamo visto, il prospettivismo presuppone che le istanze conoscitive e valutative dell'uomo non possano essere quel freddo strumento consapevole per obiettivare e calcolare disinteressatamente, e che anzi «un impulso verso qualcosa o contro qualcosa, senza il sentimento di volere ciò che è bene e di rifuggire da ciò che è nocivo, un impulso senza una specie di apprezzamento conoscitivo del valore dello scopo non esiste nell'uomo»⁴⁴⁶. Tali apprezzamenti appartengono a quei giudizi corporei che il corpo umano, come società di esseri viventi, ha maturato lungo l'evoluzione e che sono diventati la nostra stessa carne dopo aver dimostrato la loro importanza nella lotta per la selezione naturale. Di contro alla pretesa di estirpare le passioni funeste da parte di un'individualità fissa e unitaria, come vi fosse insomma un vero e proprio soggetto agente che può voler fare o non fare determinate cose, Nietzsche ci invita a riflettere che in tal caso «la volontà di vincere una passione non è in fin dei

⁴⁴³ *FP 1880*, 6[264].

⁴⁴⁴ *FW*, §111.

⁴⁴⁵ *FP 1881*, 11[122].

⁴⁴⁶ *MA*, §32.

conti che la volontà di un'altra o di diverse altre passioni»⁴⁴⁷. Non vi è nessun soggetto, «non siamo “noi” che portiamo alla vittoria la sua interpretazione, bensì essa vince, perché lo stimolo opposto è più debole»⁴⁴⁸.

1 [61] Tutto ciò che entra nella consapevolezza costituisce l'ultimo anello di una catena, una chiusura. Che un pensiero sia immediatamente causa di un altro pensiero, è cosa solo apparente. I veri avvenimenti concatenati si svolgono al di sotto della nostra coscienza: le serie e successioni di sentimenti, pensieri, eccetera, che si producono, sono solo sintomi del vero accadere! Dietro ogni pensiero si nasconde un affetto. Ogni pensiero, ogni sentimento, ogni volontà non nasce da un impulso determinato, ma è uno stato globale, una superficie completa di tutta la consapevolezza e risulta dalla determinazione momentanea di potenza fra tutti gli impulsi di cui siamo costituiti - cioè tra l'impulso che domina al momento e quelli che a esso obbediscono o si oppongono. Il pensiero successivo è un segno del mutamento che è frattanto intervenuto in tutta la situazione di potenza.⁴⁴⁹

L'aspetto prospettivistico della consapevolezza, unito alle interpretazioni che si sono susseguite storicamente come spiegazione del fenomeno umano, ha fatto sì che si fraintendesse continuamente ciò che accade quando pensiamo, sentiamo e vogliamo. Queste istanze psicologiche sono per Nietzsche solo l'ultimo frutto della lotta tra valutazioni incorporate diventate impulsi.

26 [72] In ogni attività sensoriale sono contenute valutazioni. Valutazioni sono contenute in ogni funzione dell'essere organico. Che piacere e dispiacere siano forme originarie della valutazione è un'ipotesi: forse sono soltanto conseguenze di una valutazione. Il “bene”, visto da due esseri diversi, è qualcosa di diverso. Un bene ha per misura la conservazione dell'individuo; un bene, invece, la conservazione della propria famiglia o della propria comunità o della propria stirpe - nell'individuo può sorgere un conflitto, due impulsi. Ogni “impulso” è impulso verso “qualcosa di buono”, considerato da un qualsiasi punto di vista; in esso è valutazione: solo per questo si è incorporato. Ogni impulso è stato inculcato come condizione temporanea di esistenza. Continua a trasmettersi ereditariamente, anche dopo aver cessato di essere tale. Un determinato grado dell'impulso, in rapporto ad altri impulsi, viene continuamente ereditato come capace di conservazione; un impulso opposto scompare.⁴⁵⁰

⁴⁴⁷ JGB, §117. Sulla sostanziale sovrapposizione tra i concetti impulsi e passioni, nonostante l'accezione senso-motoria del primo ed emotiva del secondo, rinviando alla seguente definizione provvisoria dello stesso Nietzsche: «Passioni = condizioni dei nostri organi e la loro reazione sul cervello - con la ricerca di una scarica». FP 1882, 4[219].

⁴⁴⁸ FP 1881, 11[202].

⁴⁴⁹ FP 1885, 1[61].

⁴⁵⁰ FP 1884, 26[72].

Alla base di tutte queste considerazioni troviamo la teoria nietzscheana della gerarchia, la quale rappresenta uno dei punti focali di tutta la sua filosofia. È possibile tracciare a tal proposito una progressione nelle sue riflessioni, soprattutto per quanto riguarda l'ambito biologico. Nel 1881, sulla scia della prima lettura di Roux, Nietzsche concepiva infatti la globalità organica come una lotta tra le parti in cui il vincitore sottomette i propri sottoposti attraverso una sorta di costrizione, secondo cui «il sentimento di potenza dapprima conquistatore, poi dominatore (organizzatore), dà una regola a ciò che ha superato per conservare *se stesso*, e a *questo fine conserva la cosa stessa che ha superato*»⁴⁵¹. Tale unidirezionalità di organizzazione e strutturazione delle istanze corporee da parte dell'impulso vincitore che domina gli altri nella lotta tra le parti sembra rinvenibile anche in quel passo dello *Zarathustra* che vede l'organismo umano come «un gregge e un pastore»⁴⁵². È indicativo del modo in cui Nietzsche riflette in questi anni sul problema gerarchico il fatto che, per indicare l'impulso predominante, egli usi spesso il termine *tiranno*.

*3 [1] 176. Al nostro impulso più forte, al nostro interiore tiranno, si assoggetta non solo la nostra ragione, ma anche la nostra coscienza morale. Se però non abbiamo un simile tiranno tra i nostri impulsi, allora i singoli impulsi si danno da fare per diventare i favoriti sia della ragione, sia della coscienza morale -: e ragione e coscienza morale dominano quasi incontrastate.*⁴⁵³

Nell'emergere dell'impulso più forte e impellente le altre istanze sembrano divenire solo resistenze superate e costrette a sottostare all'arbitrio del vincitore, il quale per motivi di selezione spesso persegue involontariamente anche l'affermazione della totalità. Tale modalità gerarchica subisce però, a partire da alcuni frammenti del 1884 e più apertamente dal 1885 in poi, una leggera torsione. Gli elementi sopraffatti infatti non spariscono completamente dalla scena, ma possono anzi dare «come impulso [...] lo *stimolo* per l'attività dell'istinto principale»⁴⁵⁴. In questo lieve cambiamento

⁴⁵¹ *FP 1881*, 11[341].

⁴⁵² *Z*, *Dei dispregiatori del corpo*.

⁴⁵³ *FP 1882*, 3[1]176. Ricordiamo ai lettori che abbiamo deciso di tradurre 'Triebe' con 'impulso' e 'Gewussens' con 'coscienza morale'. Tale decisione si discosta dall'edizione critica di Colli-Montinari. Ad es., il frammento appena citato viene tradotto così nell'edizione critica: «3 [1] 176. Al nostro istinto [Triebe] più forte, al nostro interiore tiranno, si assoggetta non solo la nostra ragione, ma anche la nostra coscienza [Gewussens]. Se però non abbiamo un simile tiranno tra i nostri istinti [Triebe], allora i singoli istinti si danno da fare per diventare i favoriti sia della ragione, sia della coscienza -: e ragione e coscienza [Gewussens] dominano quasi incontrastate».

⁴⁵⁴ *FP 1884*, 27[59].

concettuale Nietzsche comincia ad evidenziare come le istanze che obbediscono mantengano una relativa indipendenza dall'impulso principale, ed anzi in molti casi debbano «scambiarsi provvisoriamente tra loro, e colui che comanda deve talvolta obbedire»⁴⁵⁵. Alle considerazioni sulla costrizione operata dall'impulso vincitore, Nietzsche evidenzia successivamente come sia meglio riferirsi ad una opposizione, in cui «la forza propria non va affatto perduta»⁴⁵⁶, e di conseguenza il comando si rivela come «un ammettere che la forza assoluta dell'avversario non è sconfitta»⁴⁵⁷. L'aspetto gerarchico del corpo non si riferisce più ad un solo tiranno che tira le fila dell'intero individuo, ma piuttosto riconosce «la ripartizione del lavoro come ciò che rende insieme possibili gli individui e il tutto»⁴⁵⁸. Gli impulsi dominati, una volta sconfitti nella selezione e formazione degli stimoli da un altro impulso dominante, forniscono non solo quella resistenza passiva come costrizione, ma concorrono con il vincitore al fine di partecipare alla sua potenza. Questo stesso vincitore si trova ad essere dipendente dai subordinati, mentre questi riconoscono nella sua forza un modo per potersi sprigionare mutandosi in funzioni. Allo stesso modo, coloro che vi si oppongono vengono mantenuti come resistenze, e quindi come stimoli per la momentanea coalizione ad agire ancora più fortemente. È in questo modo, quindi, che si può giustificare la supposizione che la «superficie completa di tutta la consapevolezza risulta dalla determinazione momentanea di potenza fra *tutti* gli impulsi di cui siamo costituiti - cioè tra l'impulso che domina al momento e quelli che a esso obbediscono o si oppongono»⁴⁵⁹. Questa struttura gerarchica, come abbiamo visto, non ha bisogno di essere sorretta attraverso ipotesi finalistiche, in quanto Nietzsche ritiene che da processi non finalistici possano emergere formazioni apparentemente finalistiche. Allo stesso tempo abbiamo rilevato come la spiegazione meccanicistica non basti a giustificare quella forza strutturante che si rivela negli organismi. Sulla base di quale principio si basa allora la complessità e l'attività dei viventi? Nel prossimo paragrafo cercheremo di esaminare la proposta nietzscheana a riguardo.

Ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho udito anche parlare di obbedienza. Ogni essere vivente è un essere che obbedisce. E, in secondo luogo, si comanda a colui che non sa obbedire a

⁴⁵⁵ *FP 1885*, 34[123].

⁴⁵⁶ *FP 1885*, 36[22].

⁴⁵⁷ *Ibidem*.

⁴⁵⁸ *FP 1885*, 40[21].

⁴⁵⁹ *FP 1885*, 1[61].

se stesso. Questa è la specie della vita. Infine, e questa è la terza cosa che ho udito: comandare è più difficile che obbedire. E non solo perché chi comanda porta il peso di tutti coloro che obbediscono e questo peso può facilmente schiacciarlo: - Un tentativo ardito mi è apparso ogni comandare; e, sempre, quando comanda, l'essere vivente mette se stesso a repentaglio. Anzi, anche se comanda a se stesso: anche in questo caso deve spiare il suo comando. Deve diventare il vendicatore, la vittima della sua stessa legge. Perché mai ciò avviene! Questo mi sono chiesto. Che cosa induce l'essere vivente ad obbedire e a comandare e ad esercitare l'obbedienza anche nel comando?⁴⁶⁰

Il problema della gerarchia è strettamente connesso alla reinterpretazione che Nietzsche attua riguardo al concetto di volontà psicologica. Abbiamo già incontrato alcune delle critiche che vengono mosse a tale concetto, sia per quanto riguarda la sua presunta natura metafisica, sia per quanto riguarda la sua effettiva capacità causale nel determinare le nostre azioni nonostante tale supposizione sia ormai incorporata nella nostra empiria.

In passato si conferiva all'uomo il «libero arbitrio» come sua dote derivante da un ordine superiore: noi oggi gli abbiamo preso perfino la volontà, nel senso che con questo nome non è più lecito intendere una facoltà. Il vecchio termine «volontà» serve solo a designare una risultante, una specie di reazione individuale la quale segue necessariamente a una quantità di stimoli in parte contraddicentisi, in parte concordanti: - la volontà non «agisce» più, non «muove» più...⁴⁶¹

Nel fare della volontà una facoltà completamente trasparente a se stessa, semplice e immediata, Schopenhauer ha «fatto soltanto quel che appunto i filosofi sono soliti fare»⁴⁶²: cioè accogliere «un pregiudizio del volgo portandolo all'esagerazione»⁴⁶³. Nietzsche rileva attraverso l'osservazione psicologica che in realtà tale volere «sembra soprattutto qualcosa di complicato, qualcosa che soltanto come parola rappresenta una

⁴⁶⁰ Z, *Della vittoria su se stessi*. Poco oltre Nietzsche aggiunge: «E come il piccolo si dà al grande, per avere diletto e potenza sull'ancora più piccolo: così anche ciò che è più grande dà se stesso e, per amore della potenza, mette a repentaglio - la vita». Come si vede la riflessione sulla gerarchia è ancora orientata alla costrizione. In questa tesi sul cambiamento concettuale del problema della gerarchia negli anni '80 abbiamo seguito W. Müller Lauter, *Der Organismus als innerer Kampf: der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», 7, 1978, pp. 189-223, trad. it. *L'organismo come lotta interna. L'influsso di W. Roux su F. Nietzsche*, in *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida, Napoli, 1992, pp. 189-193.

⁴⁶¹ AC, §14.

⁴⁶² JGB, §19.

⁴⁶³ *Ibidem*.

unità»⁴⁶⁴. In che cosa consiste questa complessità? Attraverso l'analisi 'chimica' della sensazione del volere, Nietzsche propone una serie di elementi che costituiscono questa facoltà all'apparenza così semplice. In primo luogo, sostiene Nietzsche nell'aforisma 19 di *Al di là del bene e del male* dedicato all'argomento, vi sono in gioco molteplici sensazioni: «vale a dire la sensazione dello stato da cui ci si vorrebbe *allontanare*, la sensazione dello stato a cui ci si vorrebbe *avvicinare*, la sensazione di questo stesso allontanarsi e tendere, quindi anche una concomitante sensazione muscolare»⁴⁶⁵ che «comincia il suo gioco mercé una specie di abitudine, non appena noi *vogliamo*»⁴⁶⁶. Queste diverse sensazioni costituiscono quel sentire di molte specie che compone la volontà, ed è possibile supporre che esse non siano che la risultante delle operazioni di ricezione e organizzazione degli stimoli da parte degli impulsi. Tale risultante entra nella consapevolezza come stimolante per gli altri impulsi, che a loro volta valutano tali opere dell'intelletto e, se riescono, vi trovano la propria eccitazione. Secondariamente, oltre questo miscuglio di sensazioni, Nietzsche rileva come ingrediente della volontà il pensiero, e in particolare «un pensiero che comanda»⁴⁶⁷: in altre parole, un pensiero emerge nella consapevolezza come impellente necessità di una particolare cosa, come stimolante. Infine, fra gli ingredienti della volontà psicologica, oltre al caotico miscuglio di sensazioni e pensieri, Nietzsche indica «soprattutto una passione, e in realtà quella passione del comando»⁴⁶⁸.

Quella che viene chiamata «libertà del volere» è essenzialmente la passione della superiorità rispetto a colui che deve obbedire: «Io sono libero, "egli" deve obbedire» - in ogni volontà si annida questa consapevolezza e così pure quella tensione dell'attenzione, quello sguardo dritto che s'appunta esclusivamente su una cosa, quell'incondizionato apprezzamento di valore «ora che c'è bisogno di questo e non di un'altra cosa», quell'intima certezza che si sarà ubbiditi, e tutto questo appartiene ancora alla condizione di chi impartisce ordini. [...] Ma si badi ora a quel che v'è di più prodigioso nella volontà, - in questa cosa così multiforme per la quale il volgo ha un'unica parola: in quanto, nel caso dato, noi siamo al tempo stesso chi comanda e chi ubbidisce e, come parte ubbidiente, conosciamo le sensazioni del costringere, dell'opprimere, del comprimere, del resistere, del muovere, le quali sono solite aver inizio subito dopo l'atto di volere.»⁴⁶⁹

⁴⁶⁴ *Ibidem.*

⁴⁶⁵ *Ibidem.*

⁴⁶⁶ *Ibidem.*

⁴⁶⁷ *Ibidem.*

⁴⁶⁸ *Ibidem.*

⁴⁶⁹ *Ibidem.*

In questa sensazione intima di superamento delle resistenze da parte dell'impulso più impellente noi sperimentiamo uno stato di piacere derivante dall'accrescimento di potenza di tale impulso, una costrizione da parte di quelli che vi si oppongono, e allo stesso tempo «colui che vuole aggiunge le sensazioni di piacere degli efficaci strumenti esecutivi, delle servizievoli *volontà inferiori* o anime inferiori – il nostro corpo non è che un'organizzazione sociale di molte anime – al suo senso di piacere come essere che comanda»⁴⁷⁰. Il carattere principale della volontà si rivela appunto come risultato di una lotta di impulsi, in cui viene meno la presunta volontà tradizionale del soggetto. A chi è riuscito a superare il concetto di libero volere, Nietzsche suggerisce di liberarsi anche del rovescio di tale concetto: «il non libero volere, che procede da un abuso di causa ed effetto»⁴⁷¹.

*Il «volere non libero» è mitologia: nella vita reale si tratta soltanto di forte e debole volere. – è già quasi sempre un indizio del difetto di questo stesso volere il fatto che un pensatore in ogni «connessione causale» e «necessità psicologica» avverta ormai una specie di costrizione, di angustia, di inevitabile condizionamento, d'oppressione, di non libertà: proprio sentire in questo modo è qualcosa di rivelatore, - la persona si tradisce.*⁴⁷²

La credenza nel volere non libero, dovuta ad un'eccessiva reificazione delle «finzioni convenzionali destinate alla connotazione» di causa ed effetto, rivela in realtà per Nietzsche una certa debolezza della volontà. Essa viene quindi intesa in due modi diametralmente opposti: «gli uni non vogliono perdere a nessun costo la loro *responsabilità*, la fede in *se stessi*, il loro personale diritto al proprio merito»⁴⁷³, mentre gli altri «viceversa, non vogliono alcuna responsabilità, né aver colpa di nulla e desiderano, traendo questo loro atteggiamento da un intimo disprezzo per se stessi, di poter *togliere di mezzo se stessi* in una direzione purchessia»⁴⁷⁴. Per Nietzsche ci sono però alcuni modi per intendere in maniera non mitologica questo libero volere, pur con le adeguate cautele concettuali.

⁴⁷⁰ *Ibidem.*

⁴⁷¹ *Ivi*, §21.

⁴⁷² *Ibidem.*

⁴⁷³ *Ibidem.*

⁴⁷⁴ *Ibidem.*

Viene posto il problema: come dobbiamo agire? Come se l'azione fosse solo un mezzo con cui dover raggiungere qualcosa: ma ciò che più interessa è l'azione stessa come risultato raggiunto, a prescindere dalle conseguenze dell'azione. L'uomo dunque non agisce in vista della felicità o di un utile o per allontanare un dispiacere: piuttosto una certa quantità di forza dà fondo a se stessa, afferra qualcosa su cui possa scaricarsi. Ciò che chiamiamo "fine", "scopo", è in verità il mezzo per questo involontario processo di esplosione. E la stessa medesima quantità di sentimento di forza può scaricarsi in mille modi diversi: questa è la "libertà del volere" – il sentimento che, rispetto alla necessaria esplosione, cento azioni diverse possano servire ugualmente bene. Il sentimento di una certa arbitrarietà dell'azione riguardo a questo alleggerimento della tensione. La mia soluzione: il grado del sentimento di forza feconda lo spirito; questo passa in rassegna molti fini, sceglie un fine le cui conseguenze siano distensive per quel sentimento: c'è quindi una doppia scarica: una prima volta nell'anticipazione di un fine distensivo, poi nell'azione stessa.⁴⁷⁵

L'impulso dominante cerca di scaricarsi, e in questo si presenta come un impellente bisogno di agire. Il sentimento di libertà che possiamo avvertire si riferisce alla possibilità di agire in più modi per ottenere questa distensione, la quale comunque non costituisce lo scopo dell'impulso dominante. Nietzsche sottolinea a più riprese infatti che «il soddisfacimento dell'impulso *non* va ricercato nel risultato dell'attività, ma nel *fare* stesso»⁴⁷⁶. La libertà del volere non si riferisce quindi alla possibilità di un soggetto agente di dirigere le proprie azioni, ma a due caratteristiche particolari del gioco sotterraneo degli impulsi: da una parte, la libertà degli altri impulsi di partecipare al fare stesso dell'impulso dominante fornendo diversi scopi come differenti possibilità di scaricarsi, dall'altra parte come forte volere, ovvero quella particolare capacità di non rispondere immediatamente allo stimolo. Quest'ultimo punto sottolinea come Nietzsche non pensi alla libertà degli impulsi come una liberazione sfrenata delle proprie pulsioni, perché queste non farebbero che agguantare il primo stimolo che promette una scarica. Insomma «la debolezza della volontà, o, per esprimerci più precisamente, l'incapacità di *non* reagire a uno stimolo, non è nient'altro che un'altra forma di degenerazione»⁴⁷⁷. La libertà del volere è tutt'altro che un lasciarsi andare al capriccio, ma richiede piuttosto una forte costrizione, un mediare la nostra risposta istintiva con altri istinti, come testimoniato dalla passione del comando che appartiene ad ogni forte volere.

⁴⁷⁵ FP 1882, 7[77].

⁴⁷⁶ FP 1882, 7[260].

⁴⁷⁷ GD, V, §1.

41. «Libertà, com'io non l'intendo...». – In tempi come quelli odierni, abbandonarsi ai propri istinti è una fatalità in più. Questi istinti si contraddicono, si disturbano, si distruggono reciprocamente: già definii il moderno come autocontraddizione fisiologica. La ragione dell'educazione vorrebbe che sotto una ferrea pressione almeno uno di questi sistemi di istinti venisse paralizzato, per permettere a un altro di acquistare vigore, di divenire forte, di farsi padrone. Si dovrebbe oggi innanzitutto rendere possibile l'individuo ritagliandolo: possibile, cioè completo... Avviene l'opposto: la pretesa di autonomia, di libero sviluppo, del *laissez-aller* è sostenuta con maggior fervore proprio da quelli per i quali nessun freno sarebbe troppo severo.⁴⁷⁸

È questa stessa degenerazione fisiologica come contraddittorietà e distruzione reciproca delle pulsioni all'interno di un unico individuo che viene indicata da Nietzsche come il problema prettamente genealogico dell'emersione di un individuo come Socrate nella società ateniese. Egli infatti «comprese che tutti avevano bisogno di lui – dei suoi rimedi, della sua terapia, della sua personale abilità d'autoconservazione»⁴⁷⁹, terapia che consisteva nell'inventare «un *tiranno opposto*»⁴⁸⁰ che fosse più forte degli istinti che volevano tiranneggiare in maniera caotica ed autodistruttiva.

A quel tempo si indovinò nella razionalità la salvatrice; [...] Il fanatismo con cui tutto il pensiero greco si getta sulla razionalità tradisce uno stato di necessità; si era in pericolo, non c'era altra scelta; o andare in rovina o... Essere assurdamente razionali... [...] Ragione = virtù = felicità significa solamente: si deve imitare Socrate e stabilire in permanenza contro gli oscuri appetiti una luce diurna, la luce diurna della ragione. Si deve essere accorti, perspicui, chiari a ogni costo; ogni cedimento agli istinti, all'inconscio, porta a fondo.

Nella sua disamina delle condizioni storiche che hanno portato alla decadenza, punto focale dell'ultima produzione dei testi, Nietzsche rileva le necessità fisiologiche che hanno spinto i greci al fanatismo della ragione. Possiamo anche intendere quindi in che modo la ragione, come giudizio di valore rispetto a ciò che si rende necessario per sopravvivere, si avvia a diventare un impulso come gli altri. Diversamente da Socrate, i cristiani hanno per Nietzsche proposto un'ulteriore rimedio per la disarmonia di istinti che avvertivano.

⁴⁷⁸ *Ivi*, IX, 41.

⁴⁷⁹ *GD*, II, §8.

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

Vi è per tutte le passioni un tempo in cui esse sono soltanto funeste, in cui deprimono le loro vittime con il peso della stupidità – e un tempo, assai più tardo, in cui si sposano con lo spirito, si «spiritualizzano». Una volta, a causa della stupidità insita nella passione, si faceva guerra alla passione stessa: si congiurava al suo annientamento – [...] Annientare le passioni e le brame, semplicemente per la loro stupidità e per prevenire le spiacevoli conseguenze della loro stupidità, non ci appare oggi che una forma acuta di stupidità. Non ammiriamo più i dentisti che strappano i denti perché non facciano più male... [...] La Chiesa combatte la passione con l'estirpazione in ogni senso: la sua pratica, la sua «terapia» è il castrismo. Essa non domanda mai: «come si può spiritualizzare, adornare, divinizzare un desiderio?» - in ogni tempo essa ha messo l'accento della disciplina sulla distruzione. [...] Ma attaccare le passioni alla radice significa attaccare le radici della vita: la prassi della Chiesa è ostile alla vita...⁴⁸¹

Se la greicità di Socrate aveva nel fanatismo della ragione il proprio rimedio, nella cristianità questo rimedio venne rintracciato nella castrazione. Entrambi tuttavia non si accorgono che si tratta solo di un cambiamento gerarchico tra gli impulsi, cioè che abbattono un tiranno per ergerne un altro più potente, il quale si abbatte su tutti gli altri rivelandosi un rimedio peggiore del male. Non è intenzione di questa trattazione approfondire l'analisi nietzscheana del processo di decadenza occidentale. Piuttosto, proveremo a delineare le terapie proposte dallo stesso Nietzsche.

In *Aurora* troviamo a tal proposito una delle più lucide esposizioni sul problema delle passioni funeste e sui «sei metodi essenzialmente diversi per combattere la protervia di un impulso»⁴⁸².

(1) Per prima cosa, si possono evitare le occasioni di soddisfacimento dell'impulso e lo si può indebolire e inaridire mediante lunghi periodi di tempo in cui non lo si soddisfa. (2) Secondariamente, si può ergere a legge una rigorosa e ordinata regolamentazione del suo appagamento; portando in tal modo una norma anche nell'impulso e includendo in stabili limiti temporali il suo flusso e riflusso, si son guadagnati momenti intermedi in cui non disturba più, - e a partire di qui si può trapassare forse al primo metodo. (3) In terzo luogo, ci si può abbandonare intenzionalmente a un selvaggio e sfrenato appagamento di un impulso per raccogliere da tutto questo la nausea e, con la nausea, acquistare potere sull'impulso medesimo: ammesso che non si faccia come quel cavaliere che pungola a morte il suo destriero e va così a rompersi lui stesso l'osso del collo, - cosa questa che purtroppo, in siffatto tentativo è la regola. (4) In quarto luogo, c'è una sottigliezza intellettuale, quella cioè di associare al soddisfacimento un qualche penosissimo pensiero, tanto saldamente che, dopo un certo esercizio, il pensiero del soddisfacimento viene sempre avvertito immediatamente esso stesso

⁴⁸¹ *GD*, V, §1.

⁴⁸² *M*, §109.

come penosissimo. [...] (5) In quinto luogo, si comincia ad effettuare una dislocazione dei propri quantitativi di forza col sottoporsi ad un qualche lavoro particolarmente pesante e faticoso[...] è appunto quel che succede quando si favorisce temporaneamente un altro impulso, si dà ad esso larga occasione di soddisfacimento e lo si trasforma nel dissipatore di quella forza sulla quale, altrimenti, comanderebbe l'impulso reso gravoso dalla propria irruenza. C'è chi è ben capace di tenere a freno il singolo impulso, che vorrebbe far la parte del despota, col dare a tutti i suoi altri impulsi a lui noti un temporaneo diletto e periodo di festa, e col far consumare loro la pastura che il tiranno vorrebbe avere soltanto per sé. (6) In sesto luogo, infine, chi tollera e trova razionale indebolire e conculcare tutta quanta la sua organizzazione corporale e spirituale, costui raggiunge naturalmente, anche con ciò, la meta dell'indebolimento di un singolo impulso protervo: come fa, per esempio, chi affama la propria sensualità e al tempo stesso snerva e guasta senz'altro anche il proprio vigore e non di rado il proprio intelletto come accade all'asceta.[...] Tutto ciò costituisce i sei metodi: ma che si voglia, in generale, combattere la protervia di un istinto, non è in nostro potere o lo è tanto poco come il metodo al quale ci si affidi o come il successo che questo metodo consegua. In questo intero processo, invece, il nostro intelletto è evidentemente solo il cieco strumento di un altro impulso, divenuto un rivale di quello che ci tormenta con la sua protervia.⁴⁸³

Risulta quindi possibile per Nietzsche proteggersi dall'irruenza di un impulso, ma questa stessa volontà non si presenta come quella di un soggetto individuale che sovrintende i propri impulsi, ma come l'agguato stesso di un rivale. Attraverso alcuni di questi metodi, «l'uomo che ha superato le proprie passioni è entrato in possesso del terreno più fertile»⁴⁸⁴, ma «seminare sul terreno delle passioni vinte il seme delle buone opere spirituali è allora l'urgente compito immediato [...] se non viene considerato così, subito dal grasso suolo divenuto vuoto spunta ogni sorta di erbaccia e di diavoleria»⁴⁸⁵. La metafora dell'uomo come terreno delle passioni e degli impulsi viene da Nietzsche utilizzata in più opere, e fa parte di quelle riflessioni che vedono nell'uomo un campo da coltivare. «Bisogna»⁴⁸⁶, insomma, «riuscire con i residui della nostra animalità a foggiare i nostri ornamenti più preziosi: allo stesso modo che a Iside, dopo la metamorfosi, sono rimaste soltanto le corna lunate»⁴⁸⁷.

560. Quel che ci possiamo permettere. Si può governare i propri impulsi come un giardiniere e, cosa che sono pochi a sapere, si può coltivare i germi dell'ira, della pietà, del ruminio mentale,

⁴⁸³ *Ibidem*.

⁴⁸⁴ *WS*, §53.

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

⁴⁸⁶ *FP 1882*, 17[6].

⁴⁸⁷ *Ibidem*.

della vanità, in maniera tanto feconda e profittevole come un bel frutteto a spalliera; si può fare tutto questo col buono o col cattivo gusto di un giardiniere e, per così dire, alla maniera francese o inglese o olandese o cinese; si può anche lasciar comandare la natura e limitarsi a curare qua e là un po' di abbellimento e pulizia; infine si può anche, senza la minima avvertenza e riflessione, lasciar crescere le piante nelle loro naturali condizioni favorevoli e svantaggiose, e permettere che ingaggino tra loro una lotta mortale – sì, possiamo trovare una nostra gioia in questo rigoglio selvaggio, e proprio questa gioia è quello che vogliamo, anche se non va disgiunta dalla pena estrema. Tutto questo ci possiamo permettere: ma quanti sono a saperlo? Non credono, per lo più, a se stessi, come a compiuti dati di fatto definitivamente sviluppati? Non hanno i grandi filosofi stampato il loro suggello su questo pregiudizio con la dottrina dell'inalterabilità del carattere?⁴⁸⁸

⁴⁸⁸ M, §560.

3.3 LIBIDO DI POTENZA E *PATHOS* DEL VIVENTE.

Posto che nient'altro sia «dato» come reale, salvo il nostro mondo di bramosie e di passioni, e che non si possa discendere o salire ad alcun'altra «realtà», salvo appunto quella dei nostri istinti – il pensare, infatti, è soltanto un rapportarsi reciproco degli istinti -: non sarebbe allora permesso di fare il tentativo e di porre la questione se questo «dato» non basti a intendere, sulla base di quelli simili, anche il cosiddetto mondo meccanicistico (o «materiale»)? Posto infine che si riuscisse a spiegare tutta quanta la nostra vita istintiva come la plasmazione e la ramificazione di un'unica forma fondamentale del volere – cioè della volontà di potenza, come è la mia tesi-; posto che si potesse ricondurre tutte le funzioni organiche a questa volontà di potenza e si trovasse in essa la soluzione del problema della generazione e della nutrizione – si tratta di un solo problema -, ci si sarebbe con ciò procurati il diritto di determinare univocamente ogni forza agente come: volontà di potenza. Il mondo veduto dall'interno, il mondo determinato e qualificato secondo il suo «carattere intelligibile» - sarebbe appunto «volontà di potenza» e nient'altro che questa. -⁴⁸⁹

Lungo la nostra trattazione abbiamo sorvolato su alcune delle teorie principali attribuite a Nietzsche, come la volontà di potenza, il superuomo, l'eterno ritorno e la morte di Dio. Questi temi costituiscono per la maggior parte degli interpreti i punti centrali della filosofia nietzscheana. Nel trattare la trasvalutazione della corporeità abbiamo però deciso di concentrarci sulle radici sotterranee che guidano le riflessioni di Nietzsche, accennando a volte solo implicitamente tali temi. Tuttavia nello sviscerare gli argomenti che compongono le teorie degli impulsi e degli istinti della fisio-psicologia nietzscheana risulta necessario approfondire la questione della volontà di potenza, almeno nella sua forma biologica e per così dire affettiva. Abbiamo infatti già avuto modo di incontrare tale fondamentale tema nel trattare dello statuto della psicologia: essa è, per Nietzsche, una «morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza»⁴⁹⁰, e in questo senso viene considerata in *Al di là del bene e del male* come la signora delle scienze e via maestra per i problemi filosofici.

Inizieremo il paragrafo cercando di far emergere quei problemi che hanno portato Nietzsche a formulare la sua nozione di volontà di potenza innanzitutto per descrivere il mondo biologico. In particolare ci soffermeremo su una ulteriore critica al darwinismo, la quale prende le mosse dalla svalutazione impressa nelle riflessioni nietzscheano al cosiddetto istinto di sopravvivenza. Da queste riflessioni emergerà una

⁴⁸⁹ JGB, §36.

⁴⁹⁰ JGB, §23.

particolare riformulazione del problema della lotta per la lotta tra i viventi e all'interno degli stessi organismi. In seguito a queste premesse, Nietzsche ipotizzerà la volontà di potenza come principio strutturante della vita sotto il segno del problema della gerarchia già discusso nel paragrafo precedente. Accenneremo successivamente all'estensione di tale principio oltre alla sfera biologica nelle opere più tarde di Nietzsche.

Nel partecipare al dibattito scientifico del suo tempo, in particolare per quanto riguarda l'ambito fisiologico ed evuzionistico al fine di conseguire una più pregnante considerazione della corporeità e della vita, Nietzsche utilizza costantemente una terminologia di ascendenza darwiniana. Tali nozioni vengono trasposte, anche grazie al contributo della riforma impressa da Roux, anche a tutte quelle strutture cognitive e psicologiche che compongono l'esperienza umana. Questa adesione non avviene però senza scarti: abbiamo già incontrato per esempio la critica che viene mossa da Nietzsche riguardo all'utilità iniziale di alcuni tratti, i quali si rivelano nella loro originaria emersione come un pericoloso tentativo non ancora stabilizzato e non come un vero e proprio guadagno evolutivo immediato. Un'altra importante critica riguarda la presunta centralità dell'istinto di conservazione nella visione evuzionistica. Sebbene Nietzsche sostenga esplicitamente che «soltanto tutte quelle funzioni che comportano la conservazione di un organismo hanno potuto conservarsi e riprodursi»⁴⁹¹, e quindi rilevi l'importanza dell'istinto di conservazione dell'individuo nel percorso evolutivo, egli ritiene che questo non sia esattamente quella forza propulsiva che ci permette di spiegare la complessità del vivente.

13. I fisiologi dovrebbero riflettere prima di stabilire l'istinto di conservazione come istinto cardinale di un essere organico. Un'entità vivente vuole soprattutto scatenare la sua forza – la vita stessa è volontà di potenza: - l'autoconservazione è soltanto una delle indirette e più frequenti conseguenze di ciò. - Insomma, in questo come in qualsiasi altro caso, guardiamoci dai principi teologici superflui! – quale è quello dell'autoconservazione (lo dobbiamo all'incongruenza di Spinoza -). Così infatti vuole il metodo, che deve essere essenzialmente economia di principi.⁴⁹²

L'incongruenza di Spinoza è stata, per Nietzsche, quella di cercare di liberarsi da ogni principio teleologico per poi rilevare che «lo sforzo (*conatus*) con cui ogni cosa

⁴⁹¹ FP 1884, 25[427].

⁴⁹² JGB, §13.

cerca (*conatur*) di perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale (*actualem essentiam*) della cosa stessa»⁴⁹³. Il nostro autore intravede anche nella scuola darwiniana una simile enfasi sull'autoconservazione, come se lo scopo del vivente fosse solo quello di prolungare indefinitamente la propria esistenza. Sebbene Darwin stesso ponga l'attenzione anche e soprattutto sulla possibilità riproduttiva degli individui, Nietzsche intravede un contrasto tra l'immagine di un organismo che nel suo adattamento ambientale punta alla sopravvivenza, reprimendo quindi ogni attività che possa metterlo in pericolo al fine di conservarsi, e l'immagine del vivente come espressione e sfogo di se stesso, il quale mira all'espansione della sua potenza.

*La volontà di accumulare forza come lo specifico per il fenomeno della vita, della nutrizione, della generazione, dell'eredità. [...] Non solo costanza dell'energia, ma anche economia massimale del consumo, in modo che il voler diventare più forte sia l'unica realtà a partire da ogni centro di energia – non la conservazione di sé, bensì l'assimilazione, il voler diventare padrone, il voler diventare di più, il voler diventare più forte.*⁴⁹⁴

Nietzsche non nega quindi l'influenza che l'ambiente imprime nell'adattamento degli individui, né che l'istinto di autoconservazione abbia giocato un ruolo genealogico incisivo nell'evoluzione biologica. Ritiene però che l'adattamento finalizzato alla sopravvivenza sia solo una conseguenza, «un'attività di second'ordine, una reattività»⁴⁹⁵, e in particolare attacca duramente quella concezione che vede un progressivo avanzamento evolutivo verso il meglio, cioè «la vita stessa come intrinseco adattamento, sempre più finalistico, a circostanze esterne (Herbert Spencer)»⁴⁹⁶. Pensandola in questo modo, rileva Nietzsche, «viene disconosciuta [...] l'essenza della vita, la sua volontà di potenza; ci si lascia sfuggire la priorità di principio che hanno le forze spontanee, aggressive, sormontanti, capaci di nuove interpretazioni, di nuove direzioni e plasmazioni, alla cui efficacia l'*adattamento* viene solo dietro»⁴⁹⁷. Tale concezione prende le mosse anche da un'altra riflessione che Nietzsche ritiene in contrasto con la visione del mondo professata dall'evoluzionismo. Secondo il nostro autore, Darwin sbaglia quando considera l'aspetto economico dell'evoluzione, cioè quando intravede

⁴⁹³ B. Spinoza, *Etica dimostrata con ordine geometrico*, Mondadori, Milano, 2007, Parte III, Proposizione VII.

⁴⁹⁴ *FP 1888*, 14[81].

⁴⁹⁵ *GM*, II, §12.

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

⁴⁹⁷ *Ibidem*.

nella selezione il risultato del principio della scarsità delle risorse e quindi del progressivo adattamento nella lotta tra gli individui per appropriarsene. Tale errore, secondo Nietzsche, porta ad un duplice fraintendimento: da una parte si presenta la natura come intrinsecamente limitata nelle sue manifestazioni, soggetta nelle sue espressioni vitali a tale scarsità di risorse, orientata quindi alla lotta per la sopravvivenza; dall'altra, proprio per questa scarsità, ritiene che l'evoluzione della specie non possa che promuovere la sopravvivenza del più adatto a sfruttare progressivamente tali risorse.

Anti-Darwin.– Per quanto riguarda la famosa “lotta per la vita”, per ora mi sembra più asserita che dimostrata. Avviene, ma come eccezione; l'aspetto complessivo della vita non è lo stato di bisogno, lo stato di fame, bensì la ricchezza, l'opulenza, persino l'assurda dissipazione – dove si lotta, si lotta per la potenza... Non si deve scambiare Malthus con la natura. – Ma posto che questa lotta esista – e in effetti essa avviene –, essa ha purtroppo un esito contrario a quel che si augura la scuola di Darwin, a quel che forse sarebbe lecito augurarsi con essa: ossia a sfavore dei forti, dei privilegiati, delle felici eccezioni. Le specie non crescono nella perfezione: i deboli hanno continuamente la meglio sui forti – ciò avviene perché essi sono in gran numero, sono anche più accorti... Darwin ha dimenticato lo spirito (– il che è inglese!), i deboli hanno più spirito... Si deve aver bisogno di spirito, per riceverne, – lo si perde quando non se ne ha più bisogno. Chi ha la forza, fa a meno dello spirito. Per spirito intendo, come si vede, la prudenza, la pazienza, l'astuzia, la simulazione, la grande padronanza di sé e tutto quello che è mimicry (a quest'ultima attiene una gran parte della virtù).⁴⁹⁸

L'evoluzione non promuove il più forte, ovvero le felici eccezioni, sia perché queste si presentano inizialmente come delicati tentativi, sia perché i deboli sono in gran numero ed hanno la possibilità di adattarsi meglio alle circostanze esterne. Abbiamo già trovato una tesi simile quando abbiamo parlato del progressivo livellamento provocato dall'esigenza umana di capirsi nelle situazioni di pericolo, cioè quella particolare tendenza generalizzante dell'esperienza umana a fini comunicativi e la conseguente esclusione di coloro che sentivano diversamente.

Tali considerazioni sull'evoluzionismo e sui suoi assunti riflettono il pensiero nietzscheano sull'importanza delle forze spontanee e sormontanti che egli riscontra nei viventi, e in particolare negli stessi istinti e impulsi dell'essere umano. La volontà di

⁴⁹⁸ GD, IX, §14.

potenza, lungi dal rinviare ad una volontà in senso psicologico, si presenta nell'organico come quel processo di assimilazione, appropriazione e resistenza tipico dei viventi e degli impulsi che li compongono.

Nutrimiento primitivo: il protoplasma allunga i suoi pseudopodi per cercare qualcosa che gli si opponga – non per fame, ma per volontà di potenza. La volontà di potenza può manifestarsi solo contro delle resistenze; cerca quel che le si contrappone – questa la tendenza originaria del protoplasma.⁴⁹⁹

È solo nella lotta contro ciò che gli resiste, e quindi nella ricerca di queste resistenze, che l'organico può aumentare la propria potenza. Questa tendenza, diversamente da ciò che potrebbe a prima vista sembrare, si presenta come un processo non finalistico⁵⁰⁰ e in costante divenire: ovunque c'è un vivente si lotta per la lotta, si assimila per assimilare; l'incremento della potenza della momentanea coalizione di forze e la conservazione di tale complessa unità sono solo le conseguenze immediate di questa tendenza. Da questa ipotesi fondamentale emerge quella struttura gerarchica di istinti di cui siamo composti, i quali a loro volta si sono mostrati altrettanti campi di forze accumulati dalla 'volontà' di «scaricare la loro energia»⁵⁰¹. Nella stesura degli schizzi preparatori dell'opera che Nietzsche decise di non concludere, la quale doveva chiamarsi appunto *Volontà di potenza*, troviamo ulteriori tentativi di descrivere tutti i processi organici come volontà di potenza.

Per il piano. Introduzione

1. *Le funzioni organiche ritradotte nella volontà fondamentale, la volontà di potenza – e dissociate da essa.*
2. *Pensare, sentire, volere di ogni vivente – che cos'è piacere se non un eccitamento del senso di potenza attraverso un ostacolo (ancora più fortemente per impedimenti e resistenze ritmici), che in tal modo lo fa gonfiare? Dunque ogni piacere contiene anche dolore. – Se il piacere deve diventare molto grande, i dolori devono diventare molto lunghi e la tensione dell'arco enorme.*
3. *La volontà di potenza che si specializza come volontà di nutrimento, di proprietà, di strumenti, di servitori – comandare e obbedire: il corpo. – La volontà forte dirige quella debole. Non c'è causalità oltre a quella da volontà a volontà. Finora nessuna meccanica - - -*

⁴⁹⁹ FP 1887, 9[151].

⁵⁰⁰ Anche se alcuni autori rilevano la difficoltà di intendere la volontà di potenza come una forza non finalizzata, appunto, ad incrementare la propria potenza. Per es. : R. C. Solomon, *Nietzsche on fatalism and "free will"*, Journal of Nietzsche Studies, No. 23 (Spring 2002), pp. 67-68.

⁵⁰¹ FP 1884, 26[277].

4. *Le funzioni mentali. Volontà di plasmare, di assimilare, eccetera.*

*Appendice. I grandi equivoci dei filosofi.*⁵⁰²

Notiamo da tale piano l'importanza che assume il dolore insito nello stesso principio della ricerca continua delle resistenze. Esso si rivela come «*un ingrediente necessario di ogni attività* (ogni attività è diretta *contro* qualcosa che dev'essere superato). La volontà di potenza, dunque, *aspira* a resistenze, al dispiacere»⁵⁰³. È proprio in questo *pathos* che consiste l'esperienza tragica della vita, quella volontà di sofferenza in cui consiste il fondo di ogni organismo dedito alla potenza. Ma è solo attraverso questo *pathos* che la volontà di potenza può esprimersi e rinvenire la propria forza. Nietzsche sottolinea questa tendenza proprio determinando la volontà di potenza: essa «non è un essere, non un divenire, ma un *pathos*»⁵⁰⁴, e nella nostra descrizione del mondo ricaviamo che questo è «il fatto elementarissimo da cui soltanto risulta un divenire»⁵⁰⁵.

Eppure, si domanda Nietzsche, non riscontriamo anche nei processi chimici e fisici la stessa modalità di espressione? Se è vero che l'ipotesi della volontà di potenza nasce dalle constatazioni sui comportamenti biologici dei viventi e psicologici degli impulsi, accumulati da questo *pathos*, Nietzsche accarezza l'idea di poter usare tale linguaggio affettivo anche per tutti gli eventi della realtà. È necessario allora servirsi «fino in fondo dell'analogia con l'uomo»⁵⁰⁶, una necessità prima di tutto metodica: tentare di descrivere l'intera realtà attraverso un solo tipo di principio descrittivo. Tale ipotesi serve a Nietzsche anche per superare il problema atomistico, un problema che si era rivelato intriso di quei pregiudizi metafisici incorporati nella grammatica.

Mentre Copernico ci ha persuaso a credere, in opposizione a tutti i sensi, che la terra non è immobile, Boscovich ci insegnò a rinnegare la fede nell'ultima cosa della terra che «stava

⁵⁰² *FP 1885*, 25[15].

⁵⁰³ *FP 1884*, 26[275]. Müller Lauter rileva comunque una differenza sostanziale indicata dallo stesso Nietzsche: vanno distinti «dispiacere come stimolo per il rafforzamento della potenza e dispiacere dopo uno sperpero di potenza». *FP 1888*, 14[174]; citato in W. Müller Lauter, *Der Organismus als innerer Kampf: der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», 7, 1978, pp. 189-223, trad. it. *L'organismo come lotta interna. L'influsso di W. Roux su F. Nietzsche*, in *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida, Napoli, 1992, pp. 183-184, nota 112. Anche Stiegler sottolinea l'importanza di queste ferite provocate dalle resistenze (e della memoria) nel pensiero biologico di Nietzsche. Cfr. B. Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, a cura di R. Fabbrichesi e F. Leoni, Negretto, Mantova, 2010.

⁵⁰⁴ *FP 1888*, 14[79].

⁵⁰⁵ *Ibidem*.

⁵⁰⁶ *FP 1885*, 36[31].

immobile», la fede nella «sostanza», nella «materia», nell'atomo come residuo terrestre, come piccola massa; è stato il più grande trionfo sui sensi che si sia mai ottenuto sino a oggi sulla terra.⁵⁰⁷

La trasposizione della volontà di potenza anche nel mondo fisico è uno dei problemi nietzscheani per eccellenza, ed è debitore di una cospicua varietà di teorie fisiche della sua epoca⁵⁰⁸. Ci è sembrato doveroso accennare a tale problematica, nonostante esuli dai temi del presente testo. Ciò che tuttavia traspare dalle considerazioni di Nietzsche riguardanti la volontà di potenza anche nell'inorganico è il continuo tentativo di superare il concetto filosofico di sostanza. Il reale come volontà di potenza è invece un mondo di forze contrapposte e sormontanti, in cui le unità non sono che momentanei campi di forza che si disgregano e cospirano attraverso valutazioni alla potenza. In questo quadro, ipotizza Nietzsche, «le pretese 'leggi naturali' non sono altro che formule dei 'rapporti di potenza'»⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ *JGB*, §12.

⁵⁰⁸ Una completa disamina del problema scientifico viene approfondita da: P. Gori, *Una visione dinamica del mondo: Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, la città del sole, Napoli, 2007. Per approfondire invece l'aspetto ontologico di tali riflessioni rinviamo a: W. Müller-Lauter, *Nietzsche's teaching of will to power*, *Journal of Nietzsche Studies*, No. 4/5, *The Work of Wolfgang Müller-Lauter* (Autumn 1992/Spring 1993), pp. 37-101.

⁵⁰⁹ *FP 1885*, 34[247].

3.4 FRAMMENTI DI FATO E VIRTÙ INDIVIDUALI.

Presso la cascata. *Alla vista di una cascata noi crediamo di vedere negli innumerevoli incurvamenti, serpeggiamenti e spezzettamenti delle onde libertà della volontà e arbitrio; invece tutto è necessario, ogni movimento è matematicamente calcolabile. Così è anche delle azioni umane; si potrebbe calcolare prima ogni singola azione, se si fosse onniscienti, come pure ogni progresso della conoscenza, ogni errore, ogni cattiveria. Chi agisce è veramente egli stesso nell'illusione della libertà; se in un momento la ruota del mondo si fermasse, e ci fosse un intelletto calcolatore e onnisciente per utilizzare questa pausa, esso potrebbe predire l'avvenire in ogni essere fin nei tempi più lontani, e indicare ogni traccia su cui quella ruota ruoterà ancora. L'illusione di chi agisce su se stesso, l'ammissione della volontà libera, fanno parte anch'esse di questo meccanismo calcolabile.*⁵¹⁰

Leggendo questo aforisma, risalente ad *Umano, troppo umano*, troviamo un Nietzsche ancora ottimista sulle possibilità esplicative della scienza. È infatti in questo periodo che il nostro autore si avvicina maggiormente a tutte quelle teorie scientifiche tipiche della sua epoca e si distacca dalle concezioni precedenti. In particolare, qui troviamo una stretta adesione al determinismo. Non solo tutto è necessario, ma questa stessa necessità è potenzialmente calcolabile, e per la precisione calcolabile matematicamente. Questa ipotesi sembra contraddire quelle critiche che Nietzsche muove contro il principio di causalità e contro tutte quelle finzioni regolative profondamente astratte che imperversano soprattutto nelle scienze dure come, appunto, la matematica, la logica e la fisica. Il determinismo scientifico e causale sembra infatti collidere con il rifiuto del meccanicismo, ma, come in molti altri casi, si tratta di un'ipotesi che Nietzsche supererà nelle opere successive. Se infatti, sulla scia dell'influenza dovuta alle ricerche anatomiche di Roux, il nostro autore si domanda ancora nel 1884 se si dia il caso che «tutte le qualità dell'organico sono per noi INDEDUCIBILI da ragioni meccaniche *perché* solo noi vi abbiamo visto dentro procedimenti antimeccanici»⁵¹¹, negli anni successivi tale ipotesi verrà superata attraverso l'affinamento della teoria riguardante la volontà di potenza. Non solo, infatti, la spiegazione meccanicistica del mondo si limita a rendere calcolabile la realtà per fini pratici attraverso nozioni ricavate dalla stessa grammatica, ma non ci permette nemmeno di comprendere più profondamente i rapporti di potenza. Comprensione a cui

⁵¹⁰ MA, §106.

⁵¹¹ FP 1884, 25[336].

invece il Nietzsche più maturo crede di poter accedere attraverso «la determinazione di ogni forza agente come volontà di potenza»⁵¹², ovvero utilizzando il linguaggio dei nostri affetti per intendere anche i processi inorganici sotto il segno del problema della gerarchia.

Diversamente dalla teoria meccanicistica, la teoria della volontà di potenza prende le mosse dal rinnegamento di un accadere separato da un sostrato che agisce e non consente di presupporre «*che la natura sia governata da leggi*»⁵¹³. Essa in realtà indica «*esattamente lo stesso svolgimento, ma un'interpretazione superiore dello svolgimento!!* L'uniformità meccanicistica della forza e invece il rafforzamento del sentimento di potenza!»⁵¹⁴. La natura è caos, un rimescolamento continuo di forze senza alcun ordine, e soprattutto senza alcuna entità che possa imporre la propria legge su tutte queste forze in perenne divenire. Eppure questa visione del mondo non si sottrae al carattere di necessità, riscontrabile sia nel versante meccanicistico sia nell'ipotesi deterministica.

Come riesce Nietzsche a pensare ad una necessità che non faccia riferimento ad alcuna legge causale? Il nostro autore non si stanca di sottolineare che «l'interpretazione della causalità è un'illusione»⁵¹⁵ di cui «linguisticamente non riusciamo a liberarci»⁵¹⁶, «ma ciò non vuol dir nulla... *In summa: un accadere non è né causato, né causante*»⁵¹⁷. La sua soluzione al problema della necessità è che «non ci sono leggi: ogni potenza trae in ogni momento le sue ultime conseguenze»⁵¹⁸. Non ci sono accadimenti che causano altri accadimenti, o perlomeno non abbiamo bisogno di tale finzione regolativa intrisa di considerazioni mitologiche, se ci accorgiamo che «accadere e accadere necessario sono una tautologia»⁵¹⁹. Le cose non possono andare diversamente da come vanno non perché vi è una catena di cause che spinge direttamente all'effetto, ma semplicemente perché «una determinata forza non può essere appunto nient'altro... che questa stessa determinata forza»⁵²⁰ in relazione a tutte le altre, e quindi «un determinato quantum di resistenza [...] non si manifesta altrimenti da come è conforme alla sua natura»⁵²¹. Se a

⁵¹² JGB, §36.

⁵¹³ FP 1885, 40[55].

⁵¹⁴ FP 1886, 1[119].

⁵¹⁵ FP 1888, 14[98].

⁵¹⁶ *Ibidem*.

⁵¹⁷ *Ibidem*.

⁵¹⁸ FP 1888, 14[79].

⁵¹⁹ FP 1887, 10[138].

⁵²⁰ *Ibidem*.

⁵²¹ *Ibidem*.

prima vista tale ipotesi tautologica sembra poco soddisfacente, essa si presenta come il superamento dell'immagine di un calcolatore onnisciente: per conoscere lo stato futuro di una determinata volontà di potenza, egli dovrebbe essere in atto quella stessa potenza e tutte le potenze che vi resistono nel flusso costante del divenire. Per intendere meglio cosa Nietzsche intenda sostenere si può rivelare decisivo scendere figurativamente dalle nuvole dell'astrazione, e tornare nelle viscere della nostra corporeità effettiva.

Inizieremo a confrontarci con questo accadere necessario attraverso le riflessioni nietzscheane sul fatalismo. Esso ci condurrà ad una duplice interpretazione possibile una volta accolto il carattere necessario di ogni accadere: possiamo considerarlo come costrizione, ovvero quello che Nietzsche chiama *fatalismo turco*, oppure riconoscere questa stessa necessità ed amarla, come *amor fati*. Secondariamente, vedremo in che modo il nostro autore considera le nostre virtù come il nostro stesso destino individuale. Dopo aver posto in luce la differenza tra virtù nel senso di dovere morale e virtù in senso rinascimentale, tenteremo di conciliare il carattere necessario di ogni accadimento con l'invito di Nietzsche a diventare ciò che siamo, ovvero con la coltivazione di noi stessi.

Nonostante le continue evoluzioni nelle riflessioni di Nietzsche lungo tutti gli anni '80, la credenza nella necessità non è mai stata messa in discussione. Con essa l'autore ha cercato di coniugare il pensiero scientifico del suo tempo con la sua passione per i presocratici, in particolare per Omero ed Eraclito. Pensare ad un libero arbitrio, in cui un uomo può consapevolmente decidersi tra più alternative, appare per Nietzsche impossibile. Non solo esso richiederebbe un soggetto separato dalle proprie azioni ed una volontà psicologica in grado di causare consapevolmente alcuni comportamenti, ma soprattutto richiederebbe una sostanziale autonomia da tutta una serie di influenze, siano esse storiche, culturali, biologiche, evolutive o ambientali. Credere in un libero arbitrio equivale per Nietzsche a credere ad un soggetto non solo disincarnato, ma addirittura separabile da tutto il resto degli accadimenti del mondo. Come abbiamo visto nel paragrafo riguardante la gerarchia degli impulsi, tuttavia, anche considerare il volere come non libero non è che il sintomo di una rassegnazione fisiologica.

Il fatalista. Tu devi credere al fato – a ciò la scienza può costringerti. Quel che poi in te si sviluppa da questa credenza – viltà, rassegnazione o grandezza e libertà d'animo – renderà

*testimonianza del terreno in cui quel seme fu sparso, non però del seme stesso; perché da esso può nascere assolutamente tutto.*⁵²²

Il terreno su cui il seme della necessità può crescere, in una maniera o nell'altra, è quel fondo corporeo di valutazioni istintive forgiate non solo lungo tutto il percorso evolutivo che ha portato dai primi microrganismi all'uomo, ma anche attraverso la nostra educazione, la nostra dieta, il clima del luogo in cui siamo nati, le nostre esperienze infantili, le nostre azioni. Ogni esperienza fa crescere una parte di noi, mentre un'altra si atrofizza. È importante notare che quando Nietzsche parla di nutrizione ed esperienze non si riferisce solamente a quei momenti traumatici o importanti della nostra vita. Anche un semplice movimento intravisto con la coda dell'occhio indica che è stata fatta una valutazione, che un impulso si è imposto rispetto ad un altro e vi ha trovato stimolo al nutrimento o anche solo esercizio, accrescendosi a discapito degli altri, «e, in conseguenza di questo casuale nutrimento delle parti, anche il polipo interamente sviluppatosi sarà qualcosa di altrettanto casuale, come lo è il suo divenire»⁵²³. *Ecce Homo*, l'ultima opera pubblicata di Nietzsche, rappresenta in questo senso il culmine della riflessione sull'importanza delle più piccole influenze nella costruzione di noi stessi.

- Mi si chiederà perché ho raccontato proprio tutte queste cose, piccole e, secondo il giudizio corrente, insignificanti; con ciò faccio danno a me stesso, tanto più se fossi destinato a grandi compiti. Risposta: queste piccole cose – alimentazione, luogo, clima, riposo, l'intera casistica dell'egoismo – sono infinitamente più importanti di tutto ciò che sino ad oggi si è considerato importante. Proprio qui bisogna iniziare, per imparare in modo diverso. Ciò che fino ad oggi l'umanità ha preso sul serio non sono neppure delle realtà, [...] tutti i problemi politici, dell'organizzazione sociale, dell'educazione sono stati falsati alla base dal fatto di aver preso per grandi uomini gli uomini più dannosi, di aver insegnato a disprezzare le «piccole cose», voglio dire le questioni basilari della vita stessa...»⁵²⁴

Ma non vuol dire tutto questo che noi siamo semplicemente passivi rispetto a tutte queste piccole cose che ci modificano? Non siamo costretti dalle influenze esterne e da tutti gli istinti che abbiamo ereditato ad essere in un certo modo? È possibile

⁵²² VM, §363.

⁵²³ M, §119.

⁵²⁴ EH, *Perché sono così accorto*, §10.

certamente interpretare in questo modo la necessità dell'accadere, ma questo modo di interpretarlo porta con sé, secondo Nietzsche, un errore di fondo.

Fatalismo turco. Il fatalismo turco contiene l'errore fondamentale di contrapporre fra loro l'uomo e il fato come due cose separate: l'uomo, esso dice, può resistere al fato, cercare di sventarlo, ma alla fine quello riporta sempre la vittoria; per cui la cosa più ragionevole è rassegnarsi o vivere a piacimento. In verità ogni uomo è egli stesso una parte di fato; quando egli, nella maniera detta, crede di resistere al fato, anche in ciò si adempie appunto il fato; la lotta è un'immaginazione, altrettanto lo è la rassegnazione; tutte queste immaginazioni sono incluse nel fato. La paura che i più hanno di fronte alla teoria della schiavitù del volere è la paura del fatalismo turco: essi credono che l'uomo se ne starà davanti al futuro debole, rassegnato e a braccia conserte, nulla potendo in esso cambiare; o che abbandonerà invece le redini a tutti i suoi capricci, perché neanche così può diventar peggiore ciò che è stato una volta determinato. Le follie dell'uomo sono una parte di fato altrettanto che le sue saggezze: anche quella paura di credere nel fato è fato. Tu stesso, povero uomo pauroso, sei la Moira incoercibile, che troneggia anche sugli dèi, per tutto ciò che accade; tu sei la benedizione o maledizione e in ogni caso la catena in cui il più forte giace legato.⁵²⁵

Non possiamo rinnegare il fatto che se tutto è necessario nel suo accadere, come risultato delle determinazioni di potenza che esprimono in ogni attimo tutta la loro forza, anche noi siamo questa stessa necessità in ogni nostro comportamento. Siamo il fato che si realizza costantemente. Anche la rassegnazione al fato si esprime come necessario accadimento, ma un accadimento che non è solo una costrizione esterna, ma anche un'astuzia della nostra grande ragione. Sempre in *Ecce Homo*, infatti, Nietzsche confida di essersi abbandonato in alcuni periodi della sua vita al «*fatalismo russo*, quel fatalismo senza ribellione, per il quale un soldato russo a cui la guerra è diventata troppo dura, si abbandona infine nella neve»⁵²⁶, ma si riferisce a tale episodio considerando che «la grande ragione di questo fatalismo [...] come elemento di conservazione della vita nelle circostanze più minacciose della vita stessa, sta in un abbassamento del metabolismo, nel suo rallentamento, in una sorta di volontà di letargo»⁵²⁷. In quel periodo di malattia, in cui Nietzsche avvertiva un generale impoverimento della propria vita anche a causa di coloro che lo circondavano, dei suoi studi e del luogo in cui si trovava, egli non riconosceva in questo declino di forze e in

⁵²⁵ *WS*, §61.

⁵²⁶ *EH*, *Perché sono così saggio*, §6.

⁵²⁷ *Ibidem*.

quel fatalismo russo la saggezza per cui «la rabbia, la vulnerabilità nervosa, l'incapacità di vendicarsi, il desiderio, la sete di vendetta, l'intossicare in ogni senso – questo è certamente, per chi è stremato, il modo più negativo di reagire, [...] purtroppo anche la sua tendenza più naturale»⁵²⁸. Non possiamo voler accadere diversamente da come accadiamo, perché ciò equivarrebbe a voler cambiare tutto il resto della realtà.

A che cosa può ridursi la nostra tesi? Al fatto che nessuno dà all'uomo – né Dio, né la società, né i suoi genitori e antenati, né lui stesso – le sue proprie caratteristiche (- l'assurdità dell'idea qui finalmente rifiutata è stata insegnata come «libertà intellegibile» da Kant e forse già da Platone). Nessuno è responsabile della sua esistenza, del suo essere costituito in questo o quel modo, di trovarsi in quella situazione e in quell'ambiente. La fatalità della sua natura non può essere districata dalla fatalità di tutto ciò che fu e sarà. Egli non è la conseguenza di un personale proposito, di una volontà, di uno scopo [...] – è assurdo voler far rotolare la sua natura verso qualsivoglia scopo. Siamo stati noi ad inventare il concetto di «scopo»: nella realtà lo scopo è assente... Si è necessari, si è un frammento di fato, si appartiene al tutto, si è nel tutto – non c'è nulla che possa giudicare, verificare, condannare il nostro essere, giacché questo equivarrebbe a giudicare, misurare, verificare, condannare il tutto... Ma fuori del tutto non c'è nulla! – Che nessuno più sia reso responsabile, che la natura dell'essere non possa venir ricondotta a una causa prima, che il mondo non sia, né come sensorium, né come «spirito», una unità, tutto ciò soltanto è la grande liberazione – con ciò soltanto è nuovamente ristabilita l'innocenza del divenire.⁵²⁹

Risulta evidente come Nietzsche tenti di usare parte del pensiero greco contro la pretesa cristiana di responsabilizzare l'uomo attraverso il giudizio sulle sue azioni, responsabilità che richiederebbe appunto una libera determinazione consapevole di se stessi. Il trucco utilizzato dal cristianesimo, secondo Nietzsche, è stato proprio quello di vedere nella consapevolezza dei motivi il vero antecedente e causa delle nostre azioni, e quindi poter giudicare e imprimere nell'uomo la colpa come debito da espiare: Nietzsche la chiama 'metafisica del boia'. Superata questa concezione e ristabilita l'innocenza del divenire nella sua necessità, il nostro autore propone a se stesso un diverso atteggiamento: «voglio imparare sempre di più a vedere il necessario nelle cose come fosse quel che v'è di bello in loro – così sarò uno di quelli che rendono belle le cose. *Amor fati*: sia questo d'ora innanzi il mio amore! Non voglio muovere guerra contro il

⁵²⁸ *Ibidem*.

⁵²⁹ *GD*, VI, §8.

brutto»⁵³⁰. Questo pensiero viene maturando attraverso il rinvenimento della propria «provvidenza personale»⁵³¹ nelle caotiche ed apparentemente slegate esperienze che compongono la nostra vita: «noi tocchiamo con mano la certezza che tutte, tutte le cose da noi incontrate, continuamente *tornano a nostro vantaggio*»⁵³².

La mia formula per la grandezza dell'uomo è amor fati: che, cioè, non si vuole nulla diverso da quello che è, non nel futuro, non nel passato, non per tutta l'eternità. Non solo «sopportare» ciò ch'è necessario, e tanto meno nascondere — tutto l'idealismo è una menzogna di fronte alla necessità — ma amarlo...⁵³³

Risulta chiaro che per Nietzsche l'*amor fati* non si riduce ad una formula etica ricavata da considerazioni scientifiche: esso è invece il sintomo di uno stato fisiologico, di una sorta di guarigione morale in cui le nostre forze si riappropriano della possibilità di aver fiducia nel mondo e in se stesse. In questa nuova propensione l'*amor fati* si discosta dalla simile riflessione stoica, pur prendendone spunto. A ciò è quindi strettamente legato «il problema della *nutrizione*»⁵³⁴ da cui dipende «la salvezza dell'umanità»⁵³⁵, che «si può formulare così: “come ti devi nutrire *tu* per arrivare al *tuo* massimo di forza, di *virtù* nel significato che dava alla parola il Rinascimento, di virtù libera da ipocrisia morale?”»⁵³⁶. Questa virtù è il massimale di forza che ogni singolo può raggiungere ed esprimere, e si presenta come un'istanza strettamente individualizzata che può, in qualche caso, essere raggiunta. Essa è ben diversa dalle cosiddette virtù morali e disinteressate.

Si dicono buone le virtù di un uomo, non in considerazione degli effetti che comportano per lui stesso, ma in considerazione degli effetti che si suppone ne discendano per noi e per la società: da tempo memorabile si è stati pochissimo «disinteressati», pochissimo «altruisti» nella lode delle virtù! Altrimenti si sarebbe dovuto vedere che le virtù (come diligenza, obbedienza, castità, religiosità, giustizia) sono per lo più nocive ai loro possessori, essendo impulsi che dominano in essi con eccessiva veemenza e bramosia e non vogliono assolutamente lasciarsi equilibrare con gli altri impulsi dalla ragione. Se hai una virtù, una virtù reale, tutta d'un pezzo (e non soltanto un esiguo impulso verso una virtù!) – allora ne sei la vittima! Ma è ben per

⁵³⁰ FW, §276.

⁵³¹ Ivi, §277.

⁵³² *Ibidem*.

⁵³³ EH, *Perché sono così accorto*, §10.

⁵³⁴ Ivi, §1.

⁵³⁵ *Ibidem*.

⁵³⁶ *Ibidem*.

questo che il vicino loda la tua virtù! [...] è dunque in primo luogo la loro natura strumentale che propriamente viene lodata quando si loda una virtù, e poi il cieco istinto dominante in ogni virtù, quell'istinto che non si lascia costringere in limiti dagli interessi generali dell'individuo, insomma: l'irrazionale nella virtù, in forza del quale l'essere del singolo si lascia convertire in funzione del tutto. [...] Lode del disinteressato, di colui che si sacrifica, del virtuoso – dunque di quello che non prodiga tutta la sua energia e la sua ragione per la sua propria conservazione ed evoluzione, per il proprio innalzamento, progredire e potenziarsi, ma che nei confronti di se stesso vive con modestia e distrazione, forse persino con indifferenza ed ironia.⁵³⁷

Certamente, sostiene Nietzsche, queste virtù apprezzate per la loro utilità sociale comportano dei vantaggi per l'individuo, come onori e denaro⁵³⁸. Questo è appunto il metodo della società per consigliare all'individuo, attraverso l'educazione, di sacrificarsi e rendersi funzione del bene comune. Tali virtù vengono lodate per il vantaggio che ne ottiene chi non le possiede, per la loro natura strumentale. Esse vengono consapevolmente perseguite come dovere comunitario, spesso rinnegando le proprie passioni e quindi la stessa evoluzione individuale. Tuttavia bisogna riconoscere che «tutte le qualità di cui un uomo è consapevole [...] sono sottoposte a tutt'altre leggi di sviluppo di quelle altre qualità che gli sono ignote o mal conosciute e che, grazie alla loro sottigliezza, si nascono all'occhio del più fine osservatore e sanno nascondersi come dietro al nulla»⁵³⁹. Non dobbiamo dimenticare la distorsione prospettivistica della consapevolezza, e l'astuzia corporea che si nasconde dietro essa.

Ancora una parola contro Kant moralista. Una virtù deve essere una nostra invenzione, una personalissima legittima difesa e necessità nostra: in ogni altro senso essa è solo un pericolo. Ciò che non condiziona la nostra vita, le è di danno: una virtù determinata solo da un senso di rispetto per il concetto di «virtù», come voleva Kant, è dannosa. La «virtù», il «dovere», il «bene in sé», il bene con il carattere dell'impersonalità e della universale validità – chimere in cui si esprime il declino, l'ultimo spossamento della vita, la cineseria koenigsberghese. Le più profonde leggi della crescita e della conservazione comandano: che ciascuno si inventi la sua virtù, il suo imperativo categorico. [...] Che cosa distrugge più in fretta che lavorare, pensare, sentire senza un'intima necessità, senza una scelta profondamente personale, senza gusto?

⁵³⁷ FW, §21.

⁵³⁸ «Voi amate la vostra virtù, come la madre il figlio; ma chi mai ha sentito dire che una madre volesse essere pagata per il suo amore?». Z, *Dei virtuosi*. L'intero capitolo è dedicato a questo travisamento delle virtù morali e consapevoli.

⁵³⁹ FW, §8.

*Come automa del «dovere»? E' questa, ne più ne meno, la ricetta della *décadence*, o addirittura dell'idiotismo.⁵⁴⁰*

La virtù che siamo, come coalizione degli istinti di cui siamo composti e in particolare di quello che ci domina al momento, non può che essere solo nostra, temprata dalle nostre azioni ed esperienze. È nello *Zarathustra* che troviamo, in forma didascalica, la più lucida esposizione di quello che Nietzsche ci invita a considerare come nostra propria virtù, coincidente con il nostro stesso fato. Qui l'autore sottolinea che «se hai una virtù, ed è la tua virtù, allora non l'hai in comune con alcuno»⁵⁴¹, e per questo si farebbe meglio a sostenere che «indicibile e senza nome è ciò che fa il tormento e la dolcezza della mia anima e che è anche la fame delle mie viscere»⁵⁴². A questo quadro, riprendendo quella lotta interna tra gli impulsi che caratterizza la nostra corporeità, Nietzsche aggiunge che «se hai fortuna, hai una sola virtù e non più»⁵⁴³: infatti «avere molte virtù è una distinzione, ma anche una sorte difficile; e certi sono andati nel deserto e si sono uccisi, stanchi di essere la lotta e il campo di battaglia di più virtù»⁵⁴⁴.

Ogni virtù ha il suo tempo. In chi è ora intransigente è la stessa sua onestà a creare spesso rimorsi di coscienza morale: l'intransigenza infatti è la virtù di un'epoca diversa da quella dell'onestà.⁵⁴⁵

Nonostante il fluire e crescere sotterraneo di queste lotte, e la necessaria distorsione consapevole e intellettuale di questi processi, è «quando siete i volenti di un'unica volontà e questa svolta culminante di ogni fatalità ha per voi il nome di necessità: lì è l'origine della vostra virtù»⁵⁴⁶. Questo tipo di virtù come espressione dell'organizzazione genealogica di valutazioni incorporate e dei risultati delle lotte interne dei nostri istinti è ciò che dobbiamo amare, amando con ciò anche tutto il resto della realtà senza cui ciò non si potrebbe dare. Tali virtù non puntano alla conservazione di se stesse e nemmeno a quelle della società: «l'uomo è qualcosa che deve essere superato: e perciò devi amare le tue virtù, - giacché di esse perirai -»⁵⁴⁷. Le virtù, come

⁵⁴⁰ AC, §11.

⁵⁴¹ Z, *Delle gioie e delle passioni*.

⁵⁴² *Ibidem*.

⁵⁴³ *Ibidem*.

⁵⁴⁴ *Ibidem*.

⁵⁴⁵ FW, §159.

⁵⁴⁶ Z, *Della virtù che dona*.

⁵⁴⁷ Z, *Delle gioie e delle passioni*.

gli istinti da cui nascono, sono spinte verso ciò che si rivela immediatamente necessario ed impellente, senza riguardo alle conseguenze di lungo termine, a meno che non vengano mediati con gli altri istinti da intelletto e ragione.

Come riuscire allora a perseguire quel “diventa ciò che sei” che costituisce il motto nietzscheano per eccellenza? Non possiamo pensare che, visto il carattere coercitivo delle nostre virtù e dei nostri impulsi dominanti, il tutto inserito nel quadro della necessità più stringente, anche tale precetto sia solo l’ennesimo consiglio di un dio malvagio? Preso in questi termini la risposta risulta affermativa: lo abbiamo visto trattando della coltivazione dei propri impulsi come un giardino. I modi in cui ci coltiviamo ed equilibriamo gli impulsi che ci sembrano nocivi dipendono solo dalla lotta di altri impulsi, dalle loro tendenze e dalla casualità di ciò che incontriamo nella nostra vita. Se non abbiamo impulsi abbastanza potenti, ragione compresa, da contrapporsi all’impulso dominante, ne saremo dominati. Non a tutti è concesso di «diventare padrone di te stesso, padrone anche delle tue virtù»⁵⁴⁸, di «acquisire potere sul tuo pro e contro e imparare a saperli staccare e riattaccare, secondo il tuo scopo superiore»⁵⁴⁹. Lo scopo superiore è quello fisio-psicologico del Sé, di quella grande ragione che costituisce l’interrezza delle nostre valutazioni in itinere, di tutte le nostre azioni in cui «si trova la storia sommaria di tutto il divenire»⁵⁵⁰.

*Doni di natura. In un’umanità così altamente sviluppata com’è quella odierna, ognuno riceve dalla natura accesso a molti talenti. Ognuno ha talento innato, ma solo in pochi è innato e si sviluppa con l’educazione il grado di tenacia, perseveranza ed energia, grazie a cui diventa effettivamente un talento, ossia si diventa ciò che si è, vale a dire: lo si scarica in opere e azioni.*⁵⁵¹

⁵⁴⁸ MA, P, §6.

⁵⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁵⁰ FP 1882, 17[1].

⁵⁵¹ VM, §263.

CONCLUSIONE.

Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto fatti", direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto "in sé"; è forse un'assurdità volere qualcosa del genere. "Tutto è soggettivo", dite voi; ma già questa è un'interpretazione, il "soggetto" non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. - È infine necessario mettere ancora l'interprete dietro l'interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi. In quanto la parola "conoscenza" abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è interpretabile in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. "Prospettivismo". Sono i nostri bisogni, che interpretano il mondo: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti.⁵⁵²

Concludiamo la ricognizione sulla trasvalutazione della corporeità accennando ad ulteriori questioni aperte. Questa famosa citazione viene spesso utilizzata, specialmente nella sua parte iniziale, per sottolineare la tendenza relativistica e antiscientifica di Nietzsche. Crediamo tuttavia che, attraverso la serie di riflessioni sviscerate lungo il presente testo, sia possibile intendere più precisamente cosa Nietzsche abbia in mente a questo riguardo. Vi troviamo infatti accennati molti dei temi di cui abbiamo discusso lungo queste pagine: l'assurdità della cosa in sé, la finzione regolativa del soggetto, la critica grammaticale che separa agente e azione, il particolare senso dato alla nozione di conoscenza da Nietzsche, la molteplicità delle prospettive degli istinti e il problema della gerarchia. La difficoltà principale nel recepire tale visione del mondo è situata nella problematica dissoluzione della cosa in sé e nello statuto dell'oggettività.

A questo proposito crediamo che la teoria della volontà di potenza possa permetterci di comprendere meglio questa ipotesi: il mondo fisico è fatto, in senso lato, di interpretazioni, ovvero di quel rapporto relazionale tra centri di forze che si sviluppano attraverso resistenze, trasformazioni, scissioni ed assimilazioni. L'ipotesi della volontà di potenza sembra quindi permettere una visione unitaria e continuista del mondo. In questo senso, il nostro mondo percettivo non si presenta come un'apparenza, ma piuttosto come un ulteriore sviluppo di queste forze basilari, come una manifestazione avanzata delle prospettive create dagli scontri di potenza. In questo senso ogni esperienza è oggettiva. Tale oggettività tuttavia si discosta dall'abituale modo

⁵⁵² FP 1887, 7[60].

di intenderla, cioè come adeguazione dell'intelletto alla cosa. Nietzsche sostiene piuttosto che più riusciamo a stimolare i nostri diversi impulsi al giudizio e alla creazione dello stimolo prospettico attraverso la pausa offerta dall'intelletto, integrandoli poi tra loro, più la nostra conoscenza sarà oggettiva.

Un altro punto su cui bisognerebbe soffermarsi è certamente il rapporto tra gli istinti e la morale. La centralità concessa da Nietzsche alle indagini sul corpo infatti non si ferma ai limiti della nostra carne, ma comprende il rapporto con l'ambiente, la lunga genealogia evolutiva delle nostre valutazioni e gli stessi prodotti culturali. Tra questi ultimi sono da annoverare in particolare le prescrizioni morali, nel loro duplice aspetto di «ciò che insegna a odiare il *lasser aller* [...] e radica l'esigenza di limitati orizzonti, di compiti immediati»⁵⁵³ e di «*linguaggio mimico delle passioni*»⁵⁵⁴. A questo riguardo Nietzsche ci invita nuovamente a posare lo sguardo sulle piccole cose piuttosto che sui grandi imperativi: «si sono mai fatte oggetto d'indagine le differenti suddivisioni della giornata, le conseguenze di una regolare determinazione del lavoro, della festività e del riposo? Si conoscono forse gli influssi morali degli alimenti? Esiste una filosofia del nutrimento?»⁵⁵⁵. Queste ricerche, che aprono per Nietzsche «un immenso campo di lavoro»⁵⁵⁶, risultano tanto impellenti quanto più ci si accorge che «la morale consiste nel cambiare la costituzione chimica del corpo. Un enorme giro vizioso. In che misura è possibile procedere più direttamente?»⁵⁵⁷.

Tale cambiamento chimico avviene, noi crediamo, anche attraverso quello che Nietzsche chiama *buona o cattiva coscienza morale* degli impulsi in *Genealogia della morale*. Il sentirsi in colpa, il vergognarsi, l'esaltarsi o l'arrabbiarsi sono cambiamenti chimici del corpo che hanno nelle valutazioni morali il loro terreno. Sempre in *Genealogia della morale* troviamo un'ulteriore ipotesi sulla nascita intersoggettiva della consapevolezza. In questo scritto essa emerge come il risultato del tentativo di sospendere l'oblio della memoria, come un attivo «non voler liberarsi [...] dell'impressione una volta incisa»⁵⁵⁸, con il risultato di rendere «l'uomo stesso

⁵⁵³ *JGB*, §188.

⁵⁵⁴ *Ivi*, §187.

⁵⁵⁵ *FW*, §7.

⁵⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁵⁷ *FP 1883*, 4[217].

⁵⁵⁸ *GM*, II, 1.

calcolabile, regolare, necessario, facendo altresì di se stesso la sua propria rappresentazione, per poter alla fine rispondere di sé *come avvenire*»⁵⁵⁹.

D'altra parte non è detto che per tali cambiamenti sia necessario partire dalle imposizioni morali della società, che altro non sono che trasformazioni del «gusto collettivo»⁵⁶⁰ ad opera «dei singoli, dei potenti, delle persone influenti»⁵⁶¹ che «esprimono senza vergogna [...] il giudizio del loro gusto e della loro ripugnanza, e tirannicamente ne ottengono il rispetto: così essi impongono a molti una costrizione, da cui gradatamente si forma una consuetudine di parecchi altri ancora, e infine *un bisogno di tutti*»⁵⁶².

*Il fatto poi che questi individui sentano e «gustino» in maniera diversa, ha normalmente il suo fondamento in una particolarità del loro sistema di vita, del nutrimento, della digestione, forse in una maggiore o minore quantità di sali inorganici nel sangue e nel cervello, in una parola nella physis: ma essi hanno il coraggio di professare la loro physis e di dare ascolto alle sue esigenze anche nelle più delicate tonalità: i loro giudizi estetici e morali sono tali «delicatissime tonalità» della physis.*⁵⁶³

Anche l'uomo della conoscenza, facendo della sua vita un esperimento e del suo corpo valutativo il suo laboratorio, può mutare lentamente il suo gusto ed incarnare nuove valutazioni, ovvero modificare gradualmente le delicate tonalità della sua *physis*, soprattutto attraverso l'attenzione alle *cose prossime* e grazie al supporto della scienza. La difficoltà di tale atteggiamento si situa nel necessario prospettivismo della consapevolezza, il quale non ci può che presentare grossolane semplificazioni dei nostri intimi processi e della loro relazione con il mondo, e quindi non ci può guidare realmente in tali ricerche. Tuttavia queste stesse semplificazioni fanno parte di quell'astuzia biologica della grande ragione, una sorta di *daemon* socratico naturalizzato e incarnato, la quale cerca costantemente la propria salute e il proprio superamento. In conclusione, nonostante la mole di questioni aperte che permangono lungo le indagini sul filo conduttore del corpo, possiamo rilevare con Nietzsche come «l'essenziale

⁵⁵⁹ *Ibidem.*

⁵⁶⁰ *FW*, §39.

⁵⁶¹ *Ibidem.*

⁵⁶² *Ibidem.*

⁵⁶³ *Ibidem.*

dell'essere organico»⁵⁶⁴ sia «una nuova interpretazione dell'accadere, l'interna molteplicità di prospettive che è essa stessa un accadere»⁵⁶⁵.

*Ogni errore in ogni senso è la conseguenza della degenerazione dell'istinto, di una disgregazione della volontà: con ciò si dà quasi una definizione del cattivo. Ogni cosa buona è istinto – e quindi leggera, necessaria, libera. La fatica è un'obiezione, il dio è tipicamente distinto dall'eroe (nel mio linguaggio: i piedi leggeri sono il primo attributo della divinità).*⁵⁶⁶

⁵⁶⁴ *FP 1885*, 1[128].

⁵⁶⁵ *Ibidem*.

⁵⁶⁶ *GD*, VI, §2.

BIBLIOGRAFIA.

Fonti primarie

F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Piccola biblioteca Adelphi, Milano, 1977.

-----, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Piccola biblioteca Adelphi, Milano, 1974.

-----, *Umano, troppo umano I*, Piccola biblioteca Adelphi, Milano, 1979.

-----, *Umano, troppo umano II*, Piccola biblioteca Adelphi, Milano, 1981.

-----, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Piccola biblioteca Adelphi, Milano, 1978.

-----, *La Gaia Scienza e Idilli di Messina*, Piccola biblioteca Adelphi, Milano, 1977.

-----, *Così parlò Zarathustra*, Piccola biblioteca Adelphi, Milano, 1976.

-----, *Al di là del bene e del male*, Piccola biblioteca Adelphi, Milano, 1977.

-----, *Genealogia della morale*, Piccola biblioteca Adelphi, Milano, 1984.

-----, *Il crepuscolo degli idoli*, Piccola biblioteca Adelphi, Milano, 1983.

-----, *L'Anticristo*, Piccola biblioteca Adelphi, Milano, 1977.

-----, *Ecce Homo*, Piccola biblioteca Adelphi, Milano, 1991.

F. W. Nietzsche, *Opere complete* di F. Nietzsche, edizione critica a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 1964. Di seguito i volumi citati.

-----, Volume V, tomo 1: *Aurora e Frammenti postumi 1879-81*.

-----, Volume V, tomo 2: *Idilli di Messina - La gaia scienza - Frammenti postumi 1881-1882*.

-----, Volume VII, tomo 1, parte 1: *Frammenti postumi 1882-84*.

-----, Volume VII, tomo 1, parte 2: *Frammenti postumi 1882-84*.

-----, Volume VII, tomo 2: *Frammenti postumi 1884*.

-----, Volume VII, tomo 3: *Frammenti postumi 1884-85*.

-----, Volume VIII, tomo 1: *Frammenti postumi 1885-87*.

-----, Volume VIII, tomo 2: *Frammenti postumi 1887-88*.

Fonti secondarie

AA. VV., *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida, Napoli, 1992.

L. Anderson, *Truth and Objectivity in Perspectivism*, «Synthese», 115/1, 1998.

M. L. Anderson, *After Phrenology*, Cambridge, MIT press, 2014.

J. Andresen, *Nietzsche, Naturalism, and Falsification*, Journal of Nietzsche Studies, Vol. 44, No. 3 (Autumn 2013).

S. Berni, *Per una filosofia del corpo. Heidegger e Foucault interpreti di Nietzsche*, collana monografica Di. GIPS, Siena, 2014.

G. Biondi, *L'enigma della serpe secondo Nietzsche*, Manifestolibri, Roma, 2001.

É. Blondel, *The body and culture*, Atholine Press, Paris, 1991.

- L. Casini, *La riscoperta del Corpo*, edizioni Studium, Roma, 1990.
- M. Clark, *Nietzsche was no Lamarckian*, *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 44, No. 2 (Summer 2013).
- G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1974.
- P. D'Iorio, *La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir*, *Nietzsche-Studien*, 1993, 22, p. 257-294, trad. it. *La superstizione dei filosofi critici: Nietzsche e Afrikan Spir*, in *Hyper-Nietzsche*.
- J. Dellinger, *Rereading Perspectivity*, «*Cadernos Nietzsche*», n. 31, 2012.
- F. Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Presses Universitaires de France, 1998, trad. it a cura di N. Cantatore, *Nietzsche e l'ombra di Dio*, Lithos editrice, Roma, 2002.
- E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, Padova, Marsilio Editori, 1973.
- M. C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, ETS, Pisa, 2006.
- M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino, 2001.
- J. J. Gibson, *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston, 1979.
- , *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Houghton Mifflin, Boston, 1966.
- P. Gori, *Una visione dinamica del mondo: Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, la città del sole, Napoli, 2007.
- P. Katsafanas, *Nietzsche on Agency and Self-Ignorance*, *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 43, No. 1, Special Issue: Proceedings from the North American Nietzsche Society (Spring 2012).
- , *On Homuncular Drives and the Structure of the Nietzschean Self*, *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 45, No. 1 (Spring 2014).

- W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New Jersey, Princeton University, 1968.
- K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. it. di Simonetta Venuti, Laterza, Bari-Roma, 1982.
- L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, ETS, Pisa, 2006.
- M. Mantovani, *Corporeità, gerarchia e individuazione*, articolo della rivista internazionale di filosofia Metabasis.it, anno III, n°6, novembre 2008.
- F. Morganti, *Psicologia animale ed evoluzione nel secolo di Darwin*, ETS, Pisa, 2015.
- W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, a cura di La Rocca C., Parnaso, Trieste, 1998.
- , *Nietzsche's teaching of will to power*, Journal of Nietzsche Studies, No. 4/5, The Work of Wolfgang Müller-Lauter (Autumn 1992/Spring 1993).
- G. Parkes, *Nietzsche on the fabrication of experience*, in "Journal of Nietzsche studies", 9/10, 1994.
- J. Richardson, *Nietzsche contra Darwin*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 65, No. 3 (Nov., 2002).
- C. Rosciglione, *Sviluppo dell'organismo e Selbstregulierung in Nietzsche*, in Verifiche N.1-4 2009, Trento, 2009.
- , *Mente, corporeità e mondo naturale da Nietzsche a Damasio*, Edizioni Unicopoli, Milano, 2010.
- R. Schacht, *Nietzsche and Lamarckism*, Journal of Nietzsche Studies 44.2 (2013): 263–80, 266.
- R. C. Solomon, *Nietzsche on fatalism and "free will"*, Journal of Nietzsche Studies, No. 23 (Spring 2002).
- B. Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, a cura di R. Fabbrichesi e F. Leoni, Negretto, Mantova, 2010.

H. Treiber, *About the «Logic of Dream» by Nietzsche: Comments upon Dream- Aphorisms from Human, All-Too-human*, in "Nietzsche-Studien", 23, 1994.

G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano, 1974.

M. Vozza, *Nietzsche e il mondo degli affetti*, Ananke, Torino, 2006.

C. Wilson, *Darwin and Nietzsche: Selection, Evolution, and Morality*, Journal of Nietzsche Studies, Vol. 44, No. 2, 2013.

F. Whitmire, *The Many and the One: The Ontological Multiplicity and Functional Unity of the Person in the Later Nietzsche*, The Pluralist, Vol. 4, No. 1 (Spring 2009).

P. Wotling, *Il pensiero del sottosuolo*, Pisa, Edizioni ETS, 2006.

Q. Zhu, G. Bingham, *Learning to perceive the affordance for long-distance throwing: Smart mechanism or function learning?*, P. Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance, Vol 36(4), Aug 2010.

Altre fonti

C. Darwin, *L'origine delle specie*, BUR, Milano, 2009.

S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, edizione diretta da C. L. Musatti, 12 voll., Torino 1967-1980, vol. III.

----, *Storia del movimento psicoanalitico*, in *Opere*, edizione diretta da C. L. Musatti, 12 voll., Torino 1967-1980, vol. VII

F. W. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. a cura di Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano, 1995.

C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, in *Opere*, edizione diretta da L. Aurigemma, Torino 1970 e sgg., vol. VII.

-----, *Simboli della trasformazione*, in *Opere*, edizione diretta da L. Aurigemma, Torino 1970 e sgg., vol. V.

A. Schopenhauer, trad. it. *Mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di P. Savj- Lopez e G. De Lorenzo, Laterza, Bari, 2008.

B. Spinoza, *Etica dimostrata con ordine geometrico*, Mondadori, Milano, 2007.