



Ἐπέκεινα

International Journal of Ontology
History and Critics

ANDREA BOCCHETTI

Ermeneutica del *pathos*: Nietzsche e le scienze

EPEKEINA, vol. 15, n. 2 (2022), pp. 1-21

Critical Ontology and Modern Age

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons

Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Ermeneutica del *pathos*: Nietzsche e le scienze

Andrea Bocchetti

1.

Il *pathos* dell'ermeneutica, in Nietzsche, è strettamente correlato ad un'ermeneutica del *pathos*. Il chiasmo, qui proposto, rappresenta efficacemente quel che nel filosofo tedesco si determina col concetto di *interpretazione*, momento essenziale della volontà di potenza. La tensione che muove ogni ermeneutica si compone, cioè, di una paticità che investe sia colui che interpreta, sia ciò a cui l'interpretazione si rivolge, creando un movimento circolare diffuso sui due poli, che perviene al superamento stesso della loro determinazione e separazione: «L'interpretazione dell'accadere come o un fare o un patire (*Leiden*) – e cioè di ogni fare come patire – dice: ogni modificazione, ogni cambiamento presuppone un autore e uno su cui si esercita la “modificazione”» (Nietzsche 1975, 7.3, 125: FP 2 [145] 1885).¹ In tal senso, in Nietzsche, l'interpretazione assume un portato che eccede la letterale attività di *lettura* e *risrittura* del mondo a cui tale concetto, indirettamente, rinvia; e ciò, esattamente in ragione della stretta connessione che Nietzsche pone tra vita e interpretazione: «La volontà di potenza interpreta: nella formazione di un organo si tratta di una interpretazione; essa traccia confini, determina gradi, diversità di potenza. [...] L'interpretazione stessa costituisce un mezzo per impadronirsi di qualcosa. Il processo organico presuppone costantemente L'INTERPRETARE» (Ivi, 126: FP 2 [148] 1885). E se «la volontà di potenza non è un essere, non un divenire, ma un *pathos*, è il fatto elementarissimo da cui soltanto risulta un divenire, un agire . . .» (Nietzsche 1974, 8.3, 50: FP 14 [79] 1888), ciò vuol dire che l'interpretazione è quella tensione del vivente, che, in quanto volontà di potenza, non può che tendere paticamente al mondo, in quanto tensione assorbente-incorporante. Di qui, la critica a qual-

1. Le citazioni in corpo testo dell'opera di Nietzsche, tratte dall'edizione Colli-Montinari, includeranno il rinvio al volume e al tomo (secondo una numerazione araba) delle *Opere*; ciò al fine di evitare la possibile sovrapposizione delle date di pubblicazione dei vari tomi.

sivoglia ermeneutica del neutro, dell'oggettivo, a qualunque pretesa realistica, che imporrebbe una soggettività *apatica*:

Ai realisti. Voi uomini sobri che vi sentite corazzati contro la passione e i capricci della fantasia, voi vorreste gloriarvi del vostro vuoto e pavoneggiarvi con esso, vi chiamate realisti e date ad intendere che il mondo sia realmente costituito nel modo che appare a voi: davanti a voi soli la realtà starebbe senza veli [...]. Ma non siete voi pure, nella vostra condizione più disvelata, creature oscure, ancora supremamente passionali a confronto con i pesci e sempre ancor troppo simili a un artista innamorato? – e che cos'è "realtà" per un artista innamorato? Continuate ancora a portarvi appresso le valutazioni delle cose che hanno origine nelle passioni e nei vagheggiamenti dei secoli trascorsi! [...] Il vostro amore per la "realtà", "per esempio – oh, è un antico, antichissimo "amore"! In ogni percezione, in ogni impressione sensibile c'è un frammento di questo vecchio amore: e allo stesso modo vi ha lavorato ed intessuto le sue trame una qualche fantasticheria, un pregiudizio, un'irragionevolezza, un'ignoranza e un timore e chissà cos'altro ancora! [...] Se poteste dimenticare la vostra origine, il vostro passato, la vostra scuola preparatoria – tutta la vostra umanità e animalità! Per noi non ci sono "realtà" – e nemmeno per voi, sobri (Nietzsche 1991, 5.2, 90: af. 57).

Ecco perché non c'è ermeneutica senza *pathos*, e nessuna interpretazione è leggibile senza la logica del *pathos* che la muove.

Tale paticità non è, tuttavia, da intendere, *ça va sans dire*, come una sorta di sregolatezza del sentire, come ritraduzione della particolare relazione al mondo per il tramite di un vissuto in senso personalistico; essa, al contrario, è intesa a partire dalla sua peculiare *logica*,² inscritta nella tensione interpretativa del vivente, il cui stare nel mondo, implica un andare incontro al mondo, al proprio mondo, nella fluidità dello scambio e del conflitto energetico.

Non si tratta, con ciò, per Nietzsche, di attuare una riduzione dell'uomo ad una sorta di biologismo deterministico.³ Si tratta, piuttosto, di

2. Facciamo qui uso del termine *logica* non in un senso ontologico fondamentale, ma nel senso di un'articolazione di componenti che possiede un certo grado di stabilità, suscettibile tuttavia di produrre alterazioni e fluttuazioni. Nella fattispecie, quanto alla vita, con *logica* non si allude a delle presunte leggi che la governano in quanto volontà di potenza, quanto piuttosto alle tendenze stabilizzanti e disgreganti che contraddistinguono la dinamica delle forze che la caratterizzano.

3. Cfr. *Il preteso biologismo di Nietzsche* (Heidegger 1994, 427-435).

rintracciare le profondità abissali dell'organico nei processi relazionali, cognitivi, artistici, morali, *in summa*, nell'intera fenomenologia dei *fatti* umani, per portare ad espressione questi ultimi come effetto di superficie di andamenti collegati alla vita, intesa come complessità in divenire. Se, dunque, interpretare vuol dire modulare il rapporto col mondo⁴ attraverso un *pathos*, ciò è in ragione del fatto che quel *pathos* ha una sua logica.

Per qualificare il *mondo nietzschiano*, occorre, però, caratterizzarlo al di là di un puro fenomeno della ragione, per ricollocarlo in una dimensione del tutto inedita e caratterizzata come caoticità: «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 nature umane» (Ivi, 136-137: af. 109). Occorre, cioè, fuoriuscire da un'immagine nitida e antropica del mondo, un'immagine che risulta da una composizione inscritta in quell'attività *introduttiva e assimilativa* che caratterizza il *Trieb* del vivente; ma occorre altresì rinvenire la genealogia di tale impulso, così come il suo significato nella costruzione del *mondo*. In breve, occorre articolare un movimento ermeneutico in grado oscillare tra mondo e mondanità, per evitare di schiacciare l'uno sull'altro, o di leggere deterministicamente l'uno a partire dall'altro. È in tal senso necessario per Nietzsche rilevare le componenti differenziali che si stabiliscono tra mondo e mondanità, e che si sintetizzano nel *metabolismo* attraverso cui l'uomo si appropria del proprio mondo. Ecco perché Nietzsche si orienta innanzitutto verso la definizione di un mondo sottratto alle proiezioni "umane, troppo umane". Si potrebbe, in tale direzione, impiegare la designazione di *nuovo mondo*, così come la descrive Edgar Morin:

Il nous faut changer de monde. L'univers hérité de Kepler, Galilée, Copernic, Newton, Laplace était un univers froid, glacé, de sphères célestes, de mouvements perpétuels, d'ordre impeccable, de mesure,

4. Come si tenterà di precisare oltre, il "mondo" è da intendere, nietzschianamente, non come quello sfondo ontologico da cui la vita proverrebbe e a cui, al contempo, sarebbe intenzionalmente tesa, né tantomeno come l'eccedenza dell'orizzonte fenomenico-trascendentale in cui il vivente è immerso. Come affermato nel *Crepuscolo degli idoli* (Nietzsche 1970, 6.3, 76), non si tratta né di mondo vero, né di mondo apparente.

d'équilibre. Il nous faut le troquer contre un univers chaud, de nuage ardent, de boules de feu, de mouvements irréversibles, d'ordre mêlé au désordre, de dépense, gaspillage, déséquilibre. L'univers hérité de la science classique était centré. Le nouvel univers est acentrique, polycentrique. Il est plus *un* que jamais dans le sens où c'est un cosmos très singulier et original, mais il est en même temps éclaté et émetté. [...] L'ancien univers était une horloge parfaitement réglée. Le nouvel univers est un nuage incertain (Morin 1977, 61-62).

Se è il mondo è riconosciuto nella sua complessità, nella sua tendenza caotica e nella sua combinazione di stabilità e disgregazione, la volontà di potenza diviene, allora, la cifra con la quale *leggere* il movimento attraverso cui la vita *introduce* ordine, interpreta regolarità per essenze, logicizza l'illogico, certifica errori per verità;⁵ la volontà di potenza diviene, cioè, la misura della stabilità del mondo, *reso* tale a dispetto delle sue irregolarità e delle sue deviazioni dal "logico".

Ora, se l'interpretare riecheggia la logica del vivente, ogni ermeneutica è connessa alle modalità con cui la varietà del *Chaosmos* è assorbito, assimilato, plurivocamente, dai viventi, affinché possa essere uniformato, controllato, dominato, ovvero ridotto attraverso la credenza che sottostà alle ambizioni operative di tali effetti. In altri termini, l'interpretazione coincide con la logica della relazione dei viventi al

5. Presso numerosi interpreti, anche autorevoli, è diffusa la convinzione che sussista nel pensiero di Nietzsche una sorta di paradosso: vale a dire, la sua assunzione critica contro la logica, ricadrebbe fatalmente nella sua smentita. Si produrrebbe, cioè, un circolo logicamente indimostrabile, come accade nel paradosso del mentitore – quando la verità dell'enunciato è contraddetta dalla falsità sostenuta dal suo contenuto ("Questa frase è falsa"). Per cui, per affermare che non si danno verità, occorre necessariamente far uso di uno strumento logico che, nel sostenere ciò, non fa che riaffermare indirettamente il sistema normativo che intende negare. La proposta critica appare, tuttavia, almeno per quanto ci riguarda, assai miope, non per la sua consistenza ma per la totale incongruenza al discorso nietzschiano, al quale non interessa verificare la coesione interna della logica, quanto piuttosto la pretesa stessa di poterla applicare alla realtà. Non si tratta, per Nietzsche, cioè, di testare il funzionamento della logica, ma di porsi la questione dell'origine dell'idea di un mondo logicizzabile. E d'altro canto, è la stessa l'evoluzione del pensiero logico, ad aver mostrato la problematicità della coerenza interna dei sistemi assiomatici, come nel caso del teorema di incompletezza di Gödel. Semplificando, quest'ultimo ha dimostrato come ogni sistema assiomatico non sia in grado di garantire contemporaneamente la sua completezza e la sua coerenza. È, dunque, la logica stessa a predisporre come sistema il cui fondamento è posto altrove. Ed è esattamente a questo altrove che Nietzsche rinvia.

proprio mondo, con l'impulso tensionale in seno alla volontà di potenza, che Babette Babich chiama, molto opportunamente, *ecofisiologia* (Babich 1996, 93-148): «Per essere fedeli al pensiero di Nietzsche, è necessario osservare il divenire interpretativo del mondo (la *physis* come generazione e manifestazione di sé) e il corpo (inteso come dispendio di forza organica, che esprime una particolare prospettiva) a partire da un punto di vista *ecofisiologico*. Ipotizzando un parallelo che trae ispirazione da Spinoza e da Leibniz, potremmo dire che *l'ente in quanto tale*, ovvero in quanto concrescenza di molteplici momenti nel conseguimento e nella conservazione di ciascuna prospettiva individuale quale forza *ecologica* che costituisce il mondo, è *epifenomeno della dinamica relazionale propria di ciascun evento interpretativo del mondo*» (Ivi, 100).

Se perciò è possibile parlare di una epistemologia in Nietzsche, essa non è da intendere come valutazione della correttezza dei dispositivi logico-gnoseologici funzionali alla conoscenza, quanto come un'indagine volta al riconoscimento della loro genealogia patica: dal *pathos* alla conoscenza. Se l'uomo è, dunque, una «creatura passionale» lo è esattamente nel senso che lo slancio *spirituale* (che segue «il filo conduttore del corpo»⁶) sotteso alle sue pretese conoscitive – e dunque alle sue falsificazioni⁷ – risponde ad una dinamica tutta interna alla vita, alle profondità dell'organico incorporante e alle sue *necessità*. In breve, la conoscenza riflette una passione, la quale, nell'ambito dei processi vitali, trascrive quelle dinamiche del vivente nel suo assorbire porzioni di mondo, semplificandole, adattandole, uniformandole ai propri bisogni e alla propria spinta nutritiva ed espansiva. Ed è in tal senso che la conoscenza è uno strumento della vita come volontà di potenza, ossia del suo sforzo accrescitivo che ha bisogno di falsificare «ciò che è eterogeneo e incalcolabile» rendendolo «uguale, simile e calcolabile» (Nietzsche, 1975, 7.3, 182: FP 34 [252] 1885); è in questa direzione che la vita si appropria di un mondo, domina un mondo, *creandolo*: «così sorge il nostro mondo, tutto il nostro mondo, e a tutto questo mondo appartenente solo a noi, solo da noi creato, non corrisponde nessuna presunta “realtà vera e propria”, nessun “in sé delle cose”; piuttosto

6. Nietzsche 1975, 7.3, 242: FP 36 [35] 1885.

7. Ivi, 182: FP 34 [252] 1885.

esso stesso è la nostra unica realtà, e la “conoscenza” si dimostra, così considerata, solo un mezzo di nutrizione» (Ivi, 291: FP 38 [10] 1885). Ma se i viventi creano un loro mondo, ordinato, maneggiabile, assimilabile, esso non è se non pura riduzione microcosmica del *chaosmos* da cui è tratto; dirimenti le parole che Nietzsche impiega per designare propriamente tale “mondo”:

E sapete anche cos'è per me “il mondo”? Ve lo devo mostrare nel mio specchio? Questo mondo: un mostro di forza, senza principio e senza fine, una salda, bronzea massa di forza, che non diviene né più grande, né più piccola, che non si consuma, soltanto si trasforma, [...] come giuoco di forze e onde di forza esso è in pari tempo uno e plurimo, [...] un mare di forze tumultuanti e infurianti in sé stesse, in perpetuo mutamento, in perpetuo riflusso, con anni sterminati del ritorno, con un flusso e riflusso delle sue figure, passando dalle più semplici alle più complicate, da ciò che è più tranquillo, rigido e freddo a ciò che è più ardente, selvaggio e contraddittorio, e ritornando poi dal molteplice al semplice, dal giuoco delle contraddizioni fino al piacere dell'armonia [...]: volete un nome per questo mondo? Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro! E anche voi stessi siete questa volontà di potenza – e nient'altro! (Ivi, 293-294: FP 38[12] 1885).

Ecco perché si tratta di decifrare la logica del *pathos*, per riconoscere la traccia dei meccanismi attraverso cui la vita procede nel suo *stare* al mondo; ossia quella disposizione fisiologico-organica con cui i viventi interagiscono tra di essi e col proprio mondo-*oikos*.

È esattamente in questa direzione che va letto l'interesse di Nietzsche per le scienze, e in particolare per le evoluzioni e le spinte del pensiero scientifico che hanno caratterizzato la sua contemporaneità. Ed è in tal senso che la biologia, la fisiologia, la biochimica, la psicologia, sono state intese come ispiratrici della formulazione di quella che potrebbe essere definita un'ermeneutica del *pathos*, che intende *interpretare* la storia del pensiero e la conoscenza come forme della volontà di potenza.

2.

Azzardare una trattazione esaustiva sul vasto *corpus* di letture in ambito scientifico cui Nietzsche fa riferimento, e sulle stratificazioni attraverso cui l'influenza di tali letture penetra nella riflessione nietzschiana,

coinciderebbe con qualcosa di sensibilmente incompatibile con i limiti di spazio cui deve rispondere la presente indagine.⁸ Quest'ultima, si risolverà, perciò, molto più modestamente, nel tentativo di delineare alcuni dei punti fondamentali dell'ispirazione che Nietzsche seppe ricavare dal pensiero scientifico contemporaneo, e che più direttamente aderiscono alla sua ermeneutica del *pathos*.

Un primo tema a cui è doveroso rivolgersi rinvia alla concezione goethiana del vivente, inteso come pluralità in divenire, secondo una ben specifica costituzione aggregante, la cui composizione determina un insieme di collegamenti che *forma* l'entità vivente come un tutto, irriducibile ad una mera sommatoria delle parti. Goethe, infatti, nei suoi *Quaderni di morfologia*, così scrive:

Ogni entità vivente non è una singolarità, ma una pluralità; anche quando ci appare un individuo, rimane un insieme di esseri viventi autonomi, uguali nell'idea e della disposizione, ma identici o simili, diversi o dissimili nel modo di manifestarsi. Questi esseri sono in parte già collegati all'origine, in parte si incontrano e si riuniscono in seguito. Si dividono e si cercano nuovamente, attivando così una produzione infinita in tutti i modi e in tutte le direzioni. Quanto più una creatura è imperfetta, tanto più queste parti sono tra loro uguali o simili, tanto più assomigliano al tutto. Quanto più una creatura si perfeziona, tanto più le parti si diversificano una dall'altra. In quel caso il tutto è più o meno uguale alle parti, in questo caso il tutto è dissimile dalle parti. Quanto più le parti sono simili tra loro, tanto meno sono reciprocamente subordinate. La subordinazione delle parti indica una creatura più perfetta (Goethe 1996, 8).

La diversificazione, di cui parla Goethe, è riferita ad una costituzione in cui il molteplice non è unicamente inteso come proliferazione, quanto piuttosto come un'organicità dinamica; i gradi di asimmetria interna degli aggregati organici sono dettati dai rapporti di forze che si stabiliscono tra le parti, rapporti che descrivono livelli di subordinazione. Non solo: essi aumentano in misura proporzionale rispetto alla "perfezione" della creatura. Qui perfezione, ovviamente, esprime complessità e potenzialità. In altre parole, più una creatura si complessifica, più essa acquisisce gradi di potenza elevati, sviluppando facoltà

8. Per una più ampia trattazione del tema, si rinvia a Stiegler 2021, Moiso 2020, Babich 1996, Moore- Brobjer 2016.

e attitudini, più la sua *forma* si struttura attraverso una diversificazione gerarchica delle parti. Ma cosa implica questa articolazione delle forme organiche? Per Goethe, la perfezione e la complessità indicano che l'organico si "completa" laddove si sottrae progressivamente ad un funzionamento di tipo puramente meccanico: «Le nature organiche in tanto diventano più complete quanto meno i principi meccanici sono ad esse applicabili» (Goethe 2009, 127). Ciò comporta che, non solo la totalità che descrive un organismo non può essere ridotta alla funzione integrale della sua forma, ma soprattutto che quella sommatoria è inefficace a restituire l'interazione interna delle parti.⁹ Di qui, l'inciampo causato dall'impiego del concetto di individuo: «il concetto di individualità impedisce la conoscenza delle nature organiche» (Goethe 2009, 130). Occorre, perciò, per Goethe, oltrepassare quel «modo di rappresentarsi il mondo atomisticamente» che «ha una certa vicinanza con l'opinione comune», della quale «non se ne può fare del tutto a meno nelle osservazioni della natura, ma è un ostacolo quando ad essa si vuole restare assolutamente fedeli» (Goethe 2009, 119). Goethe sviluppa, perciò, la sua morfologia rappresentando – giacché la morfologia «vuole rappresentare e non spiegare» (Goethe 2009, 126) – la proliferazione e la metamorfosi dell'organico secondo l'istanza della "similitudine": «Il concetto principale di metamorfosi è che le parti che si sviluppano le une dalle altre e che sono simili per interna potenzialità naturale si coordinano, si subordinano e [...] si sovra-ordinano reciprocamente secondo diverse circostanze» (Goethe 2009, 111). E ancora: «l'essere organico è un essere che produce il suo simile. Produzione dei suoi simili mediante propagazione, proliferazione» (Ivi, 130).

La morfologia rappresenta, dunque, i viventi attraverso costituzioni complesse, e cioè strutturate secondo una dinamica differenziale delle parti (rapporti di forze), la cui alterazione è data da un lato, attraverso la proliferazione del simile (dunque non dell'identico), e dall'altro,

9. A tale proposito, René Thom scrive: «L'approche réductionniste a un gros défaut: elle détruit la forme. Lorsque vous analysez morphogénétiquement, en principe, vous vous donnez comme but de décrire la forme pour être capable de la reconstituer, mais quand vous mettez la substance dans un tube à essai, que vous y ajoutez des réactifs pour voir ce qu'il va se passer, vous détruisez complètement la structure interne de l'objet. [...] Si donc on veut sauver la forme, on ne doit pas procéder à une analyse de type chimique. Il faut procéder à une analyse beaucoup plus respectueuse des formes internes» (Thom 1994, 181).

attraverso la riconfigurazione dei rapporti tra le parti (rapporti di coordinazione e subordinazione). La determinazione di un'alterazione, che perviene alla metamorfosi, si basa a sua volta sul concetto di stabilità: «il concetto principale che a mio avviso deve essere alla base dell'osservazione di ogni essere vivente e dal quale non si può derogare è che esso abbia una propria stabilità, che le sue parti consistano in un necessario rapporto con sé stesse e che nulla di meccanico sia per così dire costruito e prodotto dall'esterno, anche se le parti agiscono verso l'esterno e dall'esterno vengono determinate» (Ivi, 77). Il contenuto di questo passo è cruciale, e non sono in relazione a Nietzsche, quanto ad un'intera tendenza delle teorie biologiche di area tedesca, poiché esprime la convinzione che l'evoluzione e la proliferazione dei viventi è riferibile a meccanismi interni e non, o non solo, a pure sollecitazioni di adattamento provenienti dall'esterno. E inoltre, la componente della *stabilità* sottrae tale visione dalla riduzione della metamorfosi ad una banale visione del divenire, inteso come amorfo flusso incessante. Il divenire delle forme organiche si compie secondo diversificazioni che ineriscono alle potenzialità interne dei viventi, comprese quelle riguardano la loro organizzazione e stabilizzazione.

Nietzsche sembra accogliere quasi integralmente le istanze del pensiero goethiano, e in primo luogo la visione plurale dell'organico; oltre al frammento 7 [273] del 1883 (Nietzsche 1982, 7.1, 306), che si esprime in tono sintetico e asserivo, «L'individuo come pluralità», il frammento 34 [123] del 1885 lo conferma, in questo caso in modo più disteso:

L'uomo è una pluralità di forze che sono ordinate secondo una gerarchia, sicché ci sono elementi che comandano; ma anche chi comanda deve fornire a coloro che obbediscono tutto ciò che serve alla loro conservazione, ed è pertanto egli stesso condizionato dalla loro esistenza. Tutti questi esseri viventi devono essere di specie affine, altrimenti non potrebbero in tal modo servirsi e obbedirsi a vicenda; coloro che servono devono, in un certo senso, essere anche coloro che obbediscono, e in casi più sottili i diversi ruoli si scambiano provvisoriamente tra loro, e colui che di solito comanda deve talvolta ubbidire. Il concetto "individuum" è falso. Questi esseri non esistono affatto isolatamente: il centro di gravità è qualcosa di mutevole; la continua produzione di cellule, eccetera, provoca un mutamento continuo nel numero di questi esseri. E con l'addizionare non si conclude nulla. La

nostra aritmetica è qualcosa di troppo grossolano per questi rapporti, e solo un'aritmetica per l'individuo (Nietzsche 1975, 7.3, 156).

L'accoglimento di Nietzsche di tale teoria non è, tuttavia, semplicemente lineare: essa si sviluppa, invece, a partire dalle numerose indicazioni che egli acquisisce dal pensiero scientifico, e che non coincidono unicamente con la riflessione goethiana. Da un lato, insiste la decostruzione dell'unità organica in quanto individuo, inteso come aggregazione dinamica delle parti, ovvero dei suoi "centri di potenza", come testimoniato dal frammento 43 [2] 1885: «Lotta degli atomi, come degli individui; tuttavia, quando si presenta una certa differenza di forze, due atomi diventano uno solo, e due individui diventano uno solo. Allo stesso modo uno diventa inversamente due, quando lo stato interno realizza una disgregazione del centro di potenza. Quindi contro il concetto assoluto di "atomo" e di "individuo"! L'atomo combatte per il suo stato, ma altri atomi lo attaccano, per accrescere la loro forza. Intendere entrambi i processi – quello della dissoluzione e quello della condensazione – come effetti della volontà di potenza. Sin nei suoi più piccoli frammenti, essa ha la volontà di condensarsi. Ma per condensarsi in qualche direzione, essa è costretta a rarefarsi in un altro luogo» (Nietzsche 1975, 7.3, 395-396). Dall'altro, inoltre, insiste l'idea di una riformulazione energetica, *quantica*, delle centralizzazioni, che deve orientarsi verso una visione rinnovata delle unità attive ed eccedente la loro semplice interazione meccanica (atomismo); il frammento 14 [79] 1888 lo enuncia in modo decisivo:

Quanti di potenza. Critica del meccanicismo. Sbarazziamoci qui dei due concetti popolari della "necessità" e della "legge": il primo introduce nel mondo una falsa costrizione, il secondo una falsa libertà. "Le cose" non si comportano con regolarità, non secondo una regola; non ci sono cose (si tratta di una nostra finzione); altrettanto poco si conformano a una costrizione di necessità. [...]. Un quanto di potenza è definito dall'effetto che esplica e a cui resiste. [...] è essenzialmente una volontà di sopraffare e di difendersi dalla sopraffazione. Non autoconservazione: ogni atomo proietta la sua azione in tutto l'essere – lo si sopprime se si sopprime questa irradiazione di volontà di potenza. Perciò lo chiamo un *quanto* di "volontà di potenza": in tal modo si esprime il carattere che non si può sopprimere nell'ordine meccanico senza sopprimere l'ordine meccanico stesso. [...] Per poter calcolare, abbiamo bisogno di unità, ma non per questo è da

accettare che tali unità esistano. Abbiamo preso a prestito il concetto dell'unità dal nostro concetto dell'“io”, il nostro più antico articolo di fede. Se non ci ritenessimo delle unità, non avremmo mai formato il concetto di “cosa” (Nietzsche 1974, 8.3, 47-50).

La risoluzione delle unità organiche in un campo di forze è per Nietzsche il viatico ad una genealogia dell'ego («il nostro più antico articolo di fede»), e al suo effetto psichico sul piano epistemico: dal sentire al vedere, fino al concepire. Così come non sussistono unità reali, ma solo campi dinamici centralizzati, allo stesso modo non sussistono esseri ma configurazioni stabili. La volontà di potenza, lungi quindi da essere l'orizzonte metafisico fondamentale, è espressione di una tensione energetica tra componenti che si definiscono non in sé, ma in relazione alle altre, per cui la loro composizione e aggregazione stabilisce, in base a determinate condizioni, delle forme in persistente resistenza alla disgregazione, introducendo nella realtà “false costrizioni”:

Ora, piuttosto tardi, siamo abbondantemente convinti che il fatto del nostro concepire il concetto dell'“io” non garantisce niente di una reale unità. Dobbiamo quindi, per tenere in piedi teoreticamente il meccanicismo del mondo, aggiungere sempre una clausola che specifichi in che senso noi lo costruiamo con due finzioni: il concetto del moto (preso dal nostro linguaggio dei sensi) e il concetto dell'atomo-unità (proveniente dalla nostra “esperienza” psichica): esso ha come suoi presupposti un pregiudizio dei sensi e un pregiudizio psicologico. Se eliminiamo questi ingredienti, non restano delle cose, ma dei quanti dinamici, in un rapporto di tensione con tutti gli altri quanti dinamici: la cui essenza consiste nella loro relazione con tutti gli altri quanti, nel loro “agire” su di loro. La volontà di potenza non è un essere, non un divenire, ma un *pathos*, è il fatto elementarissimo da cui soltanto risulta un divenire, un agire... (*Ibidem*).

L'apparato concettuale di cui Nietzsche si serve, ha qui un'evidente origine esotica alla filosofia, individuabile, relativamente a tale tematica, non solo in Goethe, ma altrettanto nell'opera del patologo tedesco Rudolf Virchow. Questi, nel suo lavoro più importante, *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre* (1858), che godeva ai tempi di Nietzsche di grande notorietà, si esprime esattamente nei termini di una smobilitazione delle unità centralizzate in senso assoluto: la tendenza ad individuare tali unità deriverebbe, secondo Virchow, da una certa idea di soggettività dedotta

dall'io e declinata epistemicamente nella ricerca di un centro ultimo (come ad es. il centro nervoso) da cui dipenderebbero integralmente tutte le funzioni organiche:

L'opinione sostenuta attualmente con una certa energia, quella che fa del sistema nervoso il punto centrale di ogni fenomeno della vita, incontra un'obiezione assai rilevante: gli apparati in cui, secondo tale opinione, sarebbe posta l'unità vitale, risultano essere, come d'altronde nel resto dell'organismo, divisi in un numero prodigioso di centri minimi; i difensori di questa dottrina non sarebbero in grado di trovare in alcun punto del sistema nervoso il centro reale che regge tutte le altre parti del corpo. [...] Le funzioni del sistema nervoso, che sono numerosissime, non ci mostrano altra unità se non quella della nostra coscienza; l'unità anatomica o fisiologica, finora, non è stata mai dimostrata. E anche ammettendo che il sistema nervoso, malgrado i suoi centri funzionali così numerosi, sia il punto centrale da cui dipendono tutte le funzioni organiche, non si sarebbe fatto un solo passo in avanti nel tentativo di trovare un'unità assoluta. Se ci si rende conto delle difficoltà che si frappongono nell'individuare tale unità, non si può dubitare che siamo stati costantemente fuorviati nell'interpretazione dei processi organici dai fenomeni del nostro Io. Dal fatto che noi sentiamo di essere qualcosa di semplice e unitario, abbiamo concluso che tutte le funzioni dovevano esser rette da tale unitarietà (Virchow 1858, 256-257 – *t.d.a.*).

L'uniforme, l'unitario, il semplice, sono dunque caratteri ricavati dall'io e imposti alla realtà, misconoscendo la sua natura plurale, decentrata e instabile; la deformazione conoscitiva inscritta nella tendenza ad uniformare – espressione anch'essa della volontà di potenza in quanto assimilazione e incorporazione – impedisce paradossalmente di rilevare che il vivente si articola in "centri minimi", si stabilizza in forme, si organizza in campi di forze. Solo la comprensione del suo andamento volto alla disgregazione e alla riaggregazione consente di descrivere una struttura organica, il suo stabilizzarsi e aggregarsi, nonché la composizione relazionale delle sue parti e il loro cambiamento. E come dice Nietzsche, non secondo un'alternanza di essere e divenire, ma come un *pathos*.

Si tratta, dunque, di interpretare le individualità come delle pluralità decentrate, o meglio la cui centralità è diffusa in rapporti di forze dotati di un certo grado di stabilità, a gravità mobile; e in tale direzione, è possibile interpretare ogni forma di individualità secondo un senso

collettivo, così come, viceversa, è possibile interpretare ogni collettività come un sistema aggregato di parti non riducibile alla sommatoria delle componenti. Francesco Moiso, a tal riguardo, così dice:

Virchow ritiene che dandosi la possibilità di separazione dei nessi che tengono insieme certe parti interne a un organismo, ogni connessione, ogni legame organico, nesso, corporazione, non è qualcosa di unitario nel senso tradizionalmente ereditato, ma è piuttosto un nesso corporativo, collettivo o sociale – e questa è proprio l'idea che da Goethe passa a questi autori e arriva fino a Nietzsche. Quindi, dal medesimo nesso, gruppi elementari possono separarsi senza che il sussistere della corporazione o della società venga annientato. Anzi l'ingresso di qualche cosa di estraneo può avere addirittura l'effetto di migliorare e di rafforzare la comunità. Dunque, quello che si può desumere da questa visione è piuttosto eversivo nei confronti di un mondo costituito da sostanze intese come unità semplici nei confronti di sé stesse. In un certo senso tutte le individualità sono bastarde, sono costituite da qualcosa che non è riducibile a una unità assoluta. (Moiso 2020, 255).

Il superamento dell'idea di un'unità organica uniforme e centralizzata comporta anche il superamento di un assetto pacificato dei viventi che moduli la pluralità:¹⁰ la tenuta di un organismo, la sua condizione per così dire "salutare", non è affatto espressione di una equilibrata adesione interna delle parti. Al contrario, la composizione e l'articolazione delle parti in un organismo, seppur attraverso livelli di stabilizzazione, preserva la propria forza in ragione della conflittualità e dell'ineguaglianza delle componenti, le quali si organizzano in *corpi* autonomi ma collegati, simili ma ineguali, ordinati ma in lotta costante, in omologia a quanto Darwin descrive relativamente alla lotta tra gli organismi e tra le specie. È dall'organizzazione che procede, d'altronde, il *pathos* dell'uno. E, come in Eraclito, l'unità si dà solo nella forma del dissidio.

10. Cfr. il frammento 14 [153] 1888: «è questo il più grande errore che si sia commesso, la vera e propria sciagura dell'errore sulla terra: si credé di avere nelle forme della ragione un criterio della realtà, mentre le si aveva per dominare la realtà, per fraintendere la realtà in modo avveduto... E guarda un po': ecco che il mondo divenne falso, e proprio a causa delle qualità che ne costituiscono la realtà, mutamento, divenire, pluralità, contrasto, contraddizione, guerra» (Nietzsche 1974, 8.3, 126).

E difatti, la concezione di unità plurale, mutuata da Virchow, è strettamente collegata ad un'ulteriore concezione, quella della lotta fra le parti nell'organismo, e riferibile ad un altro autore fondamentale da cui Nietzsche trae ispirazione: il biologo ed embriologo tedesco Wilhelm Roux (allievo di Virchow).

Roux interpreta lo stato di lotta interno ai viventi come conseguenza della strutturale disuguaglianza delle componenti del corpo organico: tale disuguaglianza non deriva unicamente da una constatazione, quanto soprattutto dall'osservazione della permanente tendenza alla variabilità in natura; Roux ne fa, cioè, lo sfondo ermeneutico di ogni fenomeno.

Riprendendo Virchow, Roux delinea la propria teoria soprattutto nell'opera che tanto risuona negli scritti di Nietzsche,¹¹ *Der Kampf der Theile im Organismus*: «Ogni naturalista sa che lo stesso fenomeno non perdura mai senza subire modificazioni, che mai si ripete in modo perfettamente identico, che tutto è in un perpetuo cambiamento, l'inorganico come l'organico» (Roux 1881, 69, – *t.d.a.*). La variabilità che si produce nella ripetizione di ogni fenomeno è l'istanza, a sua volta, determinante l'ineguaglianza, vale a dire l'asimmetria nei rapporti di forza che si riscontrano nei processi organici. Un esempio: «laddove una cellula è morente, la cellula vicina più forte, vale a dire quella che per natura chimica tende a riprodursi maggiormente, ne prende il posto. E siccome la discendenza di tale cellula sarà più forte, essa prolifererà progressivamente grazie alla ripetizione della medesima circostanza» (Roux 1881, 68). Dunque, ineguaglianza e lotta: «Una tale lotta è possibile soltanto quando le parti non sono completamente uguali tra di loro, quando cioè non sono in grado mantenersi in un equilibrio costante. [...] L'ineguaglianza delle parti dovrà dunque essere il fondamento della lotta delle parti: è dalla disuguaglianza che deriva la lotta causata dalla crescita e, come vedremo, dal metabolismo. Infatti, poiché tutte le parti si consumano a vicenda nel metabolismo, sarà loro necessario nutrirsi per poter conservarsi e produrre. Perciò, le parti che non sono in grado di far fronte alle esigenze della nutrizione,

11. «Sulle orme di Roux, Nietzsche trasferisce la lotta per la selezione all'interno stesso dell'organismo, tra le sue diverse parti. I molteplici esseri animati che compongono il corpo, inseriti in una gerarchia instabile "si combattono a vicenda"» (Gauchet 1994, 118).

o che, per qualsiasi altra ragione, sono meno capaci di rigenerarsi, vale a dire meno rapidamente e meno perfettamente, si troveranno presto in una situazione di notevole svantaggio rispetto a quelle che dispongono di una costituzione più favorevole» (Roux 1881, 68-69). L'equilibrio diviene, dunque, persino una minaccia allo sviluppo e alla crescita della vita: per dirla con Nietzsche, perché la vita si potenzi, essa deve esser posta dinanzi alla risoluzione di un conflitto. Le condizioni di sviluppo della vita vengono, perciò, da Roux, collegate a processi che alterano continuamente gli stati di equilibrio che tendono a prodursi. E tale alterazione si innesta non nel puro adattamento all'estrinseco, ma già a partire dall'impulso tutto interno al nutrimento e alla crescita.

Tale concezione si riverbera quasi integralmente nelle parole di Nietzsche, come, ad esempio, nel frammento 1 [124] del 1886: «Come sorgono la sfera prospettivistica e l'errore? In quanto, mediante un essere organico, non un essere, ma la lotta stessa vuole conservarsi, vuole crescere e vuole essere consapevole di sé. Ciò che noi chiamiamo "coscienza" e "spirito" è solo un mezzo e strumento, con cui non un soggetto, ma una lotta vuole conservarsi. L'uomo è la testimonianza di quali forze possano essere messe in movimento da un piccolo essere dal contenuto molteplice (O da una lotta perpetua concentrata su molti piccoli esseri)» (Nietzsche 1975, 8.1, 31). L'idea che Nietzsche accoglie pienamente, e che si distanzia per certi aspetti dalle ipotesi di Lamarck e Darwin, è perciò che la progressione della vita, la sua evoluzione, non può essere descritta dalla sola interazione con l'ambiente, ma si configura a partire da processi interni, costitutivi della vita stessa. La lotta, cioè, non si svolge unicamente sul piano della relazione individuo-ambiente, ma si chiarisce solo tenendo presente che la conflittualità si determina innanzitutto fisiologicamente. Come brillantemente afferma Barbara Stiegler nel suo recente studio *Nietzsche et la vie*: «se contenter d'expliquer l'évolution du vivant en faisant l'impasse sur les mécanismes physiologiques internes par lesquels les organismes se transforment eux-mêmes, c'est manquer l'essentiel des ressorts de l'évolution. Donner la toute-puissance explicative à la seule sélection naturelle, c'est fermer les yeux devant ce qui est le plus "merveilleux": le pourquoi et le comment du surgissement, depuis l'intérieur de l'organisme, de variations spontanément adaptatives, la subtilité si inventive des réponses de l'organisme aux questions complexes que lui pose le milieu, et qui constitue la véritable source des innovations évolutives

du vivant» (Stiegler 2021, 190-191). L'ambiente smette di essere la fonte unica della variazione, per divenire il termine conflittuale esterno su cui la forza interna dell'organismo esercita la propria azione. L'ambiente diviene perciò l'orizzonte di appropriazione del vivente, letteralmente il suo nutrimento: «Alors que les mécanismes lamarckiens sont de part en part inféodés à l'adaptation au milieu et que les individus darwiniens sont entièrement soumis aux “circonstances extérieures”, ou à ce que la théorie de l'évolution nomme aujourd'hui les “pressions de sélection”, l'organisme selon Roux “utilise” et “exploite” ces circonstances extérieures en créant des formes, qui ne sont autres que les structures mêmes de son organisation: la forme que prennent ses propres parties (cellules, tissus, organes) et la manière dont elles s'organisent entre elles (liaison, opposition, lutte, hiérarchie). Cet “énorme pouvoir interne de créer des formes”, Roux le nomme *Selbstgestaltung*, “auto-formation”» (Stiegler 2021, 191-192). La citazione nietzschiana del frammento 7 [25] 1886, intitolato *Contro il darwinismo*, cui Barbara Stiegler rinvia poco prima, è più che mai pertinente. La riportiamo qui, in forma più distesa:

- 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.
- 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”...
- Che le nuove forme costruite dall'interno non siano foggiate per uno scopo, ma che nella lotta delle parti una nuova forma non possa sussistere a lungo senza essere in una determinata relazione con un'utilità parziale, e che diventi poi con la funzione sempre più perfetta - - - (Nietzsche, 1975, 8.1, 289-290).

Qui Nietzsche sintetizza efficacemente l'influenza della lezione di Roux, ridimensionando “l'influsso” delle “circostanze esterne”, ed evidenziando una componente essenziale nell'ultimo capoverso. La *Selbstgestaltung* non assume una funzione teleologica: la vita non produce forme nel senso di una tensione finalistica, essa si auto-forma nel senso di una permanente auto-riformulazione, che si determina attraverso una dimensione conflittuale interna, che si estende sull'esterno, e

che tuttavia non si compie mai. La riformulazione alla base dei processi organici risponde, cioè, ad una tensione potenziale che si mantiene esattamente nella misura in cui non si esaurisce. I viventi non tendono a produrre forme pre-definite; e seppur partendo da forme costituite, la loro esistenza dipende dalla fluidità delle tensioni conflittuali. Il conflitto ripropone il conflitto, sicché ogni forma, per mantenersi, deve paradossalmente alterarsi, dismettersi potenziandosi, seppur tendendo ad un'inedita forma stabilizzata. Di qui la critica nietzschiana all'individuo, all'identità, in ragione dell'attestazione di una pluralità autoregolantesi che *interpreta* paticamente il proprio mondo, vale a dire che incorpora frammenti di mondo. Così come avviene al livello dei meccanismi cellulari, veicolati dal nutrimento e dal metabolismo, analogamente, i cosiddetti "esseri viventi superiori" assimilano parti di mondo, riproducendo all'esterno quella dinamica gerarchica che anima l'interno: e se il vivente altera ciò che assimila, è al contempo alterato da ciò che ha assimilato.

Al di là della riscrizione sul piano intimo della conflittualità organica, l'opposizione al darwinismo¹² di Nietzsche resta comunque centrato su di una diversa accezione della lotta per la vita, espressa nel celebre frammento 14 [123] del 1884, intitolato appunto *Anti-Darwin*:

Ciò che più mi sorprende nel contemplare i grandi destini dell'uomo è di vedere davanti ai miei occhi sempre il contrario di ciò che oggi vede o vuol vedere Darwin con la sua scuola: la selezione a favore dei più

12. Per inquadrare quantomeno le linee generali della riflessione di Nietzsche relativamente alla sua rilettura del darwinismo da parte di Nietzsche, non si può evitare di fare almeno un cenno al biologo ed entomologo William Henry Rolph. Nietzsche lesse intorno al 1884 il suo trattato *Biologische Probleme* (1884). In un frammento del 1885, il 35 [34], Nietzsche pare in verità liquidare tale opera, la cui parte più interessante viene rilevata nella polemica che l'autore ingaggia contro Spencer, in particolare con il suo testo *The Data of Ethics* (1879): «a parte la polemica, nel libro non c'è niente da lodare» (Nietzsche 1975, 7.3, 202-203). Eppure, un elemento essenziale sembra essere stato assorbito da Nietzsche, quello cioè della sovrabbondanza come chiave di lettura dell'evoluzione. Come dice Claire Richter: «Contrairement à Darwin, [Rolph] est d'avis que la détresse amène la fixation, la diminution et même l'extinction de l'espèce. [...] il remplace le principe de lutte de Darwin par son propre principe de prospérité: la détresse est l'exception, la prospérité est la règle, et ce ne sont que des périodes de prospérité qui favorisent la formation des variétés et des espèces. La lutte pour la simple conservation de la vie il la remplace par la lutte pour l'augmentation de la vie» (Richter 1911, 38-39).

forti, dei più dotati, il progresso della specie. Si può toccare con mano esattamente il contrario: la cancellazione dei casi felici, l'inutilità dei tipi più altamente riusciti, l'inevitabile vittoria dei tipi medi e perfino di quelli al di sotto della media. [...] a volontà di potenza, in cui io riconosco l'ultima ragione e carattere di ogni modificazione, ci fornisce il mezzo di capire perché non avvenga appunto la selezione a favore delle eccezioni e dei casi felici: i più forti e felici sono deboli quando hanno' contro di sé gli istinti gregari organizzati, la pavidità dei deboli e la stragrande maggioranza. La mia visione globale del mondo dei valori mostra che, nei valori supremi che vengono oggi innalzati al di sopra dell'umanità, non predominano i casi felici, i tipi selezionati, ma i tipi della decadenza (Nietzsche 1974, 93-94).

Si rende qui evidente che Nietzsche ha ben presente l'aspetto organizzativo dei viventi. Laddove la dinamica energetica che caratterizza la fisiologia degli organismi esprime una tensione appropriativa e autoregolativa su base gerarchica, in cui l'organico si potenzia nel conflitto e nella misura asimmetrica delle forze, dal punto di vista dell'organizzazione collettiva, Nietzsche rileva quanto questo principio d'ordine sia estraneo, ai suoi occhi, all'ambito dell'evoluzione: «Pour des raisons qui tiennent à la physiologie de la volonté de puissance, plus l'organisme est complexe, plus il est "organisé", plus la pression du chaos accumulé en lui doit être forte. Aussi, le risque de désorganisation est nécessairement plus grand, "la désagrégation incomparablement plus probable", et c'est cela précisément qui le rend plus fragile» (Stiegler 2021, 240-241). La forza si misura, dunque, nella capacità di sostenere la tensione disgregante interna, il "caos accumulato"; di qui, più l'organismo si complessifica, più il rischio entropico diviene concreto, per cui l'organizzazione deve raggiungere gradi di potenza sempre maggiori. Ma, conseguentemente, quelle forze che non sono in grado di sostenere il peso di quel "caos accumulato", tenderanno ad aggregarsi e ad imporre la loro "debolezza", sostituendo alla potenza la pura conservazione. Il "forte", inseguendo la potenza, è maggiormente suscettibile al rischio di soccombere, laddove il "debole", inseguendo la conservazione, è maggiormente preservato da tale rischio.

In conclusione, è da sottolineare che il tentativo di Nietzsche non va incontro alla definizione di un puro isomorfismo tra meccanismi cellulari e organizzazioni sociali: si tratta, invece, di procedere genealogicamente, secondo una sorta di omologia differenziale, non in

equivalenza, seppur rilevando una sorta di azione reciproca tra organico e spirituale (intesi non dualisticamente).¹³ Come dice Jonas: «Una filosofia della vita ingloba la filosofia dell'organismo e la filosofia dello spirito. [...] Specificare l'estensione di tale campo, vuol dire esprimere la tesi secondo la quale l'organico, anche nelle sue forme più inferiori, prefigura lo spirito, e lo spirito, anche nei suoi punti più alti, rimane parte integrante dell'organico» (Jonas 1982, 1 – *t.d.a.*).

La volontà di potenza non ha un unico segno, né una morfologia monolitica. Ciò che si determina nella crescita, ha sempre qualcosa di eccedente, che preserva solo in parte ciò da cui procede. È in tal senso che occorre intendere il rapporto tra organico e spirituale. Ed è in tal senso che Deleuze parla di divenire-reattivo e divenire-attivo delle forze in seno alla volontà di potenza.¹⁴ L'auto-organizzazione del vivente è espressione di un contenimento del caos, biologico ed ecologico, che si attua negli andamenti specifici delle forme che si producono: è il loro "carattere". È per questo che Nietzsche parla di spirito decadente o di spirito aristocratico, esattamente nella misura in cui le forme prediligono o meno il rischio dell'annientamento in direzione della potenza, ovvero sono più o meno predisposte ad ibridarsi nel loro *conatus* potenziale, a farsi *altro*.

Ora, se come dice Morin, «la vie se caractérise par son extrême unité et son extrême désunité», mantenendo la sua unità «à travers tant de métamorphoses, dans ses propriétés organisationnelles fonda-

13. è noto, ad esempio, il forte riserbo che Nietzsche mostrava per talune teorie di Haeckel, in particolare per il monismo sotteso al preteso nesso causale tra filogenesi e ontogenesi.

14. «Il corpo [vivente] è fenomeno molteplice, in quanto composto di una molteplicità di forze irriducibili: la sua unità è quella di un fenomeno molteplice, "unità di dominio". In un corpo, le forze superiori o dominanti sono dette *attive*, le forze inferiori o dominate *reattive*. Attivo e reattivo sono appunto le qualità originarie, che esprimono il rapporto della forza con la forza. Poiché le forze che entrano in rapporto non hanno una quantità senza che ciascuna di esse abbia, al tempo stesso, la qualità che corrisponde alla loro differenza di quantità come tale. Chiameremo *gerarchia* questa differenza di forze qualificate, conformemente alla loro quantità: forze attive e forze reattive. [...] Le forze inferiori vengono definite reattive: esse non perdono nulla della loro forza, della loro quantità di forza, bensì l'esercitano assicurandone i meccanismi e le finalità, adempiendone le condizioni di vita e le funzioni, i compiti di conservazione, di adattamento e di utilità. [...] "Cos'è essere attivo? Tendere alla potenza"» (Deleuze 1978, 74-75).

mentales, dans ses constituants chimiques fondamentaux», e aprendosi alla proliferazione e alla scissione già a partire dalla «première auto-reproduction» (Morin 1980, 361), diviene chiaro quanto ancora oggi l'interconnessione, l'antagonismo e la crescita siano considerati elementi cruciali nella comprensione del fenomeno della vita, in quanto tensione tra la dimensione centralizzante, unitaria e organizzatrice, e quella della dispersione, della complessità e della diversificazione. In tale direzione, l'insegnamento di Nietzsche, al di là della sua adesione agli sviluppi del pensiero scientifico, risulta rilevante per gli interrogativi connessi all'origine patica delle produzioni simboliche, e in primo luogo della conoscenza stessa. È da qui che muove il riconoscimento che ogni ermeneutica non può che procedere da un *pathos*; ed è per tale ragione che occorre, dunque, perlustrare indefinitamente le profondità di tale *pathos* per orientarsi in quel "raro" evento, in seno alla natura, che è la vita.

Bibliografia

- Babich, B., (1996), *Nietzsche e la scienza. Arte, vita, conoscenza*, Milano: Raffaello Cortina.
- Deleuze., G., *Nietzsche e la filosofia*, 1978, Milano: Colportage.
- Gauchet, M. (1994), *L'inconscio celebrare*, Genova: Il melangolo
- Goethe, J.W. (1996), *Gli scritti scientifici. Volume I. Morfologia I: Botanica*, Bologna, Il Capitello del Sole.
- Goethe, J.W. (2009), *Per una scienza del vivente. Gli scritti scientifici: Morfologia III*, Bologna: Il Capitello del Sole.
- Heidegger, M. (1994), *Nietzsche*, Milano: Adelphi.
- Jonas, H. (1982), *The Phenomenology of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York: Harper & Row.
- Moiso, F. (2020), *Nietzsche e le scienze*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Morin, E. (1977), *La méthode. 1. La nature de la nature*, Paris: Seuil.
- Morin, E. (1980), *La méthode. 2. La vie de la vie*, Paris: Seuil.
- Moore, G.- Brobjer, T. [edited by] (2016), *Nietzsche and Science*, New York: Routledge.
- Nietzsche, F. (1970), *Il Crepuscolo degli idoli*, Volume 6, Tomo 3, Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (1971), *Frammenti postumi 1887-1888*, Volume 8, Tomo 2, Milano: Adelphi.

Nietzsche, F. (1975), *Frammenti postumi 1884-1885*, Volume 7, Tomo 3, Milano: Adelphi.

Nietzsche, F. (1974), *Frammenti postumi 1888-1889*, Volume 8, Tomo 3, Milano: Adelphi.

Nietzsche, F. (1975), *Frammenti postumi 1885-1887*, Volume 8, Tomo 1, Milano: Adelphi.

Nietzsche, F. (1982), *Frammenti postumi 1882-1884. Parte prima*, Volume 7, Tomo 1, Milano: Adelphi.

Nietzsche, F. (1991), *La gaia scienza. Idilli di Messina e Frammenti postumi 1881-1882*, Volume 5, Tomo 2, seconda edizione, Milano: Adelphi.

Richter, C. (1911), *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, Paris: Mercure de France.

Rolph, W. H. (1884), *Biologische Probleme*, Leipzig: Engelmann.

Roux, W. (1881), *Der Kampf der Theile im Organismus*, Leipzig: Engelmann.

Stiegler, B. (2021), *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*, Paris: Gallimard.

Thom, R. (1994), *Pour une théorie de la morphogenèse*, in *Les sciences de la forme aujourd'hui*, Paris: Seuil.

Virchow, R. (1858), *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre*, Berlin: Hirschwald.