



philosophica

[162]



philosophica

serie rossa

diretta da Adriano Fabris

comitato scientifico

Bernhard Casper, Claudio Ciancio,
Francesco Paolo Ciglia, Donatella Di Cesare, Félix Duque,
Flavia Monceri, Carlo Montaleone, Piergiorgio Grassi,
Ken Seeskin, Guglielmo Tamburrini



Felice Ciro Papparo

Qualcosa del corpo

Nietzsche e la scena dell'anima

Saggio introduttivo di
Bruno Moroncini



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Publicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane, Filosofiche
e della Formazione dell'Università degli Studi di Salerno*

© Copyright 2016

ristampa 2017

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674440-1

ISSN 2420-9198

a Aldo Masullo

“I padri, i maestri sono come delle *ringhiere*
(anche se non reggono, tranquillizzano gli occhi).”

Friedrich NIETZSCHE, *Umano troppo umano*
(I), afr. 600 [N II 2,78]



Bruno Moroncini

MELETE THANATOU. MARGINI - DELL'ANIMA

Io presuppongo la memoria e una specie di spirito in tutto ciò che è organico.

F. NIETZSCHE [FF. PP. 1884, fr. 25 (403)]

Di fronte alla trasformazione di una cultura orale in una scritta l'atteggiamento di Platone è perlomeno duplice. Da un lato, egli guarda con sgomento agli effetti, devastanti ai suoi occhi, prodotti dall'invenzione della scrittura alfabetica: la sostituzione della memoria viva con la mnemotecnica e l'anarchia ermeneutica cui lo scritto, reciso ogni legame con l'autorità paterna ed autoriale, d'ora in poi soggiace, non senza una certa complicità perversa e polimorfa. Dall'altro, non può che salutare con piacere il fatto che la scrittura alfabetica, instaurando contro l'udito, senso principe di una cultura orale, il primato della vista, sottopone al controllo dello sguardo, all'analisi fredda della visione panoramica, colpo d'occhio sull'ente nella sua totalità e insieme penetrazione acuta della differenza, quell'esperienza che la voce, poetica anzitutto, imprigionava nel simulacro e nell'apparenza ingannevole. Se la visione dei paradigmi ideali ordina e gerarchizza l'esperienza, permettendoci di distinguere il modello dalla copia ed entrambi dal simulacro, estremo rifugio, non solo del sofista, ma anche del poeta e del pittore, una voce che sia niente altro che la traduzione verbale dell'idea mette un freno allo scentramento innescato dallo scritto: così il dialogo a viva voce, lo sfregamento dei discorsi da cui scaturisce la scintilla della verità ideale, è posto al riparo dall'affetto dissolutore della mimesi ingannevole da un lato e della disseminazione scriptoria dall'altro.

È a partire da questo passaggio mediatico – e perciò epocale – dall'orale allo scritto, dall'audio-tattile al visivo, che si comprende la rettifica, operata da Platone, del rapporto dell'anima col corpo¹.

¹ Sulla posizione di Platone in questo passaggio, si veda E. A. HAVELOCK, *Cul-*

Si prenda come esempio la critica alla mimesi poetica svolta ne *La Repubblica*. Qui, la voce del poeta per antonomasia, Omero, si dissimula, una volta assumendo le sembianze di Achille e un'altra volta quelle di Ulisse; ma essa non si limita a imitarle, mettendo una distanza riconoscibile fra il modello e la copia, sottoponendo la mimesi al primato della diegesi, permettendo quindi l'identificazione della voce autoriale e la sua distinzione da quella dei personaggi; piuttosto, facendo di se stessa un simulacro, la 'voce' annulla esattamente ogni distanza ed ogni possibilità di distinzione. Il risultato allora non può che essere la disindividuazione, la perdita secca dell'identità, cui si accompagna necessariamente il fenomeno, opposto ma simmetrico, dell'incorporazione: nel dono dell'ispirazione, nella trance, nella mania poetica si rende manifesto come la voce invada letteralmente il corpo, sottraendolo al controllo coscienziale e razionale, quanto cioè il corpo divenga il tramite necessario, il canale privilegiato, di una cultura orale. Non si possono chiudere le orecchie come si chiudono gli occhi: la voce attraversa il corpo e vi si installa; che sia quella delle Muse che parlano attraverso il corpo del poeta o, per l'ascoltatore, quella di quest'ultimo, sempre la voce afferra il corpo, lo trapassa e se ne appropria; si potrebbe dire: la voce si fa carne, tocca e si tocca, è audio-tattile.

Ora, è proprio il fenomeno dell'incorporazione della voce che produce quello della disindividuazione: fatta corpo, la voce altera e aliena, cancella l'identità e con-fonde l'anima. Si comprende allora perché lo sforzo di Platone, esplicito ad esempio nel *Fedone*, sia tutto teso a separare l'anima dal corpo: se l'anima è esattamente il principio d'individuazione, quanto più alto è il tasso di incorporazione, tanto più basso è quello dell'identità². Come ogni medium la scrittura alfabetica è un'estensione di una capacità umana: la memoria, ad esempio. Contemporaneamente, l'estensione mediatica si esteriorizza e acquista vita propria: essa si stacca dal corpo e viene percepita come altra e indipendente. L'effetto ha del paradossale: quanto più una facoltà si potenzia attraverso l'estensione-esteriorizzazione mediatica, tanto più si ottunde come capacità dell'individuo³. È esattamente ciò che nota Platone: se la scrit-

tura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Bari 1983.

² Su questa dialettica individuazione-scorpazione e viceversa si veda G. FRASCA, *La scimmia di Dio. L'emozione della guerra medievale*, Costa&Nolan, Genova 1996, pp. 174 ss.

³ Su questo punto cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, tr. it. di E. Capriolo, Milano 1995, pp. 51 ss.

tura alfabetica aumenta a dismisura la capacità mnemonica, essa, allo stesso tempo, tende ad abolire quella della memoria viva. Ora, è proprio il carattere duplice della scrittura alfabetica ad offrire a Platone una via d'uscita: se del *medium scriptorio* isoliamo il carattere visivo e razionale, potremo recuperare ciò che sull'altro piatto della bilancia computiamo in perdita. E, infatti, proprio una teoria delle idee fonda l'identità del conoscere e del ricordare: che cosa sono le idee se non stoccaggio di memoria viva – una memoria mai divenuta lettera morta, sempre riattivabile, sempre presente, mai obliata? L'avvento della scrittura alfabetica obbliga non solo a proiettare fuori del corpo l'insieme del sapere che potremmo definire, con una terminologia certamente non platonica, non genetico, ma costringe a vedere nel corpo un impedimento ed un ostacolo per l'accesso alla verità ideale. Nella misura in cui la memoria corporea si è come instupidita a causa dell'estensione mediatica, il corpo s'interpone fra l'anima e l'idea, opacizza il ricordo della visione originaria, impedisce di poter vedere l'invisibile, vale a dire il sapere ideale. Un'anima che restasse troppo legata al corpo reciderebbe il legame con il sapere ormai estroflesso e si disindividuerrebbe; si reincorporebbe certo dopo la morte, ma in un corpo solamente animale, dotato della sola informazione genetica. Si potrebbe dire che è con Platone che abbiamo la formalizzazione del principio stesso dell'individuazione: si diventa individui nella misura in cui ci si appropria del sapere ideale o, in altri termini, tanto più esteso il tasso di memorizzazione, tanto più alto quello di individuazione e tanto più basso il pericolo dell'incorporazione; il desiderio dell'anima è infine quello di uscire definitivamente fuori dal ciclo delle reincarnazioni, di essere solo anima, individualità perfetta e compiuta.

Se il corpo è, dunque, la causa della morte della memoria, esso deve morire: bisogna morire al corpo e l'anima non sarà altro che ciò che si distillerà durante questa morte. Si apre qui tutta la questione dell'immortalità dell'anima, rispetto alla quale è decisivo il rimaneggiamento, per molti aspetti al limite della stravaganza, che Platone è costretto ad operare della logica del vivente e del morto. Giacché l'anima è prima di tutto l'anima di un morto, è ciò che sopravvive alla morte. Ora, se un'antica dottrina, che Socrate – in un dialogo in cui, più che in altri, è mostrato dedito a mitologizzare, a scrivere poesie e a raccontar favole –, non si vergogna di adottare, ritiene che le anime dei morti, sfuggite al nostro mondo, risiedano nell'Ade e da lì ogni tanto se ne tornino da noi, allora non è vero soltanto che dai vivi si generino i morti, ma anche che dai morti si generino i vivi. La favola viene razionalizzata: ogni cosa, ag-

giunge Socrate, si genera dal suo contrario; e se il contrario della vita è la morte, allora la vita viene dalla morte. Ma questa vita che si genera dalla morte non è propriamente vivere, è rivivere (*anabiôskesthai*), e il rivivere è la generazione dei vivi dai morti. D'altronde se così non fosse, se i vivi generassero i vivi e i morti i morti, se la generazione fosse una linea retta e non un circolo, tutto si perderebbe nella morte, non vi sarebbe più generazione in quanto tale: se i vivi, infatti, generano solamente i vivi e se questi muoiono a loro volta, alla fine tutto sarebbe morto e poiché il morto genera solo il morto, non si genererebbe più (*Fedone*, 70-72).

Se lo statuto dell'immortalità non è altro che rivivere, generazione della e dalla morte, sopravvivenza della morte a se stessa, allora la natura dell'anima non può che essere quella dello spettro. Non c'è dubbio, però, che tutto il discorso di Platone sia volto a scongiurare questo esito: il fantasma, nell'unica volta che compare sulla scena incantatoria del *Fedone*, è immediatamente destituito del suo potere perturbante: spettrale è quell'anima che, avendo concesso troppo al corpo, ne è come appesantita ed è trascinata nuovamente qui nel mondo visibile; essa si aggira «intorno ai monumenti sepolcrali e alle tombe, dove furono visti fantasmi (*fantasmata*) di anime simili ad ombre, quali sono le immagini prodotte da anime come queste, che non si sciolsero pure dal corpo, ma partecipano ancora del visibile e perciò possono essere viste» (*Fed.*, 81 c-d). Ciò che fa da discriminare fra l'anima e lo spettro è la persistenza del corpo: il fantasma non si è liberato del tutto dal peso della corporeità; ed è per questo che, nonostante la morte, esso resta visibile. Questa visibilità, però, è tutta immaginaria, nulla più di un'apparenza, di un simulacro di vita; apparenza ingannevole che apparenta il fantasma ai simulacri costruiti dai poeti, dai pittori e dai sofisti, al simulacro infine della voce incorporata dell'aedo.

È evidente lo sforzo di Platone di ingabbiare, proprio allo stesso modo con cui si dà la caccia al sofista, lo spettro in una rete di opposizioni – visibile-invisibile, corpo-anima, vita-morte – in modo tale che esso non sia più in grado di dispiegare i suoi effetti perturbanti: non è forse il fantasma ciò che abolisce i confini e contamina territori che dovrebbero restare separati? Non è forse proprio dello spettro dare una parvenza di vita a ciò che è morto, far apparire l'invisibile, rivestire l'anima di un corpo seppure immaginario⁴?

Ci si potrebbe, tuttavia, chiedere se questo immane sforzo di Pla-

⁴ Sulla tematica della spettralità, si veda J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, tr. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

tone per limitare gli effetti della spettralità non sia dovuto esattamente al fatto che, per dimostrare l'immortalità dell'anima, egli sia stato costretto a postulare la generazione della vita dalla morte, a fare, cioè, della vita dell'anima una forma di reviviscenza. L'inversione completa dei dati più elementari dell'esperienza, per cui ciò che appare vivo, vale a dire corporeo, è in realtà morto, e ciò che è morto, scorporato e dunque invisibile, è ciò che veramente vive, ciò che realizza la vera vita nella forma della reviviscenza, già annunciava, forse contro le intenzioni manifeste, l'apparizione del fantasma, già iscriveva l'anima nel registro della spettralità.

Probabilmente, consapevole del rischio, Socrate modifica, rispondendo alle osservazioni degli interlocutori, la posizione precedente: un contrario non può mai diventare il contrario di se stesso, quindi la vita non può diventare morte né la morte vita. E a chi gli fa notare la contraddizione, replica: allora parlavamo delle cose che hanno i contrari e dicevamo che dalla cosa contraria si genera la cosa contraria, chiamando la cosa col nome del contrario, ora invece parliamo del contrario in sé (*Fed.*, 103 d-c). La distinzione fra le cose (*pragmata*) contrarie ed i contrari in sé deve appunto evitare quello scambio costante e ingovernabile fra la vita e la morte, deve impedire il ritorno del fantasma. Se l'anima si connette all'idea della vita, e se quest'ultima non può mai diventare il suo contrario, allora l'anima è immortale, vale a dire non potrà mai partecipare della morte. L'anima dà la vita al corpo, il soffio rende vivo un miscuglio materiale disanimato e inerte; e quando nel corpo la morte si fa strada, l'anima non può che ritrarsi inorridita, giacché l'idea di vita cui essa partecipa non può essere contaminata dal contrario di se stessa. Non si danno insomma anime morte.

Eppure, tutta questa argomentazione sembra essere in contrasto con la tesi centrale del *Fedone* secondo la quale l'anima si costituisce come tale attraverso l'esercizio della morte (*melete thanatou*: *Fed.*, 81 a): l'anima (del filosofo, vale a dire, per Platone, l'anima in quanto tale) non sarebbe pensabile al di fuori di questo esercizio, di questa cura della e per la morte. L'anima si forma mentre fugge via dal corpo, giacché solo nella durata di questa fuga ripetuta essa può raccogliersi in se stessa, può distillarsi dal miscuglio corporeo con il quale e nel quale si confonde. L'anima si secerne, si separa e, quel che è decisivo, si costituisce come anima durante e attraverso questo processo di separazione. Prima l'anima non c'è, o perlomeno non c'è come anima raccolta in se stessa, come anima che, nel dialogo con sé, apprende se stessa come anima, si sa anima.

Ora, questo tempo della formazione dell'anima non è altro che un incessante esercizio della morte. Come ha messo in rilievo Derrida, in questo esercizio «si tratta proprio di una cura, di un vegliare-a, di una sollecitudine per la morte, che costituiscono il rapporto a sé di ciò che qui, nell'esistenza, si rapporta a se stesso. Ciò che non si sottolinea mai abbastanza, è che non c'è immediatamente la *psyché*, quella che in seguito viene a preoccuparsi della propria morte, a vegliare su di essa, ad essere la veglia della propria morte. No, l'anima non si distingue, non si separa, non si raccoglie in se stessa che nell'esperienza di questo *melete tou thanatou*»⁵. Scontando la forte presenza, in questa pagina di Derrida, del fantasma heideggeriano, traiamone comunque una conclusione: l'anima si separa dal corpo, e si forma come anima durante questa separazione, attraverso una veglia funebre: si forma restando sveglia, forse in un'ora intempestiva della notte, al capezzale del corpo che muore. Essa veglia il suo corpo morente, e vegliandolo, assistendolo, assistendo cioè alla sua morte, al suo disfacimento, l'anima scerne se stessa, si raccoglie in se stessa, in quanto anticipa, specchiandosi nel suo corpo che muore, la propria stessa morte.

Se l'anima quindi può morire al corpo, separarsene, è esattamente perché essa non è altro che la veglia o il lutto interminabile per la morte del corpo. Da ciò si evince che questo rapporto alla morte è ineludibile ed invalicabile: l'anima partecipa inevitabilmente dell'idea della morte. In altri termini, l'anima non può mai separarsi del tutto dal corpo: se, infatti, vi riuscisse, essa cesserebbe all'istante di essere anima, dal momento che non potrebbe più discernere, e raccogliersi in se stessa attraverso la cura della morte. Ma se l'anima conserva un rapporto al corpo, anche se nella forma del corpo morente, allora l'anima partecipa dello statuto dello spettro, è un'anima morta.

Ora, lo spettro, come d'altronde Platone aveva lucidamente visto, è un simulacro, un'immagine cioè che non si limita a copiare il vero, denunciando esplicitamente la sua natura imitativa, bensì un'immagine che scambia il vero con il falso, e che, nel caso del fantasma, fa sembrare vivo ciò che è morto e morto ciò che è vivo. Il simulacro è un gioco di specchi per il quale ciò che si dà a vedere come l'originale, rispetto a cui tutte le copie non sarebbero che immagini riflesse, è a sua volta un'immagine che dissimula, però, la sua natura immaginaria. Agli occhi di Platone il rischio del simulacro è appunto questo: anche l'idea è un'immagine riflessa di un originale che non c'è; per questo, nel descrivere

⁵ J. DERRIDA, *Donare la morte*, tr. it. di L. Berta, Jaca Book, Roma 2002, p. 53.

la genesi dell'anima attraverso l'esercizio della morte, non si è potuto evitare il ricorso alla metafora dell'immagine allo specchio. Uno 'stadio dello specchio' presiede necessariamente alla formazione dell'anima, la quale non è altro che un'immagine che riflette un'altra immagine al cui fondo infine non compare il presunto originale, cioè l'idea, bensì, come in un'anamorfosi, l'orribile sagoma di un teschio.

La genesi dell'anima abbisogna di un apparato ottico, di un sistema di specchi, essa avviene, dunque, su una scena narcisistica: l'anima si istituisce a partire da un'immagine di sé che il corpo secerne mentre muore; ed è solo vedendosi, rispecchiandosi in quell'immagine, che già copre e nasconde il vuoto da cui si origina, vegliandosi insomma, che l'anima si afferra come tale, raccoglie sé in se stessa. Ma il punto è che quel sé, al quale l'anima si unisce e si ricongiunge e attraverso il quale si raccoglie, è solo un simulacro, un semplice riflesso – immagine invertita e falsificata di un corpo cadaverico.

* * *

L'analisi di una breve poesia di William Wordsworth, appartenente al ciclo dei *Lucy Gray Poems*, permette a Paul de Man di determinare lo statuto rispettivo dell'allegoria e dell'ironia. Mentre «la struttura dell'allegoria riappare qui (nella poesia) nella tendenza al narrato, in quel distribuire lungo l'asse un tempo immaginario, al fine di dare durata a ciò che, di fatto, è invece simultaneo dentro il soggetto», quella dell'ironia «è l'immagine rovesciata allo specchio di questa forma». L'ironia, infatti, «appare un processo istantaneo che ha luogo rapidamente, improvvisamente, in un solo momento»⁶. Tra le due stanze della poesia di Wordsworth si assiste, per de Man, ad un vero e proprio rovesciamento temporale; la fanciulla, morta prematuramente, appariva al poeta, mentre era ancora in vita, immune dallo scorrere del tempo: «She seemed, scrive Wordsworth, a thing that could not feel / The touch of earthly years». Ora, invece, ora che è morta, «No motion has she now, no force; / She neither hears nor sees; / Rolled round in earth's diurnal course, / With rocks, and stones, and trees»⁷. Il passato cui si riferisce

⁶ P. DE MAN, *La retorica della temporalità*, tr. it. di E. Saccone in ID., *Cecità e visione. Linguaggio letterario e critica contemporanea*, Liguori, Napoli 1975, p. 289.

⁷ W. WORDSWORTH, *Poetical Works*, Oxford University Press, Oxford 1988, p. 149. «Un sopore racchiuse il mio spirito;/Non avevo paure umane;/Essa appariva di quelle cose che non possono sentire/ Il tocco degli anni terreni./Ora essa è immota, senza più forza;/E non ascolta e non vede;/Volgeva intorno nel moto diurno della terra/con rocce alberi e pietre».

la prima stanza della poesia è un passato ingannevole: il poeta, preso da un sopore trasfigurante che quasi lo sollevava dalla condizione umana, poteva ancora illudersi che *She* fosse come una cosa eterna ed immutabile, una cosa che si muovesse lungo una durata temporale immaginaria, asincronica rispetto a quella sottoposta al battito del tempo. Dopo, invece, *She* si rivela simile agli alberi, alle rocce e alle pietre, cosa fra cose ed il suo tempo diviene simultaneo a quello del moto diurno della terra. La durata allegorica si rovescia, nel passaggio mortale, nella simultaneità ironica.

È per molti versi sintomatico che, commentando il saggio di de Man, Jacques Derrida non esiti ad evocare la *Psyché*: ma non l'anima, la 'veneranda ipotesi' come la definisce Nietzsche, bensì la *psyché*, vale a dire «il grande e duplice specchio installato su un dispositivo ruotante»⁸. Con il nome di *Psyché* si designa, infatti, un mobile, prevalentemente da *toilette*, costituito da uno specchio girevole e inclinabile, che, posto di fronte ad un altro specchio, duplicando l'immagine, rende visibile il rovescio di quest'ultima. L'attribuzione del nome, omonimia o nome comune, deriva da *Psiche*, la bellissima fanciulla sposa di Amore della favola narrata da Luciano nelle *Metamorfosi* e si riferisce al fatto (ma questo potrebbe essere un esempio di misoginia maschile) che le donne, specchiandovisi, avrebbero potuto vedersi belle come *Psiche*.

L'inattesa e repentina osservazione di Derrida (ironica a sua volta?) sposta l'interpretazione di de Man: più che l'esempio della portata temporale delle figure retoriche dell'allegoria e dell'ironia, la poesia di Wordsworth si rivelerebbe come l'iscrizione allegorico-ironica dell'anima. Che cos'è *She* se non l'immagine poetica dell'anima come di un ente puramente immaginario? *She* è l'anima di una fanciulla (o di una giovinetta o di una signora ancora giovane) morta: dunque un fantasma che, in un gioco di specchi, prima sospende la simultaneità di vita e morte e poi, all'improvviso, la ripristina. L'anima allegorizza, cioè traduce in un significato, quel che non può essere né simboleggiato né rappresentato, vale a dire la logica eccessiva de 'la-vita-la-morte', l'impossibile di una morte vivente e di una vita che non cessa di morire; slega, in altri termini, la vita e la morte rendendole discrete attraverso la loro distensione in una durata temporale che a sua volta si scinde in un presente eterno ed immortale e in una successione effimera e caduca. Ma la poesia romantica, e perciò stesso ironica, di Wordsworth reintegra la vita nella morte,

⁸ J. DERRIDA, *Psyché. Invenzione dell'altro*, tr. it. di R. Balzarotti in ID., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, Jaca Book, Roma 2008, vol I, p. 31.

fa della vita una semplice variante del morire, rovescia un trionfo della vita in un trionfo della morte⁹. Si potrebbe dire: solo la poesia, mostra, in un *éclat* ironico, il legame dell'anima alla Cosa, vale a dire allo spazio della morte vivente: è solo, infatti, quando *She* diviene Cosa, albero, roccia e pietra, mero ente impersonate e neutro, che essa, azzerando la successione e la durata, si riscrive nel cerchio di tutto ciò che esiste, in cui battono all'unisono creazione e distruzione, vita e morte¹⁰.

Che cosa trarre da questa strana metamorfosi dell'anima, dapprima trasformata in una fanciulla afferrata nelle rete ingannevole di Amore, di cui peraltro non può mai vedere il volto pena la propria rovina, poi in una giovane donna di cui si canta la morte irreparabile, e infine in un mobile volto a soddisfare il narcisismo femminile? La controprova, forse bizzarra (ma il bizzarro, l'*odd*, come sapeva Poe, è la via regia della verità), che l'anima è solo un dispositivo ottico, una camera oscura che produce il simulacro di un'immagine rimessa con i piedi per terra. La psiche sarebbe allora la proiezione nello spazio esterno, esteso e dotato di volume, di ciò che sul versante dell'esperienza interna viene appreso, proprio a causa della sua natura immaginaria, come un punto inesteso e immateriale. La psiche, in altri termini, topologizzando l'anima, rendendo visibile l'invisibile, svela allo stesso tempo il meccanismo attraverso il quale ciò che era visibile, ciò che apparteneva al registro del fenomeno, trapassa in quello dell'invisibilità, abbandona la visione sensibile e corporea e si trasforma in visione puramente mentale. La psiche spazializza l'anima e, spazializzandola, la reincorpora, la reinscrive sulla superficie del corpo da cui Platone aveva tentato in tutti i modi di strapparla.

* * *

All'altro capo della storia occidentale ed europea, Nietzsche registra la progressiva decadenza del primato della scrittura alfabetica e del suo correlato: il controllo della visione razionale e ideale sulla realtà dell'esperienza, decadenza dovuta, forse, al rapidissimo diffondersi di forme di vita sempre più elettriche e nervose. Il 'nervosismo' della vita

⁹ Su questo tema si veda J. DERRIDA, *Sopravvivere*, tr. it. di G. Cacciavillani, Milano 1982.

¹⁰ Su "das Ding" o "la Chose", o "la cosa freudiana" si rinvia a J. LACAN, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, pp. 51-83. Su questo punto rinvio a B. MORONCINI R. PETRILLO, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2007, pp. 79 ss.

moderna delle grandi metropoli, la formazione della 'massa', non sono solamente gli indici di una crescente disindividuazione che colpisce la vita dei moderni, ma soprattutto di una reincorporazione della psiche: *Psyché* è ormai ridotta ad un apparato neuronale, ad un sistema quantitativo di eccitazioni, ad un gioco di cariche e scariche energetiche. La vita moderna eccita direttamente i nervi, li 'elettrizza', li espone a quantità di energia quasi sempre insopportabili, rende difficile, se non impossibile, il lenimento della tensione, costringe il soggetto ad imboccare, pur di far fronte alla sofferenza, la via del sintomo nevrotico. La psicologia, che d'altronde si declina quasi immediatamente come psicopatologia, varca la soglia della scientificizzazione, in quanto risposta obbligata dalla/alla nuova configurazione storica, ripudiando la veneranda ipotesi dell'anima.

In tutta una prima fase della sua produzione, quella che va dalla *Geburt* fino a *Wagner a Bayreuth*, Nietzsche non solo sembra condividere il processo in atto di disindividuazione-reincorporazione, ma addirittura lo presenta come l'unica risposta capace di controbilanciare il razionalismo occidentale reo, ai suoi occhi, di aver depresso fino all'estenuazione l'istanza della vita. La colpa del razionalismo, la cui data di nascita coincide con l'avvento simultaneo del dissolutore dell'esperienza tragica, Euripide, e del suo interprete-filosofo, Aristotele, e che costituisce il nucleo originario, la provenienza, della *décadence* moderna, è di aver ridotto la vita e il suo supporto, il corpo, all'ombra di se stessi. Dionisismo, cultura popolare, storia critica e oblio del sapere storico, musica wagneriana, sono tutte metonimie, in questa prima produzione nicciana, della vita che mira, anche a scapito dell'individuazione (il *principium individuationis* come origine della decadenza in Schopenhauer), a reincorporarsi, vale a dire a ritrovare ciò senza di cui la vita stessa non potrebbe né sussistere né riprodursi né tantomeno incrementarsi.

Non è questo il luogo per ricostruire nel dettaglio l'itinerario giovanile di Nietzsche né per metterne a nudo le contraddizioni¹¹. Ci basterà notare che già nel suo primo approccio al problema della cultura Nietzsche non può evitare la contraddizione e che, forse, tutto il suo pensiero, fino agli ultimi frammenti, non è altro che il logorante e incessante lavoro su (e di) questa contraddizione. Nella lettera a Gersdorff del giugno del 1871, in cui descrive la sua reazione emotiva di fronte all'incendio delle Tuileries avvenuto durante la Comune, Nietzsche di-

¹¹ Lavoro svolto con perizia e acume critico da Luigi Alfieri nel suo *Apollo tra gli schiavi. La filosofia sociale e politica di Nietzsche* (1869-1876), Franco Angeli, Milano 1984.

chiara di non essersela sentita, nonostante tutto il suo dolore, «di scagliare anche una sola pietra su quei profanatori», i quali, per lui, «non erano che i portatori della colpa universale, sulla quale molto c'è da meditare». E qual è la colpa universale di cui i profanatori delle Tuileries non possono essere imputati senza una chiamata di correo che includa l'Europa cristiana e il suo stato, la civiltà romanza e forse quella occidentale tutta intera? Il fatto che, come scrive ad esempio nello *Stato greco*, «la schiavitù rientra nell'essenza di una cultura». Perché vi sia cultura, cioè creazione di una forma, è necessaria l'esistenza degli schiavi: «la sventura dagli uomini che vivono faticosamente dev'essere ancora aumentata, per rendere possibile a un ristretto numero di uomini olimpici la produzione del mondo dell'arte».

Se la cultura, quindi, è già colpevole, nel momento in cui nasce, perché deve riconoscere la necessità della schiavitù, ancora più colpevole diviene nella sua maturità quando, pur perpetuandosi come cultura, pretende, proprio in nome di se stessa, di abolire l'esistenza degli schiavi e di essere egualitaria e democratica. Giacché delle due l'una: o la cultura implica la schiavitù della moltitudine o non è cultura. Se, come scrive ancora Nietzsche a Gersdorff, l'arte «non può esistere per i miseri uomini» perché «deve adempiere missioni più elevate», allora non ci si può meravigliare più di tanto se i 'miseri', appena se ne presenti l'occasione, distruggono le insegne e i monumenti di quella cultura che si fonda sulla loro schiavitù. La colpa della cultura produce il crimine contro la cultura (e che cos'è la cultura di massa, per cui tante anime belle si disperano, se non il crimine con cui la 'massa' risponde al torto perpetrato dalla 'Cultura' nei suoi confronti?)¹².

Uno degli effetti più rilevanti che il lavoro della contraddizione della cultura produce sul pensiero di Nietzsche è, allora, proprio il recupero della 'veneranda ipotesi' dell'anima, giacché se è vero che il modello platonico delle anime separate ed immortali – surrogato filosofico e legittimazione insieme dell'esistenza delle *élites* aristocratiche che, sulla schiavitù di una moltitudine di corpi morti e senza identità, creano cultura, cioè forma e dominio – è reso obsoleto dal deperimento della scrittura alfabetica e dall'avvento dei media elettrici, è altrettanto vero che una reincorporazione di massa con i suoi effetti devastanti di disindividuazione si rivela come il crimine assoluto contro la cul-

¹² Cfr. F. NIETZSCHE, *Epistolario 1869-1874*, a cura di G. Colli e M. Montinari, tr. it. di C. Colli Staupe, Adelphi, Milano 1980, pp. 194-196. Sulla questione della cultura si veda P. KLOSSOVSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1981, pp. 19-39.

tura. La critica feroce della musica e del teatro wagneriano (prototipo di quella della democrazia e del socialismo letti come il trionfo di un egualitarismo umiliante ed avvilito) è il migliore esempio dello spostamento della posizione nicciana da un'adesione acritica al fenomeno dell' "elettrificazione" della vita ad un'attenzione sempre più lucida e precisa verso i suoi effetti istupidenti che, una volta sottratti a ogni controllo, conducono inevitabilmente a forme estreme di spersonalizzazione (scissione della personalità, psicosi paranoica, catatonia schizofrenica: esito quest'ultimo al quale forse non è sfuggito lo stesso Nietzsche¹³).

Come nuova estensione mediatica, il teatro wagneriano e la sua musica (antenato il primo dell'industria culturale di massa e la seconda del rock and roll e del pop) ottundono il senso del ritmo, lo inabissano nell'onda d'urto della massa sonora¹⁴. E se questa critica è per Nietzsche decisiva, è perché, per lui, il ritmo, la scansione, la battuta e la cadenza, insomma la discrezione del continuo, lo 'stretto' musicale in cui la molteplicità e la differenza delle voci diviene 'uno' senza tuttavia sprofondare nell'indistinzione, sono le condizioni strutturali per l'avvento simultaneo dell'individuazione soggettiva e del pensiero. La pienezza del continuo impedisce l'emergenza della soggettività: quest'ultima si forma invece nello iato fra una battuta e l'altra, nella differenza del ritmo, in quel tempo intempestivo che fa ritmo, un tempo cioè che arriva sempre o troppo tardi o troppo presto, il tempo della seconda battuta che è sempre o accelerata o ritardata. E il pensiero a sua volta che cos'è se non, come diceva Goethe, la cadenza di sistole e di diastole, il ritmo di chiusura e apertura, contrazione e distensione, simultaneità e durata?

Si comprende allora perché quando Nietzsche dà una sterzata di centottanta gradi al suo pensiero e si decide per una ripresa dell'"antica e veneranda ipotesi" dell'anima, egli non possa ritornare semplicemente al platonismo che resta, al contrario, l'imputato principale nei confronti della colpa della cultura (e, anticipando il cristianesimo, di una cultura della colpa) –, il responsabile cioè del dissanguamento della vita e della sua trasformazione in un'ombra vagante cui, per soprammercato, non si concede neppure di continuare ad abitare il mondo. E né possa appiattirsi su una psicologia morale ispirata allo scientismo positivista

¹³ Sul tema della malattia in Nietzsche rinvio al mio *Doppelte Herkunft e genealogia del soggetto. Prolegomeni ad ogni futura biografia di Friedrich Nietzsche*, in B. MORONCINI, *L'autobiografia della vita malata. Benjamin, Blanchot, Dostoevskij, Leopardi, Nietzsche*, Moretti&Vitali, Milano 2008, pp. 33-74.

¹⁴ Sul ruolo della musica nella vita e nel pensiero di Nietzsche si veda da ultimo G. LIEBERT, *Nietzsche et la musique*, PUF, Paris 1995.

dominante che si perde dietro le minuzie, i *petits faits*, e che, quanto più è spinta dallo spirito di risentimento, tanto più tende a degradare l'anima al livello degli istinti più criminali ed egoistici – modalità del crimine contro la cultura che, invece di abolire la colpa, la conferma e la rafforza.

La ripresa dell'ipotesi dell'anima deve, per Nietzsche, rappresentare un vero rovesciamento del platonismo, che non può consistere in una mera inversione della scala dei valori, ma, al contrario, nel mostrare qual è il dispositivo all'opera tale da produrre l'inversione dell'esperienza, il passaggio dal visibile all'invisibile, dall'intreccio inestricabile della vita e della morte al registro dell'immortalità. E quindi il rovesciamento del platonismo non si risolve in un'apologia del corpo, rispetto al quale l'anima non sarebbe altro che una zavorra metafisica di cui bisognerebbe al più presto liberarsi; rovesciare il platonismo significa, al contrario, riannodare l'anima al corpo, far vedere, con e contro Platone, che, se al fondo dell'anima c'è il corpo, al fondo di quest'ultimo si trova ancora l'anima.

Anche nelle pagine famose dello Zarathustra dedicate agli 'spregiatori del corpo' e nelle quali il corpo viene definito come la 'grande ragione', Nietzsche evita accuratamente l'unilateralità: se il corpo è una pluralità di organi, pulsioni ed esseri viventi in lotta fra di loro, è allo stesso tempo una pluralità di 'io'. Il corpo «fa io», il corpo pensa. Il corpo, per esempio, dice all'io: «prova piacere!» E l'io non solo gioisce, ma si mette a pensare come gioire ancora – ed è per questo che deve pensare. Allo stesso modo il corpo dice all'io: «soffri!» E l'io, soffrendo, pensa a come non soffrire più. Il corpo, quindi, pensa, sente e vuole: gli 'io' sono già un prolungamento, un'estensione, dei media si potrebbe dire, del corpo come pura entità biologica, mera concrezione della vita. Nell'avvertimento immediato ed improvviso del piacere e del dolore, dunque della legge elementare della vita, il corpo già si complica, si differenzia, si dà un ritmo. Ed una gerarchia: questi 'io' che convivono nello stesso corpo – «il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso» – si scontrano e si alleano, si dichiarano guerra e stringono la pace, c'è fra di loro chi comanda e chi piega il collo, chi fa da pastore e chi da gregge. Ma ciò che conta è che fanno 'uno'¹⁵.

Il vero miracolo del corpo, ciò che lo rende quanto di più meraviglioso si sia dato mai in natura, scrive Nietzsche in un frammento

¹⁵ Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in ID., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, tr. it. di M. Montinari, vol. VI, tomo I, Adelphi, Milano 1973, pp. 34-36.

del giugno-luglio del 1885 [37(4)] intitolato *Morale e fisiologia*, è il fatto stesso che qualcosa come il corpo sia possibile, vale a dire «come una tale enorme unione di esseri viventi, ciascuno dipendente e sottomesso, e tuttavia in certo senso a sua volta imperante e agente con volontà propria, possa vivere, crescere e sussistere per qualche tempo come un tutto». E senza, aggiunge Nietzsche, che tutto ciò avvenga grazie alla coscienza. Non c'è bisogno, insomma, di ricorrere ad uno specifico 'apparato' per render conto del pensare, del sentire e del volere, ci è vietato di favoleggiare di un'unità dell'anima e della persona. 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».

'Un'intesa rapida come il lampo': non consiste forse proprio in questa capacità di unire alla velocità di un fulmine ciò che era puro caos, mera dispersione, stasis brutale e senza sbocco, il vero miracolo del corpo? Di imporre in un lasso di tempo talmente infinitesimale da non poter mai divenire oggetto di coscienza il marchio della stabilità dell'essere sul disordine del corpo? Ciò che chiamiamo coscienza, ciò che per noi è l' 'unica' coscienza, quella in cui riponiamo la nostra identità, è un risultato, un effetto di un processo che rimane inconscio e di cui qualcosa si manifesta forse solo in sogno. Questa coscienza, scrive Nietzsche, non è altro che una delle molteplici coscienze che «rimane protetta e staccata dall'infinita varietà delle vicende di queste molte coscienze, e, come coscienza di rango superiore, come pluralità e aristocrazia dominante, ha a che fare solo con una scelta di esperienze, per di più solo esperienze semplificate, rese perspicue e intelligibili, e dunque *falsate*»¹⁶.

In tal modo Nietzsche non solo mostra la genealogia della coscienza, la sua provenienza dal corpo, ma indica anche le modalità specifiche della sua formazione: selezione e falsificazione. Ma se la coscienza come coscienza di sé è il risultato inconscio di un'opera di selezione e falsificazione, la questione che subito si pone è quella di chi sia l'agente di questa operazione: chi, in altri termini, seleziona e falsifica, chi semplifica ed inverte i dati di partenza, chi produce un'immagine ridotta e unificata della molteplicità corporea attraverso la quale 'una' delle molte coscienze, come specchiandovisi, può raccogliersi in se stessa, farsi co-

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884-1885*, in ID., *Opere*, cit., tr. it. di S. Giametta, vol. VII, tomo III, 1975, pp. 256-259.

scienza di sé ed illudersi di essere l'unica coscienza?

Se non c'è alcun dubbio sul nome che, per Nietzsche, bisogna dare a questo 'chi', occorre tuttavia non lasciarsi ingannare dalla forma pronominale con cui l'abbiamo designato: l'anima – giacché questo è il nome di 'chi' (o 'She') – non è il soggetto già formato, bensì il dispositivo attraverso il quale il corpo si avvia verso l'individuazione soggettiva. L'anima è uno spazio anonimo ed impersonale dal quale, solo alla fine di un processo, emerge la coscienza nella forma dell'io'. Se, cartesianamente, «l'ego è propriamente 'un venire alla ribalta', un avanzare su di una determinata scena, 'animata' da 'forze' che lo 'spingono' ora in un punto ora in un altro della scena medesima», allora questa scena «dove il 'personaggio' ego avviene», noi la chiameremo «la scena dell'anima»¹⁷.

Scena onirica. Nietzsche infatti collega l'anima alla logica del sogno. Ma nel far questo, non ribadisce forse la natura fantasmatica dell'anima, il suo statuto spettrale? E non testimonia anche che la sua stessa ripresa dell'"antica e veneranda ipotesi" dell'anima altro non è che il ritorno del fantasma, troppo frettolosamente archiviato fra i fossili di un'epoca ormai estinta da una cultura che si ostina a non vedere la sua colpa? Ora, se è nel sogno che, infrangendo più facilmente le barriere erette dalla coscienza nello stato di veglia, il fantasma riappare, e se esso altro non è che un'anima morta, non è allora proprio nella scena onirica che avviene quella veglia dell'anima come 'cura' della propria morte attraverso la quale l'anima si secerne e si costituisce? In cui l'anima, per riprendere ancora una felice espressione di Derrida¹⁸, si secreta, cioè si separa dal corpo ed insieme ripone in un nascondiglio il segreto della sua stessa nascita? Quel segreto che proprio il sogno protegge dagli sguardi indiscreti come se fosse lo scomparto nascosto di un *secrétaire* in cui si ripongono i segreti più scottanti?

¹⁷ F. C. PAPPARO, *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, in questo volume p. 131. Il testo che qui fa da introduzione e da premessa dovrebbe in realtà comparire come post-fazione: come ogni premessa esso si scrive dopo una lettura di cui porta il marchio e verso la quale s'indebita infinitamente. Il lavoro di Felice Ciro Papparo, mettendo l'accento sulla presenza dell'anima in Nietzsche come cifra di una pulsione alla soggettivazione ed in tal modo sottraendo il pensiero nicciano ad un doppio fraintendimento - quello heideggeriano che lo riconduce integralmente alla metafisica soggetti vistica intesa come volontà di potenza, sfrenato dominio sulla totalità dell'ente, e quello 'debolista' che, al contrario, lo schiaccia sull'utopia imbecille di un 'al di là del soggetto', declinato alle volte anche come 'misticismo' – ha reso possibile il tentativo di una storia dell'anima in compendio, di cui qui si prendono in considerazione solo i margini: Platone e Nietzsche.

¹⁸ Cfr. J. DERRIDA, M. FERRARIS, *Il gusto del segreto*, Laterza, Bari 1997.

Ma come la lettera rubata, se sfugge allo sguardo tabellare e geometrico della polizia, si mostra invece a quello ‘psicoanalitico’ di Dupin, così il segreto dell’anima, se resta tale per gli adoratori dei *petits faits*, non ha segreti per lo sguardo ‘oltraggioso’ del filosofo Nietzsche. Una filosofia dell’oltre e che va oltre, come quella di Nietzsche, svela quindi ciò che accade sulla scena onirica dell’anima: propriamente l’inversione del nesso causa-effetto e, di conseguenza, di quello temporale. Cingo, ad esempio, i miei piedi con due cinture e mi addormento; sogno allora che due serpenti si attorcigliano intorno ai miei piedi. Questi serpenti, conclude Nietzsche, sono la causa della sensazione sgradevole che provo durante il sonno. Con questo esempio Nietzsche non solo mostra che il sogno pensa o che c’è un pensiero del sogno, vale a dire che il sogno giudica, inferisce, istituisce principi e ricerca cause, ma anche che per fare tutto questo, per invertire cioè l’ordine causale, si spinge fino a modificare il tempo: il passato prossimo (le due cinture) che solo in un secondo tempo produce la sensazione che disturba il dormiente, diventa, così interpretato e giudicato dal e attraverso il sogno, il presente (i due serpenti). In altri termini, ciò che era successione è trasformato dal sogno in simultaneità: i serpenti-causa e la sensazione-effetto si danno nello stesso tempo o il pensiero del sogno è un pensiero simultaneo¹⁹.

Tuttavia, l’esempio del sogno è per Nietzsche soltanto la chiave che ci dà l’accesso al segreto della vita psichica, della *Seelenleben*: poiché si sogna anche e soprattutto ad occhi aperti, il fenomeno dell’inversione causale e temporale non può non riguardare la vita tutta intera, la vita da svegli, di cui semmai il sogno rappresenta solo lo schema e la struttura. Sempre, insomma, l’anima, sveglia o addormentata, sogna, vale a dire seleziona il reale, lo falsifica e lo inverte, lo inventa infine facendo emergere serpenti e altre chimere là dove non c’erano altro che prosaiche cinture. Ma perché lo fa? Perché l’anima si secerne dal corpo al solo scopo di inventare un mondo falso, un mondo apparente, che copre e vela il vero mondo? Perché ciò di cui il sogno, come scena dell’anima, come forma di una ragione ‘poetica e immaginativa’, testimonia non è altro che quella «‘innata’ voglia di ‘dare un fondamento’, ovvero ‘ragioni’ a ciò che (ci) accade e dunque niente altro che un bisogno di ordinare, di logicizzare il ‘reale’»²⁰.

¹⁹ Cfr. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano. Frammenti postumi (1876-1878)*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, tr. it. di S. Giametta e M. Montinari, Mondadori, Milano 1970, pp. 22-24, af. 13, *Logica del sogno*.

²⁰ F. C. PAPPARO, *Qualcosa del corpo...*, cit., qui a p. 106 ss.

Il 'mondo vero', che non è più per Nietzsche quello delle idee platoniche cui si contrappone il mondo apparente delle copie, ma quello caotico, dionisiaco e orgiastico cui quello della forma e della cultura tenta di dare un ordine, è invivibile; non certo nel senso che in esso non si dia la vita – che anzi se ne dà fin troppa, fino a strariparne –, ma perché in questo mondo vero non è possibile l'individuazione, la differenziazione, e quindi la forma. Il mondo inventato dall'anima, che a questo scopo si costituisce come veglia della morte del corpo, cioè della morte del mondo vero che è un mondo di corpi in costante trapasso dalla vita alla morte e viceversa, un ciclo incessante di produzione-distruzione e in cui nulla dura nell'essere più di un battito di ciglia, in cui nulla si individua, se è un mondo apparente, un mondo falso, è, tuttavia, il mondo degli errori necessari: errori a cui la vita, se non vuole perdersi nello smembramento, ma vuole tenersi salda e resistere alla distruzione, deve credere come a delle verità. E d'altronde la dissoluzione dell'opposizione platonico-cristiana del mondo vero e di quello apparente sfocia, per Nietzsche, non nell'azzeramento nichilistico, quanto piuttosto nell'affermazione del mondo, di quell'unico mondo che ci resta e che è un mondo menzognero, un mondo d'invenzione, un mondo artistico, a patto però che l'arte non sia più intesa come la produzione di una forma bella purificata e disinteressata, bensì come la tecnica della creazione menzognera, la fabbrica del simulacro.

In un aforisma di Aurora (435) Nietzsche scrive che, non in una volta, ma di continuo «noi ci andiamo sbriciolando nel nostro valore e nella nostra grandezza»: l'inavvertita miseria di ogni giorno e di ogni ora ci uccide lentamente. E se non facciamo caso a questa piccola malerba che cresce intorno a noi, crolliamo senza accorgercene. Ma se proprio si vuole crollare ad ogni costo, che questo avvenga allora «in una sola volta e all'improvviso». Solo così sopravviveranno di noi nobili rovine. Altrimenti ciò che resterà sarà nient'altro che «avvallamenti di talpe»²¹.

A questo aforisma quasi autobiografico, in cui Nietzsche sembra antivedere il suo stesso crollo, vorremmo affiancare, e contrapporre insieme, quello (Aurora, af. 534) in cui si sostiene che se una trasformazione deve andare più a fondo possibile, il farmaco che deve produrla va somministrato a piccole dosi, ma ininterrottamente, e per lunghi periodi di tempo: nulla di grande, aggiunge Nietzsche, può essere creato «in un baleno». Bisogna guardarsi dal voler «alterare precipitosamente e a

²¹ F. NIETZSCHE, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, in ID., *Opere*, cit., tr. di F. Masini e M. Montinari, vol. V, tomo I, 1986, p. 217.

viva forza, con una nuova valutazione delle cose, lo stato della morale a cui siamo abituati»; dobbiamo, al contrario, «viverci ancora tanto a lungo, finché, presumibilmente molto tardi, ci accorgeremo che il nuovo apprezzamento di valore ha acquistato in noi un potere preponderante e che le piccole dosi di questo apprezzamento, al quale a partire da oggi ci dobbiamo abituare, hanno posto in noi una nuova natura». Di contro, i tentativi di un'«improvvisa guarigione» condotti, ad esempio, attraverso una rivoluzione si sono rivelati una «ciarlataneria patetica e disgustosa»: coloro che erano malati non sono stati sanati, ma sono divenuti ancora «più impazienti e pericolosi»²².

E non è forse questo il ritmo di Nietzsche? La cadenza del suo pensiero? Il suo passo di danza? Lentezza ed improvvisa accelerazione, durata e precipitazione, resistenza e crollo? Grande fatica dell'individuazione e brusca e subitanea reincorporazione?

Nietzsche crolla 'in una sola volta e all'improvviso' a Torino, abbracciato a un cavallo. Dimesso dal manicomio ed affidato alle amorevoli cure della madre – grande corpo senza ragione – si scuote soltanto quando suona il pianoforte: il suo corpo, in genere abulico ed inerte, si agita solo quando è squassato dalla musica – una musica d'altronde cacofonica e caotica.

Ci resta di lui qualche nobile rovina? Ci resta l'anima, questa «passione senza nome, invisibilmente attiva, che ritma il tempo del nostro esistere riportandoci continuamente alla disciplina dell'unità»²³.

²² *Ivi*, pp. 247-248.

²³ F. C. Papparo, *Qualcosa del corpo...*, cit., qui a p. 185.

PREFAZIONE (2015)

Il fatto è che io non sono fatto né di spirito né di corpo, bensì di una terza cosa. Soffro nel complesso e per il complesso.

Friedrich NIETZSCHE

*Parla –
Ma non dividere il sì dal no.
Dà anche senso al tuo pensiero: dagli ombra.
[...]
Dice il vero, chi dice ombre.*

Paul CELAN

Un po' alla volta certamente la parte più intima di noi stessi ci riporta alla disciplina dell'unità; quella passione, a lungo senza nome, ci salva da tutte le digressioni e dispersioni, quel compito, di cui siamo involontariamente missionari.*

Friedrich NIETZSCHE

* F. NIETZSCHE, *Lettera a Franz Overbeck*, 31 dicembre 1882, in *E.*, IV, p. 294, P. Celan, *Parla anche tu*, in *Idem, Di soglia in soglia*, tr. it. di G. Bevilacqua, Torino 1996, p. 97. F. NIETZSCHE, *Lettera a Carl Fuchs* 14 dicembre 1887, in *E.*, V, p. 517. La traduzione della lettera citata è quella che compare nel vol. VIII (II) dei *Frammenti postumi* 1887-1888, alle pp. 431-432.

LEGENDA

L'edizione delle opere di Nietzsche cui si fa riferimento è *Opere di Friedrich Nietzsche* a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano. Le opere verranno citate nel testo con una sigla seguita dal numero dell'aforisma o del capitolo e dal numero della pagina:

Su verità e menzogna in senso extramorale: VM;

Umano troppo umano: UTU (I, II);

Aurora: A;

La Gaia scienza: GS;

Così parlò Zarathustra: Z;

Al di là del bene e del male: ABM;

Genealogia della morale: GM;

Crepuscolo degli idoli: CI;

Ecce homo: EH;

Nietzsche contra Wagner: NCW.

I *Frammenti postumi* saranno citati con la sigla: FFPP, seguita dall'anno di composizione e dal numero del frammento.

L'*Epistolario*, 5vv, verrà citato con la sigla: E, seguita dal numero del volume e della pagina.

Uscito quasi vent'anni fa, nel 1997, presso la casa editrice napoletana Liguori, con il titolo: *La passione senza nome. Materiali sul tema dell'anima in Nietzsche*, il saggio lungo che qui si leggerà è stato rivisto e riscritto per questa nuova edizione in molte parti e sono stati aggiunti due nuovi capitoli e una prefazione. Manca invece la sezione intitolata *Margini* (una serie di lunghe note *a margine* del testo principale, il cui scopo era discutere alcune delle tesi dei maggiori interpreti del testo nicciano) ma non la preziosa *Introduzione* dell'amico Bruno Moroncini. Come esemplificato dal nuovo titolo e sottotitolo: *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, che conferma e approfondisce il precedente, il mio studio si vuole *esposizione* di un tema ben altrimenti complesso, quale è appunto quello della *Seele* nella riflessione nicciana.

Tema complesso, e di certo 'scandaloso', se consideriamo Nietzsche solo e più come un pensatore del corpo. Non è così in Nietzsche, e tutto il tentativo del mio studio cerca di rendere visibile la stretta relazione fra le due dimensioni (*Seele* e corpo) e pensabile diversamente il plesso di motivi che stanno alla base della meditazione nicciana sulla *Seele*.

Lo scopo essenziale del sondaggio fatto in alcuni testi di Nietzsche – e sottolineo *sondaggio* giacché, come anche l'esposizione 'fluttuante' dovrebbe mostrare, di questo si è trattato e non di una ricostruzione piana, unitaria ed esaustiva del tema – mirava e mira a liberare la *figura* della *Seele* in Nietzsche da discorsi che abbiano necessità di 'alleggerirsi' della ragione e del 'soggetto', nella convinzione, a detta dei raffinati dicatori della 'morte del soggetto', una volta abbattuti gli *idola theatri* del soggetto *compos sui*, di restituirgli una 'profondità' dalla quale, per paura o presunzione, si era decisamente allontanato.

In opposizione netta a simili interpretazioni, proprio il termine di *soggetto*, è stato, nella lettura dei testi di Nietzsche, 'ripristinato', con forza e declinato essenzialmente come *soggettività diffratta* nella sua costituzione dalla «molteplicità» che l'attraversa.

E in effetti, la dimensione *soggettiva*, che Nietzsche ripristina, riprendendo l'antica 'dicitura': anima, proprio per aver 'dimenticato', nel senso esatto dell'*active Vergeßlichkeit*, il suo coincidere con la *semplicità* di un «Chi», perché ha ritrovato invece la *strutturale complessità* che la intesse («[...] io – scriveva Nietzsche a Franz Overbeck in una lettera del 31 dicembre 1882 – non sono fatto né di spirito né di corpo, bensì di una terza cosa. Soffro nel complesso e per il complesso [cc. mm]»), si presenta in Nietzsche sempre con i tratti, *non più cancellabili*, di una *dipendenza relazionale* e sotto la *conturbante figura* di un «soggetto chaosmico», che *mette in chiaro*, nell'esercizio di sé, l'intreccio strutturale di unità e molteplicità che lo contraddistingue.

Definitivamente riconosciuta, la dipendenza *relativizza* la presunta assolutezza del soggetto che si vuole e si crede Primo, *l'Auctor senza precedenti o antecedenti*, e lo *determina come una pluralità-molteplicità né contrastiva né dissolutiva* della propria figura. In effetti, dalla 'molteplicità' soltanto può emergere *la funzione unificante*, una funzione che, nella riscrittura nicciana, diventa piuttosto *cifra di una cooperazione con il corpo*, la 'presa in carico' delle ragioni del corpo senza *dismettere la propria 'funzione' di 'piccola ragione'*, che contribuisce, anzi, come si vedrà nelle pagine che seguono, a *magnificare*, 'conservandola', la *plurivocità di fondo* che sola consente alla *voce singolare* di essere tale.

I versi di Celan posti in esergo, subito dopo l'«autodefinizione» nicciana, con particolare riguardo al verso che recita: *Dice il vero chi dice ombre* danno a mio giudizio conferma alla tesi che viene proposta dal mio studio: la *rappresentazione umbratile del vero*; un *leit-motiv* che ho voluto far emergere dal testo nicciano, in quanto, molto forte in Nietzsche (e fuori di qualunque visione estetizzante), esso è un altro filo, strettamente intessuto a quello della soggettività, per delineare l'ambito e la figura della *Seele*.

'Contaminando' espressamente la *dicitura: rappresentazione umbratile del vero*, con la riflessione, e la *dicitura bruniana: conoscenza umbratile*, ho voluto sottolineare, senza alcuna ambiguità, che l'accento va posto anche, e forse di più, su *rappresentazione*, essendomi apparso nel corso della ricerca assolutamente ineliminabile, dal testo nicciano e dalla sua riflessione sulla soggettualità, la dimensione 'rappresentativa' – in questo, andando oltre, e necessariamente, la 'frattura' schopenhaueriana, e oltre ogni 'insensata' *reductio* razionalistica.

Declinandola prevalentemente a partire dal registro dell'arte e intendendo quindi la *rappresentazione come 'degradazione', 'schermatura e/o ombreggiatura'* e per nulla affatto come una *reductio ad unum* della

complessità con cui sempre ha a che fare il soggetto medesimo (inclusa innanzitutto e soprattutto la propria complessità di vivente), Nietzsche invita a *non disfarsi del campo rappresentativo*, ma a considerarlo e usarlo invece come la necessaria, perché vitale, ‘operazione’ di composizione ‘prospettica’ del caos – joycianamente, un *chaosmos* –, unico modo che ‘il soggetto vivente’ ha per sostenersi nel viluppo del divenire (Z., p. 170)!

* * *

Vorrei allora far cenno qui ad alcuni studi recenti di Barbara Stiegler, di forte rilevanza teorica e per finezza interpretativa e per la quantità di ‘materiali’ che l’autrice ricava dalle pagine nicciane, materiali ordinati in una prospettiva interpretativa il più delle volte condivisibile e per alcuni versi prossima alla mia, innanzitutto e soprattutto per la centralità e la conferma, nella filosofia di Nietzsche, dell’ineliminabile *dimensione della rappresentazione*.

La Stiegler giustamente ribadisce, *contro interpretazioni*, quale quella ad esempio di Michel Henry – ed è un altro tratto di prossimità tra le mie ricerche e quelle dell’autrice –, che legge in chiave di *assoluta immanenza*, ovvero *fuori di qualsivoglia dimensione e-statica-rappresentativa*, la ‘figura’ della vita in Nietzsche, l’insopprimibile ‘necessità’ delle «*médiatons complexes*» nella vita e le altrettanto ‘necessarie strumentazioni’: «*différents moyens, ruses ou artifices*» per ‘consistere’ come ‘vita singolare’¹.

E in effetti, la dimensione della *rappresentazione*, l’*umbratile dimora*, è la sola ‘dimora’ *pertinente* alla *mortalità* dell’essere vivente umano, il quale, pur *attraversato* da cima a fondo da tale *carattere*: di *essere* appunto *mortale*, non è costretto, una volta riconosciuto, e installatosi in quella *dimora*, come sua ‘specifica’ dimora, a *nominarsi*, ‘pessimisticamente’, come un essere *creaturale o finito*, ‘destinato’, per queste caratteristiche, al *lamento per la propria insufficienza*, *spinto*, per questa sua *radicale e radicata insufficienza*, a *dover cercarsi un sito, al di là della sua triste mortalità, trascendente la sua vulnerabile corporeità*, che lo ‘*liberi*’, *per definizione, da quelle marche (mortalità, corporeità) ‘indegne’ a esprimere la sua ‘sublime’ dignità!*

Un tratto, o meglio *il* tratto per eccellenza che, per tradizione culturale, dice questo tentativo di oltrepassare, per definizione e dunque definitivamente, la propria mortalità-corporeità è rappresentato sicur-

¹ Si vedano, ad esempio, nel testo della Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair Dionysos, Ariane, le Christ*, PUF, Paris 2005, le pp. 228-231.

mente dal *concetto di anima* (sia esso declinato religiosamente o filosoficamente, il *fine* è identico: l'anima è *ciò che salva-tiene al riparo l'“uomo” dal suo ‘destino’ di mortale*).

Ma il mio studio, seguendo alla lettera le indicazioni nicciane di *'riabilitare'* «*l'antica e veneranda ipotesi*», riattraversa criticamente questo 'luogo concettuale' nell'ottica, ovviamente, del “filo conduttore del corpo”, e lo *presenta* e la *declina* nell'unica nicciamente possibile *maniera* di intenderli: come *una passione senza nome*. In questo senso, data la centralità del *pathos* nella riflessione nicciana (si veda il fr. 14[79] degli anni 1888-89) l'anima come *pathos* 'torna' ad essere «la parte più intima di noi stessi», quella che «ci salva, come scrive Nietzsche stesso nella lettera a Carl Fuchs, da tutte le digressioni e dispersioni», riportandoci «alla disciplina dell'unità», a «quel compito – aggiunge significativamente Nietzsche – di cui siamo involontariamente missionari», *non ottemperando il quale* la stessa corporeità, elevata a *criterio assoluto e dirimente*, finirebbe con l'essere 'vissuta' solo come il *luogo* di una 'pluralità frastornante', *unicamente articolantesi in digressioni e dispersioni* e non come vuole, ed esplicitamente scrive Nietzsche, un *Zusammenwirken*, «il co-operare di quei piccolissimi esseri viventi» che costituiscono «la corporeità» (fr. 37[4] del 1884-85)!

Alla domanda che fa da titolo a un suo scritto: *Mettre le corps à la place de l'âme qu'est-ce que cela change?*, la Stiegler dà nel corso del testo una duplice risposta: a) mostrando e dimostrando che la tesi heideggeriana – lo spostamento, in Nietzsche, dall'anima al corpo, non muta nulla nella posizione fondamentale stabilita da Cartesio, giacché Nietzsche non farebbe altro che *portare all'estremo il potere del subiectum anche ponendo il corpo al posto dell'ego*, meglio ancora *dando al corpo i tratti 'potenti' dell'ego* – è semplicemente una *tesi 'infondata'*, giacché il *Leib* nicciano non si mostra né si dice *'alla prima persona'*: Ego, ma sempre come *una 'molteplicità', dunque come un Noi*; b) affermando *con ragione fondata nella testualità* nicciana, che «la nuova critica inaugurata da Nietzsche» – dalla Stiegler intesa essenzialmente come *ripresa* del 'progetto' kantiano, *ma rovesciato nel suo intento 'soggettivamente legislatore'*, perciò stesso dipendente in maniera assoluta dall'*Ich denke* –, «ciò che si sforza di descrivere non sono più le condizioni di possibilità del conoscere, ma quelle della vita del corpo vivente, non è più la pianificazione dell'ente in vista del vantaggio dell'istanza soggetto che è in gioco, e nemmeno il solo vantaggio del corpo vivente, ma *la capacità del pensiero di lasciarsi investire/colpire (affecter), impressionare*

e meravigliare dall'enormità di ciò che accade»².

Dichiarando la mia totale condivisibilità con quest'ultima tesi, è quasi superfluo ribadire che se si mette il corpo al posto dell'anima qualcosa cambia e anche in profondità. Di certo, però, il cambiamento *profondo* non consiste in un semplice rovesciamento-spostamento, anche, ma soprattutto perché *la nuova prospettiva non annulla in Nietzsche e secondo Nietzsche 'il posto' dell'anima!* A questa 'figura' egli assegna un nuovo posto e una nuova funzione – *aldilà del bene e del male*, indubbiamente, *ma non per questo aldilà del 'compito' che ogni vivente ha di confermare, nella 'congerie' anche se ben organizzata della sua corporeità, la propria 'consistenza vitale'!*

È sufficiente al riguardo richiamare la sintetica 'definizione' contenuta in *Aldilà del bene e del male*: il corpo è «un'organizzazione sociale di molte anime» (afr. 19) – dove l'espressione *molte anime* non è eufemistica ma sta a indicare, come si può leggere nel frammento 26[94] del 1884 (si veda qui il cap. 8), giusto quella *tensione all'unità* (e/o *unificazione*) all'opera nella nostra struttura pulsionale – per insistere a dire che lo spostamento non è neutro, ma non è nemmeno, *tout court*, apologetico!

Nietzsche, insomma, *non è il cantore delle 'magnifiche sorti e progressive' della corporeità*. La costante presenza del malessere e della malattia nella sua vita, accompagnata dagli accorati appelli a *volere* per la propria vita singolare una fisiologica sopportabilità, rendono quantomeno *dissonante* il canto alla corporeità.

Lo ha mostrato, con acutezza, un autore come Bataille, quando in un testo, intitolato *Nietzsche à la lumière du marxisme*, rilevava: «Raramente l'odio della morale fu così grande, ma raramente "libertino" fu meno ostacolato dai comandamenti che denunciò. Egli viveva nei limiti angusti della malattia», aggiungendo e precisando però subito dopo che l'angustia in cui la malattia poneva Nietzsche non è da intendersi come qualcosa che ha, appunto, costretto-ristretto *l'esaltazione 'libertina' della corporeità*, giacché «prima della sua malattia, il suo umore era stato contrario alla licenza giovanile»³. Affermazioni, quelle batailleane, che contribuiscono a inquadrare e confermare *una complessità problematica, aldilà di qualunque esaltazione vitalistica e di un semplicistico rigetto della*

² B. STIEGLER, *op. cit.*, in «Critique», n. 82, 2004/3, Éditions de Minuit, rispettivamente: pp. 79-80 e pp. 92-93.

³ G. BATAILLE, *La souveraineté*, p. 669, in *Oeuvres complètes*, vol. VIII, Gallimard, Paris 1976. Per un'ulteriore considerazione dello 'spazio' e della 'cifra' della malattia in Nietzsche, rinvio al testo di B. MORONCINI, *Doppelte Herkunft...* (si veda qui a p. 20 la nota 13).

'dimensione' della Seele, nella proposta nicciana di assumere il corpo come filo conduttore.

Dal mio punto di vista, in effetti, *lo spostamento non è a scapito* della "antica e veneranda ipotesi" dell'"anima", e per la ragione, che mostrerò nelle pagine del mio studio, che *la 'funzione' e 'la scena' della Seele* sono per Nietzsche esattamente quello che la Stiegler oppone all'interpretazione heideggeriana: «la capacità del pensiero di lasciarsi *investire/colpire (affecter)*, impressionare e meravigliare dall'enormità di ciò che accade», giacché, per Nietzsche, quella *passione senza nome, nella quale si condensa il 'vecchio' nome di 'anima', consonando, ma alla propria maniera*, con la "pluralità infinita" (FFPP 1872-1873, fr. 19[16]) confitta in ed espressa dalla vivente corporeità animata, di certo non 'si comporta' più, come fu un tempo e a lungo pensata la sua funzione e la sua 'potenza', come istanza riduttiva nientificante l'"infinita pluralità", il corpo, appunto, inteso come il luogo della pluralità infinita e frastornante, ma *diventa*, e senza alcun paradosso perché è la pluralità infinita stessa a 'volerlo' e 'patirlo' un tale *modo*, passione per il 'comando' (si veda, per questa espressione, il cap. 3°), o anche e forse meglio, *una volontà di dominarsi-disciplinarsi* atta a far sì che «le digressioni e dispersioni» da cui siamo in quanto corpi viventi-organici abitati possano essere riportate alla «disciplina dell'unità». Ma disciplinare-dominare non vuol dire reprimere le istanze della molteplicità, piuttosto regolarle-coordinarle, tale che la 'fibrillazione caotica', sempre all'opera nell'organismo vivente, venga disposta-composta nei termini dell'unica figura adeguata a esprimere, senza abolirla, la complessità ricca e turbolenta assieme del vivente: *un chaosmos*.

Del resto, che *la funzione scenica della Seele* (e si vedano su questa espressione le pertinenti riflessioni di Moroncini nel saggio introduttivo) sia esattamente questa *capacità e insieme l'esperienza di assumere, sussumendola in una certa maniera (il pensare simultaneo)*, nella sua *complessità la vitale vicissitudine che accade a ogni corpo vivente, tale da renderne possibile una 'traducibilità', ovvero una memorizzazione in termini di vissuto*, è quanto afferma testualmente Nietzsche stesso in un passaggio di una lettera del 14 agosto 1883 a Ida Overbeck: «Ho il corpo e l'anima fatti in modo tale che posso soffrire terribilmente con entrambi: e riguardo all'anima, l'anno scorso ero nella condizione di uno che per molti, molti anni aveva mancato di esperienze vissute: per cui la mia anima era priva di ogni pelle, di ogni difesa naturale»⁴.

⁴ F. NIETZSCHE, *Lettera*, in E. IV, cit., pp. 397-398.

Come a dire, altrimenti: l'anima o, come pure si potrebbe riassumere: *il luogo/la scena del vissuto*, dove si 'depositano-(rap)presentano' le esperienze di una vita-una, è un luogo e una scena assolutamente ineliminabili *per ogni qualunque soggettualità*; questa, se pur mette, e non può non farlo *nell'ottica della nuova psicologia*, in questione *l'astratto soggetto (cogito o Ich denke)*, non per questo *rimuove dal corpo ogni tensione alla 'soggettivazione'*, ovvero all'«animazione» unificante! Si potrebbe addirittura aggiungere, se si guarda appunto alla *frammentazione-inconsistenza del corpo* indotta dalla presenza costante e asfissiante della malattia nella vita-Nietzsche, che *l'anima sia niente altro che un modo di sopportare-supportare il proprio pathos, sostenendo-reggendo ma soprattutto componendo, nei limiti del proprio possibile vitale, l'inevitabile deriva cui sempre è esposto il pathos, diventando perciò stesso patologico, quando s'impone in tutta la sua 'violenta' assolutezza* (si veda la lettera, su cui tornerò più in là, a Franz Overbeck del 24 dicembre 1883, E, IV, p. 439)!

* * *

Da questa prospettiva, allora, se è pur vero che assistiamo, nella riflessione nicciana, alla *dissoluzione* (non indolore, occorre aggiungere) del "soggetto" e alla preminenza, nel posto vuoto lasciato dal "soggetto", della "grande ragione del corpo", è parimenti vero che per via di quella dissoluzione, in Nietzsche prende – e *deve* prendere – forma un altro 'pensiero' della soggettività!

Un interprete, molto attento all'intera questione, in una pagina brillante e corrosiva di un suo saggio⁵, nell'opporsi a quelle interpretazioni che insistono nel mantenere una qualche 'forma' di soggettività in Nietzsche, ha precisato: «Tra i luoghi alti e fissi della tradizione filosofica, quello abitato dall'Io e dalla sua forza di conferire identità è stato senza dubbio uno dei più frequentati, tanto da essere ormai consumato: a lungo esso è stato eletto a stazione terapeutica contro il panico provocato dal "flusso eterno" del divenire. [...] I maniaci dell'egoina spesso escogitano ogni forma di strategia pur di non rinunciare alla beata sicurezza che credono possa essere loro offerta dal principio d'identità. [Alle risposte nicciane che destrutturano, ad esempio, la strategia cartesiana di un 'io' stabile e autoreferenziale] l'egomane può tuttavia replicare attivando una seconda, più raffinata, strategia di legittimazione che fa notare come tali risposte, e perfino la loro forma radicale consistente

⁵ Mi riferisco a G. Pasqualotto, a un suo saggio intitolato *Eterno ritorno e tradizione*, in Idem, *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Milano 1988.

nella *negazione* dell'io, devono ammettere la presenza e l'azione di un io che le formula: ad esempio, la frase "l'io contiene una pluralità di esseri" implica la nozione e l'attività di un *unico* io che la pensa e la pronuncia. Vi è in questa strategia l'illusione che l'identità dell'io e la stabilità dell'io possa darsi facendo fare all'osservatore un passo indietro rispetto all'osservato [...] senza avvedersi che proprio l'arretramento e lo spostamento dell'osservatore rispetto all'osservato impedisce all'io di trovarsi una posizione stabile e sicura. [...] nel volersi porre [come Io autonomo], come *sostanza* l'lo mostra di potersi porre solo come *relazione*».

Nulla da obiettare a quest'acuta lettura, se non l'affermazione, fatta dallo stesso autore che ha messo al bando la sostanzialità e autonomia dell'io, ovvero Nietzsche, contenuta nell'aforisma 207 di ABM circa la necessità di non esagerare con la «rinuncia al proprio io e [lo] spersonalizzarsi dello spirito [...] celebrati [...] quasi come una meta in sé, come una redenzione e una trasfigurazione».

Affermazione che da sola basterebbe a farci capire che la destrutturazione del soggetto per Nietzsche non implica, *pour cause*, l'assoluta scomparsa di qualunque forma di 'soggettivazione'. E se all'interprete questa risposta può apparire come una sorta di strategia ulteriormente raffinata dell'egomane in preda alla 'sostanza egoina', che non vuole abbandonare l'illusione dell'"io" (innanzitutto del proprio!), ebbene si può replicare che è l'interprete stesso ad indicarci la *via nicciana alla soggettualità* quando *afferma* l'esistenza o la posizione dell'io «solo come *relazione*».

Stessa questione si pone per quanto riguarda la tematica della *Seele*. Che in Nietzsche il corpo sia il luogo centrale della destrutturazione della metafisica, ma che esso non debba intendersi, come già detto, nei termini semplificati di un 'rovesciamento speculare' per cui *lì dov'era l'anima, ora sarebbe il corpo*, è lo stesso autore, nel suo *Commento allo Zarathustra*⁶, a ribadirlo. Resta però, stabilito il primato del corpo, che la sua *profondità* richieda, per essere 'compresa', *una sorta di topologizzazione delle sue funzioni* – partendo ad esempio da quella del *Selbst* corporeo!

Giustamente, nel ripercorrere la nozione nicciana del "Sé", il commentatore mette in guardia dalla facile conclusione di poterla pensare «in termini di *mysterium fidei* [o di] *enigma* che solo una conoscen-

⁶ In *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di S. Giametta, introduzione e commento di G. Pasqualotto, BUR, Milano 1985, pp. 430-449.

za iniziatica, un'intuizione mistica o una fede religiosa possono svelare e risolvere»⁷, e sottolineando l'equivalenza in Nietzsche tra corpo e Sé, previo superamento di qualunque concezione del corpo che lo vede opposto all'anima, significativamente aggiunge: «[...] tuttavia, non per questo gli immensi universi della "spiritualità" vengono distrutti o cancellati: infatti il Sé-corpo, proprio in quanto pluralità senza confini e senza identità, "deve" continuamente produrre confini e identità, tra i quali anche i nomi e i concetti di "anima", "soggetto", "io", "coscienza" (cc.mm.)»⁸.

Ora, una volta chiarita e confermata la 'funzione' non contrappositiva/annichilente della corporeità, ed evidenziato, al contempo, che la 'superficie corporea' si dà «come caos, ma non nel senso di un'assenza, metafisica ed eterna di ordine, ma nel senso di *massima apertura* ad ogni possibile ordine»⁹, è necessario intendersi bene sulla dicitura 'caos'-corpo. Sottolineare, a partire dal significato etimologico del termine *chaos*¹⁰, solo il senso di *apertura sconfinata*, o interpretarlo come "condizione trascendentale epperò materiale, di ogni ordine possibile", rischia di indurre nel lettore l'idea, assolutamente illeggibile in Nietzsche, di una corporeità dal potere sconfinato, traducibile un tale potere nell'«idea» 'insana' e 'ingestibile' di una vitalità perenne, se non si rende al contempo evidente anche la *necessità del limite* insita in ogni 'centro di forza vivente' e *voluta* dallo stesso corpo vitale per vivere il proprio strutturale *chaos*!

Nessun *chaos* sarebbe vivibile infatti se non ci si tenesse 'al di sopra' di esso con corde leggere, con quelle *necessarie favole* che anche la più intensa passione antimetafisica inevitabilmente deve raccontarsi! D'altronde, per esemplificare, non è un caso se l'*invenzione* dell'*eterno ritorno* risponde in Nietzsche almeno a due esigenze, entrambe vere e entrambe congruenti con l'intero progetto della sua meditazione: a) rendere 'non-vera' un'accezione tutta e solo 'fanzionale-logica' di una temporalità progressiva-seriale; b) e rendere tuttavia meno 'straziante', attraverso la 'finzione-vissuta' del ritornare di tutte le cose, l'ineliminabile 'avventura' del divenire, e pensabile la possibile redenzione dal "fiume fluente in eterno".

⁷ *Ivi*, p. 445.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 446.

¹⁰ «Connesso al verbo *chaskeo* significa "sto aperto, spalancato" [e] indica uno spazio vuoto ed immenso, un'apertura sconfinata», *ibidem*.

Se è giusto, quindi, sottolineare una visione della corporeità nicciana in termini di 'intensità', di forze, è necessario però aggiungere che le forze si 'inscrivono' in una *regione determinata e vincolante: this mortal coil*, che la 'vitalità' sempre all'opera, infaticabile, ha bisogno, proprio in quanto viluppo, intrico, intreccio, ovvero "*chaos*", di 'orientarsi' secondo 'versi', vettori, nella prospettiva di un 'cosmo' che ne 'vincoli' l'intensità *ma articolandola-esprimendola, regolandola-graduandola*. Quando Nietzsche scrive che il corpo è «la migliore immagine [...] del cooperare di quei piccolissimi esseri viventi [che lo costituiscono] (fr. 37 [4], 1884-85)», forse non vi è termine migliore di questo: *Zusammenwirken*, co-operare, per indicare non solo la tensione fra il 'caos' e il 'cosmo': la molteplicità che *trapassa, senza dissolversi*, in unità, proprio perché è un *operare comune a tenere 'in vita'*, ma in più e insieme, che il *modo di comporre i due termini*, di 'consonarli', cioè, farli *cooperare al meglio* delle loro *timbriche e tonalità*, si rende visibile proprio nella necessità da parte di Nietzsche di ripristinare l'antico e venerando concetto di 'anima', che, così pensata, diventa non solo 'cassa di risonanza' del 'vociare ininterrotto' dei «piccolissimi esseri viventi», ma anche, e forse meglio, uno 'strumento' atto a 'diffondere' melodicamente le 'differenze' timbriche e tonali delle singole voci.

Potremmo dire, quindi, sinteticamente, che, se per Nietzsche il *Zusammenwirken* è l'*accomunare* l'infaticabile *operare* della molteplicità vitale, la capacità di *con-tenere* in un 'tutto' coordinato (un cosmo) l'immane potenza della molteplicità (il caos), questo 'co-operare', *che ha una storia* (quella *naturale*), *ed è in una storia* (la sua, e insieme non tutta sua, *storia 'spirituale'*), trova nell'immagine-termine, o, come pure si potrebbe dire, nella *terminazione-Seele*, una volta ripulita di tutte le 'sovrastrutture' che hanno reso irriconoscibile e distante l'*infra-testo-corpo*, lo *scriba del (proprio) caos* – vale a dire quell'operazione *scriptoria*, cioè memoriale, che conserva, sublimandole, le forme della corporeità, nelle *lettere vive della Seele*.

Sottolineare, tuttavia, il *procedimento sublimante* da parte dell'anima sulla 'co-operazione' corporea, non vuol dire che l'anima sia il luogo di 'cancellazione' di quelle forme (e, d'altronde, come potrebbe farlo se il proprio 'essere'-*terminazione* ha, appunto, la sua radice e il suo punto di partenza nella corporeità?) né tantomeno che essa sia un'opera di 'distorsione' della 'forma': piuttosto, ciò che la *Seele* inaugura e rappresenta è, per ricorrere a un'altra immagine, uno *spazio di descrizione della radice corporea*, perché 'mette in di-segno' l'intrico delle forme corporali. Servendosi di queste stesse forme, ma facendo *emergere, al modo*

del disegno, «dai confini e dalle transizioni dei colori» (cfr. UTU, I, afr. 205) *la materia formale*, l'operazione della *Seele* si presenta come una messa-in-segno che se non si stacca, in modo *as-soluto* dalla 'materia' da 'di-segnare', pure, stabilisce, con la 'materia da porre in segno', un *très léger décalage* consistente in una 'ri-composizione' seconda, *tout court*: una *rap-presentazione*, rispetto alla 'complessa' presentazione della corporeità.

* * *

Se così è, o meglio, se così ho ritenuto di leggere le riflessioni nicciane sulla *Seele*, forse allora diventa improponibile una 'visione' della natura e posizione della 'piccola ragione', così come Nietzsche la espone e la pensa, *tutta* articolata, invece, a partire dalla *scissione più che distinzione*, tra un *pensiero 'sim-bolico'* e un *pensiero 'dia-bolico'*, e ritenere pertanto che l'intera riflessione nicciana sulla ragione non sia altro che un puro e semplice progetto di «demolizione [della rappresentazione razionale] dissolta nella pluralità di senso che i segni producono, [sì da restituire l'anima] all'irraggiungibilità dei suoi confini»¹¹.

Saltando l'aspetto produttivamente contraddittorio del discorso nicciano sulla *ragione come rimedio*, tutto intero il pensiero di Nietzsche viene *consegnato* all'orizzonte del pensiero sim-bolico¹². Definito questo pensiero come la capacità «di mettere assieme i distanti per evitare da un lato l'unilateralità della ragione, dall'altro l'incontrollato scatenarsi della follia [e l'essenza del simbolo non come] un concetto [...] un significato [né] un senso sotteso [ma piuttosto] un'azione che compone gli opposti "secondo la legge dell'eterna giustizia"», se ne può facilmente dedurre, una volta inscritta senza scarti la meditazione nicciana nell'alveo del *sim-bolico*, che: «La morte di Dio dilata i confini dell'anima restituendola a ciò che è: *incondizionata apertura al senso*. Quest'apertura è orientata a un significato che consente al senso di esprimersi di volta in volta in un *certo* senso. Ma questo senso, nel momento in cui è esposto, è messo in gioco da altri sensi; l'anima allora è quel campo di gioco che, nel momento stesso in cui inaugura un significato, lo espone alla sua erosione»¹³.

¹¹ Così U. GALIMBERTI nel suo *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1983⁸, cap. III della quarta parte, p. 269.

¹² Sulla «natura *ambigua* della ragione [sul] *doppio registro* su cui si articola», si veda invece il § 4 del bel saggio dedicato a Nietzsche da S. Natoli, nel suo *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981.

¹³ U. GALIMBERTI, *op. cit.*, p. 169 e p. 271.

In realtà, solo assegnando al pensiero *sim-bolico* un primato epistemologico e valoriale e dismisurando, ma in effetti riducendo integralmente gli effetti del pensiero *dia-bolico* (o, *tout court*, del pensiero, quando è visto alla 'luce sfocata' della heideggeriana 'perversione della Tecnica?'), ai giochi irresponsabili del 'metodo scientifico', si può 'costruire' per Nietzsche un concetto di anima, la cui 'azione' si limiterebbe ad essere, *nonostante l'anima l'abbia inaugurato*, l'esposizione all'erosione del significato, *in questo modo, tuttavia, non chiarendosi come, il 'destrutturante' gioco dell'anima: porre un significato solo per poterlo erodere, possa essere ritenuto distante e al 'riparo' dal 'gioco incontrollato' della 'vera e propria' follia!*

Giova ripetere che, attraverso la riduzione diabolica della paradossale meditazione nicciana sulla *Seele* alla '*quieta conciliazione*' del pensare *sim-bolico*, l'unico risultato che viene raggiunto è ri(con)durre quella meditazione a essere null'altro che l'espressione di un'*interminabile, illimitata e totalmente irresponsabile mania ermeneutica*. Nella furia dissolutiva che animerebbe la ricerca genealogica nicciana sulla 'natura' della ragione, il risultato cui si perverrebbe non potrebbe essere, infatti, altro che una *sistematica* evidenziazione di una 'volontà di dissoluzione', vale a dire un nichilismo *reattivo* che *pur di volere vuole solo e unicamente il niente*, se per l'appunto il 'gioco dell'anima' consiste in un *divertissement* a esporre, il campo di significati che essa inaugura, al gioco erosivo di una 'plethora' indistinta di 'altri significati' che *azzeri il pur minimo senso 'inventato'*!

Ma così, altro che com-posizione degli opposti per evitare la 'duplice unilateralità' (quella della ragione e quella della follia)!

Se 'il gioco' nicciano della *Seele* diventa un *divertissement nichilisticamente 'reattivo'*, in sostanza una 'corsa a precipizio' verso il niente, una *sfida per imporre la 'propria assoluta' volontà*, giacché il suo comporre si risolve nell'azione di 'porre' (il/un significato) solo perché un attimo dopo esso venga 'esposto' all'atto 'scompositivo' di altri 'sensi' (all'illimitato del significare?), la *Seele* diventa null'altro che una *pratica sistematica della pulsione di morte (ritorno del pensiero dia-bolico!)* invece che *pulsione di vita*.

La verità, come ben sapeva Nietzsche ponendo *la ragione come rimedio*, ovvero e meglio ancora come *protesi* del corpo, e, *come orizzonte o radice della ragione, l'opera compositiva e non conciliativa della Seele* ('strumento', come si è detto poc'anzi, per *disegnare-designare* la complessità *formale* della corporeità), né la *Seele* si limita a essere il gioco sempre interminato e interminabile del porre-esporre *erosivo*, né

la piccola ragione si limita a essere la ‘mineralizzazione’ (avvenuta una volta per tutte) della ‘vita’ o il suo ‘tradimento’ definitivo. Entrambe le ‘potenze’, della ragione e dell’anima, nei loro ‘termini’ e confini, nel loro specifico ‘modularsi’, sono per Nietzsche *maniere* del vivere, non, la ‘perversione’, l’una, l’assonanza, l’altra, di una *Vita eternamente fissa nel proprio Sé*. Insomma: nessun *primato astratto* di un pensiero *sim-bolico* (su e contro un pensiero *dia-bolico*) troviamo nella riflessione nicciana, piuttosto la messa in evidenza di una *ricchezza* delle forme di vita, di cui *e la ragione e l’anima* sono l’espressione, e di entrambe, nel loro modo specifico di *manifestarsi*, bisogna tenere conto.

* * *

È indubbio, allora, che tutto il tentativo nicciano di spostare lo sguardo filosofico oltre le frontiere irrigidite del testo metafisico, mescolando, come si leggerà, il ‘nuovo testo’ da produrre con e in più generi (discorsivi e non) vada preso alla lettera, e soprattutto nella *duplice direzione*: a) di *rimettere al centro del testo il vivente che lo intesse*; b) ma di utilizzare, per questo fine, *lo schermo dell’artificio rappresentativo* (nella *forma eminente dell’artificio artistico*) in opposizione allo sciupio *peessimista-teologico* che impiega la «cruda potenza luminosa [...]» solo nella direzione di dare «a tutte le cose i colori più neri e più tetri» (*Aurora*, afr. 561) e con l’effetto, *chiaramente perverso*, di far «aumentare il terrifico e far presentire nelle cose più orrore di quelle che esse hanno» (*ibidem*).

Si tratta però di intendersi bene sul senso che Nietzsche dà alle due *maniere di riscrittura*.

Rispetto alla prima, che sia *impossibile* nell’ottica nicciana fare filosofia *evitando-mettendo in sospensione la singolarità che la mette all’opera* è fuori discussione. Da questo punto di vista l’affermazione contenuta in una lettera del 1885 a Overbeck è quanto mai *dirimente e deve far da guida al nesso che viene stabilito tra vita e filosofia*: «[...] la mia “filosofia”, se ho il diritto di chiamare così ciò che mi tormenta (*malträtiert*) fin dentro le radici del mio essere...»¹⁴.

Ma dedurne, dall’equivalenza stabilita, *per la sua vita innanzitutto*, – per quella sua vita che gli sfuggiva da tutte le parti, *radicata nella più assoluta delle solitudini* (si vedano, ad esempio, le lettere in cui parla del suo *Zarathustra, figlio compiuto e perfetto di quella perfetta solitudine* (E, V, p. 228 e p. 321, dove si legge «Tutto il mio *Zarathustra* è nato da

¹⁴ F. NIETZSCHE, *E. IV*, cit., p. 64.

questa privazione (*idest*: un amore vero) – come deve essere incomprendibile!») e l'espressione, più volte usata, del bisogno dell'altro uomo – e non dello *Übermensch*, ma di quello 'qualunque', capace di raccogliere, accompagnandola, quella vita vissuta nella solitudine più estrema (E, IV, p. 487, ma anche pp. 306 e 439 e ancora, p. 321, E, V, ma si vedano anche i ff.pp. 26 [460] e 27[78] del 1884) – dedurne, dicevo, che il suo scopo primario *in quanto filosofo* fosse quello di inscrivere *un tale esercizio* nelle coordinate di un 'pensare' tutto spostato verso le 'assolute' ragioni della vita, come se dissolvere la 'trascendenza' mortifera e perversa della metafisica volesse dire per Nietzsche *semplicemente* la rinuncia alla 'necessità', insita nella vita vivente, di un *prospettivismo* inteso come capacità di *rappresentar-si le ragioni vitali*, e di presentarsele *andando* oltre l'assolutezza di queste ragioni, – dedurne questo è *gesto interpretativo* assolutamente *infondato, inutile e pretestuoso*.

La vita umana ha bisogno di rappresentazione e ne ha un bisogno costante e ulteriore perché è già a se stessa, e in e per se stessa, rappresentazione («La nostra vita, scrive Nietzsche, è una vita *rappresentata*», FF.PP. 1869-1874, parte prima, 7[157]). Si pensi, in effetti, solo al 'lavoro prospettico' che fanno i nostri *Triebe*, alla tessitura, a partire dal 'groviglio' dell'*Unbekannt* fisiologico, che es-si 'devono' produrre affinché si 'disegni' *la-una forma di vita vivibile* (FF.PP. 1869-1874, parte prima, 7[148]).

Ma anche qui, bisogna intendersi.

Se la rappresentazione, *in tutte le sue molteplici modalità e maniere*, viene ridotta-ricondata alla cantilena, oramai inservibile, della contra-posizione *soggetto-oggetto, l'uno fisso e 'morto': l'oggetto, l'altro vivissimo e onnipotente*: il soggetto, e quest'ultimo, in preda a *una volontà d'attenzione esasperata e mai esaurita, tutto e sempre consapevole a fronte della stupidità universale di ciò che è là: difronte e attorno a...*, certamente non si può, se vale una tale misera contrapposizione, dire *della vita che è già a se stessa, e in e per se stessa, una forma di rappresentazione*.

Solo fuoriuscendo dal cerchio, oramai stregato, di una siffatta maniera di pensare la rappresentazione, sarà permesso dire che la vita lo è già, anzi ripetere con Nietzsche: «L'essere si soddisfa nella perfetta apparenza» (Ivi, 7[157])! *E del resto, da dove mai scaturirebbe poi la rappresentazione (tout court devitalizzante e svilente?) se da qualche parte, in una forma però non riducibile solo alla cantilena contra-positiva, la vita non l'avesse già insita in sé, nella forma cioè di un di più protesico, ausilio e rimedio, come voleva Nietzsche, all'eccesso di potenza vitale?*

In una lettera a Franz Overbeck Nietzsche scriveva: «A cosa serve vivere nel modo più ragionevole, se poi ad ogni istante la *violenza* dei

sentimenti si abbatte come un fulmine e sconvolge l'ordine di tutte le funzioni corporali...» (E, IV, p. 439).

Dove, il vivere ragionevole, o anche il disciplinarsi, come più volte Nietzsche si esprime nelle lettere¹⁵ – *ha da 'aver ragione' di una 'violenza'*, o anche, e forse meglio ancora, *ha da cercare-praticare, rispetto a una vita che 'tormenta'*, una «forma di *pazienza*» (E, IV, p. 487) che, d'un lato, *faccia fronte* alla «spaventosa solitudine» (*Ibidem*, e Nietzsche parla al riguardo di «qualcosa di più della pazienza»), e dall'altro, consenta di portare a compimento espressivo «le cose per amore delle quali sono riuscito a sopportare la vita» (E, IV, p. 364).

Se così è, è evidente allora che l'affermazione: «Nietzsche non critica il "soggetto" [ma] critica una determinata interpretazione della sua essenza, cioè l'interpretazione dell'essenza della soggettività in quanto e-stasi»¹⁶, deve esser messa in discussione, proprio perché *riduce-nega* l'aspetto caratterizzante del pensiero nicciano: *esercitare il pathos della distanza, farsi forza con e attraverso di essa*, che è un altro modo, e molto efficace, per dire la volontà di togliere al mondo il suo carattere straziante attraverso lo *schermo umbratile* di una conoscenza 'illusoria'.

È indubbiamente vero, a parte l'uso improprio se applicato a Nietzsche di una determinata terminologia filosofica: l'essenza (!?), che la critica nicciana del soggetto sia rivolta a una determinata interpretazione del soggetto; ma ciò non comporta che si possa dedurre che l'intero progetto nicciano sia la proposta di una concezione del soggetto *totalmente anti-estatico*, vale a dire *tutto connotato e innervato di immanenza*, e solamente da qui, da questa caratteristica, veramente riconoscibile. Non perché l'elemento di *in-estaticità*, più che di *anti-estaticità* sia assente dall'analisi nicciana, ma perché esso *non coincide in nessun modo con la dicitura-cesura henryana di una "immediazione patetica" della Vita*, tutta consegnata all'immanenza («il primitivo giungere a sé della vita che si accresce da sé e mette alla prova se stessa nell'accrescimento»¹⁷),

¹⁵ Si veda ad esempio questa a Carl von Gersdorff del giugno 1883: «...ho alle spalle una lunga e severa asceti dello spirito, alla quale mi sono sottoposto di mia volontà, e di cui non tutti sarebbero stati capaci. Sotto *questo* aspetto gli ultimi sei anni sono stati quelli in cui mi sono imposto la più dura disciplina, e lo dico senza tener conto di quello che ho passato per aver ragione della cattiva salute, della solitudine, dell'incomprensione assoluta e della diffamazione.» (E, IV, p. 364; ma anche, p. 205; a Lou Salomé, pp. 294-95 e a Overbeck, pp. 403-404).

¹⁶ M. HENRY, *Genealogia della psicoanalisi*, tr. it. di V. Zini, Ponte alle Grazie, Firenze 1990, p. 200 (ma si vedano nel testo i due capitoli, il VII° e l'VIII°, dedicati a Nietzsche).

¹⁷ *Ivi*, p. 196.

e assolutamente 'contrapposta', e dimentica di e lontana da «ogni possibile forma di pensiero»¹⁸.

Se è vero, come ricorda Henry, che nell'immagine dell'animale della *Seconda inattuale* Nietzsche tende a raffigurare "la Vita", e secondo il filosofo francese, Nietzsche lo fa «a buon diritto trattandosi di esprimere l'assenza di pensiero», di raffigurare cioè la vita nel suo 'proprio': «immemore la vita lo è per natura in quanto immanenza, che espelle da sé insormontabilmente l'*e-stasi*»¹⁹, è tuttavia necessario sottolineare che ciò che Henry ritiene pertinente a e coincidente con la 'rappresentazione' nicciana della Vita è, in realtà, e senza che ciò comporti un disvalore, solo una *favola* che Nietzsche inventa per proporre qualcosa di diverso, per l'uomo, dalla 'vita immemore' dell'animale.

Quando Nietzsche richiede all'uomo 'ammalato' di storia di imparare a usare la potenza 'produttiva' della vita e quello strumento raffinatissimo da lui definito *active Vergeslichkeit* non lo fa perché l'uomo si abbandoni al silenzio o all'amnesia (dell') animale, portando così a realizzazione un progetto di assoluta immanenza, che, da solo, lo 'libererebbe' dall'ingombrante peso del passato e del 'pensare'.

Deleuze ha scritto che la "funzionalità" dell'*active Vergeslichkeit* consiste in *una sorta di vigilanza* «affinché i due sistemi dell'apparato reattivo [la coscienza e l'inconscio] non si confondano [...] Pur derivando dall'attività, scrive Deleuze, ne rimane dunque all'esterno, e, per rinnovare la coscienza (cm.), [essa] deve continuamente mutuare energia dalla seconda specie di forze reattive per restituirlle alla coscienza»²⁰.

Nella lettura henryana, invece, l'*active Vergeslichkeit* sarebbe «...la condizione di possibilità della vita in quanto raccoglimento interno attraverso il quale essa acconsente a sé nell'accrescimento di se stessa... quella dimensione, d'origine eterogenea a ogni coscienza in cui l'essere dispiega la propria essenza come vita [stabilito che] l'essenza della vita esclude il pensiero»²¹.

Ma nella visione nicciana non è a questo bisogno di immanere che risponde la *dimenticanza attiva*; ciò che l'oblio vitale 'produce' è propriamente la possibilità per l'uomo (del) presente di 'trascendersi' verso il proprio presente vitale, se non vuole 'affondare', meglio ancora *cedere*

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 197.

²⁰ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, tr. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2001, pp. 170-171.

²¹ M. HENRY, *Genealogia...*, cit., p. 197.

alle spire mortifere di un passato solo mineralizzante. L'istanza *critica* cui Nietzsche fa appello non potrebbe in nessun caso 'farsi presente', *diventare il proprio presente*, se l'uomo si 'consegnasse', per liberarsi dal passato che lo 'paralizza', *silenziosamente e in totale amnesia*, al puro 'scorrere' vitale della 'dimensione-animale' del vivere.

La figura dell'animale che viene 'inventata' da Nietzsche, se è vero che sta a ricordare all'uomo l'altro tratto della sua 'costituzione', la 'radice impura' del suo essere-razionale, non può essere *tradotta* tuttavia, come fa Henry, nella «necessità eidetica [utile a raffigurare] l'essenza della vita in quanto esclude da sé il pensiero [...] il rigetto della dimensione estatica in cui si muta ogni pensare a qualcosa»²².

Solo perché si interpreta-riduce, come fa Henry, ogni forma possibile di pensiero all'*e-stasi* della coscienza, diventa possibile *pensare-porre* la Vita sotto il segno dell'*anti-estaticità* o *immediazione*, sì che, stabilita una dissimetria strutturale e radicale fra pensiero e vita, anzi un'*anti-nomia*, quasi mai l'ambito rap-presentativo potrà '*rilevare*', se non tradendola nella sua essenza, l'istanza 'patica' de la Vita²³.

A partire da questo assunto-base, Henry può, allora, facilmente leggere le considerazioni nicciane sulla vita e la corporeità come il 'ritorno' del "cominciamento perduto", e l'intero discorso nicciano come 'sistematizzazione' di tale 'Cominciamento' e ricostruzione di un discorso sull'immanenza.

Ma basterebbe solo che Henry rileggesse lo sferzante attacco, contenuto in *Aldilà del bene e del male*, ai "nobili stoici" che vogliono far aderire l'esistere umano a quello *terribile* della Natura, per veder svanire qualunque visione di una *vita* che 'gode' del proprio immanere; oppure che prendesse sul serio la critica nicciana alla ricerca del fonda-

²² *Ivi*, p. 196.

²³ Ho discusso, in più momenti, la riflessione henryana sul *rapporto antinomico* di vita e rappresentazione nei miei studi, a partire da quello raccolto, sotto il titolo *Mitologia dell'invisibile. Note su "Genealogia della psicoanalisi" di M. Henry*, in F. CIARAMELLI, B. MORONCINI, F. C. PAPPARO, *Diffrazioni. La filosofia alla prova della psicoanalisi*, Guerini e Associati, Milano 1994, rifluito poi, in una versione rivista, nel mio *Umbratile dimora. Verso un'etica della rappresentazione*, Presentazione di S. Finzi, Moretti&Vitali, Bergamo 2002; poi, in *Allucinare il mondo. Note sulla filosofia di M. Henry*, Paparo, Napoli 2013 e in due recentissimi studi, titolato il primo: *Transitabilità e trans(ap)parenza del pathos. Sulla nozione di "rappresentazione semplice" nella filosofia di M. Henry*, raccolto in L. V. DISTASO-F. C. PAPPARO, *Textura rerum. Parvenza, apparenza, appariscenza*, Edizioni ETS, Pisa 2015, e il secondo, *La vita non è sogno. La vita vera è sonnambulismo e ipnosi. Speculando su alcune pagine di M. Henry*, raccolto nel mio volume *sciogliere-legare. Esercizi di soggettivazione*, Paparo, Napoli 2015.

mento, per veder *affondare* malamente qualunque tensione all'originario, qualsivoglia sia un tale originario!

Ora, ciò che nel mio studio chiamo *inestaticità della Seele*, non presuppone in alcun modo un primato, o un invito a ritornare al *luogo*, dell'immanenza. Non solo perché l'inestaticità di cui parlo riguarda, in primo luogo, un 'modo' di essere del tempo (un peculiare modo di 'presentarsi' del tempo nella dimensione di un 'pensare simultaneo') che Henry ascriverebbe, di certo, stante l'apparato interpretativo schopenhaueriano che regge la sua riflessione, all'e-stasi rappresentativa. Ma perché l'inestaticità della *Seele*, nella mia lettura di Nietzsche, non mira ad abolire (e così ritengo sia anche per Nietzsche), ma solo a *limitare e riconfigurare diversamente* la dimensione assolutamente 'verticale' della successione causale della coscienza, costringendo la coscienza, una volta messa allo scoperto la "differente" dimensione del tempo che struttura il campo più vasto della soggettività, a fare i conti con ciò che in modo, per dir così, 'trasversale' e 'intricato' l'attraversa limitandola.

L'inestaticità non significa, in alcun modo, l'abolizione del 'campo rappresentativo' e l'evidenziarsi oppositivo-antinomico di quello immanente. Piuttosto essa è un modo di esser-prossimo delle 'dimensioni' temporali, un loro 'compenetrarsi', una 'infrapresenza', potremmo dire, nel 'campo' e-statico della coscienza e del suo modo di funzionare. L'*in* di inestatico va letto quindi non come prefisso privativo e negativo, ma come 'espressione' di un 'dentro', come la 'trama', non immediatamente visibile ma non per questo invisibile in maniera assoluta, che 'accompagna', 'sottostà', con le sue 'variazioni' dentro la 'seriale' monotonia della coscienza. Rilevare e mettere in evidenza, come fa Nietzsche, nello statuto 'nuovo' della *soggettualità* il modo di essere e di rappresentarsi 'inestatico' è ciò che permette, al modo abituale di 'rappresentare' della coscienza, di sperimentare e 'rilevare' una modalità diversa del rappresentare²⁴.

'Appoggiandosi' a quelle forme del rappresentare (quali la pittura, la musica o la danza, o a un certo tipo di 'scrittura' filosofica) nelle quali la 'dimensione spaziale-temporale' ha di certo uno statuto diverso da quello 'seriale' della 'discorsività', facendosi 'contaminare' da queste forme della rappresentazione, per la coscienza che si vuole 'attenta' alle ragioni della vita diventa possibile pensare-sperimentare la costruzione di un campo rappresentativo distante e dalle visioni 'iperrealisti-

²⁴ Si veda su questo punto in particolare ciò che scrive B. Stiegler nei suoi due studi citati, in modo particolare nel *Nietzsche et la critique de la chair*, cit.

che' della metafisica ("più vere del vero", potremmo dire, anzi, "sempre vere" in quanto fissate una volta per tutte negli e dagli immutabili *logoi*) e da quelle, alle prime strettamente connesse, lucidamente disincantate del 'mortifero' pessimista il cui unico intento è, in definitiva, scoperto il "vuoto niente" su cui la vita si regge, l'assoluta abolizione di ogni 'volontà di vita' nella più compiuta delle asceti (che è cosa ben diversa, e radicalmente diversa, dalla ricerca della *dominanza disciplinante* di Nietzsche, *attivata al servizio di una vita vivibile!*).

Per Nietzsche, il campo rappresentativo, connotato nella mia lettura come *campo dell'oltranza paradossale*, ovvero come "Dimensionalità" *sim-paticamente* e *ragionevolmente* calibrata a rilevare la vita, sta a indicare propriamente quell'invito a disporsi al limite del visibile comune. In altri termini, la soggettività e/o soggettualità deve essere 'spinta', secondo Nietzsche, a costituirsi come *oltranza del vedere*, non per azzerare il carattere straziante del mondo, ma per fondare e 'stabilizzare' in esso, oltre le 'cerchie' di una ragione solo calcolatoria e 'difensiva', lo spazio vitale dell'illusione (la *chiarezza umbratile*), quel *prospettivismo*, vitalmente necessario alla specie, che solo una volontà di 'aderenza mortifera' alla assoluta e perciò stesso asfissiante verità (sia essa "la Vita" o qualunque altro *assoluto* Valore) può pretendere di eliminare.

Non mi sembra si possa leggere altrimenti – al di là di qualunque medicalizzazione e insieme non negando, in alcun modo, il grado di sofferenza insito nel vissuto nicciano (come si è letto nelle lettere citate) – l'"esaltazione" all'eccentricità (si vedano le lettere a Fuchs, del 1887 e quella a Deussen, del 1888, in *E, V*, rispettivamente pp. 516-517 e 528-529), coglierne cioè il senso filosofico, se non appunto come *pathos della distanza e dell'oltranza insieme*, come passione inestinguibile ad una 'soggettivazione' di sé in un orizzonte di 'plasticità', cui giusto la dimensione dell'arte e le sue peculiari forme rappresentative possono impedire di scivolare rovinosamente verso quella 'frammentazione' sempre all'opera nella costituzione soggettiva, contribuendo a definire, per la soggettualità che *prende forma-da e si forma-con riguardo* a le modalità *rappresentazionali* dell'arte, lo spazio non paralizzante di una rappresentazione, fragile e provvisoria sì, ma capace di sostenere l'esser-ci nel "viluppo del divenire".

* * *

E di fatto è proprio la dimensione artistica a rendere possibile e pensabile diversamente lo *spazio della rappresentazione*, come un *luogo* che *assume la polimorfia stessa del divenire, o quantomeno ne riprende le 'linee' essenziali trasfigurandole in forme e figure allusive.*

Se per Nietzsche infatti *il rappresentare artistico* consiste in un'operazione di degradazione, meglio ancora in un *dare ombre alle cose* e quest'ombreggiare è il modo specifico umano di poterle 'cogliere' fuori e aldilà delle *rigidità metafisiche (i fissi logoi)*; se le *figurazioni artistiche 'conservano' una plasticità*, che coincide in sostanza con il loro modo di essere, allora, l'orientarsi verso la dimensione artistica come forma eminente del rappresentare, un orientamento, stante a quel che scrive Nietzsche stesso in un frammento del 1888, *radicato nella vita*: «l'arte come il compito vero e proprio della vita, l'arte come la sua attività *metafisica...*» (FFPP, 1888-1889, fr. 17[3]), non è tanto, come vuole Heidegger, *espressione di un osare conquistare il caos*²⁵, ma piuttosto, manifestandosi l'arte come «eccedenza e [un] traboccare di fiorente vitalità nel mondo delle immagini e dei desideri» (FFPP 1887-1888, fr. 9[102]), *volontà di composizione, più che di imposizione*, «una composizione del caos che dà la visione o sensazione, di modo che essa costituisce un chaosmos, come dice Joyce, un caos composto – *non previsto né preconcelto*»²⁶.

Potremmo tradurre con il 'nicciano' Paul Valéry, che essa è «une activité qui ne sait où s'employer»²⁷, cifra di un' *energeia* sovrabbondante, «une sorte d'ivresse [dovuta alla] *non-adaptation exacte de l'animal a son milieu* [...] la fissure de la machine de la vie, par laquelle l'*Esprit* pourra se glisser – la percée vers l'aventure hasardeuse de la connaissance et de la creation d'oeuvres»²⁸. Esemplificando questa definizione con l'attività poetica: «cette chose, que tentent obscurément d'exprimer les

²⁵ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, tr. it. e cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, pp. 467-68.

²⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, tr. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996, p. 215.

²⁷ P. VALÉRY, *Cabiers*, édition établie, présentée et annotée par J. Robinson, Gallimard, Paris 1973 (I), 1974 (II), p. 1025 (II).

²⁸ *Ivi*, p. 1049. Vale la pena sottolineare che nel succitato frammento postumo 9[102] Nietzsche scrive: «l'arte ci ricorda stati di vigore animale [...] ed è] d'altra parte uno stimolo della funzione animale [...] un aumento del sentimento vitale, un suo stimolante». E lo si sottolinea questo non solo per la vicinanza al passo valeriano appena letto, ma anche per evidenziare, *contrariamente alla lettura heideggeriana* («[Nietzsche] parla spesso del vivente in termini solo generali [e non osserva] espressamente *il confine tra uomo e animale*», M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 471) che *il far scaturire* la modalità artistica dall'«animalità» è in Nietzsche e per Nietzsche un modo per *interrompere il discontinuismo assoluto* racchiuso nella dicitura *par excellence* della definizione metafisica: *homo animal rationale*, e dunque un modo, *nella non osservanza del confine*, di ricostruire un ponte tra animalità e razionalità (si veda il fr. 16[13] del 1871, in FF.PP. 1869-1874, cit.), pur *tenendo fermo la peculiare modalità dell'essere umano*, un essere (animale/vivente) non ancora definitivamente stabilizzato.

cris, les larmes, les silences, les caresses, les baisers, les soupirs, etc.», Valéry definisce “la cosa artistica” – attraverso una terminologia che richiama un altro autore nicciano, Georges Bataille – «de la nature de l'energie, – de l'excitatio, c'est-a-dire de la *dépense*»²⁹.

Orbene, se ‘la natura’ dell’arte consiste propriamente nell’essere un’eccedenza, un dispendio, necessariamente questa ‘natura’ dovrà riversarsi anche sulla ‘natura’ dello ‘schema’ artistico, sul modo cioè peculiare di ‘rendere stabile’ il “caos” mediante le “rappresentazioni” artistiche. Detto diversamente: se è un “di più” (ebbrezza, eccedenza) che ‘spinge’ l’essere-abitato-dal-caos a conferire una certa ‘configurazione’ al “viluppo del divenire”, avvertendo l’esigenza di ‘ordinarlo’ in una certa rappresentazione, ci si potrebbe chiedere se il ‘modo di ordinare’ del procedimento artistico – stante la discrepanza per Nietzsche tra arte e verità, più volte richiamata da Heidegger nelle sue *Lezioni*, una discrepanza da leggere soprattutto come messa in questione della *ortotes*, *riposizionamento della “verità” lungo l’asse della finzione, dell’illusione e dell’erranza*, che toglie alla Verità il suo carattere fissista per conferirle, niccianamente, la “mobile” figura della ‘metafora’ – sia, per forza di cose, come vuole Heidegger, solo e soltanto una *volontà di irrigidire nel Gestell di una forma-una*, di imporre *un’unica* forma (sempre uguale, imm modificata e imm modificabile), in sintesi di *rap-presentare come e solo nella versione ‘impositiva’*.

Se la dimensione artistica, e il suo modo di rappresentare, sono anche e soprattutto la ‘fenditura’ attraverso la quale il ‘caos si da a vedere’ e *insieme il luogo di rac-colta* di Es-so, è opportuno aggiungere che questo “darsi a vedere” del caos, *passando ogni volta, con la sua carica ‘urtativa’ dentro un quadro schermato che lo accoglie nelle sue ‘provvisorie’ e mobili forme, rende impraticabile all’urto caotico di dissolvere o annientare il ‘rappresentante’ e perciò stesso ‘vivibile’ al soggetto che se lo rap-presenta un rapporto col proprio ‘fondo’ – il caos continuando difatto a tramare da parte a parte la soggettualità – per comporre una ‘ricchezza’ di variazione necessaria a ogni ‘vita soggettiva’*.

Per Nietzsche, infatti, la scelta per l’arte come dimensione veritativa – dove è all’opera una *verità che si compone con la menzogna* – non è soltanto la risposta che ‘spiazza’, ogni volta che il rappresentare si modula secondo il ‘canone’ artistico, le ‘ascetiche’ decisioni di ‘affondare’ il mondo-presente (siano esse quelle ‘idealistiche’-pessimistiche o anche quelle ‘rozzamente’ materialiste), giacché lo ‘salva’ nel ‘cono d’ombra e

²⁹ P. VALÉRY, *Cahiers II*, cit., p. 1100.

di felicità' delle sue illusorie ma non per questo meno vere 'raffigurazioni'; è anche, e forse soprattutto, un modo di 'rapportarsi' della soggettività alla complessa temporalità della propria corporeità.

Se questa è l'indice di "un pensare simultaneo", vale a dire, per riprendere la metafora freudiana, "un complicato intrico di eventi simultanei", un esibirsi 'paradossale' e 'inquietante' della contraddizione fra "assenza di tempo" e "successione" – la vivente contraddittorietà di una soggettività composita –, la rappresentazione che l'arte produce cerca, nel modo erratico che le appartiene, di "dare corpo", fuori di ogni visione 'stupidamente' lucida, a quel *chaosmos* sempre all'opera nella 'vivente corporeità, e che è l'indice del 'possibile' in noi, il segno inconfondibile della specie più bisognosa! Entro questo *quadro* è possibile allora leggere la ripresa nicciana del verso di Pindaro: *Diventa ciò che sei*, non come un *compito di riappropriazione della propria 'verace' natura di là dalle 'falsificazioni' che hanno reso straniero-estraneo a sé il 'vero Sé'*, come se si dovesse solo svolgere quello che già è fissato ab origine dalla *Vita pre-Rappresentazione*, ma piuttosto, e combinando il verso di Pindaro con l'appello goethiano: *Lass mich scheinen bis ich werde*, "Lasciami sembrare perché io possa divenire", far *trapassare-trasparire il proprio essere nello 'spazio della sembianza illusoria'*, sì che il *divenire-sé* somigli, invece che a una *rigida e venerata costruzione statuaria*, a una 'metamorfica' e 'plastica' *composizione* esposta e disponibile alle *fluttuazioni vicissitudinarie proprie alla nostra singolare vita mortale!*

Capitolo Primo

UN TOPOGRAFO IMPERTINENTE

Nel capitolo *Dei pregiudizi dei filosofi* di *Al di là del bene e del male*, Nietzsche dopo aver dichiarato necessario estirpare dalla scienza quella credenza cui ci ha abituati l'ideologia cristiana: considerare l'anima «come qualcosa di indistruttibile, di eterno, di indivisibile, come una monade, come un atomon» (ABM, 12, p. 18), pronuncia una paradossale difesa dell'ipotesi anima, affermando che «non è assolutamente necessario, sia detto tra noi, sbarazzarci con ciò anche dell' "anima" e rinunciare a una delle più antiche e venerande ipotesi: come suole accadere all'imperizia dei naturalisti, ai quali basta sfiorare appena l'"anima" per perderla» (ibid.).

Nietzsche quindi, non procede, come ci si potrebbe aspettare dopo lo *Zarathustra*, a dissolvere, in nome della ragione del corpo, l' "anima" in quanto tale; contro l'imperizia dei "naturalisti", egli propone e tenta un salvataggio dell'ipotesi 'antica e veneranda', per utilizzarla però *altrove* e a partire da un *altro scenario*, in sostanza fuori e aldilà di quella *psicologia* che «è rimasta sino ad oggi sospesa a pregiudizi e apprensioni morali [e non] ha osato scendere nel profondo» e in direzione di una «morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza» (ABM, 23, p. 28).

Collegando quest'indicazione nietzscheana, avere una psicologia del profondo che sia in grado di andare a *guardare giù*, nel *fundus animae*, con l'inevitabile ricerca di una «strada per nuove forme e raffinamenti dell'ipotesi anima», la figura che emerge del nuovo psicologo ha insieme i tratti del *battitore*, dovendo in una certa misura farsi strada nella foresta di simboli «che fino ad oggi ha lussureggiato con un rigoglio quasi tropicale intorno alla rappresentazione dell'anima», e quella dello *scavatore*, già presente in *Aurora*¹, o anche, e forse meglio, del *som-*

¹ Si veda a tal proposito la *Prefazione a Aurora*, in particolare i §§ 1 e 2, dov'è questione di «"un essere sotterraneo", uno che perfora, scava, scalza di sotterra [...] delicatamente implacabile [nel] sondare e... scalzare un'antica *fiducia* [...] la nostra *fiducia nella morale*» (A, pp. 3-4).

mozzatore, intendendola alla maniera di Valéry: «Delle cose sottomarine egli vede soltanto quello che gli è permesso dal volume d'aria che trattiene nei suoi polmoni, e grazie al riguardo che ne ha, e alla sua arte di respirare, e al suo resistere alla morte e al soffocamento. Egli conosce con precisione il tempo di resistenza, e in questo tempo sa soltanto quello che vede»².

Entrambe le figure esitano nella figura ancora più precisa e più adeguata all'esplorazione critica nicciana: quella del *topografo*.

La profondità della psicologia 'nuova' è da intendersi infatti, innanzitutto e soprattutto perché memori dell'essere stati buoni filologi, come il «riconosc[imento], in quel che finora è stato scritto, [di] un indizio di quel che finora è stato taciuto» (ibid.), cosicché *il nuovo testo che emerge dalla lettura in intensità*, porterà a una *ridelineazione inedita dell'anima*: questa ne uscirà *disegnata altrimenti* e proprio in virtù della messa in evidenza di una *segnatura, sottaciuta* dai 'vecchi psicologi'.

La funzione del nuovo psicologo non consisterà, allora, nell'attenersi al fatto, o, peggio ancora, ai *petits faits* (secondo una visione tutta 'intellettualistica' e 'naturalistica' della scienza), *dimenticando quanto la sbandierata oggettività sia l'opera di una lettura soggettiva pur sempre infedele al fatto*. Lo psicologo *profondo* è invece «condannato a inventare – e, chissà, forse anche a trovare,» (ivi, p. 18), giacché il fine della messa in questione della superstizione e l'opera di sfoltimento prodotta, va nella direzione, assolutamente inedita per lo psicologo naturalista, di *invenire* una «morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza».

Proponendo di ripristinare il regno della psicologia, anzi e meglio, di «pretendere che la psicologia sia nuovamente riconosciuta signora delle scienze, al servizio e alla preparazione della quale è destinata l'esistenza delle altre scienze», Nietzsche formula un giudizio giocoforza *tracotante*: «La psicologia – scrive – è ormai di nuovo la strada per i problemi fondamentali» (ivi, p. 28)³.

Ora, se 'tracotanza' c'è nell'affermazione nicciana, essa non sta tanto nel ripristino della signoria della psicologia sulle altre scienze, ma

² P. VALÉRY, *Quaderni*, tr. it. di R. Guarini, Adelphi, Milano 1990, vol. IV, pp. 414-415, c.m.

³ Sulla psicologia nietzscheana, cfr. i testi di W. KAUFMANN, *Nietzsche filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni, Firenze 1974 e di L. CORMAN, *Nietzsche psychologue des profondeurs*, Puf, Paris 1982. Per i rapporti di Nietzsche con la scienza psicologica del suo tempo, e soprattutto per il 'prelievo' compiuto dai testi dei 'riflessologi', si legga quanto scrive M. GAUCHET, *Nietzsche, ovvero la metafisica della psicofisiologia*, pp. 108-130, in ID., *L'inconscio cerebrale*, il melangolo, Genova 1994.

più precisamente nel fatto che tale signoria richiede la delimitazione di una figura nuova di psicologo, che non corrispondendo più a quella del minuzioso nonché maldestro osservatore dei “petits faits” psichici, né tantomeno a quella del ‘vecchio’ filosofo cultore dell’ “anima”, si presenta come *figura atopica* e perciò stesso *atipica*: sarà infatti uno psicologo *gentilhomme*, «delicatamente implacabile», a prendere il posto delle ‘vecchie’ figure.

Ma cosa bisogna intendere con quest’espressione a dir poco curiosa?

Riassumendo, in *Ecce homo*, il senso di *Al di là del bene e del male*, Nietzsche scrive:

Questo libro (1886) è nel suo essenziale una critica della modernità, non escluse le scienze moderne, le arti moderne, e neppure la politica moderna, con accenni a un tipo opposto, che è il meno moderno possibile, un tipo nobile, che dice sì. In quest’ultimo senso il libro è una *scuola del gentilhomme*, se si intende il concetto nel senso più spirituale e *radicale* che mai gli sia stato dato. Bisogna avere del fegato anche solo per sopportarlo, bisogna non aver imparato ad avere paura... Tutte le cose che fanno l’orgoglio del nostro tempo vengono sentite come contraddittorie con questo tipo, quasi come segni di cattiva educazione, per esempio la famosa «oggettività», la «compassione per tutto ciò che soffre», il «senso storico» con il suo servilismo di fronte al gusto altrui, con il suo leccare i piedi ai *petits faits*, la «scientificità». Se si considera che il libro viene *dopo* lo *Zarathustra*, si potrà forse anche indovinare a quale *regime* dietetico sia dovuta la sua nascita. L’occhio, viziato da una enorme coercizione a guardare *lontano* – *Zarathustra* è presbite più dello Zar –, viene qui costretto a penetrare in ciò che è più vicino, il tempo, il *circostante*. Si osserverà dovunque nel libro, e anzitutto nella forma, un *volontario* ritrarsi dagli istinti che hanno reso possibile uno *Zarathustra*. La raffinatezza nella forma, nell’intenzione, nell’arte del *tacere*, appare in primo piano, la psicologia viene maneggiata con dichiarata durezza e crudeltà – non c’è in tutto il libro una sola parola bonaria...» (EH, pp. 360-61).

Com’è evidente dal brano citato, la specie nuova di psicologo che Nietzsche propone deve escludere dal proprio orizzonte almeno i seguenti tratti: «la famosa “oggettività”»; «la “compassione per tutto ciò che soffre”»; «il “senso storico”» come «servilismo verso il gusto altrui» e adorazione dei *petits faits*, «la “scientificità”».

Dall’insieme dei tratti che disegnano il particolare *tipo moderno* contro cui Nietzsche si scaglia, ne emerge per contrasto un altro, «il meno moderno possibile, un tipo nobile, *che dice sì* (c.m.)», che proviene dalla scuola del *gentilhomme*, e la cui caratteristica principale, dopo la bonarietà espressiva dello *Zarathustra*, consiste, in un voluto contrasto

col termine che lo designa, nella crudeltà e durezza.

Per comprendere il tratto contrastivo dello psicologo-gentilhomme, diventa allora essenziale, dato lo scenario da cui emerge, ripensare, da filosofo e ‘uomo di scienza’ insieme, il rapporto tra scienza e filosofia, così come esso si impone nella ‘modernità’, giacché solo dal ripensamento di tale rapporto può prendere senso il nuovo psicologo.

È ciò che Nietzsche fa nel capitolo intitolato “Noi dotti” (*wir Gelehrten*) di *Al di là del bene e del male*. L’incipit del capitolo è già di per sé significativo, in quanto la disposizione filosofica che si accinge a criticare la scienza (o meglio: il tipo scientifico) obbedisce a quella logica di durezza e crudeltà che contraddistingue il nuovo psicologo.

A rischio che anche in questo caso – scrive Nietzsche – il moralizzare si dimostri quel che è sempre stato, vale a dire un intrepido *montrer ses plaies*, come dice Balzac –, mi piacerebbe osare di oppormi a uno sconveniente e dannoso squilibrio gerarchico, quale è quello che oggi, in maniera del tutto inavvertita e quasi con tranquilla coscienza, minaccia di porsi tra scienza e filosofia (ABM, p. 105).

È necessario precisare che l’intento dissolutore che anima l’osare nicciano non può e non deve essere confuso con l’opposizione totalmente cieca (perché animata sostanzialmente da un’ignoranza) verso la scienza, opposizione che non solo impedisce di cogliere, appunto perché lo ignora, il ‘proprium’ del discorso scientifico, ma soprattutto, perché rischia di non capire gli effetti ‘livellanti’, e propriamente nei termini dell’instaurazione di *un tipo umano*, che lo svilupparsi del discorso scientifico nel Moderno rischia di mettere in campo! A fronte di uno sviluppo “tracotante e sconsiderato” della scienza, che «dopo essersi difesa con esito fortunatissimo dalla teologia, di cui è stata troppo a lungo l’“ancella” [...] tende a dettar legge alla filosofia e a fare anche lei, una buona volta, da “padrona” [anzi] a filosofeggiare», si tratta di *ripristinare il diritto della filosofia* a «prendere la parola» sia sulla «questione di rango» tra filosofia e scienza sia sulle «presuntuose scempiaggini che ho sentito dire dai giovani naturalisti e dai vecchi medici riguardo alla filosofia e ai filosofi» (ivi, p. 105).

Nella schiera dei presuntuosi Nietzsche non include però soltanto i giovani naturalisti e i vecchi medici, ma anche: 1) lo “specialista” che, rincantucciato in un angolo, si pone sulla difensiva rispetto a qualunque compito o capacità sintetica che può mettere in forse il suo “spirito analitico”; 2) “il diligente operaio” che fiutando «odore di *ottum* e di aristocratica prosperità nell’economia spirituale dei filosofi [...si vede]

con ciò danneggiato e immeschinito»; 3) l'“uomo utilitario”, il quale, a causa della sua assoluta “acromatopsia”, «altro non vede [nella filosofia] se non una serie di sistemi *confutati*», e dunque per nulla utili; 4) il “mistico” che teme di veder delimitate dal discorso filosofico «le frontiere della conoscenza»; 5) e, *last but not least*, la svalutazione della filosofia ad opera dello stesso filosofo, come, ad esempio, «ripercussione negativa di un filosofo, a cui in verità si era rifiutata in blocco l'obbedienza, senza tuttavia essersi sottratti al potere delle sue sdegnose valutazioni di altri filosofi – con il risultato di una disposizione d'animo totalmente ostile verso ogni filosofia» (ivi, pp. 105-106).

Relativamente a quest'ultimo tipo di presuntuoso affossatore della filosofia, l'esempio che Nietzsche fa, e la motivazione che ne adduce, sono indicativi per comprendere il senso preciso dell'attacco nicciano al moderno che coltiva gli adoratori dei *petits faits*. Si tratta infatti del maestro di Nietzsche, cioè Schopenhauer, che «con il suo sciocco furore contro Hegel è riuscito a estromettere l'intera ultima generazione dal rapporto con la cultura tedesca, la quale cultura, tutto considerato, ha rappresentato un culmine e un affinamento divinatorio del senso storico; ma proprio su questo punto lo stesso Schopenhauer era povero, non recettivo, non tedesco fino alla genialità» (ivi, p. 106).

L'attacco a Schopenhauer, da questo punto di vista preciso, e la conseguenziale difesa di Hegel e del suo senso storico (nella prima stesura Hegel veniva definito “la vetta ultima e più vera dello spirito tedesco”; ABM, p. 399), rendono evidente quale sia il fattore che, secondo Nietzsche, ha aperto la strada al tipo moderno di adoratore della storia, al cultore dei *petits faits*, di cui aveva peraltro nella famosissima *Seconda inattuale* già crudamente dissacrato i tratti servili, proponendo la contrapposta figura dello storico critico.

L'interesse per questa difesa di Hegel, relativamente alla discussione che Nietzsche fa del rapporto scienza-filosofia, sta tuttavia proprio nel fatto, sintomatico, che compaia qui il nome di Hegel, trattandosi appunto di *ripristinare una difesa e il diritto della filosofia* contro il predominio del discorso scientifico – e chi, se non Hegel, con la sua appassionata apologia della ragione filosofica e del suo compito e la sua raffinata crudeltà verso l'“intelletto tabellare” del discorso scientifico, poteva essere evocato?!

Sintomatico e interessante che venga fatto il nome di Hegel anche perché, così come Hegel individuava in un certo tipo di discorso filosofico il varco che poteva aprire la strada alla fine della filosofia (o meglio a un certo modo di intendere e praticare la filosofia – valgano

per tutte le battute, raffinate e crude a un tempo, della *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito* contro l'“afflato mistico” e “privatistico” di certo romanticismo, da un lato, e le altrettanto dure e crude demolizioni dell'impianto discorsivo schellinghiano, dall'altro), Nietzsche altrettanto duramente e in nome della filosofia procede, nel ridiscutere il rapporto con la scienza, a dissacrare quei filosofi «del guazzabuglio, che si fanno chiamare “filosofi della realtà” o “positivisti” [nei quali individua la causa maggiore dell'attacco alla filosofia da parte del “giovane dotto ambizioso”, giacché] nel migliore dei casi, sono anche loro dei dotti e degli specialisti [in quanto] sono precisamente tutti quanti dei vinti, uomini *ricondotti* sotto la sovranità della scienza, essi che una volta, chissà quando, hanno voluto da se stessi *un di più*, senza avere un diritto a questo *di più* e alla sua responsabilità» (ivi, p. 107).

Per Nietzsche insomma, la causa dello squilibrio tra scienza e filosofia è da individuare nell'abdicazione del discorso filosofico alla scienza, dovuta all'incapacità da parte dei filosofi ‘moderni’ di assumere la responsabilità che la filosofia, come *un di più* rispetto al discorso scientifico, comporta. In modo ancora più preciso, l'abdicazione della filosofia al proprio compito, che non è e non può mai consistere nell'essere una semplice “teoria della conoscenza” (a questo infatti il filosofo-guazzabuglio ha finito col ridurla, sì da suscitare, scrive Nietzsche, «diffidenze e malumore, se non addirittura irrisione e pietà», *ibid.*), è il vero (ma non l'unico) motivo dello sveniente e dannoso squilibrio tra scienza e filosofia, e della scarsità dei filosofi.

Se la filosofia, ridotta ad “ancilla scientiae” (epistemologia) è «nulla più che una timida epochistica e una dottrina dell'astinenza: una filosofia che non sa varcare la soglia e ricusa meschinamente a se stessa il diritto d'accesso», una filosofia così ridotta, che fa aderire i propri tratti alla figura ‘meschina’ del teorico della conoscenza, in che modo può mai pretendere di essere sovrana delle scienze? Se dunque il presupposto della ‘mutazione’ della figura del filosofo in quella dell'“epistemologo” sta nella rinuncia da parte del filosofo a quel *di più* che lo connota, si tratta allora di capire, in questa irritata e al contempo appassionata apologia della filosofia, in cosa consiste il *di più* che, assunto responsabilmente, fa di un ‘dotto’ un filosofo.

In una lettera a Peter Gast del 22 marzo 1884 Nietzsche annuncia questo ‘di più’:

Nell'ultimo foglio di stampa [di Z III] troverà ancora qualche sorpresa. Lo sa il diavolo! Ora che ho rotto il mio silenzio fino a questo punto, sono

obbligato a fare di più, una qualche ‘filosofia dell’avvenire’, comprese anche ‘danze dionisiache’ e ‘libri da giullare’ e altre diavolerie. Bisogna continuare a vivere!!! Che ne pensa? (cfr. ABM, p. 284)

Il ‘di più’ si connota qui come compito per costruire e costituire una “nuova filosofia”. Nuova e *dell’avvenire* perché, al pari ad esempio di un Feuerbach⁴, che ‘raddrizza’, nella prospettiva di una “sana e fresca sensualità” (FFPP 1885-87, fr. 7[4]), la filosofia nel ‘verso’ di un’antropologia integrata dalla fisiologia (sì che la natura ‘torna’ ad essere il testo-base per la riconsiderazione dell’uomo), altrettanto fa la ‘nova filosofia’ nicciana.

Ma se anche per questa filosofia il «compito [primario diventa] la disumanizzazione della natura e poi la naturalizzazione dell’uomo, una volta che egli sia giunto al puro concetto di “natura”» (FFPP 1881-82, fr. 11 [211]), va tuttavia segnalato uno scarto rispetto al ‘naturalismo umanista’ di Feuerbach, sintetizzabile con quell’“umano, troppo umano” – vero e proprio tratto inaugurale e individuante della ‘nova filosofia’ nicciana.

Pur riportando, infatti, al centro della filosofia l’“uomo” (FFPP 1876-78, 17 [24]), Nietzsche lo fa tuttavia in nome di uno sguardo ‘crucele’, retto da una *scepsi* radicale che dissolve qualunque rappresentazione ‘alta’, ovvero *umanistica*, dell’uomo per ‘ri(con)durlo’ al suo *eterno-testo-base*, il terribile testo fondamentale: *homo-natura* (ABM, afr. 230, p. 141), un testo che non viene, però, al modo dei metafisici «col testo della natura», *piegato-corrotto* per ri(con)durlo alle «loro spiegazioni profonde» (UTU, II, afr. 17, p. 144), quanto piuttosto *dispiegato in tutta la sua crudeltà*, con tutta l’implacabile delicatezza che ha il nuovo psicologo *gentilhomme*, e contro ogni stupida verecondia e *mielosa compassione* ponendo *l’uomo davanti all’uomo* «con gli occhi impavidi di Edipo e con le orecchie sigillate di Odisseo, sordo alle musiche adescatrici dei vecchi uccellatori metafisici, che con voce flautata gli hanno sussurrato anche troppo a lungo: “Tu sei di più! tu sei più in alto! diversa è la tua origine!”» (ABM, afr. 230, pp. 141-142).

Perciò: nuovamente la filosofia, contro la sua riduzione a semplice cornice del discorso scientifico e *immer wieder* la filosofia, come lettura superficiale, cioè *dispiegante*, e non ‘approfondita’-riducente, del testo-base homo-natura!

⁴ ...dal quale Nietzsche riprende, come sottotitolo per il suo *Aldilà del bene e del male*, il ‘titolo’ di una delle più importanti opere: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, ‘traducendolo’ in *Preludio di una filosofia dell’avvenire...*

Ora, se il pericolo più forte, nell'epoca del dominio del discorso scientifico, è che «il filosofo già come discente si stanchi, o si lasci inchiodare in qualche luogo e si abbandoni alla “specializzazione”», in che modo, quel tratto di eccedenza, il *di più*, che consiste in prima istanza nell'acquisire un nuovo sguardo, verticale e vertiginoso al tempo stesso, che «[guardi] dall'alto, tutto all'intorno, e sotto di sé», potrà mai esser recuperato, in un'epoca che impone invece l'assunzione posturale dell'osservatore empirico, quello dedito ad 'annusare' i *petits faits*?

Se il carattere proprio del filosofo – la “saggezza” – è stato «per lungo tempo» confuso, sia che si considerasse il filosofo come uomo di scienza e un dotto ideale, sia che lo si scambiasse per un fanatico e un ebbro di Dio, come colui che è «morto ai sensi e “smondanizzato”», in altre parole, e come ancora «oggiogiorno si sente», null'altro che con un vivere da «prudente e appartato», bisogna, afferma Nietzsche con forza, rovesciare questa figura deresponsabilizzata di filosofo e dire che «il vero filosofo [...] vive in guisa “non filosofica” e “non saggia”, soprattutto imprudente, e sente il peso e il dovere di cento esperimenti e di cento tentazioni di vita – e mette continuamente a repentaglio *se stesso*, giuoca il suo giuoco cattivo...» (ABM, afr. 205, p. 108), secondo quanto veniva indicato da Nietzsche stesso nella lettera a Gast: «Bisogna continuare a vivere!»

Ma, in questo compito, non si deve soltanto leggere l'invito a riprendere entro le coordinate della 'speculazione' quel che da sempre vi è stato espulso (appunto: la vita), ma quel che Nietzsche stesso ha indicato: «il peso e il dovere di cento esperimenti e di cento tentazioni di vita», quello che Valéry, nel suo *Cimetière marin*, splendidamente declinava in questi versi: «Non, non! ... Debout! Dans l'ère successive! / Brizes, mon corps, cette forme pensive! / Buvez, mon sein, la naissance du vent! //Le vent se lève... Il faut tenter de vivre!»

Se la saggezza filosofica è dunque l'esatto contrario di un procedere metodico, è *teoria fattasi nuovamente tentazione vitale*, diventa naturale procedere alla dissoluzione di quel metodo che individua nell'oggettività il punto più alto del conoscere e, pur consapevoli che

si possa con animo grato muoversi incontro allo spirito oggettivo [giacché] chi non è mai stato almeno una volta sazio, fino a morire, di tutto il soggettivo e della sua maledetta ipsissimosità? – si deve infine imparare a esser cauti anche verso la propria gratitudine e *porre un freno alla esagerazione con cui la rinuncia al proprio io e lo spersonalizzarsi dello spirito vengono celebrati in questi ultimi tempi quasi come una meta in sé, come una redenzione e una trasfigurazione* (c.m.) (ABM, afr. 207, p. 110).

Se l'uomo di scienza,

abituato soprattutto a sottomettersi a quel che vuole essere conosciuto, senza alcun piacere oltre a quello che gli procura il conoscere, il "rispecchiare" [vede] quel che ancora gli resta della "persona" [come] casuale, spesso arbitrario, ancor più spesso molesto: tanto è divenuto a se stesso un passaggio e un riflesso di figure e di avvenimenti estranei (ibid.);

se in effetti, come medio puramente e semplicemente rispecchiante, esso è avvicinabile

piuttosto soltanto [a] un vaso dalle forme delicatamente soffiato, sottili e volubili, il quale deve soprattutto attendere una qualche specie di contenuto per prendere "forma" secondo quest'ultimo – egli è di solito un uomo senza alcun contenuto di nessuna sorta, *un uomo "senza se stesso"* (c.m.) (ivi, p. 112),

il filosofo, a fronte di quest'uomo 'disumano' e 'vuoto', non può che essere il *saggio imprudente*, il dissolutore *par excellence*, vale a dire una rinnovata figura di scettico.

Occorre però intendersi su questo. Lo scettico tratteggiato da Nietzsche non può essere *tout court* assimilato alla figurazione "patologica", quella che «nel linguaggio comune va sotto il nome di astenia nervosa e costituzione malaticcia» (ivi, p. 113), insomma a quella figura di scettico il cui umore fondamentale si articola nelle forme dell'acedia, e il cui stile di pensiero viene tutto risolto nella *monodia* «[dell'] inquietudine, [del] fastidio, [del] dubbio, [sicché in lui] le forze migliori esercitano un'azione inibitoria, le virtù si ostacolano reciprocamente nel loro sviluppo e nel loro rafforzamento, [e] nel corpo e nell'anima si sente [soltanto] una mancanza d'equilibrio, di forza di gravità, di perpendicolare sicurezza» (ibid). Prevalendo in questa figura l'umore malinconico, si da coprire per intero lo spazio soggettivo, si troverà che ciò che in essa *si è snervata* fino al punto di darsi sotto la *potenza dell'inibizione* è propriamente *la volontà in tutta la sua estensione* – queste «ibride creature, scrive infatti Nietzsche, dubitano della "libertà del volere" *sinanche nei loro sogni* (c.m.)» (ivi, p. 114).

Di contro a questa figura di scettico, in cui si mostra solo «una volontà infranta, che non comprende più, né può più comprendere» (ivi, p. 116), è necessaria «una specie diversa e più vigorosa» (ivi, p. 115) caratterizzata da questi tratti: «intrepidezza di sguardo, [...] coraggio e spietatezza di mano nel [proprio] lavoro di scomposizione, [...] volontà tenace di rischiosi viaggi di scoperta, di spirituali spedizioni artiche sot-

to desolati e perigliosi cieli» (ivi, p. 117).

Ora, se l'insieme dei tratti che connotano lo scetticismo vigoroso è per certi versi un aspetto necessario dei *filosofi dell'avvenire*, esso tuttavia è solamente «un certo aspetto di costoro – e non già essi stessi» (ibid). E se possiamo attribuire loro un altro tratto: il 'criticismo', ebbene questo, inteso come disposizione caratteriale al «piacere dello sperimentare», del 'criticismo' conserva esattamente le prerogative che più lo allontanano dallo snervato scetticismo: «la sicurezza delle misure di valore [la] cosciente applicazione di un'unità metodica, [l'] accorto coraggio, [lo] stare isolati [e il] sapersi dare una giustificazione» (ivi, p. 118). E tuttavia, l'assunzione dei tratti che fanno di un filosofo un *critico* non vuol dire che i filosofi dell'avvenire «vorranno assumere il nome di critici [perché] i nostri nuovi filosofi diranno: i critici sono strumenti dei filosofi e appunto perciò, in quanto strumenti, sono ancora ben lontani dall'essere essi stessi filosofi!» (ivi, p. 119).

Questa specificazione ci suggerisce un accostamento, non puramente estrinseco, della 'vigorosa e scettica' filosofia di Nietzsche alla 'nova filosofia' di G. Bruno, giacché in entrambe il "furore" conoscitivo diventa non soltanto il perno del filosofare, ma stile di vita e di pensiero, o meglio, coniugazione raffinata di ciò che è stato pensato come assolutamente diviso.

Se il furioso 'vero' è per Bruno quel 'pensatore' in cui volontà e intelletto insieme procedono, nel mutuo avvicinarsi e 'rinforzarsi', a 'comprendere' l'Oggetto della propria passione, ragion per cui esso si connota essenzialmente e radicalmente non come «vas[o] ed instrument[o] ma come principale] artefic[e] ed efficiente]», non è forse lo stesso motivo che abbiamo appena letto nel discorso nicciano? Non se la prende infatti Nietzsche con lo scienziato 'obiettivo', *puramente ricettivo e per nulla artefice ed efficiente*, vaso appunto, vuoto contenitore e puro medio riflettente (tratti questi che segnano la coincidenza del tipo scientifico con la figura dello scettico snervato e malinconico, alla cui volontà infranta viene opposto esattamente una volontà integra nella propria estensione, che, proprio perché vuole, può comprendere)?

Quando Bruno, distinguendo i furiosi, li caratterizza così:

Gli primi [cioè quelli che sono vasi e strumenti] hanno più dignità, po-
tetà ed efficacia in sé perché hanno la divinità; gli secondi [quelli cioè artefici
ed efficienti] son essi più degni, più potenti ed efficaci, e sono divini. Gli primi
sono degni come l'asino che porta li sacramenti; gli secondi come una cosa
sacra. Nelli primi si considera e vede in effetto la divinità; e quella s'admira,

adora e obbedisce; negli secondi si considera e vede l'eccellenza della propria umanità⁵

non ritroviamo forse *lo stesso andamento da furioso nel filosofo-sperimentatore* di Nietzsche? Non si distinguono forse, il dotto e il filosofo, secondo Nietzsche, propriamente per un rovesciamento radicale del rapporto tra avere e essere, tra avere un qualche contenuto che gli dia forma ed essere, *viceversa, volontà di forma* sì da 'costituire' il contenuto?

Certo, come direbbe Heidegger, situandosi al compimento della metafisica, portandola cioè alle sue estreme conseguenze, dell'*entusiasmo (o furore) per la verità* non ne è più nulla in Nietzsche (si veda quel che scrive lo stesso Nietzsche in ABM, afr. 210, p. 118); anzi, come sottolinea ancora Heidegger, nel concepire la verità come illusione e come errore fondamentale e nel pensarla soprattutto a questo modo sta il proprio di Nietzsche.

Ma, anche a voler seguire Nietzsche nella sua decifrazione della figura bruniana (ABM, afr. 25, pp. 32-33), la passione per la verità che ha animato Bruno, se pur ha determinato, in definitiva, una 'scelta' di morire per la Verità, occorre precisare che, per il Nolano, quella scelta non si configura come qualcosa di sacrificale se non e in quanto il 'fattore' della verità, ovvero Bruno stesso, coincidendovi, ne è il 'formatore' (il furioso artefice ed efficiente) e non il semplice strumento e vaso!

Anzi, quello che Nietzsche attribuisce ai filosofi dell'avvenire: «ostentar(e) [queste caratteristiche] come la loro specie di ornamento [...] esigere da sé una disciplina critica, nonché ogni consuetudine che conduca alla purezza e al rigore nelle cose dello spirito» (ABM, afr. 210) – disciplinamento questo che è l'unico a consentire di non cadere, per dirla brunianamente, nella pedanteria asinina dei 'dotti', dal momento che il rigore e la purezza si ritmano a passo di danza e, cosa che più conta, si articolano come tracotanza del pensare (come «un sensitissimo e pur troppo oculato furore»⁶), ebbene, tutte intere queste caratteristiche si possono ritrovare integralmente nella filosofia bruniana, in quanto il furore conoscitivo che la anima si modula allo stesso modo della nicciana 'logica nuova' del filosofo dell'avvenire. Una logica esattamente opposta a quella del tipo scientifico, giacché consistendo nel pensarsi e nell'essere «un cominciamento, una generazione e una causa prima» (ABM, afr. 207, p. 112), essa può ben essere tradotta in questi termini:

⁵ G. BRUNO, *Eroici furori*, in *Dialoghi italiani*, a cura di G. Gentile e G. Aquilecchia, Firenze 1985^{2s} vol. II, Parte prima, Dialogo terzo, p. 987.

⁶ *Ivi*, p. 990.

«Che cosa ti vieta, o mente travagliata, di venir ormai a partorire il tuo vero, anche se tu lo largisca a un secolo indegno?»⁷.

Per riprendere ora il discorso nicciano, se il filosofo dell'avvenire deve avere i tratti dello scettico vigoroso e del critico, ma tutto questo non basta a costituirlo, cosa allora individuerà, per Nietzsche, la specie nuova di filosofo, o, il che è lo stesso, la nuova specie di psicologo, dal momento che la psicologia «è ormai di nuovo la strada per i problemi fondamentali» (ivi, afr. 23, p. 29)?

Dopo aver vigorosamente distinto il filosofo dagli operai della filosofia, i quali «conformi al nobile modello di Kant e di Hegel, devono accertare e ridurre in formole qualsiasi ampia fattispecie di valutazioni», Nietzsche dichiara in modo inequivocabile che il compito del filosofo consiste nel fatto «che egli crei dei valori» (ivi, afr. 211, p. 119):

...i veri filosofi sono coloro che comandano e legiferano [...] essi protendono verso l'avvenire la loro mano creatrice e tutto quanto è ed è stato diventa per essi mezzo, strumento, martello. Il loro "conoscere" è creare, il loro creare è una legislazione, la loro volontà di verità è – volontà di potenza (ivi, afr. 23, p. 120).

Se, come aveva affermato nell'aforisma 12, «lo psicologo nuovo [...] col preparare una fine alla superstizione [...] si è certamente spinto [...] in un nuovo deserto e in una nuova diffidenza [e] si rende conto che appunto con ciò è condannato anche a inventare – e, chissà, forse anche a trovare» (ivi, afr. 12, p. 18); se il tratto inedito dello psicologo-filosofo sta appunto in questa necessità di inventare, in un conoscere non-archivistico ma creativo, che dia vita cioè a nuovi ordini di valore, la sua caratteristica essenziale non potrà che essere, anti-romanticamente, la capacità di rovesciare, nell'ambito della conoscenza (ma non solo), la sequenza tra trovare e inventare (ABM, afr. 11, p. 16). Saper tener distinti questi due termini è, difatti, la condizione preliminare perché il filosofo assuma il tratto più peculiare della sua specie – quel *di più*, quell'*eccedenza*, che *responsabilmente assunti* fanno di un uomo un filosofo.

⁷ G. BRUNO, *De la causa principio et uno*, in *Dialoghi italiani*, vol. I, cit., p. 188. Sono quelli succitati alcuni versi dal sonetto "Mons, licet innixum..." , conosciuto da Nietzsche nella traduzione del suo amico 'brunista' H. von Stein. È opportuno aggiungere che, in *Al di là del bene e del male*, pur nella distanza che Nietzsche prende dai "martiri della verità" (Spinoza e Bruno), troviamo un modo di procedere nell'argomentare contro il tipo scientifico e contro la figura del filosofo prudente e appartato, che in più punti richiama lo stile del furioso bruniano, anche, per fare un solo esempio, nell'ostentazione della solitudine conoscitiva e vitale come tratto decisivo del filosofo dell'avvenire (ABM, afr. 210)!

Nietzsche ci tiene a precisare «che è difficile imparare che cosa sia un filosofo, non essendo ciò un qualcosa che possa essere insegnato: lo si deve “sapere” per esperienza – oppure si deve avere l’orgoglio di non saperlo» (ivi, afr. 212, p. 122).

Se è quindi in questo scarto tra *una filosofia come insegnamento* (che in definitiva produce solo filosofi-archivisti e sapienti-pedanti i quali «alla mercé di un invisibile incantesimo, sempre di nuovo [...] ripercorrono ancora una volta la stessa orbita [giacché in loro] il pensare è in realtà meno uno scoprire che un rinnovato conoscere, un rinnovato ricordare, un procedere a ritroso e un rimpatriare in una lontana, primordiale economia complessiva dell’anima», ivi, afr.20, pp. 24-25) e *una filosofia*, per usare un’espressione di Valéry, *come trasmissione di sé*, ovvero nicciamente una filosofia come tracotante sperimentazione – in cui «quella coesistenza genuinamente filosofica di un’ardita, irrefrenabile spiritualità, il cui tempo è un presto, [coesiste] con un rigore e una necessità dialettica che non fa alcun passo falso, [in cui] il pensare [non è, come «per la maggior parte dei pensatori e dei dotti] qualcosa di lento, una specie di temporeggiamento, quasi una tribolazione [...] ma qualcosa di leggero, di divino e di strettamente affine alla danza, alla tracotanza» (ivi, afr. 213, pp. 122-123); se è, in definitiva, nella sfumatura ‘stilistica’ e ‘figurale’ dell’“oltranza” che bisogna individuare ciò che separa il filosofo da l’uomo di scienza, ma anche ciò che separa il ‘vero’ filosofo dal saggio prudente e appartato (il dotto), ebbene, nell’assunzione responsabile del volere da se stessi un di più, bisogna forse leggersi semplicemente l’“eterno” filosofo, l’uomo che si meraviglia e da questa condizione comincia a ‘fondare’? Solo e nulla più che l’espressione di una voglia di ‘sistematizzare’ il ‘mondo’?





Capitolo Secondo

TERRA INCOGNITA

Riprendiamo, per cominciare a rispondere a questa domanda, l'inizio dell'aforisma 23 che chiude in *Al di là del bene e del male* il capitolo *Dei pregiudizi dei filosofi*. In esso viene stabilito il senso da assegnare alla psicologia. Non più «sospesa a pregiudizi e apprensioni morali», come sino a lui «è rimasta tutta quanta la psicologia», Nietzsche dichiara, definendo il suo modo inedito di concepire la psicologia come un osare scendere nel profondo, che occorre intenderla «come morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza» (ABM, afr. cit., p. 28).

Cosa vuol dire, innanzitutto, la profondità che Nietzsche attribuisce al proprio modo di concepire la psicologia? È forse un voler trovare a tutti i costi il fondo della psiche, il suo nucleo osceno e incandescente, su cui la morale ha steso i suoi veli, i suoi pregiudizi?

Abbiamo già detto che la strategia filologica: «... riconoscere, in quel che finora è stato scritto, un indizio di quel che finora è stato taciuto», è il tratto primario che serve per andare in profondità e che questa discesa, oltre a darsi come l'opera di un sommozzatore «che sa soltanto quello che vede» (Valéry), coincidendo con l'operazione di decrittazione di un testo (un 'decelare' il testo), configura la profondità medesima come un multiforme apparato di pieghe, una collazione di pagine che formano il testo-homo natura. Non si tratta, in altri termini, di trovare ma di inventare: si tratta di dare voce al non scritto, e non di riportare alla luce ciò che è rimasto sepolto, giacché come ben sapeva Nietzsche, andando alla ricerca dei fondamenti si rischia di affondare (FFPP 1887-88, fr. 11[6]).

Ma noi sappiamo che l'immagine della profondità non si configura sempre così in Nietzsche. Se andiamo infatti, come già anticipato, a vedere la figura che compare nella *Prefazione a Aurora*, quell'apparente Trofonio ed essere sotterraneo, «che perfora, scava, scalza di sottoterra [che disceso] nelle profondità [ha perforato] il fondo, [iniziando a] sondare e a scalzare un'antica fiducia, sulla quale noi filosofi, da un paio di millenni, eravamo soliti edificare come sul più sicuro fondamento», tro-



viamo confermata per intero tutta la batteria simbolica che solitamente viene attribuita alla dimensione concettuale della profondità.

Tuttavia, ciò che la talpa, «un solo», ha tentato «col suo oscuro lavoro» è stato soprattutto quello «di scalzare la nostra fiducia nella morale» (A, *Prefazione*, pp. 3-4). L'opera di approfondimento non si è configurata allora come un andare a vedere il fondo (e d'altronde, cosa può vedere una talpa?). Se possiamo dire che è a una sorta di paradigma indiziario, a un lavorare su tracce e residui, che occorre ascrivere la riflessione di Nietzsche sulla morale, è perché essa non si è configurata, lì, all'altezza di *Aurora* (e già prima, con *Umano, troppo umano*) nei termini di una pura e semplice contrapposizione teorica, una sorta di contro-ideologia, ma molto più semplicemente nei termini di un dissdamento del terreno preesistente, di un dispiegamento del testo-base. Più precisamente, ciò che Nietzsche ha compiuto è stato, alla lettera, una rimozione del terreno di coltura della morale e un emendamento del testo-base. Scriverà infatti più tardi, confermando l'operazione compiuta con *Aurora*: «Vogliamo essere gli eredi di tutta la moralità passata: e non cominciare di nuovo. Tutto il nostro agire non è altro che moralità che si rivolge contro la sua forma passata» (FFPP 1884, fr. 25 [457]).

Ciò che il lavoro di perforamento della talpa ha prodotto è stato dunque togliere il sostegno che fondava, o meglio permetteva di fondare ogni discorso filosofico, svuotarlo del suo pre-giudizio fondamentale; in una parola, desertificare quella filosofia che solo in quanto concimata e irrigata dalla morale riusciva a porsi come discorso *sui generis*.

E non poteva che essere così, giacché come Nietzsche stesso scriverà in *Genealogia della morale*, la morale si configura come un sistema complicato e pervasivo: essa non è soltanto «sintomo, maschera, tartuferia, malattia, fraintendimento; ma anche [...] causa, terapia, *stimulans*, inibizione, veleno» (GM, *Prefazione*, § 6, p. 218). Data la natura della morale, e precisamente questa ambivalente natura, il lavoro di scalzamento risulta ancora più difficile. Dal momento che l'origine della morale ha una duplice radice, non serve dotarsi di uno sguardo mirato, ma serve di più uno sguardo sfingeo, uno sguardo enigmatico, giacché «fa parte dei brividi piacevoli, per i quali vale la pena di essere filosofo, il constatare che *una cosa, vista di traverso, ha un aspetto del tutto differente da quello che si potrebbe supporre, sintanto che la si cerca con uno sguardo rettilineo e per una via diritta*» (ABM, prima stesura dell'afr. 43, p. 393). Occorre perciò dotarsi di uno sguardo genealogico, uno sguardo che dal grigio e non dal bianco si faccia guidare, ovvero da ciò che è «documentato, [dall'] effettivamente verificabile, [...] effettivamente

esistito, insomma [da] tutta la lunga, difficilmente decifrabile, scrittura geroglifica del passato morale dell'uomo» (ivi, p. 220).

Se di scrittura geroglifica si tratta, ovvero del fatto che qualcosa si è inciso in una forma enigmatica; se «Il potere dei pregiudizi morali è penetrato a fondo nel mondo più intellettuale, in apparenza più freddo e più scevro di presupposti – e, come è facile comprendere, in maniera nociva, inibitoria, accecante e distorcente [e se] una peculiare fisiopsicologia deve lottare con resistenze inconscienti poste nell'animo dell'indagatore» (ABM, afr. 23, p. 28), di nuovo, cosa significa, a fronte della muraglia 'morale', l'osare scendere nel profondo?

Dal momento che la semplice assunzione dell'ipotesi «[delle] passioni dell'odio, dell'invidia, della cupidigia, della brama di dominio come qualcosa di fundamentalmente e originariamente indispensabile alla complessiva economia della vita [provocherebbe nell'] orientamento del giudizio [dell'indagatore] un mal di mare» (ivi, pp. 28-29), allora, l'osare scendere nel profondo, così come la metafora del mal di mare mette in evidenza (scorgere un fondamento che si regge sull'abisso), non altro significa che un mutamento radicale di prospettiva.

Detto in altri termini, bisogna dotarsi di uno sguardo puntato in una direzione non ancora vista, di un levare l'ancora, di un *superare la linea dell'orizzonte (morale)*, per ri-assumere, in definitiva, un compito più alto e più prossimo: *tenter de vivre!*

In questo senso, dunque, e su questa 'scandalosa' base: tentare di vivere, bisogna leggere la pretesa nicciana che la psicologia «sia nuovamente riconosciuta signora delle scienze», a *patto di ripensarla* nel suo 'carattere fondamentale': morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza.

Heidegger nelle sue lezioni, a proposito del concetto nicciano di psicologia, ha affermato che bisogna escludere che per Nietzsche esso possa intendersi: a) come «indagine fisico-sperimentale»; b) come «ricerca della "vita psichica superiore" e dei suoi decorsi nel senso di una ricerca scientifica di fatti tra le altre»; c) come "caratterologia", nel senso di «una dottrina dei diversi tipi umani».

Forse, aggiunge Heidegger, si potrebbe intenderla

nel senso di un'"antropologia", se "antropologia" stesse a significare: il domandare filosofico dell'essenza dell'uomo riguardante i riferimenti essenziali dell'uomo all'ente nel suo insieme. [Sarebbe, così intesa,] la "metafisica" dell'uomo. [Ma anche così intesa, non comprenderemmo il significato nicciano, giacché la] "psicologia" di Nietzsche non si limita affatto all'uomo, ma non si estende nemmeno solo ai vegetali e agli animali. "Psicologia" – sintetizza allora

Heidegger – è il domandare dello “psichico”, cioè del vivente nel senso della vita che determina ogni divenire nel senso della “volontà di potenza”. *Quest’ultima costituisce il carattere fondamentale di tutto l’ente, e in quanto la verità sull’ente come tale nel suo insieme si chiama metafisica, la “psicologia” di Nietzsche equivale semplicemente a metafisica* (c.m.). Il fatto che la metafisica diventi “psicologia”, nella quale tuttavia la “psicologia” dell’uomo ha una preminenza speciale, ha già il suo fondamento nell’essenza della metafisica moderna¹.

A partire dalla tesi che regge le sue lezioni su Nietzsche, ovvero che la filosofia nicciana non è altro che *compimento* della metafisica, e che in quella ‘moderna’

l’uomo è ciò che sta a fondamento di ogni ente, cioè, nei termini dell’età moderna, ciò che sta a fondamento di ogni oggettivazione e rappresentabilità, il *subiectum* [e per] quanto Nietzsche si rivolga di continuo contro Descartes, la cui filosofia è la fondazione della metafisica moderna, lo fa solo perché Descartes *non* ha ancora posto l’uomo in modo sufficientemente *completo* e *deciso* come *subiectum* [e] soltanto nella dottrina del superuomo, come dottrina dell’incondizionata preminenza dell’uomo nell’ente, la metafisica moderna giunge alla determinazione estrema e compiuta della sua essenza [allora, deduce Heidegger] proprio perché nell’uomo, ossia nella figura del superuomo, la volontà di potenza dispiega illimitatamente la sua pura essenza di potenza, *la “psicologia” nel senso di Nietzsche, cioè come dottrina della volontà di potenza, è sempre, nel contempo e prima ancora, anche l’ambito delle domande metafisiche fondamentali*².

Interpretando in questo modo la ‘pretesa’ nicciana di ridare alla psicologia la signoria sulle scienze, Heidegger può, agevolmente, concludere:

Possiamo anche dire: la via per arrivare ai problemi fondamentali della metafisica sono le *Meditationes* sull’uomo in quanto *subiectum*. La psicologia è la denominazione di quella metafisica che concepisce l’uomo, cioè l’umanità in quanto tale, non soltanto il singolo “io”, come *subiectum, che lo pone come misura e centro, come fondamento e fine di tutto l’ente* (c.m.)³.

¹ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 587.

² *Ivi*, p. 588. Per una riconsiderazione critica della *veduta* heideggeriana, da un lato, e la messa in evidenza di *un nesso* tra Nietzsche e Descartes *impensabile* ma al contempo *pensabile in tutt’altra maniera* dall’heideggerismo, rinvio alle pagine del libro di A. BOCCHETTI, *Per una storia dell’io. Un nesso impensabile: Descartes-Nietzsche*, Aracne, Roma 2015 (in particolare al capitolo 2, ma anche *passim*).

³ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 588. Si vedano, al riguardo, le belle e intense pagine che B. M. d’Ippolito aveva dedicato, nel suo ultimo libro *L’invisibile potenza del sentire. Descartes Leibniz* (Franco Angeli, Milano 2012), alla complessiva ‘lettura’ inter-

Occorre tuttavia chiedersi, una volta riconosciuta l'indubbia raffinatezza concettuale all'argomentare heideggeriano, se la sua tesi interpretativa, partita con una serie di esclusioni, l'ultima delle quali affermava con forza che la "psicologia" nicciana non poteva essere ridotta a un'antropologia (giacché non era tanto l'"uomo" a indagare, ma il vivente, lo "psichico", il vivente come volontà di potenza) non reintroduca, poi, e con maggiore forza, ciò che era stato decisamente escluso: cioè il punto di vista antropologico. Infatti, pur 'tradotto' nello *Uebermensch*, questo tuttavia viene inteso come niente altro che il compimento-ripresa del *subiectum* 'moderno'!

Delle due, l'una: o la psicologia nicciana non ha nulla a che vedere con una qualsivoglia antropologia; oppure essa, come reinserimento del punto di vista dell'uomo nella riconsiderazione sperimentale di sé e del mondo (declinato quindi in un senso che non è necessariamente la pura e semplice coincidenza con il *subiectum*), regge sì l'intero discorso nicciano ma lo connota, per usare un'espressione che Bataille usa per la propria riflessione, nei termini di un *antropomorfismo lacerato*⁴.

pretativa heideggeriana di Descartes, evidenziandone due *rilevanti omissioni*: a) «non aver tenuto conto» del rapporto *cogito-follia*, meglio ancora del «gioco del *cogito* con la *follia*», per cui quest'ultima *non viene* da Cartesio «*messa in scena*»... *soltanto per essere dissolta*» (p. 100), ma vi gioca *un ruolo cruciale*: 'evidenziare' dentro il cogito stesso la 'contiguità' e il 'dialogo' de *la chiarezza con il chiaroscurale*, cioè il 'dissonante' e 'costante' *dis-sentire* di un *sentire invisibile ma potente*, «il *sentire* come *affettivo*»; b) aver sottolineato «l'esclusione del tema del 'mondo' nel tema cartesiano dell'ente», *ma escludendo a propria volta di riferirsi a* «il testo che Cartesio dedica proprio al mondo: il *Le Monde*» (p. 101), un testo, secondo B. M. d'Ippolito che non soltanto esplicita «la temeraria operazione» cartesiana: «"la distruzione del Cosmo" [così come era stato pensato dalla concezione aristotelica, distruzione che viene] operata ... sulla linea di Galileo» e che apre la strada all'«unità intelligibile e calcolabile del *movimento*, ricondotto alla sua trasparente legalità», (*ibidem*) ma che addirittura «rende possibile [una volta riconosciuto lo spazio ideale aperto da Cartesio con quella sua *distruzione*] l'Esserci di Heidegger [stesso] come essere-nel-mondo». Insieme a questo, la pensatrice evidenziava un'altra decisiva omissione da parte di Heidegger: «la sotterranea erosione [cartesiana] del concetto aristotelico di sostanza – intesa come 'sostrato' di qualità'. Essa tocca non soltanto – come vuole il fenomenologo – la *res extensa*, bensì anche la *res cogitans*. È questo il punto più celato e più decisivo dell'audacia cartesiana: la sostituzione della *Mens* alla 'psiche', *il pensiero sollevato per la prima volta alla pura trasparenza del 'vedere'* [c.m.]» (*ibidem*).

⁴ «La mia concezione, scriveva Bataille ne *Il colpevole*, è un antropomorfismo lacerato. Non voglio ridurre, assimilare, l'insieme di ciò che è, all'esistenza paralizzata di schiavitù, ma alla selvaggia *impossibilità* che io sono, che non può evitare i suoi limiti e nemmeno mantenersi. L'*Unwissenheit*, l'ignoranza amata, estatica, diventa a questo punto l'espressione di *una saggezza senza speranza* [c.m.]»; G. BATAILLE, *op.cit.*, tr. it. di A. Biancofiore, Dedalo, Bari 1989, pp. 37-38. L'*Unwissenheit* è espressione nicciana e la si

Heidegger, si sa, sceglie di ‘dimostrare’ che tutt’intera la filosofia nicciana è

antropomorfizzazione di tutto ciò che è [che, anzi, Nietzsche] è consapevole di questo antropomorfismo della sua metafisica [e che lo è] non soltanto come di un modo di pensare nel quale egli è accidentalmente capitato e dal quale non riesce più a uscire [ma come decisione di *volere*] questa antropomorfizzazione di tutto ciò che è, e [volere] soltanto essa.

Se, prosegue Heidegger,

L’infondatezza (*Grundlosigkeit*) della verità dell’essere diventa storicamente l’abbandono dell’essere, consistente nel fatto che viene a mancare lo svelamento dell’essere in quanto tale [ne] risulta la dimenticanza dell’essere [e] in questo ambito va inizialmente cercata la ragione della posizione dell’uomo come mero uomo, va cercata la ragione dell’antropomorfizzazione dell’ente. [...] questa antropomorfizzazione del mondo, spietata e portata all’estremo, toglie di mezzo le ultime illusioni della posizione metafisica di fondo dell’età moderna e prende sul serio la posizione dell’uomo come *subiectum* [respingendo] l’obiezione di quel banale soggettivismo che si esaurisce nel fare dell’uomo che si ha giusto davanti, sia come singolo, sia come comunità, la misura e il fine pratico di tutto [ma non per questo respingendo, anzi rivendicando, la tesi] di avere portato a compimento il soggettivismo metafisicamente necessario con l’aver [...] destinato il “corpo” a essere il filo conduttore dell’interpretazione del mondo⁵.

Da questo modo di leggere Nietzsche, risulta che, ciò che è parso essere, a Nietzsche innanzitutto, il punto archimedeo del ‘dissolvimento’ della ‘metafisica’: il corpo appunto come filo conduttore per ‘leggere’ l’intera filosofia come un fraintendimento del corpo stesso, la mossa strategica che pone in scacco l’argomentare metafisico, finisce col diventare non «un rovesciamento, ma [solo] un girare entrando nell’altro fondamento in quanto fondo abissale (*Ab-grund*)»⁶; questo risultato infatti non ha potuto sortire altro che la dimenticanza dell’Essere e niente altro che un tale inabissamento dell’Essere sembra a Heidegger il pensare nicciano che parla del ‘corpo’ come filo conduttore.

Ora, quando Nietzsche sceglie il corpo come filo conduttore per pensare-il-divenire-sotto-la-forma-dell’essere, lo fa proprio perché *il*

legge nell’aforisma 287 de *La gaia scienza* intitolato: *Piacere di essere ciechi*: «Ich liebe die Unwissenheit die Zukunft». Bataille riprende tale espressione ben tre volte nel giro di due pagine ponendola a *insegna* dell’*antropomorfismo lacerato*.

⁵ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., pp. 536-537.

⁶ *Ivi*, p. 537. Per una contestazione di questa tesi, si veda il saggio cit. di B. STIEGLER, *Mettre le corps à la place de l’âme, qu’est-ce que cela change?*

corpo in quanto tale gli appare ed è per lui la configurazione più adeguata per pensare un divenire nella 'forma' della stabilità⁷.

Se Heidegger ritiene che il pensiero del corpo come filo conduttore sia niente altro che l'ultima delle forme compiute di un pensare metafisico, niente altro che «un girare entrando nell'altro fondamento in quando fondo abissale», una 'spensieratezza', potremmo dire parafrasando lo stesso Heidegger, che implica la dimenticanza e la rimozione dell'Essere, giacché ciò che Nietzsche ripensa è ciò che da sempre è stato pensato: l'«essente nel senso dei pensatori greci»⁸, ebbene, forse vale la pena chiedersi se l'interpretare heideggeriano non sia mosso da un'altra *spensieratezza*, quella per il "fenomeno più ricco, più chiaro, più comprensibile". Si tratta, cioè, di domandarsi se non vi sia, da parte di Heidegger, una 'voluta' incomprendione per la tematica della corporeità e se la 'spensieratezza' mostrata verso il fenomeno-corpo non sia altrettanto grave della stessa dimenticanza-impossibilità a dire l'Essere che Heidegger attribuisce all'intera storia della 'metafisica'. In realtà, la dimenticanza-impossibilità a dire la corporeità (sia in *Sein und Zeit* che dopo la *Kebre*) è da ascrivere allo stile di pensiero usato, quello trascendentalistico. È, in effetti, la 'costrizione trascendentalistica' entro cui viene fatta 'passare' la tematica del corpo a richiedere per forza di cose la 'messa fuori gioco' del corpo, il non poter essere il corpo altro che una 'trafilatura' del trascendentale⁹.

Non si tratta qui di ridiscutere (giacché altri l'hanno già fatto e in modo circostanziato) la lettura 'forzata' di Heidegger della filosofia nicciana come compimento della metafisica e della volontà di potenza intesa come pensiero fondamentale. Certo, il tentativo heideggeriano di sottrarre il pensiero di Nietzsche a qualunque riduzione per farne emergere lo spessore filosofico – cosa questa che da sola è valsa la pena del tentativo di fornire un'interpretazione unitaria della riflessione nicciana – non toglie, dato il carattere univoco dell'interpretazione¹⁰, che

⁷ Su tale questione, cfr. P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, tr. it. di E. Turolla, Adelphi, Milano 1981.

⁸ M. HEIDEGGER, *Nietzsche, op. cit.*, p. 538.

⁹ Per questa interpretazione del pensiero heideggeriano rinvio a A. Masullo, *Metafisica*, Donzelli, Roma 1996² e IDEM, *Filosofie del soggetto e diritto del senso*, Marietti, Genova 1990, cap. IV.

¹⁰ Si veda, come *exemplum* di tale univocità, la seguente affermazione (che da sola chiarisce l'intento pregiudiziale della lettura heideggeriana): «Il fatto che Nietzsche designa la volontà ora come affetto, ora come passione, ora come sentimento vuol dire che, dietro il termine sommario "volontà", egli vede qualcosa di più unitario, più originario e al tempo stesso più ricco.» M. HEIDEGGER, *Nietzsche, cit.*, p. 64.

la riduzione della polimorfia del pensiero di Nietzsche sia profonda e radicale¹¹!

Domandiamoci allora se il ripristino da parte di Nietzsche dell'ipotesi-anima, della centralità della *Seele* e il suo diventare oggetto teorico (appunto *psicologia*), significhi necessariamente, come vuole Heidegger, che Nietzsche, per questo motivo, non faccia che condurre a compimento il pensiero moderno del primato del *subiectum*. Ovvero, se l'ipotesi-anima sia, per forza di cose, cioè per via del carattere 'centralistico' del concetto-termine di volontà di potenza – confermato in una qualche misura da Nietzsche stesso quando invita a pensare la psicologia come «morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza» – soltanto e unicamente un semplice modo di dire il *subiectum*.

Quando Nietzsche afferma che la psicologia deve essere pensata insieme come *morfologia e teoria evolutiva* della volontà di potenza, possiamo semplificare questa doppia articolazione della psicologia nell'*unica forma*: volontà di potenza? Se, proprio perché essa è *insieme e di volta in volta*, affetto, passione, sentimento e molte altre forme ancora, sicché «il volere mi sembra prima di tutto *qualcosa di complicato*, qualcosa *che soltanto come parola è un'unità* (c.m.), e appunto in un'unica parola si nasconde il pregiudizio del volgo che ha prevalso sulla cautela sempre scarsa dei filosofi» (ABM, afr. 19, p. 22), possiamo saltare, come se Nietzsche non l'avesse scritta, questa avvertenza, o come se avesse voluto dire la stessa cosa affermata dal "pregiudizio del volgo" con l'unica parola: volontà? Possiamo, cioè, ricondurre, come fa esplicitamente Heidegger nell'interpretazione de *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, la necessità "nuova" di una morfologia della volontà di potenza al "vecchio" apparato linguistico-concettuale della metafisica? E vedere, in definitiva, nell'esigenza che a un certo punto della sua riflessione si è posta a Nietzsche di 'ripristinare' un'«antica e veneranda ipotesi», quella appunto dell'anima, solo e null'altro che il ripristino del

¹¹ Come giustamente è stato osservato, in una lettura che guarda alla meditazione sulla filosofia da parte di Nietzsche attraverso il tema-fondante dello *Schein* come «punto di non ritorno cui [...] Nietzsche perviene circa la determinazione dell'essenza della filosofia stessa [...] «Non è un caso... che proprio dinanzi a tale tema, al 'grado zero' proprio dello *Schein* si arresti, in un certo qual modo, anche il principale tentativo di pensiero del secolo di 'salvare', ad un tempo, il pensiero di Nietzsche in quanto tale, epperò innanzitutto questo pensiero da se stesso, e la filosofia stessa, sia pure nella iperbolica forma filosofica della 'autodistruzione' suprema della sua tradizione, dalla terribile intenzionalità ultima dell'estremo gesto di pensiero proprio di Nietzsche», A. GIUGLIANO, *Tra Nietzsche e la filosofia*, in T. Albertini (Hrsg.), *Verum et factum*, Frankfurt a.M.-Berlin 1993, p. 214.

subiectum e questo interpretato esclusivamente come «misura e centro, [...] fondamento e fine di tutto l'ente», in una parola, come *trionfo* del soggettivismo¹²?

L'esigenza di «porre un freno alla esagerazione con cui la rinuncia al proprio io e lo spersonalizzarsi dello spirito vengono celebrati in questi ultimi tempi quasi come una meta in sé, come una redenzione e una trasfigurazione» (ABM, afr. 207, p. 110) non vuol dire affatto e automaticamente per Nietzsche che il 'soggetto' venga lanciato a briglia sciolte a dominare 'tecnicamente' tutto l'ente¹³.

Se il ripristino del diritto della filosofia significa essenzialmente e innanzitutto il ripristino di un pensare responsabile contro l'oggettivismo imperante di un pensiero, questo sì, veramente 'tecnico' e 'irresponsabile', e non necessariamente il primato della "maledetta ipsisimosità", possiamo allora, se questo è vero, nel rivendicare dignità all'antico e venerando concetto di anima, e nel tentarne una morfologia, leggerci propriamente l'esigenza nicciana di *un tutt'altro pensiero*, con una 'logica' molto diversa da quella puramente 'calcolatoria' e 'tabellare'?

Se il tentativo di lettura che qui viene proposto mira a rimettere al centro l'ipotesi-anima, così come Nietzsche stesso ha tentato di fare, è perché in questo pensiero forte (qual è appunto quello che viene 'unificato' dal termine-anima) emergono alcuni problemi che riguardano la costituzione della soggettività, e in una direzione non *pour cause subjectivissima*. D'altra parte, già la stessa dizione della psicologia intesa come *morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza, la cui duplice modalità, sincronica (morfologia) e diacronica (teoria evolutiva), non può assolutamente essere saltata o abbreviata* in una concezione forzosamente unitaria della volontà di potenza, invita il lettore a tenere nel debito conto il rilievo dato da Nietzsche all'ipotesi dell'anima.

E allora, se *la volontà di potenza è un fenomeno multiforme*, vale a dire un 'nome collettivo' per un processo complicato (una configurazione, a partire dal corpo come filo conduttore e come modello primario,

¹² M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 588 e Id., *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 216-217.

¹³ Detto tra parentesi: l'attacco nietzscheano alla celebrazione della 'fine del soggetto' non potrebbe, *ante litteram*, essere applicato alla stessa interpretazione heideggeriana, a quella 'svolta' verso l'Essere a scapito dell'ente-uomo, dopo la quale svolta prenderebbe rilievo quell'unico pensiero in grado di pensare veramente l'Essere, il pensiero rammemorante, un pensiero che nel modo in cui è stato proposto ha gli stessi caratteri della "meta in sé... della redenzione... e trasfigurazione" di cui parla Nietzsche a proposito di un pensare 'oggettivo'?!.

per 'rappresentarsi' il divenire nella 'forma' della stabilizzazione), ci si potrebbe chiedere quale sia lo scopo che spinge Nietzsche, nel ripensare la psicologia sotto il segno della volontà di potenza, a non fare a meno, *pur rivedendola in un'ottica nuova*, dell'antica e veneranda ipotesi dell'anima. Sinteticamente: *per pensare cosa*, Nietzsche tiene ferma l'ipotesi-anima, se, pur trasformata, essa sta comunque ad indicare una qualche forma di 'unità', o almeno la tensione all'unità? Bisogna leggerla forse come una *volontà di reductio ad unum*, heideggerianamente come la ricerca di «qualcosa di più unitario, più originario e al tempo stesso più ricco»?

Capitolo Terzo

TRA WORT E GLEICHNISS

Abbiamo appena visto come Heidegger sia portato, nella sua lettura de *la volontà di potenza*, a individuarne e privilegiarne il tratto *uni-formante* e a mettere in ombra, a *rendere ininfluyente* il fatto che, designandola «ora come affetto, ora come passione, ora come sentimento», Nietzsche mirasse proprio a presentare-cogliere *la morfologica ed evolutiva plurivocità* insita nel ‘concetto’ e nella dimensione esperienziale nominata *volontà di potenza* e che una nominazione plurale di uno stesso ‘qualcosa’ – come avviene, lo vedremo, anche per la *Seele* cui Nietzsche darà nello *Zarathustra* «nomi nuovi», sì da inventarne, anche per questa via, una nuova funzione e posizione – non è da ascrivere *tout court* all’esigenza di trovare, dietro la ‘sommarietà’ terminologica, un’istanza ‘fondazionale’, un *fondamento inconcusso*, come ipotizzato da Heidegger che *dia ragione* del modo multiforme attraverso cui la ‘volontà’ si esplica: affetto, passione, sentimento (cfr. FFPP 1884-85, 40[53] dove Nietzsche dichiara esplicitamente l’«inafferrabile e fluida natura proteiforme» della ‘volontà di potenza’!).

E ciò vale anche lì dove, come si legge nell’*aforisma 36* di ABM, Nietzsche, *assumendo e radicalizzando il ‘mondo interiore’*: «posto che niente altro sia “dato” come reale, salvo il nostro mondo di bramosie e passioni», *tenta di spiegare-spiegarsi* «anche il cosiddetto mondo meccanicistico (o materiale)», non riducendolo, alla maniera di un Berkeley o di uno Schopenhauer, ad «apparenza» o «rappresentazione» e piuttosto «avente lo stesso grado di realtà dei nostri stessi affetti», sì da poterlo ‘leggere’, *secondo il paradigmatico mondo degli affetti*, come «una forma primitiva... in cui giace ancora conchiuso in una possente unità tutto ciò che poi si ramifica e si plasma nel processo organico [dove] tutte quante le funzioni organiche con la loro autoregolazione, assimilazione, nutrizione, eliminazione, ricambio sono *sinteticamente congiunte l’una all’altra* – come una preformazione della vita».

Che questa posizione, *una volta spinta l’ipotesi*, come letteralmente scrive Nietzsche, «sino al suo limite estremo (– sino all’assurdo, mi sia

consentito dire)» e in nome di una «coscienza morale del *metodo*», abbia il suo *esito positivo* nell'«individuazione-riconoscimento» di *una volontà fondamentale*, agente, *una volta equiparati*, sia nell'uno che nell'altro mondo; che perciò, ma *solo* in virtù di quella *morale del metodo*, se «effettivamente riconosciamo la volontà come agente, se noi crediamo alla causalità del volere; se ci comportiamo in questo modo ... *siamo costretti* a fare il tentativo di *porre ipoteticamente la causalità del volere come causalità esclusiva* [c.m.]»..., se, insomma, *crediamo a tutto ciò* («e in fondo la fede *in tutto questo* è appunto la nostra fede nella causalità stessa»), allora... «il mondo veduto dall'interno, il mondo determinato e qualificato secondo il suo “carattere intelligibile” – sarebbe appunto “volontà di potenza” e niente altro che questa».

Ma, *giustappunto: se..!* Se crediamo in tutto questo, se abbiamo una fede incrollabile «nella causalità stessa» – *perché è questo il tratto che dirime e risolve*, e che vale anche per la sua tesi, di Nietzsche cioè, e rende possibile *pensare-ipotizzare il Tutto (mondo interno e mondo esterno) come 'originantes'* da «un'unica forma fondamentale del volere» – allora, e *solo in questo caso*, «la volontà di potenza» è, come interpreta Heidegger, «qualcosa di più unitario, più originario e al tempo stesso più ricco», ma con la precisazione, espressa in un frammento postumo del 1888, che «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...» (FFPP 1888-89, fr. 14[79]) e con l'aggiunta, quanto all'esser-Uno-Unica di detta Volontà, che poi altro non è che Vita, che la sua *unicità*, «il fatto elementarissimo», *comprende e implica*, per dirla con Giordano Bruno e il suo modo di intendere l'Uno, *il carattere "multimodo, multiforme, multfigurato"*¹, in sostanza un *polimorfismo* dell'Uno che, nel testo nicciano, viene esplicitato attraverso il *processo di ramificazione e plasmazione dell'unica forma: il pathos*².

¹ G. BRUNO, *De la causa principio et uno*, cit., p. 323.

² Sulla centralità del *pathos-affettività* come chiave interpretativa della “volontà di potenza”, si vedano i testi di M. Vozza, *Esistenza e interpretazione*, Donzelli, Roma 2001, *passim*; ID., *Nietzsche et la grande santé affective*, in «Lignes», fevrier 2002, Ed. Leo Scheer, Paris, alle pp. 263-282. Mi distanziano dalle letture “intense” di Vozza due elementi: a) l'accento che egli pone sul «kantismo di Nietzsche (*malgré lui*) – iperbolico, radicale e estremo» (p. 268, in «Lignes», cit.), la riconduzione, in sostanza, del *prospettivismo nicciano* a un 'costruttivismo' che avrebbe le sue ascendenze appunto in Kant, sottovalutando a mio parere la 'radice' leibniziana (i punti di vista, le proiezioni *rappresentazionali* 'congenite' alla monade, proiezioni che hanno la loro *radice, nell'universo conchiuso della monade, nel fatto di 'esser-toccata-senza saperlo' dal "resto dell'accadere universale"* (Freud), una declinazione questa che 'ritorna', pari pari, nel *significato* di *prospettivismo secondo*

E che si debba intenderla a questa maniera, la *cosiddetta* ‘volontà di potenza’, ovvero essenzialmente come *la cifra di un processo e di una processione di forme*, in cui l’*Uno si moltiplica*, lo conferma una delle tante critiche che Nietzsche muove al suo antico *educatore*, Schopenhauer:

Nel cuore di Schopenhauer era certamente rimasta un’idea di Spinoza: che, cioè, l’essenza di ogni cosa sia *appetitus*, e che tale *appetitus* consista nel perseverare a esistere. Una volta gli è balenata questa idea, e gli è balenata in modo tale che non ha più riflettuto con cura sul processo “volontà” [c.m.]» [aggiungendo, ed è un’aggiunta significativa, che il non aver riflettuto con cura e il non aver nutrito dubbi anche sugli altri] «suoi concetti fondamentali», [è dovuto al fatto che] «vi era giunto *senza vera ragione ed empiria* [c.m.]» (FFPP 1881, 11[307])!

Chiara è quindi l’impostazione *antitetica* di Nietzsche: la “volontà” va considerata, in quanto eminentemente lo è, un *processo* e non uno *status* e per la sua comprensione servono «vera ragione ed empiria», ovvero *uno studio accurato fatto di osservazioni e ipotesi* che riesca a *mostrare la molteplicità: «un complesso di sensazioni e di pensieri»*, insita nell’esperienza del volere, che la ‘parola unica’ che la comprende: volontà, non riesce a ‘contenere’ (cfr. il § 19 di ABM). D’altro canto, se il tratto *essenziale* della volontà è di essere *una passione*: «la passione del comando», riconducibile tale *specificata* passione a un ‘ingrediente», il pensare, che compone e non può essere separato da il ‘volere’, orbene, questa passione, prim’ancora di esercitarsi come *potenza verso o contro altro/altri, investe, affetta* il ‘volente’, nel suo esercizio ‘volenteroso’, tale che il volente è *auto-nomo* ed *eteronomo* insieme. «Noi siamo, scrive infatti Nietzsche, al tempo stesso chi comanda e chi ubbidisce» (ABM,

Nietzsche (e si veda sul senso di tale concetto, quanto scrive J. Derrida nelle pagine finali del suo *L’animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, opponendo Nietzsche a Heidegger); b) la forte, per non dire *esagerata*, valorizzazione del dolore-sofferenza nella riflessione nicciana come *via regia* alla grande salute, il dolore insomma diventando il *pivot esclusivo-escludente* di una ‘conoscenza’ di sé e del mondo (p. 278, in «Lignes», cit), anche in questo caso *non calibrando*, a mio parere, nella ‘giusta misura’ la presenza *contemporanea* in Nietzsche di una *via d’uscita dal dolore-sofferenza* (rinvio su questo a quanto detto qui nelle pagine della Prefazione), *glissando* cioè sul fatto che *uno dei tratti fondativi del filosofare nicciano*, il suo *leitmotiv vitale*, è racchiuso in quest’accurata affermazione: «vorrei togliere al mondo il suo carattere straziante» (FFPP 1882-1884, I, fr. 5[34]) e nella consequenziale ‘necessità’ di *abbandonare in maniera definitiva* una concezione ‘lancinante’ della *ricerca della verità*, sostituendo-proponendo allo ‘sciupio di luce’ del pessimista (o della singolarità china sul suo *assoluto dolore di esistere*) la *chiarezza umbratile del vero*, il *disconto della rappresentazione*, come condizione *per continuare a vivere* secondo una *gaya scienza*.

ibidem), per cui si è signori del proprio volere solo se si è contemporaneamente anche servi del proprio volere.

La presunta 'unità' del volere-volente, e soprattutto quella del cosiddetto 'libero volere', va spiegata allora solo come *l'effetto* di un'«abitudine, in virtù del concetto sintetico "io", a non dar peso a [quel] dualismo» nel quale è preso il volente (*Ibidem*), dualismo ineliminabile perché espressione diretta di *un fatto ancor più importante*, cui va ricondotto 'il volere', essere «il nostro corpo [null'altro che] un'organizzazione sociale di molte anime». Il 'libero volere' – da intendere, scrive Nietzsche nell'aforisma 21 di ABM, come «desiderio di portare in se stessi l'intera e ultima responsabilità per le proprie azioni», indice, un tale desiderio, dello «sfrenato orgoglio dell'uomo [che] l'ha portato al punto di irretirsi profondamente e orribilmente ... nell'assurdità» di pensarsi come *causa sui* – la *mitologia* del libero volere, *che forse anche e più ancora si dovrebbe chiamare con il suo vero nome: mitomania*, è niente altro che il *presuntuoso e orgoglioso disconoscimento* della base materiale da cui si eleva, librandosi, la 'fantasia' del volere libero.

Ora, seppur la ricerca nicciana, in quanto *amante* dell'*Unwissenheit die Zukunft*, *volutamente* «precipita fino a toccare il fondo», per cui si potrebbe dire che, in questo *atteggiamento*, essa ripeta l'esigenza metafisica di *voler trovare* 'il fondamento', proprio perché la ricerca si lascia guidare nel suo precipitare non da un'*impazienza anticipatrice*, «senza vera ragione ed empiria», ma da un'*attenta e lenta pazienza* (l'*"Unwissenheit die Zukunft"*, appunto, che *lascia a-venire, più che pre-venirlo, ciò che e-viene*), essa va pensata come un'*antimetafisica del fondamento*, chiaramente deducibile una tale *antimetafisicità* dalla precisazione dello stesso Nietzsche, quando aggiunge: «e non voglio più dire "io indago il fondamento"» (FFPP, 1881, 12[178])³.

Se così è, allora, è sicuramente possibile dire che la ricerca intorno all'ipotesi-anima sia dettata dalla *volontà di andare a toccare il fondo* (ed è questa in effetti, l'abbiamo visto, *la prima mossa aldilà compiuta dal nuovo psicologo*, che si spinge «oltre [quella] morale» che ha guidato «fino ad oggi tutta quanta la psicologia») e *tuttavia senza alcuna presunzione stabilizzatrice-rivelatrice*.

L'intento, in effetti, di Nietzsche nel percorrere e ripercorrere «il vasto territorio dell'anima», è di non 'toccarlo' più con l'interrogativo *distanziante: What's a name?* (ad esempio: *cos'è il nome: anima?*, *cos'è il*

³ Sull'espressione *antimefasica del fondamento* rinvio al libro, dall'omonimo titolo, di A. MASULLO, Guida, Napoli 1971, in particolare i §§ 7-10 dell'*Introduzione*.

nome: volontà di potenza?), ma di *approssimarvisi* con un altro interrogativo, quello *appassionato* della Giulietta shakespeariana, che ‘volendo’, *aldilà del nome*, «che non è parte di te», «ciò che forma un corpo», il corpo-di-Romeo, si chiede e chiede: *What's in a name?*, un interrogativo di certo *più aderente* all’ottica nuova voluta da Nietzsche per la sua psicologia, che, apparentemente separando l’esperienza del ‘fondo’ dalla sua ‘comprensione’ nominal-concettuale, si immette invece *nel* ‘territorio-anima’ *con vera ragione ed empiria!*

Detto altrimenti: se la disposizione metafisica e di conseguenza anche la psicologia che vi si ispira, lasciandosi guidare dall’interrogativo: *cos’è questo?*, rimane, nell’attitudine ‘disincantata’ che lo struttura quale interrogante-aldilà, *aldiqua della cosa che il questo designa*, e, chiedendosi, ad esempio, *cos’è l’anima?*, il ‘metafisico’ lascia preliminarmente e pregiudizialmente fuori dell’interrogazione la sua di anima, risulterà allora evidente che lo spostamento dell’interrogazione dall’*il* al *nel* (cosa c’è in questo?), *dovrà, per il metodo diverso che la sorregge e l’articola*, reintrodurre, nell’interrogazione intorno alla ‘cosa’, innanzitutto ‘il corpo’ dell’interrogante’ e la sua ‘esperienza’ soggettiva – quale *filo conduttore* nella e della ricerca.

Prima però di *scendere*, come un *buon sommozzatore*, con «la vista acuta e [il] lungo respiro [della] mia natura invisibile» (FFPP, 1881, 12[178]), a vedere *cosa c’è nel nome*, occorre provarsi «a ghermire con [il] rapido sguardo» dello «spirito» (*Ibidem*), *cos’è il nome*, in breve la sua ‘natura’.

L’*aforisma 58* del Libro secondo della *Gaia scienza*, intitolato *Solo in quanto creatori*, ci fornisce, al riguardo, una risposta.

In apertura dell’*aforisma*, Nietzsche dichiara che gli è «costato sempre e [gli] costa ancora il più grande sforzo... comprendere ... che sono indicibilmente più importanti *i nomi dati alle cose* di quel che esse sono». Com’è suo solito, *l’idiosincrasia* iniziale viene immediatamente disciolta nella disposizione a capire *cosa c’è nella questione*, e dunque a mettere in evidenza *qual è la ‘ragione’ vitale* che rende indicibilmente importante *il nome rispetto a la cosa*.

«La fama, il nome, l’aspetto esteriore, la validità, l’usuale misura e peso di una cosa», tutti elementi, scrive Nietzsche, di un’originaria valutazione erronea e arbitraria *gettata addosso alle cose come un vestito* per nulla ‘aderente’ né all’essenza né alla ‘epidermide’ della cosa stessa, accompagnata dalla *forza della fede che si aveva in tutto questo, fede incrementatasi di generazione in generazione*, è ciò che ha consentito alla *parvenza nominale* (il vestito gettato addosso alla cosa) di concreocere

con la “cosa stessa” «fino a divenire la sua carne stessa», la *sostanza stessa della cosa*.

Individuate le *radici fideistiche della supremazia del nome*, Nietzsche mette, però, in guardia dal pensare che la messa in luce della *natura erronea e arbitraria sottesa alle pratiche valutative*, il rendere *evidente* «...il nebbioso involucro dell'illusione» che copre per intero 'la carne' delle cose, possa essere ritenuto sufficiente ad «*annientare* questo mondo ritenuto sostanziale, questa cosiddetta “*realtà*”». Crederlo, è solo indice di *follia*. E chi lo ritiene sufficiente, lo è, pazzo, non perché l'attitudine disvelante circa la *natura 'velante' del nome e delle altre forme di valutazione* non sia importante, ma perché *da sola* è insufficiente a far *intendere la cogenza* che il nome e le altre forme valutanti hanno *nella conduzione della condizione umana!*

La potenza dell'*usuale misura e peso* impegnata dall'uomo per sostenersi nel divenire (si veda il § 8 della seconda dissertazione di GM, p. 269), insieme a e *soprattutto per la fede che sostiene e alimenta* tale potenza, a sua volta alimentata e sostenuta da generazioni e generazioni che la riprendono e la ripetono, richiedono, *al fine di una nuova valutazione*, il riconoscimento dell'*insufficienza* del «rinvio all'origine» come dato che, *di per sé*, porrebbe fine alla 'sovranità' del nome sulla cosa.

Alla credenza che «l'essenza e l'epidermide della cosa stessa» stia nel nome che la designa e individua, occorre *contrapporre* allora, proprio perché è 'da pazzi' pensare che basti *sapere come si è formata* (FFPP 1884-1885, fr. 34[217]) perché ne venga dissolta la 'potenza illusionistica', non *meno-nomi* ma *più-nomi*. Ridurre a 'niente' «il nebbioso involucro dell'illusione», lo può *solo chi riesce a porsi come creatore di altri nomi, istitutore* di «nuovi nomi e valutazioni e verosimiglianze», che *poggiate sulla potenza del nulla 'creativo'*, «col tempo» *daranno vita* a «nuove “cose”».

Insomma: se è il nome, con il quale misuriamo e pesiamo l'insieme delle cose, a trattenere l'umano dal 'perdersi' nella “pluralità frastornante” del divenire, se è per via della *rete dei nomi*⁴, *una rete* che, nel mentre mantiene le cose nel nome 'arbitrario', ordinando così la 'congerie' degli 'enti', riesce a trattenere il nominante dal cadere nella 'follia'

⁴ ...di cui parlava già il giovanile *Su verità e menzogna in senso extra-morale*, senza dimenticare, però, come si legge nell'aforisma 117 di *Aurora*, che sottesa a questa c'è un'altra *rete*, quella dei nostri sensi, che, come *linee d'orizzonte* disegnano e 'rinserrano' «ognuno di noi» e «secondo questi orizzonti *...misuriamo* il mondo [cosicché] siamo nella nostra rete, noi ragni, e qualunque cosa venga da noi imprigionata qua dentro, non la potremmo acchiappare se non in quanto è ciò che si fa appunto prendere nella *nostra rete*»...

del senza-nome, nel caos abissale, allora nessuna strategia annientante, ovvero *azzerante*, ma solo e piuttosto *un supplemento, una moltiplicazione, del nome*, potrà aprire la via alle ‘cose nuove’.

Da questo punto di vista, la posizione nicciana è *aldilà* dell’attitudine ‘illuminata’ che vuole «liberarsi della metafisica», *guardandola con superiorità* (UTU, I afr. 20), perché *sa*, *aldilà* di qualunque ‘insegnamento’ anti-metafisico, *per esperienza* (cfr. ABM afr. 213), quanto *immanenti siano*, al punto di divenire carne e epidermide del soggetto pensante, *gli ‘aldilà’ del metafisico* e quanto lavoro occorra fare, per disfare, e non solo per ‘rivoltare’, il tessuto di cui sono fatti, un tessuto che si presenta come una vera e propria *tunica di Nesso* ‘cucita’ alla perfezione sulla ‘carne viva’ delle soggettività.

È qui, e a *questo punto della comprensione*, che entra, e può entrare in gioco l’altra attitudine: «la vista acuta e [il] lungo respiro [della] mia natura invisibile» (FFPP, 1881, 12[178]) che richiede e comporta, rispetto alla *rapidità dello spirito* che afferra solo «alcuni degli estremi lembi» (*Ibidem*), *un approfondimento maggiore*, anzi «la massima tensione della [...] riflessione» (UTU, I, afr. 20, pp. 30-31), giacché l’interrogativo da porre (e lo vedremo analiticamente nel prossimo capitolo), è *tutto un altro, radicalmente altro: What’s in a name?*

È a partire da e per via di questa diversa attitudine, *non diffidente* (UTU., afr. 21, p. 31), che «la veneranda ipotesi» dell’anima viene da Nietzsche *riattivata* e non semplicemente rifiutata-rimossa; in essa egli trova *condensate* alcune ‘questioni mortali’, cioè *vitali*, in grado di ‘interrompere’ la stupida corsa alla *venerazione dei petits faits*, di «porre un freno all’esagerazione con cui la rinuncia al proprio io e lo spersonalizzarsi dello spirito vengono celebrati...quasi come una meta in sé, come una redenzione e trasfigurazione» (ABM, afr. 207, p. 110)!

L’«anima», potrebbe rispondere pascalianamente Nietzsche, *ha, ancora, le sue ragioni che la ragione non conosce*, e alla comprensione di tali ‘ragioni’, deve dedicarsi lo scettico sperimentatore: il filosofo dell’avvenire! Ovviamente, il primo passo da fare è *un rovesciamento di prospettiva*, anzi *un cambio di passo*.

Come si legge nel capitolo zaraturstiano *Dei dispregiatori del corpo*, una volta mutata la prospettiva e seguendo il filo conduttore del corpo, «il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null’altro [e] *Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe*»: [*anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo*, (Z, p. 34, tr. M. Montinari), oppure: *anima è solo una parola per un qualcosa del corpo* (Zarathustra, cit., p. 52 tr. Sossio Giametta)], espressione, quest’ultima,

da collegare a quella che si legge nel capitolo *Della virtù che dona*: «... la nostra mente (*Sinn*): ... è il simbolo del nostro corpo (*ein Gleichniss un-seres Leibes*), di un'elevazione è il simbolo (*einer Erhöhung Gleichniss*)» [così traduce *Gleichniss*, Montinari, Z., p. 89; analogamente, Giametta, *Zarathustra*, p. 94].

Vorrei soffermarmi innanzitutto a evidenziare la *definizione* nic-ciana della *Seele*: *Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe*.

Scelgo di seguire la versione di Giametta non solo perché più letterale, *ma perché la sua letteralità* – anche se con un'inserzione significativa – è la ripresa di uno dei luoghi canonici della riflessione filosofica quello che si trova nel trattato aristotelico *Sull'anima* e per la precisione alle righe 414a 20-23 del secondo libro, dove Aristotele, dopo aver ritenuta esatta «l'opinione di coloro i quali ritengono che l'anima non esiste senza il corpo né sia un corpo», evidenzia 'il posto' dell'anima a questa maniera: «In realtà non s'identifica col corpo, ma è *qualcosa del corpo* [σώματος δέ τι]. Pertanto, continua Aristotele, esiste in un corpo ed anzi in un corpo di una determinata specie...». La conclusione-spiegazione del ragionamento aristotelico relativamente all'essere l'anima σώματος δέ τι è la seguente: «Da quanto precede risulta dunque chiaro che l'anima è un certo atto e una certa essenza di ciò che ha la capacità di essere di una determinata natura» (*Sull'anima*, 414a 28-31).

Ora, come abbiamo letto, in Nietzsche *la ripetizione*: σώματος δέ τι / *ein Etwas am Leibe* viene ripresa e revisionata attraverso quest'inserzione: *ist nur ein Wort für*, è solo una parola per, tentativo, nella prospettiva del "risvegliato-sapiente", volto a *desostanzializzare* il 'qualcosa' aristotelico, o, meglio ancora, a *de-attualizzare/de-essenzializzare* il 'ruolo' della psiche a *semplice parola*.

Nulla da eccepire, metodologicamente, sulla *mossa riduttiva*; trattandosi di *rivalorizzare* la dimensione del corpo *contro millenni di disprezzo*, ha un senso e un valore ridurre l'anima a *semplice flatus vocis*, a *segno di 'qualcosa'* di ben più *consistente*, o, meglio ancora, a un *indice* impotente a circoscrivere-determinare-unificare una 'ricca e polimorfa' consistenza che non si lascia racchiudere nel *nome che la designa*.

Ma la riduzione è *ininfluente* ad «*annientare* questo mondo ritenuto sostanziale, questa cosiddetta "realtà"» della *Seele*, giacché la nominazione della 'cosa-Seele' diventa, a causa della fede nei nomi, la *sostanza* della cosa stessa.

E si potrebbe, quindi, dire a Nietzsche che, pur ridotta a *semplice parola*, se non altro in quanto tale, *come 'nome sostanzioso'* essa dice *un qualcosa del corpo*, tant'è vero che Nietzsche ritiene importante con-

servare la Seele e anche, lo si vedrà nel prossimo capitolo, *ri-nominarla con altri nomi*. E lo si dice questo, anche per ciò che Nietzsche scrive a proposito de *la parola come tastiera dei Triebe* e de *i pensieri in parole visti come accordi della tastiera* (A, fr. 6[264]), o del fatto che, per lui, *la parola è anche una maschera* (ABM, afr. 289, p. 201), per sottolineare, insomma, *l'ambivalenza vitale* della 'parola' e di conseguenza anche la sua relativa 'autonomia' (si veda in A, il FP, 7[243]), che esplicita quest'autonomia delle parole anche come un loro "[prendersi] gioco di noi"!), o addirittura la sua *insostituibilità... almeno come parola figurale* – e richiamo al riguardo un passo zarathustriano, peraltro ripreso dallo stesso Nietzsche quando riassume in *Ecce homo* il suo *Zarathustra*, dove si legge: «l'essere tutto vuol qui diventare parola, e tutto il divenire vuole imparare da te a parlare» (Z, *Il ritorno a casa*, p. 224).

Detto diversamente. Se provassimo a connettere la considerazione nicciana sul *nome che diventa sostanza della cosa* all'affermazione che l'anima è solo una parola, o anche, e forse meglio, *l'atto di nominazione per un qualcosa del corpo*, si dovrebbe allora dire anche per le considerazioni appena viste sul *posto della parola*, che l'intento nicciano di *semplificazione* è, forse, più *complesso* e che, probabilmente, la *relativizzazione nominalistica* da lui affermata, rientra nella *revisione voluta del posto dell'anima e della sua economia complessiva nella altrettanto complessa dimensione della vita*, ma non in direzione di un'*apologia dell'oggettività a tutti i costi* e della conseguenziale *dispersione del soggetto* (si vedrà nel corso dello studio, quanto la parola *dispersione* sia il *filo conduttore* decisivo per comprendere il ruolo della *Seele!*)

Ripetere, in effetti, anche se *con una variazione significativa*, l'asserzione aristotelica, non ci dice forse l'intenzione da parte di Nietzsche di *non abolire il ruolo dell'anima*? E pur *ri(con)ducendola* alla "grande ragione del corpo", all'essere *soltanto un qualcosa di quel "in tutto e per tutto corpo"*, in cui si riconosce il *risvegliato e sapiente*, aver lasciato, nel capitolo apologetico dedicato al corpo, *quell'«antica e veneranda» dicitura* dovrà pur significare 'qualcosa' per il "qualcosa del corpo" che è l'anima?

E in effetti, se adesso, congiungendo *Wort* a *Gleichnis*, ovvero la *parola* alla *figura*, secondo quanto abbiamo letto nel capitolo *Della virtù che dona: «...unser Sinn ...ist ein Gleichnis unseres Leibes* [la nostra mente...è il simbolo (*Gleichnis*) del nostro corpo]», per cui la *Seele-Sinn* non è solo, o non sempre, una semplice *parola* ma appunto anche una *figura*, o, per anticipare, *una parola figurata*, che cosa ne possiamo desumere sul *posto che Essa occupa nella grande ragione del corpo*?

Per rispondere a tale domanda, occorre soffermarsi sul termine *Gleichniss*, che, abbiamo visto, entrambi i traduttori rendono con *simbolo*, e che io invece preferisco leggere nel significato di *figura*⁵, memore anche, come scrive Nietzsche in *Ecce homo*, del fatto, ad esempio, che il suo *Zarathustra* sia, innanzitutto e soprattutto, nella prospettiva della «saggezza, [della] ricerca sull'anima, [dell'] arte del discorso» – perni intorno ai quali ruota secondo il suo autore l'intero libro –, *niente altro che il «ritorno del linguaggio alla sua natura figurativa [Bildlichkeit: figuratività, raffiguratività]»*.

È tuttavia importante precisare che la connessione – proposta da Pasqualotto nel suo *Commento* allo *Zarathustra*⁶ e da me qui ripresa e accolta – tra la definizione della *Seele* (presente nel capitolo *Dei disprezzatori del corpo*) e il passo dal capitolo *Della virtù che dona*, nel quale Nietzsche afferma che «...*unser Sinn ... ist ein Gleichniss unseres Leibes*», deve tenere conto del fatto che qui il termine impiegato per dire “l'anima” non è *Seele* ma appunto *Sinn*.

Vale la pena, a proposito di questo termine, *Sinn*, richiamare il passo hegeliano dell'*Estetica*, nel quale il pensatore *speculativo* per eccellenza metteva in luce il *duplice significato* della parola:

“Senso” [*Sinn*] – diceva Hegel – è quella *mirabile parola che si usa in due significati opposti* [c.m.]. Una volta indica gli organi dell'apprensione immediata; un'altra volta chiamiamo senso il significato, il pensiero, l'universale della cosa. Così il senso da un lato si riferisce all'esteriorità immediata dell'esistenza, dall'altro alla sua essenza interna. Ora, una considerazione dotata di senso non scinde già i due lati, *ma nell'una tendenza conserva anche quella opposta, cogliendo nell'immediato intuire sensibile insieme l'essenza e il concetto*. [c.m.]⁷

⁵ ...seguendo al riguardo le considerazioni svolte da F. Rella nel suo *Miti e figure del moderno*, Feltrinelli, Milano 1993 (prima edizione, 1981, per Pratiche editrice, Parma), approfondite nei successivi testi: *Metamorfosi. Immagini del pensiero*, Feltrinelli, Milano 1984, in particolare il cap. undicesimo e la *Nota* al capitolo (pp. 127-129) e *Limina. Il pensiero e le cose*, Feltrinelli, Milano 1987, in particolare pp. 130-131.

⁶ Si veda, nel *Commento*, il capitolo dedicato al corpo, in *Zarathustra*, *op.cit.*, pp. 436-437.

⁷ HEGEL, *Estetica*, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, prefazione di S. Givone, Einaudi, Torino 1997, p. 148. Quanto Hegel sottolineasse con «gioia» il tratto *speculativo della lingua tedesca* – in quanto già la lingua «in maniera ingenua, lessicalmente» «manifesta» il risultato cui giunge la speculazione filosofica, ovvero, la comprensione dell'unione degli opposti, la loro «compresenza contraddittoria» che per il filosofo di Stoccarda è il motore stesso e della vita e della riflessione – lo si legge a chiare lettere nella sua *Scienza della logica* (a cura di A. Moni, rived. da C. Cesa, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1988), vol 1, p. 10-11.

Orbene, se anche in base a questa sottolineatura si ritiene valida la connessione *Sinn/Seele*, è: a) perché nell'espressione nicciana si tratta del *rapporto tra il corpo e il suo 'altro'*, per dirlo in maniera impropria e tuttavia aderente all'antico e costante modo in cui è stato declinato il nesso (disgiuntivo e/o congiuntivo) tra il corpo e 'ciò che' a prima vista sembra non avere nulla di corporeo (anima, spirito, mente, intelligenza); b) perché l'*ambivalenza* che il termine *Sinn* ha nella lingua tedesca, *sensio e pensiero, nella prospettiva in cui nel mio studio ragiono intorno alla 'natura' della Seele nicciana*, è quanto mai utile e importante, dal momento che, per anticipare, l'"anima" è la *congiunzione differenziale*, o meglio *il moto 'appassionato' che 'lega ritmicamente' la 'grande ragione' del corpo alla 'piccola ragione' dell'io*.

Se dunque *Gleichnis*, prima che con *simbolo*, va inteso piuttosto con *figura* e se questa «è irriducibile all'unità dell'*Ego cogito*, ma è altresì irriducibile all'immagine pura della pura intuizione. È un collegamento, o meglio una costellazione d'immagini, in cui non è possibile operare una "riduzione" o una separazione chirurgica di "ciò che potrebbe essere vero", secondo la logica classica dell'unicità, e di ciò che questa logica ha definito sprezzantemente la "schiuma" dell'intuizione», è allora evidente che, così intesa, la *figura* 'rappresenta' insieme «la precisione, l'inventiva dell'immaginazione, "ma anche l'elemento dell'esattezza e dell'eseguibilità"».

In sostanza, ciò significa che la figura *presenta e si presenta come* «un luogo intermedio, che realizza il contatto fra due mondi, quello dell'idea e quello delle immagini sensibili», dimodoché l'*intreccio* che la figura compone, contrariamente al *simbolo* che 'mette assieme', 'appaia' due lati diversi, *lascia essere* «ciò che è differente differente», schiudendo uno spazio di verità, «una verità obliqua», dove *convivono nella loro differenza* «la realtà della luce e del buio»⁸, quella dimensione che, con Giordano Bruno, io sintetizzo nell'espressione *umbratile dimora*, perché, in questa *dimora* – che non è assimilabile a nessuna 'piana della verità' o 'radura' dove abita *una verità tutta sola perché assoluta dal resto, innanzitutto dalla 'frastornante pluralità' del divenire* – il 'gioco' tra la luce e l'ombra, tra il vero e il falso, rende *possibile, a una vita mortale, di vivere il proprio tempo di mortale* fatto di 'durata' e 'perdita' insieme e di 'prendere' dunque la vita nel suo 'ritmo' alternante e vicissitudinario.

Tornando allora alla dicitura nicciana: «...*unser Sinn ... ist ein*

⁸ F. RELLA, *Limina*, cit., p. 130.

Gleichniss unseres Leibes», il nostro *Sinn*, il *senso-pensiero*⁹, è figura del corpo proprio perché *rileva componendoli, raffigurandoli, e non smorzandoli nella loro differente tonalità, facendoli risuonare invece in tutta la loro estensione e peculiarità, i moti plurivoci della «grande ragione», della relatio corporea* (nel linguaggio specifico di Nietzsche, *cooperazione* tra diverse e differenti molteplicità). Essendo il corpo «un'organizzazione sociale di molte anime» (afr. 19 di ABM), *un'architettura raffinatissima e complessa di molteplici modi d'essere singolari nell'unità 'vitale', o 'formale', che li tiene assieme*, ad *Es-so* inerisce allora una *peculiare lingua, una 'lingua figurale', «una lingua capace di forma»,* quella *lingua* di cui Rimbaud diceva: «... sarà anima e per l'anima, riassumendo tutto: profumi, suoni, colori; pensiero, che aggancia il pensiero e tira»¹⁰, e che niccianamente potremmo tradurre con l'espressione: «ritorno del linguaggio alla sua figuratività».

Questa *Bildlichkeit* a cui ritorna il linguaggio non va intesa però come una *pura e semplice regressione* a un 'regno delle immagini' senza nessun rapporto con il 'concetto'; piuttosto è da intendersi come *parola figurale*, come *Wort-Schrein* (la *parola-scrigno* del brano zarathustriano richiamato in *Ecce homo*¹¹) capace appunto, com'è nella natura del *Gleichniss*, di 'contenere-esprimendole' *le differenzialità tonali del 'senso' e del 'pensiero'*, di *animarle* e tenerle 'animate' *secondo e lungo i due versanti del Sinn*, al modo in cui, come voleva il giovane Nietzsche di *Su verità e menzogna in senso extra-morale, si esercita e 'comprende'* «un intelletto affrancato [...] da quei ripieghi della povertà» (*idest, i concetti quando sono intesi essenzialmente come difesa-barriera di un uomo seriamente pre-occupato dal 'gioco del divenire'*), un intelletto che, proprio perché affrancato, «frantuma, butta all'aria, *ricompone ironicamente di nuovo, congiungendo il più estraneo e separando il simile*», dando vita così a «inauditi congegni di concetti». Questi non somigliano affatto agli «schemi spettrali» cui è abituato un *intelletto pauroso e prudente*,

⁹ ... che, potremmo, nel linguaggio 'antropologico' della hegeliana *filosofia dello spirito soggettivo*, chiamare "anima", giacché il '*modo d'essere*' della *Seele* si esprime giusto attraverso questo *Sinn*: primo 'circolo' dell'organizzazione soggettiva, in cui, *non ancora Significato*, il *Sinn* *accenna* al modo del pensiero che si organizza in significati e il pensiero-come-'mente' 'affonda' in tale dimensione 'sensata' per cominciare a 'srotolarsi' in direzione di un universo saputo e consaputo di significati ...

¹⁰ Cit. in F. RELLA, *Limina*, cit., p. 129; la traduzione però è quella di Diana Grange Fiori in A. RIMBAUD, *Opere*, a cura di Diana Grange Fiori, prefazione di Yves Bonnefoy, Mondadori, Milano 1975, p. 456.

¹¹ Si vedano in proposito le annotazioni di F. Rella in *Metamorfosi*, cit., pp. 127 e 129.

anzi, in virtù della *metaforizzazione*, invece di *murare liberano-sprigionano* la ‘mente’ *in direzione del gioco del divenire* e le rendono possibile assumere *la piegatura del divenire* in *Befriffe* che mentre *ap-prendono* si lasciano, contemporaneamente, *com-prendere dalle molteplici pieghe* nelle quali il divenire si dispiega¹².

Ma tutto questo *lo si ritrova nel ‘nome’ anima (Seele o Sinn)*, o perlomeno in ciò che Nietzsche, adesso lo vedremo, *vi reimmette* – quando comincia a rinominare la “veneranda ipotesi”?

¹² Ho utilizzato, per i passi tratti da *Verità e menzogna*, la traduzione di F. Masini, contenuta nel suo *Lo scriba del caos*, Il Mulino, Bologna 1983², pp. 285-286.



Capitolo Quarto

WHAT'S IN A NAME?

Nello *Zarathustra* – un libro che Nietzsche definisce «viziato da una enorme coercizione a guardare lontano», mentre *Al di là del bene e del male* segnerebbe un'inversione di ottica, giacché l'occhio «viene qui costretto a penetrare in ciò che è più vicino, il tempo, il circostante», (EH, p. 361) –, nel capitolo intitolato *Von der grossen Sehnsucht, Del grande anelito*, si trovano elencate alcune caratteristiche, riguardanti l'ipotesi-anima, che costituiscono già una sorta di preludio al mutamento di ottica dell'osservatore-conoscitore, mutamento che posizionando al di là del bene e del male l'occhio 'conoscitivo' del filosofo apre un campo visuale diverso per riconsiderare 'vecchie e venerande ipotesi'.

Mantenere fermo il tratto ipotetico al concetto di anima, vuol dire innanzitutto e soprattutto, secondo la nuova ottica 'circostanziata', saggiarne la possibile reinvenzione, provare cioè a vedere se, usandolo in altra ottica, il concetto possa sprigionare nuove vedute sul 'mondo del soggetto', nel senso cioè di rendere possibile una nuova forma e un nuovo raffinamento, ovvero una *differente rappresentazione* della soggettività.

Vediamo dunque cosa scrive Nietzsche nel capitolo zarathustriano.

Anima mia, io ti insegnai a dire "oggi" come se fosse "un giorno" e un "tempo", e a danzare al di sopra di ogni "qui" e "lì" e "là" la tua danza circolare.

Anima mia, io ti redensi da tutte le penombre; io spazzai via da te polvere, ragni e luce crepuscolare.

Anima mia, io ti nettai della piccola vergogna e della virtù meschina, e ti convinsi a star nuda davanti al sole.

Con la tempesta chiamata "spirito", soffiavi sui flutti del tuo mare; ne cacciavi via tutte le nuvole, e strangolavi perfino la strangolatrice chiamata "colpa".

Anima mia, io ti conferii il diritto di dire no come la tempesta, e di dire di sì come il cielo sereno dice di sì: immota come la luce, tu ristavi, e vai ora attraverso tempeste di negazione.

Anima mia, io ti restituii la libertà su tutte le cose create e increate: e chi conosce, come tu la conosci, la voluttà di ciò che verrà?

Anima mia, io ti insegnai il disprezzo che non si annida come un tarlo, il grande disprezzo per amore, che più ama là dove più disprezza.

Anima mia, io ti insegnai a convincerti in modo tale, da convincere a te stessa le tue ragioni profonde: simile al sole che convince il mare ad elevarsi alla sua propria altezza.

Anima mia, io ti liberai da ogni obbedienza, riverenza e soggezione verso gli altri; io ti detti il nome “curva della necessità” e “destino”.

Anima mia, io ti detti nomi nuovi e variopinti balocchi, io ti chiamai “destino” e “contorno dei contorni” e “cordone ombelicale del tempo” e “campana azzurra”.

Anima mia, alla tua zolla detti da bere ogni saggezza, tutti i vini e anche tutti i forti vini della saggezza, vecchi di immemorabile vecchiezza.

Anima mia, io ti innaffiai con ogni sole e notte e silenzio e anelito: – e così tu crescesti per me come una vite.

[.....]

Anima mia, in nessun luogo vi è ora un'anima, che possa essere più amante, più comprensiva e più vasta! Dove il futuro e il passato potrebbero trovarsi più vicini, che in te? (Z, *Del grande anelito*, pp. 271-72)

In quel raffinatissimo saggio su *I 'campi di significato' dello Zarathustra*, uno dei più acuti interpreti del pensiero nicciano, Ferruccio Masini, rende evidente, come recita il titolo di un paragrafo, *L'architettura ritmico-metaforica dello "Zarathustra" e le sue analogie strutturali con il discorso mistico*, soprattutto con quello di Meister Eckhart, affermando che

la frequenza ritmica dei moduli iterativi, costituiti dal ricorrere delle stesse parole o gruppi di parole in un periodo, ha la stessa estatica pregnanza del linguaggio mistico [...] Come nella prosa dello *Zarathustra* – continua Masini –, così anche nel periodo eckartiano la ripetizione si costruisce come contrappunto di variazioni che non mirano tanto ad un'escursione argomentativa del discorso, quanto ad un *approfondimento concentrico* (c.m.) dell'*Erlebnis* (quello appunto dell'*unio mystica*), così da raggiungere attraverso un'animazione progressiva di ritmi sintattici e di figure verbali strati sempre più profondi e inaccessibili di quest'esperienza¹.

Nella ricostruzione dell'architettura ritmica dello *Zarathustra* l'argomentare di Masini non poteva non fare i conti con quell'interpretazione del pensiero nicciano, in chiave di *Lebensphilosophie*, di Ludwig Klages, il quale riconduce «l'antitesi tra ritmo e battuta [la ritmica di- tirambica dello *Zarathustra*] a quella di anima (*Seele*) e spirito (*Geist*)».

¹ F. MASINI, *Lo scriba del caos*, cit., p. 277.

Contro l'interpretazione di Klages, Masini afferma che «la poesia-prosa dello Zarathustra non è [...] riconducibile ad una ritmica vitale» di quei due primordiali antagonisti, in quanto

[essa] non si esaurisce negli schemi della *Lebensphilosophie*, ma piuttosto si riconduce ad una matrice mistica all'interno della quale la distinzione tra *Geist* e *Seele* appare priva di senso. Ritmo è essenzialmente, per Nietzsche, sistole e diastole dionisiaca, dell'uomo come del mondo: flusso e riflusso (*Ebbe und Flut*). Così è chiamata nello Zarathustra l'anima 'dionisiaca': "quella che se stessa più ama, quella in cui tutte le cose hanno il loro scorrere irrompente e retrogrado, il loro flusso e riflusso"².

Nell'accostare la poesia-prosa zarathustriana alla matrice mistica, Masini giustamente fa rilevare che si tratta di una secolarizzazione del 'discorso' mistico, di una traduzione della strategia mistica su un piano prettamente «antropo-cosmic [o] della dionisiaca *Bejahung*», nel senso preciso che

l'uso nietzscheano [del procedere mistico] non può essere colto nei suoi sottostanti significati fuori dall'ambito strutturale della *Überwindung*, dalla tensione dionisiaca cioè, concepita come rovesciamento degli estremi, per cui una pienezza dolorosamente incontinentabile coincide non già con l'effondersi della *Minne* divina o la nascita eckhartiana della 'parola di Dio' (il Verbo), bensì con la tormentosa avidità (*Begierde*) di un donare che è perdersi 'oltre' di sé e quindi volontà di tramonto (*Untergang*)³.

Sulla presenza di una tonalità mistica nel discorso nicciano si sono soffermati anche i curatori dell'opera nicciana, Colli e Montinari, i quali in una nota al volume dei *Frammenti postumi* del 1884, sulla base dell'affermazione nicciana: «Il nuovo senso di potenza: la condizione mistica, e la razionalità più limpida, più temeraria come via che porta ad essa» (FP 26[241]), hanno dedotto che «la conoscenza discorsiva è abbassata a stadio preparatorio [e che] non va sottovalutato il riconoscimento dello stato mistico come vertice della filosofia». Pur dichiarando che tutto «ciò avviene soltanto in questo periodo: altrove Nietzsche dà alla parola 'misticismo' un colorito negativo. È il ricordo della propria esperienza che gli fa cambiare idea, il ricordo dell'intuizione dell'eterno

² *Ivi*, p. 286. Per l'interpretazione klagesiana, cfr. L. KLAGES, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Bonn 1958³, e la ricostruzione sintetica fatta da G. PENZO, *Klages interprete di Nietzsche*, in AA.VV., *Nietzsche e la cultura contemporanea*, Arsenale Cooperativa Edizioni, Venezia 1982, alle pp. 117-128.

³ F. MASINI, *Lo scriba del caos*, cit., p. 292.

ritorno», i curatori, anche sulla scorta di una caratterizzazione polimorfa della natura del filosofo (fr. 26 [101]) e del suo non dover avere soltanto “occhi grigi e freddi” (fr. 26[451]), ne hanno tratto la conclusione: «in quanto il filosofo è tutto questo assieme, egli cessa di essere l'uomo della conoscenza discorsiva»⁴!

Ora, se è assolutamente innegabile la presenza nel discorso nicciano di una traccia dell'esperienza mistica (giustappunto quella che si coagula nell'intuizione dell'eterno ritorno) e se, come ha mostrato Masini nella sua analisi dello Zarathustra, innegabile è anche il funzionamento, *ma eterodosso*, di un dispositivo 'discorsivo' di tipo mistico, occorre tuttavia sottolineare con forza che l'uso di alcuni dispositivi linguistici è sempre, per dir così, innervato e giocato da Nietzsche nella prospettiva di uno 'scetticismo' costante: «uno scetticismo degli esperimenti» (FFPP 1879-81, fr. 5[356]). Proprio perché articolato in questa *maniera*, *nell'ottica cioè di uno sperimentare singolare* (che rende possibile anche, anzi lo richiede, *provare modi, forme, altre e 'alteranti' l'ordinario discorrere*), lo scetticismo cui si fa appello non induce la «pigria della disperazione» e non fa venir meno la *misurata* 'fiducia nella ragione', pur scalzata (anzi, proprio perché scalzata) dal suo 'fondamento' morale! D'altra parte, se ci atteniamo a una sola, ma cruciale definizione del mistico: «colui che è sazio della sua felicità e ne ha troppa, e *cerca un linguaggio per la sua felicità* – vorrebbe farne dono» (FFPP 1884, fr. 25 [258] c.m.), da sola, questa definizione, basterebbe a rendere improponibile una qualsivoglia visione del mistico nicciano come fuoriuscita radicale dal discorsivo, come *acquietamento della razionalità*: si tratta invece di *radicalizzare lo strumento della ragione* (FFPP 1884, fr. 26[241]), di *spingerlo temerariamente* (ecco lo *scettismo sperimentale*) a rendere possibile anche una condizione, come quella mistica, dove *regna sovrano il silenzio*. Insomma: per raggiungere *il silenzio* occorre *far parlare ancora la ragione fino all'estremo delle sue possibilità*!

In tal senso, allora, il dispositivo klagesiano che contrappone, come due “primordiali antagonisti”, la *Seele* e il *Geist*, facendo scivolare la riflessione di Nietzsche lungo la china di un 'vitalismo' radicale e assoluto, non fa che riaprire la strada ad un'interpretazione *tout court* di stampo mistico, dove, *sine glossa e sans phrases*, 'parla' *il radicalmente Altro dalla ragione e dal suo discorso*.

Ecco quindi che, pur 'fatto fuori' da magistrali (per certi ver-

⁴ Cfr. *Nota*, in FFPP 1884, p. 282. Su queste affermazioni si vedano le condivisibili considerazioni di F. Rella in *Miti e figure del moderno*, cit., p. 149.

si) interpretazioni (quella heideggeriana per esempio, ma non solo), il vitalismo (*necessariamente mistico*) può ritornare con estrema facilità nell'interpretazione appunto di un essere (la Vita) contrapposto, in modo assoluto e gerarchico, al conoscere⁵, dimenticando, volutamente, l'avvertimento nicciano della cautela verso le parole come segno inconfondibile della 'saggezza' filosofica e di conseguenza il fatto che *nessun unilaterale e definitivo 'senso' esplicativo* che chiude la via a nuove forme e raffinamenti dei concetti può essere 'estratto' dalle parole!

E in effetti bisogna prendere alla lettera quest'indicazione:

Noi collochiamo una parola là dove comincia la nostra ignoranza, dove non possiamo vedere oltre, per esempio la parola "io", la parola "fare", la parola "patire": *queste saranno forse le linee dell'orizzonte della nostra conoscenza, ma non "verità"* (FFPP 1885-87, p. 170, c.m.).

Se tutto questo è vero, allora l'ipotesi dell'anima – una delle parole più cariche di ambivalenza e che, tuttavia, Nietzsche non ha paura di usare, proprio come linea d'orizzonte del nostro conoscere – va disarticolata nella sua 'significatività storica' facendone fuoriuscire una curvatura di senso inedita. Da questo punto di vista, le 'definizioni' usate da Nietzsche nel passo dello *Zarathustra*, possono aiutarci a schizzare, prima di vederne il ruolo nel discorso complessivo, l'ambito figurale della vecchia e veneranda ipotesi. Da quel brano isolo le *determinazioni concettuali* (che sono anche sempre, lo abbiamo visto, dato lo 'stile' zarathustriano, *determinazioni figurali*) che Nietzsche usa per dire l'anima: *svolta della bisognosità, destino, contorno dei contorni, cordone ombelicale del tempo, campana azzurra*.

Questi "nomi nuovi e trastulli variopinti" – così scrive Nietzsche prima di elencare le determinazioni figurali-concettuali dell'anima, confermando, se ce ne fosse ancora bisogno, l'area 'giocosa' e 'scettica' al tempo stesso dell'uso delle "grandi parole" della metafisica – devono in prima battuta servire proprio a ripristinare e a far rivedere con occhi diversi il vecchio concetto, apponendo al quale "nomi nuovi e trastulli variopinti" si affida la possibilità di descrivere l'area di esistenza e di funzione della soggettività.

È questo compito: *provare a ridisegnare l'area della soggettività*, che Nietzsche affida alla sua *revisione* dell'ipotesi-anima. L'attacco ai "naturalisti maldestri" avviene esattamente per l'urgenza, come abbiamo già in parte mostrato, che egli sente di non poter abbandonare la ricerca in-

⁵ Cfr. la *Nota cit.* di Colli e Montinari.

torno all'area della soggettività (giacché ne andrebbe, se 'oggettivamente' non la si considerasse, come fanno appunto i pensatori 'scientifici', del senso stesso della filosofia)⁶!

Cosa ci dicono allora quelle 'definizioni giocose' intorno all'ipotesi-anima?

Innanzitutto occorre ribadire che *ripeterne il nome*, ormai negletto dal sapere oggettivo dei moderni, significa in qualche modo, anche se come pura linea d'orizzonte conoscitivo, affermarne l'esistenza e insieme cercare di capire *what's in a name?*. Più precisamente ancora, la ripetizione-ripresa vuol dire, a fronte di un'anonimia generalizzata e di un livellamento dei soggetti, dichiarare l'esistenza di un'area di tracotanza e di oltranza, giusto quel 'di più' di cui si fa carico il discorso filosofico pienamente inteso che mai, se non sotto forma di 'vergognosa intrusione', è presente nel discorso 'oggettivo' del tipo-scientifico. Occorre tuttavia aggiungere che quando Nietzsche attacca il discorso scientifico non lo fa 'astrattamente', giacché il suo interesse mira a far emergere esattamente la figura di soggettività che il discorso scientifico disegna, ed è propriamente della *dissoluzione della soggettività nel tipo* – ché questo è il risultato del discorso scientifico sulla soggettività – che la riflessione polemica nicciana si fa carico.

Se l'aver riportato in piena luce l'*anima* dopo averla ripulita e liberata «da tutte le penombre [... dalla] polvere [dai] ragni e [dalla] luce crepuscolare», utilizzando, per quest'operazione, «la tempesta chiamata spirito», è servito a restituire all'anima «la libertà su tutte le cose create e increate [la possibilità di riprendersi] il diritto di dire no come la tempesta e di dire sì come il cielo sereno dice sì», ovvero di riportare sotto di sé, sotto il proprio sguardo, il 'cielo fisso' dei valori e di «convincere a [se] stessa le [sue] ragioni profonde: simile al sole che convince il mare a salire alla sua altezza» (Z, pp. 271-272); se la recuperata area di manovra 'soggettuale' potrebbe configurare l'attività dell'anima come una sua radicale e assoluta autonomia, come l'estremo compimento del soggettivismo, null'altro che una radicalizzazione del nucleo 'impositivo' del cogito, della sua signoria 'tecnica' sul vasto campo dell'Essere, ebbene, si tratta di affermare decisamente che, se di riappropriazione da parte dell'anima si può parlare, essa riguarda e avviene innanzitutto e soprattutto in quel campo diventato separato ed estraneo del 'mondo suo',

⁶ Cfr. su questo le considerazioni di M. RUGGENINI, *Il soggetto del senso. Nietzsche o la fine della metafisica della soggettività*, in ID., *Volontà e interpretazione*, F. Angeli, Milano 1985, pp. 121-147.

ovvero sulla 'terra incognita' della corporeità (FFPP 1882-84, fr. 5 [31])!

Più precisamente ancora: la riappropriazione di cui è questione è innanzitutto e per lo più un riaffidarsi dell'anima al suo vero 'ethos', ovvero un 'ritorno' a casa propria, un abitare nuovamente il luogo del proprio essere, dopo il voluto espatrio da esso e il presuntuoso dominio su di esso. E dunque, se per Nietzsche può valere la definizione novalisiana della filosofia come "nostalgia, desiderio di trovarsi dappertutto come a casa propria", è perché *la filosofia che Nietzsche vuole*, separandosi radicalmente dall'interpretazione e dal fraintendimento radicali della corporeità a opera della filosofia storicamente datasi, *riscopre nello spazio vincolante della corporeità come primo ethos e nella nostalgia di riabitarlo il progetto vero della filosofia*. In questo senso soltanto la *Sehnsucht* zarathustriana, la nostalgia dell'anima, acquista tutto il suo valore! È infatti proprio nel senso di un desiderio vibrante di tornare a casa che Zarathustra cerca di *überreden* l'anima a 'ritornare' alle sue "ragioni profonde"!

Non è dunque un escamotage il ricorso nicciano al 'filo conduttore del corpo', giacché è da quest'orizzonte antico-nuovo, da questa terra diventata incognita, che occorre ricominciare a guardare fuori ed è da questa 'prospettiva' del corpo che occorre nuovamente tornare a indagare l'ipotesi-anima! Ciò non vuol dire, tuttavia, in questo 'ritorno' dell'anima al luogo d'origine, un *disanimarsi*, potremmo dire, dell'anima nella 'grande ragione' corporea, una 'naturalizzazione' (nel senso dei naturalisti contro cui Nietzsche polemizza), ovvero una perdita di 'identità funzionale' dell'anima medesima! Così come "il sole convince il mare a salire alla sua altezza", altrettanto l'anima che si convince alle sue ragioni profonde, cerca di far 'risalire' (a) sé queste ragioni, senza 'dissolverle' e dissolversi in esse!

Il pensiero nicciano della corporeità non vuol dire, quindi, nel modo più assoluto, il conferimento di un primato astratto ('vitalistico' nel senso di Klages) al corpo (inteso nella sua accezione più 'elementare') e di conseguenza un azzeramento della complessità del mondo soggettuale. Sarebbe d'altronde assurdo se, dopo essersi affidato a un *pensiero della complessità* – ché tale è, volendolo 'tradurre' in categoria, il pensiero nicciano della corporeità (FFPP 1884-85, fr. 34[46]) – egli avesse pensato di ridurre la scoperta di un mondo ben altrimenti complicato all'elementare, fosse quest'ultimo: l'istinto, la vita, l'essere, o la natura – su cui basta leggere lo sferzante aforisma di *Al di là del bene e del male* contro i "nobili stoici" per capire quanto Nietzsche sia abissalmente lontano da un pensiero 'monista', cioè da un pensiero imperniato su un elemento indifferenziato!

Se dunque certi concetti, o meglio certe ipotesi concettuali, continuano a rimanere nel testo di Nietzsche (e nel suo pensiero), è perché, quantunque la rete concettuale sia il risultato di un'operazione di abbreviazione, che perciò stesso non può 'cogliere' (il) tutto, pure, i segni di abbreviazione come risultati di una determinata comprensione, come contrassegni peculiari della 'specie', essendo ciò che 'regge' la specie stessa, costituiscono, in una certa misura, non solo la "ragion d'essere" della specie medesima, ma esattamente ciò che la mantiene in vita in quanto, tramite quei contrassegni o, come pure si può dire, quei «congegni» (VM, cit.), le si consente di 'cogliere' la vita.

Detto altrimenti: se la rete concettuale, la ragione, è, come già aveva affermato a chiare lettere Schopenhauer, una *protesi*⁷, ebbene questa protesi (gli occhi grigi o il colombario, di cui parla Nietzsche) noi possiamo anche ogni tanto deporla per guardare diversamente, ma di certo non possiamo distruggerla radicalmente, giacché distruggendola non è questo particolare strumento che noi distruggeremmo, ma propriamente il 'supporto' della protesi, ovvero la stessa specie umana. Diverso, ovviamente, da un discorso che vuole abolire in modo radicale la 'conoscenza discorsiva', è l'operazione di smontaggio dei concetti, la loro ritrascrizione secondo una nuova storia (FFPP 1881-82, 12[1]), che è ciò che Nietzsche fa a proposito dell'ipotesi-anima.

Quando per l'appunto egli riscrive il concetto di anima assegnandogli quei 'nomi nuovi': "curva della necessità", "destino", "contorno dei contorni", "cordone ombelicale del tempo", "campana azzurra", è propriamente con lo strumento della ragione che Nietzsche opera, ma piegato-impiegato a fini diversi da quelli della 'necessaria' definizione in cui consiste la 'grigia' operazione del filosofo-archivista. Se quei "vario-pinti trastulli" che sono i nomi nuovi dell'anima fluidificano senza alcun dubbio il venerando e solido concetto di anima, e invitano colui che li vorrà usare a rappresentarsi in altro modo quell'ipotesi – che questo è il fine della nuova nominazione e non di certo la fine della rappresentazione *tout court* –, ebbene le nuove determinazioni figurali-concettuali cosa ci invitano a pensare dell'anima? Se al terreno dell'anima è stato dato da bere «ogni saggezza, tutti i vini nuovi e anche tutti i forti vini della saggezza, vecchi di immemorabile vecchiezza» (Z, p. 272): non l'abolizione del sapere in quanto tale, ma più saperi per saperi di più –, quale rappresentazione nuova avremo tra le mani?

⁷ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di Ada Vigliani, introduzione di Gianni Vattimo, Mondadori, Milano 1989, § 27, pp. 228-232.

Per prima cosa va detto che le figure scelte da Nietzsche, com'è evidente sin dall'inizio del brano citato, rinviano quasi tutte a una dimensione spaziale precisa, quella del cerchio. 'Informata' da quelle figure, la struttura dell'anima viene determinandosi 'essenzialmente' come *funzione del circondare, circoscrivere e collegare* – in una parola, come 'produzione' di un *continuum*. Se le immagini usate per descrivere l'anima rinviano immediatamente alla figura circolare, e dato il 'luogo' testuale in cui esse sono date – lo Zarathustra – il collegamento con la teoria dell'"eterno ritorno dell'eguale" è quasi d'obbligo, bisogna però affermare, tenendo conto dell'avvertenza a non ricondurre la legge dell'eterno ritorno all'immagine ciclica (FFPP 1881-82, fr. 11 [157]), che la circolarità di cui si tratta non può essere in alcun modo spiegata, così come quella dell'"eterno ritorno dell'eguale", con la 'semplice ritmicità' di determinati movimenti ciclici⁸.

Qual è allora l'immagine 'adeguata' per descrivere la circolarità dell'anima?

A ben rifletterci, tutte quelle usate contengono qualcosa di più del semplice rinvio all'immagine del cerchio. Tutti i 'nomi-figure' attraverso cui Nietzsche raffigura l'anima: cordone ombelicale del tempo, curva della necessità, contorno dei contorni, indicano che la funzione del circondare, circoscrivere e collegare, come propria dell'anima, si svolge, in buona sostanza, nel senso di un 'movimento' che, oltre a contenere o mettere in contatto, produce, allo stesso tempo che svolge queste 'funzioni', un 'taglio' o un intervallo su un 'determinato' processo. Se, ad esempio, facciamo attenzione all'immagine del contorno, e di questa abbiamo non l'idea di qualcosa che circonda solamente ma anche, e forse soprattutto, di qualcosa che nel de-limitare circondando separa⁹, oppure ci riferiamo all'immagine della curva della necessità, il senso di un movimento, connettivo-disgiuntivo al tempo stesso, emerge in tutta evidenza. E ancora: se la circolarità 'funzionale' dell'anima si svolge, per usare termini klagesiani, secondo ritmo e battuta, ma, *contra* Klages, non come movimenti assolutamente contrapposti bensì solidali, allora la circolarità peculiare dell'anima potremmo caratterizzarla più precisamente così: un modo di *raccogliere la 'continuità' di una processualità senza 'sciogliersi' in essa*, ma 'battendo', per dir così, sulla 'ritmicità' del processo, dando vita così a *minime unità discrete* che non azzerando la

⁸ G. PASQUALOTTO, *Saggi su Nietzsche*, cit., pp. 53-86 e 151-171.

⁹ Su questa lettura del contorno, cfr. S. FINZI, *Silhouettes*, in ID., *Il mistero di Mister Meister*, Dedalo, Bari 1983.

‘continuità’ stessa, sovrapponendole o sostituendole una ‘discontinuità’ totalmente altra, ne rendono, descrivendola, esplicitabile la ‘logica’.

Vedremo più in là, sulla scorta di un frammento postumo, che questa *funzione descrittiva* dell’anima potrà essere nominata in modo ancora più preciso come dimensione del ‘pensare’, escludente dunque qualsivoglia visione antitetica al ‘logos’ o al *Geist* (come vuole invece Klages)¹⁰.

Prima di evidenziare ulteriormente la struttura concettuale sottesa alle immagini nicciane, fermiamoci ancora un attimo a vedere la ‘scena’ su cui avviene la ‘riscrittura’ dell’anima.

Nel capitolo terzo di *Al di là del bene e del male*, dedicato a *L'essere religioso*, Nietzsche scrive:

L’anima umana e i suoi confini, l’estensione in generale fino a oggi raggiunta delle umane intime esperienze, le altitudini, le profondità e le distanze di queste esperienze, l’intera storia, sinora vissuta, dell’anima e *le sue non ancora fino in fondo esaurite possibilità* (c. m.): tutto ciò è la predestinata zona di caccia per uno psicologo nato e un amico della “caccia grossa”. Tuttavia, quanto spesso deve rivolgere a se stesso le disperate parole: «Uno solo! ah, uno solo e basta! e questa gran selva, questa selva primordiale!». E così si augura qualche centinaio di aiutanti e di segugi finemente ammaestrati da poter lanciare avanti nella storia dell’anima umana, per fare in essa la sua battuta. Invano: sempre torna a sperimentare, profondamente e amaramente, quanto sono difficili a tro-

¹⁰ Per Klages, infatti, la dimensione dell’anima va ‘preservata’ dall’irruzione distruttiva dello ‘spirito-coscienza’ – come si legge chiaramente in un passo del *Widersacher*, pp. 68-69 (cit. in G. MORETTI, *Anima e immagine. Sul “poetico” in Ludwig Klages*, Palermo 1985, p. 23). E la *Seele* in quanto tale non può assolutamente esser confusa con la dimensione-coscienza, anche in una forma ‘attenuata’, giacché la *Seele* è radicalmente, nel modo più assoluto, l’espressione della vita, come si legge in un passo del saggio *La natura della coscienza*. «L’anima è il senso del fenomeno corporeo, ed il corpo è il fenomeno dell’anima. Né quella agisce su questo né questo su quella: nessuno dei due appartiene infatti ad un mondo di cose» (*op. cit.*, in L. KLAGES, *L’anima e lo spirito*, Milano 1940, p. 243). Dal momento poi che «lo spirito somiglia... ad un cuneo penetrato nella cellula vitale, il cui fine [è] di dividerla in due, oppure, detto in maniera metaforica, di sottrarre l’anima al corpo, di privare l’anima del corpo e di uccidere così la vita stessa» (L. KLAGES, *Widersacher*, p. 755, cit. in G. MORETTI, *op. cit.*, pp. 29-30) occorre che l’anima, che ha la sua radice nel flusso immaginale-espressivo della vita, faccia lo *Schritt zurück* dal piano degli oggetti al piano delle immagini (cfr. G. MORETTI, *op. cit.*, p. 32), così ‘preservando’-‘ricostituendo’ la sua vera natura dal taglio che il *Geist* costantemente produce in essa. La distanza, come si può desumere da questi pochi cenni, del pensiero nicciano sulla ‘vita’ e sull’ ‘anima’ da quelli klagesiani è assolutamente radicale. D’altronde, come Moretti stesso fa vedere nel suo saggio, basta riferirsi all’interpretazione klagesiana del pensiero nicciano per confermare la radicale lontananza, la dissonante riflessione, anche se condotta sugli stessi temi, tra i due pensatori.

varsi aiutanti e cani per tutte quelle cose che eccitano appunto la sua curiosità. L'inconveniente cui si va incontro coll'inviare gli addottrinati in nuove e pericolose zone di caccia, in cui sono necessari coraggio, sagacia, scaltrezza in ogni senso, sta nel fatto che proprio là essi diventano ormai inservibili, allorché ha inizio la "caccia grossa" e con essa anche il grande pericolo – proprio laggiù essi perdono i loro occhi e il loro fiuto di segugi (ABM, afr. 45).

Ritroviamo qui, in quest'aforisma che ha lo scopo di introdurre alla ricerca nicciana dell'ipotesi-anima, dispiegati ancora meglio – e da un punto di vista, per dir così, privilegiato, giacché la figura che la rappresenta: *l'essere religioso* è, storicamente, il luogo in cui il 'significato-anima' massimamente si è incarnato o al quale immediatamente si pensa – i motivi per cui in Nietzsche permane, paradossalmente, la necessità di ripensare l'anima. Prima di ripeterne le motivazioni, o meglio, di guardarle da quest'altra scena, è il caso di sottolineare quanto quella nicciana sia debitrice, pur nella parafrasi, di altre scene di caccia – e intendo sia quella dell'Eros platonico, sia quella, non immediatamente visibile nel rinvio nicciano, dell'Atteone bruniano.

Andler, nel suo testo su Nietzsche, ricostruendo l'amicizia di questi con H. von Stein ha affermato che la conoscenza di Bruno da parte di Nietzsche proviene appunto dalle ricerche di Stein, il quale nel suo testo su Bruno (del 1882) riporta proprio il sonetto su Atteone degli *Eroici furori*¹¹.

Di certo, nella memoria di Nietzsche giocano anche altre fonti relative alla scena di caccia e all'immagine della selva¹². Ma una circostanza, da prendere con le necessarie cautele e da tenere tuttavia in conto, di una lettera di Nietzsche a Stein, può aiutarci a pensare che la 'fonte' bruniana sia stata presente.

Il 22 maggio, infatti, rispondendo a H. von Stein, che gli aveva inviato "alcune [sue] traduzioni di poesie di Giordano Bruno", Nietzsche scrive:

¹¹ Cfr. C. ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 voll., Paris 1958, v. II, pp. 485-500. Il testo di H. von Stein su G. Bruno fu pubblicato nella "Internationale Monatsschrift" 1882, 1-3, con il titolo: *Giordano Bruno, Gedanken über seine Lehre und sein Lebe*. Su Nietzsche e Bruno si veda anche il libro, dal titolo omonimo, di Donatella Morea-Stefano Busellato, Ets, Pisa 1999, che contiene il caretggio completo tra Nietzsche e H. von Stein.

¹² Relativamente a quest'immagine, sappiamo che il termine 'selva' non è altro che la 'traduzione' della chora platonica, e che già nella versione aristotelica si annuncia, nella resa di *chora* con *byle*, quella che sarà poi la versione (e la perversione, per dir così) definitiva dell'immagine della 'selva'. Cfr., per una ricostruzione sintetica dell'immagine, il testo di F. RELLA, *L'enigma della bellezza*, Milano 1991, in part. le pp. 41-48 e 72-77.

Queste poesie di Giordano Bruno sono un dono per il quale io La ringrazio con tutto il cuore. Mi sono permesso di dedicarle a me stesso, come se le avessi fatte io e per me – e le avessi “prese” come bevanda tonificante (FFPP 1884, p. 289)¹³.

Ciò che è importante sottolineare, tuttavia, al di là della possibile certificazione della fonte bruniana nella stesura del passo sull’anima, è il fatto che per Nietzsche la ricerca si svolge, come quella bruniana, nella più compiuta delle solitudini, data la scarsità degli “aiutanti e segugi” che inviati «in nuove e pericolose zone di caccia, in cui sono necessari coraggio, sagacia, scaltrezza in ogni senso [...] proprio là essi diventano ormai inservibili, allorché ha inizio la “caccia grossa”, e con essa il grande pericolo» (ABM, afr. 45). Cosa che ritroviamo, ovviamente sotto altri termini, nella stessa figura bruniana di Atteone, giacché questi, intento alle

selve, luoghi inculti e solitari, visitati e perlustrati da pochissimi, e però dove non sono impresse le orme di molti uomini [...] dove si vede più spinoso, inculto e deserto il destro ed arduo cammino [...] slaccia i veltri e i mastini appo la traccia di boschareccie fiere [...] che sono ocolte, perseguitate da pochi, visitate da rarissimi, e che non s’offrono a tutti quelli che le cercano [...] perseguitato da proprii pensieri, corre e drizza i novi passi [...] a’ luoghi più folti, alli deserti [...] e da quel che era un uomo volgare, e commune, dovien raro ed eroico, ha costumi e concetti rari, e fa straordinaria vita¹⁴.

La conseguenziale solitudine del ricercatore, l’esser cioè diventato straniero agli altri uomini per via della sua appassionata ricerca della verità, è un tema che troviamo anche e soprattutto nel Nietzsche di *Al di là del bene e del male*. Lo stesso che aveva, sempre in *Al di là del bene e del male*, poche pagine prima, ‘irriso’ Spinoza e Bruno (questi “eremiti per forza”) perché, essendo in loro “il filosofico senso del comico [...] fuggito via”, si sono immolati per la verità (ABM, afr. 25, pp. 32-33), dopo aver affermato che per la ricerca

occorrerebbe sempre [...] quell’aperto cielo di chiara, maliziosa spiritualità che riesce ad abbracciare dall’alto in basso, a ordinare, a costringere in formule questo brulichio di esperienze vive, pericolose e dolorose [e che per tale ricerca ci vorrebbero ‘servitori’ capaci, i quali] evidentemente crescono troppo

¹³ I sonetti tradotti da H. von Stein sono rispettivamente: “E chi m’impenna, e chi mi scalda il cuore” (dalla *Proemiale epistola* al *De infinito*), “Mons, licet innixum...” (dalla *Proemiale epistola* al *De la causa...*) e per l’appunto il sonetto su Atteone, “Alle selve i mastini...” (da *Gli eroici furori*).

¹⁴ G. BRUNO, *Eroici furori*, cit., pp. 1006-1008.

di rado, sono così inverosimili in ogni tempo [e il ricercatore] sempre torna a sperimentare, profondamente e amaramente, quanto sono difficili a trovarsi aiutanti e cani per tutte quelle cose che eccitano [...] la sua curiosità,

chiude l'aforisma dedicato alla 'caccia dell'anima' con queste parole:

Alla fine si deve fare ogni cosa da sé, per sapere da sé qualcosa: cioè si ha sempre molto da fare! – Ma una curiosità della mia specie resta pur sempre *il più gradevole di tutti i vizi* (c.m.) – scusatemi! volevo dire: *l'amore per la verità ha la sua ricompensa nel cielo e anche già sulla terra* (ABM, afr. cit., pp. 53-54).

Al di là del 'sarcasmo' nicciano per i "martiri della verità" e "gli eremiti per forza", alla fine (ma in realtà da sempre), pur accompagnata dal 'divino riso' e declinata in questi termini: «quanto a loro stessi i filosofi hanno qualcosa da fare per la verità» anziché sacrificarsi per la verità (cfr. GM, cap. 8, p. 314), la medesima 'etichetta' dovremmo applicarla allo stesso Nietzsche, giacché è lui a volerla!¹⁵

¹⁵ Facciamo notare che quando Nietzsche definisce la ricerca della verità (la 'curiosità' per la verità) come "il più gradevole di tutti i vizi", riprende proprio una determinazione bruniana della ricerca 'etica' del furioso, anzi il tratto individuante dell'"eroico furore", che per Bruno si configura infatti proprio sotto il segno del vizio, dunque come un'*oltranza* (il "di più" di Nietzsche) del vedere-sapere, al di là di qualunque 'mediocritas'! Come non ricordare, d'altronde, per usare un'espressione dell'acutissimo Masini (in *Lo scriba del caos*, cit.) *l'alchimia degli estremi* come metodo del pensiero nicciano?!



Capitolo Quinto

VIDERE VIDEOR...

Riprendendo ora le motivazioni che fondano la ricerca di Nietzsche sul tema dell'anima, o, per usare i suoi termini ancora più esplicativi, «delle umane intime esperienze», è opportuno ripetere che essa ha a fondamento una convinzione che è la stessa che lo spinge a prendersela con i naturalisti maldestri: l'«anima» «non [ha] ancora fino in fondo esaurite [le sue] possibilità».

Dicevamo però che per questa rinnovata ricerca psicologica è necessario cambiare soprattutto sguardo, dotarsi cioè di uno sguardo a cielo aperto, che riesca «ad abbracciare dall'alto in basso, a ordinare, a costringere in formole [il] brulichio di esperienze vive, pericolose e dolorose» che formano il *territorio dell'anima*, in sintesi:

[...] dotarsi di uno sguardo altro da quello della psicologia finora esistita, [giacché] sino a oggi la psicologia ha fatto... naufragio [...] per la precipua ragione che essa si era posta sotto il dominio della morale e credeva essa stessa nei contrasti morali di valore, e scorgeva, leggeva, interpretava questi contrasti inserendoli nel testo e nella fattispecie (ABM, afr. 47, p. 56).

Si tratta, per dirla con le parole di *Genealogia della morale*, «di percorrere semplicemente con nuovi interrogativi, e, per così dire, con nuovi occhi» (GM, *Prefazione*, p. 219), «l'estensione fino a oggi raggiunta delle umane intime esperienze [e lanciarsi] nella storia dell'anima umana, per fare in essa la sua battuta» (ABM, afr. 45).

Proviamo allora a vedere quest'estensione, partendo da un frammento postumo degli anni '85-'86, nel quale viene data un'indicazione molto importante circa la 'nascita' dell'anima:

Il credere nel corpo – scrive Nietzsche – è più fondamentale del credere nell'anima: *quest'ultima credenza è sorta dalle aporie della considerazione non scientifica del corpo* (qualcosa che lo abbandona: *fede nella verità del sogno*) (FFPP 1885-1887, fr. 2[102], cc. mm.).

È dunque per via di un'ignoranza intorno al funzionamento del «fenomeno più ricco, più comprensibile» che viene fuori la *credenza* dell'esistenza dell'anima. Ma l'aporeticità dell'anima, specifica

Nietzsche, ha una radice ancora più profonda della semplice considerazione non scientifica del corpo: è in un'esperienza, "umana, troppo umana", precisamente in quella onirica, che la 'sostanza' stessa dell'anima trova la sua 'materia'.

Nietzsche non fa che ribadire qui qualcosa che aveva già affermato, e con molta più attenzione analitica, in *Umano troppo umano*. Ritornando, in quest'opera, sulla questione (ne aveva infatti già parlato nella *Nascita della tragedia* quando aveva ascritto l'esperienza del sognare all'"impulso" apollineo), in un aforisma, intitolato significativamente *Fraintendimento del sogno*, Nietzsche dichiara che la metafisica ha la propria genesi e radice nell'esperienza del sognare:

Nelle epoche di civiltà rozza e primordiale *l'uomo credette di conoscere nel sogno un secondo mondo reale*; è questa *l'origine della metafisica*. Senza il sogno non si sarebbe trovato alcun motivo di *scindere il mondo* (cc.mm.) (UTU, I, afr. 5, p. 18).

Ma questa credenza ne comporta un'altra:

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 della credenza negli dei. (Ibid.)

Il sogno dunque, l'esperienza del sognare, riveste per il nuovo psicologo quale Nietzsche è e vuole essere un'importanza cruciale, giacché il sognare è un crocevia generatore di molte questioni e di altrettanti problemi. Indagare la dimensione onirica allora, *rimettere*, contro il fraintendimento necessario prodottosi "nelle epoche di civiltà rozza e primordiale", *nel suo giusto senso l'esperienza del sogno*, e indagarne, allo stesso tempo, la *logica*, contro la versione 'moderna' che la riduce a indice di uno 'sragionare', può servire a capire anche, se essa è una delle genesi possibili dell'anima, cos'è e come funziona l'anima.

A far da guida alla nostra indagine poniamo l'affermazione che fa da titolo al § 193 di *Al di là del bene e del male*: «*Quidquid luce fuit, tenebris agit*», cui Nietzsche aggiunge, significativamente: «ma anche viceversa».

Questa semplice aggiunta è di capitale importanza, giacché ponendo come reversibile il movimento dalla luce nelle tenebre e dalle tenebre nella luce, o, più precisamente, affermando che qualunque cosa, abbia occupato il luogo della luce o quello delle tenebre, ha una potenza di direzione verso il suo contrario, Nietzsche rende visibile innanzitutto

una caratteristica dell'“economia complessiva dell'anima”, il fatto cioè che essa vada considerata come una processualità di forze, di 'potenze', come un 'luogo' di passaggio *trans-formativo* necessario a e per ogni esperire. Che tale affermazione sia fatta poi per introdurre una riflessione sull'esperienza del sognare, aumenta l'importanza dell'aggiunta, in quanto, dotando l'esperienza del sognare della stessa potenza di quella della vita vigile, Nietzsche non soltanto ne ribadisce la centralità nell'economia complessiva dell'anima, ma la eleva addirittura ad esperienza-guida per la vita vigile, come testualmente afferma nel seguente passo:

in virtù del nostro sogno noi siamo più ricchi o più poveri, abbiamo un bisogno di più o di meno e infine, nella intensa chiarezza del giorno, e anche negli attimi più sereni del nostro spirito quando è desto, cadiamo un po' in balia delle abitudini dei nostri sogni. Posto che qualcuno sogni spesso di volare e finalmente, non appena si mette a sognare, diventa cosciente della sua forza e della sua arte nel volo come di una prerogativa sua propria e di una sua particolarissima invidiabile fortuna [...] come non dovrebbe un uomo capace nel sogno di tali esperienze e abitudini trovare infine intonata a un diverso colore e diversamente definita, anche nel suo giorno di veglia, la parola “felicità”! (ABM, afr. cit.)

Il sogno dunque, come spazio di possibili accadimenti diversi da quelli che sperimentiamo nella veglia, può per Nietzsche contribuire a orientare in un senso diverso le stesse parole della veglia e di conseguenza l'esperienza stessa della vita vigile. Ma com'è possibile che la produzione onirica possa addirittura diventare una guida per la vita vigile, e più precisamente un modo per intendere diversamente le parole che usiamo nella veglia?

Il fatto è che per Nietzsche il sogno non 'mette in scena' soltanto residui di una 'vita antichissima' – da questo punto di vista esso non sarebbe altro che il 'primitivo' e il 'selvaggio' che albergano ancora in noi, e che, per questo modo 'anomalo' di presentarsi, noi, i *cogitantes* accostiamo alla follia (UTU, I, afr. 12).

Nel suo *rapresentare*, il sogno rende evidente che «Non solo noi pensiamo all'interno del sogno, ma il sogno stesso è il risultato di un pensiero» (FFPP 1876-1878, fr. 22[64]).

Ora, c'è un tratto che accomuna le varie riflessioni nicciane sul sogno, di cui qui ci limitiamo a commentare solo due aforismi: il tema problematico della *causalità*¹. Se c'è, in altri termini, un interesse fon-

¹ Della bibliografia critica sulla tematica onirica in Nietzsche si vedano i contributi di: P. GIANNAROLO, *Le rêve dans la pensée de Nietzsche*, in «Revue de l'Enseignement

damentale di Nietzsche per la tematica del sogno, è perché quest'esperienza *mette in scena* esattamente un modo di funzionare della nostra complessiva economia psichica ad un livello che non riconosciamo immediatamente come appartenente a noi, i soggetti, vale a dire noi, esseri eminentemente consapevoli.

Nell'aforisma 13 di *Umano troppo umano*, intitolato *Logica del sogno*, la tematica della causalità viene propriamente a evidenziare la struttura stessa del sogno come ricerca e rappresentazione delle cause (UTU, I, p. 23), come traduzione 'presunta' dell'accadimento; in questo modo, il sogno mette in evidenza l'"innata" voglia di 'dare un fondamento', ovvero 'ragioni' a ciò che (ci) accade, niente altro che un bisogno di ordinare, di logicizzare, il 'reale'.

Pur basando la riflessione sulla causalità prodotta dal sogno su dati, per dir così, 'esteriori' al sogno medesimo (per esemplificare: «Chi [...] si cinge i piedi con due cinture, sognerà che due serpenti si attorcigliano intorno ai suoi piedi», afr. 13, cit.), per Nietzsche la 'spiegazione' del sogno (la sua 'ragione') non risiede per intero nella 'causa esterna'. Quando scrive infatti, a proposito del sogno dei due serpenti, che «questa è dapprima un'ipotesi, poi una fede, accompagnata dalla rappresentazione e dall'invenzione di un'immagine: "Questi serpenti devono essere la causa di quella sensazione che io, dormiente, provo", così giudica lo spirito del dormiente», Nietzsche nell'evidenziare il rovesciamento di prospettiva operato dal giudizio del dormiente, ciò che intende mettere in primo piano è propriamente l'"operazione" psichica di *inversione causale* compiuta dal dormiente. Detto con i termini stessi di Nietzsche, e entrando così nel merito della causalità onirica: «Il passato prossimo così interpretato diventa per [il dormiente], attraverso la fantasia eccitata, il presente» (ibid.).

Ciò che va messo in rilievo allora è proprio l'*operazione interpretativa*, dunque il 'lavoro' psichico che il dormiente fa rispetto alla 'presunta' causa esterna; se, infatti, la causa esterna non produce il sogno se non per la via della fantasia, eccitando questa 'facoltà' che si presenta essenzialmente, nell'operazione onirica, come facoltà traduttrice, è a questa operazione che bisogna assegnare il primato nella produzione

Philosophique», 1977-78 (28), n. 5, pp. 11-35; G. UNGEHEUER, *Nietzsche über Sprache und Sprechen, über Wahrheit und Traum*, in «Nietzsche Studien», 12 (1983), pp. 134-213; H. TREIBER, *Zür "Logik des Traumes" bei Nietzsche*, in «Nietzsche Studien», 23 (1994), pp. 1-41, nonché il già citato studio di L. Corman. Ma si veda anche il § 3 dell'*Introduzione* di G. Baioni all'edizione Einaudi (1981) delle nicciane *Considerazioni inattuali*.

onirica. Cosa che viene confermata, poche righe dopo, da Nietzsche stesso quando si domanda: «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?» (ibid.)

Che la 'mente' di cui parla Nietzsche non possa e non debba intendersi come istanza radicalmente assoluta dal corpo è cosa quasi ovvia per qualunque lettore dei suoi testi – lo si è visto con il passo dallo *Zarathustra* nel quale si dice che 'la mente' è *Gleichniss* del corpo! Se tuttavia qui poniamo l'accento su un certo primato di questa stessa 'mente' nell'operazione di costruzione del sogno, è proprio per ribadire la non riducibilità dell'operazione onirica ai termini 'fisiologici' esclusivamente e riduttivamente intesi. Basterebbe semplicemente richiamare, a evidenziare una certa 'autonomia' della psiche nell'esperienza del sogno, un'espressione contenuta in un aforisma di *Aurora*, nel quale, pur facendo riferimento a 'dati' strettamente fisiologici o 'esteriori' («...i movimenti del sangue e delle viscere, ll'] oppressione del braccio e delle coperte, [i] suoni dei campanili, delle banderuole dei nottambuli e altre cose del genere» – *A*, afr. 119), Nietzsche non esita a scrivere che le "poetiche immaginazioni" dei nostri sogni «sono interpretazioni assai libere, assai arbitrarie» di quei movimenti fisiologici, che così interpretati non sono più, puramente e semplicemente, movimenti fisici ma una peculiare rappresentazione, propriamente un testo, e, ancora più radicalmente, *un testo inconscio*, che «la ragione poetica», vale a dire *quella speciale 'capacità' della psiche abilitata all'opera di traduzione dei movimenti fisiologici*, mette in scena!

Se dunque la natura del sogno consiste nell'essere una messa in scena per la ricerca e la rappresentazione delle cause, mediante l'operazione di inversione e traduzione di un determinato rapporto (quello di causa-effetto) messo in atto da una ragione denominata da Nietzsche poetica (e anche sfrenata, cfr. afr. 119 di *A*), diventa importante allora comprendere la 'natura' e gli 'strumenti' di quest'"organo traduttore".

Nell'aforisma 12 di *Umano troppo umano*, intitolato *Sogno e civiltà*, Nietzsche scrive che «la funzione cerebrale che viene dal sonno maggiormente pregiudicata è la memoria; non che essa 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».

Ciò che qui interessa non è tanto il dato puro e semplice dell'alterazione della memoria nel sonno (che questo, nella letteratura a Nietzsche nota sul sonno e sul sogno, è dato primario, e da questo punto di vista

egli non fa che ripeterlo²), ma il fatto che *l'alterazione della memoria dia*, per dir così, *origine a, o faccia entrare in scena quella ragione poetica che compone il sogno.*

Scrive infatti Nietzsche:

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 a oscillare in qua e in là ed egli, per mero snervamento, proferisca menzogne e assurdità. Ma nel sogno rassomigliamo tutti a questo selvaggio; il cattivo riconoscere e l'erroneo identificare sono il motivo delle cattive conclusioni di cui ci rendiamo colpevoli nel sogno... (ibid.)

Dunque, la ragione poetica che compone il sogno è niente altro che l'effetto di un modo di funzionare della memoria: una memoria primordiale in cui il cattivo riconoscere e l'erroneo identificare sono i cardini stessi del suo funzionamento. Che questi tratti diano vita poi alle costruzioni mitologiche e a quelle oniriche – dove l'arbitrarietà e la confusione, o, per dirla in modo più 'tecnico', l'allucinazione, come risposta immediata della psiche a qualcosa che "abbisogna di spiegazione" (afr. 13 di UTU, I), si fonda sulla 'vaga somiglianza' delle cose, diventando così il perno della costruzione medesima, è il dato rilevante del funzionamento primordiale della memoria e della conseguenziale ragione poetica.

Nell'aforisma 119 di *A*, Nietzsche afferma, senza più recedere, nel seguito della propria riflessione, da questa posizione, che «tutta la nostra cosiddetta coscienza è un più o meno fantastico commento di un testo *inconscio, forse inconoscibile, e tuttavia sentito (ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten)*» e che questo testo inconscio non è niente altro che la tessitura che i nostri *Triebe* compongono anche e soprattutto a nostra insaputa («Il loro numero e la loro forza, il loro flusso e riflusso, il giuoco alterno dell'uno con l'altro e soprattutto *le leggi* (c.m.) del loro nutrimento [ci] resteranno del tutto sconosciuti»), e che una simile *textura*, ciò che noi, i soggetti, chiamiamo le nostre esperienze, è molto più di quello che noi possiamo consapevolmente intendere, «molto più [di] quel che noi vi mettiamo dentro di quanto c'è in esse

² Cfr. lo studio cit. di H. Treiber, il quale, relativamente alla tesi dello scambio tra causa ed effetto nel sogno, fa rilevare che una delle 'fonti' nicciane è il testo di H. Helmholtz, *Physiologischen Optik*, Lipsia 1867, soprattutto il capitolo dedicato alla "Teoria delle percezioni visive" (pp. 16-17 e p. 18, nota 51).

[al punto che] si deve addirittura dire: in sé, dentro, non c'è nulla [...] *Esperimentare intimamente è inventare?* (c.m.)».

Ora, se è la tessitura dei *Triebe* a 'ritmare' la nostra esperienza di viventi, e tuttavia quest'attività dei *Triebe*, 'libera' e 'casuale', il più delle volte si esercita sotto il genere dell'onirico, non nel senso solamente che essa dà vita alle formazioni oniriche (anche questo, giacché per Nietzsche l'esperienza onirica è essenzialmente un modo di dare 'nutrimento' ai *Triebe*, una forma di compensazione – cfr. afr. 119 di A), ma nel senso che l'attività della maggior parte dei *Triebe* si appaga proprio della forma sognante di realizzazione, giacché, «[non] tutti i *Triebe* [vanno] sino in fondo come va la *fame*, la quale non si appaga di *vivande sognate*»; se quest'attività libera e casuale della maggior parte dei *Triebe* si realizza in forma 'onirica', ovvero, nel senso più lato del termine, nella forma del fantasticare, e, nell'esperienza onirica propriamente detta, questa forma è sottoposta al 'dato' dell'alterazione e imperfezione memoriale, ad un'articolazione 'arbitraria e confusa', di nuovo occorre chiedersi quale sia la 'natura' di quel 'modo di pensare' da Nietzsche sintetizzato nell'espressione *ragione poetica* e se questo modo del pensare, ovvero di interpretare ciò che accade, di ordinare il reale, appartenga 'di diritto' non alla sfera ristretta della 'ragione', ma ad un'altra, più ampia, quella dell'anima, e alla sua economia.

Se infatti per Nietzsche, «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. Le valutazioni di un uomo tradiscono in parte la *struttura* della sua anima e denotano in cosa essa ravvisa le sue condizioni vitali, le sue peculiari necessità» (ABM, afr. 268), diventa quasi naturale pensare che sia appunto l' "anima", più che la "ragione" (nel senso limitativo), a rendere possibile la formazione di quella poetica ragione, non tanto perché questa, a differenza di quella 'calcolatoria', abbia la sua radice nel 'sentimento', dal momento che per Nietzsche l'intera sfera della ragione è ritmata da una 'tensione sentimentale', ma per il fatto che l'*assetto valutante*, che trama da parte a parte l'organizzazione soggettuale e le sue specifiche 'funzioni', è soprattutto nell'ambito del 'fantasticare' che svolge la sua funzione più evidente.

Per avvalorare ulteriormente questa tesi, leggiamo ora quanto scrive Nietzsche, sempre nell'aforisma 13 di UTU, lì dove, dopo aver affermato che «il sogno è un riposo per il cervello, che deve soddisfare durante il giorno le più severe esigenze di pensiero che vengono poste dalla più alta civiltà», e dopo aver 'spiegato' che esso è una 'produzione'

psichica basata sull'inversione causale, aggiunge:

Anche in piena veglia possiamo osservare addirittura come porta e vestibolo del sogno un fenomeno affine. Se chiudiamo gli occhi, il cervello produce una folla di impressioni luminose e di colori, probabilmente *come una specie di risonanza ed eco* (c.m.) 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 colori, di per sé privi di forma, in determinate figure, forme, paesaggi e gruppi animati. Il processo caratteristico è qui di nuovo una specie di conclusione dall'effetto alla causa; nell'atto di chiedersi donde provengano queste impressioni luminose e colori, la mente suppone come causa quelle figure e forme; esse si pongono per essa come le cagioni di quei colori e di quelle luci, perché di giorno, a occhi aperti, essa è abituata a trovare una causa determinante per ogni colore e ogni impressione luminosa. Qui dunque la fantasia le fornisce continuamente immagini, fondandosi, nella produzione di essa, sulle impressioni visive del giorno, e proprio così fa *la fantasia nel sogno* [c.m.]: cioè *la presunta causa viene dedotta dall'effetto e rappresentata secondo l'effetto* [c.m.]: tutto ciò con straordinaria rapidità, in modo che qui, come nel caso di un prestigiatore, può nascere una confusione del giudizio, e *una successione può apparire come una contemporaneità e perfino come successione invertita* (c. m.). Da questi fatti possiamo rilevare *quanto tardi* si sia sviluppata una maggiore acutezza nel pensiero logico e la rigorosa determinazione di causa ed effetto, visto che le funzioni della nostra ragione e del nostro intelletto *ancora oggi* retrocedono involontariamente a quelle primitive forme di ragionamento, e noi passiamo in questo stato pressappoco la metà della nostra vita. Anche il poeta, l'artista *attribuisce* alle sue disposizioni e ai suoi stati d'animo cause che non sono affatto quelle vere; egli ci ricorda in ciò uno stato dell'antica umanità e può aiutarci a comprenderla (afr. 13, cit.).

In questo aforisma troviamo esplicitato quello che nel § 193 di ABM Nietzsche siglerà come una sorta di 'legge' dell'economia complessiva dell'anima, la 'conversione' della luce nell'ombra e viceversa. Quello che difatti avviene in modo eminente nella situazione del sonno, trova una sorta di figura anticipata nell'esperienza della veglia, in quella 'traduzione' delle impressioni luminose e colorate che la 'mente' stessa produce e su cui immediatamente opera una sorta di 'rappresentazione' (*una messa in forma e in figura*) spinta dall'esigenza di sapere donde provengano quelle 'macchie'. Come nel sogno, dice Nietzsche, anche in quest'esperienza della veglia (ma fatta ad occhi chiusi) accade la stessa cosa: la 'mente' cioè si ingegna a tradurre-tradire l'ordine delle cose', pur di dare una risposta immediata al 'caos' che la investe. E non riuscendo evidentemente a tollerarlo senza porvi immediatamente un certo ordine («di giorno [infatti, la mente] è abituata a trovare una causa de-

terminante per ogni colore e ogni impressione»), essa prende le proprie 'produzioni', ovvero *l'effetto di ordinamento del 'caos'*, come la causa di esso; più precisamente: «la presunta causa viene dedotta dall'effetto e rappresentata secondo l'effetto».

Vi è dunque una strategia della 'mente' che funziona allo stesso modo e nella veglia e nel sonno. Solo che tale strategia avvenendo «con straordinaria rapidità» è meno strategica di quanto si potrebbe immaginare, ma è tanto strategia (ovvero 'calcolo razionale' delle cose da fare) quanto lo può essere quella particolare modalità di accoglimento dell'accadere: *l'abitudine*, che fa sì che l'accadere sempre allo stesso modo cada, e dunque mai in realtà accada secondo se stesso. Il dato di questa paradossale strategia, che più propriamente, e dunque senza nessuna paradossalità, dovremmo definire una strategia il cui 'modello', andando a 'fondo', costituirà d'ora in poi lo 'sfondo' costantemente in funzione nel modo di 'ordinare' della mente medesima, consiste nel fatto che la deduzione della causa secondo l'effetto, avvenendo con straordinaria rapidità, «come nel caso di un prestigiatore, può [far] nascere una confusione del giudizio, e una *successione può apparire come una contemporaneità e perfino come una successione invertita* (c.m.)».

Ora, se queste esperienze stanno a indicare il fatto che «l'acutezza del pensiero logico e la rigorosa determinazione di causa ed effetto» si sono sviluppate tardi, giacché «le funzioni della nostra ragione e del nostro intelletto ancora oggi retrocedono involontariamente a quelle primitive forme di ragionamento», allora si può giustamente concludere, data la permanenza nella nostra vita vigile di tali primitive forme del ragionare, che «noi passiamo in questo stato pressappoco la metà della nostra vita». E se ne può anche dedurre, proprio in base al loro permanere, che quelle forme costituiscono, per dir così, la base o l'infrastruttura del nostro ragionare, un modo del pensare che appunto ancora oggi continua a 'strutturare' la nostra economia psichica complessiva.

Proviamo a vedere questa tesi da un altro lato, con l'aiuto di un aforisma che segue quello appena commentato, intitolato significativamente *Risonanza*. Significativo perché questo termine lo abbiamo trovato esplicitamente impiegato da Nietzsche nell'aforisma precedente per rendere evidente l'effetto di traduzione che il 'cervello' fa per fronteggiare «tutti quegli effetti luminosi che lo investono durante il giorno».

Scriva Nietzsche:

Tutti gli stati d'animo *più forti* portano con sé una risonanza di sentimenti e disposizioni affini: essi sommuovono per così dire la memoria. In essi

si ridestano in noi certi ricordi e si acquista coscienza di stati analoghi e della loro origine. Così si formano rapide, abituali associazioni di sentimenti e di pensieri, che da ultimo, quando si susseguono con la rapidità del lampo, non vengono sentite nemmeno più come fatti complessi, bensì come *unità*. In questo senso si parla del sentimento morale e del sentimento religioso, quasi che siano pure unità: in verità sono fiumi con cento scaturigini e affluenti. Anche qui, come altre volte, l'unità della parola non garantisce nulla per l'unità della cosa. (UTU, I, afr. 14)

Così come avviene dal lato per dir così 'esterno' delle impressioni, alle quali il cervello risponde producendo «una folla di impressioni luminose e di colori, probabilmente come una specie di risonanza ed eco di tutti quegli effetti luminosi che lo investono durante il giorno», così accade per quelle potenti *Stimmungen* 'interiori' che 'investendo' il 'soggetto' hanno per effetto di produrre una risonanza di sentimenti e disposizioni (*Stimmungen*) affini nel campo della memoria col metter in moto «certi ricordi» e rendendo consapevole il 'soggetto' di «stati analoghi e della loro origine».

Anche qui, nel campo del patico, come in quello del mentale (onirico e non), è la stessa caratteristica temporale ad esser messa in rilievo da Nietzsche, vale a dire la *rapidità*. Come tratto pertinente delle impressioni (esterne o interne), la *rapidità* viene vissuta dalla 'mente' in termini di destabilizzazione del proprio assetto 'abitudinario', giacché se ne avverte la 'potenza' destrutturante o almeno confusiva, cui occorre dare necessariamente una risposta 'durevole', consistente nel 'sentire come unità' ciò che viceversa non lo è (cfr. FFPP 1881-82, fr. 11 [184]; 11[228])³.

Come in quella del mentale onirico (ma anche nella fantasia della veglia) può accadere una confusione del giudizio, sì che «una successione può apparire come una contemporaneità e perfino come una successione invertita», anche in quella del patico, per via della potenza delle *Stimmungen*, «si formano rapide, abituali associazioni di sentimenti e di pensieri, che da ultimo, quando *si susseguono con la rapidità del lampo* (c.m.), non vengono sentite nemmeno più come fatti complessi, bensì come *unità*».

Questo 'dato' specifico di risposta alla 'caoticità' dell'accadere: rendere uno (semplice) ciò che è molteplice (complesso) nel suo "apparire", e, data la rapidità (in realtà molteplicità temporale) con cui avvie-

³ Per la tematizzazione dell'improvviso o repentino, cfr. A. MASULLO, *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*, Donzelli, Roma 1995.

ne, invertire l'ordine dell'accadere, si è cristallizzato, in quel particolare discorso della sospensione dell'accadere che va sotto il nome di filosofia, sotto una particolare rappresentazione:

I filosofi sogliono porsi davanti alla vita e all'esperienza – davanti a ciò che essi chiamano il mondo fenomenico – come davanti a un quadro, che è svolto una volta per tutte, e che mostra in modo invariabile e fisso lo stesso processo (UTU, I, afr. 16).

All'opera di destrutturazione di questo particolare 'quadro' e con la consapevolezza che la risposta specifica può declinarsi in modo meno rigido, Nietzsche ha dedicato la sua intera opera.

Ora, quando nella chiusa dell'aforisma egli precisa che «l'unità della parola non garantisce nulla per l'unità della cosa» e che la forma linguistica, come aveva già affermato in *Su verità e menzogna in senso extramorale*, non è altro che un modo di abbreviare e semplificare la complessità della 'cosa' (sia essa un'impressione esterna o una *Stimmung* interna), Nietzsche non ne deduce tuttavia che di questo campo finzionale, come campo di 'unificazione del caos', si possa fare a meno nella comprensione del mondo e dell'uomo. Come più volte ribadirà nel *Nachlass*, e come abbiamo già mostrato nel capitolo terzo, quel 'campo' è il 'marchio d'origine' della specie umana, la *protesi* per eccellenza rinvenuta dalla specie per ovviare alla 'carente attrezzatura' con cui viene al mondo (cfr., afr. 354 di GS, ma anche il capitolo *La "ragione" nella filosofia*, di CI, pp. 69-74).



Capitolo Sesto

UN PENSARE LONTANO: L'UNBEKANNT

Abbiamo detto che la *Seele* è da pensare come un particolare *modo* di 'legare'-'collegare' la grande ragione del corpo alla piccola ragione dell'io, ovvero che la sua funzione consiste nel *dare espressione figurale* a 'ciò che' dal 'fondo' della corporeità *spinge* per la sua 'espressione'.

Vale la pena allora ritornare, per approfondirla ulteriormente, sull'affermazione che la *Seele* possa essere avvicinata, proprio per *il modo in cui lega e collega*, a quella *dichtende Vernunft* (ragione poetica) all'opera nel 'pensare onirico', una ragione, diceva Nietzsche, che *rapresenta* le «poetiche immaginazioni che danno libero campo e sfogo ai nostri impulsi (*Triebe*)» e che altro non sono se non «interpretazioni dei nostri stimoli nervosi durante il sonno» (A, afr. 119).

Sempre nell'aforisma 119 di *Aurora*, Nietzsche metteva in evidenza, a proposito del *testo corporeo* che fa da spunto alla composizione interpretativa del sogno, un *testo* che «per una notte come per l'altra, resta molto simile», l'esistenza di «un suggeritore», ogni notte diverso, che, per l'appunto, suggerisce alla *dichtende Vernunft* il 'commento' da fare al testo basilare. Relativamente, poi, alla *differenza* tra «la vita allo stato di veglia [e] quella del sogno» fondata sulla *libertà* d'interpretazione, Nietzsche sosteneva che anche nella vigile vita *si dà sostanzialmente interpretazione del testo-base*, non arbitraria e poetica come quella vigente nella dimensione onirica e tuttavia pur sempre interpretazione, e ritenendo che «anche i nostri giudizi e le nostre valutazioni morali sono *soltanto immagini e fantasie di un processo fisiologico a noi ignoto, una specie di linguaggio consueto* [c.m.] per designare certe eccitazioni nervose», proprio per la *costante presenza dell'istanza interpretativa* all'opera nella nostra intera vita (vigile e onirica), ne inferiva «che tutta la nostra cosiddetta coscienza è *un più o meno fantastico commento di un testo inconscio, forse inconoscibile, e tuttavia sentito*».

Dall'aforisma emerge dunque in tutta evidenza *la metafora influente del testo*, cosicché la nostra vita soggettiva, sia nel sogno sia nella veglia, sembra disporsi ed esporsi *come una costante e infinita opera*

d'interpretazione, una *Deutung* che dura 'vita natural durante', al punto, come si sa, che Nietzsche dichiarerà, con una certa perentorietà «contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni; "ci sono soltanto fatti"... no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni» (FFPP, 1885-1887, fr. 7 [60]), senza però, contemporaneamente, aprire la strada a qualunque presuntuoso primato del 'soggetto' *assoluto*, giacché anche questo è frutto 'inventivo' dell'interpretare. Se così è, occorre allora interrogarsi meglio *sul senso da dare al termine testo e anche e soprattutto a quello di interpretazione* – non foss'altro perché, con tutta la paradossalità di cui Nietzsche è stato sempre capace, c'è per lui, fermo restando l'attacco al *positum pregiudizievole*, un fatto attorno al quale e a partire dal quale si sprigiona tutta la *vis interpretativa della nostra vita soggettiva*, un fatto di sicuro *ineliminabile in quanto coincidente con l'"essere" stesso del soggetto, la sua vita cioè, il suo Pathos*.

Ecco perché l'*interpretare* come cifra di ogni vita singolare, come espressione della sua stessa vitalità, non è ri(con)ducibile a puro arbitrio soggettivistico, ma indica solo l'impossibilità, piantata nella vita stessa che vive, di 'non poter non', e dunque di 'dovere' commentare, fin quando dura la vita, ciò che attraversa da cima a fondo, fino alla fine, una vita mortale: il proprio *Pathos*!

Richiamo qui, a conferma di tutto ciò, il frammento postumo del 1888, nel quale Nietzsche specifica che «la volontà di potenza non è un essere, non è un divenire, ma un *pathos*, è *il fatto elementarissimo* [*die elementarste Thatsache*, c.m.] da cui soltanto risulta un divenire, un agire...» (FFPP 1888-89, fr. 14[79]), dove appunto si chiarisce definitivamente e in maniera definitoria che *un Fatto c'è, elementarissimo: ein Pathos*, di cui ogni vita non può fare a meno di 'prendere atto' (ne va infatti se non lo fa della propria stessa vita) e *insieme* di 'leggere' e 'commentare' *la passione-attiva*, una *passione elementale da cui è investita*, la lettura e il commento dovendosi intendere qui però come *niente altro che dispiegamento della piegatura elementare, il patire, da cui ogni vita è affetta*¹.

Che tutto ciò Nietzsche lo compendi dunque, come si è detto, attraverso la metafora influente del *testo* (con le connesse pratiche di lettura e commento interpretativo) e che questo *testo*, però, prim'ancora

¹ Rinvio su questa complessa tematica, dove convivono questioni biologiche e psicologiche, alle ricerche di Barbara Stiegler, compendiate nei suoi due testi: *Nietzsche e la biologia*, Presentazione di R. Fabbrichesi e F. Leoni, Negretto editore, Mantova 2010 e soprattutto *Nietzsche et la critique de la chair. Dyonisos, Ariane, le Christ*, cit..

di disporsi come un qualunque testo, nel significato limitativo del termine, da leggere e commentare, sia di sicuro, *innanzitutto e soprattutto, l'effetto, visibile o meno, di una tramatura 'carnale' da cui vien fuori un particolare tessuto: il nostro corpo*, e la sua *rete segnica*, da intendere quindi come *corpus* che «per una notte come per l'altra, resta molto simile» presentandosi quale testo base al commento del soggetto onirico, è dato incontrovertibile.

Ma la questione non si chiude con *l'evidenza, inevidente al sognatore, della presenza del proprio corpo nella scena onirica e nella composizione della stessa* né tantomeno con la riaffermazione, di certo non più cancellabile, come dice il “risvegliato” zarathustriano”, che *Io* sia «in tutto e per tutto corpo», niente altro che l'espressione di un *Selbts*, padrone assoluto che *dispone il corso eventuale di ogni vita singolare e soprattutto che richiama alla 'persistenza corporea' uno 'spirito' che si crede 'timoniere' di essa...*

Resta, tuttavia, come un dato, o un *fatto*, altrettanto incancellabile... la pulsione o istanza a *interpretare*, o forse e meglio ancora, e nella scia della chiosa interrogativa dell'aforisma 119 di *Aurora*: «*Erleben ist ein Erdichten?* [Esperimentare intimamente è inventare?]», la pulsione a *Erdichten il pathos che attraversa ogni vita singolare*, ovvero a *inventarlo-inventarlo* e dunque a farne una *'rilevazione'* (idest: leggere e commentare) in *termini di Erlebnis*, di 'vissuto' singolare. Detto ancora più chiaramente, e reiterato, da un capo all'altro della sua opera, in termini diversificati ma *concettualmente univoci, quale secondo filo conduttore insieme al primo e principale*, Nietzsche tiene fermo questo principio:

...l'intera vita pulsionale (*Triebleben*), il gioco dei sentimenti, delle sensazioni, degli affetti, degli atti della volontà – come devo obiettare qui contro Schopenhauer – *ci risultano noti, se indaghiamo noi stessi con la massima esattezza, unicamente come rappresentazione (nur als Vorstellung), non nella loro essenza* [c.m.]. (FFPP 1869-1874, fr. 12[1])

Interessante, – e lo si nota qui solo *en passant* (lo riprenderemo più avanti in questo capitolo e oltre), pur nella riconosciuta *rigida necessità* in cui è confitta la nostra specie di *non poter-non*, e quindi di *poter-solo rappresentare ciò da cui è paticamente attraversata-abitata* (scarto assoluto questo, come si è chiaramente letto nel passo del frammento, da qualsivoglia *conclusione lamentosa* sulla nostra 'creaturale' o 'finita' *natura mortale* che, invece, deve diventare *una necessità da amare*) –, è interessante, dicevo, che Nietzsche *individui* nella 'rigida necessità rappresentazionale', *una differenza e una diaferenza tra e nel nostro rappresentare*,

quando scrive che «è possibile distinguere due generi principali nella sfera delle rappresentazioni», un genere rappresentazionale *dei suoni* e un genere rappresentazionale, ma successivo al primo, *dei gesti*, dal quale, aggiunge Nietzsche, «prende inizio la molteplicità delle lingue» (*Ibidem*).

Interessante perché la divisione dei generi rappresentazionali ci consente anche, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, di *collocare e comprendere meglio la funzione della Seele in rapporto al linguaggio*. Dalla divisione, in effetti, è possibile dedurre che c'è una sfera della rappresentazione dove regna, *sovrana*, la *Voce* ("il sostrato sonoro", di cui parla Nietzsche nel frammento) e che potremmo con un'approssimazione certa assegnare alla dimensione del *patico e alle sue espressioni* («l'intera vita pulsionale (*Triebleben*), il gioco dei sentimenti, delle sensazioni, degli affetti, degli atti della volontà», *Ibidem*) che *non afferra ma semplicemente e-voca sé*, e un'altra sfera che, *partendo dalla gestualità*, «dal [suo] simbolismo ... più arbitrario e non del tutto adeguato al suo fondamento», si stabilizza, *come una mano supplementare, nell'habitus linguistico 'com-prensivo'*².

E tornando adesso, con questa chiarificazione tra un regno/genere della voce (in cui *si mostra* la nostra paticità) e un regno/genere del gesto (da cui e in cui *si costruisce e stabilizza* l'universo linguistico come *presione* di un Io), alla questione della *necessaria Erdichten*, si potrebbe aggiungere questo: *l'itità*, che giustamente Nietzsche detronizza, perché *supponentesi regnare in maniera assoluta su tutto il resto che non è Io*, non cancella la *Miità*, *l'"appartenenza non appropriativa"* – in cui si esplica il passaggio inverso dall'*Io sono il proprietario del mio corpo* al *fatto di*

² Vorrei, a tal proposito, richiamare, e non solo in via analogica, la *distinzione generativa* proposta da Valéry nei confronti del suo 'maestro', Mallarmé, quando al primato *primultimo* del *Verbo* posto, ricercato e voluto da Mallarmé («Non concepiva altro destino per l'universo, se non quello di essere finalmente *espresso*. Si potrebbe dire che poneva il Verbo non all'inizio ma alla fine di ogni cosa», P. VALÉRY, *Stefane Mallarmé*, tr.it e cura di G. de Toni, in *Mallarmé*, edizioni del cavaliere azzurro, Bologna 1984, p. 42), proponeva una distinzione *contrastiva*, come espressamente scrive in un passo dei *Cahiers* a proposito di «chi parla in una poesia?», tra il *Linguaggio (Verbo)* e la *Voce*, opponendo alla 'risposta' mallarméana: «il Linguaggio stesso», la propria contro-risposta: «secondo me l'Essere vivente e pensante» e siglando tutto questo con la seguente affermazione: «Insomma il Linguaggio generato dalla voce, non la voce generata dal Linguaggio (P. VALÉRY, *Cahiers*, vol. I, p. 293, Paris, Gallimard 1973; tr. it. *Quaderni*, Adelphi, Milano 1985, p. 318). Per l'intera questione nella riflessione valeriana, rinvio al mio scritto *Per allusione non per illusione*, contenuto in F. C. PAPPARO, *L'arte dell'esitazione. Quattro esercizi su Paul Valéry*, Luca Sossella editore, Roma 2001, alle pp. 73-95.

avere un corpo *mio* cui appartengo senza esserne il proprietario³.

Una 'appartenenza-pertinenza' che attraversa ogni *composizione vitale*, se per l'appunto la '*vitalità*' di ogni essere, la sua 'volontà di potenza', consiste innanzitutto nella composizione concreta (alla lettera: un concrescere) della sua propria vita, della molteplicità diveniente che lo abita e alla quale appartiene senza possederla – come aveva già visto, e detto nel suo nitore poetico, la *voce delirante* di Lucrezio: «la vita non è data in possesso ad alcuno, ma in uso a noi tutti» (*De rerum natura*, Libro III, vv. 970-971).

E che sia così, ovvero che *si dà, c'è, la 'potenza-possibilità' di non-poter-non inventare, e dunque di doverlo fare*, lo si capisce leggendo un frammento postumo della primavera 1888 (ripreso in parte nel capitolo *I quattro grandi errori* de *Il crepuscolo degli idoli*), intitolato *Fenomenalismo del "mondo interno"*, dove viene ripresa e riformulata la *questione dell'Erdichten!*

Tornando sulla tematica dell'«esperienza interna», e più precisamente sul modo in cui 'noi, i soggetti' *intendiamo* quello che ci accade, Nietzsche riconferma, nel nostro modo di 'com-prendere', l'esistenza e *il primato della causalità*, ovvero l'istanza necessitante a *trovare una causa a ciò che ci accade*, anche se una tale *causa* si rivela essere *posteriore all'effetto* («la causa viene immaginata dopo che l'effetto è seguito»), e precisa, poi, quanto segue:

³ Una declinazione, questa, che già Leibniz, come dimostra G. Deleuze nel suo *La piega*, aveva messo in evidenza (cfr. G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il barocco*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, in particolare le pp. 163-198) e che un autore come G. Tarde, non a caso riprendendo *la monadologia* leibniziana, aveva utilizzato a suo modo *proponendo il rovesciamento e la riscrittura* della (storia della) metafisica sostituendo al verbo Essere il verbo Avere (se ne veda il ragionamento nel testo: *Monadologia e sociologia*, ora tradotto insieme a un altro saggio capitale della riflessione tardiana: *Credenza e desiderio* nel volume, con questo titolo, a cura di S. Prinzi, Cronopio, Napoli 2012, alle pp. 150-158). Sulla tematica: *avere un corpo-essere un corpo* si è di recente soffermato C. MONTALEONE nel suo ultimo testo su Montaigne, *Montaigne o la profondità della carne*, Mimesis, Milano-Udine 2015, si vedano in particolare le pagine 9-26 del *Piccolo prologo*. Su Montaigne, Montaleone aveva già scritto un altro importante saggio: *Oro, cannibali e carrozze. Il nuovo mondo ne I saggi di Montaigne*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

Vorrei solo, relativamente al primo dei testi citati di Montaleone, evidenziare l'accostamento che l'autore fa, della nicciana formulazione zarathustriana: «l'anima è solo una parola per qualcosa del corpo», alla riflessione di Montaigne sul rapporto corpo-anima (in particolare si vedano le pp. 38 e 102 e nota); una formulazione, come già affermato nel capitolo terzo di questo mio studio, che Nietzsche riprende, *revisionandola*, dall'aristotelico trattato *Sull'anima*, e che è diventata, come si può desumere dal nuovo titolo che ho dato alla riedizione del mio studio: *Qualcosa del corpo*, un ulteriore elemento di conferma della necessità e importanza per Nietzsche del *restauro* dell'«antica e veneranda ipotesi».

L'«esperienza interna» entra nella nostra coscienza solo dopo aver trovato un linguaggio che l'individuo *intende*... cioè una traduzione di uno stato in stati a essa *più noti* –

«intendere» significa ingenuamente solo: poter esprimere qualcosa di nuovo nel linguaggio di qualcosa di vecchio, di noto,

per esempio «mi sento male» – un tale giudizio presuppone una *grande e tarda neutralità di chi osserva*; la persona ingenua dice sempre: questo e quello fanno sì che io mi senta male – *il suo sentirsi male gli diviene chiaro solo quando vede una ragione di sentirsi male...*[c.m.]

Tutto questo – conclude significativamente Nietzsche – io lo chiamo la *mancaza di filologia*: saper leggere un testo come testo senza inserirvi un'interpretazione, è la forma più tarda dell'«esperienza interna», forse una forma impossibile... (FFPP 1888-1889, fr. 15[90]).

Saper leggere *un testo come un testo senza inserirvi un'interpretazione*...

Questa regola aurea di ogni *buona filologia*, è quanto propone, *in prima battuta*, Nietzsche, da buon e antico filologo qual è ed è stato...

Ma, una volta che *il filologo*, pur non smettendo mai di esserlo né smentendosi, lungo il corso della *sua navigazione filosofica*, di esserlo stato e di 'volerlo' ancora essere, ha affrontato, e si è confrontato, con la *dimensione, non extra ma iper 'testuale, dell'umano troppo umano*, dunque con una *complessione e complessità testuale* non ri(con)ducibile *tout court* a un 'Testo vero', quale lettura e commento, *filologicamente corretti dal punto di vista testuale*, si possono ancora chiedere a chi è, *insieme, il testo e il suo commentatore?*

Guardando il filologo-filosofo nella e alla *textura* dell'esperienza umana da questa duplice angolazione:

A me interessano solo i motivi degli uomini: una *conoscenza che sussista oggettivamente* mi fa raccapricciare. Se gli uomini peggiorano, anche la più alta delle conoscenze è spazzata via (FFPP 1876-1878, fr. 17[24]);

Le persone che per innata moderazione lasciano ogni bicchiere semipieno, non vogliono ammettere che *ogni cosa al mondo ha il suo sedimento e la sua feccia* [c.m.] (U.T.U. II, afr. 389),

quel che ne risulta – relativamente alla regola aurea di «saper leggere un testo come un testo senza inserirvi un'interpretazione» – è sicuramente l'impossibilità di una qualsivoglia oggettività, intesa come una *rete di fatti* presupposta e assoluta, inglobante e soprattutto *neutralizzante le 'motivazioni'* che, pur sempre, si aggiungono alla 'rilevazione' dei fatti, ma *insieme e senza contraddizione* l'ammissione che la *voluta e ricercata reincarnazione del soggetto conoscente* non prelude a nessuna

forma di soggettivazione perenne, a una 'illimitata' potenza del volente, sibbene al riconoscimento di *un resto non riducibile* e alle motivazioni del 'soggetto' e alla presunzione di una conoscenza *esaustiva*. Messa in questi termini, la questione di una *corretta filologia* non può che approdare alla conferma che si tratti di «una forma impossibile, forse»!

Forse! Ripeto volutamente il *forse*, per sottolineare che insieme alla consapevolezza da parte di Nietzsche, quando appunto scrive che è «forse una forma impossibile» *leggere un testo senza interpolarvi interpretazioni*, e quindi è relativamente impossibile avere ed esercitare una *filologia esatta e pura*, rimane aperta la questione di *capire in che direzione e perché egli richiede un "saper leggere un testo come testo"*, giacché, con tutta evidenza, il testo cui Nietzsche si riferisce è *un testo particolare*, che abbisogna, in questo caso sì, di *esser letto iuxta propria principia*, e di conseguenza, la richiesta nicciana la si potrebbe mettere anche sotto quest'altra formulazione: *quale distanza* si deve richiedere al lettore e al commentatore di "se stesso", per "saper leggere un testo come un testo senza inserirvi un'interpretazione"? C'è questa *possibilità* di leggere e commentare *con la giusta distanza* il testo specifico cui si riferisce Nietzsche?

Ora, dire, *tout court*, che il testo cui si riferisce è *il corpo* è sicuramente giusto, ma solo se si aggiunge la qualificazione che Nietzsche ha utilizzato, quando ha definito la coscienza come un commentario a un testo, scrivendo che si tratta di «un commento, più o meno fantastico ad *un testo inconscio, forse inconoscibile, e tuttavia sentito (ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text)* [A., afr. 119].

La sequenza predicativa apposta al sostantivo *Testo: inconscio, inconoscibile, sentito*, va letta sicuramente in direzione di un unico termine riassuntivo, usato da Nietzsche poche righe prima: *l'Unbekannt*, l'Ignoto, lo Sconosciuto, riferito al "physiologischen Vorgang", processo fisiologico che fa da 'sfondo' e alle «interpretazioni [degli] stimoli nervosi» da parte delle pulsioni (interpretazioni che, *in realtà*, dal momento che sono le pulsioni «a disporre le "cause"» degli stimoli, ovvero a *darne ragione*, fanno tutt'uno con l'*istanza-pulsione alla causalità*, sicuramente la prima e più 'potente' *interpretazione vitale!*) e alle «Bilder und Phantasien» che costituiscono la 'materia' dei nostri «giudizi e apprezzamenti di valore»⁴.

⁴ Vorrei sottolineare, relativamente al termine *Unbekannt* usato da Nietzsche, la presenza dello stesso termine nel decisivo capitolo settimo della freudiana *Traumdeu-*

Cosicché, e dal lato, o sullo 'sfondo', delle pulsioni e dal lato, o sullo 'sfondo', della 'coscienza' c'è un unico Fatto 'elementare' a guidare la costruzione-invenzione-interpretazione (la necessaria sequenza causale atta alla vita per non perdersi nel "mortal coil") quale segno eminente del vitale: l'*Unbekannt* 'fisiologico'!⁵

È questo *strato*, e non *sostrato*, dell'organismo vivente a costituire il *testo-base* delle 'produzioni' sia oniriche che della veglia; è questa *stratigrafia* della *fusis*, in senso forte e vero: "physiologischen Vorgang", che costituisce-*spinge*, come *textura rerum* (Lucrezio), il vivente *all'interpretazione...* se l'interpretazione è, sempre e insieme, *un modo di 'rap-*

tung. Termine che Freud introduce quando deve evidenziare nella *Deutung* del sogno, il presentarsi di un *nodo*, un *punto limite*, chiamato «l'ombelico del sogno», lì dove il sogno «affonda nell'ignoto (*Unbekannt*) [e dove, specifica Freud] Da un punto più fitto di questo intreccio [sc.: l'intrico retiforme del nostro mondo intellettuale] si leva poi, come un fungo dal suo micelio, il desiderio onirico» (Cfr. S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, tr. it. di E. Fachinelli e Herma Trettl Fachinelli, vol. III° delle *Opere di S. Freud*, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1967², la citazione è a pag. 480).

Sulla *prossimità* quindi tra l'*Unbekannt* nicciano, indice del «fisiologico processo» e quello freudiano, da dove nel punto più fitto dell'*Ignoto* si diparte «il desiderio onirico», lascio al lettore di *costruire* i possibili nessi e quell'«aria di famiglia» con Nietzsche che Freud ha sempre avuto cura di non enfatizzare. A me appare pertinente invece aggiungere – perché i nessi siano possibili e anche più evidenti e dunque anche *giustificabile* l'accostamento appena fatto tra i due *Unbekannt* – l'uso freudiano del termine *Seele* per 'nominare' la psiche e la 'scienza nova' che dall'osservazione clinico-teorica su di essa il pensatore austriaco stava allestendo, una *scienza dell'anima*, o, se si vuole, in linguaggio nicciano, «una nuova psicologia», nella quale ogni scissione è bandita, e di conseguenza, *gli irrinunciabili rinvii*, tra 'corpo' e 'anima' sono 'ammessi' in quanto e soprattutto perché è *definitivamente bandita* qualsivoglia nozione 'astratta' (in senso forte e letterale) della psiche *intesa* come e *ridotta* a *Mind* (rimando su questo al libro di B. Bettelheim, *Freud e la scienza dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1983). Basta, a confermare questa *rinnovata* tensione tra 'il corpo' e 'l'anima', la loro inevitabile *corrispondenza*, e la loro 'straniante' *relazione*, prendere in considerazione uno, o meglio il *concetto-chiave* della freudiana psicoanalisi, quello di *Trieb* (pulsione), definito, nella sua *Metapsicologia*, dal suo 'inventore': «un concetto limite tra la sfera psichica e quella somatica». Entrambi i termini: *Seele* e *Trieb*, giustamente evidenziati e tenuti fermi, danno quindi l'esatta *direzione* nella quale bisogna 'intendere' il nicciano-freudiano *Unbekannt*, come *pivot* di una *figurazione* della soggettività chaomica che *non ha più paura di abitare la propria molteplicità* e che soprattutto *rinuncia definitivamente a 'ri(con)dursi' a e asserragliarsi nella 'scarna' silhouette di un Io tronfio del proprio Io!*

⁵ Sulla questione della "fisiologia" come "punto di partenza", punto di vista privilegiato nella filosofia nicciano, rinvio al libro, cit., di B. STIEGLER, *Nietzsche e la biologia*, in particolare alle pagine 35-66 (nelle quali viene ricostruito il debito nicciano verso le riflessioni del fisiologo W. Roux). Ma si veda anche la ricostruzione fatta da Claudia Rosciglione nel suo *Homo natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, Ets, Pisa 2005.

presentare' 'qualcosa' che *direttamente non 'si dice' a chiare lettere ma solo si espone, attraverso indici e una segnaletica 'sensibili', alla 'possibile' lettura-commento*, come abbiamo visto esplicitamente nel frammento postumo 12[1] del 1871.

Potremmo dire allora, seguendo la sequenza predicativa indicata da Nietzsche: *inconscio, inconoscibile, sentito*, che l'Unbekannt, nel quale *consiste* il "processo fisiologico" di *sfondo*, ovvero *il testo base*, è quella *processualità di forme 'sensibili' mai direttamente visibile in superficie, e dunque ignota, e tuttavia costituente la superficie corporea stessa, in quanto sempre sentita?* O, più direttamente ancora e in estrema sintesi, che l'Unbekannt non sia altro che quel *Pathos*, inteso «non [quale] essere, ... divenire, ma *il fatto elementarissimo* da cui soltanto risulta un divenire, un agire...» (FFPP, 1888-1889, fr. 14[79]), quella vocalità 'di fondo' e di 'sfondo' che rende possibile la dicibilità e la testualità di *una vita singolare?* E aggiungere però, data *l'inversione strutturale* proposta da Nietzsche, a partire da un 'giusto' rapporto tra corporeità e 'spiritualità', e soprattutto dal fatto che *Es denkt* piuttosto che *Ich denke*, che *quel pathos* sia *la radice stessa del pensare* ma di *un pensare* che potremmo, con Valéry, chiamare *un pensare profondo da intendere tuttavia come un pensare lontano*, leggendo la *lontananza di un tale pensiero* così come Valéry la propone (e tra poco si leggerà) e che Nietzsche di certo sottoscriverebbe, se solo ricordiamo l'affermazione fatta in *Ecce homo* a proposito del 'linguaggio' di Zarathustra che occorre *ritornare alla natura figurativa del linguaggio?* E ancora, che un *simile pensare: profondo-lontano* sia, come vedremo verso la fine del mio studio, niente altro che *il pensare specifico della 'corporeità'* che Nietzsche qualifica come *pensare simultaneo?*

Dò allora il passo valeriano, anche qui non *per semplice analogia* ma piuttosto per *profonda consonanza* con il 'dettato' nicciano fin qui esposto, e soprattutto per quella *generatività* tra *voce* e *linguaggio* che abbiamo visto nel frammento nicciano del 1871 e nelle considerazioni valeriane (riportate in nota) che ho accostato ad esse.

Riconsiderando, nello scritto su *Leonardo e i filosofi*, il rapporto tra *pensiero* e *linguaggio*, Valéry, dopo aver riconosciuto e ammesso *il potere* e *la potenza del linguistico* al punto da affermare che «il linguaggio, sebbene fatto di convenzioni innumerevoli, è quasi *noi stessi*. Non possiamo quasi pensare, senza, né, senza, dirigere, conservare, riprendere il nostro pensiero, e soprattutto *prevederlo*, in qualche misura», scrive quanto segue:

«Ma guardiamo un po' più davvicino, e consideriamo in noi. *Appena il nostro pensiero tende ad approfondirsi, ossia ad avvicinarsi al suo oggetto, cercando di agire sulle cose stesse* [c.m.] (per quanto il suo atto fa cose) e non più sui segni qualunque [c.m.] che eccitano le idee superficiali delle cose, appena viviamo tale pensiero lo sentiamo separarsi da tutto il linguaggio convenzionale [c.m.]. Si intimamente sia tramato nella nostra presenza e si densa sia la distribuzione dei suoi azzardi, si sensibile sia in noi la sua organizzazione acquisita e si pronta a intervenire, possiamo con fatica, con una sorta di dilatazione, o con una specie di pressione di durata, dividerlo dalla nostra presente vita mentale. Sentiamo che le parole ci mancano [c.m.], e sappiamo che non vi è ragione se ne trovino che ci rispondano, ossia... che ci sostituiscano, poiché il potere delle parole (da cui traggono utilità) è di farci ripassare nei dintorni di stati provati prima, di regolare o di istituire la ripetizione, ed eccoci a sposare ora una vita mentale che non si ripete mai. Forse questo stesso è pensare profondamente, il che non significa pensare più utilmente, più esattamente, più completamente del consueto: è pensare lontano [c.m.], pensare il più lontano possibile dall'automatismo verbale. Avvertiamo allora che il vocabolario e grammatica sono doni estranei: *res inter alios actas*. Direttamente percepiamo che il linguaggio, per organico e indispensabile che sia, non può portare a termine nulla nel mondo del pensiero, in cui nulla fissa la sua natura transitoria. La nostra attenzione lo distingue da noi. Il nostro rigore al pari del nostro fervore gli si oppongono».⁶

⁶ P. VALÉRY, *Leonardo e i filosofi* (1929), pp. 94-95, in *Idem, Scritti su Leonardo*, tr. it. di B. Dal Fabbro, introduzione di E. Di Rienzo, Electa, Milano 1984. Quanto questo scritto valeriano sia, come dicevo, in consonanza con le affermazioni nicciane del 1871 lo conferma il seguito del testo valeriano e soprattutto un passaggio. Il passo, che tra poco si leggerà, segue alla sottolineatura valeriana di uno «scemare», «in tutti i domini nei quali notiamo manifestarsi un accrescimento di precisione», del *linguaggio verbale* che viene soppiantato, per usare le parole di Nietzsche di *Ecce homo*, dalla *figuratività* (Valéry fa l'esempio della *grafica* che «è capace del continuo di cui la parola è incapace, superandola in evidenza e in precisione», *op. cit.*, p. 96), e nei termini valeriani da «una sorta di *ideografia* [c.m.] delle relazioni figurate tra qualità e quantità, linguaggio che ha per grammatica un insieme di convenzioni preliminari (scale, assi, reticoli, ecc.), per logica la dipendenza delle figure o delle sezioni di figure, le loro proprietà di situazione».

Immediatamente dopo segue quest'affermazione: «Un ordine affatto diverso di rappresentazione (sebbene connesso a questo da certe analogie) ci è offerto dall'arte musicale. Si sa quanto le risorse dell'universo dei suoni siano profonde, e quale presenza dell'intera vita affettiva [c.m.], quali intuizioni dei dedali, degli incroci e delle sovrapposizioni del ricordo, del dubbio, degli impulsi, quali forze, quali vite e quali morte fittizie ci sono comunicate, imposte dagli artifici del compositore [c.m.]. Talvolta il disegno e la modulazione sono sì conformi alle leggi intime dei nostri mutamenti di stato [c.m.] da far pensare che ne siano formule auditive esatte, e che potrebbero servire da modelli per uno studio oggettivo dei fenomeni soggettivi più sottili. Nessuna descrizione verbale può raggiungerla in questo genere di ricerche d'immagini prodotte all'orecchio [c.m.], poiché sono trasformazioni e restituzioni dei fatti vitali stessi [c.m.] che trasmettono, comunque si diano, trattandosi di un'arte per le creazioni arbitrarie di qualcuno.» (*op. cit.*, p. 97). Per la consonanza delle

Non mi addentrerò, più di tanto, nel commento al passo valeriano – che si commenta da sé ma del quale, avendo corsivato alcuni passaggi, il lettore potrà facilmente dedurne da solo l'importanza per il mio discorso sulla *Seele* – se non per sottolineare nuovamente che il testo *inconscio, forse iniconoscibile e tuttavia sentito: l'Unbekannt*, è il testo di riferimento essenziale per la *Seele*, giacché questa altro non è che lo spazio di 'conversione' espressiva, la modulazione dello 'sfondo' ignoto e tuttavia sentito nella *poiesis inventiva-interpretativa* che la *dichtende Vernunft* orchestra, in senso eminente e più dettagliato nel sogno ma anche, in senso 'traslato', nella veglia.

Per approfondire ulteriormente tutto questo ma sulla scia di quanto appena stabilito in questo capitolo, occorre guardare in maniera più ravvicinata il *modo in cui la Seele* si fa *ponte*, e sul quale 'ciò che' si diparte dalla corporeità 'profonda-lontana' dell'ignoto riesce ad essere *transitato non in forma diretta ma per il medio indiretto della 'rappresentazione' verso il luogo della sua 'com-prensione'-interpretazione*.

È evidente che occorre a tal proposito ritornare a prendere in considerazione il *rapporto tra la Seele e il linguaggio*, facendosi, però, *guidare* in tale questione dalla seguente affermazione bruniana: «...l'anima non è individua come il punto; ma in certo modo *come la voce* [c.m.]»⁷.

osservazioni di Valéry con quelle di Nietzsche si leggano nel frammento 12[1] del 1871 le considerazioni intorno al *sostrato sonoro*, e le successive considerazioni sul modo in cui *la musica presenta-rappresenta* («gli artifici del compositore», di cui parla Valéry) un *mondo 'lontano'* dalla comunicazione verbale, o meglio dalla 'preoccupazione' di *voler comunicare qualcosa di comprensibile!*

Vedremo più in là quanto rilevante siano le considerazioni valeriane, quando affronteremo la questione del *ritmo*, centralissima nella riflessione nicciana per la *determinazione della figura della Seele*.

⁷ G. BRUNO, *De la causa...*, cit., p. 252.



Capitolo Settimo

POLIFONICO LOGOS

Leggiamo allora un frammento postumo del 1874 dove significativamente viene istituita una corrispondenza per noi decisiva, quella tra *linguaggio e anima*:

Ogni rapporto tra uomini si fonda sul fatto che l'uno può leggere nell'anima dell'altro; e il linguaggio comune è l'*espressione in suoni di un'anima comune* (c.m.). Quanto più intimo e delicato diventa quel rapporto, tanto più ricco si fa il linguaggio: come quello che si accresce o intristisce assieme a quell'anima generale. *Parlare è in fondo un domandare al mio simile se ha la mia stessa anima* (c.m.); le frasi più antiche mi sembrano frasi interrogative, e nell'accento io suppongo si rifletta, in un'altra sede, quell'antichissimo rivolgersi interrogativamente dell'anima a se stessa. Ti riconosci? – è questo il sentimento che accompagna ogni frase di chi parla; costui tenta un monologo e un dialogo con se stesso. Quanto meno egli si riconosce, tanto più ammutolisce, ed in questo forzato ammutolire la sua anima diventa più povera e più piccola. Se si potessero costringere gli uomini a tacere da questo momento in poi: si potrebbe allora riplasmarli come cavalli, come foche e come vacche; da questi esseri si vede infatti che cosa significhi, non poter parlare: *ciò equivale al possedere un'anima ottusa* (c.m.). Molti uomini, e a volte gli uomini di intere epoche storiche, hanno realmente in sé una somiglianza con le vacche: la loro anima è ripiegata su se stessa, ottusa e pigra. Essi possono saltare, pascolare e guardarsi fissamente, li accomuna soltanto *un miserabile residuo d'anima* (c.m.). Di conseguenza, il loro linguaggio deve essere impoverito, o diventare meccanico. Non è infatti vero che il bisogno produca il linguaggio, il bisogno dell'individuo; ma è tutt'al più vero che esso viene prodotto dal bisogno di un intero gregge, di una stirpe, ma perché questo bisogno sia sentito come qualcosa di comune, *l'anima deve essere già diventata qualcosa di più ampio dell'individuo* (c.m.), deve avventurarsi in viaggi, volersi ritrovare, *deve anzitutto voler parlare, prima di parlare realmente; e questa volontà non è qualcosa di individuale* (c.m.). (FFPP 1869-1874, fr. 37 [6])

Come dicevamo, il dato da mettere in evidenza è propriamente la coappartenenza strutturale di anima e linguaggio. Coappartenenza significativa non soltanto perché Nietzsche ripete alla lettera il 'dettato' platonico relativo alla 'natura' dell'anima (l'essere appunto l'anima

un *dialogo* con se stessi), ma perché la ripetizione dell'affermazione platonica, indipendentemente dalla 'natura' dell'anima (individuale o transindividuale), sta ad indicare che la sfera dell'anima è per Nietzsche qualcosa che affonda le proprie radici nel logos.

Se tuttavia, la *natura dell'anima* di cui parla Nietzsche è *transindividuale*, dovremmo in modo più preciso dire che l'appartenenza di essa al logos è da intendere nel senso del *profondo logos* di cui aveva parlato Eraclito; coappartenendo dunque l'anima a questo logos essa non si esaurisce nel 'discorso', ovvero non si risolve o si riduce a ciò che lo 'specchio', la co-scienza, ne può dire, dal momento che

Noi potremmo ... pensare, sentire, volere, rammemorare, potremmo ugualmente "agire" in ogni senso della parola, e ciò, nonostante tutto questo, non avrebbe bisogno d'"entrare nella coscienza" (come si dice immaginosamente). La vita intera sarebbe possibile senza che essa si vedesse, per così dire, nello specchio: *in effetti, ancor oggi la parte di gran lunga prevalente di questa vita si svolge in noi senza questo rispecchiamento – e invero anche la nostra vita pensante, senziente, volente, per quanto ciò possa risultare offensivo a un filosofo antico* (c. m.) (GS, afr. 354).

È tuttavia importante aggiungere che la sfera dell'anima, anche se non vi si identifica totalmente, ha col "vedersi" (con il logos-discorsivo) una prossimità altrettanto forte, che ne andrebbe della natura stessa dell'anima se la si riducesse solamente a quel 'lato' profondo-silenzioso del logos. Quando Nietzsche afferma che «Parlare è in fondo un domandare al mio simile se ha la mia stessa anima», e che potendo costringere gli uomini a tacere li si potrebbe riplasmare in figura animale, con un'anima «ripiegata su se stessa, ottusa e pigra» («essi possono saltare, pascolare e guardarsi fissamente, li accomuna soltanto un miserabile residuo d'anima»); e quando, a proposito del nesso anima-linguaggio, precisa che il bisogno di quest'ultimo è possibile solo se l'anima ha superato i confini dell'individuo, solo se «prima di parlare realmente ... deve voler parlare ... e questa volontà non è qualcosa di individuale», Nietzsche, stabilendo nell'anima la necessità di un voler parlare prima che vi sia l'effettivo parlare, non solo connette in modo strettissimo e peculiare anima a linguaggio ma, dal momento che bisogna ipotizzare nella *Seele* un'urgenza a dirsi, ci invita a pensare che la radice del logos-linguaggio è già, in una certa determinata 'forma', presente nella *Seele*. Infatti, e di più: *solo nella forma di un-voler-parlare, di una tensione al linguaggio articolato vigente nell'economia complessiva dell'anima*, questa acquista una sua peculiarità e 'ricchezza', a differenza di quella 'ottusa'

dell'animale e del suo linguaggio impoverito, "meccanico".

Tutto questo non può che riportarci alla questione relativa alla 'natura' di quella *ragione poetica* che costruisce 'mondi' (fantastici in senso lato, onirici, o 'artistici' in senso generale) e al 'luogo' in cui *questa ragione* trova la propria 'origine' e il proprio radicamento.

In fondo, come si è detto, sia dal lato del 'mentale' che da quello del 'patico', la risposta che viene per fronteggiare il 'caos impressionistico' (esterno e interno) è, in senso forte, una *risposta formale*, in cui decisiva perché essa si produca è *l'operazione di curvatura del tempo, più precisamente una certa inversione della serie temporale (causa-effetto)*, che vediamo in atto nel sogno e nella fantasticheria ma anche nelle produzioni intellettive più raffinate, e sempre tuttavia rispondente, la pratica d'inversione, indipendentemente dalle 'regioni' in cui viene fatta funzionare, alla necessità di trovare una ragione all'accader-ci (cfr. CI § 5).

Tuttavia, se Nietzsche, da buon genealogista qual è, non si limita a rimettere sui piedi ciò che era stato posto sulla testa, e dunque, per richiamare un solo tratto, ma decisivo, della sua riflessione (quello concernente la morale), egli non intende ridurla a semplice pervertimento della ragione ma ne riconosce, da ottimo materialista qual è, anche il lato, per dir così, terapeutico e 'accrescitivo' della specie, se assumiamo questa modalità 'critica' della riflessione di Nietzsche a 'modulo' conoscitivo, a guida per la riflessione, forse potremmo anche *chiederci se l'inversione strutturale messa in opera dall'economia complessiva della psiche umana non debba essere in qualche modo riconosciuta come strutturante la psiche stessa*.

E difatti perché quell'inversione ('pervertita' o meno in alcuni casi, cfr. CI, *I quattro grandi errori*, § 1), si produca è necessario che il 'giudizio' venga confuso da una 'potenza caotica', giacché

il giudizio è qualcosa di molto lento in confronto all'eterna e infinitamente piccola attività degli istinti. Gli istinti [...] si presentano sempre più rapidamente, e il giudizio è all'opera soltanto dopo un *fait accompli*: o come effetto e conseguenza della stimolazione istintiva o come effetto dell'istinto opposto, che è stato contemporaneamente eccitato (FFPP 1879-81, fr. 6[63]).

E ancora, se «il caos continua a lavorare tuttora nel nostro spirito: concetti, immagini, sensazioni vengono CASUALMENTE giustapposti, gettati alla rinfusa. Così risultano vicinanze per le quali lo spirito si stupisce: esso si ricorda di ciò che è simile, e ci prova gusto, fissa ed elabora le due cose, secondo la qualità della sua arte e del suo sapere» (FFPP 1881-82, fr. 11 [121]), non bisogna allora ipotizzare che la pratica

di inversione sia propriamente una risposta, certamente ‘rassicurante’ all’attività caotica che ci ‘impressiona’, e tuttavia la risposta *specific*a, ovvero pertinente al *modo d’essere ‘umani’*?

Si leggano a conferma di questo, il frammento postumo del 1885, intitolato *L’ordine temporale invertito* e quello del 1884 sul sogno:

Il “mondo esterno” agisce su di noi: l’effetto viene telegrafato al cervello, là esso viene aggiustato, elaborato e ricondotto alla sua causa; poi *la causa viene proiettata e solo allora il fatto viene alla nostra COSCIENZA*. 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* [c.m.]. Avviene come per il dolore. (FFPP 1884-85, fr. 34[54])

Nel sogno si cerca la causa del colpo di cannone e il colpo si sente dopo (dunque avviene un rovesciamento del tempo): *questo rovesciamento del tempo ha sempre luogo, anche nella veglia*. Le “cause” vengono immaginate secondo l’“azione”.

Con quanta certezza ci siamo abituati a credere che non vi sia alcunché senza causa, lo dimostra proprio il fenomeno summenzionato: *accettiamo* il colpo di cannone, *solo quando abbiamo escogitato la possibilità della sua nascita; cioè ogni esperienza vera e propria è preceduta da un tempo, nel quale è motivato il fatto da vivere* (c. m.). Questo potrebbe essere il caso nel movimento di ogni nervo, di ogni muscolo.

Dunque, in ogni cosiddetta percezione sensibile, vi è un *giudizio* che *accetta* o *nega* l’evento, prima che “entri” nella coscienza.

Ogni vita organica è, *in quanto movimento invisibile, coordinata* a un *evento spirituale*. Un essere organico è l’espressione sensibile di uno *spirito*. (FFPP 1884, fr. 26 [35])

Sull’importanza capitale di quest’ultimo frammento ritorneremo più oltre. Limitandoci per il momento a sottolineare il primato dello spirito, ma di un *Geist ‘prima’ della coscienza*, che produce l’operazione ‘giudicante’ necessaria a ogni vita organica, occorre aggiungere che, se così stanno le cose, non si può immaginare la dimensione soggettiva, soprattutto quella che si esprime nel primato dell’io, che a questo modo:

L’io non è la posizione di un essere rispetto a più esseri (istinti, pensieri e così via); bensì, *l’ego è una pluralità di forze di tipo personale, delle quali ora l’una ora l’altra vengono alla ribalta come ego, e guardano alle altre come un soggetto guarda a un mondo esterno ricco di influssi e determinazioni*. Il soggetto è ora in un *punto ora nell’altro* (c. m.); forse noi sentiamo i gradi delle forze e degli istinti come vicinanza e lontananza; interpretiamo come un paesaggio e una pianura ciò che, in verità, è una pluralità di gradi quantitativi. (FFPP 1879-81, fr. post. 6 [70])

Se dunque il presupposto è cambiare ottica riguardo all'io, intenderlo come un campo di forze che si 'puntualizza' ora in un luogo ora in un altro, e, data l'assonanza del termine usato da Nietzsche con quello cartesiano (*ego*, appunto), si potrebbe intenderlo come una sorta di *intensificazione vocale*, l'emergenza della *frase cogitativa*, dovremmo allora chiederci se la frase 'risonante' che si 'puntinizza' nell'*ego cogito* («tutte le volte che...», diceva Cartesio) non debba propriamente avere a 'presupposto' un' 'articolazione' di fondo, o, se si vuole, una *sorta di basso continuo*, che coincide con quel 'parlarsi' dell'anima, anzi con il "voler parlare prima di parlare realmente".

E in più, *dal momento che l'ego è propriamente "un venire alla ribalta"*, un avanzare su una determinata scena, 'animata' da 'forze' che lo 'spingono' ora in un punto ora in un altro della scena medesima, *si tratta di chiederci se questa scena* dove il 'personaggio ego' avviene e *si presenta* non debba propriamente chiamarsi *scena dell'anima*.

Riprendiamo quel passo dell'aforisma 12 di ABM, dal quale siamo partiti, in cui Nietzsche, affermando la necessità di conservare l'ipotesi-anima, propone un raffinamento concettuale della 'veneranda ipotesi' che, più che dissolvere l'ipotesi, la conferma, sotto altri termini, nella sua centralità: «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».

Precedentemente, nel corso delle sue meditazioni, Nietzsche aveva avanzato altre definizioni: «"Anima": per indicare un sistema di giudizi di valore e di affetti di valore» (FFPP 1884-85, fr. 35 [6]) e «"anima" [intesa] come pluralità di affetti, con un solo intelletto, con confini incerti» (FFPP 1884, fr. 25 [96]), che confermavano già la sua intenzione di ripristinare, previa nuova nominazione, la 'veneranda ipotesi'.

Se volessimo indicare la trasformazione-conservazione dell'ipotesi-anima da parte di Nietzsche, far vedere cioè il tratto pertinente della 'nuova' concezione, potremmo dire che i termini di *pluralizzazione* e *complicazione* sono i più adeguati a ripensare quello che un tempo, secondo la logica del *simplex sigillum veri*, veniva invece ridotto a un punto sostanziale. È certamente contro questa forzata unificazione che Nietzsche per lo più procede, in nome di quella regola generale della sua riflessione che vuole mettere al bando dalla meditazione filosofica qualunque *pensiero pigro* (così giustamente egli interpreta il motto schopenhaueriano del *simplex veritas*, cfr. FFPP 1885-87, fr. 2 [77]), ovvero qualunque pensiero che arretra di fronte alla complessità del mondo e dell'uomo per rifugiarsi nella stabile semplicità dell'essere!

Ma, ovviamente, non è solo per una presa di distanza polemica da simili concezioni filosofiche che Nietzsche si ‘inventa’ quelle immagini e quei termini per ripensare l’ipotesi-anima. Se la sua volontà, nel tener ferma contro i ‘naturalisti maldestri’ questa ipotesi è, come abbiamo tentato di ricostruire nelle prime pagine del nostro studio, anche una volontà di restituire diritto di cittadinanza alla filosofia contro il modo di pensare ‘oggettivistico’, ebbene questo motivo non può, dato l’obiettivo polemico, non comportare, e questa volta contro un certo pensare filosofico, anche il ripensamento e il ripristino (ma in altre forme) dell’area della soggettività!

È certamente a partire dal filo conduttore del corpo ma per ripensare questo: «*la rappresentazione giusta della natura della nostra unità soggettiva*» (FFPP 1884-85, fr. 40[21], c.m.), che l’ipotesi-anima viene ritenuta da Nietzsche ancora ‘produttiva’.

È perché: «Ciò che importa è designare rettamente *l’unità in cui si riassumono* (c.m.) il pensare, il volere e il sentire e tutti gli affetti» (ivi, fr. 40 [38]), che la questione dell’anima viene rilanciata da Nietzsche come un’ipotesi su cui è necessario, raffinandola, lavorare ancora.

Quando allora, e proprio per rispondere a tali questioni, egli cerca “nomi nuovi e variopinti trastulli” per l’ipotesi veneranda, è perché ritiene, *nonostante il fatto* che ciò che si riassume in quel ‘nome semplice’ (l’anima) sia stato, innanzitutto e soprattutto, un modo di esprimere distanza dal e disprezzo per il corpo, che non bisogna aver paura di ripensare quel nome, giacché raffinato e spinto in altre direzioni di pensiero (*what’s in a name?*) esso può ancora indicarci *qualcosa* circa la nostra ‘unità’ soggettiva – *a condizione però che questa venga ripensata a partire dal corpo*. D’altra parte, che il “soggetto” venga *dissolto* non vuol dire necessariamente la sua ‘scomparsa’: più propriamente, *venendo sciolto in qualcos’altro*, perdendo così il tratto ‘sostanziale’, esso non perde per ciò stesso *la tensione* che lo sottende e attraversa: *una tensione all’unità*¹.

È propriamente questa *tensione alla soggettivazione* che Nietzsche cerca di affermare, e tenendo ferme le poche indicazioni sparse nei suoi testi, occorre inventarsi una via d’accesso a questo ‘nuovo’ pensiero dell’anima, inteso *come una forma inedita di unificazione*.

Abbiamo visto che una delle questioni più dibattute da Nietzsche è quella relativa alla *causalità*, o meglio quell’operazione di inversione

¹ Su questo cfr. il già citato libro di M. Ruggenini e il testo di F. POLIDORI, *Necessità di un’illusione*, Milano 1995.

dell'ordine temporale su cui si fonda la causalità e che è, per dir così, il nostro modo 'originario' di *intendere* l'accadere: infatti, solo rovesciando l'ordine dei fattori, ovvero proiettando l'effetto (aggiustato, elaborato) sulla 'causa' noi riusciamo a intendere l'accadere, ma così facendo operiamo in modo tale da 'disconoscere' sempre (o, il che è lo stesso, da conoscere solo così e non altrimenti) l'avvenimento, che in tal modo resta sempre, in quanto *e-vento*, fuori-gioco!

Ora, se questa *abitudine* del nostro modo di 'leggere' l'accadere viene da Nietzsche radicalmente messa in questione, perché vista come una delle più raffinate 'strategie difensive' messe in atto dalla specie sul 'caotico' divenire, egli è, al contempo, consapevole, proponendone la sospensione, che difficilmente potremmo farne a meno, anche perché non possediamo (forse in una forma altrettanto potente?) un altro modo di interpretare l'accadere.

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 interpretare* un avvenimento altrimenti che come un avvenimento in base a *intenzioni* (FFPP 1885-87, fr. 2[83]).

E, ancora più precisamente, cosa che rende indecidibile la possibilità di un altro interpretare, o quantomeno estremamente difficile da instaurare,

...ciò che psicologicamente costringe a credere nella causalità [c.m.] è la non rappresentabilità di un accadere non determinato da intenzioni, col che naturalmente nulla è detto sulla verità o falsità (sulla giustificazione di una tale credenza) (ibid.).

Oltre Hume, spostando la frontiera della 'necessità' oltre il luogo comune e interpretandola non come l'effetto abitudinario di una visione soggettiva, ma come *strutturale incapacità* a pensare diversamente l'accadere, Nietzsche radicalizza e al tempo stesso problematizza la 'necessità' di un pensiero non fondato sulla causalità intenzionale. Certo, *la strategia nicciana di dissoluzione della fede nella causalità* si basa soprattutto sulla possibilità di *far sì che si faccia avanti un pensare che più che abolire* (anche questo, e innanzitutto) *un centro pensante e agente* (il soggetto sostanziale, propriamente), *lo pensi 'puntuante' e 'scentrato'*, un pensare che abolisca radicalmente l'idea-credenza «che ciò che vive e pensa sia l'unica cosa che agisce – nella volontà, nell'intenzione – che tutto nella vita sia un fare, che ogni fare presupponga un autore».

Ma se la difficoltà più grande nell'abolire il pensiero di una cau-

salità agente sta nell'impossibilità di rappresentarsi un accadere non determinato da intenzioni; e se, nella lettura che stiamo facendo, l'ipotesi-anima resta nel pensiero di Nietzsche come un indice possibile per quel 'nuovo pensiero' della nostra unità soggettiva, allora dovremmo chiederci:

a) se esiste, nella nostra organizzazione psichica, un pensare che possa 'rappresentarsi' l'accadere diversamente da un accadere intenzionale;

b) se la questione dell'"anima", raffinata rispetto alle antiche concezioni, non stia in Nietzsche ad indicare la *necessità di ripensare* (senza per questo identificarla con l'"oggetto" messo a tema) una questione-chiave per ogni concezione della soggettività (o meglio, della sua tensione alla soggettivazione), vale a dire quello della *'permanenza', pur nella differenziazione, del medesimo*, o, detto in altri termini, di una *mobile con-sistenza puntuante che ritmicamente corrispondendo al 'fluttuante' gioco dei Triebe ne forma e formula una Vor-stellung non oppositiva ma 'com-prensiva' della 'tensione pulsionale', trasformando-sostituendo all'intensità, alla forza dei Triebe, una necessaria, perché vitale, gradazione* (FFPP 1869-1874, fr. 12[1]).

Che in realtà quello sotteso alla questione-anima sia esattamente *il tema dell'identità* e che esso non possa che rinviarci al *luogo per eccellenza della costituzione dell' "identico", cioè la memoria*, lo testimoniano non soltanto i frammenti postumi che tra poco citeremo, ma anche i due lunghi 'capitoli' della seconda dissertazione di *Genealogia della morale*, in cui Nietzsche mette in campo, nel primo, la funzione necessaria dell'oblio (su cui aveva già decisamente preso posizione nella *Seconda inattuale*) contro una 'memoria culturale' che sospendendo il 'vitale' oblio finisce col fissare il 'soggetto' al 'monumentale e antiquario' passato e, nel sedicesimo, per dare una «prima provvisoria formulazione» circa la nascita (più precisamente: l'invenzione) della 'cattiva coscienza', egli ne cerca la 'spiegazione' e il 'modello' (esemplificando tutto ciò con l'ipotesi del passaggio degli animali da acquatici a terrestri) nella *metamorfosi* (o meglio: nel *ripiegamento*) dei *Triebe*. Dal ripiegamento, dall'*interiorizzarsi dei Triebe* che, non potendo scaricarsi 'fuori', hanno cercato «nuovi e per così dire sotterranei appagamenti», verrebbe 'fuori' l'"anima".

Ciò che è importante, per il nostro discorso, nell'ipotesi nicciana è esattamente quest'immagine dell' "anima" vista, più precisamente ancora che come un semplice ripiegarsi, come uno *stemperarsi dei Triebe* che, non potendo più 'scaricarsi fuori', acquistano «profondità, latitudi-

ne, altezza» dando vita al “mondo interiore”, al modo ad esempio di un disegno che emerge su di una superficie, semplicemente «[attraverso i] confini e [la] transizione dei colori» (UTU, I, afr. 205).

Ora, che Nietzsche pensi l'anima sotto una duplice immagine: da un lato, come *il radicarsi e al tempo stesso lo stemperarsi dei Triebe* e dall'altro, ma strettamente connesso a questo primo 'modo', come *un ri-flettersi dell'anima in se stessa, un dia-logos* (cfr. fr. 37 [6], 1869-1874), dunque *come un internarsi*, è dato che non può essere trascurato, giacché *entrambe le figure servono non soltanto a 'descrivere' l'"anima" ma a comprenderne la struttura.*

Per esplicitare e rendere inequivoca la prima figurazione, ovvero per impedire che l'immagine del ripiegamento possa ingenerare il rischio di 'fissare', *in maniera automatica e irriflessa, se non addirittura assolutistica*, il discorso nicciano a una sorta di 'nascita fisiologica' dell'anima (un'*evoluzione del soma*, per dirla sinteticamente e in modo approssimato), bisogna, in realtà, leggere nell'*immagine della piega* un richiamo alla *monadologia* di Leibniz, con cui Nietzsche, negli anni delle 'opere illuministiche', dialoga, riprendendone alcune tematiche per la sua 'messa a punto' del tema-coscienza.

Per precisare ancora di più, o meglio, per evitare di ridurre-risportare il discorso nicciano a una specie di 'scorciatoia' biologistica², occorre *tenere distinti i due livelli* presenti nella riflessione sulla "cattiva coscienza": *quello "morfologico"* (di struttura, cioè) e *quello di "teoria evolutiva"* (teso a ricostruire un passato 'immemoriale').

Quando infatti Nietzsche dichiara che l'invenzione della "cattiva coscienza" (il cui effetto più forte è stato di indurre nell'uomo «la sofferenza che l'uomo ha dell'uomo, di sé») è sorta come «conseguenza di una violenta separazione dal suo passato animale, di un salto e una caduta, per così dire, in nuove situazioni e condizioni esistenziali [aggiungendo poi] col fatto di un'anima animale rivolta contro se stessa, intenta a prender partito contro se stessa, si era presentato sulla terra qualcosa di tanto nuovo, profondo, inaudito, enigmatico, colmo di contraddizioni e *colmo d'avvenire*, che l'aspetto della terra ne fu sostanzialmente trasformato» (GM, p. 285), ebbene, se nel *fatto nuovo* è immedia-

² ...espressione questa non diretta minimamente a contestare le ultime e varie ricostruzioni (citate) circa il *debito* nicciano rispetto alle 'scoperte' scientifiche della sua epoca e all'uso che egli ne ha fatto per la sua riflessione filosofica, ma solo a ribadire *l'assoluta distanza* di Nietzsche *da usi malsani* del discorso sul *bios*, come ha, da ultimo, intelligentemente fatto la Stiegler nel suo scritto: *Nous rendre comme maîtres et possesseur du vivant?*, «Lignes» 2002/1, n° 7.

tamente visibile il riferimento all'“invenzione” dello *schlechtes Gewissen* (un modo particolare dell'anima animale di prender partito contro se stessa), nel primo aspetto, invece, quello della “violenta separazione dal suo passato d'animale”, occorre propriamente leggerci *la vera e propria nascita della Seele*, come si può desumere dal fatto che il *Trieb* impedito-inibito (*gehemt*) a esteriorizzarsi, si è “stemperato e dischiuso” come *innere Welt*³.

Su questo ‘dato’, strutturale-strutturante, di una ‘repressione-inibizione’ originaria, si è poi incardinato e articolato lo *schlechtes Gewissen*, che, giusta l'indicazione nicciana, è da intendere come *un modo*, *non l'unico*, però, dell'anima di ‘far piega su di sé’, precisamente come (e solo) nel senso di un rinserrarsi ‘difensivo’ contro un ‘dentro’ visto-vissuto negli stessi termini di un ‘fuori’ minaccioso.

Distinguere il “far piega su di sé” dell'anima, in un ‘lato’ *schlecht* (nel senso di *guasto e non salutare*) e in un ‘lato’ *gesund*, ovvero *salutare*, significa, allora, ‘assumere’, dalla nuova condizione esistenziale che per via di quella separazione si è dischiusa, tutto “l'inaudito, il profondo e enigmatico” *fatto nuovo* determinatosi, e che *non necessariamente* doveva articolarsi solo e più come *schlechtes Gewissen*, o, per usare i termini della lettura di Deleuze, come «moltiplicazione del dolore attraverso

³ Su questa tematica della ‘nascita dell'anima’ come “separazione violenta... salto e caduta” dal suo passato animale, vorrei, dopo averlo per altri versi già avanzato nel capitolo 3 (si veda la nota 7), accennare alla possibilità di far *risuonare* ancor di più il discorso nicciano – senza temere che sia interpretabile come «effetto del rancore» contro Schopenhauer (cfr. G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, p. 158), ma forse come l'indice di una più segreta affinità, già visibile nella rivalutazione nicciana del senso storico –, con quello svolto da Hegel nella sezione della *Filosofia dello spirito soggettivo* [Antropologia] dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. La possibile affinità segreta di Hegel e Nietzsche (su cui si legga il saggio di R. F. BEERLING, *Hegel e Nietzsche*, in A. Marini (a cura di), *Amicizia stellare*, Unicopli, Milano 1982, alle pp. 1-32), passa, probabilmente, oltretutto per la presenza fortissima di Eraclito (non a caso il suo nome torna alla fine del passo citato nel testo attraverso il rinvio all'immagine del fanciullo che gioca a dadi), anche per quella, altrettanto forte, in entrambi gli autori, del motivo-Leibniz (su questo si legga il contributo di F. Kaulbach, *Nietzsche und der monadologische Gedanke*, in «Nietzsche- Studien», Band 8, 1979, pp. 126-156 e sul tema della piega si veda il bel libro di G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il barocco*, cit.). Sul tema hegeliano della *Seele* è fondamentale il contributo di A. MASULLO, *Inconscio e repressione nella hegeliana Filosofia dello spirito soggettivo*, Esi, Napoli 1976. Più in generale, per la problematica ‘antropologica’ hegeliana (e la presenza in essa di Leibniz) si vedano anche i lavori di R. BONITO-OLIVA, *Coscienza, inconscio, follia. Osservazioni intorno alla “filosofia dello spirito” jenese di Hegel*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», XG, Giannini, Napoli 1979, pp. 383-407 e Ead., *La “magia dello spirito” e il “gioco del concetto”*, Guerini & Assolati, Milano 1996.

l'interiorizzazione e l'introiezione della forza»⁴.

Si potrebbe anche aggiungere, *in virtù della differente piegatura*, che la rivisitazione dell'ipotesi anima da parte di Nietzsche possa anche essere letta come una *liberazione della stessa* dalla *necessità malata* di contra-porsi al 'fuori', in nome e per conto di un 'interiore' fatto solo di *risentimento moralistico e pauroso*, e dunque come invito *ad amare la necessaria piegatura singolare*, inevitabile peraltro, e l'istituzione di un *innere Welt* come *estensione gioiosa e vitale* del *là-Fuori*, da cui il 'dentro' è sempre *maculato!*

⁴ Gfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 194.



Capitolo Ottavo

LA MACCHIA DELL'ESPERIRE

Vediamo ora come Nietzsche pone la questione della memoria e in che direzione:

Sulla memoria bisogna cambiare idea: essa è la massa di tutte le esperienze di ogni vita organica, che vivono, si ordinano, si plasmano a vicenda, lottano l'una con l'altra, si semplificano, condensano e trasformano in molte unità. Deve esistere un *processo* interiore che si comporta come la formazione del concetto da molti casi singoli: *il rilevare e il continuo sottolineare lo schema fondamentale e l'omettere i tratti secondari* [c.m.]. Finché qualcosa può essere richiamato come fatto singolo, non è stato ancora fuso insieme: le esperienze più recenti nuotano ancora alla superficie. Sentimenti di simpatia, antipatia e così via, sono sintomi del fatto che *si sono già formate delle unità* [c.m.]; i nostri cosiddetti "istinti" sono tali formazioni. I pensieri sono la cosa più superficiale; le valutazioni, che si presentano ed esistono incomprensibilmente, vanno più in profondità; piacere e dispiacere sono effetti di valutazioni complicate, regolate da istinti. (FFPP 1884, fr. 26[94])

Sulla *memoria*, tutto da rivedere: qui la tentazione principale è di postulare un "anima" che fuori del tempo riproduca, riconosca, eccetera. Ma il vissuto continua a vivere "nella memoria"; che esso "venga", non posso farci nulla: la volontà è in ciò inattiva, come in ogni pensiero che viene. Accade qualcosa di cui divengo consapevole: poi viene un qualcosa di simile – chi lo chiama, chi lo risveglia? (FFPP 1884-85, fr. 40 [29])

La nostra "memoria", qualunque cosa sia, può servirci come simbolo per esprimere qualcosa di più importante; nello sviluppo di ogni essere organico ha luogo un fenomeno prodigioso di memoria per tutta quanta la sua preistoria – in quanto gli esseri organici abbiano una preistoria – e precisamente una memoria imitativa, che riproduce le forme più remote e anticamente incorporate a preferenza di quelle più recentemente vissute; essa si riporta quindi indietro, ma senza passare gradatamente – come si supporrebbe – con un regresso dalle ultime esperienze a quelle più lontane, bensì, proprio inversamente, lasciando per il momento in disparte ogni esperienza nuova e impressione fresca. *Siamo qui in presenza di uno stupefacente arbitrio; neanche l'«anima», che si suol chiamare in aiuto in tutte le perplessità filosofiche, può qui giovare. Almeno non l'anima individuale: può giovare invece un continuum di anima che domina in*

tutto il processo di una certa serie organica (c.m.). D'altra parte, poiché non tutto viene imitato, bensì lo sono soltanto le forme fondamentali, nella suddetta memoria si dovrebbe costantemente presentarsi *un pensiero sussumente* [c.m.], un semplificare e un ridurre, insomma *qualcosa di analogo a ciò che noi attingiamo dalla nostra coscienza e diciamo «logica»* [c.m.]. – E fino a che punto può giungere questa riproduzione delle vicende vissute nel tempo anteriore? Certo anche fino alla riproduzione di processi del sentimento e del pensiero. Ma che cosa dire delle «idee innate» che Locke vi trasse dentro? Vi è sicuramente molto più di vero che non il solo fatto che le idee siano innate, presupposto che non si sottolinei, nella parola «innate», l'atto della nascita. (FFPP 1884-85, fr. 40 [34])

La prima cosa che balza agli occhi da questo gruppo di frammenti, pur con tutte le specificazioni e distinzioni addotte da Nietzsche, è il dato che potremmo chiamare di *comunanza di struttura tra anima e memoria*: l'essere cioè l'una e l'altra in un rapporto di implicazione molto forte, di mutuo riferimento, tale che pensare l'una implica, di certo non meccanicamente, richiamare l'altra, ed entrambe le funzioni però per pensare una stessa cosa: la vita, come vita organica e come vita psichica.

Innanzitutto, memoria è per Nietzsche *il segno distintivo di ogni vita organica* – intesa come attivo ordinamento, in vista dell' "unità", della molteplicità delle esperienze che ogni vita fa. Solo che, in quest'attivo ordinare, precisa Nietzsche, «deve esistere un processo interiore che si comporta come la formazione del concetto da molti casi singoli: il rilevare e il continuo sottolineare lo schema fondamentale e l'omettere i tratti secondari». Deve cioè esserci un 'lato' dell'ordinare che comportandosi come il concetto ha appunto la funzione costante di far scorrere in un verso (quindi, unificare) la 'massa' delle esperienze, un modo di 'logicizzare' l'esperienza, vale a dire di approfondirle, 'universalizzarle', facendole così vigere come contrassegni 'inconsapevoli' di e per ogni ulteriore esperire.

Da questo modo di raffigurarsi, al livello di vita organica, il funzionamento della memoria, possiamo dedurne una definizione la cui immagine rinvia a una processualità in cui la 'puntuazione universalizzante' non staccandosi dal 'flusso singolarizzante' non rischia, pur assomigliando alla 'funzione' del concetto, di diventare il colombario dell'esperienza.

Ciò su cui conta mettere l'accento però è esattamente la funzione di approfondimento che la memoria svolge sulle esperienze, ché questo è ciò che consente al cosiddetto 'mondo interiore' di nascere. *Interiore e profondo sono perciò, da questo punto di vista, la stessa cosa*. Ma occorre sottolineare che l'approfondirsi di un'esperienza – e qui la connessione

con la formazione del concetto ipotizzata da Nietzsche è radicale e va tenuta ferma – coincide, e non può essere altrimenti, come dirà Nietzsche nel sedicesimo capitolo di *Genealogia...*, con uno *stemperarsi, scolorirsi dell'esperienza medesima, quando 'raggiunge' una certa 'superficie'*.

Si potrebbe dire, per specificare ulteriormente la funzione di approfondimento della memoria, che *qualcosa di 'memoriale' si costituisce quando lo stemperarsi dell'esperienza lascia il posto a la macchia dell'esperienza*, e dico macchia e non traccia non soltanto perché così il rapporto al colore è molto più evidente che se si parlasse di traccia, ma anche perché la funzione di 'assorbimento' dell'esperienza, il divenire cioè il fatto esperienziale qualcosa di 'memoriale', ovvero di approfondito, meglio ancora: di non singolare, è più l'immagine della macchia («Finché qualcosa può essere richiamato come fatto singolo, non è stato ancora fuso insieme...», scrive Nietzsche), che quella della traccia a renderla 'evidente'.

Ora, se l'operare della memoria è simile alla formazione del concetto, nel senso preciso che la messa in forma dà risalto allo 'schema fondamentale' omettendo quei tratti che conserverebbero al fatto esperienziale la sua singolarità (l'operazione di universalizzazione, appunto), va tuttavia sottolineato che l'operazione di contrassegno memoriale (in questo affine all'operare 'concettuale'), si differenzia, come abbiamo già messo in evidenza, pur nella prossimità, dal vero e proprio operare concettuale, in quanto *l'operatore che contrassegna non si 'stacca' come 'altro' dall'operare medesimo*, è, come precisa Nietzsche, *un processo interiore ad essere 'l'operatore', è una molteplicità che fa stemperare in unità e non un qualche presunto 'soggetto-posto-fuori-dell'operazione'*. Potremmo quindi dire che *l'operatore fa macchia sulla superficie, non si designa come esterno a essa ma si disegna in essa* e che per questo motivo, per il *coappartenersi superficiale* di entrambi i termini 'processuali' (macchia su macchia, una dentro l'altra, una dall'altra) la memoria meglio si configura come *un effetto di macchia della superficie che come 'deposito di segni'*.

Intendiamoci. Non che quest'ultima caratteristica non ci sia: la memoria, scrive infatti Nietzsche, «è possibile solo grazie all'abbreviazione in un segno di un fatto della mente» (fr. 38 [2] del 1885); ma se la memoria venisse pensata solo essenzialmente così, sarebbe allora facile, e Nietzsche lo specifica molto bene (nel fr. 40[29] 1884-85), *«postulare (c.m.) un "anima" che fuori del tempo riproduca, riconosca, eccetera»*, ovvero pensare un 'soggetto trascendentale' depositario dei 'segni' memoriali, necessariamente posto 'fuori del tempo', e innanzitutto fuori della 'corrente del vissuto'.

Il fatto è che Nietzsche, col proporre una distinzione interna all'immagine della memoria (ad esempio tra quella 'organica'-vitale e quella 'culturale', si veda il fr. 34[167] del 1885), è *esattamente una particolare concezione della memoria che vuole demolire*: quella che risolve la memoria in un puro strumentario in mano a un soggetto eternamente fisso che 'delibera', indipendentemente dal vissuto che lo muove (e che il 'depositario dei segni' necessariamente deve pensare come 'morto', passato in senso forte, definitivamente trascorso), su ciò che si vive. Su questo punto, Nietzsche è categorico: «... il vissuto continua a vivere "nella memoria"; che esso "venga", non posso farci nulla: la volontà è in ciò inattiva, come in ogni pensiero che viene».

Ora, se non c'è attività deliberante, appunto *volontà*, che decida dell'emergere di qualcosa piuttosto che di altro, ma è il 'vissuto vivente' che muove, che 'macchia la superficie', allora, quell'"attività processuale" che funziona come il concetto, e che propriamente è ciò che rende 'il qualcosa' memoria, come può essere caratterizzata? Nietzsche ha giustamente escluso la postulazione di un'"anima"-fuori-del-tempo, e tuttavia se un'esperienza per dirsi tale deve perdere il tratto di assoluta unicità che la connota, di nuovo *che tipo di attività*, ovvero che "anima" dobbiamo allora pensare all'opera nella processualità memoriale?

E non identifico a caso attività e anima, giacché è proprio Nietzsche, nella demolizione della concezione sostanzialistica del soggetto, a connettere di nuovo i termini (cfr. fr. 1 [83] in FFPP 1885-87). Solo *disciogliendo* l'anima dall'attività, più propriamente, facendo defluire da essa la sua stessa 'ragion d'essere' ('l'animazione', appunto) può essere pensata un'"anima" come sostanza; solo che così pensata non è più l'anima, in realtà, ma solo il *morto-astratto essere* della metafisica!

Se dunque è impossibile pensare come separata dall'anima la sua stessa 'attività', allora quando Nietzsche scrive che per spiegarsi un certo tipo di attività della 'memoria', quella imitativa, non è necessario chiamare in aiuto l'"anima", «...almeno [non quella] individuale [ma] può giovare invece *un continuum di anima* (c.m.) che domina in tutto il processo di una serie organica» (fr. 40 [34] 1884-85), egli non solo ribadisce la coappartenenza di 'anima' e 'memoria', ma, cosa più importante, assegna all'anima *pensata come un continuum dentro la fluidità processuale* un ruolo fondamentale, di cui occorre però capire bene la funzione.

Data l'importanza per il nostro discorso, richiamo qui i passi più importanti del frammento:

...nello sviluppo di ogni essere organico ha luogo un fenomeno prodigioso di memoria per tutta quanta la sua preistoria – in quanto gli esseri organici abbiano una preistoria – e precisamente una memoria imitativa, che riproduce le forme più remote e anticamente incorporate a preferenza di quelle più recentemente vissute; essa si riporta quindi indietro, ma senza passare gradatamente – come si supporrebbe – con un regresso dalle ultime esperienze a quelle più lontane, bensì, proprio inversamente, lasciando per il momento in disparte ogni esperienza nuova e impressione fresca. Siamo qui in presenza di uno stupefacente arbitrio; [...] D'altra parte, poiché non tutto viene imitato, bensì lo sono soltanto le forme fondamentali, nella suddetta memoria si dovrebbe costantemente presentarsi un pensiero sussumente, un semplificare e un ridurre, insomma qualcosa di analogo a ciò che noi attingiamo dalla nostra coscienza e diciamo «logica».

Il procedimento della memoria imitativa che viene da Nietzsche definito uno stupefacente arbitrio, consiste in un'operazione di regressione assolutamente non graduale, un'operazione di salto e di omissione messi in atto rispetto alle esperienze più recenti, giacché si preferisce riprendere quelle più antiche e remote, *quelle che più si sono incorporate* rispetto a quelle che “nuotano ancora alla superficie” (fr. 26 [94] del 1884)¹.

Detto procedimento, com'è costume dei filosofi, potrebbe immediatamente far pensare alla necessità di vedere all'opera quel postulato-anima «che si suol chiamare in aiuto in tutte le perplessità filosofiche». Ma se l'operazione difensiva della filosofia ha trovato largo uso, non per questo Nietzsche opta per l'abolizione totale dell'“anima”; egli trasforma infatti ciò che è stato pensato sotto la forma del postulato in quella di ipotesi. Per spiegarci lo stupefacente arbitrio, giova, scrive Nietzsche, ipotizzare «un continuum di anima»; giova cioè pensare che in quel regresso senza gradazione, nell'operazione di ‘discontinuità’ *à rebours* che salta le tappe più recenti, ci sia una *funzione continua* che permette di mettere in opera la regressione. È come se bisognasse ipotizzare, a tenere in qualche maniera assieme il processo di regressione, la presenza di «qualcosa di analogo» al procedimento coscienziale, al processo di ‘logicizzazione’, che Nietzsche definisce come il «presentarsi [costante di] un pensiero sussumente», la cui funzione consisterebbe proprio nel

¹ Sulla rilevanza dell'*incorporazione*, legata alla questione capitale della *memoria*, nella concezione nicciana della vita, si è soffermata in pagine molto dense e puntuali B. Stiegler, nei due libri citati. Si veda ad esempio in *Nietzsche e la biologia*, il capitolo 1° e le pp. 78-90 del secondo e nel *Nietzsche et la critique de la chair*, i §§ 27-30 della seconda parte.

ridurre e semplificare ciò che accade “in una certa serie organica”.

Ora, ciò che è importante mettere in rilievo è esattamente il fatto che Nietzsche ribadisca la prossimità del procedimento dell'anima-continuum al procedere ‘logico-concettuale’ e al tempo stesso che tale prossimità debba essere intesa come analogia e non puramente e semplicemente come identità. Detto altrimenti: deve esserci una peculiarità del procedere dell'anima che rendendola inassimilabile all'altro modo la costituisce nella sua differenza specifica.

E dov'è allora il tratto differenziale-specifico? Non c'è alcun dubbio che esso stia in quella qualificazione di *continuum* che Nietzsche usa per ‘opporre’ la *Seele* di cui parla all’“anima individualizzante”, e che a questo tratto occorre aggiungere l'altro, quello di un pensiero costantemente sussumente (*ein subsumirendes Denken*), che ne specifica la funzione.

Ma cosa vogliono dire tali termini?

Se «[la] riproduzione delle vicende vissute nel tempo anteriore [... può giungere] anche fino alla riproduzione di processi del sentimento e del pensiero»; se è possibile riprendere, paradossalmente, le idee innate di Locke per ‘spiegarsi’ lo stupefacente arbitrio di un ‘operazione di regressione non graduale’ che compirebbe la memoria (imitativa, nel caso in questione), [ma a condizione] che non si sottolinei, nella parola “innate” l'atto della nascita», allora come bisogna intendere, unificando i ‘tratti’ della *Seele* nicciana, *il continuum di pensiero sussumente*, cioè l'anima?

Facendoci guidare da uno degli ultimi frammenti postumi su ciò che Nietzsche intende quando parla di coscienza, cerchiamo di stabilire la differenza tra i due modi del sussumere.

Funzione della «coscienza»

È essenziale non ingannarsi sulla funzione della «coscienza»; è la nostra *relazione con il «mondo esterno», che ha sviluppato la coscienza*. Invece la *direzione, ossia la sorveglianza e previdenza per l'ordinato svolgimento delle funzioni corporee* [c.m.] non entra nella nostra coscienza; e altrettanto poco vi entra *l'immagazzinamento intellettuale*. Che ci sia perciò una suprema istanza, non è da dubitare: una specie di comitato direttivo, in cui i diversi *desideri fondamentali* fanno sentire la loro voce e la loro potenza. «Piacere» e «dispiacere» sono cenni che provengono da questa sfera ... parimenti la *volizione*; parimenti le *idee*.

In summa: ciò di cui acquistiamo coscienza è *sottoposto a relazioni causali che ci sono tenute in tutto e per tutto nascoste* [c.m.] – la successione dei pensieri, sentimenti, idee nella coscienza non esprime niente riguardo al fatto che questa successione sia una successione causale; ma così stanno le cose *apparentemente*

(*Scheinbar*), nel più alto grado. *Noi abbiamo fondato su questa apparenza tutte le nostre rappresentazioni di spirito, ragione, logica, ecc.* (tutte queste cose non esistono: si tratta di sintesi e unità fittizie) ... E queste rappresentazioni le abbiamo proiettate a loro volta *nelle cose, dietro le cose!*

Di solito si ritiene che la *coscienza* stessa sia un *sensorium* generale e un'istanza suprema; tuttavia, essa è solo un *mezzo per comunicare*; si è sviluppata nei rapporti esterni e in relazione a interessi a quelli legati ... Per «rapporti» si intendono qui anche gli effetti esercitati dal mondo esterno e le reazioni in tal caso necessarie da parte nostra; come pure i nostri effetti *sull'esterno*. Essa *non* è la direzione, ma un *organo di direzione*. (FFPP 1887-88, fr. 11 [145])

Da questo ricchissimo frammento evidenziamo i seguenti punti per determinare la fisionomia della coscienza, la sua funzionalità e la sua relazione con ciò che 'necessariamente' deve essere chiamato l'"altro" dalla coscienza.

Per prima cosa, va sottolineato il *carattere relazionale* della coscienza, il fatto cioè che, essendo il suo sviluppo 'dettato' dal cosiddetto mondo esterno, essa è soltanto un *organo di collegamento e di direzione*. Da questo punto di vista allora, la coscienza non potrà più rappresentare, o coincidere con la cosiddetta 'internità' – muovendosi nel campo del 'fuori', essendo un organo esteriore (altrove Nietzsche per definirla la apparenta alla mano e a un condottiero che «non vuol sapere e non deve sapere nulla di molte cose, per non perdere lo sguardo d'insieme» cfr. FFPP 1884-85, fr. 34[131]), la coscienza viene letteralmente svuotata di ogni contenuto e ridotta a puro organo di prensione e di trasmissione. Essa è semplicemente il veicolo o il 'medio' perché qualcosa passi da un campo all'altro e in questo consiste la caratteristica di direzionalità che Nietzsche le attribuisce.

Potremmo sintetizzare in un unico 'gesto' il proprio della coscienza dicendo che essa è un *organo indicante*, ma *il dove* dell'indicazione, ovvero il 'verso' o 'senso' della funzione direzionale, le pertiene solo in quanto "*qualcos'altro*", «i diversi *desideri* fondamentali», *glielo indica* facendo «sentire la loro voce e la loro potenza».

Ciò che la coscienza 'fa', mettere in un certo ordine causale "pensieri, sentimenti, idee", non vuol dire in nessun modo che la coscienza sappia esprimere l'ordine proprio dei pensieri, dei sentimenti, delle idee. L'ordinamento causale della coscienza è l'effetto di uno sguardo peculiare, quello panoramico del condottiero, sguardo d'insieme che presuppone e implica un non-voledere e un non-dover sapere nulla circa "la molteplicità" che costituisce l'insieme. Si potrebbe dire perciò che la *nonbalance* è la vera e propria 'essenza' della coscienza e che le carat-

teristiche di acutezza e lucidità, solitamente attribuite ad essa, non sono altro che un effetto della *distrazione strutturale* rispetto alla molteplicità. Così ‘congegnata’, il ‘sapere’ che la coscienza ha si presenta come un sapere strutturalmente *all’ingrosso*: né questo né quello in dettaglio, ma solo e soltanto la presa ‘generalizzante’ che dà vita alla ‘serie causale’ assolutamente distonica con la molteplicità da essa ‘afferrata’. La coscienza come puro ‘sorvolo’, semplice e veloce nesso, medio per la comunicazione, si trova così ad essere il collettore di esperienze che non le accadono, sia perché non cadono in essa, sia perché essa non le determina in alcun modo; il suo modo d’essere è, come scrive Nietzsche, il *modo dell’elenco* (FFPP 1885-87, fr. 2[139]). Da questo punto di vista, allora, l’avverbio usato da Nietzsche: *scheinbar*, per dire il modo di funzionare della forma-coscienza va preso a questo modo: essa è il campo di apparizione, la scena più propriamente dove si dà a vedere la finzione, il luogo di rappresentazione di quelle sintesi e unità fittizie utili soprattutto alla comunicazione e alla conservazione della vita, così come è confermato da questo frammento:

...Com’è misera ogni immagine della coscienza! Senza dubbio anch’essa non sarà che l’*effetto* di una modificazione, la quale porta con sé un’altra modificazione (azione). Ogni azione *voluta* da noi è in realtà solo rappresentata come *apparenza del fenomeno* (*Schein der Erscheinung*). (FFPP 1882-84, fr. 12 [34])

Non entrando quindi nella coscienza né «la sorveglianza e previdenza per l’ordinato svolgimento delle funzioni corporee [né] l’immagazzinamento intellettuale»; riuscendo a malapena a ‘dire’ il modo di accadere dei pensieri, sentimenti e idee, in quanto il rappresentare coscienziale è solo uno *Schein der Erscheinung* (una *parvente* ‘messa in ordine’ di ciò che *si manifesta*), se accettare questo mondo finzionale come utile per la vita non significa tuttavia ripristinare l’antico errore di un mondo diviso in due, giacché con la caduta del ‘mondo vero’ anche quello ‘apparente’ cade, come bisogna pensare allora e in che direzione, la differenza (ribadita anche in altri frammenti) fra *un accadere ‘profondo’* e *un accadere ‘superficiale’*?

Conservando, previa *desostanzializzazione*, l’ipotesi-anima e raffinandola nella direzione di avere la giusta rappresentazione della nostra unità soggettiva, tenendo fermo – dopo il raffinamento dell’ipotesi – che non si tratta più di ragionare in base all’essere ma, *rimesso in vita il ‘permanente’*, occorre parlare e ragionare in termini di *gradi di essere*, allora l’unica possibilità di mantenere una differenza tra i due modi di accadere non può che consistere nel pensarli appunto come gradi,

ovvero come differenze di 'stili', *maniere*, più propriamente, modi differenziati (nel doppio senso del termine) non di un unico 'essere', ma *articolazione raffinata di quell' "essere" la cui ragion d'essere è di divenire, differire appunto, nella molteplicità del proprio avvenire*, che Nietzsche chiama *vita* («– Anima, respiro ed *esistenza (esse)* assimilati. *Ciò che vive è l'essere: al di fuori di esso non c'è nessun altro essere*», FFPP 1885-87, fr. 1 [24]).

Quando allora Nietzsche, in un altro frammento, afferma che:

La logica del nostro pensiero cosciente è solo una forma grossolana e semplificata di quel pensiero che è necessario al nostro organismo, anzi ai singoli organi di esso. È necessario per esempio un pensiero simultaneo, di cui quasi non abbiamo idea [cc.mm.]. Forse *un artista della lingua* [c.m.]: la valutazione del peso e della leggerezza delle sillabe, il calcolo anticipato, nel contempo la ricerca analogica del peso del pensiero con le condizioni laringee del suono, avvengono simultaneamente – ma certo non *coscientemente*.

Il nostro *sentimento causale* è qualcosa di affatto grossolano e isolato rispetto ai veri *sentimenti causali* del nostro organismo. Specialmente il "prima" e il "dopo" sono una grande ingenuità [...] noi potremmo acquistare tutto per la coscienza, un senso temporale, un senso spaziale e un senso causale, solo dopo che *tutto era esistito già a lungo senza coscienza molto più riccamente* [c.m.] (FFPP 1884-85, fr. 34 [124]),

a fronte della ripetuta differenza di 'generi' di pensiero – e si tenga fermo il dato che si tratta in entrambi i casi di pensiero, di *logoi* – e per rappresentarci in modo giusto la nostra "unità soggettiva", non diventa forse necessario, *proprio per mantenere la gradazione d'essere*, collocare nei loro specifici 'luoghi' le diverse forme di pensiero? Non è forse a partire da una topologia e morfologia della soggettività che diventa pensabile una logica di un pensare simultaneo e solo in questa direzione 'formale-strutturale' diventa possibile tenere fermo un pensiero della 'soggettività' in Nietzsche, senza cadere perciò stesso nell'accusa heideggeriana di subordinazione al soggettivismo moderno?

Per rendere tali affermazioni qualcosa di più che pure petizioni di principio, occorre riprendere a chiarire la 'natura' di quel *subsumirendes Denken*, che pur analogicamente accostato al pensare concettuale si modula secondo un ritmo e una battuta, per riprendere espressioni klagesiane, differenti e che Nietzsche, in modo più preciso, chiama *Zugleich-denken*. Diventa allora necessario, per ulteriormente determinare la 'natura' della *Seele*, soffermarsi sulla tematica del ritmo in Nietzsche, e evidenziarne la distanza da quella klagesiana.



Capitolo Nono

NEL VINCOLO DEL RITMO

A tal proposito è utile riportare un lungo aforisma della *Gaia scienza*, intitolato *Dell'origine della poesia*, nel quale Nietzsche si interroga sulla natura e la potenza del ritmo:

In quei tempi antichi che videro il nascere della poesia, si ebbe sempre di mira l'utilità e una grandissima utilità, allorchando si introdusse *il ritmo nel discorso, quella potenza che dà un ordine nuovo a tutti gli atomi della proposizione, impone la scelta delle parole e conferisce un nuovo colore al pensiero rendendolo più cupo, più estraneo, più lontano* (c.m.): una *superstiziosa utilità* senza dubbio! In virtù del ritmo doveva imprimersi più profondamente negli dèi una richiesta umana, essendosi notato che l'uomo tiene a mente con più facilità un verso che un discorso slegato: ugualmente si riteneva di farsi udire a più grandi distanze mediante il ritmico tic-tac; pareva che la preghiera ritmica potesse approssimarsi maggiormente all'orecchio degli dèi. Ma, soprattutto, *si voleva trarre utilità da quel soggiogamento elementare* (c.m.) [*elementaren Ueberwältigung*], che l'uomo prova dentro di sé ascoltando la musica: *il ritmo è un costringimento* (c.m.) [*ein Zwang*] genera un *irresistibile desiderio d'assecondare, di mettersi in consonanza* [*er erzeugt eine unüberwindliche Lust, nachzugeben, mit einzustimmen*]; non soltanto il movimento dei piedi, ma anche *l'anima stessa si arrende alla misura del ritmo* (c.m.) [*auch die Seele selber geht dem Tachte nach*] – probabilmente, si concludeva, anche l'anima degli dèi! Si tentava così di costringerli mediante il ritmo e di esercitare un potere su di essi: si gettava loro la poesia come un laccio magico. Esisteva anche una rappresentazione più singolare, e proprio questa forse ha influito in maniera quanto mai potente sull'origine della poesia. Nei Pitagorici essa appare come teoria filosofica e artificio pedagogico: ma, gran tempo prima che esistessero dei filosofi, si attribuiva alla musica la forza di disgravare gli affetti, di purificare l'animo, di ammansire la *ferocia animi* – e in verità proprio in virtù dell'elemento ritmico della musica. Quando *la giusta tensione e armonia dell'anima erano andate perdute* (c.m.) [*die richtige Spannung und Harmonie der Seele verloren gegangen war*], si doveva danzare, seguendo la battuta del cantore: era la ricetta di questa terapia. [...] *Melos* significa, secondo la sua radice, un mezzo di ammansimento, non perché sia in se stesso mite, ma perché la sua efficacia rende miti. E non solo nel canto cultuale, ma anche nel canto profano dei tempi più antichi, vige il presupposto che *l'elemento ritmico eserciti una forza magica*

(c. m.), per esempio nell'attingere acqua o nella voga: il canto è l'incantazione dei demoni, che si pensano in queste circostanze operanti, li rende condiscendenti, servi e strumento dell'uomo. E ogniqualevolta si compie un'azione, si ha un motivo per cantare – ogni azione è connessa all'assistenza di spiriti: canto magico ed esorcismo sembra siano stati la forma originaria della poesia. Se il verso venne impiegato anche dall'oracolo – i Greci dicevano che l'esametro era stato inventato a Delfi – fu perché, anche in questo caso, il ritmo doveva esercitare un costringimento. *Farsi esprimere delle profezie (sich prophezeien lassen)* originariamente significava (secondo l'etimologia per me probabile della parola greca): *farsi determinare qualche cosa (sich Etwas bestimmen lassen)*; si crede di costringere il futuro col conquistarsi Apollo: secondo la rappresentazione più antica egli è molto più che un dio preveggenete. Non appena la formula viene pronunciata, letteralmente e ritmicamente esatta, essa lega il futuro, ma la formula è il ritrovato di Apollo che, come dio dei ritmi, può legare anche le dee del destino. In uno sguardo sintetico ci si può complessivamente domandare: ci fu in generale per l'antico, superstizioso genere umano, qualcosa di più utile del ritmo? Con esso si poteva tutto: dare magicamente incremento a un lavoro: imporre a un dio d'apparire, di farsi vicino, di porgere ascolto; predisporre il futuro secondo i propri voleri, sgravarsi l'anima di qualsivoglia eccesso (di paura, di follia, di pietà, di spirito vendicativo) e non soltanto l'anima propria, ma anche quella del peggiore demone: senza il verso non si era nulla, col verso si diveniva quasi un dio. Un tale *sentimento fondamentale* (c.m.) [*Grundgefühl*] non si lascia più sradicare completamente e ancora oggi, dopo un lavoro di secoli nel combattere questa superstizione, anche il più saggio di noi diventa all'occasione un invasato del ritmo, non fosse altro per il fatto che egli *sente più vero* un pensiero ove abbia una forma metrica e venga incontro con un divino hop-là. (GS, afr. 84)

I termini con cui si configura per Nietzsche la questione del ritmo sono tutti sintetizzati in questo lucidissimo aforisma, al cui centro troviamo, ripetuto più volte, il concetto di 'costrizione': *Zwang*, o, per usare altre accezioni del termine, di 'obbligatorietà', di 'vincolo'. Ciò che così si determina è il farsi visibile di un'area di potenza e, proprio perché tale, ovvero vincolante, l'impossibilità di sottrarsi al 'dispiegamento' della forza ritmica che in quell'area si concentra. Tutto ciò Nietzsche lo sintetizza nel termine di *Grundgefühl*, di sentimento fondamentale, che, proprio per il carattere di 'vincolatezza' insito in esso, si presenta ai suoi occhi come l'unico sentimento che «non si lascia più sradicare completamente». È come se, provando a sradicare quel sentimento, ne andasse della caratteristica fondamentale della specie umana, coincidendo, in una certa misura, la 'natura' della specie con tale sentimento fondamentale! Ecco perché Nietzsche, assecondando in questo gli apologeti dell'"utile", definisce l'introduzione della ritmica nel discorso un'utilità (pur aggettivandola come superstiziosa).

La potenza ordinatrice che il ritmo rappresenta, il suo tratto di utilità consiste nella capacità che esso ha di conferire “un ordine nuovo a tutti gli atomi della proposizione”, di vincolare alla “scelta delle parole” e di dare “un nuovo colore al pensiero rendendolo più cupo, più estraneo, più lontano”. Tutti questi elementi assieme danno la misura della potenza del ritmo. Si può aggiungere che il tratto individuante del ritmo, come Nietzsche fa vedere, sta, insieme alla caratteristica di *Zwang*, e determinata essenzialmente da essa, soprattutto nel fatto che *il ritmo fa legame, costruisce cioè una continuità tra gli elementi messi in gioco*. Una continuità che agisce, potremmo dire, come infrastruttura nell’ordine del discorso, nel senso cioè che non ‘toglie’ differenziatezza agli elementi, ma li ‘veicola’, ovvero li sussume e li immette in una peculiare atmosfera o colore, tale che lo ‘sfondo’ su cui gli elementi differenziali si articolano, diventa, per gli elementi medesimi, la profondità tonale o coloristica necessaria a potenziare il discorso. Questa dimensione di continuità, di legame, viene evidenziata da Nietzsche facendo riferimento alla facilità con cui l’uomo, in virtù dell’innervazione ritmica, memorizza “un verso [più che] un discorso slegato”¹.

In effetti, ciò che fa risaltare ancora di più la dimensione di continuum ‘prodotta’ dal ritmo, è il fatto che la potenza ritmica ingenera in chi la ‘subisce’ “*eine unüberwindliche Lust*”, un’*irresistibile voglia* a mettersi in consonanza, un desiderio di ‘accordarsi’ che arriva a coinvolgere la stessa *Seele*, la quale *si arrende con piacere* al motivo ritmico. La ‘potenza invasiva’ del ritmo è stata, scrive Nietzsche, attribuita all’esercizio di una forza magica in esso presente. Detto diversamente, il ritmo, come esercizio al vincolo (al vincolare) che richiede la resa dei ‘soggetti’, possiede una *Kraft* assolutamente invincibile, al punto che la credenza in questa ‘magia’ del ritmo – del ‘verso’ – veniva attribuita anche agli oracoli: l’oracolo, infatti, ‘versificava’, cioè ritmava le sue profezie.

Questa particolare ‘forza’ del ritmo viene ulteriormente specificata da Nietzsche con il ricorso all’etimologia, “molto probabile”, della parola greca. Profetizzare starebbe a significare, per Nietzsche, oltreché un “farsi *determinare* qualcosa”, *sich Etwas bestimmen lassen*, anche, data la duplicità di senso del termine usato, *bestimmen* farsi *destinare qualcosa*. Ora, che questa sua probabile etimologia Nietzsche la espliciti col dato di fatto che Apollo, ritenuto dagli antichi “molto di più che

¹ Per una incisiva ‘storia’ della parola ritmo si veda E. BENVENISTE, *La nozione di “ritmo” nella sua espressione linguistica*, in ID., *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971, pp. 390-400.

un dio preveggenente”, come “dio dei ritmi può legare anche le dee del destino”, può essere cioè un dio capace, attraverso il ‘proferire ritmico’, di destinare qualcosa, ci indica anche in che direzione bisogna leggere l’aggettivazione di superstiziosa attribuita all’utilità del ritmo. Ma è soprattutto la scelta terminologica del verbo: *bestimmen*, che vuol dire al contempo *determinare* e *destinare*, quella che ci permette di comprendere l’interpretazione nicciana. Se la doppia accezione del verbo sta appunto ad indicare che la determinazione, ovvero la delimitazione ‘ritmica’ impressa al ‘dire’, si ‘tramuta’ in destinazione, allora vuol dire che è il modo dell’indicare-proferire, vale a dire la ‘cadenza ritmica’ impressa al dire quella che produce l’effetto di ‘trasmutazione’ (dal determinare semplicemente al destinare) del dire stesso.

Se è in questa capacità ‘magica’ che bisogna individuare la potenza costrittiva, perché fonte di consonanza, del ritmo (o del ‘verso’), allora si può ben dedurre che non solo la ‘magia della parola’ è da ascrivere alla particolare ‘trasmutazione’ prodotta dal ritmo che si innerva e innerva il ‘dire’, ma, come scrive Nietzsche, *la comprensibilità stessa del dire*, della ‘cosa significata’, sta più che nella

parola in se stessa [soprattutto e innanzitutto nel] suono, [nella] forza, [nella] modulazione, [nel] *tempo con cui una serie di parole viene espressa* [...] insomma [nella] *musica* dietro le parole, [nella] *passione* dietro questa musica, [nella] *persona* dietro questa passione... (FFPP 1881-82, I, fr. [296], cc. mm.).

L’insieme di tutte queste considerazioni spiega perché Nietzsche parli del ritmo come del *Grundgefühl* assolutamente non sradicabile, al punto tale che anche “il più saggio di noi diventa all’occasione un invasato del ritmo”, aggiungendo che il motivo di tale ‘invasamento’ sta nel fatto che “egli *sente più vero (wahrer empfindet)* un pensiero ove abbia una forma metrica e venga incontro con un divino hop-là”.

Ora, tutte le determinazioni che abbiamo messo in evidenza nella riflessione nicciana sul ritmo fanno emergere questa dimensione come solcata e attraversata da fattori, per dir così, ‘magici’; o, per usare un’espressione meno forte, connotarla come un’area indeterminatamente ricca di determinatezze, ovvero attraversata da una ‘pluralità di toni’ che è quanto fa la ‘forza’ del ritmo stesso. Potremmo ripetere, con Nietzsche, che la passione al ritmo si configura come un *Grundgefühl* strutturale, come la tonalità sentimentale che attraversa, tentandola, anche la saggezza più raffinata e rigorosa, in forza proprio della ‘forza vincolante’ che innerva il ritmo stesso.

Se ciò che viene fuori dalla riflessione nicciana è, per dirla con

altri termini, un'atmosfera da *furor*, un esser *trascinati e sedotti*, anzi un esser *vinti*, perché *avvinti*, dalla potenza ritmica, si potrebbe esser tentati di leggere l'argomentazione nietzscheana come l'apologia, in termini klagesiani, della ritmica fluente, come l'espressione massima della 'vita' e della *Seele* in essa radicata. Ma a rendere impraticabile questa 'scorciatoia' vitalistica stanno non soltanto le considerazioni nicciane, altrove fatte valere e che tra un po' vedremo, di ritenere assolutamente 'micidiale' una visione e un esercizio del ritmo come 'dimensione caotica' (sono le riflessioni che Nietzsche farà *Contra Wagner*), ma anche il modo con cui Nietzsche, nell'aforisma della *Gaia scienza*, pensa il ritmo.

Se l'elemento caratterizzante di esso sta nello *Zwang*, nell'effetto di 'costrizione-vincolo' che esso suscita, nel fatto cioè di se-durre il discorso e chi lo proferisce entro un'area 'costrittiva-vincolante', ebbene quello che occorre mettere in evidenza è propriamente la paradossalità del movimento ritmico.

L'elemento di 'vincolatezza', infatti, fa avvertire un desiderio di consonanza, un arrendersi e un esser (av)vinti dal ritmo, cioè una sorta di 'scioglimento' del vincolato nelle 'spire' del vincolo-ritmico; ma lo 'scioglimento' può avvenire solo per la via 'vincolante', ovvero costrittiva-obbligante del 'fare-ritmico'. Detto in altri termini: *se ciò che il ritmo mette in funzione è un desiderio di fusione, ebbene tale desiderio può 'avvenire' solo se si segue la regola 'ferrea' della cadenza ritmica: ci si fonde con ritmo, ovvero a tempo* (il vero elemento vincolante come aveva già ben visto G. Bruno!), per cui ciò che rende 'comprensibile la cosa detta' è *legata* al tempo mediante cui una serie viene espressa, dunque in una specifica 'coordinazione' della serie, in una, potremmo dire, *attenzione alla battuta, alla scansione nella e della 'cosa da dire'*.

Perciò, nessuna assoluta liberazione può avvenire, se non pensata e sentita nella 'necessità' (o destinazione-determinatezza) della 'magia ritmica', nel tempo che occorre, come diceva Bruno, per rendere 'vincolabile' ciò che si vuole 'vincolare'!

Possiamo esemplificare tutto ciò con un passaggio dell'aforisma citato, lì dove Nietzsche, parlando dell' "elemento ritmico della musica" che è capace di «disgravare gli affetti, di purificare l'animo, di ammansire la ferocia animi», afferma: «Quando la giusta tensione e armonia dell'anima erano andate perdute, si doveva danzare, *seguendo la battuta del cantore* (c.m.): era la ricetta di questa terapia».

Per rendere comprensibile il rinvio appena fatto, che impedisce e di pensare il ritmo assoluto dalla battuta e come il tratto assolutamente individuante la Vita e la *Seele*, è sufficiente, prima di richiamare le pa-

gine nietzscheane del *Contra Wagner*, riportare le riflessioni di Klages sulla nozione di ritmo.

Per Klages, la *Seele* in quanto dimensione «inseparabile dalle immagini [...] è il principio della vita», e la legge fondamentale della Vita è propriamente il ritmo.

L'immagine, scrive Klages, ha presenza solo nell'attimo del suo essere vissuta [...], fluisce assieme al sempre fluente vivere esperienze [...], è solo nell'esperienza di chi la vive; [...] dell'immagine posso ricordarmi, ma non posso renderla presente nel giudizio [...] l'immagine ha realtà indipendente dalla coscienza; [...] per colui che nell'estasi spezza la forma dell'esser persona, nello stesso momento tramonta il mondo dei dati di fatto, e risorge il mondo delle immagini².

Se, inoltre, per Klages «nel ritmo [ciò che] ricorre [è] il simile» e questo deve intendersi come «un contenuto di esperienza indipendente dall'attività del nostro spirito, [cui] il nostro pensiero può solo accennare, senza mai essere in grado di impadronirsene per mezzo di concetti e misure», allora il «ricorrere del simile in rapporto a ciò che è passato rappresenta un rinnovarsi di questo [e non una ripetizione, cosicché] possiamo dire più brevemente [che]: *la battuta ripete, il ritmo rinnova* (c.m.)». Proprio l'incapacità di comprendere, nella sua vera essenza, la natura del ritmo e/o della Vita ha ingenerato, secondo Klages, una confusione fra ritmo e battuta: «... scambiare ritmo e battuta, scrive infatti Klages, non è che una delle mille maniere in cui si manifesta l'antichissimo equivoco fra vita e spirito».

Se il ritmo, come scrive un interprete di Klages, bisogna 'immaginarlo' come «un onda in divenire che le battute suddividono in sezioni rese comprensibili allo spirito proprio tramite l'imposizione di limiti [allora] scambiare il ritmo, il pulsare stesso della vita, con la scomposizione in battute del ritmo operata dall'attività spirituale della coscienza [...] coincide con la fissazione di limiti al fluire della vita e può risolversi con facilità nell'annientamento del ritmo stesso, nell'*ostruzione della sua fonte* (c.m.)»³.

Ora, se per Nietzsche la tematica del ritmo è decisiva, giacché in essa, insieme a quella della forma, egli individua i tratti specifici dell'umano (si veda il fr. 24[14] 1883-84), non v'è dubbio, però, che per lui non si dà una concezione come quella klagesiana che contrappone in modo

² L. KLAGES, *Dell'eros cosmogonico*, tr. it. a cura di U. Colla, Multipla, Milano 1979, p. 84.

³ G. MORETTI, *op. cit.*, pp. 50 e 40.

assoluto vita a spirito (ovvero ritmo a battuta), com'è facile capire dal rinvio fatto all'aforisma della *Gaia scienza*, nel quale si afferma che il recupero, da parte della *Seele*, della "giusta armonia" avviene quando la *Seele* riesce a danzare seguendo la battuta del cantore, ovvero, quando il 'ritmo' che è andato perduto viene 'riavviato' sulla base della 'battuta' del cantore, come appunto *reinserimento di un limite e di una distanza nella disarmonia della Seele*.

Ma la differenziazione dalla visione klagesiana si può desumere, in modo più chiaro, dalla polemica nicciana con la musica wagneriana, con la sua "melodia infinita" – a proposito della quale è stato notato che: «alcune considerazioni di Klages sul ritmo [sono] vicinissime ad altre formulate da Wagner a proposito della sua melodia infinita»⁴.

Nel capitolo *Wagner come pericolo*, Nietzsche scrive:

L'intento che la musica moderna persegue con quella che oggi, in maniera molto forte, ma oscura, viene chiamata «melodia infinita», può essere reso chiaro in questo modo: si entra in mare; poco per volta si perde la sicurezza di camminare sul fondo e ci si rimette infine al favore e al disfavore dell'elemento; si deve nuotare. Nella musica passata si doveva invece, in un leggiadro o solenne o focoso movimento e contromovimento, in un più presto e più lento, fare qualcosa di completamente diverso, cioè danzare (*im zierliche oder feierlichen oder feurigen Hin und Wieder, Schneller und Langsamer, etwas ganz Anderes, nämlich tanzen*). La misura a ciò necessaria, l'attenersi a determinati gradi equivalenti di tempo e di forza imponeva all'animo dell'ascoltatore una *continua riflessione (eine fortwährende Besonnenheit*, termine quest'ultimo, che vuol dire anche "avvedutezza, accortezza") – sul contrapporsi di questa più fresca corrente d'aria, che proveniva dalla riflessione, all'infervorato respiro dell'entusiasmo riposava la magia di ogni buona musica. [...] Nuotare, librarsi – non più camminare, danzare... Forse con questo si è detto la cosa decisiva. La «melodia infinita» vuole appunto *rompere ogni simmetria di tempo e di forza, arriva talvolta a schernirla* [c.m. ...] Dall'imitazione, dalla supremazia di un simile gusto nascerebbe un pericolo per la musica, di cui è del tutto impossibile immaginare uno maggiore – *la completa degenerazione del senso ritmico, il caos al posto del ritmo* [c.m.]. (NCW, p. 395)

Dalla polemica di questo Nietzsche, che, contro l'entusiasmo propagandato dalla musica wagneriana, fa appello alla *misura riflessiva* della musica passata, alla *continua accortezza* che detta musica 'impondeva' all'animo dell'ascoltatore, possiamo inferirne, senza temere alcuna contraddizione con la visione espressa nell'aforisma della *Gaia scienza*,

⁴ *Ivi*, p. 64.

che il ritmo non è in alcun modo l'approssimarsi e lo sciogliersi dell'essere vivente nel 'mare' della Vita, ma piuttosto il contrappunto dell'esserci, il suo battere, attraverso limite e scansione, attraverso una "normatività plastica" (*Gesetz der Plastik* potremmo ripetere con Nietzsche, cfr. NCW, p. 396), l'"eterno fluire" per sostenersi in esso.

Tenendo presenti le considerazioni giovanili di Nietzsche – che la battuta non ritrova «alcun modello nella natura [e rappresenta perciò un] limite della musica, destinato a frenare la sua azione più violenta [essa] doma armonia e melodia» (FFPP 1869-74, fr. 9[116]); che «la ritmica del movimento [rispetto a quella della visione è] molto più esatta e matematica nel particolare e nel dettaglio [la] sua caratteristica è la battuta» (FFPP 1869-74, fr. 1 [46]), e che per questo si può dire che la battuta è «la più originaria sensazione di tempo, la forma stessa del tempo» (ivi, fr. 9[116] c.m.) – non sarà difficile inferirne che la stessa questione del ritmo, come 'legge fondamentale' della *Seele*, non può in alcun modo essere risolta nell'immagine, cara a Wagner e a Klages, di un'immersione nell'indistinto.

Proprio in base a tutte le considerazioni riportate, giova ripetere che la concezione nicciana del ritmo nulla ha a che vedere con una ritmica assolutamente fluente, con una *Seele* che compie lo *Schritt zurück* rispetto al campo della riflessione giudicante per installarsi nell'«espressivo ad ogni costo» (NGW, p. 396).

Al contrario, essa è qualcosa di più e di altro: precisamente un *danzare e camminare*, ovvero un 'comporre' il caos con il cosmo, un 'vincolare' l'espressivo al *Gesetz der Plastik*, in cui, per dirla con i termini di *Ecce homo*, l'*Instinkt rhythmischer Verhältnisse* (l'istinto per i rapporti ritmici) «si protende su ampi spazi di forme», in quanto «la lunghezza, il bisogno di un ritmo teso in ampiezza son quasi la misura della violenza dell'ispirazione, una specie di contrappeso alla sua pressione e tensione» (EH, p. 105).

Se pur di ebbrezza si tratta (o di fusione), ebbene, come commenta icasticamente Masini, essa è: «... un'ebbrezza [...] che mira alla durata, ad un espandersi della tensione in spazi, in arcate e contrafforti di forme architettonicamente costruite [in una] misura (*Mass*) che senza attenuare la violenza dell'ispirazione [...] la riequilibra in un ordine armonico, contenendone la pressione e sfruttandola costruttivamente in un gioco di spinte e contospinte»⁵.

⁵ F. MASINI, *I 'campi di significato' del Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 254-55.

Capitolo Decimo

QUALE 'RAPPRESENTAZIONE' PER INVENIRE LO SCHEIN

Dopo aver determinato il senso della riflessione nicciana sul ritmo (di cui vedremo più oltre, anche sulla scorta di una considerazione di Valéry sulla nozione di ritmo, l'importanza per la definizione della temporalità della *Seele*), ritorniamo ora alla questione della natura del *Zugleich-denken* e proviamo a determinarla attraverso un frammento nel quale, per spiegare la 'logica' dell'"astrazione", Nietzsche usa quest'immagine:

Si può costruire una perfetta analogia del semplificare e sintetizzare innumerevoli esperienze in principi generali *con* il divenire della cellula seminale, che porta in sé abbreviato tutto il passato; e così anche della costruzione artistica in base a idee fondamentali creative, fino a giungere al "sistema", *con* il divenire dell'organismo come compimento e continuazione del pensiero, come *rimembranza* a ritroso di tutta la vita passata, come una rievocazione, una trasformazione in corpo. Insomma, *la vita organica visibile e il potere, il pensare creativo dell'anima, invisibili, contengono un parallelismo* [c.m.]: queste due parti si possono dimostrare parallele nel modo più chiaro nell'"opera d'arte". – In che senso il pensare, il dedurre e ogni processo logico si possono considerare come la parte esterna, come sintomo di ciò che accade molto più addentro e in profondità? (FFPP 1885-87, fr. 2 [146])

Facendosi guidare dal filo della corporeità, Nietzsche stabilisce una specie di parallelismo tra la visibilità dei processi organici e l'invisibilità di quelli dell'anima, parallelismo che viene descritto in questo modo: sul lato del processo astraente-sintetico si ha l'analogia con il divenire della cellula seminale; sul lato invece dell'opera d'arte – che nella seconda parte del frammento diventa propriamente *l'exemplum* per descrivere i rapporti tra piano della vita e piano della *Seele* – si ha quello con il divenire dell'organismo.

Ora, se facciamo attenzione alle analogie proposte, dovremmo innanzitutto mettere in evidenza che e nell'una e nell'altra a essere determinante è una *peculiare presenza del passato memoriale*; nella prima però esso è abbreviato in una sorta di funzione-*'codice'* – il passato, cioè, è da

sempre lì a fare da sottofondo strutturale al procedimento, e si dà in una forma-base semplificata e per l'ulteriore semplificazione da produrre; nella seconda invece, il passato che 'innerva' il procedimento, già solo mettendo l'accento sul fatto che l'operazione artistica è costruzione a partire da "nuclei" germinali semplici in direzione della costruzione del "sistema" artistico, viene ripresentificato, in una certa misura 'trasformato', in una sorta di rimembranza a ritroso, sì che esso non si presenta nella forma 'statica' del 'codice', o pur presentandosi in questa forma, il rimembrare a ritroso diventa un modo per 'dinamizzare' la 'codificazione' passata. È appunto, come scrive Nietzsche, *una trasformazione in corpo*, quella che accade.

Per illustrare il parallelismo tra la visibile vita organica e l'invisibile potere-pensare creativo della *Seele*, Nietzsche ritiene che l'opera d'arte sia quella più adeguata a rappresentarlo.

In alcuni paragrafi di *Scorribande di un inattuale*, protestando contro lo sguardo psicologico da "rigattiere" – quello, ad esempio, dei *romanciers* parigini (il riferimento testuale è ai *Goncourts*), che, osservando per osservare, attendono «per così dire al varco la realtà, [portandosi] ogni sera a casa una manciata di oggetti curiosi [tale che ciò] che ne risulta alla fine [è] un mucchio di scarabocchi, nel migliore dei casi un mosaico, in ogni caso qualcosa di addizionato insieme, di instabile, di cromaticamente stridente» – Nietzsche afferma che «uno psicologo per costituzione [così come] accade in chi è nato pittore, si guarda istintivamente dal vedere per vedere. [Il pittore] non lavora mai "seguendo la natura" – egli lascia che sia il suo istinto, la sua *camera obscura* a vagliare e a esprimere l'"avvenimento", la "natura", il "vissuto"... Soltanto l'*universale* giunge alla sua coscienza, la conclusione, il risultato; non conosce l'astrazione arbitraria dal caso singolo» (CI, § 7, p. 111).

Se la psicologia nel senso di Nietzsche è niente altro che la forma che la filosofia assume all'altezza dell'epoca in cui dominano i *petits faits*, il tipo scientifico, come bisogna leggere la sottolineatura della prossimità dello sguardo psicologico-filosofico con quello del pittore?

Facendola valere come volontà di sottrarre la filosofia a qualunque descrizione obiettivistica, e di conseguenza a ripristinare una responsabilità della filosofia come responsabilità soggettiva del filosofo, la prossimità tra 'operazione' artistica e 'operazione' psicologico-filosofica configura l'area di intervento del filosofare in termini profondamente diversi da quelli del tipo scientifico e una nuova delimitazione della figura del filosofo.

Questi, come già sappiamo, non è più né il 'ricercatore' dei fondamenti, né tantomeno un archivistista dei 'fatti'; ed essendo oramai altro da queste figure, la prossimità che viene stabilita tra il 'vedere' del pittore e quello del filosofo – proprio perché il tratto caratterizzante consiste nella capacità 'inventiva' e rispetto alle 'cose' e al 'mondo', in sintesi nel 'mettere al mondo' un *di più* – determina l'esser-filosofo come *quell'essere in cui la responsabilità verso le 'cose' e il 'mondo' si articola come un'oltranza del vedere*. Il filosofare, così esprimendosi, e cioè liberando sé e il proprio sguardo dalla «sottomissione, debolezza e fatalismo» di fronte ai *petits faits*, non chiude, come potrebbe sembrare, 'gli occhi' di fronte allo *Schein*, preso da quella «furia segreta contro i presupposti della vita» che ha caratterizzato l'intera "storia della filosofia" (FFPP 1888-89, fr. 14 [134]), *ma dischiude*, mediante l'oltranza del vedere, *il 'mondo' e le 'cose' al loro possibile*.

Se difatti,

I filosofi non hanno mai esitato ad affermare un mondo purché esso contraddicesse questo mondo presente, purché offrisse appiglio per parlar male di questo mondo [e questa] grande *scuola della denigrazione* [...] ha fatto tanta impressione, che ancor oggi la nostra scienza, che la pretende a intercessore della vita, ha *accettato* la posizione fondamentale della denigrazione, trattando questo mondo come mondo apparente, questa catena causale come meramente fenomenica (ibid.),

allora per fuoriuscire e dalla 'filosofia' e dalla 'scienza' fondate sulla denigrazione dello *Schein*, diventa necessario, *per non abolire lo Schein*, abituare l'occhio filosofico a quel modo di vedere della pittura che mette in atto l'astrazione ma senza produrre «l'astrazione arbitraria dal caso singolo» (CI, § 7, p. 111).

Non appaia strano, ma la connessione pittura-filosofia ci riporta nuovamente a Bruno. Troviamo, infatti, nel pensiero di Bruno, più o meno negli stessi termini essenziali, quel nesso, ad esempio nella *Proemiale epistola della Cena delle ceneri*, in cui, dopo aver accostato in una certa misura il 'lavoro' filosofico' a quello del pittore, il Nolano scrive:

se nel ritrare vi par che i colori non rispondano perfettamente al vivo; et gli delineamenti non vi parranno al tutto proprii: sappiate che il difetto è provenuto da questo, che *il pittore non ha possuto esaminare il ritratto con que' spacii et distanze che sogliono prendere i maestri dell'arte* (c.m.): perché oltre la tavola, o il campo era troppo vicino al volto et gli occhi: *non si posseva retirar un minimo passo a dietro, o discostar da l'uno et l'altro* (c.m.) senza timor di far quel

salto che feo il figlio del famoso defensor di Troia¹.

Per Bruno, che istituisce nell'*Explicatio triginta sigillorum* una comunanza tra filosofia, poesia e pittura («I filosofi sono in qualche modo pittori e poeti, i poeti sono pittori e filosofi, i pittori sono filosofi e poeti. Donde i veri poeti, i veri pittori e i veri filosofi si prediligono l'un con l'altro e si ammirano vicendevolmente»², comunanza che è alla base della *nova filosofia* di cui si fa propugnatore, sì che potremmo anche dire che è *l'articolazione di quei tre registri assieme a fondare il 'nuovo' spazio filosofico bruniano*), la filosofia, «[che conosce] le cose più perfettamente al vivo [non però spreggia] il ritratto e la rappresentazione di quello», dovrebbe consistere in un *esercizio di distanza 'rappresentativa'*, nell'imparare cioè a capire lo spazio e la distanza che occorrono a far sì che, mediante l'operazione di 'indietreggiamento', di 'spaziamento', la *voce singolare* si moduli come tale e non come eco asinina delle *Auctoritates*.

Orbene, non è forse la medesima *distanza* che a Nietzsche interessa quando polemizza con gli adoratori dei *petits faits*?

Già in *Aurora*, egli aveva invocato l'occhio del pittore (e quello dell'attore) per guardare al «regno delle anime umane», e già lì aveva attribuito, allo sguardo del pittore in particolare, quella capacità di *distanza antiriduzionistica*, affermando che, di fronte a qualcosa in movimento il pittore «aggiunge subito molto con i suoi occhi; prova nel suo spirito molte illuminazioni dello stesso oggetto, scompone la totalità dell'effetto con un contrasto che è lui ad apporre» (A, afr. 533).

E in un altro aforisma, sempre di *Aurora*, intitolato *Far risplendere anche la propria felicità*, invocando per i filosofi e i poeti una prossimità ai pittori (che ci richiama la comunanza di struttura tra pittori, poeti e filosofi di cui parla Bruno), Nietzsche scrive:

Come i pittori, non riuscendo a raggiungere in qualche modo il profondo tono di luce del cielo reale, sono costretti a prendere tutti i colori necessari per il loro paesaggio abbassandoli di qualche tono rispetto a come li mostra la natura; come costoro raggiungono di nuovo, *con questo artificio, una somiglianza nella luminosità e un'armonia di toni che corrisponde a quella della natura: allo stesso modo devono sapersi aiutare i poeti e i filosofi* (c.m.), per i quali il chiarore della

¹ G. BRUNO, *op. cit.*, pp. 78-9.

² *Idem, op. cit.*, Sigillo dodicesimo, in *Id.*, *Operae latinae conscriptae*, Napoli-Firenze 1879-91, v. II, t. 2. Si veda anche la formulazione dal *Sigillus sigillorum*, in G. BRUNO, *OLC.*, v. II, t. 2, pp. 133-134: «I filosofi sono in certo modo pittori e poeti e non è filosofo se non colui che immagina e dipinge».

felicità è irraggiungibile; *se essi danno colore a tutte le cose facendole di qualche grado più scure di quanto esse sono, quella loro luce, che ben conoscono, ottiene un effetto quasi solare, simile alla luce della piena felicità.* (c.m.) Il pessimista, che dà a tutte le cose i colori più neri e più tetri, fa soltanto sciupio di fiamme e lampi, glorie celesti e tutto quanto ha una cruda potenza luminosa e rende gli occhi malsicuri; *in lui la chiarezza c'è solo per aumentare il terrifico e far presentire nelle cose più orrore di quel che esse hanno* (c.m.) (A, afr. 561).

Quando, allora, più in là di *Aurora*, polemizzando con i *romanciers*, Nietzsche ripete che «vedere quel che è – si addice a un altro genere di spiriti, quelli anti-artistici, aderenti ai fatti. Si deve [invece] sapere chi si è...» (CI, § 7, p. 112), non è forse, detto in termini da 'scorribanda' e molto distanti da quelli 'pessimistici' schopenhaueriani, *un mondo come 'rappresentazione' ma pittorica* che Nietzsche intende mettere in evidenza, come pertinente al processo della 'vita' e al 'pensiero' e al discorso filosofico che intende parlarne?

E non è forse, al contempo, proprio per sfuggire allo sguardo malsicuro del pessimista, che sciupa tutta la «cruda potenza luminosa» in una chiarezza micidiale, che Nietzsche rivendica, per i poeti e i filosofi assieme, uno sguardo 'spacioso' (per usare un termine bruniano) che abbassando, nella riproduzione, il 'tono' del colore, *graduandolo in intensità e contrasto*, si avvicina, per questa via 'apparentemente' lontana dalle cose, distante dal loro 'essere' proprio, alle 'cose stesse', così come fa il pittore che mediante l'artificio della degradazione raggiunge di nuovo una somiglianza nella luminosità e un'armonia di toni con la natura?

E tuttavia, come nell'arte, perché essa si sviluppi, è necessaria la presenza di «un presupposto fisiologico: l'ebbrezza», è indispensabile cioè vi sia un eccesso «che deve anzitutto aver potenziato l'eccitabilità della macchina» (CI, § 8, p. 112), così nella filosofia, perché essa si articoli in quanto tale e non come mera 'epistemologia', è indispensabile un altrettale presupposto: quel *di più* che 'bisogna volere' da sé, farserne carico senza, per 'snervato scetticismo', immediatamente rigettarlo «nella polvere dinanzi ai *petits faits*», venendo così meno alla responsabilità del filosofare!

Se è così, allora la *distanza* e *spacio* di cui parlava Bruno come tratti pertinenti a un vedere filosofico che coglie anche le "minuzzarie", per rilevarne "l'essenziale" posto nell'ordine del mondo³, diventa in Nietzsche – contro l'«osservare per osservare» degli adoratori dei

³ Cfr. M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 1992², pp. 66-70 e passim.

petits faits che facilmente trapassa in «un'ottica falsa, una vista obliqua, qualcosa di coatto e iperbolico [ad esempio un] vivere un'esperienza nel senso di voler vivere un'esperienza [che così 'direzionata', appunto coartata] non approda a nulla» (ivi, p. 111) – quella *giusta distanza* che 'attiva' la propria *camera obscura*, quel *non-sapere da dove si sa* (FFPP 1885-87, fr. 9[64]) che, al pari dell'ebbrezza fisiologica necessaria al procedere artistico, 'produce' l'idealizzazione del mondo e delle cose.

Una tale idealizzazione non bisogna considerarla, però, come una *diminutio*, giacché, essa «non consiste, come si crede comunemente, in una sottrazione o eliminazione di ciò che è piccolo, accessorio (c.m.). Il punto decisivo sta piuttosto nel *tirar fuori* grandiosamente i tratti principali, così da far scomparire in tal modo gli altri» (CI, § 8, p. 113).

L'idealizzazione è quindi la capacità di dare *rappresentazione pittorica* del mondo e delle cose, che, proprio in quanto 'idealizzate-dipinte', *afferrate-comprese attraverso un artificio*, non vengono scarnificate, cioè impoverite, diluite, rese esangui (CI, § 9, p. 113), pronte, cosiffatte, a essere depositate nel 'colombario' della tipologia scienista⁴.

Istituendo una prossimità fra lo sguardo pittorico e quello filosofico, Nietzsche ha messo in rilievo che l'astrazione prodotta dallo sguardo del pittore non è un'astrazione arbitraria dal caso singolo (operazione di essenzializzazione scarnificante che avviene per "sottrazione o eliminazione di ciò che è piccolo, accessorio"); al contrario, essa è un'astrazione che mira a rendere 'espressivi' i tratti principali della "cosa", sì che, da un lato avremmo un'astrazione che consiste nel depotenziare la 'cosa', diluendola nel 'modello', e dall'altro invece un'astrazione che idealizzando potenzia la 'cosa' giacché nel 'rappresentarla' valorizza gli 'indici'

⁴ Nel suo saggio, intitolato *Baubò (Perversion théologique et fétichisme chez Nietzsche)* [in Nuova Corrente n° 68-69, 1975-76, pp. 641-648], S. Kofman ha giustamente evidenziato, a proposito della metafora della "camera obscura" usata da Nietzsche, una particolare attitudine, un peculiare modo di renderla 'operante', da lei definita col termine di perversione. Una posizione questa che coincide con l'attitudine 'teologica' a pensare-rappresentare un sovra-mondo come termine di questo mondo. Il tratto dannoso della posizione 'perversa' consiste, a voler essere più precisi, nel fatto che «le "pervers" prétend sortir de la prison obscure pour voir le monde tel qu'il est (c.m.), c'est-à-dire prétend nier la perspective (c.m.), qui fait partie de conditions vitales de tout vivant. C'est donc là le point de vue d'un vivant qui veut la mort. Indécent, car il cherche à regarder par le trou de la serrure, pour tout voir sans discriminations (c.m.), pour contempler la nature sans voiles come une femme» (ivi, pp. 666-667). Per una declinazione psicoanalitica della «perversione» come messa in questione radicale della necessaria, perché vitale, "latenza del vero", si vedano le ricerche di S. FINZI, in *Il Mistero di Mister Meister*, cit. e *Gli effetti dell'amore*, Moretti & Vitali, Bergamo 1995.

più 'grandi' della 'cosa stessa'.

Ebbene, proprio questa *doppia modalità dell'astrarre* ci consente di ritornare alla questione cui stiamo cercando di dare una risposta, vale a dire che essa può orientarci a capire di più la differenza che c'è (e deve esistere) tra il *subsumirendes Denken* "a-coscientiale" e quello strettamente 'logico-concettuale' della coscienza.

Occorre, però, aggiungere che lo spazio di visibilità aperto dallo sguardo pittorico l'allargamento di campo visuale che un tale sguardo produce è sì decisivo, ma da solo non basta a farci comprendere la 'natura' del *Zugleich-denken*.

Occorre far ricorso ad altri modi dell'arte: quello musicale e quello della danza.

Nel § 10, sempre di *Scorribande di un inattuale*, riprendendo l'antitesi, introdotta nella *Nascita della tragedia*, di apollineo e dionisiaco, per tematizzare ora quella fisiologia dell'arte di cui aveva parlato nel *Caso Wagner*, Nietzsche stabilisce una differenza ulteriore tra i due 'stati' affermando che l'ebbrezza apollinea è soprattutto eccitazione dell'occhio, e che colui che 'sottostà' a tale ebbrezza deve essere considerato visionario *par excellence*, mentre quella prodotta dal dionisiaco si configura come un potenziamento e eccitamento dell'

intero sistema degli affetti [...] in modo che questo scarica in una volta tutti i suoi mezzi espressivi e al tempo stesso tira fuori e mette in rilievo la forza del rappresentare, del riprodurre, del trasfigurare, del trasformare... L'essenziale sta nella facilità della metamorfosi, nell'incapacità di *non* reagire [...] È impossibile per l'uomo dionisiaco non comprendere una qualsiasi suggestione; egli non lascia inosservato alcun segno emotivo, possiede nel massimo grado l'istinto del comprendere e dell'indovinare, come pure, nel più alto grado, l'arte della comunicazione. Entra in ogni pelle, in ogni moto dell'anima: si trasforma costantemente (*Cl.*, p. 114).

Il modo dell'arte cui Nietzsche ricorre per rendere visibile questo 'stato dionisiaco' è la musica, un modo, specifica però Nietzsche, che pur essendo quello più vicino, è comunque «soltanto il residuo di un mondo espressivo degli affetti molto più completo, un mero *residuum* dell'istrionismo dionisiaco».

Per rendere possibile la musica come arte particolare, si è messa a tacere una quantità di sensi, soprattutto la sensibilità muscolare (*almeno relativamente, giacché in un certo grado ogni ritmo parla ancora ai nostri muscoli* [c.m.]): così che l'uomo più non imita né descrive subito corporalmente tutto ciò che sente. Ciononostante è questo il normale stato propriamente dionisiaco, in ogni caso

lo stato originario; la musica è la sua differenziazione, lentamente raggiunta, a spese delle facoltà strettamente affini (*ibidem*).

Le nozioni di ritmo e quella di una specifica sensibilità (muscolare), che nella danza, per via del *Gesetz der Plastik*, si afferma in tutta la sua 'intensità', possono essere utili a caratterizzare ulteriormente il *subsumirendes Denken*, a farci comprendere, come si era già accennato, la peculiare sussunzione operata dal *Zugleich-denken*.

Un *pensiero simultaneo*, la cui presenza possiamo già ritrovare nella caratterizzazione del dionisiaco come 'scarica' tutto in una volta dell'espressività degli affetti e al contempo come forza che rappresenta, riproduce, trasfigura – in una parola, che *comunica la metamorfosi che lo innerva*. Ed è propriamente la *compresenza di espressione affettiva e 'comunicazione' rappresentativa* che ci permette di avvicinare il dionisiaco al *Zugleich-denken*, o più precisamente ancora di parlare dell'*anima come espressione 'dionisiaca' del Zugleich-denken*, luogo di 'manifestazione' di una particolare sussunzione con una propria 'logica'.

Se andiamo a vedere più da vicino il *Zugleich-denken*, inteso da Nietzsche come un pensare più complicato rispetto alla grossolanità del pensiero coscienziale, vi troviamo, peraltro, tutto un 'ritmo logico' (flusso e riflusso), che rende molto più 'ricco' di articolazioni il *Zugleich-denken* (da Nietzsche definito "un artista della lingua") rispetto alla 'logica' semplificata del pensiero coscienziale. A modularlo, infatti, non è il nesso di causa e effetto, la serie cronologicamente disposta degli elementi coscienziali, ma *una modalità compenetrativa* che, se all'"occhio" coscienziale si presenta solo come garbuglio di elementi, una confusione rispetto all'*elenco* di cui ha bisogno la coscienza (cfr. FFPP 1885-87, fr. 2[139]), risulta essere, in realtà, *e proprio perché il Zugleich-denken è disposto secondo un 'ordine' temporale molto più ricco di variazioni*, un modo di 'comprensione' che la nozione di ritmo può esplicitare.

Potremmo, relativamente all'espressione usata poc'anzi di "ritmo logico", e ricordando la notazione di Masini secondo cui la *Seele* è caratterizzata come 'flusso e riflusso', utilizzare due passi dai *Cahiers* di Valéry, nei quali, proprio per il modo in cui definiscono il ritmo, consentono di 'descrivere' la 'ritmicità logica' del *Zugleich-denken*, la sua peculiarità, esattamente nei termini in cui Nietzsche la pensa:

Forse la divisione abituale delle relazioni del tempo è insufficiente. Ci si limita al successivo e al simultaneo. Ma vi è un'intuizione intermedia tra queste. È l'intuizione del ritmo. *Nel ritmo, il successivo ha alcune proprietà del simultaneo*. È una successione di momenti, ma sebbene distinti – tuttavia la

successione non può avere luogo che in un solo modo. [...] *Ci sono tra antecedente e seguente, dei legami come se tutti i termini fossero simultanei e attuali, ma apparissero solo successivamente* [cc.mm.].

[...] r(itmo) [è] ciò che si riconosce, si afferra, si riproduce in una serie [ma esso] in una serie di parole, non è il timbro...in un mare non [è] il colore [... il ritmo] *è un modo del movimento... o piuttosto è ogni fenomeno considerato come modo del movimento, – o il movimento in un fenomeno considerato come ciò che lo definisce* [cc.mm.]⁵.

Il *ritmo*, secondo Valéry, è dunque la compresenza del successivo e del simultaneo, o meglio, *una forma del tempo, la successione, in cui questa rileva alcuni tratti del simultaneo*, tale che gli elementi 'legati' (l'antecedente e il seguente) in successione, pur appearing disposti così, sono in realtà 'legati' secondo una modalità intermedia (una *compensazione*, per dirla con Nietzsche) di simultaneità e successione. Pensandoli a questo modo i legami fra antecedente e seguente: "come se tutti i termini fossero simultanei e attuali, ma apparissero solo successivamente", ciò che ne viene fuori è una figurazione del tempo non ridotta o solo al successivo o solo al simultaneo.

Orbene, la modalità compenetrativa di cui parla Nietzsche (cfr. fr. 2 [139] del 1885-87), all'opera nel *Zugleich-denken*, occorre pensarla esattamente come indice di una 'temporalità dissonante' rispetto a quella della coscienza, in quanto quella modalità è capace di 'contenere' scansioni differenti del tempo, assolutamente 'anomale' (ovvero contraddittorie) se viste dall'ottica caratteristica della coscienza: l'elenco. Difatti, per il *Zugleich-denken* è propriamente questa funzione-elenco ad esser posta fuori gioco, sicché potremmo dire, per usare un'immagine di Musil che distingue tra "pensiero logico" e "pensiero effettivo", che il funzionare della coscienza, la "legge" che la governa somiglia molto a quella che si può osservare in un «deposito di legnami, dove i pezzi di legno ben squadrate e pronti per la spedizione sono disposti in cataste ordinate», mentre quella all'opera nel "pensiero effettivo" rinvia alle 'leggi' «oscuere e intricate del bosco col suo stormire e col suo pullulare»⁶.

⁵ P. VALÉRY, *Cahiers*, cit., I, 1278-79; 1296.

⁶ R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Torino 1972², 2° v., p. 830.



Capitolo Undicesimo

RAPPRESENTARE LA METAMORFOSI

Abbiamo visto che per Nietzsche il *Zugleich-denken* è «quel pensiero che è necessario al nostro organismo [...] un pensiero di cui quasi non abbiamo idea... forse un artista della lingua» (FFPP 1884-1885, fr. 34[124]), espressione, quest'ultima, che è facile collegare a una delle tante definizioni del corpo, ad esempio la seguente: «...una formazione molto più perfetta di qualsiasi sistema di pensieri e di sentimenti, anzi molto superiore ad un'opera d'arte» (FFPP 1884, fr. 25 [408]).

Come intendere tali affermazioni: il corpo è una *formazione* «molto superiore ad un'opera d'arte», e tuttavia, per 'comprenderlo' nella sua *perfezione di organismo*, occorre un pensiero che si articoli come «un artista della lingua»? In cosa e perché l'arte diventa il filtro 'interpretativo' *per pensare la corporeità*?

La seguente definizione del 'fenomeno' uomo: «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*» (FFPP 1884-1885, fr. 38 [10]), insieme a quest'altra, relativa al 'giudicare': «Ogni essere organico che "giudica", agisce *come l'artista*: da singoli stimoli ed eccitazioni crea una totalità, tralascia molte cose singole e *crea una semplificazione, eguaglia* [c.m.] e afferma la sua creatura come *esistente*» (FFPP 1884, fr. 25[333]), conferma che il *proprium* dell'uomo quando lo si considera come corpo vivente è *dicibile-significabile* essenzialmente attraverso la 'procedura artistica'.

Il corpo può essere paragonato, anzi ritenuto superiore ad un'opera d'arte, perché *il procedimento del corpo* richiama quello artistico, un procedimento «che sottolinea i tratti fondamentali, mantiene quelli decisivi e tralascia molte cose» (FFPP 1884, fr. 26[424]), e che, per Nietzsche, *si vede all'opera* nel percepire umano, «ossia nell'appropriazione originaria, [dove] l'avvenimento essenziale è un agire, e più rigorosamente, un'*imporre forma* [*ein Formen-Aufzwingen*]: d'«impressioni» parlano solo i superficiali» (FFPP 1884-1885, fr. 38 [10]).

Ed è qui, in questo *imporre forma* che bisogna ricercare la «sag-

gezza» del corpo di cui parla Nietzsche nello Zarathustra.

Tale 'saggezza', ad esempio, si esplica e consiste nel fatto che una «forza produttiva» prima che sorgano «l'immagine e il concetto [...] configura alcuni stimoli dati: *fa (macht)* un'apparenza» (FFPP 1884, fr. 25 [313]); essa opera proprio come un artista, cioè ordina, trasceglie, rifiuta, determina, costruisce. Da questo punto di vista, il corpo come campo di esplicazione di tale 'forza' è più propriamente uno *spazio di figurazione* e il pensare simultaneo non è altro che l'espressione di questo procedimento. Questa 'modalità di pensare' è la matrice di ogni pensare per concetti, e per nulla inferiore, in quanto è solo «quando l'uomo dimentica se stesso in quanto soggetto artisticamente creativo [che] vive con una certa calma, sicurezza e coerenza» (VM, p. 365).

Ma che cosa bisogna intendere dicendo che il corpo è campo espressivo di una forza produttiva che configura?

Per capirlo meglio, riprendiamo quella definizione di modalità ordinatrice dell'"esperienza" che Nietzsche ha chiamato *compenetrativa*. Questo termine compare in un frammento postumo in cui viene affrontato il concetto di causalità. Per Nietzsche, come abbiamo già avuto modo di vedere, tale concetto si struttura su una credenza e un bisogno di sopprimere il dispiacere. Potremmo, perciò, dire, che il principio di causalità, come risposta 'rassicurante', 'riequilibrio' o 'ripresa omeostatica' di sé, prodotta mediante l'operazione di inversione del tempo, è soprattutto espressione del principio di piacere (CI, § 5, p. 89).

Ora, se il concetto di causalità è, comunque, grossolano e riduttivo in rapporto ad un pensiero più complesso, come bisogna intendere quest'ultimo?

Esso, dice Nietzsche, opera in base a una logica di compenetrazione, e tale logica consiste in «un processo in cui i singoli momenti che si susseguono non si condizionano come cause ed effetti...» (FFPP 1885-87, fr. 2[139]). Tale pensiero è dunque anch'esso orientato, ma *il modo dell'orientamento* non si esplica attraverso il nesso di causa-effetto. Per capire la modalità peculiare del *Zugleich-denken*, leggiamo una parte di un lungo frammento postumo, che si intitola *Volontà di potenza come conoscenza*.

Scriva Nietzsche:

“Non conoscere” ma schematizzare, imporre al caos tutta la regolarità e tutte le forme necessarie per soddisfare il nostro bisogno pratico. Nella formazione della ragione, della logica, delle categorie, il bisogno è stato decisivo: il bisogno non di «conoscere» ma di sussumere, di schematizzare, ai fini del comprendere, del calcolare... L'accomodare, l'escogitare il simile, l'uguale – lo

stesso processo che ogni impressione dei sensi attraversa, è lo svolgimento della ragione (FFPP 1888-1889, fr. 14[152]).

Sottolineo qui, l'ultima parte del frammento, laddove si afferma che ciò che è caratteristico della ragione – sussumere, schematizzare – è, come già sappiamo, «lo stesso processo che ogni impressione dei sensi attraversa». Ora, se il termine usato, «schematizzare», appartiene secondo Nietzsche anche alla sensibilità (e forse in primo luogo ad essa), e se come si sa il concetto rimanda alla filosofia kantiana, proviamo a vedere quale prossimità lo schematizzare nicciano ha con quello di Kant, se cioè Nietzsche si limiti a riprendere, o non piuttosto a *rileggere, spostandone il luogo e la funzione, la tematica kantiana dello schematismo*.

«La causa che rende necessaria una dottrina trascendentale della capacità di giudizio», aveva affermato Kant, sta nel fatto dell'eterogeneità assoluta tra concetti puri dell'intelletto e intuizioni¹. La questione è sapere come, per conoscere, sia possibile applicare le categorie alle apparenze, ovvero sia possibile 'risolvere' l'eterogeneità. Lo schematismo è la risposta a tale domanda; è l'ipotesi della sussistenza di un elemento che ha la funzione di rendere applicabile la categoria all'intuizione. Proprio in quanto deputato a 'risolvere' l'eterogeneità, lo schema deve, come elemento puro, essere «da un lato intellettuale, d'altro lato sensibile»².

Ora, «in se stesso» e «in ogni caso» lo schema è «soltanto prodotto della capacità di immaginazione»³; e tuttavia deve esser distinto dall'immagine in quanto «è un metodo per rappresentare in un'immagine, conformemente ad un certo concetto, una pluralità (...) piuttosto che l'immagine stessa»⁴. La differenza con l'immagine consiste nel fatto che questa «è un prodotto della facoltà empirica della capacità produttiva d'immaginazione» mentre lo schema «è un prodotto – e per così dire un monogramma – della capacità pura a priori d'immaginazione, mediante il quale e secondo il quale le immagini risultano per la prima volta possibili»⁵. Questa modalità universale che contraddistingue la capacità di immaginazione viene da Kant definita «un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana»⁶, che opera, al modo del monogram-

¹ I. KANT, *Critica della ragione pura*, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1976³, p. 218.

² *Ivi*, p. 219.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ivi*, p. 220.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

ma, a congiungere sensibilità e intelletto.

Proprio partendo dalla definizione kantiana dello *schematismo come un'arte nascosta*, si può cominciare a vederne la ripresa e la rilettura in Nietzsche.

Il nostro gusto per la semplicità, la perspicuità, la regolarità, la chiarezza, donde un «filosofo» tedesco potrebbe finire col ricavare qualcosa come un imperativo categorico della logica e del bello – riguardo a ciò concedo che esista un forte istinto. Esso è tanto forte, da dominare in ogni attività dei nostri sensi, da ridurre, regolare, assimilare eccetera la folla delle nostre sensazioni reali (inconscie), presentandole alla nostra coscienza solo in questa forma riaggiustata. *Quest'aspetto «logico», quest'aspetto «artistico» sono la nostra continua attività. Che cosa ha reso questa forza così sovrana?* [cc.m.] Evidentemente il fatto che, senza di essa, per l'affollarsi delle impressioni, nessun essere vivente potrebbe vivere. (FFPP 1884-85, fr. 34[49]; ma si veda anche il già citato fr. 25[313] del 1884)

Questa «continua attività» («artistica» o «logica», ma potremmo anche *tout court* dire: *logica artistica*), viene da Nietzsche assegnata al piano del corpo e delle sue pulsioni. Scrive infatti Nietzsche che «ciò che comunemente è attribuito allo spirito, sembra a me costituire l'essenza dell'organico» (FFPP 1884, fr. 25[356]), e ciò che viene solitamente definito come funzione dello 'spirito' deve essere inteso come «una specie sublime delle funzioni organiche» (ibid.).

La forza attiva che opera riducendo, assimilando e regolando, viene, nel frammento citato del 1884, definita come «una forza produttiva (*eine produktive Kraft*) (che) configura (*gestaltet*) alcuni stimoli dati» (FFPP 1884, fr. 25 [313]).

Cosa vuol dire Nietzsche con il termine *gestalten*, (*configurare*, ma anche *dare forma*, *foggiare*)? Quando scrive che «l'immagine e il concetto sorgono in quanto una forza produttiva configura alcuni stimoli dati: fa un'apparenza» (ibid.), non è forse Nietzsche stesso ad indicarci di leggere quel termine come l'equivalente dello schematizzare? Se, kantianamente, lo schema non è l'immagine, ma il *metodo per rappresentare una pluralità* in un'immagine, nel frammento di Nietzsche l'immagine e il concetto hanno come loro condizione, come metodo, la forza che dà forma, dà una *foggia* (*gestaltet*) alla pluralità degli stimoli.

Questa «forza» non costruisce immagini ma appunto *foggia* 'figure' – essa cioè dà i contorni (il monogramma di cui parla Kant), fornisce le coordinate entro cui immagine e concetto sono possibili. *Configurare è quindi schematizzare*; nei termini kantiani, è fornire la regola, il metodo per la comprensione. Ed è ciò che dice Nietzsche quando definisce

l'uomo come «creatura plasmatrice di forme e di ritmi», che, insieme, rendono possibile l'esperienza (FFPP 1884-1885, fr. 38[10]). Quest'attività continua di schematizzazione 'precede' l'attività definita «pensiero»: «il senso formativo precede quello 'pensante'» (*ibidem*).

Kant definendo lo schema dice che esso è un prodotto della *Enbildungskraft*. Questa capacità d'immaginazione subisce, come si sa, passando dalla prima alla seconda edizione della *Critica della ragione pura*, il destino di essere considerata strettamente legata alla sensibilità nella prima edizione e diventare poi, nella seconda edizione, un «effetto dell'intelletto». La conseguenza dell'intellettualizzazione della funzione immaginativa, con il primato assegnato all'*Ich denke* sulla sensibilità, chiude la strada al tentativo di definire la ragione come ragione sensibile. L'intellettualizzazione della *Einbildungskraft* sposta, in effetti, il problema del senso dal corpo al campo dell'intelletto puro, annullando così la potenza del corpo⁷.

Nietzsche coglie e denuncia questo togliimento del corpo, come togliimento della soggettività, messo in atto nel progetto teorico kantiano, come si legge chiaramente in un frammento del 1886 che è una sorta di *riscrittura polemica* di un passo dell'*Architettonica della ragione pura*.

Kant: la semplice idea di una scienza possibile, cui cerchiamo di avvicinarci per svariate vie, sino a che l'unico passaggio, fittamente intrecciato alla sensibilità, viene tolto di mezzo (FFPP 1885-1887, fr. 2 [202])⁸

Dalla riscrittura polemica e sintetica, possiamo dedurre che per Nietzsche è propriamente quell'unico passaggio fittamente intrecciato alla sensibilità ciò che va mantenuto, perché esso è non soltanto il 'tratto' in cui si origina il senso ma anche la 'via regia' acché una, o meglio, *la filosofia* si articola non come mera 'dottrina del conoscere' (epistemologia) bensì come *paradosso inventivo della soggettività che la pratica*.

Se è vero questo, allora lo «schema» nicciano – la forza produttiva che configura – è cifra eminente della corporeità. Non più, come

⁷ Cfr. su questo, M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, Bari 1981 e A. MASULLO nel suo cit. *Metafisica*, pp. 156 e sgg.

⁸ Il passo kantiano è il seguente: «...a questo modo, [come] modello per valutare tutti i tentativi di filosofare, [che deve] servire per giudicare ogni filosofia soggettiva, la cui costruzione è spesso così varia e mutevole [...] la filosofia è una semplice idea di una scienza possibile, mai data in concreto, alla quale tuttavia cerchiamo di avvicinarci per molte strade, sintanto che non venga scoperto l'unico sentiero, quasi cancellato dalla sensibilità, e sintanto che non ci riesca, per quanto è concesso agli uomini, di rendere la copia – sinora difettosa – uguale al modello». I. KANT, *op.cit.*, p. 810.

in Kant, 'puro' luogo di 'armonizzazione' di sensibilità e intelletto, ma piuttosto *campo chiasmatico* in cui fittamente si corrispondono, o, per usare il linguaggio kantiano, «la radice comune» da cui si biforcano, funzionalmente, «i due ceppi della conoscenza umana». Essendo la forza produttiva di configurazione quella «forza creatrice (che lega gli opposti, sintetica)» (FFPP 1884, fr. 26[204]), che precede il giudicare: «Prima che si giudichi, occorre che il processo di assimilazione sia già compiuto: dunque anche qui è presente un'attività intellettuale, che non cade nella coscienza» (FFPP 1884-1885, fr. 40[15]), ebbene *quest'attività intellettuale che non cade nella coscienza*, questo processo di configurazione non bisogna intenderlo come e *tradurlo* soprattutto in quel *pensiero simultaneo di cui quasi non abbiamo idea*, modulato su di una 'logica' di compenetrazione, da cui si sborza il pensare consapevole?

Per Nietzsche, «tutto ciò che entra nella coscienza costituisce l'ultimo anello di una catena, una *chiusura* (c.m.)» (FFPP 1885-1887, fr. 1 [61]), sì che la *funzione della coscienza*, del pensare consapevole, consiste nell'essere *l'arresto del processo in un punto*, meglio ancora, nel fungere da taglio del 'flusso percettivo', chiudendolo, unificandolo in un punto; punto che è 'esterno' al processo percettivo vero e proprio, essendo l'arresto puntiforme (e non *puntuante*) di questa processualità. Se, inoltre, «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» (ivi, fr. 1 [61]), volendo tradurre nei termini kantiani questo «vero accadere» – da intendersi come un pensiero che concatena gli eventi (gli stimoli, esterni e interni) in una processualità non ordinata secondo «la grande ingenuità» del prima e del dopo, ma in un ordine di simultaneità e di compenetrazione degli elementi – potremmo avvicinare la configurazione produttiva (o il *subsumirendes Denken*) di cui parla Nietzsche, a quel particolare modo di schematizzazione che Kant, nell'*Architettonica della ragione pura*, definisce con il termine di «schema tecnico».

Lo schema tecnico, scrive Kant, si differenzia da quello architettonico, in quanto fornisce «un'unità tecnica [...] non è tracciato secondo un'idea (...) ma viene abbozzato empiricamente, secondo scopi che si presentano accidentalmente» e sorge «in base alla somiglianza ritrovata nel molteplice, e in base all'uso contingente della conoscenza in concreto». Ebbene, non funziona proprio a questo modo, cioè tecnicamente (accomodare, *escogitare il simile*, dice Nietzsche) il nostro «conoscere»? Non è forse il nostro bisogno pratico (quell'uso contingente della conoscenza in concreto, dice Kant) ciò che orienta, dirige, anticipa il nostro «conoscere»?

Nietzsche accetta, potremmo dire, pienamente, ma capovolgendone in positivo il senso, facendone un punto di forza del proprio discorso per demolire ogni conoscere che si voglia oggettivo, 'disinteressato', un passaggio del testo kantiano, dove, sempre a proposito delle modalità schematizzanti (tecnica e architettonica), Kant è costretto ad ammettere:

Purtroppo è solo dopo di aver seguito per lungo tempo l'indicazione di un'idea nascosta in noi, raccogliendo rapsodicamente (c.m.), come materiale di costruzione, molte conoscenze relative a tale idea, anzi, è solo dopo di aver per lungo tempo messo assieme tecnicamente queste conoscenze [c.m.], che noi riusciamo a scorgere in piena luce l'idea, ed a tracciare architettonicamente un tutto, secondo i fini della ragione⁹.

Se la configurazione nicciano va interpretata come *modalità tecnica*, ma in quella modalità della *tecne* esemplificata dall'arte pittorica che «non lavora mai “seguendo la natura” – [ma] lascia che sia [l'] istinto, la sua *camera obscura* a vagliare e a esprimere l'avvenimento, la “natura”, il “vissuto”», (cfr. CI, § 7), allora essa non può, per usare la terminologia della seconda edizione della *Critica*, essere un 'puro' «effetto dell'intelletto», ma piuttosto, seguendo la prima edizione, bisogna dire che «in se stessa (...) la sintesi della capacità d'immaginazione (...) è sempre sensibile»¹⁰. In quanto diretta, orientata dalle e congiunta alle pulsioni, essa si rivela strutturalmente come una schematizzazione della pluralità pulsionale, la 'ripresa prospettica' degli affetti (FFPP 1885-1887, fr. 7 [60]), in una parola come una sorta di topologizzazione della pulsione.

Ma le pulsioni, alle quali la forza produttiva configurante è sempre strettamente congiunta, bisogna forse intenderle puramente e semplicemente come la 'cifra' del 'fluire indistinto', l'assoluto chaos bisognoso di un cosmo?

Se stiamo a ciò che scrive Nietzsche, che con il termine *Trieb* «non si spiega nulla, ma solo si indica e si accenna» (ivi, fr. 1 [86]), allora occorre dire che l'indicatore-segnico «istinto» non è nulla di più ma anche nulla di meno che la descrizione di un evento più complesso, una linea che abbrevia, per usare una metafora freudiana, «il complicato intrico di eventi simultanei»¹¹ nella semplicità descrittiva a noi più consona. Per Nietzsche infatti il *Trieb* si configura innanzitutto così:

⁹ Ivi, p. 807.

¹⁰ Ivi, p. 203.

¹¹ S. FREUD, *Compendio di psicoanalisi*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino, v. XI, p. 635.

Parlo d'istinto, quando un qualsiasi giudizio (il gusto al suo gradino più basso) è assimilato [c.m.], in modo che ora si muove spontaneamente e non ha più bisogno di attendere lo stimolo. Esso ha la sua caratteristica per sé e perciò anche il suo senso di *un'attività che urta verso l'esterno* [c.m.] (FFPP 1881-1882, fr. 11 [164]).

Il *Trieb*, dunque, non è *l'originario* ma *l'effetto terminale* di un'attività di giudizio che, provata e riprovata (*assimilata*), si fisserà poi come criterio valutativo. Per l'istinto, scrive Nietzsche, «non esiste uno 'stato di natura'» (ivi, fr. 11 [182]); esso è qualcosa che si sviluppa, diviene – *ha* quindi *una storia*. È dentro la complessità delle relazioni e dei conflitti interindividuali (ibid.) che l'istinto come giudizio si forma; e anche se per l'individuo esso funziona come un «dato», bisogna aggiungere che il 'dato' (ovvero il 'trovato') non è altro che «l'eredità di epoche e di uomini di VALORE molto diverso che noi ci trasciniamo dentro» (FFPP 1884, fr. 25 [408]). Come attività valutativa individuale, dentro la quale «è in giuoco una determinata prospettiva», il *Trieb* è «il risultato di determinate quantità di energia e del grado di consapevolezza di ciò», e il suo valore «è misurato secondo la conservazione della totalità, dunque secondo qualcosa che viene rappresentato» (cfr., rispettivamente: FFPP 1884, fr. 25[378], 26[119], 25[460], 25[520]). Da questo punto di vista, allora, come espressione di un'attività valutativa che 'comprende' rielaborandola l'«eredità» filogenetica in quella ontogenetica, il *Trieb* è una «specie di schema di noi stessi» (FFPP 1879-1891, fr. 7 [951]), nel quale sono congiunti e sovrapposti, come in un monogramma, il «passato» e il «presente» dell'individuo: gli effetti delle valutazioni tramandateci e i risultati di quelle che sorgono dalle condizioni di esistenza attuali, cristallizzati nella 'forma spontanea' del *Trieb*.

La *pulsionalità* quindi non è il 'puro' sensibile separato dall'altrettanto 'puro' intelligibile, il «caos» sottostante il «cosmo», ma uno *spazio di compenetrazione* di tali 'momenti', che si 'rifrangono' e si 'riflettono' al modo dello schema nel 'campo' della fantasia, una specie di 'deposito' vivente:

Come è certo che abbiamo degli istinti, così pure questi propagano nella nostra fantasia una specie di schema di noi stessi, come dobbiamo essere, per soddisfare veramente i nostri istinti – questo è idealizzare (ivi, fr. 7 [95]).

Dire che noi «non possiamo far nulla, senza prima abbozzare un'immagine libera» e «quest'immagine è molto generale, è uno schema – noi riteniamo che non sia soltanto il filo conduttore, bensì la forza motrice stessa» (FFPP 1881-1882, fr. 11 [28]), vuol dire allora che altro

nome non possiamo dare a questa forza se non quello di *Seele*, proprio seguendo l'indicazione contenuta in *Genealogia della morale* che definisce la *Seele* come uno 'spazio animato', l'effetto del *ripiegarsi-stemperarsi* dei *Triebe*, che dà vita all'*innere Welt*.

Se Kant parlava dello «schematismo del nostro intelletto, a riguardo delle apparenze e della loro semplice forma» nei termini di un'arte nascosta nell'anima umana, noi dovremmo, a proposito dello "schematismo" nicciano, affermare viceversa che è il 'luogo' stesso in cui lo schematismo si 'esprime', cioè la *Seele* in quanto tale, ad essere un'arte, e per nulla nascosta, se non agli 'occhi' di quel pensare coscienziale che propriamente 'chiude gli occhi' di fronte al "modo pittoresco" di procedere di quella forza produttrice, la *Seele*, che «fa un'apparenza» (FFPP 1884, fr. 25 [313]).





Capitolo Dodicesimo

INTEMPESTA NOCTE: IL TEMPO INESTATICO DELL'ANIMA

Sempre nelle pagine dedicate allo schematismo, Kant, chiarito che gli schemi categoriali della quantità, della qualità, della relazione e della modalità, «non sono altro che *determinazioni* a priori *di tempo*, in base a regole, le quali si riferiscono, secondo l'ordine delle categorie, alla *serie di tempo*, al *contenuto di tempo*, all'*ordine di tempo*, infine all'*insieme [Inbegriff] di tempo*, e ciò riguardo a tutti gli oggetti possibili», specifica:

Da tutto ciò [ovvero dall'«elenco» degli schemi categoriali] si vede che *lo schema* di ogni categoria *contiene e fa rappresentare soltanto una determinazione di tempo* (c.m.). Da questo [continua Kant] risulta [...] chiaro che lo schematismo dell'intelletto, mediante la sintesi trascendentale della capacità d'immaginazione, non raggiunge altro risultato, se non l'unità di ogni molteplice dell'intuizione nel senso interno, e così, indirettamente, l'unità dell'appercezione, come funzione che corrisponde al senso interno (ad una recettività)¹.

La funzione dello schematismo dell'intelletto non avrebbe altro effetto, dal momento che la 'funzionalità' degli schemi categoriali è niente altro che un modo di contenere e rappresentare determinazioni temporali, che questo: *rendere ricettivo come uno* ciò che si dà viceversa sotto la forma del molteplice, o, che è lo stesso, rendere possibile tutto ciò in base a un'unità-funzione del soggetto, costituente e condizionante.

Nella revisione, tra la prima e la seconda edizione della *Critica*, della 'funzione' della *Einbildungskraft*², la quale, da punto di snodo e di concentrazione non eliminabile dell'intera operatività dell'intelletto, è divenuta puro medio di questa stessa operatività, dunque niente altro che un passaggio che si può anche 'sospendere' nei suoi effetti 'concreti' (giacché ciò che si determina è niente altro che la apriorica determinazione temporale in base all'unità dell'appercezione), ciò che realmente

¹ I. KANT, *Critica della ragione pura*, cit., p. 224.

² Cfr. A. MASULLO, *Metafisica*, cit., p. 167.



si produce è proprio la cancellazione di quell'unico passaggio fittamente intrecciato alla sensibilità – appunto la ‘concreta’ *Einbildungskraft*, la “ragione pittoresca” (*malerische Vernunft*) di cui parla Nietzsche nel frammento 3[129] di *Aurora* – sì da restituire in modo assoluto il primato all’*Ich denke*, ma ‘svuotato’ delle ‘concrete determinazioni temporali-immaginative’.

Ebbene, relativamente a questa caratterizzazione dello schematismo, più precisamente al fatto che lo schema in quanto tale è pura determinazione di tempo ma come effetto di un *denken* ‘soggettivo’ che ha messo in posizione marginale le ‘determinazioni immaginative-temporali’ che sole lo fanno essere emblema di una «ragione finita [che] in quanto “ricettività” ... non è inerzia, [ma] corpo e psiche a un tempo»³, il discorso nicciano, anche, e forse soprattutto su questo punto, non può che divergere radicalmente da quello kantiano, proprio relativamente alla ‘costituzione’ di una temporalità tutta ‘purificata’ della ‘spazialità’ immaginativa, e assolutamente ‘concentrata’ nell’ “immota” e “vuota” Ità.

D'altronde, per Nietzsche non può essere diversamente, visto che ri-fondando nella corporeità lo schema, egli ha non soltanto ripristinato ma *riannodato* quel che Kant aveva sciolto, ricostituendo così il fitto passaggio tra ragione e sensibilità da Kant decisamente cancellato⁴. Proprio così reinvertendo, Nietzsche ha *riempito nuovamente lo schematismo*, nel senso che se lo schema è pur sempre determinazione temporale, questo tempo – che definire tempo vissuto è solo una prima approssimazione (e forse una poco felice soluzione) della concezione nicciana –, della purezza intellettiva non ha più nulla, essendo propriamente origine e risultato insieme del fitto intreccio di psiche e corpo,

³ *Ivi*, p. 169.

⁴ Si sa che ciò avviene per un motivo interno all'epistemologia che Kant andava costruendo – il carattere ‘legislatore’ della fisica – che solo in modo assolutamente ‘ipotetico-costruttivistico’ poteva dare ‘ragioni’ alla *physis* e così costituirsi come scienza. Ma gli effetti di ‘snaturamento’ di una ragione sensibile a favore di una *ratio*, nonostante le ‘obiettive ragioni’ che la determinano, restano comunque. Se difatti a prevalere è il modello ‘matematizzante’ della fisica come discrimine conoscitivo, pena altrimenti gli sconfinamenti di un ‘intelletto’ che si vuole ‘ragione’, ovvero organizzazione totalizzante della ‘parzialità’ dell’apparire in un ‘oltre-dell’apparire’, non basta il tratto limitante del conoscere intellettivo a ‘ri-sensibilizzare’ la ‘ragione’, in quanto ciò diventa possibile solo a prezzo di un ‘confinamento’ rigido delle ‘funzioni-soggettive’, di un accanimento a ‘preservare’, costruendo barriere insormontabili, la ‘molteplicità’ delle funzioni-soggettive conoscitive solo in un riduttivo punto-uno (*l'Ich denke*), così perdendo, però, la ‘ricchezza’ del molteplice, quella che Kant avrebbe definito come carattere rapsodico, nella monotonia del Trascendentale!

contaminato quindi fino alla radice, e la cui definizione più appropriata sarebbe, di contro alle scansioni 'coscienziali', quella di *tempo inestatico*, o un «complicato intrico di eventi simultanei» (Freud), come è possibile dedurre da questo frammento:

Voi credete di avere un lungo riposo fino alla rinascita – ma non illudetevi! tra l'ultimo attimo della coscienza e il primo raggio della nuova vita non c'è "tempo" – il tempo passa rapido come il fulmine, anche se le creature viventi lo potessero misurare per bilioni di anni, e anche se non lo potessero neppure misurare. *L'assenza di tempo e la successione sono compatibili, non appena sia tolto di mezzo l'intelletto* (c.m.). (GS, fr. 11 [318])

Ora, se questa *inestaticità* approssima la concezione nicciana, in prima battuta, all'immagine del caos – giacché dove, se non nel 'caos', assenza di tempo e successione sono compatibili? – e tuttavia sappiamo che è la concezione dell'eterno ritorno dell'uguale (nella quale occorre vedere all'opera la particolare concezione nicciana del ritmo) quella più 'adeguata' e 'rigorosa' alla paradossale compatibilità di un senza tempo e di un succedersi del tempo, forse *una definizione quale quella di chaosmos* – che troviamo alla lettera in un frammento postumo («Il "caos del cosmo" come esclusione di qualsiasi attività finalistica non è in contraddizione con il pensiero del corso circolare», GS, fr. 11 [225]) – lungi dal rappresentare una scorciatoia rispetto alle contraddizioni fra *Zeitlosigkeit* e *Sukzession*, è, in realtà, nel suo statuto paradossale, l'immagine più adeguata per comprendere *la complessa temporalità della corporeità*. Salvo a precisare, anche se non ce ne sarebbe ragione, che la corporeità nicciana in quanto *multiversum* non coincide minimamente e in nessun modo con una 'vitalità' tutta 'disanimata' o 'irriflessa' – che è cosa ben diversa dall'affermare che, per avere una 'giusta' concezione della nostra temporalità, occorre togliere di mezzo l'intelletto, come lo stesso Nietzsche ci invita a fare nel frammento già citato relativo all'esperienza onirica:

Nel sogno si cerca la causa del colpo di cannone e il colpo si sente dopo (dunque avviene un rovesciamento del tempo): *questo rovesciamento del tempo ha sempre luogo*, anche nella veglia. Le "cause" vengono immaginate *secondo l'azione*.

Con quanta certezza ci siamo abituati a credere che non vi sia alcunché senza causa, lo dimostra proprio il fenomeno summenzionato: accettiamo il colpo di cannone, solo quando abbiamo escogitato la possibilità della sua nascita; cioè *ogni esperienza vera e propria è preceduta da un tempo, nel quale è motivato il fatto da vivere* (c. m.). Questo potrebbe essere il caso nel movimento *di ogni nervo, di ogni muscolo*.

Dunque, in ogni cosiddetta percezione sensibile, vi è un *giudizio* che accetta o nega l'evento, prima che "entri" nella coscienza.

Ogni vita organica è, *in quanto movimento invisibile, coordinata* a un *evento spirituale*. Un essere organico è l'espressione sensibile di uno *spirito*. (FFPP 1884, fr. 26 [35]. Cfr. anche CI, § 4 del cap. *I quattro grandi errori*)

Dunque, nella stessa corporeità organica, nel suo percepire vi è «un giudizio che accetta o nega l'evento, prima che "entri" nella coscienza», vi è cioè un 'gesto' di coordinare attraverso 'scansione' (*Ur-teil*) movimento 'vitale' e evento spirituale, che porta Nietzsche fino ad un'affermazione dal sapore schiettamente idealistico: «Un essere organico è l'espressione sensibile di uno spirito».

Ora, il *giudicare l'evento prima che entri nella coscienza*, è, come testualmente scrive Nietzsche, *far precedere l'esperienza vera e propria da un tempo nel quale è motivato il fatto da vivere*, e questo tempo nel quale avviene la 'motivazione' del 'vissuto' si esprime come un 'taglio' – potremmo dire come l'inserzione di un 'fra' l'esperienza vera e propria e il fatto da vivere, appunto un *Ur-teil* (una partizione 'originaria'), entro il quale e per via del quale l'essere vivente (corpo e psiche insieme) motiva ciò che gli sta 'avvenendo'.

Se il tratto della 'motivazione giudicante' consiste in realtà e più propriamente nel *gesto di coordinamento*, ovvero nel *costituire una sorta di continuum*, o più precisamente nel '*sentire*' il *continuum* che 'noi' siamo e tentare di 'esprimerlo' nella 'logica' della simultaneità di quel peculiare giudizio, ci si potrebbe chiedere allora se l'immagine zarathustriana dell'*anima come cordone ombelicale del tempo* (nella quale immagine occorre vedere, insieme, sia l'effetto del taglio, la discontinuità, sia ciò di cui il taglio è effetto, ovvero quel continuum da cui viene reciso) non sia, meglio di un 'corpo' pensato come as-soluto dal resto, la figura più adeguata, forse più appropriata a pensare la temporalità complessa della corporeità medesima. D'altronde, leggendo di questa peculiare forma del giudizio, come non pensare alla *Seele*, quando lo stesso Nietzsche, in un altro frammento, stabilirà che essa va vista come un «sistema di giudizi di valore e di *affetti di valore*» (FFPP 1884-85, fr. 35 [6])?

Della complessa 'temporalità' (e/o giudizio) che Nietzsche ha evidenziato essere all'opera in ogni percezione sensibile (e anche nella logica vera e propria, nel pensare concettuale), troviamo, in un frammento del 1885, questa 'descrizione':

Dobbiamo usare diffidenza per ogni apparente «contemporaneità». In essa si intromettono frammenti di tempo che si possono dire piccoli solo in base a una misura gressolana del tempo, per esempio la nostra misura umana

del tempo; in condizioni abnormi, per esempio come fumatori di haschisch e nel momento di un pericolo di morte, ci facciamo però anche noi uomini un'idea del fatto che in un secondo del nostro orologio, si possono pensare mille pensieri, vivere mille esperienze. Quando apro gli occhi, mi si presenta davanti il mondo visibile apparentemente subito; ma nel frattempo è avvenuto qualcosa di enorme, c'è stata una moltitudine di eventi – primo, secondo, terzo: ma parlino qui i f(isiolog)i! (FFPP 1884-85, fr. 40[49]).

Orbene, se la temporalità complessa è visibile propriamente in questo *Zwischenzeit*, in un 'frattempo' che all'"occhio coscienziale" appare come l'immagine più precisa del 'caos' – ma in realtà il 'caotico' è solo il farsi compatibile di *Zeitlosigkeit* e *Sukzession*, vero e tremendo *experimentum crucis* per l'ordinata e ordinaria coscienza; se accettiamo l'invito di Nietzsche a «utilizzare e accogliere in ciascuno dei nostri progetti [l'] *elemento fortuito e perturbante* (c.m.), in modo che tutto quello che attuiamo porti il carattere del tutto uguale [*ganz gleichen Charakter*] di uno spirito che realizzi il suo piano nonostante molti ostacoli, cioè *con molte linee curve* (c.m.)» (ivi, fr. 40[14]), non apparirà allora fuori luogo chiedersi, dal momento che ragione e coscienza, pur riportate al loro campo di appartenenza (al corpo), comunque si orientano secondo una logica semplificata e ordinata (dirigersi in linea retta per evitare le 'curve chaosmiche'), se il 'pensiero' della *Seele* in Nietzsche non stia esattamente ad indicare il 'modo' che dobbiamo utilizzare, «nei nostri progetti», per inserire la casualità perturbante (le *vielen krummen Linien*), come 'ricchezza' della e per la nostra 'unità soggettiva' (unità che nel frammento citato è resa coll'espressione: *ganz gleichen Charakter*).

A questo proposito, per rendere cioè ancora più chiaro che il senso della riflessione nicciana sulla *Seele* va in questa direzione, è utile leggere un passaggio di un aforisma della *Gaia scienza*.

Ecco un musicista che più di qualsiasi altro compositore è maestro nel trarre i suoni dal regno di anime dolenti, oppresse, martorate e che anche ai muti animali sa dare un linguaggio. Nessuno è pari a lui nei colori dell'autunno inoltrato, a questa gioia indicibilmente commovente di un estremo godimento, ultimo e più breve di tutti; egli sa il suono di quelle *mezzanotti dell'anima quietamente inquietanti, in cui causa ed effetto sembrano aver perduto il loro nesso e a ogni momento qualcosa può scaturire "dal nulla"* [*er kennt einen Klang für jene heimlich-unheimlichen Mitternächte der Seele, wo Ursache und Wirkung aus den Fugen gekommen zu sein scheinen und jeden Augenblick Etwas "aus dem Nichts"*] (GS, afr. 87).

Quest'immagine delle *heimlich-unheimlichen Mitternächte der Seele* ritorna nell'opera nicciana in due versioni diverse di uno stesso frammento, e sotto una specifica e duplice locuzione: quella latina di

intempesta nocte e quella greca (eschilea) di ἐν ἄωρονυκτί, interpretate entrambe come una peculiare esperienza della temporalità. Leggiamo dunque le due versioni del frammento, mettendo in evidenza le significative varianti presenti:

C'è una parte della notte di cui io dico: «ora il tempo è cessato!». Dopo tutte le veglie notturne, soprattutto dopo viaggi e camminate di notte, si prova uno strano sentimento (*ein wunderliches Gefühl*) riguardo a questo lasso di tempo: è stato sempre troppo breve o troppo lungo, il nostro senso del tempo avverte un'anomalia (*er war viel zu kurz oder viel zu lang, unsere Zeitempfindung fühlt eine Anomalie*). Può darsi che anche nella veglia noi si debba espriare il fatto che di solito trascorriamo quel tempo nel caos temporale del sogno (*im Zeitenchaos des Traums*)! basta, dall'una alle tre non abbiamo più l'orologio nel cervello. Mi sembra che proprio questo fosse espresso anche dagli antichi con *intempesta nocte* e ἐν ἄωρονυκτί (Eschilo): «In quel punto della notte dove non esiste il tempo» (“*da in der Nacht, wo es keine Zeit giebt*”); e anche un'espressione oscura di Omero per designare la parte più profonda e più tranquilla della notte, io la collego etimologicamente a questo pensiero: anche se i traduttori credono di renderla con «il tempo della mungitura notturna» – dove mai si sono munte le vacche all'una di notte! Dove si è stati tanto stolti! (FFPP 1881-1882, fr. 11 [260])

C'è una parte della notte, in cui un solitario dirà: «ascolta, ora il tempo è cessato!». In tutte le veglie notturne, soprattutto quando ci si trova in insoliti viaggi e camminate di notte, si prova uno strano sentimento di stupore (*ein wunderliches erstauntes Gefühl*) riguardo a questa parte della notte (intendo le ore tra l'una e le tre), una specie di «troppo breve!» oppure «troppo lungo!», in breve l'impressione di un'anomalia del tempo (*kurz den Eindruck einer Zeit-Anomalie*). Forse che in quelle ore noi, in quanto eccezionalmente svegli, dobbiamo espriare il fatto di trovarci di solito durante tale periodo nel caos temporale del mondo del sogno (*in dem Zeit-Chaos der Traumwelt*)? Basta, dall'una alle tre di notte non abbiamo più «l'orologio nel cervello». Mi sembra che proprio questo era espresso anche dagli antichi con «intempesta nocte» e ἐν ἄωρονυκτί (Eschilo), quindi «in quel punto della notte dove non esiste il tempo». E anche un'espressione oscura di Omero per designare la parte più profonda e più tranquilla della notte, io la collego etimologicamente a questo pensiero, anche se i traduttori credono di renderla con «il tempo della mungitura notturna»: quando mai nel mondo si fu tanto stolti da mungere le mucche di notte tra l'una e le tre? – Ma a chi racconti tu i tuoi pensieri notturni? (FFPP 1885-87, fr. 4 [5])

Ciò di cui si tratta, nei due frammenti, è un'esperienza, di cui mettere in rilievo il lato per dir così 'mistico' è solamente un'abbreviazione e un'approssimazione che non ci fa comprendere il 'senso' che Nietzsche ascrive all'esperienza e soprattutto ciò che ne vuole estrarre. L'esperienza in questione è quella, abbastanza comune (anche se rara) di 'sentire', dopo «veglie notturne, soprattutto dopo viaggi e camminate di notte», il nostro 'trascorrere' come un'anomalia del nostro senso del tempo: un mutamento della *Zeitempfindung*, che le espressioni, 'troppo breve' o 'troppo lungo', usate da Nietzsche per indicare il *wunderliches Gefühl* (che nella seconda versione diventa, più precisamente ancora, un *wunderliches erstauntes Gefühl*), solo approssimativamente riescono a 'dire'.

Ciò che, in effetti, attraverso quelle 'misure espressive' vogliamo intendere, è lo stupore propriamente di un venir meno della nostra comune misura del tempo, ovvero il fatto che difficilmente si riesca a far 'rientrare' quel *lasso di tempo* entro la catena causale della nostra *Zeitempfindung*, a 'connettere' gli 'attimi' che 'scandiscono' propriamente l'*Aufhören* del tempo entro la 'catena' causale degli attimi, come, in modo più chiaro, evidenzia l'aforisma citato della Gaia scienza e il frammento 12 [37] del 1881:

**Nox intempesta*, quando sembra che non vi sia più connessione di causa ed effetto (*wo Ursache und Wirkung aus den Fugen gekommen zu sein scheinen*) e che in ogni momento qualcosa possa sorgere dal nulla. (Richard Wagner ha messo in musica questo sentimento nella «Veglia di Hagen»).

Nietzsche, incidentalmente, ipotizza che lo "strano sentimento di stupore" che si avverte in quell'esperienza, sprigionato in una certa misura dalla 'straordinarietà' dell'esperienza medesima – «causa ed effetto sembrano aver perduto il loro nesso» (GS, afr. 87), si che alla coscienza "eccezionalmente lucida" che vive la sconnessione (fr. 12[37] del 1881) qualcosa può sorgere a ogni momento dal Niente – possa essere connesso a una sorta di espiazione che quelle esperienze ci infliggono. Espiazione dovuta probabilmente al fatto che, invece di trascorrere, come 'solitamente' facciamo, quelle ore *im Zeitenchaos des Traums* (*cadendo*, si potrebbe dire, *in dem Zeit-Chaos der Traumwelt*), tenendoci 'svegli' ad un'ora insolita, e così tenendo insolitamente 'sveglio' il nostro senso del tempo in un'ora per lui "anomala", sottoponiamo il nostro senso del tempo all'"avvertimento stuporoso" dell'insolito, lo esponiamo alla difficile 'trascrizione' di questo 'insolito' nell'ordinata e abituale 'serie causale'.

Nietzsche risolve l'ipotesi incidentale da lui stesso avanzata attra-

verso un'espressione sbrigativa («basta, dall'una alle tre non abbiamo più l'orologio nel cervello») e *forza-traduce* le espressioni degli antichi esattamente nella direzione di una propria evidenza: la *caduta-inesistenza del tempo cronologico*. Infatti, il senso 'vero' delle espressioni, latina (*intempesta nocte*) e greca (ἐν ἄωρονυκτι), sta, per Nietzsche, nella versione da lui fornita: «in quel punto della notte (*da in der Nacht*), dove non esiste il tempo (*wo es keine Zeit giebt*)».

Insomma, quello che cade-non funziona in quelle esperienze è propriamente lo *Zeit-Chronos*, e a venir 'in evidenza', in quel lasso di tempo, è qualcosa di assolutamente peculiare – né lo *Zeit-Chaos der Traumwelt* (o lo *Zeitenchaos des Traums*) né, a maggior ragione, lo *Zeit-Sukzession* (o *Zeit Verzeichnis*, come tempo proprio della 'logica' e della coscienza).

Se tuttavia, ciò che sperimentiamo, in quelle ore «in quanto eccezionalmente svegli», è l'anomalia della nostra *Zeitempfindung*, un non poter 'calcolare' in modo preciso ciò che trascorre, un non-saper-raccontare se è stato un "*viel zu kurz*" o un "*viel zu lang*" (forse entrambe le misure? o meglio ancora, la loro mescolanza?), e tutto lo stupore strano che ne scaturisce lo dobbiamo al nostro trascorrere solitamente la nostra vita notturna *im Zeiten-chaos des Traums*, ci si potrebbe chiedere *se il sentimento di stuporosa attesa* che quelle esperienze producono (o, che è lo stesso, di attesa angosciosa, giacché: *jeden Augenblick Etwas "aus dem Nichts"* può avvenire), *non sia in realtà una 'configurazione temporale' peculiare*, che coniuga, in modo inquietante, Chaos e Chaosmos.

Detto in altri termini: le *heimlich-unheimlichen Mitternächte der Seele*, le familiari-spaesanti mezzanotti dell'anima, di cui è maestro ad esempio il musicista, non possono essere lette propriamente come la *capacità* e la *maestria* nello sperimentare la congiunzione paradossale della *Zeitlosigkeit* e della *Sukzession*, le *curve chaosmiche* della nostra vita soggettiva? Non è, in altri termini, proprio in queste particolari 'curvature' del tempo, che si rende 'evidente' il funzionare di *un tutt'altro tempo*, *quello inestatico della Seele*?

L'emblematicità di questa meditazione nietzscheana consiste propriamente nel fatto di configurare un 'sapere' *heimlich-unheimlich* («Ma a chi racconti tu i tuoi pensieri notturni?», FFPP 1885-87, fr. 4 [5]), un sapere paradossale che viene portato ad un'evidenza 'familiar-spaesante' da quelle esperienze di 'legamento' inconsueto dei 'tempi' della nostra vita soggettiva.

Saper trarre da esse il suono del nostro tempo soggettivo, saperlo 'musicare': in questo consiste il proprio della Seele.

La *Seele*, infatti, in quanto particolare 'configurazione chaosmica', 'vera' funzione schematizzante, è *ciò che permette al corpo di esprimersi nel suo carattere di multiversum*, ovvero come 'campo' di potenze (giacché è esattamente il coordinamento delle 'potenze vitali e spirituali' che la *Seele* 'esprime') e al tempo stesso ciò che impedisce, al corpo in quanto multiversum, di 'dispersersi' in direzione del 'puro caos', per produrre una peculiare 'unificazione' di 'sé' ('chaosmica', appunto), tutta impregnata della 'ricchezza' di varianti che il suo essere-multiversum comporta e richiede.

Per riprendere i termini della lettera a Fuchs, la *Seele* è propriamente il patirsi-'sogettivante', il tendersi all'unità, secondo un ritmo che, impedendo, in quanto pathos tensionale, 'l'irrigidimento' in un'identità da sempre decisa e definitiva, rende possibile, proprio perché è un pathos che 'mira' comunque a una 'sogettivazione' di "sé", 'salvarsi' da «tutte le digressioni e dispersioni» che inevitabilmente attraversano il 'vivente'.

La *Seele* come configurazione soggettivante, come «un leggiadro o solenne movimento e contromovimento [...] un più presto e più lento» (NCW, p. 396), come un danzare più che un nuotare, è *la passione senza nome*, invisibilmente attiva, che *ritma il tempo del nostro esistere riportandoci continuamente alla disciplina dell'unità*.



INDICE

MELETE THANATOU. MARGINI - DELL'ANIMA <i>Saggio introduttivo</i> di Bruno Moroncini	9
PREFAZIONE (2015)	27
<i>Capitolo Primo</i> UN TOPOGRAFO IMPERTINENTE	51
<i>Capitolo Secondo</i> TERRA INCOGNITA	65
<i>Capitolo Terzo</i> TRA WORT E GLEICHNISS	75
<i>Capitolo Quarto</i> WHAT'S IN A NAME?	89
<i>Capitolo Quinto</i> VIDERE VIDEOR...	103
<i>Capitolo Sesto</i> UN PENSARE LONTANO: L'UNBEKANNT	115
<i>Capitolo Settimo</i> POLIFONICO LOGOS	127
<i>Capitolo Ottavo</i> LA MACCHIA DELL'ESPERIRE	139
<i>Capitolo Nono</i> NEL VINCOLO DEL RITMO	149

Capitolo Decimo

QUALE 'RAPPRESENTAZIONE' PER INVENIRE LO SCHEIN? 157

Capitolo Undicesimo

RAPPRESENTARE LA METAMORFOSI 167

Capitolo Dodicesimo

INTEMPESTA NOCTE: IL TEMPO INESTATICO DELL'ANIMA 177



Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di aprile 2017





philosophica

1. Iacono Alfonso M., *Il Borghese e il Selvaggio. L'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*, 2003, pp. 184.
2. Piazzesi Chiara, *Abitudine e potere. Da Pascal a Bourdieu*, 2003, pp. 150.
3. Spinoza Baruch, *Trattato politico*. Testo e traduzione a cura di Paolo Cristofolini, 1999, 2004², pp. 248.
4. Amoroso Leonardo, *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, 2004, pp. 154.
5. Overbeck Franz, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, a cura di Antonia Pellegrino, 2000, 2004², pp. LXXVIII-196.
6. Pons Alain, *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995* tradotti da Paola Cattani, 2004, pp. 180.
7. Priarolo Mariangela, *Visioni divine. La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, 2004, pp. 298.
8. Altini Carlo, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, 2004, pp. 234.
9. Paoletti Giovanni, *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, 2004, pp. 242.
10. Capitini Aldo, *Le ragioni della nonviolenza. Antologia degli scritti*, a cura di Mario Martini, 2004, 2007², pp. 200.
11. Del Re McWeeny Virginia, *Persia Mystica. Poeti sufi dell'età classica*, 2004, pp. 150.
12. Rocca Ettore, *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, 2004, pp. 214.
13. Meazza Carmelo, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo. Passando per Heidegger*, 2004, pp. 264.
14. Carletto Sergio, *La teologia ermeneutica di Gerhard Ebeling*, 2004, pp. 226.
15. Godani Paolo, *L'informale. Arte e politica*, 2005, pp. 186.
16. Sesta Luciano, *La legge dell'altro. La fondazione dell'etica in Levinas e Kant*, 2005, pp. 330.
17. Cimino Antonio, *Ontologia, storia, temporalità. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia*, 2005, pp. 232.
18. Mori Luca, *La giustizia e la forza. L'ombra di Platone e la storia della filosofia politica*, 2005, pp. 158.
19. Pellegrino Antonia, *La città piena di idoli. Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*, 2005, pp. 240.
20. Meier Georg Friedrich, *Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano*, a cura di Heinrich P. Delfosse, Norbert Hinske e Paola Rumore, 2005, pp. XL-192.
21. Matteucci Giovanni, *Filosofia ed estetica del senso*, 2005, pp. 228.
22. Cecchi Delfo, *Estetica e eterodossia in Spinoza*, 2005, pp. 148.
23. Ferretti Silvia, *Antichi e moderni*, 2005, pp. 216.

24. Filone di Alessandria, *De Decalogo*, a cura di Francesca Calabi, 2005, pp. 156.
25. Sanna Maria Eleonora [a cura di], *Ombre del soggetto. Potere e autonomia nella costruzione della modernità*, 2005, pp. 192.
26. James William, Schutz Alfred, *Le realtà multiple e altri scritti*, introduzione e cura di Ilaria Possenti, 2006, pp. 210.
27. Timpanaro Sebastiano, *La «fobia romana» e altri scritti su Freud e Meringer*, a cura di Alessandro Pagnini, 2006, pp. 262.
28. Tomasi Gabriele, *Ineffabilità. Logica, etica, senso del mondo nel Tractatus di Wittgenstein*, 2006, pp. 224.
29. Macor Laura Anna, *Friedrich Hölderlin. Tra illuminismo e rivoluzione*, 2006, pp. 186.
30. Fussi Alessandra, *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, 2006, pp. 270.
31. Angelini Elisa, *Le idee e le cose. La teoria della percezione di Descartes*, 2007, pp. 272.
32. Scaramuccia Andrea, *L'ironista nella botte. Søren Kierkegaard e la ricezione di Enten – Eller*, 2006, pp. 248.
33. Monaco Davide, *Gianni Vattimo. Ontologia ermeneutica, cristianesimo e post-modernità*, 2006, pp. 218.
34. Russi Antonio, *Eстетica della memoria*, a cura di Leonardo Amoroso, 2007, pp. 174, ill.
35. Rebernik Pavel, *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, 2007, 2008², pp. 286.
36. Noica Constantin, *Saggio sulla filosofia tradizionale*, a cura di Solange Daini, 2007, pp. 188.
37. Noica Constantin, *Trattato di ontologia*, a cura di Solange Daini, 2007, pp. 266.
38. De Pascale Carla [a cura di], *La civetta di Minerva. Studi di filosofia politica tra Kant e Hegel*, 2007, pp. 266.
39. Siani Alberto L., *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea nel mondo*, 2007, pp. 184.
40. Godani Paolo - Cecchi Delfo [a cura di], *Falsi raccordi. Cinema e filosofia in Deleuze*, 2007, pp. 156.
41. Caldarone Rosaria, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, 2007, pp. 256.
42. Redaelli Margherita, *Il mappamondo con la Cina al centro. Fonti antiche e mediazione culturale nell'opera di Matteo Ricci S.J.*, 2007, pp. 188.
43. Husserl Edmund, *Filosofia Prima (1923/24)*. Seconda parte. *Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di Paolo Bucci, 2008, pp. 250.

44. Perfetti Stefano [a cura di], *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, 2008, pp. 290.
45. Giuntini Andrea, Meucci Piero, Spini Debora [a cura di], *Parole del mondo globale. Percorsi politici ed economici nella globalizzazione*, 2008, pp. 346.
46. Perullo Nicola, *L'altro gusto. Saggi di estetica gastronomica*, 2008, pp. 160.
47. Cillerai Beatrice, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*, 2008, pp. 384.
48. Amoroso Leonardo, *Ratio & aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, 2008, pp. 158.
49. Godani Paolo, *Bergson e la filosofia*, 2008, pp. 174.
50. Macor Laura Anna, *Il giro fangoso dell'umana destinazione. Friedrich Schiller dall'illuminismo al criticismo*, 2008, pp. 174.
51. Marchetto Monica, *La natura contesa: Schelling critico di Hegel*, 2008, pp. 400.
52. Piazzesi Chiara, *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein*, 2009, pp. 238.
53. Biasutti Franco, *Momenti della filosofia hegeliana. Ethos, Arte, Religione, Storia*, 2008, pp. 180.
54. Castellina Luciana, *Eurollywood. Il difficile ingresso della cultura nella costruzione dell'Europa*, 2008, pp. 244.
55. Cremonesi Laura, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, 2008, pp. 230.
56. Iacono Alfonso M., *L'evento e l'osservatore. Ricerche sulla storicità della conoscenza*, 2013, pp. 154.
57. Severino Emanuele, *Discussioni intorno al senso della verità*, 2009, pp. 156.
58. Amerini Fabrizio, *Tommaso d'Aquino. Origine e fine della vita umana*, 2009, pp. 274.
59. Autrecourt Nicola di, *Il «Trattato Utile»*, 2009, pp. 350.
60. Mori Luca, *Il consenso. Indagine critica sul concetto e sulle pratiche*, 2009, pp. 324.
61. Gensini Stefano, Petrilli Raffaella, Punzo Luigi [a cura di], *«Il contesto è il filo d'Arianna». Studi in onore di Nicolao Merker*, 2009, pp. 376.
62. Pirni Alberto [a cura di], *Logiche dell'alterità*, 2009, pp. 234.
63. Peruzzi Alberto, *Scienza e democrazia*, 2009, pp. 218.
64. Pedrini Patrizia, *Prima persona. Epistemologia dell'Autoconoscenza*, 2004, pp. 204.
65. Andrighetto Giulia, *Universali linguistici e categorie grammaticali. La teoria delle parti del discorso*, 2009, pp. 102.
66. Cristofolini Paolo, *La scienza intuitiva di Spinoza*, 2009, pp. 156.
67. Rancière Jacques, *Il disagio dell'estetica*, a cura di Paolo Godani, 2009, pp. 130.

68. Vitiello Vincenzo, *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, 2009, pp. 146.
69. De Salvo Assunta, *Un paradosso di Galileo. Una chiave di lettura della disputa idrostatica*, 2010, pp. 160.
70. Desideri Fabrizio, Matteucci Giovanni, Schaeffer Jean-Marie [a cura di], *Il fatto estetico. Tra emozione e cognizione*, 2009, pp. 198.
71. Patella Giuseppe, *Articolazioni. Saggi di filosofia e teoria dell'arte*, 2010, pp. 124.
72. Ferrari Dario, Godani Paolo [a cura di], *La sartoria di Proust. Estetica e costruzione nella Recherche*, 2010, pp. 130.
73. Baruch Spinoza, *Etica*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini, 2010, pp. 370.
74. Pandolfo Alessandra, *Le regole dell'intesa. Attraverso Habermas uno studio sulla normatività umana*, 2010, pp. 238.
75. Matteucci Giovanni, *Il sapere estetico come prassi antropologica. Cassirer, Gehlen e la configurazione del sensibile*, 2010, pp. 148.
76. Messinese Leonardo, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, 2010, pp. 230.
77. Papparo Felice, *Ciro, ...Se questa solida carne potesse...*, con un saggio introduttivo di Bianca Maria d'Ippolito, 2010, pp. 158.
78. Meroi Fabrizio [a cura di], *L'inquietudine e l'ideale. Studi su Michelstaedter*, 2010, pp. 216.
79. Fabbri Enrica, *Thomas Hobbes all'Indice*. Con in appendice i testi delle censure romane e la dedica a Carlo II del 1662. In preparazione.
80. Spinoza Baruch, *Trattato politico*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini, 1999, 2004², seconda edizione 2011, pp. 238.
81. Siani Alberto L., *Il destino della modernità. Arte e politica in Hegel*, 2011, pp. 208.
82. Ponchio Alice, *Etica e diritto in Kant. Un'interpretazione comprensiva della morale kantiana*, 2011, pp. 196.
83. Perullo Nicola, *La scena del senso. A partire da Wittgenstein e Derrida*, 2011, pp. 212.
84. Rotiroli Giovanni, *Il segreto interdetto. Eliade, Cioran e Ionesco sulla scena comunitaria dell'esilio*, 2011, pp. 232.
85. Marino Piero, *Le radici del tempo. Saggio sull'umanità europea nel pensiero di Edmund Husserl*, 2011, pp. 216.
86. Bazzocchi Claudio, *Hölderlin e la rivoluzione. Il socialismo oggi tra libertà e destino*, 2011, pp. 136.
87. Ciammetti Daniela, *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, 2011, pp. 304.
88. Zaccarello Benedetta, *Funzione e mistero di Paul Valéry. Tracce dei Cahiers nella filosofia contemporanea*. In preparazione.

89. Zhok Andrea, *Emergentismo. Le proprietà emergenti della materia e lo spazio ontologico della coscienza nella riflessione contemporanea*, 2011, pp. 168.
90. Amoroso Leonardo, *Introduzione alla Scienza nuova di Vico*, 2011, 2013², pp. 178.
91. Muratori Cecilia, «*Il primo filosofo tedesco*». *Il misticismo di Jakob Böhme nell'interpretazione hegeliana*, 2011, pp. 422.
92. Belliti Daniela, *Io che sono uno solo. Giudicare il male dopo Eichmann*, 2012, pp. 296.
93. Mariani Emanuele, *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*, 2012, pp. 376.
94. Vergani Mario, *Separazione e relazione. Prospettive etiche nell'epoca dell'indifferenza*, 2012, pp. 212.
95. Guanzini Isabella, *L'origine e l'inizio. Hans Urs von Balthasar e Massimo Cacciari*, 2012, pp. 312.
96. Lingua Graziano, *Il principio ricostruttivo. Comunicazione ed etica nel pensiero di J.-M. Ferry*, 2012, pp. 338.
97. Fussi Alessandra, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, 2011, pp. 328.
98. Ivaldo Marco, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, 2012, pp. 356.
99. Garelli Gianluca, *Hegel e le incertezze del senso*, 2012, pp. 180.
100. Zhok Andrea, *La realtà e i suoi sensi. La costituzione fenomenologica della percezione e l'orizzonte del naturalismo*, 2012, pp. 280.
101. De Luca Gabriele [a cura di], *Variazioni su Vico*, 2012, pp. 228.
102. Masala Antonio, *Crisi e rinascita del liberalismo classico*, 2012, pp. 228.
103. Schelling Friedrich W.J., *Deduzione generale del processo dinamico*, a cura di Monica Marchetto, Matteo V. d'Alfonso, 2012, pp. 144.
104. Failla Mariannina, *Poter agire. Letture kantiane*, 2012, pp. 124.
105. Presilla Roberto, *Significato e conoscenza. Un percorso di filosofia analitica*, 2012, pp. 106.
106. Altini Carlo, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, 2012, pp. 230.
107. Tavani Elena, *L'immagine e la mimesi. Arte, tecnica estetica in Theodor W. Adorno*, 2012, pp. 196.
108. Cesarone Virgilio, Ciglia Francesco Paolo, Tolone Oreste [a cura di], *Filosofia e religione: nemiche mortali? Scritti in onore di Pietro De Vitiis*, 2012, pp. 350.
109. Perfetti Stefano, *Animali pensati nella filosofia tra medioevo e prima età moderna*, 2012, pp. 152.
110. Ciglia Francesco Paolo, *Voce di silenzio sottile. Sei studi su Levinas*, 2012, pp. 220.

111. Canadelli Elena, «Più positivo dei positivisti». *Antropologia, psicologia, evolucionismo in Tito Vignoli*, 2013, pp. 180.
112. de Beistegui Miguel, *Proust e la gioia. Per un'estetica della metafora*, traduzione di Alessandra Aloisi, 2013, pp. 146.
113. Constant Benjamin, *Breve storia dell'uguaglianza e altri scritti sulla storia*, a cura di Giovanni Paoletti, 2013, pp. 140.
114. Limone Vito, *Inizio e Trinità. Il neoplatonismo giovanneo nell'ultimo Schelling*, 2013, pp. 282.
115. D'Agostino Simone, *Sistemi filosofici moderni. Descartes, Spinoza, Locke, Hume*, 2013, pp. 322.
116. Iannelli Francesca [a cura di], *Arte, religione e politica in Hegel*, 2013, pp. 266.
117. Amerini Fabrizio, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, 2013, pp. 228.
118. Morelli Ugo, Mori Luca, *Il codice materno del potere. Autorità, partecipazione, democrazia*, 2013, pp. 184.
119. Siani Alberto L., Tomasi Gabriele [a cura di], *Schiller lettore di Kant*, 2013, pp. 266.
120. Lingua Graziano, *Esiti della secolarizzazione. Figure della religione nella società contemporanea*, 2013, pp. 204.
121. Garfagnini Giancarlo, Rodolfi Anna [a cura di], *Profezia, filosofia e prassi politica*, 2013, pp. 202.
122. Loretoni Anna, Pauchard Jérôme, Pirni Alberto [edited by], *Questioning Universalism. Western and New Confucian Conceptions and Their Implications*, 2013, pp. 228.
123. Baruch Spinoza, *Etica*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini, seconda edizione riveduta e aggiornata, 2014, pp. 374.
124. Gorla Giulio, *Il fenomeno e il rimando. Sul fondamento kantiano della finitezza della ragione umana*, 2014, pp. 216.
125. Samonà Leonardo, *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, 2014, pp. 218.
126. Bordignon Michela, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, 2015, pp. 234.
127. Meier Georg Friedrich, *Tentativo di un'ermeneutica generale*, a cura Manuela Mei. In preparazione.
128. Aloisi Alessandra, *Desiderio e assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi*, 2014, pp. 200.
129. De Angelis Rossana, *Il testo conteso. Semiotiche ed ermeneutiche nella seconda metà del Novecento*, 2014, pp. 298.
130. Offenberger Niels, *La preistoria della logica polivalente nell'antichità*, presentazione di Mauro Mariani, traduzione di Stefano Agresti, 2014, pp. 176.
131. Mancini Maddalena, *Nomos e Polis fra l'Antigone e il Critone. Momenti del tragico nel mondo antico*, 2014, pp. 192.

132. Ferraretto Valeria, Gaspari Ilaria, Giambastiani Verbena, Ginanni Irene, Muti Dario, Serafini Luca, Zanotti Giovanni, *Collettività. Tra libertà e regole*, prefazione di Dario Danti e Adriano Fabris, 2014, pp. 144.
133. Amoroso Leonardo, *Schiller e la parabola dell'estetica*, 2014, pp. 146.
134. De Pascale Carla, *Il razionale e l'irrazionale. La filosofia critica tra Hamann e Schopenhauer*, 2014, pp. 134.
135. Perullo Nicola [a cura di], *Cibo, estetica e arte. Convergenze tra filosofia, semiótica e storia*, 2014, pp. 152.
136. Fossa Fabio, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Hans Jonas e la gnosi*, 2014, pp. 160.
137. Alberti Giovanni, *La Dottrina della scienza di Fichte negli anni di Jena (1794-1799)*, 2014, pp. 178.
138. Razza Claudia, *Dall'analitica all'estetica. Metafora e metodo fenomenologico come alternativa alla svolta linguistica*, 2014, pp. 364.
139. Brezzi Francesca, *Nel labirinto del pensiero. Borges e la filosofia*, 2014, pp. 152.
140. Cesarone Virgilio, *Nel labirinto del mondo. L'antropologia cosmologica di Eugen Fink*, 2014, pp. 212.
141. Caponigro Gabriella, *Unde malum? Libertà e tirannia in Franz Rosenzweig*, 2015, pp. 224.
142. Redaelli Margherita, *Lezioni di libertà. Hannah Arendt in America*, 2014, pp. 136.
143. Dell'Orto Francesca, *Vita e genesi del tempo. Ricerche di fenomenologia genetica e generativa*, 2015, pp. 304.
144. Messinese Leonardo, *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica*, 2015, pp. 220.
145. Gagliasso Elena, Della Rocca Mattia, Memoli Rosanna [a cura di], *Per una scienza critica. Marcello Cini e il presente: filosofia, storia e politiche della ricerca*, 2015, pp. 244.
146. Binoche B., Bizzocchi R., Iacono A.M., Jaquet Ch., Paoletti G., Schandeler J.-P., *Que faire de l'histoire? Philosophie et conscience historique au siècle des Lumières*, sous la direction de Giovanni Paoletti, 2015, pp. 148.
147. Musto Marcello [a cura di], *I Grundrisse di Karl Marx. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 150 anni dopo*, 2015, pp. 458.
148. Trafeli Daria, *Il Ticino, l'antifascismo e la filosofia. Tommaso Gallarati Scotti, Stefano Jacini, Alessandro Casati*, 2015, pp. 84.
149. Meroi Fabrizio, Zucal Silvano [a cura di], *Nicolás Gómez Dávila e la crisi dell'Occidente*, 2015, pp. 220.
150. Polizzi Gaspare, *La filosofia di Gaston Bachelard. Tempi, spazi, elementi*, 2015, pp. 208.
151. Vico Giambattista, *Principj di una Scienza nuova (1725)*, a cura di Paolo Cristofolini, 2016, pp. 210.

152. Vettorello Luca, *L'unum argumentum di Sant'Anselmo. Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*, 2015, pp. 250.
153. Farina Mario, *Critica, simbolo e storia. La determinazione hegeliana dell'estetica*, 2015, pp. 274.
154. Næss Arne, *Introduzione all'ecologia*, traduzione e introduzione a cura di Luca Valera, 2015, pp. 220.
155. Cacciatore Giuseppe, *Dallo storicismo allo storicismo*, a cura di Ciriello Giovanni, D'Anna Giuseppe, Giugliano Antonello, introduzione di Fulvio Tessitore, 2015, pp. 260.
156. Fantasia Francesca, *Il tempo dell'agire libero. Dimensioni della filosofia pratica di Kant*, 2015, pp. 312.
157. Bancalari Stefano, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, 2015, pp. 308.
158. Panichi Alessio, *Il volto fragile del potere. Religione e politica nel pensiero di Tommaso Campanella*, 2015, pp. 250.
159. Rodolfi Anna, Garfagnini Giancarlo [a cura di], «*Scientia humana*» e «*scientia divina*». *Conoscenza del mondo e conoscenza di Dio*, 2016, pp. 176.
160. Ferrando Francesca, *Il Postumanesimo Filosofico e le sue Alterità*, 2016, pp. 308.
161. Meattini Valerio, *Anamnesi e conoscenza in Platone*, 2016, pp. 220.
162. Papparo Felice, *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*. Saggio introduttivo di Bruno Moroncini, 2016, pp. 186.
163. Di Santo Federico, *Genealogia della mimesis. Fra mimesis antica e imitatio rinascimentale*, 2016, pp. 120.
164. Vaccarezza Maria Silvia, *The fabric of being. Bene, realtà e immaginazione in Iris Murdoch e nell'etica contemporanea*, 2016, pp. 176.
165. Carrano Antonio, *Nel vuoto della creazione. La riflessione kantiana sulla storia*, 2016, pp. 328.
166. Jean Hyppolite, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, a cura di Lorenzo Calabi, 2016, pp. 160.
167. Capitini Aldo, *Le ragioni della nonviolenza. Antologia degli scritti*, a cura di Mario Martini, nuova edizione 2016, pp. 208.
168. Roni Riccardo [a cura di], *Victor Egger e Henri Bergson. Alle origini del flusso di coscienza. Con due lettere inedite di William James e di Henri Bergson a Egger*, 2016, pp. 132.
169. Neri Veronica, *Etica dell'immaginario sociale. Paradigmi a confronto*, 2016, pp. 280.
170. Pietropaoli Matteo, *Uomini e dèi. Saggi su Heidegger*, 2016, pp. 128.
171. Pisano Libera, *Lo spirito manifesto. Percorsi linguistici nella filosofia hegeliana*, 2016, pp. 214.
172. Rodolfi Anna [a cura di], «*Ratio practica*» e «*ratio civilis*». *Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, 2016, pp. 320.

173. Vieweg Klaus, *La «logica» della libertà. Perché la filosofia del diritto di Hegel è ancora attuale*, 2017, pp. 134.
174. Iannelli Francesca, Garelli Gianluca, Vercellone Federico, Vieweg Klaus [a cura di], *Fine o nuovo inizio dell'arte. Estetiche della crisi da Hegel al pictorial turn*, 2016, pp. 390.
175. Rossi Francesco [a cura di], *Estetica, antropologia, ricezione. Studi su Friedrich Schiller*, 2016, pp. 230.
176. Markus Krienke [a cura di], *Comprendere la vita. Pensare Morte e Immortalità oggi*, 2017, pp. 154.
177. Mori Luca, *Chance. Max Weber e la filosofia politica*, 2017, pp. 204.
178. Trawny Peter, *Saggi su Heidegger. Adyton. Fuga dell'erramento*, a cura di Giovanni Jan Giubilato, 2017, pp. 126.
179. Garlatti Francesca, *Natura Lapsa e peccati di ignoranza nell'antropologia di Agostino*. In preparazione.
180. Donadio Francesco, *Crociate di un filologo. Religione e illuminismo nel giovane J.G. Hamann*, 2017, pp. 116.
181. Samek Lodovici Giacomo, *La socialità del bene. Riflessioni di etica fondamentale e politica su bene comune, diritti umani e virtù civili*. In preparazione.
182. Strauss Leo, *Scritti di filosofia e religione*, a cura di Raimondo Cubeddu e Marco Menon. In preparazione.
183. Colli Andrea, *Alberto Magno e la nobiltà. Genesi e forme di un concetto filosofico*. In preparazione.

