



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Filosofia

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
INDIRIZZO: Filosofia e Storia delle Idee
CICLO 22esimo

SUL TRAGICO

Tra Nietzsche e Freud

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Fabio Grigenti

Supervisore: Ch.mo Prof. Umberto Curi

Dottoranda: Silvia Capodivacca

*Al nonno Nino,
mio preziosissimo premio Nobel!*

Sul tragico. Tra Nietzsche e Freud

Esposizione riassuntiva, 7

Elenco delle abbreviazioni, 11

Apertura

- I. Dismettere la prossimità, 13
2. Abbraccio alla terra, 35
3. Una frattura morfogenetica, 50

Parte I

Creazioni

- I. Ecco l'uomo!, 67
2. Da frantumi di stelle..., 83
3. Al principio di realtà, 99

Passaggio

Impressione d'essere, 121

Parte II

Divenire tragico

- I. *Ge-heim*, il segreto dell'opposto, 137
2. Una linea retta, una meta, 156
3. Il tempo, un attimo intenso, 179

Epicrisi, 199

Appendice bibliografica

Letteratura primaria

- I. Opere di F. Nietzsche, 225
2. Opere di S. Freud, 229

Letteratura critica

- I. Biografie di F. Nietzsche, 247
2. Biografie di S. Freud e storie della psicoanalisi, 248
3. Studi critici a partire da F. Nietzsche, 250
4. Studi critici a partire da S. Freud, 257
5. Articoli, 265
6. Tra F. Nietzsche e S. Freud, 268
7. Sul tragico, 270

Esposizione riassuntiva

I. Italiano

In questi ultimi anni la produzione scientifica ha registrato una certa di reviviscenza di interesse nei confronti del concetto di tragico; parallelamente, sono rintracciabili alcuni testi di letteratura critica volti ad indagare il rapporto che *in absentia* si è costituito tra le speculazioni di Nietzsche e le successive scoperte freudiane. L'itinerario ermeneutico proposto si colloca all'incrocio di queste due linee di indagine, nel tentativo di declinarle in maniera il più possibile originale.

Innanzitutto, la ricerca indica una connotazione specifica del concetto in esame, inteso come carattere essenziale del darsi dell'ente, piuttosto che come parola fondamentale dell'estetica: la formula utilizzata è quella di "frattura morfogenetica", ovvero di una lacerazione che, nella profondità della fenditura che apre, dischiude lo spazio ad inedite conformazioni d'essere. Il prosieguo presenta una suddivisione in due macrosezioni.

Nella prima parte viene "messa alla prova" la definizione di tragico precedentemente determinata e si rintraccia una triade di creazioni il cui sorgere risulta connesso ad una frattura, ovvero: l'uomo come individuo costretto alla sublimazione dei suoi impulsi, l'apparato psichico inteso come bacino di contenimento di una serie di desideri frustrati e, in terzo luogo, l'immagine medesima del mondo, concepito alla stregua di un riflesso su uno specchio deformante. La sezione "Passaggio" individua nella nozione nietzscheana di volontà di potenza l'elemento che permette la transizione dallo stato di opposizione improduttiva alla morfogenesi.

La seconda macroarea affronta un problema scaturito dalla prima sezione del lavoro. Benché ogni progressione appaia derivata dall'attraversamento di una lacerazione, la nozione di morte, intesa come limite inaggrabile di qualsivoglia orizzonte creativo, sembra mettere in crisi l'associazione divenire-tragico, riducendo il secondo termine del binomio ad un errore temporaneo, una momentanea deviazione dal corso naturale

dell'esistente. È il pensiero dell'eterno ritorno a ribaltare quest'ultima supposizione, permettendo al tragico di affermare la propria potenza annientatrice e creativa assieme. Nell'"Epicrisi" sono raccolti i risultati critici dell'indagine e dei medesimi viene comprovato il livello di distanza ovvero di affinità con una definizione del concetto che ancor oggi rappresenta un punto di riferimento imprescindibile, cioè la descrizione della tragedia fornita da Aristotele nella *Poetica*.

La convinzione che, al di là della piega peculiare della ricerca, possa essere utile indicare una piattaforma testuale di riferimento per chi si voglia avvicinare agli autori e al problema presi in esame, ha guidato la compilazione dell'ampia "Appendice bibliografica".

2. English

Several scientific publications have recently shown a certain revival of concept of Tragic, in conjunction with a number of philosophical inquiries surveying the *in absentia* dialogue between Nietzschean speculation and Freudian discoveries. The hermeneutic itinerary we propose crosses both lines of research with the explicit purpose of outlining an original concept of Tragic.

First of all we determine a specific connotation of the notion, conceived as an essential trait of the coming to being of the being, rather than as a fundamental word of Aesthetic lexicon: the key-word we devised is "morphogenetic split", that is a laceration which discloses new being structures within the deep rift it opens. After this introductory chapter the inquiry parts in two macro-areas.

The first section aims to test the previously determined definition of Tragic and ends up tracking down a triad of creations, each of whose is revealed as arisen amid a split. Here are the three: man, as an individual compelled to the sublimation of his instincts; psyche, as a catch basin for frustrated desires; the image of the world itself, compared to the image reflected in a deforming mirror. In the chapter "Passage" the Nietzschean

Will to Power is seen as the element that allows the shift from a state of barren opposition to morphogenesis.

The second section faces an issue risen from the previous. Even though each progression appears to come out from a laceration, the notion of death – meant as the unsurpassable bound of any creative horizon imaginable – seems to be able to throw the philosophical pair Becoming-Tragic into crisis. The latter term is indeed reduced to a transitory error, i.e. a momentary detour from the natural course of the existent. Nietzsche's Eternal Return swings the latter conjecture, allowing Tragic to show itself as a destructive and at the same time creative power.

In "Epicrisis" we collect the critical results of the inquiry and try to refer them to the most traditional definition of Tragic, which is the one stated in Aristotle's *Poetics*.

Beyond the peculiar course of our inquiry, we think that providing a platform of textual recognition is an essential support for those who intend to approach the authors and topics we discuss. We present the wide "Bibliographic Appendix" in this belief.

Elenco delle abbreviazioni

Di seguito vengono esplicitate le sigle utilizzate per abbreviare i riferimenti alle edizioni critiche (in lingua originale e nella versione italiana) delle opere e della corrispondenza epistolare dei due autori di riferimento. Ad ogni singolo testo ci si è pertanto richiamati citando per esteso il titolo (ove presente) e abbreviando il riferimento al volume e all'edizione critica in cui esso è inserito. Per ulteriori specificazioni (nome del traduttore e numeri di pagine entro le quali è compreso ciascuno scritto) si rimanda alla sezione "Letteratura primaria" della *Appendice bibliografica* posta a conclusione della presente ricerca.

NKSA

Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe, in 15 voll., a cura di G. Colli, M. Montinari, Walter de Gruyter, München und Berlin-New York 1980

NFS

Frühe Schriften, in 5 voll., a cura di H. J. Mette, ristampa anastatica dell'edizione *Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe*, historisch-kritische Gesamtausgabe (interrotta dopo 5 voll.), C. H. Beck, München 1933-1940

NKSB

Friedrich Nietzsche. Sämtliche Briefe, kritische Studienausgabe, in 8 voll., a cura di G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975 ss.

NO

Opere di Friedrich Nietzsche, in 22 voll., edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967 ss.

NEP

Epistolario di Friedrich Nietzsche, in 4 voll., testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977 ss.

FSE

The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, in 24 voll., The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London 1966

FGW

S. Freud, *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*, in 19 voll., a cura di A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower, Fischer Verlag, London und Frankfurt am Main 1999

FBR

S. Freud, *Briefe 1873-1939*, a cura di E. e L. Freud, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1980, 3a ed. riveduta

FO

Opere di Sigmund Freud, in 12 voll., a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1980 ss.

FOG

Freud. Opere 1886-1921, in 2 voll., Newton&Compton, Roma 1995, 2a ed.

FEP

S. Freud. Epistolari 1873-1939, in 7 voll., a cura di M. Montinari, G. Quattrocchi von Wissmann, Bollati Boringhieri, Torino 1990, 2a ed.

Apertura

I. Dismettere la prossimità

Vi sono casi, all'interno della storia della filosofia, nei quali sfuggire ai preconcetti e ad interpretazioni preliminari è praticamente impossibile. Il proposito di intraprendere un percorso di indagine che intrecci l'opera di Friedrich Nietzsche con quella di Sigmund Freud e che faccia convergere il pensiero di entrambi sul terreno del tragico sembra contenere tutti gli elementi per una ricerca stabilita, preordinata e in una certa misura già "consumata". È in effetti comune l'opinione secondo la quale le speculazioni dei due autori di riferimento siano facilmente accostabili, in quanto momenti decisivi del passaggio dai modi di pensiero della modernità verso quelli precipui del mondo contemporaneo. Genealogia morale-morte di dio-eterno ritorno da un lato, e sessualità-rimosso-inconscio dall'altro costituiscono i rispettivi climax attraverso i quali possiamo definire le due imprese di lacerazione dell'universo pregiudiziale nel quale verteva il pensiero fino a quel momento: Nietzsche e Freud «non hanno moltiplicato i segni nel mondo occidentale. Non hanno conferito un senso nuovo a cose che non avevano senso. In realtà essi hanno cambiato la natura del segno, e modificato la maniera in cui in generale il segno può essere interpretato».¹ Ancor più che una rivoluzione, ciò che essi hanno prodotto è stato un rinnovamento radicale del panorama complessivo, una trasmutazione di categorie e sfondi semantici di riferimento; ancor più che un dialogo dialettico, Nietzsche e Freud hanno instaurato un

¹ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, in Id. *Dits et écrits*, in 2 voll., Gallimard, Paris 2001, 2a ed., vol. 1, pp. 595-596. Il passaggio riportato si riferisce anche al lavoro filosofico di Marx, spesse volte associato alla diade Nietzsche-Freud. A questo proposito si veda anche W. Lloyd Newell, *The secular magi: Marx, Freud, and Nietzsche on religion*, Pilgrim Press, Cleveland 1986, ma soprattutto P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essay sur Freud*, Paris 1965, tr. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 2002, 2a ed.

confronto con la tradizione, che ha permesso di ripensarla dalle fondamenta, a partire da un inatteso ed inedito punto di fuga.

È quindi possibile individuare, all'interno dell'ampio spettro delineato dalla storia del pensiero, alcune personalità ritenute nevralgiche non già e non solo per la puntualità delle riflessioni proposte, quanto piuttosto per una distinta capacità di rompere, di creare veri e propri punti di frattura rispetto alla linea di sviluppo storico o filosofico cui afferiscono. Allo stesso modo, nell'avvicendamento delle differenti epoche storiche, sono rintracciabili alcuni luoghi e alcuni periodi i cui tratti risultano del tutto distintivi, e all'interno dei quali si rendono manifeste quelle che, con un'espressione desunta dal vocabolario nietzscheano, potremmo definire come vere e proprie "zone di inattualità", ove si dà spazio a modi nuovi di concepire e di produrre pensiero, entro cui, cioè, si rende effettiva la possibilità di chiudere i conti con una tradizione divenuta obsoleta e inadatta a rispondere a nuove e precise esigenze speculative. Se si accetta questo presupposto, ovvero se si crede plausibile l'ipotesi secondo la quale si possono evincere differenti nodi critici da cui irradiano forme inedite di riflessione, è senza dubbio legittimo il riferimento al summenzionato passaggio, registrato a cavallo tra Otto e Novecento, che rileva l'esplosione delle categorie storiche, sociologiche, scientifiche e filosofiche invalse fino a quel momento, al punto che è possibile parlare di quella fase di transizione nei termini di un vero e proprio «terremoto concettuale». Questa espressione, inizialmente utilizzata per descrivere l'atmosfera di assoluto rinnovamento creatasi durante quel periodo intorno alle scoperte epistemologiche di Albert Einstein,¹ ben presto è divenuta indicativa di un'intera epoca, e del suo spirito così peculiare: dalle prime avanguardie espressionistiche in ambito artistico al metodo di composizione cosiddetto

¹ Cfr. G. Bachelard, *La dialettica filosofica dei concetti della relatività*, in P. A. Schlipp (a cura di), *Albert Einstein Philosopher-Scientist*, New York 1951, tr. it. a cura di A. Gamba, *Albert Einstein scienziato e filosofo: autobiografia di Einstein e saggi di vari autori*, Einaudi, Torino 1958, p. 511. A riguardo, in un testo chiave per l'interpretazione di tale passaggio storico, A. G. Gargani afferma: «Il dibattito sulla scienza fisica tra Ottocento e Novecento, rimasto agli atti sotto il titolo di "crisi delle scienze", segna la crisi dell'immagine tradizionale secondo la quale le teorie scientifiche sono destinate a spiegare i fenomeni naturali mediante schemi di natura logica e necessitante, in conformità alle cosiddette "leggi naturali del pensiero"», A. G. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979, p. 23.

dodecafonico elaborato da Arnold Schönberg in campo musicale, dalla elaborazione della meccanica quantistica per quanto concerne la fisica, dal funzionalismo architettonico elaborato da Adolf Loos¹ fino ai limiti del linguaggio logico sondati da Ludwig Wittgenstein, ogni ambito intellettuale è stato investito da una intemperie culturale dalla quale ogni settore è fuoriuscito profondamente modificato. Se a questo elenco vanno senz'altro ascritti il nome di Sigmund Freud e il suo metodo inedito di perlustrazione/critica della soggettività, all'interno della schiera dei pionieri del pensiero contemporaneo è altrettanto giustificata l'inclusione dell'opera e del pensiero di Friedrich Nietzsche, emblema di una radicalità del pensare che, con modalità di influenza più o meno esplicite, ha per primo reso carrabili sentieri considerati inviolabili dalla tradizione culturale precedente, agendo quindi in modo specificamente «inattuale – ossia contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo venturo».²

Sulla scia di tali constatazioni, peraltro innegabili da un punto di vista empirico-fattuale, l'indagine dovrebbe agevolmente dipanarsi all'interno delle scoperte freudiane e delle considerazioni nietzscheane, che, con un tasso di scandalo sempre maggiore, hanno dischiuso abissi, abolendo qualsiasi placidità di interrogazione. I climax individuati in precedenza (genealogia morale-morte di dio-eterno ritorno e sessualità-rimosso-inconscio) costituirebbero in questo senso i punti nevralgici dai quali irradia il processo di antagonismo e insieme ricostruzione critica del palinsesto culturale che caratterizza modi e contenuti speculativi dei due. Ciononostante, un

¹ Imprescindibili a questo riguardo gli studi di M. Cacciari, di cui segnaliamo almeno *Architecture and Nihilism: on the Philosophy of Modern Architecture*, tr. ingl. di S. Sartarelli, Yale University Press, Yale 1993 e il volume *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento* (Adelphi, Milano 2005, 2a ed.), importante non solo per l'interpretazione dell'architettura loosiana, ma, più in generale, per la comprensione di un luogo che «in un'atmosfera di sensualità e d'immoralità sconosciuta ad altre città» (S. Freud, *Storia del movimento psicoanalitico*, FO, vol. 7, cap. 2, p. 412), si costituì come palinsesto attivo di alcune tra le più importanti svolte culturali del Novecento. Sulla capitale austriaca e i suoi fermenti culturali cfr. anche A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, London 1973, tr. it. di U. Giacomoni, *La grande Vienna. La formazione di Wittgenstein nella Vienna di Schönberg, di Musil, di Kokoschka, del dottor Freud e di Francesco Giuseppe*, Garzanti, Milano 1984, 3a ed.

² F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali, II*, NO, vol. III, tomo I, prefazione, p. 261.

approccio del genere ci esporrebbe ad un rilevante numero di rischi e superficialità che sarebbe invece opportuno evitare. Allargando l'angolo visuale della scena di "passaggio epocale" rapidamente descritta, in effetti, è palese che essa rappresenta in maniera nient'affatto esclusiva il periodo storico evocato nelle righe precedenti: al contrario, la critica ai valori, ai precetti e ai modelli di riflessione precedenti, ovvero un rapporto di generica problematicità instaurato nei confronti della tradizione culturale di riferimento sono elementi che connotano l'intera storia del pensiero, al punto da raffigurare un vero e proprio *cliché* di tutta la parabola descritta dalla filosofia, ma finanche dello sviluppo evolutivo del genere umano *tout court*. Del pensiero e, più in generale, delle facoltà razionali degli individui, infatti, si è soliti sostenere che sono tali in quanto problematizzano gli elementi del senso comune, pongono questioni anche relativamente ad alcuni concetti ritenuti infrangibili, provocando innumerevoli "momenti di crisi" e faticose "rotture", combattendo dunque contro ogni forma di unilaterizzazione del reale. In maniera opposta ma complementare, inoltre, si potrebbe altrettanto sostenere una sostanziale infondatezza dell'idea di lacerazione e di incompatibilità tra l'era moderna e il mondo contemporaneo, così come tra qualsiasi momento storico in rapporto ad ogni altro. Per rimanere all'interno del nostro ambito di indagine, ad esempio, è manifesto il profondo spirito di "greccità" che, assieme al debito contratto nei confronti di Schopenhauer e ai rimandi critici nei confronti dei sistemi filosofici precedenti (da Platone a Kant, per citare i riferimenti più ricorrenti), da un lato denotano il lavoro nietzscheano in quanto tale e dall'altro non consentono di tracciare alcuna linea di demarcazione definitiva, né tantomeno un baratro insormontabile, tra la sua opera e tutto quello che la precede. Altro è estrapolare un momento storico e individuarne i tratti principali, altro è provare ad interpellare filosoficamente l'opera di due pensatori – in questo secondo caso è evidente che l'orizzonte di interrogazione non può sclerotizzarsi su alcuna posizione, fosse anche quella della oggettività fattuale.

Visti i limiti intrinseci e le difficoltà del metodo abbozzato, la nostra linea di indagine tenterà di intraprendere una direzione differente: la domanda che poniamo verte sulla possibilità di un'interazione tra le speculazioni di Nietzsche e Freud che renda ragione delle loro distinte peculiarità e che, nondimeno, dia vita ad

un'ibridazione sostanziale tra gli approcci. Se l'ambiente culturale di cui essi hanno favorito l'insorgere accoglie senza difficoltà le loro innovazioni come tessere essenziali alla definizione del quadro complessivo, si può trovare un territorio ulteriore, all'interno del quale i due autori, ad una sola voce, esplicitano i contorni di un orizzonte comune? Qual è il luogo nel quale essi dismettono la reciproca prossimità e le infinite giustapposizioni? E cosa si produce dal dialogo (e non dal mero accostamento) tra le acquisizioni delle loro riflessioni? Se, per noi, la risposta a queste domande si concentra attorno al concetto di tragico, prima di procedere a giustificare questa nostra convinzione è necessario capire quali siano e in quale maniera si creano forme di compatibilità tra due paradigmi di pensiero non del tutto omogenei, ma nemmeno incompatibili, quali la filosofia e la psicoanalisi.

Che la dottrina terapeutica inaugurata dal medico Sigmund Freud rappresenti un'apertura del versante psicologico nei confronti della filosofia è una considerazione che è necessario trarre, anche al di là delle esplicite resistenze da parte del suo propugnatore.¹ Nonostante l'attaccamento all'empiria, la dichiarazione della cui imprescindibilità assume finanche i toni della giaculatoria, la programmatica freudiana si muove all'interno di un ambiente che di per sé esclude qualsiasi possibilità di verifica ovvero di smentita, ma che comunque non si arrende ad alcuna "ermeneutica infinita" e, per via indiziaria, procede alla mappatura di un territorio inaccessibile ad un qualunque esploratore scientifico. Il compito che si propone l'autore è dunque quello di pensare, nella maniera più consona, un universale psichico che fornisca una direzione di significato, benché non necessariamente univoca, ai differenti "fenotipi" della nostra più intima interiorità. Sebbene questo possa essere visto come l'obiettivo

¹ Sono molteplici i luoghi testuali all'interno dei quali S. Freud ribadisce la sua posizione rispetto al pensiero astratto, sul modello del quale egli appiattisce anche l'argomentare filosofico. Nel saggio di *Metapsicologia* dedicato a *L'inconscio*, egli giunge persino a paragonare questo approccio ai meccanismi che si attivano nella mente dello schizofrenico: «Se pensiamo in termini astratti corriamo il rischio di trascurare le relazioni delle parole con le rappresentazioni inconscie delle cose; e non si può negare che il nostro filosofare acquista allora un'indesiderata somiglianza, nell'espressione e nel contenuto, con il modo di fare degli schizofrenici. D'altro lato, possiamo cercare di caratterizzare il modo di pensare degli schizofrenici dicendo che essi trattano le cose concrete come se fossero astratte», FO, vol. 8, cap. 7, pp. 87-88.

di ciascuna ricerca di stampo scienziato, l'incontro tra il pensiero filosofico e il padre della psicoanalisi ci pare avvenga proprio in tale circostanza, nel momento, cioè, in cui Freud fornisce degli strumenti di interpretazione dal valore *universale* – ma non *dogmatico*, ovvero *precisi* – ma non *assiomatici*, *esplicativi* – ma non *autarchici*, ed *efficaci* – ma non *effettivi*. In relazione all'ultimo binomio aggettivale, potremmo sostenere che la psicoanalisi produce e spiega fatti, senza tuttavia concretarsi in essi, così come la filosofia fornisce strumenti per pensare che vanno molto al di là delle loro innumerevoli forme di applicazione. Si rileva dunque, in seno ad entrambi questi approcci, una significativa oscillazione tra una capacità olistica di considerare l'insieme per spiegare, a partire da questo, le singole prospettive particolari, e uno slancio dal singolare nei confronti del suo intorno complessivo – il rischio che viene fugato, nei due casi, è comunque quello del dogma e dell'assioma, come abbiamo messo in luce nelle prime due coppie oppostive. La psicoanalisi non consiste di alcun irrigidimento, bensì si mantiene in una cornice di fluidità semantica, che le permette di estendere il proprio orizzonte (gli studi svolti nel campo della letteratura, dell'arte e pure dell'etnografia ne sono la prova) senza perdere la propria intensità specifica. Al suo pari, lavorando su aree di addensamento di problematicità, il pensiero filosofico si caratterizza per la capacità di fendere le difficoltà, attraversandone le parti ovvero discernendone le differenti componenti.

Non in quanto «costruita sulla psicologia», né come oggetto di studio la filosofia è interessante per la psicoanalisi,¹ ma poiché con essa condivide una metodica di scomposizione e dissezione contro la quale crolla il muro di ogni irrigidimento aprioristico. «Warum „Analyse“, was Zerlegung, Zersetzung bedeutet?»² Qual è il motivo di tanto accanimento sul versante della frammentazione? – Perché «insegriamo

¹ Nell'articolo *L'interesse per la psicoanalisi*, S. Freud considera appunto la filosofia come «costruita sulla psicologia» e pertanto necessitata a «tener conto nel modo più ampio dei contributi che la psicoanalisi ha recato alla psicologia»; in un altro modo ancora, tuttavia, la filosofia può trarre spunto dalla psicoanalisi, «cioè divenendone essa stessa oggetto» (FO, vol. 7, cap. 2, p. 261). Nonostante la scarsa attinenza all'oggetto della critica, è attraverso queste e molte altre considerazioni simili che prende corpo l'attacco freudiano alla *Weltanschauung* filosofica.

² [Perché “analisi”, che significa scomposizione, disgregazione?], S. Freud, *Wege der psychoanalytischen Therapie*, FGW 12, p. 184.

a capire la composizione di queste formazioni psichiche complicatissime, riconduciamo i sintomi ai moti pulsionali che li hanno originati, dimostriamo come nei sintomi stessi siano presenti quei fattori pulsionali che il malato ha finora ignorato; ci comportiamo cioè come il chimico, il quale isola la sostanza semplice, o “elemento” chimico, dal sale in cui è diventata irriconoscibile essendo combinata con altri elementi».¹ Diversamente da quanto si potrebbe pensare, però, a questa prima fase di individuazione dell’arcipelago delle potenze in gioco, non fa seguito un momento di “psicosintesi”, ovvero non corrisponde uno stadio ulteriore, nel quale i fattori chiamati in causa siano ordinatamente ricomposti attraverso inedite disposizioni di senso: «Una volta che siamo riusciti a scomporre un sintomo, a liberare un moto pulsionale da un determinato contesto, esso non resta isolato, ma entra subito in un contesto nuovo».² Non si tratta di ritornare al modello precedente per ridisporre gli elementi conformemente alla struttura della scena iniziale, bensì l’intenzione è quella di dare vita ad un nuovo scenario, un mondo ancora tutto da scoprire, all’interno del quale le complicazioni si affrontano piuttosto che sciogliersi o risolversi. In un nuovo *Zusammenhang*, ovvero in un nuovo contesto, ma anche in una nuova relazione di reciprocità devono entrare gli elementi che fino a quel momento sono stati saldati in un vero e proprio groviglio psichico: interconnessioni inedite alienano le forme della monoliticità e ne strappano la compattezza, creando una rete di rapporti non più riconducibile ad un’unità sintetica. In maniera complementare e all’opposto di quanto abbia pensato Freud medesimo, il filosofo non imputa alla psicoanalisi «la mancanza di chiarezza e precisione dei concetti generalissimi cui è pervenuta»,³ bensì riconosce in tale differimento di sistematicità la cifra del suo antidogmatismo e l’assicurazione della sua emancipazione da ogni forma di sterilizzazione della complessità.

Ritornando allo schema binario proposto in precedenza come ponte di congiunzione tra psicoanalisi e filosofia, in relazione alla precisione-non assiomatica e al carattere esplicativo-non autarchico della dottrina freudiana, ci richiamiamo ad uno degli argomenti più cari al medico viennese, ovvero alla celeberrima impresa di

¹ S. Freud, *Vie della terapia psicoanalitica*, FO, vol. 9, p. 20.

² *Ivi*, p. 21.

³ S. Freud, *Le resistenze alla psicoanalisi*, FO, vol. 10, p. 53.

interpretazione dei sogni. In particolare, ci concentriamo sulla figura e sulla funzione che rivestono i simboli onirici, una delle colonne portanti della vulgata freudiana, per l'apparente pansessualismo che da questi trasparirebbe. Per chiarire l'implicito, il simbolismo freudiano è ciò che associa, nella ridda dei prodotti notturni della psiche, bastoni, ombrelli, alberi, rubinetti, annaffiatori, fontane, fucili, sciabole, matite, portapenne e lime per unghie al genitale maschile, così come il sognare pozzi, fosse, caverne, armadi, giardini, frutti, forni, stanze, porte, portoni, ma anche legno, carta, libri, tavoli e chiocciole ad una latenza di pensiero del genitale femminile.¹ Un tale turbinio di analogie è evidentemente accettabile fino ad un certo punto, ovvero suscita nel lettore, specialista e non, una certa diffidenza e un inevitabile scetticismo – non già o non soltanto per l'estensione di connotati sessuali ad ambiti semantici molto lontani dalla sfera erotica e altrettanto “semanticamente” distanti l'uno dall'altro, bensì per la sensazione di confusione e di arbitrarietà che emerge dai medesimi. Posto che la forma oblunga di un ombrello chiuso possa richiamare l'immagine del membro maschile, siamo certi del fatto che ogni volta che appare un parapigioggia sulla scena onirica, l'intero sogno vada interpretato sulla base di questa simbologia? Non potrebbe essere la sua comparsa, talvolta, investita di altri significati allegorici? Le alternative che si aprono a partire da tali considerazioni dischiudono due distinti modelli operativi: *aut* la psicoanalisi si fa portavoce di un'assiomatica dell'inconscio ossia produce un sapere senza margini di equivocità nel quale la sua parola diviene regolativa dell'oggetto al quale si rivolge, *aut* essa si abbandona al *mare magnum* delle sue stesse possibilità ermeneutiche, affondando di fatto la validità delle strutture simboliche elaborate. *Tertium datur*: Freud prende posizione «contro la sopravvalutazione dell'importanza dei simboli per l'interpretazione del sogno, contro l'eventuale riduzione del lavoro di

¹ Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, FO, vol. 8, parte seconda, lezione 10, pp. 325-330, dove viene fornita un'ampia panoramica del simbolismo nel sogno. In relazione alla scarsa quantità dei referenti (perlopiù di carattere sessuale) rispetto all'enormità delle esemplificazioni allegoriche nelle quali questi si riproducono, l'autore esprime una certa perplessità: «deve colpirvi il fatto che [...] nel sogno i simboli vengono impiegati quasi esclusivamente per portare a significazione oggetti e relazioni sessuali. Anche questo non è facilmente spiegabile. [...] L'unica cosa che si può fare è attenersi all'ipotesi che tra i simboli veri e propri e la sessualità esista una relazione particolarmente intima», *ivi*, pp. 337-338.

traduzione del sogno a traduzione dei simboli e la rinuncia alla tecnica che utilizza le associazioni di chi sogna»,¹ poiché «nell'interpretazione di ogni singolo elemento onirico [eines jeden Traumelements] non si sa: a) se debba essere preso in senso positivo o negativo (rapporto di opposizione); b) se vada interpretato storicamente (come reminiscenza), oppure c) simbolicamente, oppure d) se la sua utilizzazione debba partire dalla formulazione verbale».²

La chiarificazione proposta dall'autore è essenziale al riconoscimento delle modulazioni della psicoanalisi: essa mette in luce un'ulteriore specificità della dottrina freudiana, i cui elementi, lungi dall'assumere un aspetto definito e un assetto definitorio, restano perennemente sospesi tra direzioni del pensiero differenti e tutte possibili, benché non equivalenti. Espressamente, l'impossibilità di rintracciare un punto di fuga unico dal quale far partire le variegate manifestazioni delle nostre più recondite profondità e il fatto che queste rimangano avvolte in un'aura di irrisolta indecidibilità, situa la psicoanalisi su un territorio instabile, in fase di continuo assestamento. Allo stesso tempo, la tensione ed aspirazione mai sopite verso la possibilità di rendere esplicite le latenze inconsce della psiche, sono rivelative della serietà del confronto freudiano con i problemi dai quali la psicoanalisi medesima scaturisce. Si configura in questo modo uno scenario all'interno del quale la *posizione del problema* diviene l'elemento cardine dell'intera *composizione*: è ai problemi che provengono dall'accostamento all'ignoto che si rivolge Freud, a questi che egli rende onore con la sua attività e con le sue ricerche, senza lasciarsi andare a sommarie categorizzazioni, bensì rendendo visibile la dignità delle incognite che di volta in volta gli si presentano lungo il sentiero di indagine. Come strategia del problematico, la *psico-analisi* annoda indissolubilmente i suoi fili a quelli della filosofia, dando vita ad un'intimità essenziale che nulla ha più a che vedere con le forme delle prossimità analogiche.

Una volta delimitati i confini della zona di influenza di filosofia e psicoanalisi, cerchiamo ora di legittimare il nostro appello nei confronti del tragico, che poniamo

¹ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, FO, vol. 3, cap. 6, p. 331.

² *Ivi*, p. 314.

come lemma cruciale all'incontro tra Nietzsche e Freud. Anche in questo caso è pressoché sterminata la produzione che si può enumerare a proposito della nozione in esame,¹ e ancora una volta è una regione ibrida quella nella quale scegliamo di avventurarci. È infatti notoria e difficilmente controvertibile la derivazione del concetto dalla tradizione estetica occidentale, e in particolare dalle rappresentazioni delle tragedie che, fin dai greci, hanno spinto il piacere artistico all'estremo delle sue possibilità. Nonostante questa distinzione interna, di cui tra poco cercheremo di rendere conto, ci sembra possibile rintracciare un dizionario del tragico articolato attorno alle seguenti due sequenze di titoli: *destino – errore – colpa – spasimo – necessità // tensione – trepidazione – trazione – catastrofe*. In un contributo apparso nella rivista di stampo espressionista «Die weißen Blätter» a cavallo tra il 1913 e il 1914, Max Scheler compie una breve ma accurata perlustrazione dell'argomento, ove asserisce: «Nel suo significato più pregnante, il tragico consiste nel fatto che quell'unica e medesima forza, che porta alla realizzazione di un valore positivo elevato (sia proprio o altrui), si configuri essa stessa, nel corso di questa realizzazione, come la causa della distruzione proprio del supporto di tale valore. [...] Si parla, con immagine felice, di un “nodo” tragico. L'immagine rende appunto quell'intimo e indissolubile intreccio essenziale, che, *nell'unità dinamica dell'evento tragico*, si crea tra le cause che generano i valori e quelle che li distruggono».² Al di là dell'esplicita convergenza

¹ Tra le perlustrazioni storico-filosofiche del concetto, si consigliano: L. Bottani, *Il tragico e la filosofia*, Mercurio, Vercelli 2008; A. Cascetta (a cura di), *Il tragico. Filosofi a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 1988; U. Curi (a cura di), *Metamorfosi del tragico tra classico e moderno*, Roma-Bari 1991; G. Garelli, *Filosofie del tragico*, Mondadori, Milano 2000 e il recentissimo G. Garelli, C. Gentili, *Il tragico*, Il Mulino, Bologna 2010, ove fin dall'inizio è proposta una distinzione “cronologica” del concetto di tragico rispetto all'omonima rappresentazione teatrale: «l'epoca e la cultura moderne hanno elaborato il tragico come *idea filosofica*, mentre all'epoca e alla cultura antiche si deve l'elaborazione della tragedia come *forma letteraria*», *ivi*, p. 9. Per un repertorio testuale sull'argomento segnaliamo la vasta bibliografia ragionata curata da M. Cometa (*Il Tragico. Materiali per una bibliografia*, «Aesthetica Preprint», 29, 1990), che nondimeno si prefigge l'obiettivo di tenere conto «solo dei contributi critici esplicitamente dedicati al Tragico e alla tragedia nei momenti di massima virulenza del dibattito», *ivi*, p. 5.

² M. Scheler, *Zum Phänomen des Tragischen*, in Id., *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, in 15 voll., a cura di M. Scheler, M. S. Frings, Francke, Bern 1955, 4a ed., vol. 3, pp. 151-169, tr. it. *Il*

di tali riflessioni con l'impronta valoriale che l'autore ha conferito alla filosofia anche in altre sue opere, le considerazioni che vengono proposte ci sembrano sufficientemente attinenti all'essenza del tragico. Quest'ultimo si presenta come un fenomeno complicato da un insieme eterogeneo di elementi che, attraverso un andamento plurivoco e contraddittorio, concorrono a determinare una vittoria che è insieme il culmine della sconfitta: una certa direzione di accadimenti e sensazioni si compie, dunque giunge alla sua più piena realizzazione e, nell'attimo dell'attuazione delle sue potenzialità, quello stesso cammino diviene una catabasi che conduce alla catastrofe. Il tragico realizza l'impossibile, ovvero un moto ascensionale le cui tappe rispondono, allo stesso tempo, ad un dinamismo opposto – solo come re di Tebe Edipo può esserne il distruttore e la “piaga infetta”, soltanto giunta al vertice la sua personalità si esprime per ciò che essa è, e non sembrava affatto essere.¹

La prima delle due suindicate serie di voci del dizionario tragico è stata volutamente rintracciata all'interno della modulazione estetico-narrativa della nozione: concetti quali colpa, errore, spasimo e destino necessario raffigurano in effetti la tipizzazione classica del proscenio tragico, i fattori di condivisione delle differenti messinscena drammatiche. Da Edipo ad Amleto, da Antigone ad Oreste, pur con flessioni sempre differenti, il palco tragico vede sfilare le incarnazioni teatrali di un medesimo nocciolo, di uno stesso sostrato. Di certo non è questo elemento comune, ravvisabile nelle varie manifestazioni artistiche, a determinare la tendenza di tale rappresentazione teatrale a costituirsi anche come parola a sé stante del lessico filosofico; tale propensione si ravvisa invece in ciò che esprime la seconda serie di vocaboli, che intendiamo come corrispettivi speculari dei primi e che nondimeno

fenomeno del tragico, in Id. *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. Padellaro, Fratelli Fabbri, Milano 1970, pp. 81-82.

¹ Sulla scia della lettura aristotelica della tragedia, nella sezione introduttiva al volume collettaneo *Metamorfosi del tragico tra classico e moderno*, cit., U. Curi individua nelle due nozioni di *rovesciamento* e *riconoscimento* la presenza di «una svolta nello sviluppo dell'azione drammatica, di una *metabasis* che conduce alla *lysis* di *desis*, fermo restando che tanto l'una che l'altra forma di mutamento improvviso devono avvenire conformemente alle leggi di verisimiglianza e di necessità, e cioè che tale mutamento, pur introducendo una marcata discontinuità rispetto ai fatti precedenti, di questi si deve costituire come conseguenza», pp. 19-20.

permettono l'erompere del significato narrativo dei medesimi nei luoghi della filosofia. In che modo tensione, trepidazione, trazione e catastrofe fuoriescono dal soggettivismo della maschera teatrale, ovvero come essi estrinsecano la fondamentale a-soggettività delle *dramatis personae*? In primo luogo poniamo in luce il fatto che, anche rispetto a quanto affermato poc'anzi, l'essenza della tragedia consiste nell'annullamento di una progressione lineare: tensione e catastrofe, quindi, non vanno intesi come momenti successivi l'uno all'altro, giacché entrambe si estrinsecano nel medesimo luogo, allo stesso momento. L'emblema edipico è ancora una volta funzionale all'esemplificazione: nella prospettiva delineata in questa tragedia, infatti, la tensione si verifica e si individua in tutta la sua gravidanza proporzionalmente all'avvicinamento alla catastrofe e, per converso, con l'avvento di quest'ultima non si avverte un annullamento della tensione – lo scioglimento non coincide con alcuna soluzione; il personaggio sofocleo non può che restare figlio e sposo della stessa donna, anche dopo la terribile agnizione. In tal senso, pure la trepidazione indica un mistero, un indistinto ribollimento interno cui non si può conferire una vera e propria specificazione. Il trepidante è tale in quanto mantiene un segreto senza che alcuno sia depositario del contenuto dello stesso; in maniera affatto complementare, questa situazione di agitazione d'attesa crea un fascino che attrae con forza irresistibile. La nostra declinazione della parola si identifica nell'unione dei derridiani tremore e fremito, così come l'autore li presenta in *Donare la morte*: «Un segreto fa sempre tremare. Non solo fremere o rabbrivire, come talvolta capita, ma tremare. Il fremito può certo manifestare la paura, l'angoscia, l'apprensione della morte, quando si freme in anticipo, all'annuncio di ciò che sta per accadere. [...] Prepara l'evento piuttosto che seguirlo. [...] Come nel terremoto o quando si trema con tutte le membra, il tremore, almeno in quanto segnale o sintomo, ha già avuto luogo. Non è più preliminare anche se l'evento che fa tremare, scuotendo tutto nell'imprimere al corpo un tremolio incoercibile, continua ad annunciare e a minacciare».¹ Come un fremito, la trepidazione che ispira la tragedia viene prima del manifestarsi degli eventi disastrosi; essa tuttavia si mantiene anche in seguito alla drammatica epifania, e assume così

¹ J. Derrida, *Donner la mort*, Paris 1999, tr. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2008, 2a ed., p. 89.

l'aspetto del tremore, che afferma l'insistenza di un pericolo destinato a non estinguersi. La trepidazione, in altri termini, si caratterizza come l'affetto costante del tragico, che non concede tregua, bensì conduce e traina l'eroe attraverso i solchi delle necessità del suo destino.

Ancora, se nel caso del *prosopon* teatrale un procedere diacronico è necessario a far emergere il senso dell'unità attraverso l'esplicitazione progressiva di avvenimenti distinti, il pensiero filosofico rappresenta ciò che, al contrario, è in grado di dichiarare fin dall'inizio l'unità dei contrapposti, senza la necessità di ricorrere ad *escamotages* narrativi di sorta. Ciò significa che, dalla convergenza con la filosofia, le parole chiave del tragico ricavano sintonia e simultaneità, le quali a loro volta permettono di estrinsecare ciò che la messinscena del concetto costringe nelle trame della scansione e della progressione degli eventi. La filosofia è dunque ciò che pensa l'essenza della *katá-strophé* nei termini del rivolgimento e non già come semplice fine rovinosa; essa porta alla luce la filigrana complessiva della narrazione tragica, e si interroga sul senso della contraddizione che da questa scaturisce. Che significa e a cosa conduce la affermazione del “molti insieme”¹ di cui parla la lettera del dramma? costituisce, dal nostro punto di vista, la piattaforma delle questioni che solleva il pensiero agendo sul terreno della tragedia. Stando a questa formulazione, nel tentativo di rendere conto della convergenza tra gli opposti, la filosofia permette anche di compiere un passo ulteriore, ovvero di calcolare gli *effetti* derivati dalla scena tragica. Se, nelle sue formulazioni artistico-letterarie, la tragedia si compie in un esito luttuoso la cui conseguenza principale è quella di stimolare, secondo la tradizione aristotelica, un innalzamento spirituale dello spettatore che vi assiste, la concettualizzazione del tragico indaga le meccaniche teoretiche soggiacenti a tale processo, chiedendosi quale sia il fattore scatenante una reazione determinata a partire da un insieme di eventi apparentemente ad essa eterogenei. Ivi vita e arte trovano il loro punto di fusione,

¹ È questa un'espressione che desumiamo dalla vicenda di Edipo; come mostra U. Curi, se «lo sventurato figlio di Laio aveva potuto solennemente affermare “mai uno potrà essere uguale a molti!” [cfr. Soph. *Oed. Rex*, vv. 846-847], ora, di fronte al racconto di un altro pastore, egli dovrà amaramente riconoscere proprio il contrario, e che anzi la verità consiste appunto nella simultanea e non contraddittoria compresenza degli opposti, nell'impossibilità – riferita alla sua personale vicenda – di “essere soltanto uno”», *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 59 e p. 60.

senza che con ciò vengano disperse le loro distinte specificità: «La tragedia è bella, in quanto l'impulso che crea la terribilità della vita appare qui come impulso artistico, con il suo sorriso, cioè come un fanciullo che gioca. L'elemento commovente e impressionante della tragedia come tale consiste nel fatto che vediamo allora di fronte a noi il terribile impulso ad agire artisticamente e a giocare».¹ Il confronto serrato e continuato con le infinite forme in cui si presenta la “duplicità”, nonché lo sforzo investito per la comprensione di ciò che accade negli interstizi delle contraddizioni, ci consente di individuare Nietzsche e Freud come personaggi per nulla secondari all'interno del pensiero tragico. Le tappe della ricerca che qui stiamo introducendo cercherà di rendere conto dei modi e delle implicazioni, nelle opere dei due autori, di una tale “inclinazione al doppio”.

Prima di congedare questi appunti propedeutici, eleggiamo una figura che ci faccia da guida – Virgilio o Caronte –, ovvero che ci indichi le direzioni del nostro ricercare: chiamiamo Zarathustra. *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?* è la domanda che anima un corso universitario tenuto da Martin Heidegger durante il semestre invernale 1951-1952; in tale circostanza, l'autore risponde alla questione non tanto definendo la sagoma effettiva del personaggio nietzscheano, quanto piuttosto sceverando il messaggio filosofico di cui egli è portavoce, nonché inserendolo all'interno dell'interrogazione radicale a proposito di *che cosa significa pensare*. In un contributo omonimo confluito nella raccolta dei *Saggi e discorsi*, invece, è specificata la sua funzione di «parlatore»: «Il parlatore Zarathustra è un *Fürsprecher*, un portavoce e un avvocato. In questo termine incontriamo una parola molto antica della lingua tedesca,

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi fine 1870 – aprile 1871, NO, vol. III, tomo III, parte 1a, 7 [29], pp. 148-149. Possiamo riassumere la convergenza tra estetica e teoretica della tragedia anche attraverso un altro passo particolarmente significativo dell'opera di Nietzsche, che in un aforisma di *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, scrive: «Che cosa? Tu hai ancora bisogno del teatro? Sei ancora così giovane? Metti giudizio e cerca la tragedia e la commedia laddove son meglio recitate. [...] Sì, non è molto facile restarci proprio soltanto da spettatori, ma impara! E in quasi tutte le situazioni che ti riusciranno difficili e penose, avrai una porticina per la gioia e un asilo, anche quando piomberanno su di te le tue stesse passioni. Apri il tuo occhio teatrale, il tuo grande terzo occhio che scruta il mondo attraverso gli altri due!», NO, vol. V, tomo I, n. 509, pp. 241-242.

e invero essa ci si presenta con un senso molteplice. “Für”, propriamente, significa “vor”, davanti. [...] Il *Fürsprech*, l’intercessore, parla dinnanzi agli altri e guida il discorso. Ma “für” significa anche: a favore di, in difesa di. Il *Fürsprecher* è infine colui che interpreta e spiega ciò di cui e per cui parla». ¹ Secondo l’attestazione di Heidegger, Zarathustra è latore di un messaggio specifico, che potremmo riassumere in quattro punti essenziali, tra loro strettamente interconnessi: «ogni essere è volontà di potenza», è necessario «liberare la riflessione come è stata finora dallo spirito di vendetta» (ovvero portare «la redenzione dalla vendetta»); ciò porterà a dire sì all’eterno ritorno e renderà il profeta «maestro del superuomo». ² Senza dubbio questa lettura mira al cuore dell’indagine nietzscheana e le rende adeguata dignità teoretica; ciononostante, ci pare che la *presenza* di Zarathustra nell’opera di Nietzsche sia cruciale ancor prima o al di là dell’annuncio di cui questi è «parlatore». Ci rivolgiamo pertanto a Gilles Deleuze, che come Heidegger e molti altri si è confrontato con questo personaggio della scena filosofica. In effetti, oltre che ribadire la diretta filiazione tra il profeta e il binomio eterno ritorno-oltreuomo, il parigino cerca di rendere conto della “vicenda personale” di Zarathustra, che rende problematico il concetto di negazione: «Senza dubbio questo No non è più quello del nichilismo: è il “No sacro” del leone. È la distruzione di tutti i valori stabiliti, divini e umani, che costituivano precisamente il nichilismo. È il “No” trans-nichilista, inerente alla transvalutazione. Così Zarathustra sembra aver finito il suo compito, quando affonda le mani nella criniera del leone. – Ma in verità Zarathustra non si ferma al No, anche se sacro e transvalorizzante. Egli partecipa pienamente all’affermazione dionisiaca, egli è già l’idea di questa affermazione, è già l’idea di Dioniso». ³ L’osservazione si mostra perfettamente sintonica alla *Stimmung* nietzscheana, che in *Ecce homo* identifica il «problema psicologico del tipo Zarathustra» nella questione: «come mai colui che dice di no in

¹ M. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Neske 1954, tr. it. *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 66. Le lezioni universitarie cui abbiamo accennato sono invece rintracciabili in Id., *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Varese 1978.

² Cfr. M. Heidegger, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, cit., pp. 67, 78-79.

³ G. Deleuze, *Nietzsche*, Paris 1965, tr. it. di F. Rella, *Nietzsche*, SE, Milano 2006, 2a ed., p. 45.

maniera inaudita, che *mette in opera* il no di fronte a tutto ciò a cui finora è stato detto sì, nondimeno possa essere l'opposto di uno spirito negatore»?¹

Con Deleuze, Zarathustra “prende corpo” e viene considerato come personaggio di pensiero dotato di connotati peculiari e determinanti. È questo ciò che, per noi, costituisce il nucleo di originalità e di interesse della sua interpretazione, poiché non negare al profeta nietzscheano una propria personalità e allo stesso tempo ammettere, sulla scia dell'indagine di Heidegger, la concettualità teoretica di cui esso è rappresentante immediato, significa vedere realizzata quella genere di ibridazione tra forme dell'estetica e pensiero astratto che abbiamo invocato nella dialettica fra tragico e tragedia. Non soltanto Zarathustra incarna quella modulazione della filosofia capace di far risaltare gli impliciti del pensiero nelle creazioni artistiche; egli è pure una vera e propria maschera di tragedia, l'incarnazione specifica della convergenza tra catastrofe drammatica e *katá-strophé* teoretica. Con le parole di Martin Heidegger, che riassume così la convergenza tra filosofia, arte e tragedia: «Il tragico rientra nell'“estetico”. [L'arte] determina come è l'ente nel suo insieme, in quanto è: l'arte somma è quella tragica [...]. Del tragico, a sua volta, fa parte il terribile, tuttavia non come ciò che suscita terrore nel senso che induce a evitarlo nella fuga verso la “rassegnazione”, nello struggimento per il nulla; al contrario: il terribile come ciò che viene affermato nella sua immutabile appartenenza al bello. V'è tragedia là dove il terribile viene affermato come l'intima antitesi del bello, che del bello fa parte. La grandezza e l'altezza fanno tutt'uno con la profondità e il terribile».² Zarathustra si colloca al centro di tali nodi, concentrando su di sé contraddizioni ed assonanze tra pensiero e creazione, dramma e concetto: egli è un vate del moralismo iranico,³ ovvero un profeta

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, NO, vol. VI, tomo III, Così parlò Zarathustra, n. 6, p. 354.

² M. Heidegger, *Nietzsche*, in 2 voll., Neske 1961, tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2005, 4a ed., p. 237.

³ Per una approfondita perlustrazione della figura storica di Zarathustra si consiglia il testo di P. Filippini Ronconi, *Zarathustra e il mazdeismo*, Irradiazioni, Roma 2007, che alle pp. 369-377 presenta una esaustiva bibliografia sull'argomento. In merito al “moralismo” del profeta è detto: «Si deve [...] postulare il Mazdeismo quale amalgama di religioni di simile matrice, a cui Zarathustra abbia conferito in principio, ed entro una ristretta cerchia di discepoli, in qualche parte dell'Īrān

al di là del bene e del male, un aristocratico alla ricerca dell'Oltreuomo e un eremita mosso a compassione per coloro che affollano il suo rifugio, un convalescente in stato valetudinario e un campione di inedite forme di sanità, l'annunciatore dell'oltreuomo e colui che desiste dalla ricerca del medesimo – crea continue diffrazioni e mostra il flusso di continuità nell'apparente staticità dell'opposizione tragica. Con Zarathustra comprendiamo che la frattura in seno al tragico non è insanabile, o meglio che non è necessario rimediarsi scegliendo per l'una o l'altra alternativa che essa propone, poiché se la vita si determina come un perenne atto creativo, segnare il solco del proprio destino significa, per l'artefice, restituire a ciascuna possibilità la capacità di resistere alla propria estinzione.

Tornando alle vicissitudini “personali” del profeta, fin dalla prima apparizione la sua figura viene contrassegnata da un sigillo drammatico: l'aforisma de *La gaia scienza* immediatamente successivo al brano in cui è annunciato l'eterno ritorno, si intitola infatti *Incipit tragœdia* ed è dedicato alla presentazione del personaggio in questione. Ivi troviamo scritto: «Compiuti che ebbe i trent'anni, Zarathustra abbandonò la sua patria e il lago Urmi e andò sulle montagne. Qui godette del suo

orientale, un energico orientamento morale. In altri termini, *Zarathustra avrebbe compiuto una riforma “secondaria” di una religione che si andava formando*, con notevoli differenze culturali fra gruppo e gruppo, casta e casta, sin da quando gli Irani, stabilendosi nelle loro sedi storiche, si separarono dalle altre popolazioni arie», p. 105. F. Nietzsche ha comunque più volte sottolineato la presa di distanza del suo personaggio dalla suo corrispettivo storico; è celebre, ma non incongrua rispetto alla storia effettiva di Zarathustra, la dichiarazione resa dall'autore in *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*: «Nessuno mi ha domandato, e avrebbero dovuto domandarmelo, che cosa significhi, proprio sulla mia bocca, sulla bocca del primo immoralista, il nome *Zarathustra*: perché ciò che costituisce l'enorme unicità di quel persiano nella storia è proprio l'opposto. [...] Zarathustra ha creato questo errore fatale, la morale: di conseguenza egli deve essere anche il primo a riconoscere quell'errore» (NO, vol. VI, tomo III, Perché io sono un destino, n. 3, p. 377). Questa riaffermazione del nome del moralista nonostante la volontà di distacco dalla sua dottrina non può che costituire un altro elemento significativo nella tassonomia delle tragiche opposizioni che contraddistinguono il profeta nietzscheano. Sull'argomento, cfr. anche la voce “Mazdaismus” in G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler (a cura di), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, in 84 voll., Metzlerscher e Drückenmüller, Stuttgart 1894 ss., Supplementband V, pp. 679-704.

spirito e della sua solitudine, e per dieci anni non ne fu stanco».¹ L'avvento del profeta comincia nel segno di un'assenza: fugge, si ritira prima di cominciare la predicazione. Si ripara su un'altura, un monte che dopo varie peregrinazioni tornerà ad essere la sua dimora, nonché il luogo d'incontro principale per la schiera di uomini superiori ovvero degenerati ai quali annuncerà il proprio messaggio. Per comprendere questo gesto di allontanamento preliminare è necessario rivolgersi al cosiddetto «*Pathos der Distanz*», un concetto che Nietzsche dissemina in più di qualche pagina della sua produzione. Riproduciamo l'esposizione fornita in *Al di là del bene e del male*, come esergo al capitolo "Che cos'è l'aristocratico?": «Senza il *pathos della distanza*, così come nasce dalla incarnata diversità delle classi, dalla costante ampiezza e altezza di sguardo con cui la casta dominante considera sudditi e strumenti, nonché dal suo altrettanto esercizio nell'obbedire e nel comandare, nel tenere in basso e a distanza, senza questo *pathos* non potrebbe neppure nascere quel desiderio di un sempre nuovo accrescersi della distanza all'interno dell'anima stessa, l'elaborazione di condizioni sempre più elevate, più rare, più lontane, più cariche di tensione, più vaste, insomma l'innalzamento appunto del tipo "uomo", l'assiduo "autosuperamento dell'uomo", per prendere una formola morale in senso sovramorale».² La prima parte della citazione si presta a malintesi che è opportuno chiarire fin da subito: Nietzsche parla in effetti in maniera alquanto esplicita di una "differenza di classe" attraverso la quale il tipo d'uomo aristocratico segnerebbe la propria infinita superiorità rispetto all'essere umano democratico e degradato. Ma come dobbiamo intendere questa elevazione? La prima interpretazione è di carattere politico, e la classe semantica dei termini utilizzati

¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, NO, vol. V, tomo II, libro quarto, n. 342, p. 202. La medesima scansione di eventi è ribadita in Id., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, Prefazione di Zarathustra, p. 3.

² F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, NO, vol. VI, tomo II, Che cos'è l'aristocratico?, n. 257, p. 175. A riprova dall'importanza dell'espressione nell'economia generale del pensiero nietzscheano, segnaliamo una monografia di V. Gerhardt, nella quale il "pathos della distanza" è visto come uno dei *Leitmotive* principali dell'opera del filosofo; *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Reclam, Stuttgart 1988.

dall'autore – *vornehm, herrschende Kaste, Unterthänige, Gehorchen, Befehlen* –¹ è palesemente conciliante nei confronti di una tale lettura. Ciononostante, alla luce del prosieguo della citazione, questa stessa parafrasi si sfalda e diviene necessario riconfigurare il fondo ermeneutico evocato dal brano. Dichiaro infatti l'autore che lo scenario di distanza crea sì un «autosuperamento dell'uomo», ma che allo stesso tempo, nonostante la sua efficacia, la formula utilizzata manca di colpire appieno l'obiettivo, poiché è ancora debitrice nei confronti della morale. Esplicitamente, Nietzsche ammette una filiazione del suo discorso da un orizzonte che è doveroso concepire in senso “sovramorale”, ovvero che è necessario oltrepassare nel segno del lavoro genealogico. In relazione al *pathos* della distanza, ciò significa che non bisogna fermarsi ad un approccio “trasparente” nei confronti di ciò che viene affermato, ossia che i termini utilizzati non vanno inseriti entro un orizzonte di codici di condotta tra uomini – in senso morale, la politica alla quale sembrano riferirsi le parole di Nietzsche di certo non condurrebbe ad un innalzamento del «tipo “uomo”» in quanto tale, ma al massimo di quella classe dominante che segnava una distanza dal resto del gregge. Tuttavia, se la conclusione alla quale giunge l'autore è che dal suddetto *pathos* si ricava un'elevazione strutturale del genere umano, è evidente che la chiave dell'elitarismo patrizio non regge, o meglio che non è sufficiente a spiegare il pensiero nietzscheano, il quale non si appiattisce su questa prospettiva.²

¹ [aristocratico, casta dominante, sottomessi, ubbidire, comandare], cfr. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, NKSA 5, Was ist vornehm?, n. 257, p. 205.

² Ci si potrebbe obiettare che in *Genealogia della morale* il tono con il quale F. Nietzsche riprende l'argomento è alquanto esplicito e contrario alla nostra parafrasi: «Il *pathos* della nobiltà e della distanza, come ho già detto, il perdurante e dominante sentimento fondamentale e totale di una superiore schiatta egemonica in rapporto a una schiatta inferiore, a un “sotto” – è questa l'origine della opposizione tra “buono” e “cattivo”», (NO, vol. VI, tomo II, “Buono e malvagio”, buono e cattivo”, n. 2, p. 225). Anche in questo caso, tuttavia, è la conclusione del passo che ne illumina il senso: inteso come connotato morale, ovvero come punto di scaturigine dell'antagonismo tra “buono” e “cattivo”, il *pathos* della distanza non può che essere visto nei termini di lotta tra condizioni sociali differenti; ma esso non si esaurisce a questo primo livello di interpretazione, con cui è doveroso confrontarsi tramite il lavoro genealogico. Allo stesso modo vanno letti i passaggi, simili a quello citato, rintracciabili in Id., *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa con il*

Non essendo assimilabile ad un istinto di rivalse di una classe di uomini nei confronti di un'altra, il *pathos* della distanza va quindi concepito alla stregua del gesto zarathustriano di dipartita dalla folla: non un atto derisorio, non un atteggiamento di chiusura o di cesura, ma piuttosto un momento di raccoglimento critico, per ridiscendere nella profondità del proprio messaggio, in altro modo destinato alla superficialità, ovvero ad un'interpretazione politico-morale di maniera. Il «parlatore» prende dunque congedo e si raccoglie in un silenzio decennale, senza che questa scelta abbia conseguenze involutive, ma anzi rendendola preludio ad un'autenticità di contatto che non sarebbe stata altrimenti possibile. Zarathustra ascende non per isolarsi dalla vita, quanto per meglio scorgere le figure dell'esistenza che si stagliano all'orizzonte; il sole rischiarava le fattezze di queste ultime, ed è con esso che Zarathustra si identifica ed entra in dialogo: «O grande astro! Che sarebbe la tua gioia se non avessi nessuno cui dare luce? Per dieci anni sei salito quassù alla mia caverna; sazieta ti sarebbe venuta della tua luce e del tuo cammino, se non ci fossi stato io, la mia aquila e il mio serpente; ma noi ti attendevamo ogni mattina, prendevamo a te la tua sovrabbondanza e ti benedivamo per questo».¹ Come il sole, Zarathustra è ricolmo di energia e pronto a diffonderla nell'intorno; la propagazione dei suoi raggi, tuttavia, non avviene in un'atmosfera di piena luminescenza, bensì tramite il movimento del tramonto. Il cammino non può essere di semplice ascesa, bensì deve tratteggiare un movimento ondulatorio che saldi «vetta e abisso» in unità,² in un moto di eterna generazione e rigenerazione pari alla ciclicità dell'orbita solare: «devo discendere nelle profondità: come fai tu, la sera, quando te ne vai sotto il mare e porti luce anche nel mondo sotterraneo, tu astro sovraricco! Io devo, al pari di te, *tramontare*, come dicono gli uomini, in mezzo ai quali voglio discendere».³

martello, NO, vol. VI, tomo III, Scorrubande di un inattuale, n. 37, p. 136 e Id., *L'Anticristo. Maledizione al cristianesimo*, ivi, n. 44, pp. 221-222.

¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, NO, vol. V, tomo II, libro quarto, n. 342, p. 202.

² Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, parte terza, Il viandante, p. 185.

³ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, NO, vol. V, tomo II, libro quarto, n. 342, pp. 202-203. In *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* è ripresa la relazione di intimità con il sole, ed essa viene estesa anche al cielo, con il quale il profeta ammette di avere stretto un'amicizia «da sempre:

All'interno di *Così parlò Zarathustra*, l'immagine del sole è convocata come simbolo della chiarezza del profeta da un lato, mentre dall'altro essa raffigura l'insieme di contraddizioni e la parabola ascendente-discendente che ne caratterizza l'avvento. Nel paragrafo *Il convalescente*, ad esempio, il profeta si riconosce in colui che ha saputo rovesciare «alla luce» la sua estrema profondità:¹ il chiarore dell'astro infuocato viene così connesso al rivolgimento che Zarathustra impone ai propri abissi. Addirittura, nell'epodo che conclude *Al di là del bene e del male*, Nietzsche sembra far intendere al lettore che la nascita stessa di Zarathustra deve essere collocata nel tempo del meriggio, quando cioè il sole è più alto, attorno a mezzogiorno; tale prima apparizione viene tuttavia definita nei termini di una scissione duplicante: «Fu a mezzodì che l'uno divenne due... / [...] / È venuto l'amico Zarathustra, l'ospite degli ospiti! / Ride ora il mondo, l'orrendo velario si squarcia, / Sono giunte le nozze per luce e tenebra...».² Sulla medesima lunghezza, in un appunto personale redatto a cavallo tra il 1882 e il 1883 leggiamo: «Tutto mare, tutto meriggio, tutto tempo senza meta / Un fanciullo, un giuoco / Ed ecco uno diventare due / Davanti mi è passato Zarathustra».³ Ora, se dai passi riprodotti l'idea di dissociazione emerge limpidamente, è necessario capire *da cosa* Zarathustra si divide, ovvero qual è l'elemento che in origine lo connota e dal quale allo stesso modo egli si separa. Nietzsche fornisce un indizio per dirimere la questione e lo fa segnalando, come evidenziato in precedenza, l'ora alla quale avviene la genesi, che coincide con il meriggio, mezzodì, l'ora in cui il tempo si annulla⁴ e il profeta dell'eterno ritorno prende vita. A mezzogiorno, infatti, al

abbiamo in comune la mestizia e l'orrore e la profondità; anche il sole ci è comune», NO, vol. VI, tomo I, parte terza, *Prima che il sole ascenda*, p. 199. Il concetto di tramonto, invece, è recuperato in *ivi*, *Di antiche e nuove tavole*, p. 243.

¹ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, parte terza, *Il convalescente*, p. 264. Per una perlustrazione del tema del sole e del meriggio si segnala K. Schlechta, *Nietzsches grosser Mittag*, Frankfurt 1954, tr. it. a cura di U. Ugazio, *Nietzsche e il grande meriggio*, Guida, Napoli 1998, in particolare pp. 55-80.

² F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, NO, vol. VI, tomo II, *Da alti monti*, p. 209.

³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi novembre 1882 – febbraio 1883*, NO, vol. VII, tomo I, parte 1a, 4 [145], p. 144.

⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, parte quarta, *Mezzogiorno*, pp. 334-337.

punto della sua massima altezza, pressoché perpendicolare alla terra che irradia, il sole riduce al minimo la superficie delle ombre, sostituendole con la sua abbacinante luminosità: è dunque l'ombra ciò che scambia la propria essenza con quella di Zarathustra, cedendolo all'esistenza.

«Normalmente l'ombra non è una figura attiva, ma soltanto una sorta di appendice passiva, uno sfondo, un mero esponente del fatto che c'è un corpo tridimensionale. In sé l'ombra non ha alcuna esistenza; segue dappresso il corpo, ovunque esso vada [...]. Ma non appena vi è una separazione, un disaccordo con le qualità negative dell'uomo, l'ombra prende una forma, giungendo finanche a separarsi dalla persona»:¹ la prospettiva psicologica all'interno della quale si muove l'interpretazione junghiana non tradisce l'animo di Nietzsche, il cui obiettivo sembra in effetti quello di conferire una sostanzialità propria all'ombra, tradizionalmente intesa come impalpabile ed evanescente. Se il profeta può dire di sé di essere «un viandante, che sale su pei monti», che non ama le pianure e non sosta mai troppo a lungo in un luogo,² l'ombra è la sua compagna fedele, ciò ne segue i passi, talvolta li anticipa proiettandolo in avanti, e che sempre è pronta a manifestarsi al suo fianco. Certamente per uno spirito libero l'ombra appare anzitutto come un impaccio, un ostacolo per l'emancipazione da ogni vincolo – «La mia ombra mi chiama? Che mi importa della mia ombra! Mi corra pure

¹ C. G. Jung, *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-1939*, in 2 voll., a cura di James L. Jarrett, Princeton University Press, Princeton 1988, vol. 1, p. 122, tr. nostra. Se S. Freud ha dichiarato espressamente che, per conservarsi «libero da ogni influsso esterno», si è precluso la lettura dell'opera di Nietzsche, il «filosofo le cui intuizioni e scoperte coincidono spesso, in modo sorprendente, con i risultati faticosamente raggiunti dalla psicoanalisi» (*Autobiografia*, FO, vol. 10, cap. 5, p. 127), C. G. Jung si è dedicato ampiamente al confronto con il pensatore dell'eterno ritorno, attraverso una serie di seminari tenuti sullo Zarathustra. «Jung non si attarda troppo in definizioni astratte, ma preferisce mostrare in interminabili amplificazioni come lo spirito, l'ombra, l'anima sostengano la costellazione simbolica dello Zarathustra. Questi termini perdono qui ogni indeterminatezza e servono ad indicare le modalità costitutive con cui la coscienza occidentale costruisce e interpreta il suo mondo», G. Concato, M. Pezzella, F. Salza, D. Squilloni, *Lo spirito e l'ombra. I seminari di Jung su Nietzsche*, Moretti&Vitali, Bergamo 1996, p. 12.

² Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, parte terza, Il viandante, p.185.

dietro! io – le scapperò via».¹ Questo tuttavia rappresenta l'atteggiamento ingenuo, il comportamento di chi non accetta le proprie velatezze, ma che nemmeno è disposto a riconoscere l'articolazione che caratterizza l'oscurità medesima. L'ombra non è semplicemente il contraccolpo negativo, il fattore di disturbo ad un'esistenza vissuta nel segno di luci e riverberi iridescenti; anzi, nel momento in cui le viene conferita la possibilità di esprimersi, essa non ha tema di affermare: «io odio la stessa cosa che odii tu, la notte; io amo gli uomini, perché essi sono seguaci della luce, e mi allieto dello splendore che è nel loro occhio quando conoscono e scoprono, essi, gli infaticabili conoscitori e scopritori. Quell'ombra che tutte le cose mostrano quando il sole della conoscenza cade su di esse, – anche quell'ombra sono io».² È ombra non già quel che si sostituisce alla luce e che ne copre il chiarore, ma piuttosto ciò che definisce i contorni della luminosità; dall'ombra nasce Zarathustra, illuminato dai suoi stessi baratri, figlio delle sue stesse profondità. Egli scruta gli abissi e tra i due versanti lacerati si rifiuta di scorgere alcuna prossimità: le due sponde restano divise, ma nel loro intermezzo esse aprono lo spazio ad innumeri origini. Il suo destino è quello dell'esploratore di confini, la sua missione quella di guardare senza vertigine altezze e distanze, cercando i contorni che le facciano apparire in tutta la loro ricchezza. Virgilio o Caronte, ciò che impersona Zarathustra è un compagno e un modello per la nostra indagine, ovvero per il nostro proposito di inseguire i segni delle fenditure che il tragico dischiude e ci rivela.

2. Abbraccio alla terra

Avere ottenuto a soli venticinque anni una cattedra in filologia classica all'università di Basilea dopo essere stato presentato dal proprio professore come «una specie di

¹ *Ivi*, parte quarta, L'ombra, p. 330.

² F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, II, NO, vol. IV, tomo III, Il viandante e la sua ombra, p. 134. Nell'ultima parte dello stesso capitolo, ancora una volta in dialogo con il viandante, l'ombra sostiene: «Quando l'uomo fugge la luce, noi fuggiamo l'uomo: a tanto arriva la nostra libertà», *ivi*, p. 266.

fenomeno»¹ non ha impedito al giovanissimo Friedrich Nietzsche di porre radicalmente in questione presupposti e metodi di un sistema culturale da lui ritenuto stantio e poco fecondo. Con un paradosso solo apparente, notiamo che tanto gli appunti e la corrispondenza privata,² quanto i testi pubblicati risalenti al periodo “accademico” dell’autore, sono connotati da una forte vena polemica e una dichiarata volontà di rinnovamento alla radice dei criteri di ricerca e dei risultati della medesima. In questa direzione, *La nascita della tragedia* è senza dubbio il volume giudicato più eretico ed indegno del riconoscimento riservato a quegli studiosi capaci di rimanere nei ranghi degli paradigmi accademici classici. Nel testo edito nel gennaio 1872 è in effetti posta in atto l’idea di un nuovo modo di concepire l’antichità intesa come distaccata dall’ideale irenico di “misura e compostezza” e altrettanto lontana dalla sterile interrogazione storiografica, sommersa da un vortice di rimandi testuali e perizie etimologiche. Tuttavia, per rendere evidente la percezione che aveva Nietzsche dell’ambiente intellettuale dell’epoca, è forse più opportuno prendere in considerazione altri scritti che, evidenti *pendant* teorici dell’operazione compiuta all’interno del testo sui greci, denunciano e fondano i motivi dell’abiura da parte dell’autore rispetto al filisteismo universitario. A questo proposito, all’interno delle *Considerazioni inattuali*, in apertura a *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, facendo proprio un motto goethiano Nietzsche rende esplicito il perché delle sue idiosincrasie: «mi è odioso tutto ciò che mi istruisce soltanto, senza accrescere o vivificare immediatamente la mia attività [...]. Certo, noi abbiamo bisogno di storia,

¹ «Per quante giovani energie [...] mi siano passate sotto gli occhi, mai ho conosciuto e mai ho cercato di stimolare con ogni mezzo a mia disposizione a lavorare nella mia disciplina un giovane che così precocemente e così giovane fosse già così maturo come questo Nietzsche [...]. Lei mi obietterà che sto descrivendo una specie di fenomeno. In effetti è proprio così»; epistola di F. Ritschl a A. Kiessling dell’11 gennaio 1869. La missiva è riprodotta in J. Stroux, *Nietzsches Professur in Basel*, Fromann, Jena 1925, pp. 29-55 e parzialmente tradotta in NEP, vol. II, n. 8, pp. 602-603.

² La lettera indirizzata nel dicembre del 1870 (appena un anno dopo la nomina a professore) all’amico Erwin Rohde compendia in poche battute lo spirito nietzscheano dell’epoca: «Qui [all’università] non è possibile una vera ricerca della verità. Soprattutto di qui non potrà mai prendere avvio qualcosa di veramente rivoluzionario. Pertanto, potremo diventare davvero dei buoni maestri solo se con ogni mezzo sapremo innalzarci al di sopra dell’aura di questa epoca, e se diventeremo non solo più saggi, ma soprattutto migliori», NEP, vol. II, n. 113, p. 159.

ma ne abbiamo bisogno in modo diverso da come ne ha bisogno l'ozioso raffinato nel giardino del sapere, sebbene costui guardi sdegnosamente alle nostre dure e sgraziate occorrenze e necessità. Ossia ne abbiamo bisogno per la vita e per l'azione, non per il comodo ritrarci dalla vita e dall'azione, o addirittura per l'abbellimento della vita egoistica e dell'azione vile e cattiva».¹

La storia, che in quegli anni rappresentava per il filosofo l'orizzonte culturale di riferimento, va studiata come diretto emissario di un'azione da compiere e non è affatto da concepire alla stregua di un ambiente chiuso e protetto all'interno del quale rifugiarsi per sfuggire alla vita. Dal punto di vista dell'agire, inoltre, la conoscenza dà luogo ad una deleteria retrospezione, che distrugge la possibilità di essere soggetti attivi poiché obbliga alla pausa statica della riflessione. In questo senso, l'assunto al quale giunge Nietzsche è definitivo: «L'impulso alla verità che seziona il momento appena vissuto uccide quello successivo. Finché si conosce, non si vive».² Uscire indenni da questa condizione, sospesa tra lo slancio verso il conoscere e l'indolenza cui quest'ultima costringe, non è affatto semplice e Nietzsche continuerà lungo tutto l'arco della sua riflessione a ponderare il problema: come attingere al sapere senza compromettere la vita? E, allo stesso modo, come dire di vivere pienamente senza spingere sempre innanzi l'ardire della scoperta di sé e del mondo? In una tale miscellanea di intenti una acquisizione resta nonostante tutto invariata: è necessario porre un fine unico a qualsivoglia ricerca ed è allo stesso modo essenziale che questo scopo coincida con la vita medesima, affinché non ci si riduca ad essere una «non viva e tuttavia straordinariamente attiva fabbrica di concetti e di parole» che di sé può dire «*cogito, ergo sum, ma non vivo, ergo cogito. [...] Datemi prima la vita, e allora io vi creerò da essa anche una cultura!*».³

¹ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali, II*, NO, vol. III, tomo I, prefazione, p. 259; la prima parte della citazione è recuperata da una lettera di Goethe a Schiller datata 19 dicembre 1798.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi estate-autunno 1873, NO, vol. III, tomo III, parte 2a, 29 [31], p. 238.

³ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali, II*, NO, vol. III, tomo I, n. 10, p. 350. La stessa concezione è espressa attraverso il ricorso ad una metafora anche nel secondo volume di *Umano troppo umano* (NO, vol. IV, tomo III), quando l'autore dichiara: «In

Posta in questi termini, l'esigenza nietzscheana appare addirittura scontata: per che altro consumare i propri sforzi teorici se non per meglio informare la vita delle sue stesse complicate trame? La cultura non può essere finalizzata soltanto a se stessa, a costo di una pericolosa autoreferenzialità che rapidamente la condurrebbe al dissolvimento. La situazione alla quale si riferisce Nietzsche, d'altro canto, è più insidiosa e meno facile da fronteggiare di quanto non appaia ad un primo sguardo. Permettiamo dunque all'autore una riformulazione più tarda del problema, che evidentemente ha costituito uno dei tanti *filis rouge* rintracciabili tra le pagine della sua opera. A cavallo tra il 1883 e il 1884, in un appunto rimasto privato si legge: «La scienza – è stata finora l'eliminazione dell'assoluta confusione delle cose per mezzo di ipotesi che “spiegano” tutto – nasce quindi dall'avversione dell'intelletto per il caos».¹ Certo il concetto di storia non è immediatamente aderente a quello di scienza, ma l'analogia resta valida se teniamo in considerazione il fatto che il bersaglio dello strale nietzscheano è proprio il manto di scientificità delle discipline storiche, il loro volersi ricoprire di una patina di esattezza e prevedibilità: «per tutta la vita <gli storici e i filologi> fanno calcoli sui versi dei poeti greci e romani, rallegrandosi della proporzione 7:13 = 14:26. Vi sono <anche> coloro che promettono di risolvere una questione come quella omerica, prendendo lo spunto dalle preposizioni, e credono di tirar su la verità dal pozzo, servendosi di ἀνά e κατά».² Il gesto ossessivo del computare, diffusosi a macchia d'olio dalle dottrine empiriche a quelle umanistiche lungo tutto il dominio dell'erudizione è ciò che fa naufragare la vivacità di pensiero e che ne preclude lo sviluppo. Ma se pure concediamo il paragone tra discipline, l'idea che esse sorgano per governare il caos appare comunque meno eccessivo di quanto ce la presenta l'autore. In cosa consiste dunque il *Chaos* evocato? A cosa si riferisce Nietzsche quando si fa portavoce della causa del disordine contro il *Widerwillen* esercitato dall'intelletto? Per corrispondere a questi interrogativi bisogna prendere le

viaggio comunemente si dimentica lo scopo di esso. Quasi ogni professione viene scelta e incominciata come mezzo per uno scopo, ma proseguita come ultimo scopo», *Il viandante e la sua ombra*, n. 206, p. 218.

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi inverno 1883-1884, NO, vol. VII, tomo I, parte 2a, 24 [18], p. 324.

² F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, terza conferenza, NO, vol. III, tomo II, p. 149.

mosse dal primo termine del binomio vita-pensiero, provando a chiarire i modi attraverso i quali Nietzsche ne delinea i tratti.

L'esigenza di far convergere le due istanze summenzionate non è immediatamente concepibile e l'accanimento con il quale l'autore a più riprese la sottolinea all'interno dei suoi testi non è infatti giustificato, a meno di non compiere innanzitutto lo sforzo di capire la genuinità della sua pretesa e insieme la profondità della medesima. È bene porre in evidenza fin da subito la capacità tutta nietzscheana di tenere in uno un gruppo assolutamente eterogeneo di elementi e piani di significato, restituendone con ciò la dovuta complessità. Specificamente, per quanto concerne la relazione che stiamo dipanando, partendo dal principio che non è più tollerabile la contrapposizione che da essa scaturisce, l'autore fornisce una serie di consigli e una lista di suggerimenti schiettamente pratici da seguire in vista del superamento di quest'*impasse*: chi si vuole confrontare con il compito di ricongiungere i due estremi troppo a lungo tenuti separati, dovrà tornare ad apprezzare il valore delle «cose prossime», cioè dell'educazione (di sé e degli altri), del lavoro inteso come mezzo per poter guadagnare da vivere, ma anche del cibo, del sonno, degli stati d'animo e finanche succedersi delle stagioni.¹ Le indicazioni riportate non restano avulse dal contesto di

¹ Cfr. la «Teoria delle *cose prossime*», in cui Nietzsche allude attraverso un'elencazione ad una serie di fattori decisivi per il ripristino della «guarigione dell'anima»; si tratta di un appunto privato risalente a giugno-luglio 1879, in NO, vol. IV, tomo III, 40 [15], p. 351. La medesima esigenza di riavvicinamento alla concretezza dell'esistenza si riscontra nei molteplici segnali di stima che l'autore rivolge, nel campo della musica, alla *Carmen* di Bizet, nei confronti della quale sviluppa in effetti una vera e propria ammirazione. Secondo Nietzsche, che nel novembre del 1881 assiste ad una sua rappresentazione genovese, quest'opera coincide con l'ideale di «mediterraneizzazione» dell'arte musicale, proposito necessario per permettere all'ascoltatore di mondarsi dallo spirito dell'«umido nord» incarnato dal trionfale nichilismo delle opere di Wagner. Cfr. soprattutto *Il caso Wagner. Un problema per amatori di musica* (NO, vol. VI, tomo III, pp. 3-50), i Frammenti postumi autunno 1881 (NO, vol. V, tomo II, pp. 393-446), nonché l'epistola che l'autore invia all'amico Heinrich Köselitz datata 28 novembre 1881 (NEP, vol. IV, pp. 137-140) in cui, tra l'altro, si legge: «Evviva! Amico! Di nuovo ho conosciuto qualcosa di bello, un'opera di François Bizet (chi è costui?): *Carmén*. Sembrava di ascoltare una novella di Mérimée, piena di spirito, intensa, talora anche toccante. [...] <Non> pensavo che *qualcosa del genere* fosse possibile! Sembra dunque che i Francesi abbiano imboccato una direzione migliore nella musica drammatica; e rispetto ai Tedeschi sono in

pensiero che intende tratteggiare l'autore, bensì ne convalidano la tesi soggiacente: se davvero la vita non è seconda alla conoscenza, se cioè anche quest'ultima concorre a corroborare uno specifico modo d'essere, allora è doveroso raccogliersi attorno a gesti quotidiani elementari, ritornare a pensarli e cercare di comprendersi con essi. *Nächste Dinge* è un'espressione volutamente provocatoria che tenta di demolire "dal basso", a partire cioè dalle esperienze più vicine e facilmente rintracciabili nella quotidianità di ciascuno, i connotati metafisici che ha assunto la storia nel momento in cui si è trasformata in fiacca erudizione storiografica – «se il compito del filologo fosse di *educare formalmente*, egli dovrebbe insegnare a camminare, a danzare, a parlare, a cantare, a comportarsi, a discorrere [...]. Ma ora si pensa soltanto all'educazione dell'uomo scientifico e "formalmente" significa in tal caso: pensare e scrivere».¹ L'importanza nient'affatto secondaria di trovare uomini nuovi e privi di grigiore accademico è confermata dall'affiorare di questa stessa pretesa anche in alcuni passaggi di testi pubblicati, nei quali l'esigenza concettuale emerge e combacia con l'*intentio* pratica esplicitata altrove. Nel secondo volume di *Umano, troppo umano*, ad esempio, si legge: «Noi dobbiamo ridivenire *buoni vicini delle cose prossime* e non distogliere da esse lo sguardo così sprezzantemente come finora si è fatto [...]. In foreste e caverne, in tratti paludosi e sotto cieli coperti – qui l'uomo è vissuto troppo a lungo come su gradini di civiltà di interi millenni, e vissuto miseramente. Qui ha *imparato a disprezzare* il presente e le cose vicine e la vita e se stesso».²

Con il procedere dell'itinerario di interrogazione radicale, l'autore non abbandona la pretesa giovanile, né con essa la felice scorribanda nel mondo della prossimità sensibile, e tuttavia tornisce entrambe sino a farle confluire in due tra le prospettive concettuali più significative dell'intera sua opera – il corpo e la terra – che ne

grande vantaggio su un punto fondamentale: nelle loro opere la passione non è mai *artificiosa* (come per es. lo è *sempre* in Wagner)», *ivi*, p. 137.

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi primavera-estate 1875, NO, vol. IV, tomo I, 5 [35], pp. 118-119.

² F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, II, NO, vol. IV, tomo III, Il viandante e la sua ombra, n. 16, p. 144. Ancora, in *Ecce homo* l'autore torna sul medesimo concetto e dichiara: «queste piccole cose – alimentazione, luogo, clima, svaghi, tutta la casistica dell'egoismo – sono inconcepibilmente più importanti di tutto ciò che finora è stato considerato importante», *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, NO, vol. VI, tomo III, Perché sono così accorto, n. 9, p. 304.

custodiscono e rilanciano il senso perlopiù attraverso le pagine di *Così parlò Zarathustra*. Tuttavia, anche negli appunti privati si trovano molte tracce dell'importanza attribuita dall'autore a tali nodi speculativi. Quanto al primo dei due termini, ancora a cavallo tra il 1886 e il 1887 Nietzsche scrive: «Il fenomeno del *corpo* è il fenomeno più ricco, più chiaro, più comprensibile: da anteporre metodicamente, senza decidere niente sul suo significato ultimo».¹ Il corpo è inteso come la sede della ricezione sensibile dell'uomo, ciò che è in grado di trasmettere gli impulsi che permettono l'autocoscienza di vivere; esso non va concepito come un diaframma obbligato verso la profondità dell'anima, ma piuttosto come la sede stessa dell'umanità di ciascuno, il luogo ove ognuno si misura con il proprio sé e contemporaneamente con il mondo circostante. Con Esposito: «Lotta all'esterno di sé, verso gli altri corpi. Ma anche al suo interno – come conflitto inarrestabile tra le sue componenti organiche. Prima di essere in-sé, il corpo è sempre *contro* – anche rispetto a se stesso. [...] Perché il corpo, nella sua continua instabilità, non è che il risultato, sempre provvisorio, del conflitto delle forze di cui è costituito».² Il conflitto è la vera “anima” del corpo, la sua infrastruttura, che permette a questo di mantenersi nella vivacità delle contraddizioni. Gli impulsi che provengono dal corpo non sono e non potrebbero essere univoci, bensì si caratterizzano nella loro poliedricità sempre in espansione – sarebbe assurdo anche solo pensare di potere decifrare le esigenze corporee attraverso una sola chiave di lettura, mediante cioè un'unica sorta di soddisfacimento. In questo senso, è ovvio che la morale (e più in generale le velleità spiritualistiche con le quali si vuole dimenticare la natura che inesorabile ci lega alla terra) rappresenta degli *escamotages* tutti destinati allo scacco: sempre fallirà il suo scopo colui che crede con qualsivoglia strumento – etica, ragione, fede, sentimento o altro – di ingabbiare e potersi sbarazzare delle pulsioni elementari che dal corpo premono per non rimanere insoddisfatte: è penoso ma inflessibile l'impuro «*Erdenrest*»³ di cui la natura ci ha dotati. «“Corpo io sono e

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi estate 1886 – autunno 1887, NO, vol. VIII, tomo I, 5 [56], p. 194.

² R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 86.

³ «Uns bleibt ein Erdenrest / Zu tragen peinlich, / Und wär' er von Asbest, / Er ist nicht reinlich» [Ci rimane un residuo terrestre / da portare è duro, / E se anche fosse asbesto / non sarebbe puro], J. W. Goethe, *Faust, Urfaust*, tr. it. a cura di I. A. Chiusano e A. Casalegno, *Faust, Urfaust*, con testo a

anima” – così parla il fanciullo. E perché non si dovrebbe parlare come i fanciulli? Ma il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null’altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo». ¹ Del resto, la ricetta che Nietzsche propone al «filosofo medico», capace di ascoltare e curare le esigenze del corpo, non si arresta ad una posizione *in toto* materialista; con un andamento “per contraddittori” tipico dell’incedere nietzscheano, infatti, già dopo poche righe l’autore riconosce l’impronta del teorico nel territorio della corporeità: «Il corpo è una grande *ragione*, una pluralità con un solo *sensò*, una guerra e una pace, un gregge e un pastore». ² L’operazione che intende compiere l’autore non si basa sull’eliminazione radicale di ogni genere di intellettualismo, poiché un’idea di questo tipo sarebbe ingenua, oltre che inutilmente autolesionista. Si tratta invece di uno spostamento di accenti, o meglio del riassetamento di un’asse – della natura dell’essere umano – per troppo tempo rimasta sbilanciata sul versante meno scomodo e indecente dell’esistenza.

Il corpo parla in modo plurale, le sue esigenze sono policentriche e variabili; esso tuttavia forma un’unità di senso che può insegnare all’uomo che lo abita la ragione del molteplice, l’autodeterminarsi della complessità e l’impossibilità di prescindere. Se il

fronte, in 2 voll., Garzanti, Milano 2004, 5a ed., vol. II, p. 1070, per la versione tedesca (tr. it. modificata).

¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, I discorsi di Zarathustra, Dei dispregiatori del corpo, p. 34. Dello stesso avviso un brano risalente al 1885: «Il corpo umano, in cui rivive e si incarna tutto il passato prossimo e remoto di ogni divenire organico, il corpo attraverso il quale, al di sopra e al di là sembra che scorra un immenso fiume invisibile: ecco un pensiero più meraviglioso della vecchia “anima”», Frammenti postumi giugno-luglio 1885, NO, vol. VII, tomo III, 36 [35], p. 243. L’autore chiude la stagione del dualismo cartesiano, con il quale tuttavia stabilisce un dialogo, evidente fin dai brani riportati. L’eredità della speculazione nietzscheana è rilevata anche all’interno della filosofia contemporanea. In un testo sull’argomento, J.-L. Nancy specifica: «Il corpo fabbrica l’auto-immunità dell’anima, nel senso tecnico di questo termine medico: difende l’anima da se stessa, le impedisce di appartenere interamente alla sua intima spiritualità. Provoca nell’anima un rigetto dell’anima stessa», *Indizi sul corpo*, a cura di M. Voza, Ananke, Torino 2009, p. 106.

² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, I discorsi di Zarathustra, Dei dispregiatori del corpo, p. 34, corsivi nostri.

corpo rappresenta ciò verso cui anela l'intelletto – rendere un significato alla differenza – esso dà prova altresì della resistenza nei confronti di qualsivoglia *reductio ad unum*. «Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza»,¹ poiché il primo ha in sé la determinazione profonda della seconda e allo stesso tempo le ragioni del suo fallimento: la «migliore saggezza», infatti, è rivolta alla costruzione di un insieme di griglie e categorie che mettano ordine al caos, rifiutandolo come elemento propulsivo di vita, ovvero accettandolo soltanto come materia grezza da perfezionare. A delineare questa situazione hanno contribuito tutte le manifestazioni del “pensiero”, dall'etica alla spiritualità, dalla storia alla metafisica alla gnoseologia, ossia tutte quelle sfaccettature della volontà di chiudere i conti con la dimensione dell'alea e dell'esigenza di irreggimentare l'incedere imprevedibile dell'esistenza. Il corpo invece è «istruttore»,² nonché «filosofo»,³ apre una breccia nel cuore della sapienza e la pone in questione, con interrogazioni radicali che essa stessa dall'interno non potrebbe rispecchiare: esso irrompe sulla scena del sapere e rimette in gioco ogni elemento, in un turbinio caotico cui la compostezza del sapere classico non può che guardare con malcelata disistima.

L'obiettivo nietzscheano rivolto a congiungere la vita al pensiero, due estremi che per troppo tempo sono stati tollerati come conflittuali, trova dunque nel corpo il luogo di scandalo della ragione, venendo costretta quest'ultima ad ammettere la propria arbitrarietà e finitezza rispetto alle innumerevoli espressioni finanche fisiologiche dell'organismo. Il territorio sul quale questa stessa unione si rivela è invece quello della *terra*. La connessione tra queste icone di sensibilità è evidente fin da quando in uno dei suoi discorsi Zarathustra dichiara: «Più onesto e puro parla il corpo sano, nella sua perfezione tetragona: ed esso parla del senso della terra».⁴ *Vom Sinne der Erde*:⁵ il

¹ *Ivi*, p. 35.

² Cfr. F. Nietzsche, Frammenti postumi primavera 1884, NO, vol. VII, tomo II, 25 [113], p. 35.

³ Cfr. F. Nietzsche, Frammenti postumi novembre 1882 – febbraio 1883, NO, vol. VII, tomo I, parte 1a, 5 [32], p. 212.

⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, I discorsi di Zarathustra, Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo, p. 33.

⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, NKSA 4, Die Reden Zarathustra's, Von den Hinterweltlern, p. 38.

proprium della terra è localizzato al centro del corpo, che dunque riceve linfa e sostentamento dal *locus* cui nondimeno conferisce senso. Il cortocircuito è esplicito e Nietzsche non fa nulla per celarlo: il corpo abita la terra popolandola di una significativa eterogeneità di forme; altrettanto la terra “territorializza” il corpo, gli fornisce cioè un terreno sul quale dislocare le proprie espressività. Senza la terra il corpo non sussiste, ma sulla terra esso diviene molteplice, si apre alla differenza e esplica la sua specifica potenza plurale.

Così «la terra è deterritorializzante», in quanto pratica l’abbandono dell’omogeneità a favore del caos, «e deterritorializzata; si confonde con il movimento di coloro che abbandonano in massa il proprio territorio»¹ – così pure il corpo viene a coincidere con il terrestre messo a nudo. Anche se la riflessione nietzscheana non scioglie mai in maniera definitiva la metafora della terra, utilizzandola perlopiù come un’immagine autosufficiente ovvero, come abbiamo visto, interna al binomio che stabilisce con il corpo, si intuisce ciò che per suo tramite l’autore intende veicolare: i modi dell’immanenza hanno infatti bisogno di un sostrato, che tuttavia non si può far coincidere con un atto *toto coelo* fondativo. L’empireo metafisico non può semplicemente venire trasferito dall’alto al basso, né esso va rovesciato nel suo esatto contrario, poiché queste operazioni racchiudono ciò che potremmo nominare l’“ingenuità dell’uno”, un atteggiamento di sprovvedutezza nei confronti della onnipresenza degli ambivalenti: non è producendone il calco negativo che si destituisce la forza e l’efficacia della trascendenza, non il regno della terra può essere

¹ G. Deleuze e F. Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?*, Paris 1991, tr. it. a cura di C. Arcuri, *Che cos’è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, 3a ed., p. 77. Impossibile a questo proposito non dare ascolto al pensiero dei due parigini, che più volte hanno tematizzato nei loro scritti i “movimenti” della terra. In Ei., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* (Paris 1980, tr. it. a cura di M. Guareschi, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2006), ad esempio, i due autori puntualizzano: «il territorio stesso è inseparabile da vettori di deterritorializzazione che lo lavorano dall’interno: sia perché la territorialità è flessibile e “marginale”, cioè itinerante, sia perché il concatenamento territoriale stesso si apre su altri tipi di concatenamenti che lo trasportano. In secondo luogo, la D[eterritorializzazione] è a sua volta inseparabile da riterritorializzazioni correlate. [...]. Ora, la riterritorializzazione come operazione originale non esprime un ritorno al territorio, ma i rapporti differenziali interni alla D[eterritorializzazione] stessa, la molteplicità interna alla linea di fuga», p. 746.

semplicemente desunto da tutto ciò che *non* è il regno dei cieli. La terra getta radici, ma si salva dalla vuota astrattezza di forma attraverso la sua stessa *superficie*, zona di espressione del fondale sottostante, ossia «prossimità», volendo riprendere una parola usata altrove da Nietzsche: «O felicità, attraverso odio e amore giunsi alla mia superficie: troppo a lungo rimasi sospeso nel profondo, come tutti i pesanti e i tristi».¹ Già sulla base di queste rapide constatazioni la situazione appare complicata: l'ingenuità dell'uno, infatti, è un errore in agguato, com'è ovvio, anche sul versante della immanenza, dalla quale va dunque esclusa l'imposizione di un materialismo totalizzante, impossibile da realizzare quanto non auspicabile da praticarsi.

Se la contraddizione e la lotta tra campi di forze che essa implica sono entrambe tanto diffuse, allora non è semplice e forse nemmeno utile cercare di espungere la trascendenza metafisica dall'immanenza con cui si presentano corpo e terra, bensì è necessario riuscire a non estromettere alcuna forma nella quale la vita si presenta. L'atto proprio alla metafisica classica è infatti quello di sezionare e selezionare, emettere editti di non compatibilità o, che è lo stesso, livellare i diseguali anziché comprendere e rintracciare le differenti singolarità su un piano che le ritenga e mantenga tali. Soltanto sulla base di queste premesse l'impetrazione apposta in apertura di *Così parlò Zarathustra* non riceve lo sguardo obliquo con cui verrebbe spontaneo reagire. Proviamo quindi a rileggerla con benevolenza: «Vi scongiuro, fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze! Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio. Dispregiatori della vita essi sono, moribondi e avvelenati essi stessi, hanno stancato la terra: possano scomparire!».² *Verächten* racchiude il senso del dispregio così come l'ombra del

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi inverno 1884-1885, NO, vol. VII, tomo III, 31 [39], p. 49.

² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, Prefazione di Zarathustra, p. 6. Seppur meno ribadita all'interno delle opere a stampa, è parimenti significativa, soprattutto in rapporto la diade corpo-terra che abbiamo cercato di evidenziare, la invocazione di fedeltà che l'autore rivolge in un appunto privato risalente al periodo conclusivo di stesura di *Così parlò Zarathustra*. Ne riportiamo di seguito un passo: «Bisogna tener fermo alla nostra fede nel corpo, ai nostri sentimenti di piacere e di sofferenza, e così via: qui non vi è niente da tentare, da rovesciare. La contraddizione di taluni logici e religiosi non li ha liberati da tutto ciò», Frammenti postumi 1884, NO, vol. VII, tomo II, 25 [385], p. 99. Come ulteriore prova della non

disdegno di chi si sente superiore per natura a qualcosa che, in fondo, non gli appartiene; *Verächter des Lebens* non possono quindi che essere individui consunti e sofferenti a causa di una esistenza che essi stessi hanno voluto mortificare sull'altare di un altrove indefinito. La fedeltà alla terra è dunque l'unico modo per articolare il fatidico sì alla vita tanto voluto dall'autore, quanto riletto dai suoi interpreti come prodotto fondamentale di quella vera e propria fucina concettuale che è stato il pensiero di Nietzsche.

A questa ricostruzione sufficientemente lineare dello sviluppo della riflessione nietzscheana sfuggono tuttavia alcune considerazioni che sembrano non collimare con quanto finora affermato a proposito della vita e del pensiero da un lato, e del corpo e terra dall'altro. Da quanto è stato sostenuto, infatti, sembra in qualche modo pacificato il rapporto tra la sfera dell'esistenza e quella del pensiero, purché quest'ultimo resti accorto della moltitudine di vita che destituisce il valore di qualsivoglia schematizzazione da parte dell'intelletto. Quasi che il terremoto nietzscheano si riduca ad un'invocazione di attenzione: badi il pensatore a non trascurare i propri istinti e le vivacità che lo connotano come individuo prima ancora che come indagatore nei recessi delle cose del mondo. Proviamo a scardinare una tale ermeneutica ricorrendo innanzitutto ad un particolare della vicenda di Zarathustra perlopiù trascurato e considerato perfino insignificante, se ci tratteniamo al fatto che esso non è stato inserito nella versione a stampa del testo: la morte del profeta. Nietzsche la descrive con queste parole: «Il morente Zarathustra *abbraccia* la terra. – E benché nessuno gliel'avesse detto, tutti seppero che Zarathustra era morto».¹ Tenendo come valida l'analisi precedente, la terra è stata posta a simbolo della tracotanza di vita e non già come conferma di uno scenario di morte e desolazione, associabile quest'ultimo al mondo con il quale il corpo e la terra dovrebbero definitivamente avere chiuso i rispettivi conti. Ma, bisogna domandare, è davvero possibile fare a meno della morte nella prospettiva ultravitalistica delineata poc'anzi? non si ricadrebbe, con la volontà

casualità nell'utilizzo da parte dell'autore del concetto di fedeltà, segnaliamo che dopo qualche pagina Nietzsche estende questa stessa necessità alla percezione del mondo sensibile: «Noi vogliamo conservare i nostri sensi *e la fede in essi* – e pensarli fino in fondo!», *ivi*, 25 [438], p. 114, corsivo nostro.

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1884 – inizio 1885, NO, vol. VII, tomo III, 29 [15], p. 10.

di espungere il tramonto della vita, in una delle infinite manifestazioni dell'ingenuità dell'uno che caratterizza e fa naufragare ogni *modus* metafisico? come replicare a questo straniamento? La risposta dell'autore non concede deroghe alla contraddizione e indica nel «portare il piacere della terra, il *dolore della terra*»¹ la formula della vita che solo un'improvvida sventatezza può intendere nei termini di un fulgore senza tuono – «Io amo», dirà infatti il profeta dell'Oltreuomo, «coloro che non aspettano di trovare una ragione dietro le stelle per tramontare e offrirsi in sacrificio: bensì si sacrificano alla terra».² Zarathustra insegna la contentezza di sé a chi è disposto al gioco, ossia a chi mette innanzitutto in gioco se stesso; quest'uomo potrà dire che, nonostante tutto, vale la pena vivere sulla terra. George Bataille ha sentenziato: «Se non è libera, l'esistenza diventa vuota o neutra e, se è libera, è un gioco»;³ invertendo i termini dell'affermazione, si desume che il punto di discriminazione tra la libertà e la costrizione è la capacità di rischio che ciascuno è disposto o meno ad assumersi, ossia quel coraggio, proprio del gioco, di stabilire un ordine nuovo e molto lontano dalle regole cui comunemente si è assoggettati.

La medesima necessità di problematizzazione coinvolge peraltro anche la sfera del pensiero: se in un primo tempo poteva sembrare sufficiente un *memento* da parte dell'uomo della conoscenza nei confronti della sfera pratica da non relegarsi sullo sfondo, non possiamo ora esimerci dall'evidenziare un assunto sul quale Nietzsche torna in più occasioni all'interno della sua produzione: «Essere e pensare sono assolutamente due cose distinte. Il pensiero dev'essere incapace di avvicinarsi all'essere ed impadronirsene».⁴ In altre parole, ovvero volgendo già al bilancio che può essere tratto da questo argomento: «Non costituisce appunto l'«orribile» verità, il fatto che quanto possiamo, in generale, sapere di un'azione, non basta *mai* a compierla, e che in nessun singolo caso sia stato gettato fino ad oggi il ponte che

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1880, NO, vol. V, tomo I, 6 [128], p. 453.

² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, Prefazione di Zarathustra, p. 8.

³ G. Bataille, *Le labyrinthe*, Paris 1970, tr. it. di S. Finzi raccolto in *Il labirinto*, SE, Milano 2003, p. 31.

⁴ F. Nietzsche, Frammenti postumi settembre 1870 – gennaio 1871, NO, vol. III, tomo III, parte 1a, 5 [92], p. 115.

unisce la conoscenza all'azione?».¹ Torneremo nel corso della trattazione ad analizzare il rapporto soggetto-azione; per il momento ci concentriamo sul dato macroscopico che si evince da queste proposizioni. Ciò che sembrava unito nel nome della vivificazione del pensiero (si rilegga lo sprone goethiano citato in apertura al paragrafo) viene ora lacerato da un'insanabile frattura che si frappone tra la zona pratica dell'agire e il pensiero che ne pondera le implicazioni.

Risuona nelle precedenti osservazioni la critica che un non meglio definito interlocutore rivolge al profeta nietzscheano: «“Tu contraddici oggi quello che hai insegnato ieri”. – “Però ieri non è oggi”, disse Zarathustra».² L'incoerenza non spaventa l'autore né i personaggi sulla scena del suo pensiero, che anzi si mostrano a loro agio dinnanzi all'antinomia: Nietzsche individua la contraddizione, ma non per ciò la respinge. Le riflessioni a proposito di un orizzonte plurale per corpo e le teorie gnoseologiche richiamate in precedenza e ora confermate dall'accondiscendenza di Zarathustra ricevono un ulteriore sostegno e una conferma definitiva se si getta uno sguardo alle considerazioni propedeutiche al suaccennato *Ja zum Leben*. In un appunto preparatorio alla seconda parte di *Così parlò Zarathustra*, ad esempio, Nietzsche ci consegna una descrizione pressoché indecifrabile del suo rapporto con la vita: «Io disprezzo la vita con la massima intensità: io amo più di tutto la vita: in ciò non è alcun controsenso – alcuna contraddizione. Tormento del cuore».³ Il tono quasi oracolare del brano ne mette in luce allo stesso tempo la rilevanza: la vita seduce l'uomo per il suo «essere donna»,⁴ volubile, leggera, incostante e dunque anche massimamente

¹ F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, in NO, vol. V, tomo I, n. 116, p. 87.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1881, NO, vol. V, tomo II, 12 [104], p. 406.

³ F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1883, NO, vol. VII, tomo I, parte 2a, 18 [13], p. 229.

⁴ Se nell'aforisma de *La gaia scienza* dedicato alla “Vita femina” Nietzsche si rivolge esplicitamente alla vita donna, nella sezione introduttiva al volume dichiara: «La fiducia nella vita se n'è andata: è la vita stessa che è divenuta problema. Non si creda, però, che con tutto questo si sia diventati necessariamente delle persone tetre! È possibile ancora l'amore stesso della vita [...]. È l'amore per una donna che ci crea dei dubbi. La seduzione di tutto quanto è problematico, la gioia della X». Cfr. *La gaia scienza*, NO, vol. V, tomo II, libro quarto, n. 339, pp. 200-201 e *ivi*, Prefazione alla seconda edizione, n. 3, p. 18. Impossibile non richiamarci, infine, le due canzoni di danza presentate nello *Zarathustra*, ove è la vita stessa a parlare di sé come «mutevole e selvaggia, e in tutto e per tutto femmina, e non virtuosa»; cfr. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI,

detestabile. Essa coinvolge in un universo di complicazioni e per questo si vorrebbe respingerla, pur riconoscendone l'indiscussa attrattiva.

La vita insiste su se stessa e non si arrende al compromesso, raccogliendo tutti quei nodi che altrove ci si affanna a districare; dire sì a tutto questo rappresenta per Nietzsche la realizzazione piena di ciascuna faccia dell'umano, del terrestre. Con le sue indimenticate parole: «Quest'ultimo, gioiosissimo, straripante-arrogantissimo sì alla vita non solo è la visione suprema, ma anche la *più profonda* [...]. Non c'è nulla da togliere da ciò che è, nulla è trascurabile [...]. Per capire questo ci vuole *coraggio* e, come sua condizione, un eccesso di *forza*: perché nella misura della propria forza, ci si avvicina alla verità solo di quanto il coraggio *può* avventurarsi in avanti».¹ Smascherata l'assoluta immoralità dell'esistenza, infatti, soltanto una enorme quantità di *forza* (la natura della quale proveremo a definire in seguito) permette la prepotenza dell'affermazione e la capacità di resistere al rinnegamento: è necessario esercitare violenza su se stessi per accettare la vita, ma questa stessa coercizione è l'unica strada verso una pienezza altrimenti continuamente differita. «In tal modo, appunto, non dobbiamo necessariamente diventare di giorno in giorno sempre più problematici, *più degni* di porre problemi, e proprio in tal modo forse anche più degni – di vivere?».² Il meccanismo concettuale emerge con questa interrogazione in tutta chiarezza: Nietzsche vuole mettere in questione la vita dalle sue fondamenta, per porre allo scoperto il cuore della terra e rendere chi abita quest'ultima meritevole di se stesso e del proprio corpo. Nessuna dogmatizzazione viene accordata, bisogna tornare a ripensare il mondo dappprincipio, in tutti i suoi aspetti *simultaneamente*, senza pregiudizi, superstizioni, né preconcetti di sorta. Ripartire dal caos e generare *in* e non

tomo I, parte seconda, Il canto della danza, p. 131 (“La seconda canzone di danza” si trova invece nella parte terza alle pp. 274-278).

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, NO, vol. VI, tomo III, *La nascita della tragedia*, n. 2, p. 320.

² F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, NO, vol. VI, tomo II, *Che significano gli ideali ascetici?*, n. 9, p. 316.

contro di esso, con tutto il peso «terribile e problematico» che ne deriva, perché «*solo ciò può fare la grandezza dell'uomo...*».¹

A questo punto, però, ci si chiede quale possa essere un criterio di giudizio legittimo e insieme una via di fuga dall'inevitabile senso di smarrimento cui costringono tali constatazioni. Se la vita terrestre (e con essa il corpo che la situa attraverso le sue singolarità) è necessitata a ricondurre a sé anche ogni proprio contrario, se stringersi alla terra significa vivere pienamente e anche morire, se nonostante ogni accorgimento il pensiero non riesce ad afferrare il senso del divenire dell'essere, se affermare e negare una stessa cosa sono atti perfettamente complementari, se la vita si ama e si disprezza nello stesso attimo infinito – la parola che dice assieme tutti questi doppi legami non può che dare voce ad un grido *tragico*.

3. Una frattura morfogenetica

A chi non ha sufficiente familiarità con l'opera teorica di Sigmund Freud può apparire abbastanza strano leggere, in una sua pagina, la seguente sentenza: «*quel che conta è soffrire, non importa come*».² Questa affermazione costituisce la laconica spiegazione che l'autore fornisce al fenomeno, verificatosi soprattutto durante i periodi di guerra, delle «guarigioni o <de>i miglioramenti di gravi nevrosi che talora si possono osservare in seguito a disgrazie reali». La supposta estemporaneità del commento non regge se si tiene conto del fatto che esso viene inserito in uno scritto (redatto nel 1938 e rimasto incompiuto a causa dell'avanzamento della malattia che spense il medico viennese di lì a pochi mesi) che in pochi paragrafi si propone di «radunare i capisaldi della psicoanalisi esponendoli, per così dire dogmaticamente, nella forma più concisa possibile e con il massimo rigore terminologico».³ Del resto, è altrettanto innegabile

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, NO, vol. VI, tomo III, *Perché io sono un destino*, n. 5, p. 380.

² S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, FO, vol. 11, cap. 6, p. 607, corsivo nostro.

³ *Ivi*, *Premessa*, p. 571.

che, salvo alcuni altri sporadici incisi,¹ l'autore non ha ulteriormente tematizzato la questione, abbandonandola per così dire alle successive operazioni ermeneutiche. Se il nostro compito è dunque quello di rendere esplicite le suggestioni che Freud lascia sullo sfondo, è senza dubbio necessario partire dalla demolizione di un luogo comune a proposito della tecnica e insieme della *Weltanschauung* inaugurate dalla psicoanalisi qualche decennio prima: l'individuo *non* è mai soggetto ad una guarigione effettiva o definitiva. L'asserzione che prendiamo come abbrivio per introdurci nei meandri della psicoanalisi si mostra parimenti superficiale e destabilizzante. Da un lato essa smentisce qualsivoglia intento curativo cui, nondimeno, la dottrina freudiana sembra costantemente rivolta: se davvero l'uomo non può venire a capo dei tormenti psichici che lo assillano, ogni sforzo compiuto in questa direzione appare futile, una perdita di tempo e di energie che agevolmente ci si potrebbe risparmiare. In questo senso, quindi, l'idea considera con eccessiva leggerezza, o meglio entra in diretta contraddizione con la pratica terapeutica alla quale Freud ha dedicato gran parte della sua esistenza e attività. D'altro canto, essendo l'autore stesso a dichiarare il valore universale, al di là dei modi contingenti con i quali esse vengono esperite, delle dinamiche della sofferenza, l'interpretazione fornita non risulta del tutto irragionevole, ma allora essa è tale far scaturire alcuni dubbi e interrogativi.

Nel tentativo di chiarire la questione ci rivolgiamo ad un testo che precede quello succitato di quasi mezzo secolo: si tratta di una conferenza tenuta da Freud nel gennaio 1893, nella quale l'oratore si propone di analizzare il *Meccanismo psichico dei fenomeni isterici*. Pur essendo ancora legato alle teorie e ai metodi di intervento imparati a Parigi da Jean-Martin Charcot e successivamente rielaborati accanto a Joseph Breuer, in questo periodo l'autore comincia a prendere le distanze dall'ipnotismo per la cura dell'isteria, procedendo invece lungo un sentiero alternativo che di lì a poco lo condurrà alla scoperta e all'utilizzo del proprio originale metodo analitico. Con il dovuto sguardo critico, ci rivolgiamo alla conclusione del brano:

¹ Cfr., ad esempio, la frase di chiusura alla lunga analisi del *Caso clinico di Dora*: «È pur vero che la barriera innalzata dalla rimozione può crollare sotto l'impeto di violenti eccitamenti provocati da una causa reale, e che la nevrosi può essere vinta dalla realtà; ma non è mai dato calcolare in generale in chi, o in che modo, una simile guarigione sia possibile», FO, vol. 4, *Un'analisi di isteria*, cap. 3, p. 392.

«Consideriamo ora il modo in cui agisce la nostra terapia. Essa viene incontro a uno dei più intensi desideri dell'umanità, quello cioè di poter ripetere una cosa già fatta. Qualcuno ha subito un trauma psichico senza reagirvi sufficientemente: noi glielo facciamo rivivere, sotto ipnosi, costringendolo questa volta a completare la sua reazione. Egli si libererà così dell'affetto di quella rappresentazione, che prima, per così dire, era rimasto incastrato, e così verrà eliminato l'affetto della rappresentazione stessa. Noi curiamo dunque non l'isteria, ma alcuni suoi sintomi, aiutando il paziente a portare a termine una reazione che era rimasta incompleta».¹ La lunghezza dell'estratto ci permette di evidenziare ciò che abbiamo annunciato in precedenza, ovvero la conformità ancora presente all'ipnosi. Al di là delle considerazioni circa il procedimento, però, ciò che emerge e ci interessa è la finalità – «die unerledigte Reaktion vollziehen lassen»² – dichiarata da Freud e non rinnegata anche durante il successivo sviluppo delle sue riflessioni. Il malato deve imparare ad attivare una reazione, senza cedere ad una paralisi emotiva oltreché somatica, che lo conduce alla patologia.

La scarica motoria e affettiva è dunque da intendersi come il primo passo verso la stenia, e la disinibizione il primo gradino verso la compiutezza di uno stato di salute. Ma, allora, a che *pro* sottolineare la necessità del dolore e, in conseguenza, l'impossibilità di uscire, per ciascuno, dal sistema della malattia? Da quanto affermato, sembra che il punto di separazione tra il soggetto sano e quello infermo esista, e che esso sia individuato nella capacità o meno di reagire agli stimoli, senza trattenerli ovvero, ricorrendo ad linguaggio freudiano più maturo, rimuoverli. Il paziente viene pertanto condotto dal medico che, tramite l'ipnosi o il criterio delle libere associazioni, si pone lo scopo di metterne in movimento le energie. La forza riacquisita ovvero reindirizzata servirà ad agire nel mondo con maggiore efficienza e financo sicumera. Salvo che, per sostenere del tutto la suesposta argomentazione, non si può prescindere dalla comprensione dei meccanismi attraverso i quali questa stessa *Abfuhrneigung*

¹ S. Freud, *Meccanismo psichico dei fenomeni isterici*, FO, vol. 2, p. 100. Sulle evoluzioni del pensiero freudiano rispetto alle teorie propugnate dai suoi maestri (J. Breuer in particolare), rimandiamo a *infra*, *Epicrisi*.

² S. Freud, *Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene*, FGW Nachtragsband (19), Vortrag, p. 195.

funziona. Per venire a capo di questa ulteriore esigenza, prendiamo in esame uno scritto, unico nel suo genere all'interno della produzione freudiana, rimasto inedito e con il quale tuttavia molti studiosi si sono cimentati per l'imprescindibilità delle idee ivi esposte. Stiamo facendo riferimento al controverso *Progetto per una psicologia*, nel quale Freud cerca di soddisfare almeno due propositi: «vedere come si configura la teoria del funzionamento psichico, se si introducono considerazioni quantitative, una sorta di economia della forza nervosa, e in secondo luogo estrarre dalla psicopatologia quanto possa rivelarsi utile per la psicologia normale». ¹ L'entità della posta in gioco è davvero significativa; ciononostante, come troppo spesso è constatabile nei suoi lavori, dinnanzi all'ombra della speculazione astratta, dopo un primo slancio Freud si allontana (in questo caso finendo per consegnare nelle mani dell'amico Wilhelm Fliess l'intero materiale). L'eredità che questo testo dissemina nell'evoluzione successiva delle riflessioni psicologiche, del resto, è talmente cospicua ed evidente, da permettere di confrontarci con i suoi contenuti. All'interno della prima parte della ricerca, il dodicesimo paragrafo è dedicato a *L'esperienza del dolore*: «Il dolore determina in ψ : 1) un forte aumento del livello <di investimento energetico>, che è provato come dispiacere da ω ; 2) una tendenza alla scarica [*Abfuhrneigung*], che può essere operata in varie direzioni; 3) una facilitazione <di associazione> tra questa tendenza e un'immagine mnestica dell'oggetto che ha generato il dolore». ² Per quanto riguarda la simbologia, chiariamo fin d'ora che ψ sta per i neuroni cosiddetti impermeabili, che trattengono le cariche che ricevono e che vengono considerati come veicoli della memoria, mentre ω rappresenta un altro genere di neuroni, che «si comportano come organi percettivi, e non sapremmo trovare posto in essi per una memoria». ³ Attraverso queste precisazioni terminologiche il quadro si fa più chiaro: il dolore provoca delle

¹ S. Freud, Epistola a W. Fliess del 25 maggio 1895, FEP, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, n. 64, p. 155. L'importanza attribuita alla ricerca è confermata dall'entusiasmo con il quale Freud vi si dedica e che egli stesso poco dopo confessa all'amico: «Nelle ultime settimane ho dedicato ogni minuto libero a questo lavoro; ho impiegato le ore notturne, dalle undici alle due, intento a fantasticare, interpretare, congetturare, interrompendomi solo quando arrivavo a qualche assurdità o quando non ne potevo proprio più», *ibidem*.

² S. Freud, *Progetto di una psicologia*, FO, vol. 2, cap. 1, pp. 224-225.

³ *Ivi*, p. 215.

modificazioni nella distribuzione delle quantità energetiche tali da provocare una doppia reazione, ossia il dispiacere da un lato, e una scarica, «die nach gewissen Richtungen modifiziert sein kann»,¹ dall'altro. In terzo luogo, l'organismo è in grado di ricordare il dolore provato grazie ad un canale di comunicazione sinaptica che si crea tra i neuroni che scaricano l'energia accumulata e l'immagine di ciò che ha messo in moto l'intero processo. Ciò significa, inoltre, che il sistema nervoso di un organismo è costruito in modo tale da riuscire a trattenere al suo interno una certa quantità di energia e che, tuttavia, «tutti i dispositivi di natura biologica hanno limiti alla loro efficienza, oltre i quali falliscono. Questo fallimento si manifesta in fenomeni che confinano con il patologico e che possono essere descritti come modelli normali del patologico. Abbiamo visto che il sistema nervoso è costituito in modo che le grandi *Q*[quantità] esterne vengono trattenute [...]. Esiste un fenomeno che si possa far coincidere con il fallire di questi dispositivi? Io credo sia il *dolore*».²

Riassumiamo a ritroso le nostre osservazioni: il dolore può essere definito come quella particolare esperienza che rende l'organismo in grado di rovesciare la reazione "abituale" ad uno stimolo esterno, la quale, al contrario, prevedrebbe il trattenimento all'interno dell'energia. Il dispiacere scatena infatti una scarica che, pur non avendo una direzione reattiva predeterminata, nondimeno di volta in volta in qualche maniera si sviluppa e si sfoga. A partire da un'altra prospettiva, inoltre, abbiamo identificato il fulcro della pratica freudiana, l'obiettivo cui il medico viennese non viene meno neanche una volta attuato il passaggio dal metodo ipnotico-catartico alla terapia analitica, nella abilità a *scaricare un affetto*, o, per usare il linguaggio del *Progetto per una psicologia*, una certa quantità di energia. Riportando ad unità le considerazioni fin qui emerse, diremo quindi che l'individuo "guarisce" nel momento in cui lascia prorompere verso l'esterno un eccitamento, cioè nel momento in cui *prova dolore*. L'identificazione che ne risulta si realizza tra esperienza del dolore e stato di salute: è palese che, associato al primo, il secondo termine della combinazione diviene quantomeno problematico e dà conto della asserzione proposta in apertura, stante la quale l'individuo non può mai considerarsi sano e guarito in forma definitiva dalla

¹ S. Freud, *Entwurf einer Psychologie*, FGW Nachtragsband (19), Allgemeiner Plan, p. 413.

² S. Freud, *Progetto di una psicologia*, FO, vol. 2, cap. 1, p. 212.

propria condizione. Con una postilla obbligata, ovvero ammesso che il dolore configuri una condizione di malattia e non possa rappresentare in alcun modo una forma di salute. Delle due, l'una: *aut* il soggetto allarga la nozione di sanità fino a comprendervi il dispiacere al suo interno, *aut* è costretto a differire infinitamente la propria condizione di salute. Ma in fondo l'alternativa è affatto linguistica: in ogni caso l'individuo è chiamato a convivere con la dimensione della sofferenza, insopprimibile – perché propria ai meccanismi elementari di reazione – e indispensabile – in quanto consente di sciogliere e liberare eccessivi accumuli di energia.¹

L'interrogazione dei testi freudiani solleva alcune questioni che non possono restare inevase. Il problema del dolore ha occupato, com'è ovvio, le riflessioni di molti filosofi nel corso della storia del pensiero. Riteniamo di non minimizzare il problema, bensì di fornirlo di uno tra i migliori strumenti ermeneutici se ci soffermiamo sulle considerazioni che ereditiamo a questo proposito dalle opere di Friedrich Nietzsche, uno dei punti di riferimento obbligati per quanti si vogliamo confrontare con temi quali il dolore o il suo complementare, la cosiddetta *grosse Gesundheit*. Ci rivolgiamo innanzitutto all'aforisma omonimo all'interno de *La gaia scienza*: «Noi uomini nuovi, senza nome, difficilmente comprensibili, noi figli precoci di un avvenire non ancora verificato – abbiamo anche bisogno di un nuovo mezzo per un nuovo scopo, cioè di una nuova salute, una salute più vigorosa, più scaltrita, più tenace, più temeraria, più gaia di quanto non sia stata fino ad oggi ogni salute».²

Rispetto all'*aut-aut* esposto in precedenza, fin da queste parole Nietzsche si dimostra alquanto determinato: si impone con forza una nuova *Gesundheit*, differente e più possente di come essa è stata tradizionalmente recepita. Questa idea di salute, del resto, viene presentata nelle righe successive come strettamente connessa ad una serie di patimenti: «dopo che molto spesso incorremmo in naufragi e sciagure, ma sempre, come si è detto, più sani di quanto vorrebbero concederci, pericolosamente sani,

¹ Per una declinazione estetica del medesimo problema si veda S. Le Poulichet, *L'art du danger. De la détresse à la création*, Anthropos, Paris 1996, che compie un'indagine attraverso le opere di una serie di artisti (Giacometti e Pessoa, ad esempio) che avrebbero messo in pratica "l'arte del pericolo".

² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, NO, vol. V, tomo II, libro quinto, n. 382, p. 262.

sempre rinnovellati in salute – ora è come se a ricompensa di tutto ciò ci apparisse dinnanzi agli occhi una terra ancora ignota, di cui nessuno ancora ha misurato con lo sguardo i confini, un al di là di tutti i paesi e i cantucci dell’ideale esistenti fino ad oggi, un mondo così sovraneamente ricco di cose belle, ignote, problematiche, terribili e divine, che la nostra curiosità come la nostra sete di possesso sono fuori di sé». ¹ Metaforicamente, il concetto è descritto come un luogo al quale si accede non senza aver attraversato tortuosità e disgrazie; le medesime avversità sono tuttavia conservate anche nel territorio ancora inesplorato tracciato da tale *neue Gesundheit*, «una salute che non soltanto si possiede, ma che di continuo si conquista e si deve conquistare, poiché sempre di nuovo si sacrifica e si deve sacrificare...». ² Il panorama tracciato da Nietzsche si fa più completo e più decisa la risposta alle questioni freudiane: non soltanto l’idea di salute va modificata radicalmente rispetto al concetto comune di essa, ma anche e altrettanto la sua linea di demarcazione deve ricomprendere al suo interno tutte quelle manifestazioni – «Schöne, Fremde, Fragwürdige, Furchtbare und Göttliche» ³ – che ne determinano la complessità al di là della facile schematizzazione piacevole-spiacevole. Non è dunque per caso che nella conosciutissima chiusa di questo aforisma l’autore connetta la grande salute alla grande serietà «con cui il destino dell’anima ha la sua svolta, la lancetta si muove, la tragedia *comincia*...». ⁴

¹ *Ivi*, pp. 262-263. L’importanza centrale del tema del dolore in questo testo nietzscheano è evidente fin dalla prefazione che nel 1886 l’autore acclude allo scritto: «Il grande dolore soltanto è l’estremo liberatore dello spirito <che> costringe noi filosofi a discendere nelle nostre ultime profondità e a sbarazzarci d’ogni fiducia, d’ogni bontà d’animo, d’ogni palliativo, d’ogni mansuetudine, d’ogni via di mezzo, di tutto ciò in cui forse una volta riponemmo la nostra umanità. Dubito che un tale dolore “renda migliori”; eppure so che esso ci *scava in profondo*», *ivi*, prefazione alla seconda edizione, n. 3, p. 17.

² *Ivi*, p. 262.

³ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, NKSA 3, fünftes Buch, n. 382, p. 636. Attraverso alcune suggestioni “ambientali”, sulla medesima linea interpretativa si colloca anche un pensiero raccolto in *Genealogia della morale*: «ci vorrebbe [...] l’abitudine all’aria tagliente delle altitudini, alle peregrinazioni invernali, a ghiaccio e montagne in ogni senso, ci vorrebbe perfino una specie di sublime malvagità, di quella suprema malignità [...], ci vorrebbe, in breve, [...] appunto questa *grande salute!*», NO, vol. VI, tomo II, “Colpa”, “cattiva coscienza” e simili, n. 24, p. 296.

⁴ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, NO, vol. V, tomo II, libro quinto, n. 382, p. 263.

Ancora una volta, nel momento in cui tentiamo di dare conto di un movimento insieme contraddittorio ed ineluttabile, affiora alle labbra il nome della *tragedia*, che sempre più si caratterizza come un connotato essenziale ad un certo modo di guardare la realtà. Sulla base della tematizzazione del concetto di dolore in Freud e in Nietzsche, ci si chiede ora se la nozione di tragico che traspare da queste stesse riflessioni sia effettivamente riducibile alla enunciazione appena fornita, ovvero se essa non racchiuda anche qualche altro elemento di cui possa risultare utile tenere conto. In altri termini: il tragico è ciò e soltanto ciò che dà forma all'inevitabilità dell'avversione? Attraversando la produzione dei due autori già menzionati, la tesi che intendiamo sostenere nel prosieguo della ricerca si fonda sull'assunto secondo il quale il tragico non è un concetto meramente descrittivo, poiché esso costituisce il tramite per la realizzazione di una funzione specifica. Con il ricorso al concetto di tragico non ci si limita pertanto a delineare i tratti di una contraddizione irresolubile, o, meglio, *sprofondare* nell'abisso di questa stessa constatazione significa *creare* qualcosa che in qualche modo la oltrepassa. Di qui la formulazione del tragico nei termini di una *frattura morfogenetica*: una cesura immane, una crisi immensa e non ricomponibile, dalla quale nondimeno scaturisce un esercito di forme di realtà ineguagliabile quanto a mole e natura rispetto a qualsiasi altra forza generativa.

Ritorniamo a leggere alcuni passi nietzscheani per consentire alla suddetta definizione di trovare una specifica collocazione filosofica che la informi e sorregga più stabilmente di quanto non possano le nostre parole. Scrive il filosofo di se stesso: «Conosco la mia sorte. Al mio nome si legherà un giorno il ricordo di qualcosa di im<men>so, di una crisi, come non ce n'è stata ancora sulla terra, di una profondissima col<lisione> di coscienze, di una decisione evocata *contro* tutto ciò che era stato creduto, preteso, consacrato».¹ Scegliamo di abordare la questione da una prospettiva autobiografica, ovvero mediante uno degli ultimi appunti privati redatti dall'autore, consci del rischio di scarso spessore teorico comunemente associato alle autopresentazioni, e nondimeno consapevoli del fatto che per Nietzsche una tale semplificazione, così come molte altre, non regge. Qualche riga dopo infatti leggiamo:

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi dicembre 1888 – gennaio 1889, NO, vol. VIII, tomo III, 25 [6], p. 409.

«Io non sfido quelli che vivono oggi, <sfido> contro di me alcuni millenni. Contraddico e sono tuttavia il contrario di uno spirito negatore [...]; io sono il *lieto messaggero* per eccellenza, per quanto sia anche destinato a essere l'uomo della catastrofe».¹ È evidente che ciò che viene messo in gioco con queste parole non è un mero aspetto biografico: esse danno voce ad una rivoluzione di pensiero non riducibile agli aspetti personalistici di colui che se ne rende portavoce.² Insomma, il pensiero di Nietzsche inaugura un nuovo modo di intendere e interpretare impostato sull'idea di «tiefste Gewissens-Col<lision>»³ che egli con le sue opere insiste nel praticare. E la crisi immensa che l'autore evoca e invoca assume i connotati della “frattura morfogenetica” delineata in precedenza e che potremmo riassumere citando: «la

¹ *Ivi*, pp. 409-410.

² I tormenti della malattia fisica oltreché mentale che ha assillato Nietzsche fin dagli anni della sua giovinezza hanno lasciato ampio spazio alle ipotesi di convergenza tra opera filosofica e biografia, con esiti alquanto discutibili. Prendiamo ad esempio in considerazione la lettura che Lev Šestòv propone nel volume dedicato al problema del tragico (*Dostoevskij i Nišė. Filosofija tragedii*, Sankt-Peterburg 1903, tr. it. di E. Lo Gatto, *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche*, Marco Editore, Cosenza, 2004). L'autore parte da una serie di considerazioni approssimativamente condivisibili anche nella nostra prospettiva: «l'uomo messo di fronte ai suoi spaventevoli nemici, per la prima volta nella vita prova quella terribile solitudine, dalla quale non è in grado di trarlo il cuore più devoto e affezionato. *Qui appunto comincia la filosofia della tragedia*. La speranza è svanita per sempre, ma, la vita esiste ed è innanzi a noi. È impossibile morire anche volendolo», p. 71. Nel seguito dell'indagine, tuttavia, Šestòv si abbandona ad un biografismo finanche stucchevole, che finisce per inficiare, almeno dal nostro punto di vista, anche i risultati teorici cui poteva mirare la sua ricerca. Riportiamo di seguito solo uno dei troppi passaggi testimoni di questo approccio, sperando di rendere evidente la limitatezza teorica in cui vengono in tal guisa “trattenute” le riflessioni dell'autore: «Noi gli [a Nietzsche] diremmo che prima di rimproverare agli infelici la loro esistenza, bisogna essere felici e che prima di pretendere che si conservino solo i forti di spirito e i sani di corpo, occorre essere forti di spirito e di corpo. [...] Nietzsche che fino a trent'anni fece la parte pietosa del servo compiacente di Wagner ([...] bisognerebbe dire: del lacchè letterario di Wagner) e che dai trenta ai quarantaquattro anni fu tormentato da gravi ed esecrabili <?!> attacchi di una malattia inguaribile [...] se ne vien fuori con una predica contro gli infelici e i malati, contro cioè i mutilati fisiologici!», *ivi*, p. 179. La presente ricerca cercherà il più possibile di evitare “straripamenti” di campo e conseguenti naufragi teoretici di questo genere.

³ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, NKSA 13, 25 [6], p. 639.

condizione del dire sì è il negare *e il distruggere*»,¹ ovvero l'unico motivo di affermazione è dato all'interno della negazione e dell'annientamento. La *contraddizione* assume in questo senso il carattere dell'essenzialità non solo per la sua evidenza e messa in luce, bensì perché essa si costituisce come *prius*, requisito e “doppiofondo” costantemente presente in ogni cosa che è.

Quasi un secolo prima che il filosofo sviluppasse queste riflessioni, un poeta, nei confronti del quale Nietzsche dimostrò una certa affinità fin dagli anni della formazione scolastica, aveva espresso in una formula, incomparabile nella sua icasticità, il medesimo processo: «Il punto iniziale e quello finale sono già stati posti, trovati, assicurati, perciò tale dissoluzione è anche più sicura, irresistibile, ardita, e così si rappresenta quale propriamente è: un atto riproduttivo».² Con queste parole Friedrich Hölderlin ci presenta come labile la linea di demarcazione tra distruzione e creazione, rendendo i due atti del tutto complementari e interdipendenti. Poco oltre, per di più, egli tratteggia i contorni di ciò che nell'opera di Nietzsche diverrà l'idea dell'irrompere della «terribilità»³ nella vita, tanto cara al filosofo: «la dissoluzione diventa più ideale nella misura in cui si allontana dal suo punto iniziale, mentre nella stessa misura la riproduzione diventa più reale, finché, dalla somma di queste sensazioni di trapasso e di nascita percorse infinitamente in un momento, scaturisce un sentimento totale della vita».⁴ Il senso del vivere è racchiuso nel passaggio dalla dissoluzione alla riproduzione, ovvero nell'attraversamento simultaneo della doppia

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, NO, vol. VI, tomo III, Perché io sono un destino, n. 4, p. 378.

² F. Hölderlin, *Sul tragico*, a cura di R. Bodei, Feltrinelli, Milano 1989, 2a ed., p. 90.

³ Cfr., ad esempio, F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1887, NO, vol. VIII, tomo II, 9 [153], p. 79: «Ogni volta che cresce in grandezza e in altezza l'uomo cresce anche in profondità e *terribilità*: non si deve voler l'una cosa senza l'altra – o piuttosto, quanto più a fondo si vuole l'una cosa, tanto più a fondo si raggiunge esattamente l'altra», corsivo nostro.

⁴ F. Hölderlin, *Sul tragico*, cit., pp. 90-91. Così commenta questo passo R. Bodei: «[La dissoluzione ideale] ha il compito di conciliare con la dissoluzione reale, di comprendere la *Auflösung* come necessaria, come tributo pagato al nuovo che sorge, al possibile che evade dal carcere dell'effettualità. [...] Per questo, anche in Hölderlin, il linguaggio autenticamente tragico possiede una “perenne creatività”, è nella sua essenza “amore”, unificazione e vivificazione, non “violenza distruttrice” soltanto, come nella dissoluzione reale», *Hölderlin: la filosofia del tragico*, *ivi*, p. 49.

«sensazione» di nascita e di morte: si vuole dunque trattenere la contraddizione e da questa fare scaturire le forme del nuovo, della produzione inedita, che mettono *paura* ma al contempo dirigono quest'ultima ben oltre la paralisi cui comunemente viene associata.

Il discorso di Hölderlin e la suddivisione che egli argomenta tra la dissoluzione reale-improduttiva e quella ideale-tragica ci permette di compiere un passo innanzi anche all'interno dell'opera di chi, come Nietzsche, ha eletto come propri “attrezzi ermeneutici” vomere e martello¹ per segnare, all'interno della storia del pensiero, un solco che nella lacerazione getta i semi per una nuova edificazione. La succitata distinzione, infatti, si riallaccia ad alcune considerazioni nietzscheane a proposito della *Zerstörung*, concetto facilmente riconducibile alla semantica della *Auflösung* hölderliniana. In un frammento de *La gaia scienza* leggiamo: «Colui che è più ricco di pienezza vitale, il dio e l'uomo dionisiaco, non solo può concedersi lo spettacolo dell'orrore e della precarietà, ma perfino l'azione terribile e il lusso di distruzione, di dissolvimento, d'annientamento; malvagità, assurdità, deformità gli appaiono in un certo senso permesse in conseguenza di uno straripamento di forze generatrici e fecondanti». ² Il passaggio è particolarmente interessante soprattutto se si tiene conto che esso compare all'interno dell'aforisma dedicato al romanticismo e al distacco che Nietzsche intende segnare da esso: comunemente il tipo d'uomo romantico è concepito come uno spirito sofferente e passionale al tempo stesso, qualcuno in grado di estroflettere i propri singolarissimi moti d'animo e di volgerli dal baratro dell'intimità alla liberazione sentimentale. L'autore non contraddice questo assunto, e anzi sottolinea che, così come il tragico, anche il romanticismo è derivato da una esperienza del patimento. Al pari di ogni altra esperienza del dolore, anche il romanticismo, potremmo dedurre, acclude in sé creazione e distruzione, attua cioè il passaggio tra quella che abbiamo definito dissoluzione reale, fine a se stessa, e dissoluzione ideale, che annienta per riprodurre.

¹ Cfr. rispettivamente Frammenti postumi estate 1883, NO, vol. VII, tomo I, parte 2a, 13 [1], pp. 85-86: «la mia parola ha da rivoltare il fondo delle vostre anime: vomere voglio essere chiamato», nonché *Crepuscolo degli idoli, passim*, che fin nel sottotitolo recita: “*come si filosofa con il martello*”, NO, vol. VI, tomo III, p. 51.

² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, NO, vol. V, tomo II, libro quinto, n. 370, p. 248.

L'unione tra tragico come frattura morfogenetica e tragedia romantica in realtà non si avvera e, lungi dal segnare un elemento comune tra le due *Weltanschauung*, la citazione riportata poco sopra sancisce la incolmabile separazione che tra esse sussiste. Nietzsche spiega il perché di questo abisso posto tra due visioni apparentemente consonanti sul versante, ritenuto cruciale, della “generazione dal soffrire”: «Ogni arte, ogni filosofia possono essere considerate come un mezzo di cura e d'aiuto al servizio della vita che cresce e che lotta: esse presuppongono sempre sofferenze e sofferenti. Ma vi sono due specie di sofferenti: quelli che soffrono della *sovrabbondanza della vita*, i quali, dunque, vogliono un'arte dionisiaca e quindi una visione e una conoscenza tragica della vita e quelli che soffrono dell'*impoverimento della vita*, i quali cercano riposo, quiete, placido mare, liberazione da se stessi attraverso l'arte e la conoscenza, oppure invece l'ebbrezza, lo spasimo, lo stordimento, la follia».¹ La contraddizione da cui si dipana la vita tragica è dunque foriera anche di un altro modo di intendere l'esistenza, che tuttavia rappresenta l'antitesi del tragico medesimo. Non solo: l'approccio romantico prevede al suo interno lo sviluppo *et* nella direzione della riappacificazione *et* in quella antipodica del perturbamento derivato dall'esaltazione.

Se il primo traguardo cui mira il romanticismo è comprensibilmente lontano dal *modus agendi* tragico, il secondo pare ricalcarne senza fallo i contorni. Ma allora dove situare la cesura? Stando alle indicazioni nietzscheane bisogna comprendere la differenza nello scarto che sussiste tra sovrabbondanza e impoverimento di vita come condizioni preliminari contraddittorie rispetto ad ogni afflato vitalistico. In altri termini, la guerra tra contraddittori dà solo una «parvenza di grandezza»,² una patina di autenticità a coloro che vi si affacciano per trovare un balsamo e un rimedio ad un'esistenza fallita. Costoro sono già crollati dinnanzi alla contraddizione e nondimeno provano a volgerla a loro favore compiacendosi di ciò che essa può offrire: supplizio e perturbamento d'animo. L'ebbrezza tragica è di tutt'altro genere, poiché

¹ *Ivi*, p. 247.

² Desumiamo questa espressione da un feroce commento nietzscheano al fenomeno della rivoluzione francese, ascrivibile, nella sua prospettiva, alle forme e ai modi della “tragedia dei vinti della vita”: «il fatto che in connessione con essa siano avvenute cose tanto terribili e sanguinose, ha dato a quest'orgia della *mediocrità* una *parvenza di grandezza*, sicché essa, come spettacolo, ha sedotto anche gli spiriti più fieri», Frammenti postumi autunno 1887, NO, vol. VIII, tomo II, 9 [116], p. 59.

abita con favore la contraddizione e in essa produce la differenza: l'uomo tragico, di conseguenza, è tale solo in forza di un surplus di energia che gli consente di sovrastare il dolore e generare in esso le forme del bello – bisogna stare «sempre con un piede nella tragedia che, mentre ammalia, lacera».¹

Con il procedere dell'interrogazione sulle specificità del tragico o almeno sulle caratteristiche che noi vogliamo attribuirgli è emerso a più riprese un connotato sul quale è bene spendere qualche accenno esplicativo. Da differenti punti di vista infatti, tenendo ferme le supposizioni fin qui espresse, il tragico si definisce sempre più come qualcosa di *necessario*. Manteniamo appositamente l'indefinitezza del "qualcosa" proprio perché la necessità attraversa la tragedia in molte delle sue sfaccettature. È necessaria e parimenti tragica innanzitutto la guerra di contraddizioni che costantemente ci si trova a fronteggiare: tra vita e pensiero, esperienza e conoscenza, salute e malattia, piacere e dispiacere e così via. In questa prima accezione la necessità descrive un dato di fatto, una situazione assodata e incontestabile: la realtà si mostra mediante una serie di fenomeni che noi chiamiamo tragici in quanto costituiti da contraddittori indisgiungibili. Con Jaspers: «La verità e la realtà si scindono. In seguito a tale scissione nasce un comune anelito a restaurare l'unità primitiva: da qui le lotte e i conflitti. La coscienza tragica vede e prevede tali inevitabili lotte».² Per completezza rispetto al percorso ermeneutico precedentemente proposto, diremo che questo aspetto della necessità del tragico si ritrova sia nella dissoluzione ideale che in quella reale ovvero, per usare una terminologia nietzscheana, sia nei vezzi del romanticismo che nell'ebbrezza aorgica del dionisismo: ovunque e da ogni prospettiva il mondo non può che venire inteso nei termini di un'ambivalenza bipolare e, allo stesso modo, questa equivalenza di contrapposti non può che generare innanzitutto dolore e smarrimento.

Il tragico è, in secondo luogo, una necessità in senso ottativo, una speranza e un movimento *utile* per trarsi fuori dalle maglie del pessimismo romantico: «Io prometto

¹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, NO, libro VI, tomo II, Le nostre virtù, n. 239, p. 149. Il medesimo incrocio tra estetica e ontologia del tragico è rintracciabile nel celebre aforisma di *Umano troppo umano, II* che recita: «Il grande stile nasce quando il bello riporta la vittoria sull'immane», NO, vol. IV, tomo III, Il viandante e la sua ombra, n. 96, p. 181.

² K. Jaspers, *Über das Tragische*, in Id., *Von der Wahrheit*, München 1952, tr. it. di I. A. Chiusano, *Del tragico*, SE, Milano 2008, 2a ed., p. 31.

un'epoca *tragica*: l'arte suprema del dire di sì alla vita, la tragedia, rinascerà di nuovo, quando l'umanità avrà dietro di sé la coscienza delle guerre più dure, ma più necessarie, *senza soffrirne...*».¹ Contro le derive di un atteggiamento di rinuncia nei confronti del mondo, il tragico assume in questa accezione una funzione addirittura soteriologica, conferendo alla dimensione pericolo propria del tragico la facoltà di uscire dall'*impasse* improduttiva del negativismo. Riprendendo due dei versi più conosciuti dell'opera poetica di Hölderlin diremmo: «Dove però è il rischio / anche ciò che salva cresce».² Nel momento in cui sono definiti i termini tragico-ineluttabili del reale, resta tragico solo l'atteggiamento di chi si mantiene nell'orizzonte della reazione e non quello di coloro che abbandonano campo e battaglia acquisendo le pose di un placido scetticismo – l'eroe tragico non cerca l'annientamento, bensì lo incontra nell'eterna affermazione di ogni alternativa.

In questo modo si fa strada anche una terza via della necessità tragica, che coinvolge il concetto in qualità, questa volta, di condizione imprescindibile al darsi di un evento. Questo aspetto del tragico può essere considerato come l'altra faccia del precedente: non soltanto la tragedia “salva” dal pessimismo, poiché la sua azione, lungi dal definirsi come mero palliativo ad una condizione di rinuncia, si costituisce anche come intimamente propulsiva, capace cioè di sviluppi ulteriori ed originali. Volendo recuperare una metafora immediatamente esplicativa della terza faccia della necessità tragica (sulla quale maggiormente concentreremo i nostri sforzi interpretativi), ci richiamiamo alla singolare flessione che Nietzsche attribuisce alla nozione di gravidanza. In effetti l'insieme degli atti e delle condizioni della gestazione sono di per sé estremamente indicativi del nostro modo di concepire la “frattura morfogenetica”: quale atto se non quello del parto esplicita meglio di qualunque altro

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, NO, vol. VI, tomo III, La nascita della tragedia, n. 4, p. 322. Presentata nelle pagine di uno degli ultimi scritti del filosofo, ci pare che questa sentenza metta a tacere una volta per tutte le voci di coloro che vorrebbero ingabbiare il concetto di tragico all'interno della primissima produzione dell'opera di Nietzsche e che altrettanto riconoscerebbero nell'evolversi della sua speculazione una incompatibilità di contenuti rispetto all'approccio giovanile al tema.

² F. Hölderlin, *Patmo. Al langravio di Homburg*, in Id., *Le liriche*, con testo tedesco a fronte, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 2008, 4a ed., p. 667.

l'intrinseca affinità tra la sofferenza e la nascita? Quale partoriente non è costretta, per generare, a subire i dolori più atroci e quale parto non si conclude con un sentimento di appagamento e una impareggiabile sensazione di completezza? Il filosofo riconosce tutto ciò e da un lato ammette che «non si partorisce per divertimento»,¹ mentre d'altro canto sprona il suo pubblico ad «essere non soltanto il figlio ma anche la partoriente»:² «Creare è redenzione dal dolore. Ma il dolore è necessario per colui che crea. Soffrire è trasformarsi, in ogni nascere è un morire».³ In un'altra immagine che l'autore affida ad un suo appunto privato,⁴ la puerpera è trasfigurata in una nuvola che, accresciutasi sempre più, genera infine il fulmine, mentre il senso del tragico è racchiuso nella quiete e nell'oscurità che caratterizzano la nube nei momenti precedenti l'iridescenza del cielo.

Al sospetto di quanti rintracciano a fatica il fulgore della generazione tra le tonalità abissali del tragico risponderemo che la profondità «è necessaria per comprendere i bisogni delicati di forma; solo muovendo dalla profondità, dall'abisso, si gode di ogni felicità, che è riposta nell'elemento chiaro, sicuro, variopinto, superficiale di ogni genere».⁵ Esistono mille modi della bellezza, della sanità, della felicità che non si vuole che vengano allo scoperto – il tragico ce li mostra nella loro compiutezza. Il capitolo che segue sarà dedicato a comprendere alcune tra quelle che potremmo nominare le manifestazioni generative del tragico; la formula della “frattura morfogenetica” proposta e ribadita in queste pagine cercherà dunque di trovare una

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1883, NO, vol. VII, tomo I, parte 2a, 17 [78], p. 220.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi novembre 1882 – febbraio 1883, vol. VII, tomo I, parte 1a, 5 [1], p. 200.

³ *Ibidem.*

⁴ Cfr. F. Nietzsche, Frammenti postumi 1884-1885, NO vol. VII, tomo III, 31 [35], p. 46.

⁵ F. Nietzsche, Frammenti postumi giugno-luglio 1885, NO, vol. VII, tomo III, 37 [10], p. 265. Pur nel «tentativo di interpretare in chiave psicologica il modo in cui Nietzsche vede la nascita della tragedia», è interessante la descrizione resa da A. Carotenuto a proposito del passaggio da un atteggiamento passivo nei confronti della vita ad uno propriamente attivo: «Il senso della nostra tragedia sta dunque nel passaggio dalla passività all'attività, e ciò che è ancora più tragico è che il passaggio all'attività non significa sempre capovolgere la situazione, ma significa sicuramente vivere la vera dimensione dell'uomo», *Apollineo e dionisiaco. Seminari su Nietzsche*, Ananke, Torino 2010, pp. 55 e 92.

effettiva collocazione all'interno di alcune espressioni di realtà che, nella nostra prospettiva, possono essere tutte ricondotte ad una tragica origine e che, nondimeno, con la loro evenienza si assicurano la propria stessa necessità.

I. Creazioni

I. Ecco l'uomo!

«*J'appelle un chat un chat*»:¹ ad un pubblico sempre più sospettoso nei riguardi delle sue ricerche, con questo annuncio il padre della psicoanalisi chiarisce la modalità con la quale, nello studio dei casi clinici tanto quanto all'interno della sua opera di riflessione metapsicologica, egli ha voluto affrontare il tema della sessualità, al di là di qualsivoglia malizia o intenzione pruriginosa. Per quanto indiscutibile possa apparire, il proposito di chiamare le cose con il loro nome non è affatto superfluo se l'oggetto di una tale franchezza d'espressione viene a coincidere con la vita intima degli individui. «A Berlino, nel 1933, si bruciano i libri di Freud più perché la psicoanalisi smuoverebbe gli istinti inferiori dell'uomo che non perché si tratterebbe di “una scienza ebraica”. Anche per il comunismo, sarà più per la “cosa sessuale” che non per la sua possibilità di essere qualificata come “ideologia reazionaria” o come “scienza borghese” (i borghesi di Vienna nel 1905 non salutavano più Freud per strada)»:² da destra o da sinistra, dall'esterno così come dall'interno della cerchia degli accoliti³ è

¹ S. Freud, *Frammento di un'analisi di isteria (Caso clinico di Dora)*, FO, vol. 4, cap. 1, p. 340.

² R. Major e C. Talagrand, *Freud*, Paris 2006, tr. it. di M. Bertani, *Sigmund Freud*, Einaudi, Torino 2008, p. 105.

³ Quando, nel 1914, S. Freud stende la *Storia del movimento psicoanalitico*, del dissenso degli “Svizzeri” (un gruppo di psicoanalisti che in seguito fecero capo alle teorie di C. G. Jung) scrive: «Nel 1912 Jung, in una lettera dall'America, vantò le sue modifiche alla psicoanalisi, che avrebbero infranto la resistenza di molte persone che fino a quel momento non avevano voluto saperne. [...] Ciò di cui gli Svizzeri andavano così fieri, altro non era che la modificazione teorica della psicoanalisi ottenuta respingendo il fattore della sessualità», FO, vol. 7, cap. 3, p. 430. Non ci possiamo permettere di sceverare gli argomenti di quanti rimasero accanto a Freud ovvero di coloro che progressivamente si separarono dal suo insegnamento. È altresì innegabile che fin dai suoi esordi la dottrina psicoanalitica è stata profondamente segnata da tali vicissitudini, che in qualche modo ne hanno influenzato la sorte e lo sviluppo successivo. A quanti fossero interessati ad approfondimenti,

senza tema d'approssimazione la «*chose genitale*»¹ l'elemento della teoria psicoanalitica che più di qualsiasi altro ha creato scalpore e sollevato discussioni. Dal canto suo, Freud rimase fedele alla propria dottrina in tutti i suoi aspetti, e si difese dalle accuse di pansessualismo² riconducendole ad un atteggiamento di negazione e rimozione che i fondamenti della sua stessa teoria potevano spiegare e rendere prevedibile: i due punti cardine della dottrina «– che la vita pulsionale della sessualità non si può domare completamente in noi e che i processi psichici sono per sé stessi inconsci e soltanto attraverso una percezione incompleta e inattendibile divengono accessibili all'Io e gli si sottomettono – equivalgono all'asserzione che *l'Io non è padrone in casa propria*. [...] Non c'è quindi da meravigliarsi se l'Io non concede la propria benevolenza alla psicoanalisi e continua ostinatamente a non crederle».³ Va tenuto presente che Freud fu certamente pioniere di un determinato modo di affrontare la questione, ma che altrettanto il periodo in cui si colloca la sua ricerca vide il proliferare di un interesse sempre più marcato nei confronti dell'ambito sessuale. D'altronde, come ha sottolineato Foucault nel primo tomo della sua *Storia della sessualità*, una tale attrattiva nasconde una forma di perversione della medesima nei confronti della quale è opportuno rimanere vigili: «Tutta questa attenzione loquace con

suggeriamo la lettura di E. Jones, *The life and Work of Sigmund Freud*, New York 1953, tr. it. di A. Novelletto e M. Cerletti Novelletto, *Vita e opere di Freud*, in 3 voll., Il Saggiatore, Milano 1995, 2a ed., in particolare vol. 2, pp. 142-195, nonché il monumentale lavoro di P. Roazen, *Freud and His Followers*, New York 1975, tr. it. di A. M. Fenoglio, R. Spaziale-Bagliacca, A. Martini, *Freud e i suoi seguaci*, Einaudi, Torino 1998, pp. 219-462, in cui, tra l'altro si legge: «Le questioni personali offrivano un buon terreno per i dibattiti teorici, e le differenze intellettuali venivano interpretate come affronti diretti. I suoi discepoli non fecero che aggravare la situazione», p. 228.

¹ È l'espressione utilizzata da J.-M. Charcot per descrivere la causa comune che sempre più frequentemente poteva essere rintracciata nell'etiologia delle infermità psichiche dei suoi pazienti. Freud riporta la formula in *Storia del movimento psicoanalitico*, FO, vol. 7, cap. 1, p. 387, ma fin dalla pagina successiva precisa: «altro è enunciare un'idea una o più volte sotto forma di fugace *aperçu*, altro è considerarla seriamente, prenderla alla lettera, portarla avanti nonostante una gran quantità di elementi particolari che la contraddicano, e conquistarle la sua posizione tra le verità riconosciute», *ivi*, p. 388.

² S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, FO, vol. 4, Prefazione alla quarta edizione, p. 450.

³ S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, FO, vol. 8, p. 663.

cui facciamo chiasso intorno alla sessualità da due o tre secoli, non è finalizzata ad una preoccupazione elementare [cioè] organizzare una sessualità economicamente utile e politicamente conservatrice?». ¹ La portata di questa insinuazione grava com'è ovvio anche sull'opera freudiana, in bilico tra distacco dalla *pruderie* vittoriana e una sottaciuta accondiscendenza nei confronti di ideali borghesi della famiglia, del lavoro e, più in generale, della conservazione dello *status quo*. Quanto alla nostra posizione ermeneutica, siamo convinti e intendiamo sottolineare nelle pagine che seguono l'importanza che la breccia freudiana ha avuto anche per il darsi delle critiche successive, piuttosto che soffermarci su queste ultime. Senza contare che, al di là di ogni eccesso di semplificazione, la tensione che si crea tra questi due aspetti contraddittori, ma conviventi e cooperanti all'interno dell'opera dell'autore, è *in toto* ascrivibile alla semantica del concetto di tragico che stiamo delineando: la psicoanalisi prolifera su un terreno fortemente instabile, ma per ciò stesso non rinuncia a provocare ulteriori smottamenti e a creare ordini di senso nei quali innovazione e tradizione culturale sono saldate da legami contrappuntistici.

Per quanto generiche, le considerazioni suaccennate permettono di orientarci nelle considerazioni dedicate alla sessualità intesa come corrispondente intrinseco del vivere civile. Alcune tra le pagine meno ortodosse della produzione freudiana, e tuttavia molto interessanti sotto il profilo degli sviluppi che l'"affare sessuale" ha avuto nel campo della psicoanalisi, ci forniscono un'immagine particolarmente incisiva della questione. Stiamo facendo riferimento al tentativo da parte del medico di Vienna di rendere espliciti i rimossi psichici che hanno concorso, dal suo punto di vista, alla elaborazione di uno dei miti più conosciuti nel mondo occidentale, ossia il racconto del furto del fuoco da parte del titano Prometeo. Se si esclude un altro brevissimo scritto sulla simbologia evocata dal volto della Gorgone, l'operazione di scavo nei recessi della tradizione mitologica è pressoché unica nel suo genere all'interno dell'opera

¹ M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris 1976, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2004, 10 ed., p. 36. Chi voglia approfondire il taglio foucaultiano al problema non può trascurare gli altri due tomi sull'argomento, ossia Id., *L'usage des plaisirs*, Paris 1984, tr. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2006, 8a ed. e Id., *Le souci de soi*, Paris 1984, tr. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 2009, 10ma ed.

freudiana – «L'interpretazione di singole creazioni mitologiche non è stata tentata spesso da parte nostra»¹ –; tuttavia, essa è del tutto conseguente e contestuale a numerose altre riflessioni, di carattere più specificamente psicologico, nelle quali l'autore si sofferma sul difficile rapporto civiltà-sessualità. L'ermeneutica freudiana del mito ha infatti come diretto antecedente una considerazione di stampo eminentemente psicoanalitico a proposito dell'instaurarsi, presso le popolazioni primitive, della facoltà di conservare fonti di calore. Essa è rinvenibile in una nota de *Il disagio della civiltà*, ove l'autore si lascia andare ad una supposizione che, benché stravagante, viene comunque ritenuta degna di comunicazione: «Il materiale psicoanalitico, per quanto incompleto e di difficile interpretazione, permette almeno una congettura (che sembra fantastica) sull'origine di questa impresa umana [l'addomesticamento del fuoco]. Si direbbe che il maschio primitivo fosse abituato, quando incontrava il fuoco, a soddisfare su di esso un desiderio infantile spegnendolo con il suo zampillo d'urina. [...] L'atto di spegnere il fuoco orinando – cui tuttora si rifanno quei tardi giganti che sono Gulliver a Lilliput e il Gargantua di Rabelais – fu dunque una specie di atto sessuale con un uomo, un dilettersi della potenza virile in competizione omosessuale. Colui che per primo rinunciò a questo piacere e risparmiò il fuoco, poté portarlo con sé e piegarlo al suo servizio. Smorzando il fuoco del proprio eccitamento sessuale, egli aveva domato la forza naturale del fuoco. Questa grande conquista della civiltà sarebbe perciò il premio di una rinuncia pulsionale».² Pur

¹ Ricaviamo questa dichiarazione dalla asserzione con la quale si apre il testo sulla Gorgone: cfr. S. Freud, *La testa di Medusa*, FO, vol. 9, p. 415.

² S. Freud, *Il disagio della civiltà*, FO, vol. 10, cap. 3, p. 581. La simbologia che permette la conversione metaforica tra fuoco e passione sessuale è rilevata dall'autore fin dal *Frammento di un'analisi di isteria (Caso clinico di Dora)*, FO, vol. 4, cap. 2: «Dal fuoco partono [...] due linee: una conduce, attraverso questo significato simbolico, alle idee d'amore; un'altra, attraverso il contrario (l'acqua), subisce prima una diramazione che conduce a un altro nesso con l'amore, che bagna anch'esso» pp. 359-360. Sulla medesima lunghezza d'onda l'opera, che Freud prende in considerazione, di J. G. Frazer, *Myths of the origins of fire*, London 1930, tr. it. di V. Cucchi, *Miti sull'origine del fuoco*, Xenia, Milano 1993. Di differente avviso, invece, le ricerche compiute da G. Bachelard, che considera Prometeo come emblema di un complesso che riguarda la volontà di conoscenza piuttosto che la sessualità: «il problema della conoscenza personale del fuoco è il problema della furba disobbedienza. Il bambino vuole fare come suo padre: lungi da suo padre, è

relegata in una nota in calce ad una pagina del volume, tale ipotesi ebbe una certa risonanza negli ambienti culturali e scientifici del tempo e nel giro di pochi anni Freud raccolse più di una critica, ma anche qualche conferma etnografica da parte di alcuni studiosi che si erano confrontati con la sua suggestione.¹ Le voci discordanti non gli impedirono quindi di riproporre e ribadire, in un saggio risalente al 1931, la teoria che interpreta l'acquisizione del fuoco come momento a partire dal quale l'uomo ha dovuto rinunciare alla propria piena soddisfazione libidica – «Ritengo infatti che la mia ipotesi [...] trovi convalida nell'interpretazione della leggenda greca di Prometeo, se si considerano le deformazioni che dobbiamo attenderci quando si passa da un fatto al contenuto di un mito».² Ci rivolgiamo quindi a questo secondo testo, nel quale l'autore legge in chiave psicoanalitica una serie di simboli e in tal guisa ascrive all'ambito sessuale la vicenda di Prometeo.³ La versione del mito che il medico viennese prende in considerazione è quella classica, secondo la quale il Titano apporta agli uomini il fuoco, occultandolo all'interno di un bastone cavo. La punizione per questo gesto contrario al volere degli dèi dell'Olimpo costringe in un secondo momento Prometeo a rimanere incatenato ad una rupe dalla quale ogni giorno un'aquila gli divora il fegato, che altrettanto quotidianamente si rigenera, in un circolo di atroce dolore e sofferenza.⁴ Nella prospettiva freudiana, il bastone cavo nel quale è trasportato il fuoco e il suo "calore" rappresentano il pene e la pulsione sessuale ivi

come un piccolo Prometeo, ruba i fiammiferi», *L'intuition de l'instant; La psychanalyse du feu*, Paris 1966 s., tr. it. di A. Pellegrino, G. Silvestri, *L'intuizione dell'istante. La psicoanalisi del fuoco*, Dedalo, Bari 1993, 4a ed., p. 135.

¹ Cfr. a questo proposito l'elenco delle convalide (da parte di E. H. Erlenmeyer e G. Buschan) e delle smentite (ad opera di A. Schaeffer e E. Lorenz) che S. Freud rende note ne *L'acquisizione del fuoco*, FO, vol. 11, p. 103 e che lo «inducono a riprendere il tema», *ibidem*.

² *Ibidem*.

³ D'altronde, fin dal 1908, S. Freud aveva sottolineato per inciso che «Prometeo (Pramantha), il creatore d'uomini, è etimologicamente il "perforatore"», *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni (Caso clinico del piccolo Hans)*, FO, vol. 5, cap. 2, p. 553.

⁴ Pur senza nominare esplicitamente le fonti classiche alle quali si riferisce, la versione freudiana del mito ricalca in prevalenza il racconto esiodico, rinvenibile in Hesiod. *Theog.*, vv. 507-616 (per la versione italiana del testo cfr. Esiodo, *Teogonia*, a cura di G. Arrighetti, Bur, Milano 2007, 14a ed., pp. 94-103).

racchiusa; il carattere di empietà associato all'atto del Titano rientra invece nella semantica del tabù che quasi sempre connota l'orizzonte della sessualità, mentre il fegato, sede di ogni passione ed appetito, si ricrea proprio come ogni istinto. Infine, il Titano che ha imposto la "conservazione" e non l'estinzione del "fuoco" di ciascuno, ovvero che ha costretto gli uomini a non soddisfare i propri desideri libidici, un tale partigiano della repressione sessuale non può che essere il destinatario di una feroce punizione/vendetta ad opera della parte lesa, ossia gli dèi/istinti truffati. «Se la leggenda lascia intravedere a fatica, e attraverso ogni sorta di deformazioni, che l'acquisizione del fuoco aveva come presupposto una rinuncia pulsionale, ecco che essa esprime senza dissimulazione alcuna il rancore che l'umanità pulsionale dovette provare contro l'eroe della civiltà. [L]'intimazione di una rinuncia pulsionale e la sua imposizione provocano ostilità e voglia di aggressione; queste ultime solo in seguito, in una fase successiva dello sviluppo psichico, si convertono in senso di colpa».¹ La crudeltà della pena inflitta a Prometeo è dunque derivata dal fatto che il suo gesto segna una altrettanto dolorosa cesura: rubando il fuoco egli impone la conservazione dell'istinto sessuale, vieta lo spegnimento del calore della passione, inibisce alla meta la soddisfazione e depotenzia così il primigenio predominio dell'Es.

Fuor di metafora, la posizione freudiana resta chiara: la sopravvivenza dell'uomo sulla terra è legata ad un'evoluzione sociale che si fonda anzitutto su una rinuncia pulsionale. Oltre che dal bagaglio mitologico consegnatoci dalla tradizione, questa supposizione viene confermata almeno da altre due prospettive, ovvero dagli atteggiamenti, in relazione alla sfera sessuale, assunti dai bambini e dai selvaggi, due categorie di esseri umani che, pur per differenti motivi, riproducono nei gesti alcune significative tappe dell'evoluzione civile dell'umanità. Rimasti, per così dire, intrappolati agli albori della civilizzazione, i selvaggi descritti da Freud enfatizzano ed amplificano alcuni precetti relativi alla sfera sessuale riscontrabili anche nelle formazioni sociali più mature, delle quali vengono in tal modo poste in evidenza le "fondamenta". La casistica descritta in *Contributi alla psicologia della vita amorosa* e nel successivo *Totem e tabù* è estremamente varia, ma uniformemente aderente a precetti molto rigidi: «Non soltanto la donna è tabù nelle particolari situazioni che

¹ S. Freud, *L'acquisizione del fuoco*, FO, vol. 11, p. 105.

discendono dalla sua vita sessuale: la mestruazione, la gravidanza, il parto e il puerperio; oltretutto in queste situazioni, il rapporto sessuale con la donna è soggetto a tanto solenni e numerose restrizioni che abbiamo ogni motivo di dubitare della presunta libertà sessuale dei selvaggi. È vero che in particolari occasioni la sessualità dei primitivi scavalca tutte le inibizioni; ma di solito sembra soggiacere più fortemente a divieti di quella dei gradi superiori di civiltà». ¹ Essere membri del clan, inoltre, significa praticare l'esogamia non solo nei confronti dei propri consanguinei, ma anche rispetto all'intero gruppo sociale di appartenenza. ² Con la stessa intransigenza sono sancite le norme che regolano i rapporti sessuali all'interno del matrimonio (con i necessari distinguo tra le varie comunità, in linea generale Freud rileva, ad esempio, che la deflorazione della donna deve essere compiuta non dallo sposo bensì da un membro significativo della comunità) ³ e le relazioni che si instaurano tra i membri di una famiglia («La misura di gran lunga più diffusa, più rigorosa e più interessante anche per i popoli civilizzati è quella che impone all'uomo di evitare ogni rapporto con la suocera»). ⁴

Se l'analisi psicoanalitica del mito di Prometeo informa di un'origine "divina" degli istinti degli esseri umani che, all'inizio dei tempi – al pari di quanto in seguito si è concesso solo alle divinità – hanno potuto dare sfogo ad ogni impulso libidico, l'indagine sul modo di vita dei "moderni primitivi" ⁵ colloca questi ultimi nella fase immediatamente successiva al furto del fuoco, ovvero nel periodo di assoggettamento alle ferree regole di condotta sessuale imposte dal Titano prototipo di repressione

¹ S. Freud, *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, FO, vol. 6, terzo contributo, p. 438.

² Cfr. S. Freud, *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, FO, vol. 7, cap. 1, p. 13.

³ Cfr. S. Freud, *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, FO, vol. 6, terzo contributo, p. 434-436.

⁴ Cfr. S. Freud, *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, FO, vol. 7, cap. 1, p. 21.

⁵ Chiarisce S. Freud nell'*incipit* di *Totem e tabù*: «Le nostre conoscenze sull'uomo preistorico e sulle fasi di sviluppo che egli ha attraversato derivano dai monumenti inanimati e dagli strumenti pervenuti fino a noi [...]. A parte questo, tuttavia, l'uomo preistorico è anche in un certo senso nostro contemporaneo; esistono ancor oggi uomini che noi consideriamo molto vicini all'uomo primitivo, molto più vicini, in ogni caso, di quanto lo siamo noi, e nei quali scorgiamo perciò i discendenti diretti e i rappresentanti dei primi uomini», *ivi*, p. 10.

pulsionale. Il susseguente assetto sociale è tale da ricomprendere i medesimi dettami (anche nelle società moderne vigono i tabú dell'incesto, così come un certo rispetto della verginità femminile), sebbene con il compimento della civilizzazione questi vengono interiorizzati mediante la loro trasfigurazione nella morale individuale. L'enfatizzazione di determinati atteggiamenti socio-sessuali presso le tribù primitive alle quali si rivolge la ricerca etnografica freudiana pone quindi in risalto e consente di estrapolare alcuni connotati del vivere civile perlopiù ritenuti innati. Secondo i risultati dell'indagine di Freud, invece, quest'insieme di atti e precetti è derivato da uno specifico tornaconto collettivo, guadagnato dall'asservimento comune a tali comandamenti. Non potendoci addentrare nelle maglie dell'ipotesi interpretativa freudiana dei tabú collettivi, ci limitiamo a constatare che, lungi dal rimanere estranei ai meccanismi della società moderna, i selvaggi forniscono un prezioso cuneo di accesso per l'esplicazione dei principi fondamentali di quest'ultima, ponendoli così radicalmente in questione. Espressamente: «Nei quattro saggi che compongono *Totem e tabú* (1912-1913) ho fatto il tentativo di trattare analiticamente problemi della psicologia dei popoli che direttamente ci riconducono alle origini delle più importanti istituzioni della nostra civiltà: gli ordinamenti statali, la moralità, la religione, ma anche il divieto dell'incesto e la coscienza morale»,¹ rintracciando nella repressione della sessualità e dell'ambivalenza emotiva il “motore immobile” incoativo dei meccanismi di sopravvivenza civile. Per avere la possibilità di restare in vita, gli esseri umani devono obbedire a determinate regole – totemiche od etiche – che precludono il soddisfacimento immediato delle pulsioni elementari.

In maniera differente, ma per certi aspetti complementare, lo studio dell'infanzia sessuale di ciascun individuo, tema che più di ogni altro espose la psicoanalisi al vituperio, dà conto della esistenza sicura, prima della fase della repressione, dell'indole affatto naturale dell'essere umano nei confronti del proprio soddisfacimento libidico. Non ancora interamente costretto al rispetto delle norme della civile educazione, il bambino viene descritto da Freud come «Ausbund aller

¹ S. Freud, *Storia del movimento psicoanalitico*, FO, vol. 7, cap. 2, p. 410.

Schlechtigkeiten».¹ Come un campione di depravazione ovvero, con una formula più nota, come un «perverso polimorfo»² viene in effetti visto l'infante dall'adulto che ne registra le attitudini sessuali, presenti, stando ai risultati delle osservazioni freudiane, sin dal primissimo periodo di vita extrauterina. Anche all'esterno dell'ambiente psicoanalitico, è infatti alquanto risaputa la scoperta freudiana della sessualità preadolescenziale, precedente cioè la fase di sviluppo genitale che consente di dirigere a scopi specificamente riproduttivi le proprie pulsioni. Poste queste premesse, ossia: se la nozione di aberrazione sessuale comprende l'intera gamma di «deviazioni per ciò che riguarda sia l'oggetto sia la meta sessuale»,³ se gli impulsi sessuali sono presenti fin dall'infanzia di ciascuno e se, tuttavia, è necessario attendere la fase di maturazione puberale per giungere ad una eventuale identificazione tra sessualità e facoltà procreative – se si concedono tali acquisizioni (che Freud dimostra su base empirica con dovizia di esemplificazioni) è innegabile che il bambino, che manifesta un'attitudine alla sessualità “non finalizzata”, viene giudicato pari a qualsiasi altro perverso che compie azioni sessuali “gratuite” e perciò moralmente riprensibili.

Suggere il seno materno, manifestare un affetto esclusivo per la persona che offre cura e attenzione, sviluppare una spiccata curiosità per gli organi genitali e un pari

¹ S. Freud, *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*, FGW 7, Einleitung, p. 252. È questa l'espressione che il medico di Vienna utilizza per definire il piccolo Hans, un bambino che ha sviluppato una forma di nevrosi infantile curata da Freud attraverso la mediazione del padre. Della lunga analisi del caso clinico, sono interessanti, nel contesto che stiamo delineando, soprattutto le conclusioni tratte dall'autore: «Nell'educazione dei bambini noi badiamo soprattutto a essere lasciati in pace, a non avere difficoltà, insomma a fare di ognuno di essi un “bimbo ben educato”, curandoci assai poco di sapere se la disciplina a cui l'assoggettiamo giovi anche a lui oppure no». Lo sviluppo della fobia di Hans fu quindi salutare, poiché «richiamò l'attenzione dei genitori sulle difficoltà che ogni bambino alle prese con la sua educazione civile inevitabilmente incontra nello sforzo di superare le sue componenti pulsionali innate», *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni (Caso clinico del piccolo Hans)*, FO, vol. 5, cap. 3, pp. 585-586.

² Cfr. ad esempio S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, FO, vol. 4, secondo saggio, pp. 499-500. Nella *Autobiografia*, inoltre, l'autore specifica che l'espressione è del tutto amorale, ed utilizzata solo per «fini descrittivi», FO, vol. 10, cap. 3, p. 106.

³ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, FO, vol. 4, primo saggio, p. 452.

interesse nei confronti dei processi riproduttivi degli animali, ma anche considerare alla stregua di un dono i prodotti delle proprie evacuazioni¹ sono tutti atti che provocano moti di disgusto nell'ordine del senso comune da un lato, e che costituiscono d'altro canto alcuni dei fattori dai quali Freud deduce che l'«opinione popolare, a proposito della pulsione sessuale, che essa manchi nell'infanzia e si risvegli soltanto nel periodo di vita che va sotto il nome di pubertà [...] non soltanto è un puro e semplice errore, bensì anche un errore gravido di conseguenze, perché è il principale responsabile della nostra attuale ignoranza a proposito delle condizioni fondamentali della vita sessuale».² Nell'insieme delle considerazioni attraverso le quali l'autore si avventura in questo terreno pressoché inesplorato, ci sembrano particolarmente significative, per lo sviluppo della nostra indagine, le osservazioni a proposito della “epoca di latenza”, ovvero, per citare una definizione esplicita del concetto, del «periodo che va dal declino della sessualità infantile (quinto o sesto anno) fino all'inizio della pubertà e [che] segna un periodo di arresto nell'evoluzione

¹ L'elenco proposto da S. Freud è: «l'incuranza della barriera tra le specie [...], lo scavalco della barriera del disgusto [...], di quella dell'incesto [e] di quella dell'uguaglianza di sesso e [...] il trasferimento del ruolo dei genitali ad altri organi e parti del corpo», *Introduzione alla psicoanalisi*, FO, vol. 8, parte II, lezione 13, p. 377.

² S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, FO, vol. 4, secondo saggio, p. 484. È rimarcabile che fin dal 1896, nello studio sull'*Etiologia dell'isteria* l'autore abbia supposto che l'infanzia non è esente da «lievi eccitamenti sessuali» (FO, vol. 2, cap. 1, p. 343). Come stiamo mostrando nel corpo del testo, pur smentendo la veridicità della cosiddetta *Urszene*, la successiva riflessione ha condotto l'autore ad abbandonare ogni indugio e ad affermare la presenza certa di queste prime esperienze infantili nella vita di ciascuno. Allo stesso modo, va tenuto conto del fatto che nello stesso periodo in cui Freud compie le sue ricerche, altri studiosi si stavano muovendo nella investigazione del campo della sessualità: è questo un «momento in cui l'uomo occidentale non si limita a scoprire la sessualità (che era stata scoperta più volte e altrettante volte dimenticata perché tutto sommato poco interessante), ma per la prima volta crede di intravedere in essa la chiave del segreto più geloso dell'esistenza». Così G. Agamben ne *La belva nella giungla*, prefazione a R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis. Eine klinisch-forensische Studie*, Stuttgart 1886, tr. it. di P. Giolla, *Biografie sessuali. I casi clinici dalla Psychopathia sexualis*, Neri Pozza, Vicenza 2006, p. 10.

della sessualità».¹ Infatti, dopo la forte impressione, nella psiche di ognuno, dei principi dell'attività sessuale, conosciuti mediante i passaggi dalla fase orale a quella anale e genitale, Freud rileva e non manca di comunicare il fatto che sussiste un periodo di assopimento delle pulsioni che si protrae fino alla reviviscenza puberale delle stesse. Tanto l'attribuzione di impeti sessuali all'infanzia ha provocato lo sconcerto dei lettori, quanto al rinvenimento del periodo di latenza è stato perlopiù evitato il pubblico ludibrio e sostanzialmente l'approfondimento da parte della comunità scientifica. Dal canto nostro, la *Latenzperiode* è significativa innanzitutto a partire da una precisazione che l'autore consegna alla sezione di riepilogo della sua teoria sessuale: «Per quanto ne sappiamo, non è possibile riscontrare qualcosa di analogo negli animali affini agli uomini. L'origine di questa proprietà umana bisognerebbe ricercarla nella preistoria della specie umana».² La specificità dell'individuo rispetto alle altre forme di vita è in qualche modo legata all'epoca di latenza sessuale – che connota la ontogenesi ma anche la filogenesi della specie umana. La connessione tra latenza e progresso evolutivo dell'essere umano non è eccessiva né arbitraria, considerando che lo stesso Freud la sottolinea a più riprese. Secondo l'autore, infatti, in questo periodo l'energia degli impulsi libidici infantili non diminuisce, ma «è deviata dall'impiego sessuale e rivolta ad altri scopi. Gli storici della civiltà sembrano essere concordi nel supporre che, mediante questa deviazione di forze pulsionali sessuali dalle mete sessuali e il loro riversarsi su nuove mete – processo che merita il nome di *sublimazione*, – si ottengono importanti componenti per tutte le operazioni della civiltà».³

L'ultimo estratto riprodotto fa convergere le riflessioni fin qui elaborate e conferisce all'obiettivo dei nostri ragionamenti un nome preciso: *Sublimierung*. Nel contesto dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* l'autore suggerisce il termine senza tematizzarne la portata, eppure questa nozione ha un'ampissima risonanza tra le pagine della produzione successiva, da *Il disagio della civiltà* a *Psicologia delle masse e*

¹ J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*. Sous la direction de Daniel Lagache, Paris 1967, tr. it. a cura di L. Mecacci e C. Puca, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari 2005, 7a ed., p. 315.

² S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, FO, vol. 4, riepilogo, p. 538.

³ *Ivi*, secondo saggio, pp. 488-489.

analisi dell'Io, fino al più breve ma cruciale articolo *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*. Nell'ultimo dei testi nominati Freud introduce così il concetto: «Essa [la pulsione sessuale] mette enormi quantità di forze a disposizione del lavoro d'incivilimento, e ciò a causa della sua particolare qualità assai spiccata di poter spostare la propria meta senza nessuna essenziale diminuzione d'intensità. Chiamiamo facoltà di *sublimazione* questa proprietà di scambiare la meta originaria sessuale con un'altra, non più sessuale ma psichicamente affine alla prima».¹ Sublimazione vuol dire in primo luogo repressione; in seconda istanza essa significa civiltà, progresso e garanzia di sopravvivenza, essenziale per quella particolare specie di vita – l'essere umano – le cui caratteristiche fisiche sono debolissime rispetto ad qualsiasi altro animale. Stando alla versione platonica del mito, Prometeo «vide che le altre specie animali erano ben provviste di tutto [forza, velocità, armi di difesa, peli folti, pelli spesse, zoccoli], mentre l'uomo era *nudo, scalzo, scoperto e inerme*»: ² il raggio ai danni degli impulsi divini degli uomini, ovvero l'aver impartito agli individui l'ordine di conservazione del fuoco, o ancora, in termini psicoanalitici, la capacità di sublimazione divengono quindi fattori indispensabili ed inaggirabili affinché, mediante il concorso delle facoltà intellettive superiori, un essere tanto svantaggiato dal punto di vista biologico possa sperare di conservare la propria vita. Un legame di reciprocità e di intima indissolubilità viene così istituito tra la civiltà, il progresso tecnico e morale ad essa connesso e una certa forma di repressione degli istinti sessuali – dal momento in cui si impone di conservare il fuoco, quando prende avvio la civilizzazione l'uomo rifiuta l'istinto e la sua relativa soddisfazione. L'inibizione sessuale assume dunque la doppia funzione di fonte indiscussa di progresso e limite invalicabile del medesimo: l'individuo soffre a causa della civiltà e tuttavia un insopprimibile istinto di sopravvivenza "ad ogni costo", una naturale tendenza alla conservazione della vita lo spinge a rinunciare ad una parte consistente di ciò che lo caratterizza nel profondo. Queste osservazioni, contestuali e sostanzialmente omogenee alla linea di pensiero che

¹ S. Freud, *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, FO, vol. 5, p. 416.

² Plat. *Prot.*, 321c, corsivi nostri. Per la versione italiana del testo cfr. Platone, *Opere complete. Edizioni integrali con testo greco a fronte*, in 5 voll., a cura di V. Maltese, Newton&Compton, Roma 1997, vol. 3, p. 275.

attraversa gran parte della sua produzione metapsicologica, non si arrestano al livello della mera constatazione dei fatti – l'originalità dell'approccio freudiano alla questione sta in effetti nell'"audacia" che l'autore mostra nel tracciare anche un vero e proprio bilancio di ciò che il soggetto perde e guadagna quando si inserisce all'interno dell'ordine sociale. «Di fatto l'uomo primordiale stava meglio, poiché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. In compenso la sua sicurezza di godere a lungo di tale felicità era molto esigua. L'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza».¹ Il senso di inquietudine che procurano queste parole è, dal nostro punto di vista, un sentimento che dà voce al tragico e che allo stesso tempo rende visibile una di quelle che d'ora innanzi chiameremo le sue "creazioni". In questo caso si tratta della nascita della civiltà, o forse dovremmo dire della genesi dell'uomo, che dalla lacerazione creatasi tra gli impulsi elementari e la repressione dei medesimi, guadagna il suo stesso stare al mondo, la sua unica occasione di sopravvivenza. «Gran parte della colpa della nostra miseria va addossata alla nostra cosiddetta civiltà; saremmo molto più felici se vi rinunciassimo e trovassimo la via del ritorno a condizioni primitive. Tesi sorprendente perché, comunque si definisca il concetto di civiltà, è innegabile che ogni mezzo con cui tentiamo di salvaguardarci contro le minacce che provengono dalle fonti della sofferenza fa parte appunto della civiltà stessa».² La *sublimazione* è uno dei tanti tasselli da cui è costituita la tragedia, poiché essa stringe l'individuo nella morsa della inibizione e insieme della liberazione delle forme della vita: la civiltà e le condizioni necessarie al suo estrinsecarsi, infatti,

¹ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, FO, vol. 10, cap. 5, p. 602.

² *Ivi*, cap. 3, pp. 577-578. Su questo argomento, scegliamo di parteggiare a favore dell'autore, contro la tesi marcusiana secondo cui «in primo luogo, la concezione teorica stessa di Freud sembra confutare la sua costante e ferma negazione della possibilità storica d'una società non-repressiva; [...], le conquiste stesse della civiltà repressiva sembrano creare le condizioni preliminari di una graduale abolizione della repressione», H. Marcuse, *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, London 1956, tr. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001, 3a ed., p. 53. L'ampiezza, dichiarata da Freud, a proposito della vastità della nozione di *Kultur* e l'intrinseco legame che la lega al concetto di repressione ci fa propendere per l'impossibilità strutturale di un'eliminazione di quest'ultima senza l'annientamento della prima. H. Marcuse affronta il problema anche nei saggi raccolti in *Psicanalisi e politica*, tr. it. di C. Camporesi, F. Cerutti, L. Ferrara degli Uberti, manifestolibri, Roma 2006.

non sono intese come meri strumenti di interdizione dello sviluppo delle pulsioni fondamentali, bensì come terreno che «coltiva le più alte attività psichiche, siano esse intellettuali, scientifiche o artistiche, e [che] attribuisce alle idee una funzione di guida nella vita umana».¹ In quanto tale, l'individuo è chiamato a fare i conti con la sublimazione, è costretto ad accettarla e a creare con il concorso di questa ciò che di meglio e di proprio ha da esibire la specie umana. Lo svilimento al quale sono sottoposte le pulsioni elementari segue costantemente il passo dell'innalzamento della specie dallo stato animale – l'autocoscienza del passaggio dalla prima alla seconda fase assicura la tragedia, che dunque in questo caso può essere definita “psichica”. È in effetti un *sentimento* – tragico – che fa avvertire al soggetto il dolore dello scarto tra la contezza delle potenzialità delle proprie pulsioni e la necessità di una limitazione o deviazione delle medesime.

E tuttavia, anche a questo stadio di sviluppo dell'argomentazione, il nostro parere è che il tragico non si riscontra soltanto nella *percezione* di una condizione di prolifica sofferenza, o meglio, che è dal tragico medesimo che essa si diparte. Accenniamo dunque ad un secondo livello di lettura degli argomenti esposti, partendo dalla constatazione, più volte enunciata all'interno del paragrafo, secondo cui Prometeo ha causato la transizione dalla *divina* soddisfazione ad un più pragmatico differimento del piacere. Al di là dell'allegoria mitologica, la situazione che ci viene presentata è la seguente: la salvaguardia dell'uomo deriva da una dilazione libidica, e ciò connota a tal punto la natura dell'individuo rispetto agli esseri inferiori, da essere riscontrata anche presso le forme della specie più rudimentali (i selvaggi nei loro tabù prescrittivi) o immature (i bambini con il loro inevitabile periodo di latenza). L'uomo è tale perché un gesto di rinuncia lo *precede*, segno di un passato irraggiungibile, ma marca indelebile della sua essenza. *Prima* dell'uomo, dunque in un indefinito *senza-uomo*, la terra era saturata da inumane disinibizioni; e tuttavia per delineare i confini della propria essenza – per affermarsi – l'individuo *ha bisogno* del riferimento al negativo a questa primitività, che lo ha generato e che al tempo stesso ne confonde i contorni. Infatti, che genere di definizione si può dare dell'individuo, una volta smascherato l'inganno della sua origine non-origine? in che modo è possibile far emergere il profilo

¹ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, FO, vol. 10, cap. 3, p. 584.

netto di una figura che rimanda continuamente a qualcosa che essa è stata quando non era ancora propriamente se stessa? se la condizione essenziale per il darsi del soggetto è rintracciata nella sublimazione, come giustificare il fatto che a questo stesso soggetto viene associato uno stadio di vita in cui la sublimazione (e dunque il soggetto medesimo) non esisteva? La risposta a questi interrogativi non può che metterne in questione la premessa, ovvero l'esistenza effettiva di qualcosa che risponda al nome di "soggetto", o, che è lo stesso, di "individuo", "uomo", "io". Nietzsche ci viene in aiuto con alcune delle riflessioni meno capite da chi ha visto in lui un "filosofo della morale" o, che è lo stesso, "dell'immorale":¹ «Ciò che mi divide nel modo più profondo dai metafisici è questo: non concedo loro che l'"io" sia ciò che pensa; al contrario considero l'*io stesso una costruzione del pensiero*, dello stesso valore di "materia", "cosa", "sostanza", "individuo", "scopo", "numero"; quindi solo una *finzione* regolativa, col cui aiuto si introduce, si inventa, in un mondo del divenire, una specie di stabilità e quindi di "conoscibilità". [...] Qualcosa può essere condizione di vita e *tuttavia falso*».²

L'idea che vi sia un soggetto, sostrato indivisibile verso cui far confluire azioni e volizioni è inconsistente e l'indagine sui meccanismi e le premesse della sublimazione non fanno che mettere in luce quella che può essere chiamata la fantasmagoria dell'individuazione. Delegando a Giorgio Brianese la risolutezza del giudizio: «Ci s'imbatta nella *critica radicale al concetto di "soggettività"*: Nietzsche nega ogni valore alla presunta consistenza di sé del soggetto pensato come centro permanente e

¹ Ci stiamo riferendo alla primissima ricezione del pensiero nietzscheano, quella, per intenderci, precedente alla ermeneutica heideggeriana, che, come sottolinea G. Vattimo, fu «piuttosto "letteraria", o più genericamente "culturale" (nel senso della critica della cultura, della riflessione sulle ideologie), che non strettamente filosofica», *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 2001, 13ma ed., p. 4.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi maggio-luglio 1885, NO, vol. VII, tomo III, 35 [35], p. 203. Sono molteplici i riferimenti dell'autore al concetto suesposto. Per ragioni evidenti ci limitiamo a scegliere soltanto due dei luoghi testuali particolarmente indicativi a riguardo: «l'"individuo" è solo una somma di sensazioni, giudizi, errori coscienti; una *fede* [...]; un'"unità" che non regge» (Frammenti postumi estate-autunno 1881, NO, vol. V, tomo II, 11 [7], p. 280); «È impossibile dimostrare l'esistenza di individui. Niente è fisso nella "personalità"» (Frammenti postumi primavera 1884, NO, vol. VII, tomo II, 25 [508], p. 131).

agente della realtà e lo smaschera come la finzione fondamentale dalla quale derivano i concetti (a loro volta fasulli e mistificatori) di “essere” e “sostanza”». ¹ Fin dalla sua origine il soggetto è scisso ed inafferrabile e nessuna seria valutazione della natura umana può prescindere da tale constatazione – l’uomo non esiste, ogni definizione è sfuggente e inadeguata, ogni azione è compiuta simultaneamente da infinite maschere, deuteragoniste di un protagonista che non c’è. «L’individuo contiene molte più persone di quanto non creda. “Persona” è soltanto un’accentuazione, una sintesi di tratti e di qualità». ² Eppure, un tale viluppo di effimere identità, questa drammatica scomposizione *ad infinitum*, «t r o t z d e m f a l s c h» ³ è condizione incontestabile di vita. Attingiamo sempre e solo alla superficie e al velo di presunta intelleggibilità che la ricopre, ma ciò non significa che l’esteriorità con la quale siamo posti in contatto non sia foriera di una eccezionale eterogeneità di forme. Se l’individuo è «die jüngste Schöpfung», ⁴ allora esperiamo una doppia angoscia, per aver perduto l’arroganza dell’autonomia e dell’autosufficienza da un lato, ma anche per aver guadagnato un’esistenza perpetuamente in divenire. L’io «è pura opera d’arte, senza esserne cosciente» ⁵ e la tragedia registra il dramma che, incessante, crea l’uomo.

¹ G. Brianese, *Nietzsche: il nichilismo come volontà di potenza*, in F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di G. Brianese, Mimesis, Milano-Udine 2006, p. 26.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi primavera 1884, NO, vol. VII, tomo II, 25 [363], p. 95.

³ [benché falsa], F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Mai-Juli 1885, NKSA 11, 35 [35], p. 526.

⁴ [la creazione più recente], F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, NKSA 4, Die Reden Zarathustra’s, Von tausend und Einem Ziele, p. 75. Nel primo volume di *Umano, troppo umano*, l’autore aveva spiegato il senso di questa locuzione, affermando che «tutto l’essenziale dell’evoluzione umana è avvenuto in tempi remotissimi, assai prima di quei quattromila anni che all’incirca conosciamo e durante i quali l’uomo non può essere gran che cambiato», ovvero che «l’uomo è divenuto e anche la facoltà di conoscere è divenuta», NO, vol. IV, tomo II, Delle prime e ultime cose, n. 2, p. 16. Il bersaglio della critica nietzscheana è dunque la supposizione fallace che la condizione esistenziale dell’uomo sia indivenuta – e dunque impassibile di giudizio critico.

⁵ F. Nietzsche, Frammenti postumi inizio 1871, NO, vol. III, tomo III, parte 1a, 10 [1], p. 340.

2. Da frantumi di stelle...

Nei limiti delle capacità mnemoniche di ciascuno, i ricordi sono definiti come registrazioni di esperienze trascorse e impresse nella mente, che per ciò possono venire facilmente richiamate alla coscienza. La facoltà di rammemorazione, inoltre, si distingue dalla fantasia allucinatoria, poiché nel secondo caso si percepiscono oggetti o, più in generale, sono colti segnali che non rientrano nella realtà circostante il soggetto, e tuttavia sono recepiti come impressioni vere. Espressamente, diremo che *ricordare* significa far riaffiorare un accadimento reale, mentre *fantasticare* o *allucinare* una situazione vuol dire deformarne la percezione: se escludiamo quindi la differenza temporale che sussiste tra queste due attività – il rammentare si rivolge al passato, recuperandolo, mentre il vaneggiare si svolge in relazione al presente, stravolgendolo – l'altra grande distinzione riguarda un connotato di verità che viene associato al rievocare e che è negato invece nel caso della immaginazione visionaria. Con questa consapevolezza, rileggiamo alcuni passi in cui Freud chiarisce il modo in cui nell'adulto riemerge il suo vissuto infantile, ossia la maniera che l'individuo ha di recuperare alcuni ricordi del suo passato. In un articolo del 1899 che Freud dichiara di avere composto provando «un enorme piacere»,¹ viene proposta la trascrizione di un dialogo ideale tra un medico e il suo paziente, ove il primo spiega: «due *fantasie* sono state proiettate l'una sull'altra e ne è venuto fuori un ricordo d'infanzia. [...] Posso garantirle che molto spesso si fanno inconsciamente, o per così dire si *compongono*, cose simili, quasi opera di fantasia». La susseguente reazione dell'interlocutore esprime una perplessità del tutto legittima: «Ma allora non si tratterebbe di un ricordo dell'infanzia, bensì di una *fantasia* relativa all'infanzia. Io però ho la sensazione che la scena sia autentica».² Il meccanismo che spiega Freud con questo scambio di battute è

¹ S. Freud, Epistola a W. Fliess del 25 maggio 1899, FEP, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, n. 198, p. 388.

² S. Freud, *Ricordi di copertura*, FO, vol. 2, p. 446, corsivi nostri. Nel colloquio trascritto dall'autore il medico è chiaramente distinto dalla persona alla quale si rivolge, ovvero un suo paziente. In un articolo pubblicato qualche anno dopo la morte di Freud, tuttavia, S. Bernfeld riuscì a far combaciare le due figure, dimostrando che il ricordo d'infanzia che nel testo fa scaturire le riflessioni succitate

relativo alla *costruzione* dei cosiddetti *Deckerinnerungen*, ricordi risalenti al primo periodo di vita e che emergono rispetto ad altri per la nitidezza delle impressioni e delle scene che rievocano. Il medico di Vienna chiarisce inoltre che a livello mnemonico essi sono validi non tanto rispetto al contenuto manifesto (falsificato e sfasato fino all'invenzione), bensì per il rapporto, che per loro tramite viene fatto risaltare, tra elaborazione cosciente e rimozione inconscia. «Chiamerei un tale ricordo, il cui valore consiste nel prendere nella memoria il posto di impressioni e pensieri che appartengono a un'epoca posteriore e che hanno un contenuto che si collega, mediante relazioni simboliche e di analogia, a quello della scena ricordata, *ricordo di copertura*».¹ Ovviamente, il caso che prende in considerazione Freud non concerne l'intera estensione delle facoltà rammemorative, e tuttavia è in grado di inficiare i tratti di esattezza e trasparenza che saremmo intuitivamente portati ad associare al passato, quando esso, attraverso il ricordo, si ripresenta sulla scena cosciente. Il fatto che esista la possibilità di modificare sia l'ordine e la composizione dei fatti sia le sensazioni provate in determinati contesti, significa in ultima istanza che «Für die Angaben unseres Gedächtnisses gibt es überhaupt keine Garantie».² Se ci è dato rilevare un anello debole nella catena di recupero dati del proprio trascorso esistenziale, questo inficia o almeno pone in seria difficoltà la validità dell'intero procedimento di cui è parte quello stesso anello. Freud è perfettamente cosciente del rischio al quale espone il sistema della memoria, e infatti, nella conclusione dell'articolo sui *Ricordi di copertura*, ammette: «Forse va perfino messo in dubbio se abbiamo ricordi coscienti

appartiene ai primi anni di vita dello stesso Freud. A questo proposito si rimanda a S. Bernfeld, *An Unknown Autobiographical Fragment by Freud*, «Imago», n. 4, 1946, pp. 3-19.

¹ S. Freud, *Ricordi di copertura*, FO, vol. 2, p. 446.

² [Per i dati della nostra memoria non v'è alcuna garanzia], S. Freud, *Über Deckerinnerungen*, FGW 1, p. 546. Sottolineando l'importanza dell'argomento che stiamo affrontando, commenta G. Ricci: «Ecco un tema nodale della psicanalisi: la memoria storica, il modo con cui conserviamo i ricordi, con cui preferiamo dimenticarli, rievocarli a piacimento, manometterli, falsificarli oppure enfatizzarli, situarli come tappe o emblemi della nostra esistenza. Eppure spesso la realtà delle cose si è svolta in modo alquanto diverso rispetto a quanto i ricordi vorrebbero testimoniare. Le implicazioni di questa notazione sono parecchie», *Sigmund Freud. La vita, le opere e il destino della psicoanalisi*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 63.

provenienti *dall'*infanzia o non piuttosto ricordi costruiti *sull'*infanzia. I nostri ricordi infantili ci mostrano i primi anni di vita non come essi sono stati, ma come ci sono apparsi più tardi, in un'epoca di risveglio della memoria. In tale epoca i nostri ricordi infantili non *emergono*, come si è soliti dire, ma si *formano*, e una serie di motivi estranei al benché minimo proposito di fedeltà storica contribuisce a influenzare tanto la loro formazione, quanto la loro selezione».¹

Questo breve *excursus* che chiarisce il senso attribuito dallo psicoanalista al concetto di ricordo di copertura di fatto apre la strada a considerazioni di più ampio respiro a proposito della capacità di fantasticare propria della psiche umana. Che l'individuo sia in grado di creare retrospettivamente delle immagini non fedeli alla realtà dei fatti e che nondimeno il bagaglio esistenziale di ciascuno si fondi su una collezione di percezioni e sensazioni, infatti, in primo luogo estende l'ambito dello scetticismo posto in evidenza nel paragrafo precedente in relazione al darsi di un'unità di senso in relazione al soggetto. Non soltanto l'io è frammentato in una indefinita molteplicità non riconducibile ad un centro comune, ma altrettanto il mondo esterno, apparentemente autosussistente rispetto alle divisioni della personalità, viene coinvolto in una tale spirale di dissipazione identitaria, dissolvendo, attraverso il ricordo sfalsato, anche i contorni del reale. In altre parole, lo sradicamento del soggetto dall'oggettività si attua anche in rapporto all'ambiente circostante, del quale è impossibile conservare una prospettiva uniforme, poiché pure l'apparente immediatezza dell'apparato percettivo è posta sotto scacco dai successivi meccanismi di rammemorazione. Che livello di obiettività conserva la sensazione di un momento se, una volta svanita l'attualità dell'attimo, essa entra nel vortice dell'interpretazione inconscia e viene in tal modo elaborata, trasformata, *ri-costruita*? Dove trovare un sostrato di realtà condiviso universalmente, se ogni moltitudine soggettiva presenta versioni e visioni differenti, e talvolta perfino incompatibili tra loro, di una medesima "realtà"? Con un linguaggio che tradisce uno sforzo teorico costantemente dissimulato nelle opere pubblicate, in

¹ S. Freud, *Ricordi di copertura*, FO, vol. 2, pp. 452-453. In un passo altrettanto significativo e risalente al biennio 1913-1914, l'autore torna a rimarcare che «i ricordi di copertura fungono da rappresentanti degli anni dimenticati dell'infanzia con la stessa adeguatezza con cui il contenuto manifesto del sogno rappresenta i pensieri onirici», *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*, FO, vol. 7, p. 354.

due annotazioni personali risalenti all'ultimo periodo di vita dell'autore, vengono ribaditi presupposti e conseguenze del ragionamento, iniziato molti anni prima, a proposito dei modi dell'instaurarsi del ricordo. Riproduciamo i testi dei frammenti: «22. VIII. Lo spazio può essere la proiezione dell'estensione dell'apparato psichico. Nessun'altra deviazione è verosimile. Invece [di una] delle condizioni *a priori* kantiane nel nostro apparato psichico. La psiche è estesa, di ciò non sa nulla. | 22. Mistica: l'oscura autopercezione del mondo che è al di fuori dell'Io, dell'Es».¹ Ci soffermiamo sulla conclusione della prima nota, che in un certo senso riassume il significato di ciò che la precede e anticipa il brano successivo; nella versione originale del testo essa risulta «Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon».² Le accezioni riportate dal dizionario alla voce *ausdehnen* sono varie e racchiudono verbi quali dilatare, espandere, allargare, prolungare, protrarre, nonché, ovviamente, estendere. La variante italiana del brano è dunque contestuale alla sua forma originale, benché quest'ultima racchiuda una variabilità di significazioni che in qualche caso si spingono oltre l'atto della estensione staticamente intesa. La psiche non si limita ad occupare una superficie dall'ampiezza definita una volta per tutte, ma piuttosto essa tracima, ovvero si espande fino ad occupare luoghi dai quali la sua influenza sembrava potere essere esclusa. La spazialità – *Räumlichkeit* –, intuizione “pura” nell'estetica trascendentale kantiana, diviene dunque in un tale scenario il territorio di dilatazione della psiche, l'obiettivo di conquista del suo incedere. Ancora, se il rapporto con la realtà è filtrato ovvero governato dall'invasione della psiche, allora la percezione del mondo non può costituirsi se non come *Selbstwahrnehmung*,³ come percezione *interna* di una serie di segnali *esteriori* – l'unico modo per dare conto di un tale circolo di rinvii senza imbattersi nel sentiero senza sbocchi dell'interpretazione unanime («di ciò non sa nulla») è invocare una partecipazione «mistica» al mondo.

¹ S. Freud, *Risultati, idee, problemi*, FO, vol. 11, p. 566.

² S. Freud, *Ergebnisse, Ideen, Probleme* (London, Juni 1938), FGW 17, 22.VIII, p. 152.

³ È interessante, anche ai fini della nostra indagine, evidenziare come il termine (sinonimo della meno ambigua *Perzeption*) significhi autopercezione, ma anche salvaguardia e rispetto di sé. Il movimento di espansione della psiche verso lo spazio esterno contribuirebbe in tal senso anche ad una tutela dell'Io, dell'Es. Lasciamo questa riflessione in forma di mera suggestione.

Queste osservazioni possono apparire bizzarre e concettose se lasciate in balia di se stesse. Freud però non si ferma ad una presa di posizione astratta; in moltissime sue opere edite è infatti rintracciabile, in forma “applicata”, la teoria della percezione mistica (allucinata) del reale. In particolare, l’autore spinge il lettore delle sue opere a porre in questione la certezza della percezione, la sicumera della sensazione, dal momento in cui rileva che, quotidianamente, ogni essere umano vive una considerevole esperienza di falsificazione appercettiva non avvertita come tale, bensì ritenuta come assolutamente degna di fede. Infatti, nonostante ci risulti difficile immaginare un mondo privo di oggettività intrinseca e autosufficiente rispetto al soggetto che ad esso si relaziona, senza alcuna preoccupazione ogni mattina veniamo destati dal nostro personale mondo di sogno, ossia da un universo multiforme che produciamo combinando una miriade di elementi disuniti in proporzioni sempre originali e spesse volte incompatibili con la logica di senso consolidata. Nelle varie articolazioni dello studio dell’attività onirica, l’aspetto che più di altri ci fa pensare al sogno come «una finestra attraverso cui possiamo gettare uno sguardo all’interno dell’apparato psichico»¹ è il rapporto che intercorre tra le nostre fantasie notturne e l’eventuale manifestarsi di un impulso esterno: «Se uno stimolo cutaneo o pressorio mi colpisce nel sonno, dispongo di varie reazioni possibili. Posso non avvertirlo [...]. Oppure posso avvertire quella sensazione durante il sonno, per così dire attraverso il sonno, come avviene di solito per gli stimoli dolorifici, senza però inserire il dolore in un sogno. In terzo luogo, posso svegliarmi in seguito allo stimolo, per eliminarlo. Soltanto come quarta delle reazioni possibili, lo stimolo nervoso può indurmi a sognare».² Freud esplicita le differenti possibilità di reazione per contrastare la convinzione, diffusa all’epoca della pubblicazione de *L’interpretazione dei sogni*, secondo cui il sogno è da considerare come il precipitato di una serie di stimolazioni somatiche specifiche. Come esplicitato nel brano sovrastante, lo psicoanalista mostra la varietà di conseguenze che possono scaturire da una medesima stimolazione, provando così che la formazione del sogno non può basarsi unicamente sulle eccitazioni somatiche simultanee allo stato di sonno. Ciò comporta che, nel suo luogo

¹ S. Freud, *L’interpretazione dei sogni*, FO, vol. 3, cap. 5, p. 205.

² *Ivi*, pp. 209-210.

“classico” di estensione, la psiche stravolge a piacimento taluni connotati di realtà, dando vita ad un mondo a sé stante, il terreno visionario del sogno, ovvero relazionandosi all’ambiente esterno, senza che tra queste due opzioni sussista una vera e propria soluzione di continuità. Una tale omogeneità tra realtà e allucinazione onirica è rilevata da Freud anche sulla base dei sentimenti provati ed associati alle due esperienze: «Stando alla testimonianza della nostra sensibilità, l’affetto vissuto in sogno non ha affatto minor valore di quello di uguale intensità vissuto nella veglia; e col suo contenuto affettivo il sogno pretende, più energicamente che col suo contenuto rappresentativo, d’essere accolto tra le esperienze reali della nostra psiche».¹ Assunti tali elementi, da quali presupposti è possibile sostenere una differenziazione effettiva tra la facoltà particolarmente feconda della psiche durante il sonno e le sue attitudini soltanto passivo-ricettive che essa sviluppa durante la veglia? Perché, in altri termini, quando sogniamo ci è dato creare ed elaborare in forme e modi infiniti i dati sensibili, mentre una volta desti dovremmo rimanere dominati e schiacciati dalla pressione dell’oggettività? Le radici di una tale protensione al realismo sono da rintracciare in una effettiva concretezza o piuttosto in un *bisogno* di poter fare affidamento su di essa? Freud conserva una posizione ambigua a riguardo: da un lato l’influenza costante ed insopprimibile dell’inconscio mostra la realtà attraverso un caleidoscopio che senza sosta scombina e riassetta frammenti di realtà, destituendo di senso finanche la matrice dell’immagine. D’altro canto, nelle opere giovanili così come nella produzione successiva, l’autore rimarca la necessità di un attaccamento alla concretezza del dato e l’impegno mai tradito verso una forma di indagine schiettamente empirica.²

¹ *Ivi*, cap. 6, p. 421.

² Chiaramente non è ascrivibile a Freud né una forma ingenua di realismo, né una posizione *in toto* idealista. Per il momento lasciamo insoluta la dicotomia, proponendoci di affrontarla all’interno del prossimo paragrafo, il cui obiettivo sarà quello di mostrare la terza “creazione” del tragico. Ci permettiamo tuttavia il riferimento a un brano di G. Dalmaso, che esprime la nostra stessa perplessità: «A livello dell’individuazione del criterio di riferimento di che cosa può essere definito realtà, il mero dato esterno non può dal canto suo essere sufficiente dal momento che il dato esterno come ricevuto, accolto passivamente dal soggetto, ha per Freud l’identico carattere dell’allucinazione», *Il ritorno della tragedia. Essere e inconscio in Nietzsche e in Freud*, FrancoAngeli, Milano 1983, p. 36.

Per corrispondere alla rosa di questioni fin qui affiorate, può essere opportuno compiere un passo indietro, ossia, prima di analizzare le sue estensioni “verso l'esterno”, cercare di comprendere le modalità specifiche con le quali la psiche crea il mondo interiore che abbiamo definito di sogno. Esplicitamente, mettere in discussione la pretesa oggettività del fatto sulla base della soggettività dell'elaborazione notturna delle percezioni, significa in primo luogo addentrarsi nell'universo onirico e penetrare il segreto della creatività della psiche a partire dai suoi *topoi* classici di sviluppo. Del resto, Freud stesso ammette la assoluta centralità dello studio dei sogni all'interno dell'impianto psicoanalitico quando dichiara che, al di là degli inevitabili aggiustamenti e delle revisioni che hanno subito le sue teorie «era sempre nell'*Interpretazione dei sogni* che ritrovavo la mia sicurezza».¹ Ripercorrendo rapidamente le acquisizioni dell'indagine freudiana, contro coloro che vedono nel sogno un disordinato affastellamento di insignificanze psichiche, diremo che esso va inteso come «una formazione psichica densa di significato».² Rimarca Foucault: «Con l'*Interpretazione dei sogni* il sogno fa il suo ingresso nel campo dei significati umani. Nell'esperienza onirica il senso dei comportamenti sembrava attenuarsi; quando si oscurava e si dileguava la coscienza vigile, il sogno sembrava liberare e sciogliere finalmente il nodo delle significazioni. Il sogno rappresentava il nonsenso della coscienza. È noto come Freud abbia capovolto la frase, facendo del sogno il senso dell'inconscio».³ Il rovesciamento sottolineato dal filosofo francese è riscontrato in molti passaggi delle opere freudiane, che spesso evidenziano la funzione centrale di tale atto psichico pienamente valido e degno di riflessione, al punto che di esso si può dire che indica «*la via regia che porta alla conoscenza dell'inconscio nella vita psichica*».⁴ A fronte della messa in evidenza dell'importanza del sogno, tuttavia, Freud non manca di sottolineare una certa “limitatezza” in relazione ai processi onirici, dal momento che essi sono tutti riconducibili ad un'unica funzione. Se da un lato i sogni rivestono un ruolo che non è possibile trascurare, e che anzi rappresenta uno dei fulcri

¹ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, FO, vol. 3, Prefazione alla seconda edizione, p. 5.

² *Ivi*, cap. 1, p. 11.

³ M. Foucault, *Introduction in L. Binswanger, “Le rêve et l'existence”*, in *Dits et écrits*, Paris 1994, tr. it. di M. Colò, *Il sogno*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 7.

⁴ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, FO, vol. 3, cap. 7, p. 553.

imprescindibili della dottrina psicoanalitica e più in generale della psicologia, dall'altro le articolazioni che esso presenta si riducono ad una sola forma, una meccanica elementare che ogni notte torna a riprodursi. In uno dei casi clinici più conosciuti – l'analisi di Dora – i cui risultati furono pubblicati appena un anno dopo la *Traumdeutung*, a proposito della possibilità di ampliamento del significato degli atti psichici notturni l'autore dichiara: «Avrei magari potuto aggiungere che il senso del sogno appare altrettanto vario del corso dei pensieri della veglia; che esso può essere una volta un desiderio adempiuto, un'altra una paura realizzata, un'altra ancora una riflessione protrattasi nel sogno, un proposito (come nel caso di Dora), un frammento di produzione mentale e così via. [...] Invece, ho formulato un'affermazione generale che limita il senso dei sogni ad una singola forma di pensiero, al raffiguramento di desideri».¹ L'affermazione secondo la quale il sogno è *Wunscherfüllung* implica necessariamente il riferimento al concetto stesso di *desiderio*, che nella prospettiva freudiana riceve specifica collocazione e definizione. Per rendere esplicito il suo modo di intendere tale moto d'animo, l'autore descrive innanzitutto la situazione di soddisfazione, che si presenterebbe in una fase precedente al manifestarsi del desiderio medesimo. Un primitivo appagamento è infatti ciò che spinge la psiche, una volta che si ripresentano determinate condizioni iniziali, a ricreare la situazione del soddisfacimento: nel luogo di frattura tra lo slancio psichico e la impossibilità di assecondare lo stesso nasce il desiderio, senso di mancanza nei confronti di una deficienza specifica.

¹ S. Freud, *Frammento di un'analisi di isteria (Caso clinico di Dora)*, FO, vol. 4, cap. 2, p. 356. Nel corso degli anni l'autore sembra farsi più possibilista e in *Introduzione alla psicoanalisi* ammette che «attraverso indagini molto estese potremo stabilire se suscitatore del sogno debba sempre essere desiderio, e non possa essere invece anche una preoccupazione, un proposito o un rimprovero», FO, vol. 8, parte II, lezione 8, pp. 302-303. Successivamente però, all'interno dello stesso testo, Freud torna a ribadire la sua concezione univoca a proposito dell'interpretazione dei processi onirici e avverte così i suoi lettori: «Finché prendete in considerazione i pensieri cui supplisce, il sogno può essere qualsiasi cosa, ammonimento, proposito, preparazione e così via; ma esso è anche sempre l'appagamento di un desiderio inconscio, ed è soltanto questo se lo considerate come risultato del lavoro onirico», *ivi*, lezione 14, p. 391.

Nel capitolo conclusivo de *L'interpretazione dei sogni*, Freud recupera quanto poc'anzi affermato e in qualche modo giustifica la predetta uniformità del sogno ai dispositivi desiderativi: «il pensiero non è altro che il surrogato del desiderio allucinatorio ed è ovvio che il sogno sia l'appagamento di un desiderio, dato che nulla, all'infuori del desiderio, è in grado di mettere in moto il nostro apparato psichico».¹ Quanto alla prima parte della citazione, chiariamo che secondo l'autore la riflessione astratta rientra a pieno titolo all'interno dei movimenti di ricerca di appagamento descritti a proposito del desiderio; in particolare, il pensiero è il risultato dell'elaborazione di una via di fuga allo stato di frustrazione che scaturisce dalla mancata soddisfazione, mediante trasferimento/sublimazione di quest'ultima nell'ambiente relativamente protetto della speculazione teorica. L'argomentazione proposta nella seconda parte del brano, invece, appare meno adamantina. Con essa Freud dà spazio ad un circolo vizioso difficilmente eludibile: lo studio del sogno rappresenta la chiave di accesso per l'analisi di ogni atto psichico ed esso coincide con l'appagamento di un desiderio, poiché è questo l'unico vero motore di ogni atto psichico. La formula proposta è corrotta da una *petitio principii*, in quanto l'obiettivo dell'indagine (la scoperta di ciò che determina e regola la psiche) si sovrappone al desiderio, premessa presupposta e dunque non sufficientemente problematizzata della struttura onirica. Se si intende venire a capo dell'enigma della psiche, bisognerà quindi rispondere alla domanda che chiede ragione dell'onnipresenza del *desiderio*, ovvero che interroga sul perché esso si costituisce come pietra miliare dell'apparato dei sogni in particolare e della psiche in generale.

L'etimologia ci viene in questo caso in aiuto: se la parola latina è frammentabile in *de-sideria*, «cessare di contemplare le stelle a scopo augurale»,² la radice indoeuropea **ūen-* e il suffisso *sk-(e/o)* dalla cui unione scaturisce il tedesco *Wunsch* concernono il tendere a, l'aspirare, ma anche, in comunione con il prefisso **ūel-*, lo scegliere, il pretendere e il privilegiare.³ Volendo interpretare questi elementi, il concetto di

¹ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, FO, vol. 3, cap. 7, p. 517.

² M. Cortellazzo, P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Milano 2004, 2a ed., p. 451.

³ Cfr. J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, in 16 voll., S. Hirzel, Leipzig 1854-1960, vol. 30, n. 2014, e G. Köbler, *Deutsches Etymologisches Wörterbuch*, 1995, p. 468.

desiderio emerge come una nozione bipolare: esso indica infatti sia la mancanza, la perdita e l'abbandono, sia l'opzione a favore di una cosa rispetto a qualcos'altro, la decisione, l'atto del distinguere. Sulla scorta di queste elaborazioni traspare che il *punctum saliens* del sistema della psiche è scisso tra un anelito irrealizzato e una capacità specifica che da esso si diparte: un qualcosa non c'è e nondimeno viene preteso, poiché è stato eletto come oggetto specifico del proprio volere. La condizione che si viene a creare risulta evidente se diamo voce alla definizione integrale, fin qui volutamente differita, del concetto di sogno, che, secondo la prospettiva psicoanalitica è «die (verkleidete) Erfüllung eines (unterdrückten, verdrängten) Wunsches».¹ Il sogno appaga ovvero porta in scena la natura «repressa, rimossa» del desiderio, poiché attraverso la creazione della realtà onirica veniamo a capo di una condizione di disagio altrimenti insostenibile. Infatti, se lo slancio ottativo ha un oggetto scelto e determinato e se pure a questo impulso non si può dar corso, la situazione non può mantenersi così sospesa e fluttuante nel limbo immoto della frustrazione, poiché da un lato ciò contravverrebbe alla tensione dinamica che traspare da qualsivoglia accezione della nozione di desiderio, e dall'altro provocherebbe l'aumento indiscriminato di una massa sempre maggiore di delusioni senza alcuna possibilità di scarica per le medesime. L'essenza del desiderio ci parla dunque anche della necessità del suo soddisfacimento, ovvero di un bisogno, intrinseco al suo costituirsi, di oltrepassare lo stato di inattività che deriva da una concezione unilaterale di penuria. Il sogno, opportunamente mascherandolo con ogni espediente, ascolta il segreto di ogni desiderio – l'imprescindibilità della sua soddisfazione – e lo converte in qualcosa di effettivo.

Resta da rispondere ad un'ulteriore questione: in che modo giustificare il fatto che Freud estende l'ambito del desiderio ai meccanismi psichici nella loro interezza, senza relegarlo all'ambito della produzione onirica? Perché «nulla, all'infuori del desiderio, è in grado di mettere in moto il nostro apparato psichico»?² Per replicare interroghiamo in primo luogo due serie di esperienze psichiche che condividono con il

¹ [l'appagamento (mascherato) di un desiderio (represso, rimosso)], S. Freud, *Die Traumdeutung*, FGW 2/3, cap. 4, p. 166.

² S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, FO, vol. 3, cap. 7, p. 517.

sogno alcuni caratteri, ma che non coincidono con l'esperienza onirica *tout court*: il *Witz* o motto di spirito, e i sintomi nevrotici. Per quanto concerne i secondi, più volte Freud evidenzia nei sogni un insieme di affinità, o più precisamente, «la più grande somiglianza esteriore e parentela interiore con le creazioni della malattia mentale».¹ Prendiamo rapidamente in esame uno dei casi più rinomati tra quelli esaminati dal medico di Vienna, riguardante un paziente che non fu mai in cura da Freud. I dati più interessanti della vicenda del presidente della Corte d'Appello di Dresda Daniel Paul Schreber, del resto, non si stringono attorno agli esiti terapeutici della cura psichiatrica alla quale fu sottoposto, né sull'interpretazione di matrice eminentemente sessuale con cui Freud ne spiegò i deliri, ma piuttosto nei modi “limite” dell'istaurarsi della sua malattia e nei rapporti intercorsi tra questa e la attività pubblica esercitata e rivendicata anche durante lo sviluppo della patologia. Specificamente, Schreber fu affetto da allucinazioni percettive, attacchi paranoici, megalomania religiosa e sessuale che Freud intende come manifestazioni di una articolata (e mascherata)² realizzazione di una catena di desideri – di omosessualità, paternità, soddisfacimento autoerotico, affetto da parte del padre, ecc. – rimasti troppo a lungo inevasi. Quando i desideri sono proibiti, ci informa la psicoanalisi, essi vengono distorti, trasformati, ma in ciascuno dei casi prospettati essi trovano il modo di elaborare una via verso il soddisfacimento; i sintomi dei nevrotici non sono che una delle maniere attraverso le quali può venire sfogata una inclinazione irrisolta. Rispetto ai numerosissimi altri casi clinici presi in

¹ S. Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, FO, vol. 6, terza conferenza, p. 151.

² «Prima di ammalarsi il presidente Schreber aveva condotto vita estremamente austera [...]. Dopo il grave conflitto psichico di cui le manifestazioni patologiche erano i segni esteriori, l'atteggiamento di Schreber nei rispetti dell'erotismo era mutato. Egli era giunto alla convinzione che fosse *suo dovere* coltivare il piacere dei sensi, e che solo adempiendo a tale dovere poteva porre fine al grave conflitto ch'era scoppiato in lui», S. Freud, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*, FO, vol. 6, cap. 1, p. 359, corsivi nostri. Si legga a proposito la stessa autobiografia del malato, che in passaggio delle sue memorie sostiene: «Nel rapporto tra Dio e me [...] la voluttà è diventata appunto “timorata di Dio”, cioè deve essere considerata come il mezzo grazie al quale il conflitto degli interessi che ormai si è determinato (contrariamente all'Ordine del Mondo) può ancora trovare una soluzione soddisfacente», D. P. Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig 1903, 2a ed., tr. it. a cura di R. Calasso, *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano 2007, 2a ed., p. 299.

considerazione da Freud e sostanzialmente conformi a questo schema generale di instaurazione sintomatica, la vicenda del presidente Schreber ha suscitato un interesse molto vasto – da Carl Gustav Jung a Jacques Lacan, da Walter Benjamin a Elias Canetti a Gilles Deleuze e Félix Guattari,¹ sono molti i pensatori che si sono confrontati con la demenza narrata in prima persona dal paziente Schreber. La vicenda è altrettanto significativa all'interno del nostro percorso di indagine per la prossimità che per suo tramite viene sancita tra malattia mentale e capacità intellettive superiori. A questo proposito, se in una lettera a Jung Freud sostiene che Schreber «avrebbe dovuto essere nominato professore di psichiatria e direttore di clinica»,² Walter Benjamin commenta il caso esprimendo tutta l'angoscia di chi ha compreso la intrinseca labilità dei limiti tra pazzia e "normalità": «L'esistenza di opere del genere ha del costernante. Abituati come siamo a considerare, malgrado tutto, l'ambito della scrittura come un dominio superiore, più riparato, la comparsa della follia – e di una follia così "in punta in piedi" – ci riempie in questo caso di sgomento. Come ha fatto ad arrivare fin là? Come ha potuto eludere le guardie di frontiera di questa Tebe dalle cento porte che è la città dei libri?».³ L'ostinazione del paziente nel non volere revocare la propria allucinata visione del mondo, la sua determinazione nell'affermare il diritto a convivere con le proprie immagini fantastiche al di fuori della struttura psichiatrica nella quale era stato rinchiuso, il ricorso alla Corte d'Appello di Dresda

¹ Passare in rassegna le interpretazioni di ciascuno di questi autori è impossibile in questo contesto. Ci limitiamo dunque a fornire di seguito le referenze bibliografiche delle medesime: C. G. Jung, *Über die psychologie der Dementia praecox: ein Versuch*, Halle a. S. 1907, tr. it. di L. Personeni, L. Aurigemma, *Psicologia della dementia praecox*, in *Opere di C. G. Jung*, a cura di L. Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino 1971 ss., vol. 3, pp. 9-158; J. Lacan, *Écrits*, Paris 1966, tr. it. di G. Contri, *Scritti*, in 2 voll., Einaudi, Torino 2002, 2a ed., *passim*; W. Benjamin, *Bücher von Geisteskranken*, tr. it. di G. Carchia, *Libri di malati di mente. Dalla mia collezione*, in Id., *Ombre corte. Scritti 1928-1929*, Einaudi, Torino 1993, pp. 129-136; E. Canetti, *Masse und Macht*, Hamburg 1960, tr. it. Di F. Jesi, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981, 2a ed., pp. 528-561; G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris 1972, tr. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002, 2a ed., pp. 3-24.

² S. Freud, Epistola a C. G. Jung del 22 aprile 1910, FEP, *Lettere tra Freud e Jung 1906-1913*, n. 187F, p. 334.

³ W. Benjamin, *Libri di malati di mente. Dalla mia collezione*, cit., p. 136.

(che lui stesso aveva precedentemente presieduto) per annullare la sentenza di interdizione dalle pubbliche funzioni che gravava sulla sua persona, la capacità di redigere con esatta perizia le sue *Memorie*:¹ tutti questi elementi hanno concorso da un lato a delineare la forma particolarmente complessa paranoia schreberiana, e dall'altro hanno contribuito a mettere in luce come la formazione di sintomi anche gravi non precluda lo sviluppo di elevate capacità intellettive. A fronte delle evidenze del caso Schreber è dunque necessario ipotizzare forme di convergenza sempre maggiori tra i sintomi e altri processi mentali non immediatamente riconducibili alla patologia ma che di quest'ultima riproducono alcune caratteristiche. I desideri del paziente Schreber sono emblematici poiché si realizzano in sintomi che non confliggono con i «compiti che la vita gli pone»² e dunque fanno presupporre la possibilità di una omogeneità di fondo tra questi stessi sintomi e altre manifestazioni psichiche non patologiche. In altri termini, non sussiste una vera e propria incompatibilità tra strutture mentali anomale e non, al punto che esse possono convivere e alternarsi in una medesima “persona”. Rimane ora da verificare se tale conciliabilità si realizza o meno sul terreno del desiderio.

Dal punto di vista opposto, ovvero a partire da attività psichiche che rientrano nell'alveo della cosiddetta salute mentale, il fatto che la vita onirica appaghi desideri e che essa si caratterizzi come esperienza allucinatoria consente di affermare non solo che «lo studio del sogno è la migliore preparazione a quello delle nevrosi, ma il sogno stesso è anche un sintomo nevrotico e precisamente un sintomo che ha il vantaggio,

¹ La versione italiana di *Memorie di un malato di nervi*, cit., raccoglie in Appendice i documenti dei processi che hanno riguardato il presidente Schreber. Di particolare rilevanza ci pare la “Motivazione del ricorso in appello”, dove in oltre trenta pagine il paziente descrive accuratamente le ragioni della sua opposizione al ricovero e all'interdizione. Cfr. *ivi*, pp. 411-446.

² Cfr. la sentenza pronunciata dal tribunale in seguito alla testimonianza di Schreber: «La Corte d'Appello è così giunta alla persuasione che il ricorrente, in tutte le sfere vitali qui considerate – e sono le più importanti, quelle per le quali la legge desidera che si svolgano ordinatamente – è all'altezza dei compiti che la vita gli pone. [...] non si può considerare accertato il fatto che le sue idee deliranti lo rendano incapace di provvedere ai propri affari. In considerazione del ricorso presentato, si è reso necessario annullare l'interdizione decretata nei confronti del ricorrente», *ivi*, pp. 498-499.

per noi inestimabile, di presentarsi a tutte le persone sane».¹ Il connubio che la psicoanalisi sancisce tra sogni e sintomi è evidentemente indizio della dilatazione del concetto di desiderio come motore psichico che, dunque, non si limita a dare forma al contenuto delle fantasie notturne, bensì costituisce le fondamenta degli stati di deviazione mentale. Tutto ciò non è ancora sufficiente a decretare il predominio del meccanismo ottativo sulle modalità di funzionamento dell'apparato psichico nel suo insieme. Pur non potendo procedere con l'esemplificazione dell'intero raggio di incidenza della psiche, ma dovendo necessariamente limitarci a interpretare alcuni fattori generali e in qualche modo emblematici dei processi mentali nel loro complesso, per il momento ci siamo soffermati su due distinte manifestazioni degli impulsi desiderativi, rappresentanti lo stato di normalità psichica (nel caso dei sogni), ovvero la condizione devianza patologica (nel caso dei sintomi). Tuttavia, arrestarsi a questa casistica significa associare la comparsa dell'impulso di desiderio a forme di inibizione motoria nel primo caso e di repressione psichica nel secondo. In altri termini, da quanto fin qui affermato, emerge che il *Wunsch*, nonché la relativa *Wunscherfüllung*, si presentano in momenti in cui, per differenti motivi, le funzioni psichiche superiori sono impedito o alterate. Se vogliamo riuscire a dimostrare l'importanza dei desideri per il funzionamento complessivo della psiche, avremo quindi bisogno di un esempio desunto dall'attività mentale colta nel pieno delle sue facoltà.

All'interno della vasta e variegata produzione del padre della psicoanalisi, si possono trovare alcuni scritti "atipici", nei quali l'autore osa spingersi al di là dei suoi campi di indagine tradizionali, per proporre ai lettori ricerche sconfinanti l'ambito clinico-scientifico in senso stretto. *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci, Il*

¹ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, FO, vol. 8, parte II, lezione 5, p. 259. Sulle corrispondenze tra allucinazioni patologiche e sogni, V. Lusetti chiarisce: «Freud considerava l'allucinazione psicotica alla stregua di quella onirica e fisiologica (il sogno), ossia la vedeva come proiezione esterna, sensoriale, del mondo interiore. [...] L'allucinazione, per Freud, si ha quando non è possibile tradurre un impulso nervoso di origine interiore in azione (o, detto con altre parole, un desiderio in realtà); perciò l'allucinazione sarebbe una realizzazione uditiva o visiva di un impulso o desiderio (specie a carattere sessuale) irrealizzabile in senso motorio, ed è perciò, in tutto e per tutto, analoga al sogno», *Psicopatologia antropologica*, Edizioni universitarie romane, Roma 2008, p. 130.

delirio e i sogni nella “Gradiva” di Wilhelm Jensen, Il Mosè di Michelangelo, Il motivo della scelta degli scrigni sono alcuni dei titoli che rientrano in questa categoria,¹ all'interno della quale, oltre alle indagini di “teoria della letteratura” elencate, trova posto anche il discusso lavoro del 1905 *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*.² In quest'ultimo scritto Freud si propone di analizzare genesi e funzioni del *Witz*, del gioco di parole ovvero dell'arguzia. L'apporto più significativo ai fini della nostra indagine consiste nella relazione che l'autore instaura tra il sogno e il motto di spirito, ossia un atto psichico valido e compiuto nel pieno possesso delle proprie facoltà mentali – «quasi tutti, quando sono di buon umore, sono in grado di fabbricare scherzi».³ L'analogia è istituita sulla base delle modalità di formazione delle due attività psichiche: «i processi di condensazione con e senza formazione sostitutiva, di spostamento, di figurazione mediante controsenso, mediante il contrario, di figurazione indiretta e così via – tutti processi che, come abbiamo visto, intervengono nella creazione del motto – mostrano un'amplissima concordanza con i processi del “lavoro onirico”».⁴ La congruenza tra le modalità in cui si esprime il comico e la formazione dei sogni farebbe pensare ad un'ulteriore assonanza tra questi due fenomeni, ovvero alla possibilità di assimilazione del primo nella categoria del soddisfacimento del desiderio che abbiamo visto presentarsi attraverso l'attività onirica. Non procede tuttavia in questa direzione l'argomentare freudiano, che anzi segna una specifica distanza, proprio su questo punto, tra i due eventi psichici tanto simili in moltissimi altri aspetti: «Il sogno è pur sempre un desiderio, per quanto reso inconoscibile; il motto è lo sviluppo di un gioco. Nonostante tutta la sua nullità pratica, il sogno conserva il rapporto con i grandi interessi della vita; cerca di appagare i bisogni compiendo il giro regressivo dell'allucinazione [...]. Il motto invece cerca di

¹ Per le indicazioni bibliografiche relative ai testi si rimanda al paragrafo “2. Opere di S. Freud” nella sezione “Letteratura primaria” della *Appendice bibliografica* che conclude la presente ricerca.

² Nella Avvertenza editoriale che precede il testo si legge: «Anatomizzare un motto di spirito significa spegnerlo. Perciò il libro presenta un puro interesse tecnico e va letto in funzione di questo interesse, ma [...] non è un'opera brillante», FO, vol. 5, p. 5.

³ S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, FO, vol. 5, cap. 6, p. 159.

⁴ *Ivi*, p. 142.

trarre un piccolo profitto di piacere dalla semplice attività libera da bisogni del nostro apparato psichico».¹

Nella sua determinatezza, questa constatazione non può che mettere in crisi l'ipotesi che avevamo prospettato sulla scia di una suggestione dell'autore: il desiderio non è onnipresente nelle costruzioni della nostra psiche, l'impeto ottativo nei confronti di una mancanza non rappresenta quel *passepartout* universale con il quale speravamo di poter scardinare ogni azione connessa al sistema mentale. Pur collocandosi sul sentiero tracciato dai sogni, il motto di spirito nasce da un istinto differente, da un'esigenza che non coincide più con l'aspirazione a realizzare un impossibile. L'arguzia non cresce sul terreno di una frustrazione determinata, non si genera cioè in diretta connessione con qualcosa che si sarebbe voluto rendere effettivo e che invece si è stati costretti ad abbandonare alla allucinazione – il sogno è un desiderio, il motto di spirito è un gioco attraverso cui la psiche cerca di risparmiare dispendio energetico e ricavare un sovrappiù di diletto. Il *Witz*, in altri termini, non prende le mosse da una mancanza, bensì crea un'abbondanza, un guadagno di piacere a partire da una condizione di equilibrio psichico. Ciononostante, le parole con le quali l'autore conclude lo scritto in esame fanno emergere una prospettiva non perfettamente aderente alle nostre ultime considerazioni; le riportiamo nella speranza che possano contribuire a decifrare la situazione: «l'euforia che ci sforziamo di ottenere per queste vie [arguzia, comicità e umorismo] non è altro che lo stato d'animo di un'età nella quale eravamo soliti provvedere con poco dispendio alla nostra attività psichica, lo stato d'animo della nostra infanzia, nella quale non conoscevamo il comico, non eravamo capaci di motteggiare e non avevamo bisogno dell'umorismo per sentirci felici di vivere».² Posto come sigillo al testo, l'assunto non riceve ulteriore problematizzazione da parte dell'autore, ma il senso dell'affermazione non lascia spazio all'incertezza: al di là dei modi e delle forme con le quali si esprime, il *Witz* nasce in seguito ad una significativa spaccatura tra un *modus vivendi* ed un altro. Si potrebbe dire quindi che anche questo atto psichico realizza un desiderio – di avvicinare e dare l'illusione del contatto con un universo perduto tra gli intrecci della

¹ *Ivi*, p. 160.

² *Ivi*, cap. 7, p. 211.

crescita individuale. Oppure il punto di vista potrebbe venire rivoltato, fermi tenendo i differenti fattori che concorrono alla formazione, rispettivamente, di sogno, sintomi e motto di spirito, ovvero delle tre manifestazioni psichiche selezionate come significative per la comprensione del funzionamento della vita della mente nel suo complesso. La linea che ininterrotta collega i fenomeni testé citati descrive un movimento oscillatorio che abbiamo già imparato a conoscere e rilevare in altri contesti: la psiche funziona sulla base di una cesura insanabile con uno stato di cose ambito ma altrettanto irrimediabilmente perduto.¹ Tuttavia, il fatto che la condizione del darsi dell'attività psichica si presenti nelle forme negative dell'anelito senza sbocchi o della privazione, non impedisce bensì stimola la scaturigine delle innumerevoli manifestazioni della psiche medesima, dalla patologia allo stato di normalità, dall'assopimento motorio allo sviluppo di facoltà superiori. Possiamo quindi abbandonare la nozione di desiderio, ma altrettanto ci è lecito far confluire i fenomeni analizzati nella composizione semasiologica del tragico, che dà un nome al processo di generazione dalla frattura, rende sensato il conflitto lacerante e indica la via ai desideri impossibili. Riprendendo l'analisi etimologica proposta in precedenza, estendendone il significato al concetto di tragico e anticipando il contenuto del prossimo paragrafo, con Nietzsche ci sia concessa la postilla poetica: «Frantumi di stelle: / da questi frantumi costruì un mondo».²

3. Al principio di realtà

In un testo pubblicato quasi trent'anni prima della *Traumdeutung* freudiana, Nietzsche considera il rapporto che intercorre tra il sogno e la veglia e afferma che «come il filosofo si comporta con la realtà dell'esistenza, così l'uomo artisticamente eccitabile

¹ Non ci addentriamo in una scrupolosa indagine etimologica, ma altrettanto non possiamo esimerci dal notare la quasi coincidenza tra il *trayma* greco (ferita, lesione) e il *Traum* tedesco, che fin dal nome rivela una evidente assonanza con la semantica dello strappo doloroso, della lacerazione.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1888, NO, vol. VI, tomo IV, p. 199. La versione originale del testo recita: «Trümmer von Sternen: / aus diesen Trümmern baute ich eine Welt», *ivi*, p. 198.

si comporta con la realtà del sogno». ¹ Capire il senso di tale equivalenza è meno semplice del tono con il quale essa ci viene presentata: sotto l'egida del dio greco Apollo, infatti, Nietzsche esorta a far combaciare le manifestazioni artistiche e quelle oniriche, poiché dal suo punto di vista esse sarebbero tutte indistintamente connotate dall'appartenenza al mondo dell'illusione, nonché governate da un medesimo *arché*, che in brani attigui a quello menzionato risulta essere il *principium individuationis*. «Si dovrebbe anzi dire di Apollo», illustra l'autore, «che l'incrollabile fiducia in quel *principium* e il placido acquietarsi di colui che da esso è dominato, hanno trovato in lui la loro espressione più sublime». ² La coincidenza tra il dio greco, patrono delle belle chimere dell'arte e il succitato principio viene spesso ribadita nei capitoli che compongono *La nascita della tragedia*, e tuttavia essa esprime una concomitanza non unanimemente condivisibile, tra un criterio di identificazione del reale e quella che potremmo definire la personificazione mitologica dell'abbandono della determinatezza univoca. In altri termini, se l'arte si esprime attraverso opere di pura fantasia per le quali non vigono i criteri rigorosi di determinazione rinvenibili in altri contesti, il fatto che Nietzsche riunisca in un solo simbolo l'emblema dell'individuazione e le espressioni dell'oltrepassamento di quest'ultima indica la precisa volontà da parte dell'autore di inficiare la validità del *principium individuationis* medesimo, ovvero di allargare a dismisura il diaframma dell'estetica come mezzo di interpretazione del mondo. È interessante notare, sia pure per inciso, una felice assonanza tra l'*intentio* nietzscheana testé esposta e una constatazione di Ludwig Binswanger, psichiatra svizzero molto vicino a Freud. In un testo a proposito del sogno egli si domanda: «Come si potrebbe parlare di un soggetto individuale, o anche soltanto della possibilità di un suo darsi [...]? Chi può decidere se la verità vada cercata in questo caso nell'interiorità della soggettività oppure nell'esteriorità dell'oggettività? Qualsiasi “interiorità” è qui “esterna”, e ogni esteriorità è interiore». ³ Per i greci vale la

¹ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, NO, vol. III, tomo I, p. 22.

² *Ivi*, p. 24.

³ L. Binswanger in *Traum und Existenz*, Zürich 1930, tr. it. di L. Corradini, C. Giussani, *Sogno ed esistenza*, SE, Milano 1993, p. 107. A quanti siano interessati all'approfondimento del rapporto tra l'autore e il padre della psicoanalisi si consiglia, tra gli altri, F. Fiorelli, G. P. Lombardo, *Binswanger e Freud: malattia mentale e teoria della personalità*, Bollati Boringhieri, Torino 1984.

distinzione, ma non quella vera e propria spaccatura tra dentro e fuori che tanto influenzerà la successiva tradizione di pensiero; la fluidità dei confini, quindi, non può che favorire la sovrapposizione, in Apollo, di mondo del sogno e realtà di veglia. Noi lettori postumi siamo invece costretti a rincorrerne le significazioni, sulla base delle successive stratificazioni culturali che hanno condotto allo iato tra il mondo reale e produzione immaginaria, relegata all'innocuità di atti psichici interiori.

Per quanto concerne la riflessione nietzscheana, d'altronde, avevamo già avuto modo di notare l'attitudine del filosofo a destituire di senso il concetto di individuazione uniforme del soggetto, considerato come un sistema aperto e in continuo divenire, e non come un'unità composta, indivisibile e definita una volta per tutte. La prospettiva an-identitaria inaugurata dal filosofo di Röcken in relazione alla persona non si riferisce soltanto alla concezione che ha di se stesso l'essere umano, bensì presenta come inevitabile corollario l'indagine sui modi di approccio al mondo esteriore, anch'esso concepito come estraneo a qualsivoglia possibilità di categorizzazione o delimitazione unilaterale da parte del soggetto che ne fa esperienza. Si ripresenta in questo contesto e viene ulteriormente contestualizzata l'analogia, suggerita in maniera icastica nella prima opera a stampa dell'autore, tra i processi di elaborazione onirica e quelli di percezione nello stato di veglia. L'identità per nulla scontata tra individuazione e illusione che Apollo raffigura ne *La nascita della tragedia*, in *Aurora* è introdotta da alcune considerazioni a proposito della elaborazione notturna degli stimoli: «Queste poetiche immaginazioni, che danno libero campo e sfogo ai nostri impulsi di dolcezza o di scherzo o di fantasticheria, o al nostro desiderio di musica e di montagne – e ognuno avrà sottomano i suoi esempi più calzanti – sono interpretazioni dei nostri stimoli nervosi durante il sonno, interpretazioni *assai libere*, assai arbitrarie». ¹ Non è nostra intenzione istituire un confronto “in doppia colonna” tra le riflessioni di Nietzsche e quelle di Freud, cercando di scovare riferimenti impliciti o analogie *ante litteram*, ² ma non ci possiamo

¹ F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, NO, vol. V, tomo I, libro secondo, n. 119, p. 91.

² Nel compiere l'operazione alla quale noi ci sottraiamo, P. L. Assoun descrive i due differenti approcci alla teoria del sogno, desumendone una discrasia che noi vorremmo eliminata. Commenta infatti l'autore: «in Freud, il sogno non è altro che il riflesso immediato dell'inconscio (ciò che è ancora per Nietzsche): non è nient'altro che questa elaborazione, del resto non creatrice ma

nemmeno esimere dal notare come in questo e in altri brani contestuali il filosofo anticipi alcuni dei capisaldi della successiva ricerca psicoanalitica: per entrambi gli autori il sogno rappresenta l'anello di congiunzione tra due reazioni apparentemente contrastanti agli impulsi esterni, ovvero tra la ricezione passiva e la rielaborazione personale degli stessi.

L'attività onirica dimostra che non sempre è recepita in quanto tale la facoltà di stravolgimento di uno stimolo in base alle proprie volizioni interiori e che, al contrario, durante il sonno, senza che vi sia la consapevolezza di stare fantasticando, l'*input* esteriore viene immediatamente ricompreso nel flusso delle elaborazioni psichiche. Da tutto ciò Nietzsche deduce: «La vita allo stato di veglia non ha questa *libertà* d'interpretazione come quella del sogno, è meno poetica e sfrenata – tuttavia non dovrò forse concludere col dire che i nostri istinti nella veglia non fanno egualmente nient'altro che interpretare le eccitazioni nervose e disporre le “cause” di queste ultime sulla base della loro esigenza? che tra veglia e sogno non v'è *sostanzialmente* alcuna differenza? [...] che tutta la nostra cosiddetta coscienza è un più o meno fantastico commento di un testo inconscio, forse inconoscibile, e tuttavia sentito?». ¹ La catena di domande che ci viene proposta ha chiaramente un sapore retorico e manifesta una convinzione stabile dell'autore: tanto nel sogno l'uomo è creatore di un mondo interiore, allo stesso modo durante la veglia egli diviene *artefice* e non semplice spettatore o testimone del mondo esteriore. La conclusione nietzscheana è provocatoria, ma fondata.

meccanica, che elabora il *contenuto latente* in *contenuto manifesto*», *Freud et Nietzsche*, Paris 1980, tr. it. a cura di M. Innamorati, *Freud e Nietzsche*, Giovanni Fioriti, Roma, 1998, p. 192. Senza nulla togliere all'immediatezza della rielaborazione, l'idea di “creazione onirica” ci sembra acquisita da entrambi i pensatori, che concordano *in distans* nell'attribuire al sogno la singolare capacità di ricezione mai del tutto prevedibile dello stimolo esterno. La interpretazione freudiana si aggiunge in seguito, sempre sulla base di un concorso di elementi, ovvero mai a partire dalla presunzione di meccanicismo. La considerazione di Assoun che abbiamo trascritto si pone a conclusione della sezione dedicata al confronto sul sogno reperibile in *ivi*, pp. 175-193.

¹ F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, NO, vol. V, tomo I, libro secondo, n. 119, pp. 91-92.

Accostiamo la teoria dell'omogeneità tra veglia e sogno a partire da una descrizione che l'autore ci fornisce in un appunto privato risalente al 1880. Quando una stanza trema per il passaggio di una carrozza, esemplifica Nietzsche, il fatto non è atomizzabile nel semplice transito del mezzo, bensì esso si costituisce soltanto come un insieme di *relazioni* che ricomprende il tremolio provocato nell'edificio antistante, la persona che guida la carrozza, quella che percepisce il movimento, il ciottolato che lo ingenera e così via. Ciò comporta però, in seconda istanza, che ciascuno degli infiniti elementi che compongono la scena si possa appropriare di una porzione di quell'"essere carrozza" che, dunque, non è mai definibile bensì soggiace a una trasformazione continua – proprio come in un sogno, ove è impossibile discernere le identità delle maschere che recitano sull'avanscena o i confini degli oggetti che abitano il fondale. Ecco perché l'autore può giungere ad affermare «Io [...] sono nella carrozza, e, spesso, sono la carrozza stessa».¹ Nei primi anni Settanta del secolo successivo, in un testo di critica e denuncia dei limiti della psicoanalisi Gilles Deleuze e Félix Guattari recepiranno il nietzscheano "essere-spesso-la-carrozza-stessa" nei termini di un concatenamento tra le cosiddette macchine desideranti, che a loro volta sono ciò che viene posto in luogo del concetto di Es. Per la singolare capacità di raffigurare la questione che stiamo presentando, ne riportiamo uno stralcio: «La macchina non produce un taglio di flusso se non in quanto è essa innestata su un'altra macchina che si suppone produca il flusso. E quest'altra macchina è magari a sua volta in realtà taglio. Ma non lo è se non in rapporto con una terza macchina che produce idealmente, cioè relativamente, un flusso continuo infinito. [...] Insomma, ogni macchina è taglio di flusso rispetto a quella su cui è innestata, ma è essa stessa flusso o produzione di flusso rispetto a quella su di essa innestata».² L'uomo è tutte le cose e ciascuna cosa è ogni altra: il "concatenamento" non è un attributo secondario che può essere associato ad un ente individuato in sé e per sé, ma esso assume il ruolo di connotato ontologico primario, di *conditio sine qua non* per il costituirsi di qualsivoglia presenza. Dalla somma di questo illimitato numero di reciproche

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1880, vol. V, tomo I, 6 [448], p. 522.

² Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 39.

interdipendenze scaturisce per Nietzsche *l'idea di mondo*, nonché i differenti elementi che ne compongono le parti.

Da ciò sorge la necessità di fornire alcune precisazioni, che comunque l'autore non manca di puntualizzare: innanzitutto, «il fatto che un oggetto si dissolva in una somma di relazioni, non dimostra nulla contro la sua realtà».¹ La disunione è sostanziale all'ente e perciò non ne compromette l'essenza, anzi la determina; d'altro canto questo non comporta che, al di là dello stravolgimento prospettico operato dal soggetto, sia sussistente un mondo uni-forme, che viene semplicemente de-formato dalle caleidoscopiche variazioni prospettiche alle quali lo sottopone l'individuo. O meglio: dato che il mondo, «per quanto possiamo conoscerlo, non è altro che la nostra attività nervosa»,² esso è già intrinsecamente un prodotto antropomorfo ed è impossibile postulare un retromondo al di là dell'umana considerazione che abbiamo di esso. Ciononostante, la posizione nietzscheana non aderisce ad uno scetticismo radicale, non si mantiene cioè nell'alveo dell'indifferenza di chi abbandona il confronto con l'ignoto. Piuttosto, attraverso le sue sentenze, il filosofo sfida gli interlocutori a fornire una spiegazione o almeno una giustificazione ad un complesso di realtà che sembra esistere soltanto come proiezione ordinata di una contingenza caotica. La discrasia viene quindi individuata tra il mondo fluttuante del divenire e la concezione immota che abbiamo di esso, derivata da uno studio condotto sulla base dei due feticci di esattezza e trasparenza, ovvero, del più generale paradigma veritativo. La verità, infatti, come sostiene Giorgio Brianese, «risponde a un bisogno essenziale dell'uomo, dato che è solo grazie ad essa che può ritagliarsi uno spazio vivibile (o almeno apparentemente tale) all'interno di una realtà che non è in alcun modo stabile, immobile, definita, quanto piuttosto perpetuo movimento, *divenire inesauribile*».³ Nietzsche procede dunque alla separazione dell'inculturazione dell'idea di mondo dal mondo e dalla sua effettiva inconcepibilità: «Oggi siamo abituati a distinguere l'oggetto mosso e il movimento; ma in tal modo ci troviamo sotto l'impressione di

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi scritti su una copia dei «Saggi» di Emerson, NO, vol. V, tomo II, 18 [12], p. 469.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi inizio 1881, NO, vol. V, tomo I, 10 [E96], p. 620.

³ G. Brianese, *Nietzsche: il nichilismo come volontà di potenza*, in F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di G. Brianese, cit., p. 39.

antichissimi paralogismi; l'oggetto mosso è inventato, è messo dentro la realtà con la fantasia, perché i nostri organi non sono abbastanza sottili da percepire dovunque il movimento e ci mettono innanzi qualcosa di persistente, mentre in fondo non vi sono "cose", né vi è alcunché di persistente».¹ Come l'arte è un diritto arrogato all'individuo, altrettanto, sostiene Nietzsche, anche l'approccio latamente scienziata non è altro che una costruzione umana, quindi un punto prospettico – limitato e mai apodittico. La categorizzazione, del resto, implicando la genesi di una rete di significazioni estranee o comunque non essenziali al darsi del mondo produce pericolosi sdoppiamenti che dall'ambito semiotico invadono quello pragmatico. Cerchiamo di capire perché.

Abbiamo già dichiarato l'opera di (ineluttabile) «umanizzazione»,² ovvero di «logicizzazione»³ del reale da parte del soggetto percipiente; il mondo così come viene concepito è dunque il risultato di una serie di fantasie e di errori nei quali incorriamo non tanto in relazione alla corretta applicazione degli schemi interpretativi di volta in volta utilizzati, quanto piuttosto sulla base della inefficacia dell'utilizzo di *qualsivoglia* schema interpretativo. L'immaginazione e la creatività grazie alle quali entriamo in relazione con il reale, inevitabilmente, rendono quest'ultimo un simbolo, ossia una convenzione di segni non autosussistenti bensì sempre vincolati a quella trama esplicativa che li ha ingenerati. Altrettanto, se la funzione del simbolo del mondo è quella di irreggimentare e fornire un senso al carattere intrinsecamente caotico del divenire, è evidente che esso non può realizzare compiutamente ciò che rappresenta – il disordine, nonostante tutto, resiste e sporadicamente riaffiora. Costretto a scontare il fio dell'imperfezione, quindi, il mondo in quanto simbolo si trova in bilico tra due distinti dislivelli, che rispettivamente si creano nei confronti del reale magmatico da un lato e della compiutezza della perfezione dall'altro. È in questo modo e sulla base di

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi estate 1877, NO, vol. IV, tomo II, 24 [68], p. 456.

² Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa con il martello*, NO, vol. VI, tomo III, Scorrubande di un inattuale, n. 19, p. 120.

³ Cfr. F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1887: «Siamo noi che abbiamo creato "la cosa", la "stessa cosa", il soggetto, il predicato, il fare, l'oggetto, la sostanza, la forma dopo esserci per moltissimo tempo adoperati a uguagliare, ispessire e semplificare. Il mondo ci *appare* logico perché prima *noi* stessi lo *abbiamo* logicizzato», NO, vol. VIII, tomo II, 9 [144], p. 72.

questi presupposti che avviene la “scissiparità” del simbolo del mondo, che si raddoppia in una nuova allegoria, esplicitamente differita dal “qui e ora” del mondo ma totalmente funzionale come modello regolativo. Ecco che, richiamandoci ad uno dei brani più noti del *Crepuscolo degli idoli*, il «mondo vero» diviene «inattuabile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo».¹ Nel momento in cui il simbolo anela alla propria autenticità, esso crea un modello irraggiungibile che, in quanto tale, si mostra fittizio ed evanescente: il passo verso il dissolvimento dei due mondi “veri” – creati *ad hoc* rispettivamente per dirigere la realtà e la sua icona – è uno soltanto e viene compiuto simultaneamente alla scissione. Raddoppiandosi nel proprio ideale, infatti, l’attributo di verità associato al mondo si apre allo scandalo della inconoscibilità e, dunque, dell’inconsistenza: quando il mondo “vero” viene inteso come un concetto la cui effettualità è indefinitamente procrastinata, esso si inserisce nell’ordine della norma regolativa e, allo stesso tempo, si smarca dal connotato di necessità. In questa direzione Nietzsche parla del «mondo vero» nei termini di «un’idea, che non serve più a niente, nemmeno più vincolante – un’idea divenuta inutile e superflua, quindi un’idea confutata»:² trasformata in obbligo, la verità del mondo si dissocia dall’immediatezza e svanisce a causa dello stesso processo che l’ha generata. Concepito come elemento di spiegazione del reale, il mondo “vero” esibisce il proprio paradosso e svela la sua essenza: esso si riproduce in un crescendo di strutture di conforto, e non rappresenta quindi alcun predicato effettivo. La riflessione del filosofo non può ovviamente arrestarsi a questo livello di decostruzione delle forme e Nietzsche si trova spinto dal suo stesso discorso a considerare il resto, ossia le rimanenze derivate dal processo di dissolvimento della sovrastruttura etico-gnoseologica del mondo di cui egli ha tracciato la parabola discendente.

È il mondo apparente – diffranto, sfuggente, illusorio – l’unica realtà con la quale è possibile istituire un confronto, che è quindi necessario tentare di comprendere, in tutta la sua poliedrica complessità. E tuttavia, in questo modo esso perde i connotati

¹ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa con il martello*, NO, vol. VI, tomo III, Come il “mondo vero” finì per diventare favola, n. 3, p. 75.

² *Ivi*, n. 5, p. 75.

della mera apparenza, ricevendo altresì lo statuto di veridicità misconosciuto al mondo “vero”: «Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente?... Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*». ¹ Siamo però sicuri che quella suggerita sia l’interpretazione più fedele all’*animus* della proposizione nietzscheana? L’apparenza del mondo va davvero confutata in una prospettiva meramente terminologica e relativistica, ossia si può ridurre la nozione di scomparsa dell’apparente solo sulla base della relazione di complementarità che esso istituiva con il mondo cosiddetto vero? Inoltre, dichiarare l’inconsistenza reciproca dei due mondi summenzionati non significa contravvenire all’assimilazione, enunciata in apertura al paragrafo, tra processi onirici e stato di veglia? Crediamo sia necessario dedicare qualche osservazione all’argomento, per provare a comprendere più a fondo la portata delle parole nietzscheane.

Condurci sul sentiero della comprensione vuol dire anzitutto non indietreggiare né tenere celata alcuna delle aporie verso cui esso può condurre. Nel nostro caso, anche se intendiamo dimostrare che l’apparenza non si limita a confluire e ad acquisire i connotati che già furono attribuiti al vero, non possiamo nascondere alcune considerazioni nietzscheane – precedenti e successive al brano del *Crepuscolo degli idoli* ripreso poc’anzi – che sembrano andare nella direzione ermeneutica esattamente contraria a quella che vorremmo intraprendere. «Il mondo “apparente”», afferma l’autore poche pagine prima di esporre *Come il «mondo vero» finì per diventare favola*, «è l’unico mondo: il “vero mondo” è solo *un’aggiunta mendace...*». ² I termini sono sufficientemente chiari: l’apparenza del mondo è ciò che va rivendicato e sottolineato contro qualsivoglia ridondanza metafisica. In un frammento pubblicato postumo ma redatto nell’estate del 1885, inoltre, Nietzsche è ancora più esplicito e spiega i motivi della sua contrarietà rispetto all’utilizzo mendace del concetto di

¹ *Ivi*, n. 6, p. 76.

² *Ivi*, La “ragione” nella filosofia, n. 2, p. 70. Pur non in linea con il taglio ermeneutico che abbiamo conferito alla presente ricerca, la colossale ricerca di R. Gasser sul confronto Nietzsche-Freud può risultare utile, almeno a fini comparativi di due approcci differenti, anche dal punto di vista metodologico, alla questione: *Nietzsche und Freud*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1997. Sulla specifico rapporto verità-illusione cfr. in particolare il paragrafo “Die Glaube an die Wahrheit als Symptom”, *ivi*, pp. 223-225.

apparenza: «“Illusione”, come la intendo io, è la vera e unica realtà delle cose, ciò a cui soltanto spettano tutti i predicati esistenti, e che si può indicare nel modo relativamente migliore con tutti i predicati, cioè anche con quelli opposti». ¹ La “parvenza” è ciò a cui va conferito il *sigillum veri* che nel tramonto della nozione di verità sembrava essersi perduto: Nietzsche recupererebbe dunque la realtà facendola aderire all’illusione. A tal proposito, un’ulteriore e definitiva conferma della convergenza tra reale e illusorio giunge da un appunto tardo, del 1887, in cui leggiamo: «“L’essere” come illusione; rovesciamento dei valori: l’illusione era ciò che conferiva valore». ² Parlare dell’essere e dichiararlo illusione significa proporre insieme almeno due rivoluzioni di pensiero, l’una inerente al fatto che l’essere, pensato come fondamento ontologico del reale, non si dà più – in quanto mero abbaglio, inganno, nient’altro che apparenza –, l’altra relativa al concetto stesso di illusione, che da semplice ombra del vero deposita ora su di sé il valore del mondo. Riassumendo: «“L’essere” come illusione» – l’essere non è, diviene “essere”, ovvero «“L’essere” come illusione» – l’illusione diviene essere. Nietzsche non fa sconti alla sua convinzione: il mondo vero è quello apparente, essi sono uno stesso, nascono uniti e perciò non possono che coincidere anche nella distruzione. La conclusione alla quale giungiamo combacia in effetti con la sentenza finale – «*col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*» – del brano presentato nel *Crepuscolo degli idoli*, e tuttavia non conduce necessariamente a ciò che abbiamo ipotizzato in margine ad esso, ovvero che dall’eliminazione dei due mondi se ne ricavi un terzo che non può più dirsi soltanto apparente perché pure vero e che viceversa non si definisce vero poiché sostanzialmente apparente. Detto altrimenti, nonostante dai testi ripercorsi sia evidente la volontà di Nietzsche di assimilare l’apparente al vero, non crediamo per questo che eliminare il primo significhi soltanto che esso estenda la propria semantica oltre l’abituale significato della finzione: quando l’illusione è verità, l’una e l’altra, unitamente alla copula che le vincola, si elidono simultaneamente.

Per provare a rendere icastico un ragionamento che rischia di avvilupparsi nelle sue stesse trame, convochiamo la metafora dello *specchio*, emblema *par excellence* del

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi agosto-settembre 1885, NO, vol. VII, tomo III, 40 [53], p. 341.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi fine 1886 – primavera 1887, NO, vol. VIII, tomo I, 7 [54], p. 297.

verosimile, ossia dell'apparenza affine al reale. Lo specchio è uno strumento di deformazione e al contempo un dispositivo di identità: ciò che vi viene riflesso è un medesimo ma mai lo stesso che ingenera la produzione dell'immagine. La falsità si crea dalla realtà, alla quale la prima in un certo qual modo si adegua: la distinzione tra vero e mendace sfuma e allo stesso tempo trova nello specchio il luogo di massima espressione. Tuttavia, in questa ottica, quel che più ci interessa e che altrettanto ha coinvolto lo sviluppo del pensiero nietzscheano è il rapporto che si istituisce tra l'uomo e lo specchio: cosa accade quando guardiamo e ci osserviamo attraverso superfici riflettenti? che immagini ricaviamo dalla alterazione adamantina del reale? Risponde l'autore: «Ich denke, der Spiegel b e w e i s t die Dinge». ¹ Lo specchio è la dimostrazione dell'esistenza del mondo e delle cose che ivi l'uomo percepisce. «La loro esistenza non è già una prova sufficiente della loro realtà?» ² – Evidentemente no. In dialogo implicito con il *Nachdenken* della filosofia classica tedesca, Nietzsche considera l'uomo insoddisfatto della semplice presenza e alla ricerca, nella visione riflessa, della conferma di ciò che lo circonda. Egli dunque si rivolge allo specchio e ricava da esso un'immagine che dà mostra di una realtà, o che perlomeno la fa *apparire*; nel luogo della verifica, però, avviene la trasmutazione delle cose nelle loro deviazioni antropomorfe. La superficie fa affiorare le cose, conferisce loro uno spazio di ex-pressione e contemporaneamente le im-prime sul piano sabotandone l'autenticità. Di qui il paradosso della prospettiva uniforme: l'uomo pensa di avere scoperto se stesso e il mondo attraverso gli strumenti di cui si è dotato, ma non si rende conto che questi attrezzi sono performativi di una prospettiva *sul* reale che nulla ha a che fare con il reale *tout court*. «Noi parliamo come se vi fossero *cose esistenti*, e la nostra scienza non parla se non di simili cose. Ma una cosa esistente vi è solo secondo l'*ottica umana*: né noi possiamo separarci da essa. Qualcosa che diviene, un movimento in sé, è per noi assolutamente incomprensibile. *Noi muoviamo soltanto cose esistenti* – in ciò consiste la nostra immagine del mondo sullo specchio». ³

¹ [Io penso che lo specchio *dimostri* le cose], F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1880 bis Frühjahr 1881*, NKSA 9, 10 [D83], p. 432.

² F. Nietzsche, *Frammenti postumi inizio 1881*, NO, vol. V, tomo I, 10 [D83], p. 617.

³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi autunno 1880*, NO, vol. V, tomo I, 6 [432], p. 518. Altrettanto interessante un inciso susseguente a quello citato, in cui l'autore allude ad «uno specchio sul quale le

Riconduciamo ora la metafora dello specchio a ciò che ci ha spinti a richiamarla, ovvero il rapporto vero-apparente, e proviamo a descrivere il risultato di tale convergenza mediante un'esemplificazione. Immaginiamo una pianta nelle differenti fasi della sua esistenza e poniamole innanzi una superficie in grado di scattare innumerevoli fotogrammi durante l'intero processo evolutivo di quella forma di vita. La sequenza di immagini che ricaviamo dalla impressione fotografica ci pare assolvere la medesima funzione dello specchio (per come è declinato nella prospettiva nietzscheana), poiché per suo tramite uno sviluppo costante e omogeneo viene frammentato e catturato in figure che scontornano il divenire, dal quale viene quindi estratto un insieme limitato di forme. Nella visione d'insieme che si ottiene dalla situazione descritta, l'appellativo, inventato dall'uomo, di mondo "vero" va conferito ai simulacri della pianta, riflessi considerati autentici di un reale che intanto prolifica al di qua dello specchio. Infatti l'essere umano, pur condividendo il destino di sviluppo della pianta summenzionata, guarda il mondo e osserva se stesso sempre attraverso il diaframma di una lastra fotografica, che stabilizza il processo e ne consente la scomposizione. «L'albero è in ogni attimo qualcosa di *nuovo*: la *forma* è affermata da noi, perché non possiamo percepire il sottilissimo movimento assoluto; in generale *siamo noi ad aggiungere* linee e superficie, sulla base dell'intelletto, che è l'*errore*: l'ipotesi dell'uguale e del permanere, perché possiamo *vedere* soltanto ciò che permane»¹ – il mondo cosiddetto "vero" è nient'altro che un duplicato mendace dell'esistente e per questo Nietzsche ne incoraggia l'estinzione. E l'apparenza? Dove

cose si mostrano non come superfici ma come corpi», *ivi*, 6 [435]: i corpi stessi sono forme derivate da una ridondanza sul reale nient'affatto omogenea rispetto al flusso dinamico del divenire. Ovviamente lo statuto di figura non è risparmiato nemmeno ai corpi degli uomini, concepiti alla stregua di «*immagini viventi riflesse dallo specchio*» (*ivi*, 6 [441], p. 520): la vita resiste nell'immagine, ma il riflesso la altera e la trasforma.

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi estate-autunno 1881, NO, vol. V, tomo II, 11 [118], p. 320. Pur non interpellando apertamente Nietzsche, in *Che cosa significa pensare?*, cit., M. Heidegger interroga i problemi derivati dalla medesima metafora: «che ne è, tra le correnti cerebrali scientificamente registrate, dell'albero in fiore? [...] l'albero si trova nella coscienza o si trova nel prato? Il prato, in quanto esperienza, sta nella psiche o non piuttosto sulla terra? E la terra è nella nostra testa? O siamo noi che siamo sulla terra?», p. 60.

si colloca all'interno dell'immagine cui ci siamo riferiti? Ancora una volta il nostro indice non può che additare le rappresentazioni, nello specchio, che l'individuo ha per troppo tempo considerate "vere". Il mondo apparente è dunque «l'unico mondo» perché oltre lo specchio non vi è nulla che l'uomo sia in grado di concepire e nondimeno nel riflesso ogni cosa è effigie, raffigurazione insussistente. Nietzsche quindi parla del mondo vero e di quello apparente nei termini di uno stesso; non sussiste tra essi una relazione di equivalenza e nemmeno un rapporto di identità – il vero e l'apparenza sanciscono un patto tautologico che li rende indiscernibili.

Ciò comporta che l'estinzione del mondo "vero" non può che significare anche l'eliminazione dell'apparente, ma, altrettanto, che il mondo dell'umano, unico possibile per quell'essere capace di rimirare "per figure" è inesorabilmente condannato alla catastrofe: «(Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA)».¹ Trascriviamo, perché particolarmente eloquenti e sempre più vicini al concetto di tragico, alcuni versi che Nietzsche dedica a Zarathustra, suo "Nimrod", cacciatore di dèi e pioniere degli uomini, immaginato come accerchiato dagli specchi, ovvero da quegli artifici che per un certo tempo avevano assicurato la conoscenza e che adesso gli procurano l'annientamento: «Adesso / da solo con te, / in due col tuo proprio sapere, / in mezzo a cento specchi / falso di fronte a te, / in mezzo a cento ricordi / incerto, / di ogni ferita stanco, / per ogni gelo freddo, / strozzato dai tuoi propri lacci, / *conoscitore di te* [Selbstkenner], / *carnefice di te stesso* [Selbsthenker]!».² Il profeta scopre se stesso e si

¹ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa con il martello*, NO, vol. VI, tomo III, Come il "mondo vero" finì per diventare favola, n. 6, p. 76. Abbiamo già visto nella sezione introduttiva della ricerca l'importanza e il significato del meriggio in relazione alla figura del profeta nietzscheano.

² F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso*, NO, vol. VI, tomo IV, Tra uccelli di rapina, vv. 15-26, p. 33. Commenta il passo A. Tagliapietra: «La metafora dello specchio che il pensiero occidentale aveva ripetutamente associato alla figura socratica del conoscitore di se stesso (*Selbstkenner*) o, se si vuole, al narcisismo mitologico dell'amator di sé (*Selbstgeliebter*), approda, negli ultimi detti di Nietzsche [...] all'immagine del "carnefice di se stesso" (*Selbsthenker*), che raccoglie, nella sintesi di una parola, il destino comune di *Dioniso* e del *Crocifisso*», *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 193-194.

condanna alla distruzione: che genere di ristabilimento resta ancora possibile dopo una simile devastazione? Ovvero: l'apposizione di tragedia che facilmente potremmo associare al concetto nietzscheano di mondo ha davvero come conseguenza la ricostituzione dell'ordine? Cosa accade a Dioniso «che guardava fissamente l'immagine mendace nello specchio straniante»?¹ La contemplazione della propria immagine porta il dio allo smembramento ad opera efferata dei Titani, ma «il mito dice che Apollo ha di nuovo ricomposto Dioniso sbranato».² E cosa succede invece al giovanetto che, in un affresco ammirabile nel triclinio della Villa dei Misteri di Pompei, si specchia all'interno di uno *stámnos* portogli da Sileno per iniziarlo ai culti orfici? Egli (vedasi fig. 1 sottostante, la scena è ritratta sulla sinistra) rimira la propria immagine, la ricompone in unità – ma il satiro dietro di lui erige la maschera di un demone, e il giovane è costretto a guardare anch'essa sulla superficie riflettente. Ciò che è presunto uno si mostra doppio, e il doppio ricongiunge i propri elementi dispersi nella singolarità, che sullo specchio riverbera: «Apollo e Dioniso si sono riuniti. Allo stesso modo che nella vita apollinea è entrato l'elemento dionisiaco, e allo stesso modo che l'illusione si è consolidata qui come limite, così pure l'arte tragica dionisiaca non è più “verità”. Quel canto e quella danza non sono più l'ebbrezza istintiva della natura».³



fig. 1

¹ Nonn. *Dionys.* 6, v. 173, in G. Colli, *La sapienza greca*, in 3 voll., Adelphi, Milano 2005-2006, 4a ed., vol. 1, *Dioniso · Apollo · Eleusi · Orfeo · Museo · Iperborei · Enigma*, p. 251. Su questo tema si veda anche S. Geraci, *Dioniso oltre lo specchio*, Imprimatur, Padova 2004, in particolare pp. 27-55.

² F. Nietzsche, *La visione dionisiaca del mondo*, NO, vol. III, tomo II, n. 1, p. 56.

³ *Ivi*, n. 3, p. 69.

A seguito dell'annientamento dell'individuazione dello specchio l'illusione e il vero si costituiscono l'uno come limite dell'altra e viceversa, e non più come certezze irrelate. Ciononostante, non è più il concetto di *relazione* che definisce il rapporto tra Apollo e Dioniso: essi recitano la parte dei Dioscuri olimpi, coppia di in-separabili, ma dall'ingenuità dell'individuazione generano la tragedia del "singolare" di ciò che è uno, molti e unico insieme.¹ Come ha magistralmente evidenziato Gilles Deleuze in *Logica del senso*: «Nietzsche fu in un primo tempo [...] discepolo di Schopenhauer ne *La nascita della tragedia*, quando fece parlare Dioniso senza fondo, opponendolo all'individuazione divina di Apollo [...]. <Ma> la scoperta di Nietzsche è altrove, quando, liberatosi di Schopenhauer e di Wagner, esplora un mondo di singolarità impersonali e preindividuali [...]. Qualcosa che non è né individuale né personale e che nondimeno è singolare, per nulla abisso indifferenziato, ma che però salta da una singolarità all'altra, che sempre emette un lancio di dadi, che fa parte di uno stesso lancio, sempre frammentato e riformato in ogni lancio».² La fase successiva allo sbramamento dionisiaco è dunque, dal nostro punto di vista, l'affermazione dell'impossibile, ossia l'eventuarsi della tautologia nel cuore della differenza. Apollo

¹ La connessione posta tra l'endiadi Apollo-Dioniso e il concetto di tragedia asseconda *tacite* la convinzione, sostenuta da Nietzsche come pure da molti altri studiosi, secondo la quale all'origine della rappresentazione teatrale drammatica stia una rielaborazione dei misteri orgiastici. In controtendenza si pone invece la posizione assunta da H. Jeanmaire, che nel suo capitale studio sul "culto di Bacco", rileva: «Per quanto seducente possa apparire, bisogna rinunciare all'idea che la tragedia sia sorta dal culto di Dioniso, tanto quanto è solo parzialmente esatto sostenere che il teatro moderno è sorto dai *Misteri* del Medio Evo, dal culto, o almeno da certi sviluppi, del culto cristiano. Di fatto, nessun indizio appoggia la conclusione [...] che la tragedia originaria sia stata un Gioco della Passione di Dioniso», *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris 1951, p. 330, tr. nostra (benché esaurita e fuori catalogo, segnaliamo anche l'edizione italiana del testo, a cura di F. Jesi, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Einaudi, Torino 1972). L'autore propende piuttosto per una interpretazione che vede la tragedia attica come preparata da una tendenza generale dello spirito greco che ne avrebbe predisposto l'evenienza attraverso una serie di mutazioni progressive (cfr. *ivi*, p. 331).

² G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969, tr. it. di M. de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2007, 3a ed., p. 100.

si unisce a Dioniso e tuttavia con questo non collima né combacia; la loro origine non è soltanto comune ma identica.

C'è ancora un ultimo ordine di questioni che è necessario affrontare e che chiede ragione del *perché* avviene tutto quanto abbiamo fin qui descritto. Se i modi e i risultati, per quanto massimamente problematici, sono stati sceverati, quel che ancora non è stato tematizzato e ciò a cui il filosofo non si è accostato, è il *motivo* dello scacco al reale, la messa in chiaro dell'attimo in cui situare lo sbranamento dell'individuo e ciò che ne deriva. Se diamo ascolto ad Aldo Carotenuto, secondo il quale «il compito di Nietzsche [...] di Freud e di Jung, è consistito nell'additare l'insufficienza di questo criterio monolitico unidirezionale, ovverosia l'insufficienza della ragione per definire la realtà»,¹ convocare la psicoanalisi ci sembra un gesto dovuto, oltreché inevitabile. «Perché la differenza e non piuttosto l'identità?» è in effetti la domanda alla quale, Sigmund Freud risponde nel descrivere il passaggio dal cosiddetto *Lustprinzip* al *Realitätsprinzip*. Stando ai risultati delle indagini condotte dal medico viennese, al processo di formazione dell'Io collabora un dispositivo psichico alquanto singolare, poiché fondamentalmente bifido e scisso in due direzioni opposte. L'indirizzo primigenio degli investimenti energetici di un organismo è infatti, secondo Freud, affatto concentrato verso l'interno dell'organismo medesimo: «in origine l'Io include tutto»,² incorpora in sé tutto ciò che trova e lo trasfigura a suo vantaggio, poiché non esperisce ma si limita a fagocitare attraverso «processi che mirano ad ottenere piacere; dagli eventi che possono provocare dispiacere l'attività psichica si ritrae». ³ Questa primitiva fase di narcisismo,⁴ nella quale la carica libidica del soggetto non conosce oggetto estraneo a sé ma riconduce tutto verso l'interiore, presenta come

¹ A. Carotenuto, *Apollineo e dionisiaco. Seminari su Nietzsche*, cit., p. 30; «lo sforzo», scrive poco dopo l'autore, inquadrando anche slanci ed esitazioni del nostro itinerario, «dovrà essere quello di passare da una strutturazione a un enigma permanente che ci motiva e ci costringe a interrogare il mondo», *ivi*, p. 33.

² S. Freud, *Il disagio della civiltà*, FO, vol. 10, cap. 1, p. 561.

³ S. Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, FO, vol. 6, p. 455.

⁴ Puntualizza l'autore in *Introduzione al narcisismo*: «Affermiamo che l'uomo dispone in origine di due oggetti sessuali: se stesso e la donna che si prende cura di lui; con ciò postuliamo che un narcisismo primario sia presente in ogni essere umano», FO, vol. 7, cap. 2, p. 458.

inevitabile corollario il fenomeno definito dalla formula *Allmacht der Gedanken*. Con tale espressione Freud si riferisce «all'onnipotenza attribuita dal soggetto ai propri pensieri e sentimenti, nonché ai propri desideri, sia buoni che cattivi»: ¹ l'infante così come il selvaggio che non ha ancora raggiunto un grado di civilizzazione superiore e il nevrotico che ha deviato, ovvero interrotto il suo sviluppo psichico sopravvalutano i processi mentali al punto da ritenerli capaci di influire sulla realtà delle cose e modificarla.

Il principio in base al quale queste categorie di esseri umani ragionano è quello che Frazer ne *Il ramo d'oro*, uno dei *livres de chevet* di Freud all'epoca della stesura di *Totem e tabù*, ha definito “magia omeopatica”. «La scienza», sostiene l'antropologo inglese, «può nutrire dubbi circa la possibilità di un intervento a distanza; la magia no; uno dei suoi principi basilari è la fiducia nella telepatia. [...] Il selvaggio è convinto della possibilità che non solamente i rituali magici ma anche i gesti più semplici della vita quotidiana, possano influire su persone e cose lontane». ² La megalomania che scaturisce dall'approccio autistico al mondo si estingue, per Freud, attraverso la presa di coscienza da parte del soggetto dell'insoddisfazione con la quale si scontra la sua presunta onnipotenza: «Sappiamo che il principio di piacere si confà ad un modo di operare *primario* dell'apparato psichico ma che, dal punto di vista dell'autoaffermazione dell'organismo che deve affrontare le difficoltà del mondo esterno, esso è fin dall'inizio inefficace e addirittura altamente pericoloso». ³ La confusione tra un nesso ideale e uno reale è la causa scatenante l'illusione di poter disporre il reale in base ai propri pensieri, ma altrettanto, essendo frutto di fantasia, tale mescolanza perde pregnanza e valore nel momento in cui il soggetto che la predica si trova a non poterla esperire: il desiderio nutrito dal pensiero non si realizza, dunque l'individuo concepisce l'ambiente esterno come tale e non più come in suo potere. Esemplicando: «Se voglio che piova, mi basta fare qualcosa che sembri pioggia o che

¹ S. Freud, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)*, FO, vol. 6, cap. 2, p. 64.

² J. G. Frazer, *The golden Bough: A Study in Magic and Religion (abridged edition)*, London 1922, tr. it. di N. Rosati Bizzotto, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Newton&Compton, Roma 2009, 3a ed., p. 44.

³ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, FO, vol. 9, cap. 1, p. 196.

ricordi la pioggia. In una fase più avanzata dell'evoluzione civile si organizzeranno, invece di questo incantesimo magico della pioggia, processioni a un tempio per supplicare il Santo che in esso dimora di concedere la pioggia. Infine si rinuncerà anche a questa tecnica religiosa e si cercherà invece di scoprire quali influenze esercitate dall'atmosfera sono in grado di produrre la pioggia».¹

Dalle parole dell'autore è evidente che il principio di piacere conduce verso il suo stesso superamento, proiettando l'Io in una direzione opposta – verso l'esterno e non più verso l'interno – rispetto a quella primitiva. L'uomo che voglia dirsi adulto deve emergere e andare oltre l'idea allucinata della propria onnipotenza, riconoscendo *attorno a sé* ciò che inizialmente ha reputato come una mera propaggine *del suo sé*. L'obsolescenza dei processi primitivi di pensiero non è tuttavia un processo così semplice e, al fine di capire quale sia la chiave di volta che consente il passaggio dalla ingenuità della fanciullezza narcisistica alla consapevolezza specifica della età matura, proviamo *in primis* a traslare il discorso freudiano e a farlo aderire alle precedenti considerazioni tratte dalla speculazione di Nietzsche. Consci di stare confondendo una prospettiva eminentemente filogenetica quale è quella esposta dalla psicoanalisi con un discorso schiettamente teoretico come quello del filosofo dell'eterno ritorno, azzardiamo un'ipotesi ermeneutica che unisca le due riflessioni, rilanciandone il senso e la profondità. Se, seguendo questo proposito, dovessimo associare quanto fin qui affermato riguardo l'onnipotenza dei pensieri all'immagine dello specchio considerata in precedenza, ebbene non avremmo dubbi nell'attribuire il ripiegamento narcisistico al concetto duplice, ma non intrinsecamente contraddittorio, di mondo “vero”-apparente. Dalla lezione nietzscheana abbiamo infatti appreso che le due prospettive sono perfettamente equivalenti, ma anche che esse scaturiscono entrambe da un procedimento di antropomorfizzazione del mondo, ovvero di adeguazione del reale a processi di pensiero validi soltanto per gli esseri umani. In altre parole, invece che riconoscere l'impossibilità di delimitazione univoca dei flussi del divenire, l'individuo,

¹ S. Freud, *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, FO, vol. 7, cap. 3, p. 87. Ciò che descrive l'autore con tale esplicitazione sono i passaggi attraverso i tre «Denksysteme, drei große Weltanschauungen» che avrebbero caratterizzato il progresso dell'umanità: «die animistische (mythologische), die religiöse und die wissenschaftliche», cfr. *Totem und Tabu*, FGW 9, p. 96.

testardo e miope, avrebbe portato a termine l'impresa di comprensione globale del mondo, senza tuttavia rendersi conto di stare muovendosi su un terreno – della conoscenza, della causalità, delle leggi di natura, della prevedibilità, dell'ordine, della simmetria ecc. ecc. – *in toto* artefatto e da lui stesso predisposto. La sostanziale autoreferenzialità dell'uomo rispetto alle sue esplorazioni e presunte scoperte è la critica che Nietzsche muove all'edificio del sapere nella sua globalità: il filosofo di Röcken ci mostra che abbiamo preso un enorme abbaglio, poiché per millenni abbiamo pensato di poter distinguere con l'acribia della scientificità ciò che è “vero” da ciò che non lo è, mentre ci siamo limitati a raddoppiare il divenire in un feticcio di forme che ci ha allontanati dall'autentico.

In rapporto all'insegnamento di Nietzsche, tuttavia, la progressione pensata da Freud tra animismo, sentimento religioso e approccio scientifico al mondo comincia ad incrinarsi pericolosamente: dove si colloca una differenza sostanziale tra il selvaggio che si attende la pioggia per aver compiuto una danza propiziatoria e il meteorologo che prevede un acquazzone se la *Wissenschaft*, prorotta dal suo dominio, è “gaia”, alla stregua di un fenomeno estetico da ammirare in tutta la sua volatilità, evanescenza e inconsistenza? Ci richiamiamo all'espressione nietzscheana assumendola nella specifica interpretazione che di essa fornisce Heidegger: «Che cosa significa “*gaia scienza*”? “Scienza” non è qui la denominazione della scienza specialistica di allora e di oggi e delle sue istituzioni quali si sono formate nel corso del secolo scorso. “Scienza” vuol dire *l'atteggiamento e la volontà del sapere essenziale*. [...] “Gaia” scienza? La gaiezza qui nominata non è la vuota allegria e superficialità del divertimento fugace [...]; è intesa invece quella serenità dell'essere superiore che non viene più sconvolta neanche dalle prove più dure e terribili, cioè, nell'ambito del sapere, da tutto ciò che più di tutto è degno di domande, e che ne esce anzi rafforzata».¹ A partire dalla puntualizzazione heideggeriana, è dunque possibile ricondurre anche la psicoanalisi al fondo oscuro di se stessa, ovvero è finalmente concepibile l'idea di spiegare i fenomeni psichici attraverso la griglia di problematizzazioni fornita dalla filosofia. In questo modo, il trinomio, precedentemente individuato, infante-nevrotico-selvaggio può essere esteso a

¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 230.

dismisura lungo l'asse della condizione umana, fino a comprendere anche i connotati dell'individuo "scientificizzato". La civilizzazione ha fornito l'illusione della progressione verso la nitidezza dei fenomeni naturali, ma in realtà l'uomo non ha fatto altro che continuare a guardare il mondo attraverso le ammalianti rifrazioni di uno specchio.

È significativa nei confronti delle possibili sovrapposizioni tra filosofia e psicoanalisi la corrispondenza tra la declinazione nietzscheana del concetto di specchio e ciò che Jacques Lacan ha nominato nei termini di *stade du miroir*. Secondo il parigino, durante i primi mesi di vita il neonato si trova in una condizione di non padronanza del proprio corpo, che non riesce a controllare e rispetto al quale sono pertanto avvertite le forme della frammentazione. Il bambino inoltre sperimenta una seconda forma di scissione nei confronti del seno materno, che in un primo momento era stato percepito come proprio. «L'assunzione giubilatoria della propria immagine speculare da parte di quell'essere ancora immerso nell'impotenza motrice e nella dipendenza dal nutrimento che è il bambino in questo stadio *infans*, ci sembra perciò manifestare in una situazione esemplare la matrice simbolica in cui l'*io* si precipita in una forma primordiale [...]. Ma l'importante è che questa forma situa l'istanza dell'*io*, prima ancora della sua determinazione sociale, in una linea di finzione, per sempre irriducibile per il solo individuo, – o piuttosto, che raggiungerà solo asintoticamente il divenire del soggetto».¹ Lo specchio e il riconoscersi in esso è ciò che permette ai *disiecta membra* del bambino di comporsi in unità, la quale però altrettanto pone il soggetto su una «linea di finzione» che non gli sarà più possibile abbandonare. Il coraggio teoretico di Lacan ci permette di riconsiderare la nostra ipotesi interpretativa, che intravede nel processo di formazione dei rapporti "maturi" tra soggetto e mondo non trascurabili tracce di ciò che Freud aveva ascritto soltanto ad un'umanità bambina. Se il paradigma che collabora alla produzione dell'individualità risponde ai canoni della finzione, se è lo specchio che *crea* la compattezza dell'*Innenwelt* e la possibilità

¹ J. Lacan, *Scritti*, cit., vol. 1, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, pp. 88-89.

di relazione con l'*Umwelt*,¹ è animistica e primitiva anche la concezione “razionale” del mondo, che non registra l'apparenza e si confronta con essa come fosse “vera”.

Abbiamo risposto alla questione che ci aveva condotti ad interpellare la psicoanalisi, abbiamo cioè compreso che è un trauma – un'insoddisfazione delle aspettative – ciò che attua il passaggio dall'illusione del “vero” alla percezione del divenire. E tuttavia, avendo dilatato la fase di persistenza nell'apparenza molto oltre l'“infanzia dell'umanità”, sorge ora un'ultima interrogazione: a cosa corrisponde, nella visione freudiana, il crepuscolo degli *idola mundi* nietzscheani? Dove porta la maturazione dell'individuo, ovvero la consapevolezza che il reale non può essere *comandato* in alcun modo, tantomeno sulla base di credenze volizioni e postulati? «Ciò che era pensato (desiderato) era semplicemente realizzato in guisa allucinatoria, così come ancor oggi accade ogni notte coi nostri pensieri onirici. Solo la mancanza dell'atteso soddisfacimento, la disillusione, ha avuto per conseguenza l'abbandono di questo tentativo di appagamento per via allucinatoria. [...] Con ciò si è instaurato un nuovo principio dell'attività psichica: non è più stato rappresentato quanto era piacevole, ma ciò ch'era reale anche se doveva risultare spiacevole».² Se l'allucinazione di piacere determina un delirio onanistico tale per cui nulla esiste di significativo al di fuori del *proprium*, la presa d'atto della realtà comporta necessariamente l'iniziazione del soggetto all'esperienza del dis-piacere. O, meglio, dai suoi stessi meccanismi di difesa l'individuo viene proiettato al *dramma della resistenza*. Infatti, ogni metafisica – religiosa o scientifica che sia – è assolutista, totalizzante e dogmatica; essa seduce perché protegge l'ente fornendogli di un senso univoco. Essa determina ovvero assicura un destino, una meta; ciò che tuttavia non le riesce di realizzare è l'autarchia – la metafisica non è principio di se stessa e resta metafora di un reale che le sta dinnanzi, che appunto *resiste* e non si arrende, proiettando sullo specchio immagini sempre più ambigue e perturbanti. Con Lacan: «il reale non attende, e non attende il soggetto, perché non attende nulla dalla parola. Ma è lì, identico alla sua esistenza, rumore in cui si può tutto intendere e pronto a sommergere dei suoi bagliori quel che il “principio di realtà” vi costruisce sotto il

¹ Cfr. *ivi*, p. 91.

² S. Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, FO, vol. 6, p. 454.

nome di mondo esterno».¹ Che il reale non attenda non significa però che esso non intenda – chi è pronto all'esplosione del sé, all'esperienza feroce del tormento, al formidabile spettacolo del divenire, a spingersi a toccare il mondo con mano tragica e immane sensibilità.

¹ J. Lacan, *Scritti*, cit., vol. 1, *Risposta al commento di Jean Hyppolite sulla Verneinung di Freud*, p. 380. Per ulteriori approfondimenti della declinazione lacaniana del principio di realtà cfr. G. Dalmasso, *Il ritorno della tragedia. Essere e inconscio in Nietzsche e in Freud*, FrancoAngeli, Milano 1983, pp. 38-43.

Passaggio

Impressione d'essere

Avanziamo con l'approfondimento delle dinamiche soggiacenti a quelle che abbiamo fin qui concepito come "creazioni" tragiche. *In primis* abbiamo infatti esplicitato la nozione di tragico attraverso l'espressione di frattura morfogenetica, *in secundis* ci siamo dedicati al dispiegamento delle implicazioni di questa nozione, mostrando come con essa si applichi, giustifichi e venga chiarito il *nexus* che lega i tre capisaldi della metafisica dell'esistenza, rispettivamente: l'uomo-individuo, il sogno-desiderio, il mondo-specchio. Ciascun binomio indica l'individuazione e insieme il punto di crisi di ciò che nomina, in una progressione volta ad estendere sempre più il campo semantico di riferimento: innanzitutto *l'uomo* si scopre individuo e destruttura la propria compattezza in un'infinità di maschere disunite; in seconda istanza, nell'accudire il desiderio, *il sogno* denuncia la frustrazione e l'inappagamento; infine, il mondo, trasfigurato in specchio, rifrange immagini e giunge ad infrangere definitivamente l'autenticità del dato. Il denominatore comune per la destituzione del presupposto e per il passaggio dal pregiudizio al dramma è stato di volta in volta rintracciato in una lacerazione, in un trauma, una *frattura* appunto, che da un lato licenzia la logica abituale del pensiero e dall'altro apre lo sguardo ad inedite prospettive di senso. Si è quindi ravvisata una sorta di partenogenesi della lacerazione, capace di dilaniare e creare, straziare ed erigere. Il presente paragrafo è rivolto a comprendere quale sia l'essenza di tale frattura, per capire da cosa tragga la sua forza di contraddizione e in che modo essa – fenice ardente ma privata delle sue stesse ceneri – possa abitare il disfacimento senza cedervi.

Invece che procedere per induzione, scegliamo la via dell'annuncio, per dedicare il prosieguo dell'esposizione al tentativo di "quadratura" della dichiarazione che segue. Il nostro convincimento è che *il tragico è un altro nome della volontà di potenza*,

ovvero che essa permette l'estrinsecarsi specifico del dipolo energetico frattura-morfogenesi che abbiamo attribuito come essenziale alla questione in esame. Per avere un'idea delle conseguenze che può provocare nell'impianto della nostra indagine tale constatazione, va innanzitutto tentato lo sforzo di chiarire il concetto a partire dall'opera di Nietzsche, nonostante quello di *Wille zur Macht* sia uno dei nodi teoretici più difficilmente districabili e meno compiutamente tematizzati dell'intero sistema di pensiero del filosofo. Com'è patente, l'espressione utilizzata dall'autore consta di due elementi (volontà e potenza), ciascuno dei quali è preso in considerazione anche singolarmente, sia all'interno dei frammenti privati che nelle opere edite.

Ci rivolgiamo quindi in primo luogo all'idea di *Wille* che emerge da alcune esposizioni nietzscheane della medesima. Un aforisma di *Aurora* che ha per titolo *Was ist Wollen!* ci sembra particolarmente conforme al nostro interrogare. Ivi leggiamo: «Ridiamo di colui che esce dalla sua camera in quel preciso minuto in cui il sole esce dalla sua, e che dice: “io voglio che sorga il sole”; e di colui che non può trattenere la ruota, e dice: “io voglio che essa rotoli”; e di colui che è atterrato nella lotta, e dice: “io sono a terra, ma sono io che ci voglio restare!”». Ma, risate a parte, agiamo forse diversamente da qualcuno di questi tre, quando usiamo la parola: “io voglio”?¹ Il brano è ancora più significativo se si tiene conto degli aforismi che lo contornano, precedendolo e succedendolo. Prima di chiarire quale sia il suo punto di vista sulla volontà, infatti, l'autore dedica alcune considerazioni alla critica al binomio causa-effetto, all'idea falsata di natura intesa come finalizzata ad uno scopo determinato,² nonché all'origine della *Vernunft*, che egli individua nella fortuità: la ragione è giunta nel mondo «in modo irrazionale, attraverso il caso. Si dovrà indovinare questo caso,

¹ F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, NO, vol. V, tomo I, n. 124, pp. 93-94.

² Cfr. *ivi*, n. 121, p. 93: «“Causa ed effetto”. Su questo specchio – e il nostro intelletto è uno specchio – sta accadendo qualcosa che indica la regolarità, una determinata cosa torna ogni volta a seguire un'altra determinata cosa; e questo, se lo percepiamo e vogliamo dare ad esso un nome, lo chiamiamo causa ed effetto, noi insensati!»; *ivi*, n. 122: «La finalità della natura. [...] la vista non è stata lo scopo che ha accompagnato la nascita dell'occhio, ma si è invece venuta a determinare quando il caso ebbe combinato insieme l'apparato visivo. Uno soltanto di questi esempi, e le “finalità” ci cadono come bende dagli occhi!».

come un enigma».¹ Nella pagina che segue, invece, Nietzsche parla a proposito del cosiddetto *Reich der Freiheit* e lo pone in relazione al complementare *Reich der Gedanken*: «il regno del pensiero appare in confronto al regno dell'agire, del volere, dell'esperienza vissuta, un *regno della libertà*: mentre invece [...] è soltanto un regno della superficie e delle modeste aspirazioni».² Presentati unitariamente, gli aforismi forniscono una mappatura abbastanza indicativa del contesto nel quale l'autore colloca la sua considerazione del concetto di volontà: essa rientra nel novero di quegli «errori metafisici» che l'uomo avrebbe compiuto per avere confidato in maniera eccessiva sulla propria ragione e capacità di astrazione. La natura in quanto tale, abbandonata alla sua cangiante multiformità, non si dirige verso alcuno scopo finale, non si basa su alcuna idea guida che ne illumini lo sviluppo o che renda prevedibile che alla determinazione di una circostanza segua l'eventuarsi contestuale di un altro fatto.

Crederne di decidere del divenire, convincersi di poter «amministrare» il corso degli eventi in base a intenzioni soggettive è dunque doppiamente ingenuo poiché, redarguisce il filosofo, sostituisce la necessità con la volontà, nonché attribuisce quest'ultima ad un individuo che in quanto tale semplicemente non esiste. Il concetto di volere raccoglie i cascami del principio di individuazione e del vincolo causa-effetto, ossia si colloca al vertice della sequenza di falsificazioni dispiegata dalla metafisica occidentale. «La nostra abituale osservazione inesatta prende come unità un gruppo di fenomeni e lo chiama fatto: fra questo e un altro spazio essa immagina uno spazio vuoto, essa *isola* ogni fatto. Ma in verità tutto il nostro agire e conoscere non è una serie di fatti e di spazi intermedi vuoti, bensì un flusso costante. Ora precisamente la credenza nella libertà del volere è inconciliabile con l'idea di un fluire costante, omogeneo, indiviso e indivisibile».³ Che Nietzsche associ il concetto di volontà a quello di libero arbitrio non è limitativo se si pensa alla nozione corrente di *Wille*, una facoltà o un insieme di atti psichici che configurano i modi del soggetto di rapportarsi

¹ *Ivi*, n. 123.

² *Ivi*, n. 125, p. 94, tr. it. modificata.

³ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, II, NO, vol. IV, tomo III, Il viandante e la sua ombra, n. 11, p. 140.

alle sue capacità e possibilità. A questo riguardo, in un appunto personale annotato nel 1884, l'autore considera esplicitamente il problema della associazione del concetto di volere all'arbitrio e fornisce una spiegazione, «die man sich gründlicher und abschließender gar nicht denken kann»:¹ «Il riflettere su “libertà e non libertà della volontà” mi ha condotto a una soluzione di questo problema quale è impossibile immaginare più radicale e conclusiva – cioè alla liquidazione del problema, avendo raggiunto l'intuizione che *non esiste volontà, né libera né non libera*».²

Declinata secondo questo paradigma interpretativo, la volontà è direttamente connessa e proporzionale all'idea “grezza” di *Macht*, intesa come forza di imposizione sull'ambiente circostante e autodeterminazione non vincolata ad alcuno all'infuori di sé. «Il piacere della potenza si spiega con il dispiacere, sperimentato centinaia di volte, della dipendenza, dell'impotenza. Se non c'è questa esperienza, manca il piacere».³ La potenza mira ad affermarsi al di là di qualsivoglia ostacolo si possa frapporre alla sua estrinsecazione; essa è governata dal principio per il quale il suo stesso fine giustifica l'utilizzo di ogni mezzo le sia reso disponibile – «calunnia, insinuazioni, scalzamento delle virtù contrarie che sono al potere, ribattezzamento del loro nome, persecuzione e dileggio sistematici: dunque con nient'altro che “immoralità”».⁴ Che gli strumenti con i quali la *Macht* ottiene potere siano descritti come “im-morali” è un dato immediatamente rivelatore del fatto che essa instaura un registro pericolosamente dialettico con le forme parziali e insufficienti di critica della morale. Nietzsche aveva già superato questa prospettiva stigmatizzando, in *Umano, troppo umano* e *Genealogia della morale*, il lavoro degli storici che si sono limitati a confutare o a sostenere posizioni etiche determinate e, pertanto, limitate, senza minimamente intaccare l'edificio strutturale che sorregge le une e le altre prese di posizione. L'indagine

¹ F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Sommer-Herbst 1884, NKSA 11, 27 [1], p. 275.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi estate-autunno 1884, NO, vol. VII, tomo II, 27 [1], p. 255.

³ F. Nietzsche, Frammenti postumi primavera-estate 1877, NO, vol. IV, tomo II, 23 [41], p. 408. Il medesimo concetto è ribadito in un altro frammento in cui Nietzsche scrive: «Passaggio dal senso di impotenza a quello di potenza – molto *piacevole*: perciò spesso si cerca la più profonda umiliazione», Frammenti postumi estate 1880, NO, vol. V, tomo I, 4 [177], p. 383.

⁴ F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1887, NO, vol. VIII, tomo II, 9 [147], p. 75. Questo frammento si ritrova in *La volontà di potenza*, a cura di G. Brianese, cit., n. 100, p. 148.

genealogica di cui è antesignano il filosofo tedesco persegue infatti l'obiettivo di chiarificazione dei movimenti psichici, sociali, politici che sottostanno alla formazione di qualsivoglia imperativo etico, a prescindere dal contenuto esplicito del medesimo. L'autore segna un distacco netto dalle argomentazioni di lode o di biasimo che fioriscono in margine ad ciascuna prospettiva morale, e in più di un'occasione egli torna ad affermare il bisogno di andare oltre uno scenario che rimane "al di qua del bene e del male". In questo senso, la potenza che aspira con espedienti giudicati "immorali" a guadagnarsi la coccarda dell'egemonia raffigura una prospettiva alquanto ingenua di comando e non può che essere guardata con sufficienza da chi si sia confrontato con il pensiero nietzscheano e con la profondità dell'operazione di critica alle fossilizzazioni delle norme etiche compiuta dall'autore.

Le riflessioni a proposito dei due fuochi semantici che irradiano all'interno dell'ellisse della volontà di potenza potrebbero estendersi molto oltre, ma, anche interrompendo a questo livello l'analisi dei due termini, considerati separatamente, di *Wille* e *Macht*, ciò che emerge è una non trascurabile presa di distanza da parte dell'autore dalle accezioni più comuni dei due lemmi. Eppure, quando Nietzsche nella piena maturità della sua produzione parla del suo *Hauptwerk* lo fa nominando la "volontà-di-potenza" e il libro omonimo che sarebbe dovuto nascere dai pensieri e le implicazioni teoretiche scaturite da questo concetto.¹ Lo stesso Heidegger, quando affronta il tema, sottolinea vicinanza ed abisso tra la formula nietzscheana e il significato abituale dei termini che la compongono: «"Volontà di potenza" è inequivocabilmente un aspirare alla possibilità di esercitare il potere, un aspirare al possesso del potere. La "volontà di potenza" esprime inoltre "un sentimento di mancanza". La volontà "di" non è ancora la potenza stessa, poiché non è ancora propriamente l'aver potenza. [...] Ma questa volontà di potenza, in quanto istinto a prendere potere, è al tempo stesso anche la pura brama di violenza. Siffatte interpretazioni della "volontà di potenza", nelle quali si incontrerebbero romanticismo e malvagità, deformano il senso della parola fondamentale della metafisica di

¹ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, NO, vol. VI, tomo II, Che significano gli ideali ascetici?, n. 27, p. 420.

Nietzsche; infatti, quando dice “volontà di potenza”, Nietzsche pensa qualcosa di diverso».¹

Oltre che a farci proseguire nel nostro cammino ermeneutico, le parole di Heidegger ci aiutano a sgombrare il campo da una serie di incomprensioni che si sono prodotte in margine alle ambivalenze nietzscheane che stiamo provando a dipanare. Senza riferirci alle alterazioni eminentemente politiche del concetto sorte sull'onda della connivenza di Elisabeth Förster-Nietzsche, sorella del filosofo, con posizioni antisemite,² esaminiamo brevemente la visione prospettica elaborata da Alfred Adler, “discepolo dissidente” di Sigmund Freud.³ In effetti, Adler deviò dall'ortodossia freudiana proprio grazie ad una elaborazione di stampo psicologico del concetto di volontà di potenza, che lo portò a tracciare i contorni e le linee guida della sua *Psicologia Individuale*,⁴ la quale «cerca di approfondire lo studio della conoscenza

¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 750.

² Per chiarimenti e approfondimenti dell'argomento, rimandiamo al saggio di M. Ferraris, *Storia della volontà di potenza*, presentato in *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2001, 4a ed., pp. 563-688.

³ Assieme a quella di C. G. Jung, l'eterodossia di Adler è tra le forme di dissenso più sofferte dal padre della psicoanalisi. Freud ne parla – non senza risentimento – nel capitolo conclusivo di *Storia del movimento psicoanalitico*; cfr. FO, vol. 7, cap. 3, pp. 415-438. In un testo coevo, tuttavia, l'autore abbassa i toni e chiarisce: «Alfred Adler ha subordinato il comportamento sessuale, come ogni altra manifestazione dell'uomo, a motivi di questa natura, che derivano dalla volontà di potenza e dalla pulsione dell'individuo all'autoaffermazione. Pur non contestando l'importanza di queste aspirazioni alla potenza e alla supremazia, non ho mai potuto persuadermi che ad esse spetti quel valore preminente ed esclusivo che egli vi attribuisce», *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)*, *ivi*, cap. 3, p. 500.

⁴ F. Parenti, fondatore della Società Italiana di Psicologia Individuale, in un saggio introduttivo ad un'opera di Adler non ha dubbi nel dichiarare l'affinità tra Nietzsche e lo psicologo viennese: «Il concetto base che uniforma tutta la Psicologia Individuale è quello della forza psichica da cui deriva la dinamica comportamentale con le sue implicazioni più segrete, contenute nei fenomeni di pensiero o espresse variamente in quelle funzionali: la volontà di potenza. Ad essa non è dedicato un capitolo specifico del volume, ma se ne possono ricostruire impeccabilmente le caratteristiche attraverso le numerose esemplificazioni che appaiono un po' dovunque nel testo», *Saggio critico introduttivo a A. Adler, Über den nervösen Charakter*, Wiesbaden 1912-1928, tr. it. di E. E. Marasco, *Il carattere dei*

psicologica dell'essere umano, sforzandosi unicamente di comprendere la posizione dell'individuo di fronte a determinati problemi sociali».¹ Volendo riassumere in poche parole l'approccio adleriano, si potrebbe dire che egli ha ricompreso l'orizzonte relazionale dell'individuo all'interno della diade sopra-sotto, sviluppando una psicologia basata su rapporti di forza tra soggetti ritenuti inferiori o superiori ai loro stessi simili. Il sentimento di inferiorità esperito da taluni è annoverato tra le cause principali dell'insorgere delle nevrosi, nonché diviene matrice della cosiddetta "protesta virile", ossia della rivendicazione e dell'assunzione dell'atteggiamento di superiorità tradizionalmente ascrivito all'uomo a scapito della donna. Il soggetto – indifferentemente maschio o femmina – avverte e non accetta la debolezza "femminea" e ad essa si ribella tentando di sviluppare attitudini maschiline di comando e preminenza sociale. «Una volta che il sentimento di inferiorità e le sue conseguenze sono stati identificati con il sentimento di femminilità, la compulsione alla compensazione della sovrastruttura psichica mirerà a difendere e a mantenere un ruolo maschile. Il significato della nevrosi assume così la formula della fondamentale antitetica idea: "Io sono simile a una donna e voglio essere un uomo!"».²

Quel che risulta essere più significativo per lo sviluppo della nostra indagine è l'intima complementarità, evidenziata dallo psicologo viennese, tra le sue teorie e il *Wille zur Macht* nietzscheano: «noi abbiamo considerato che l'elevazione del sentimento della propria personalità, che con peculiare forza cerca sempre di farsi strada, sia tanto la forza motrice che la meta della nevrosi che si sviluppa dall'inferiorità costituzionale, ma non per questo abbiamo respinto l'osservazione che ciò non sia altro che l'espressione di una certa lotta e di un certo desiderio, le origini dei quali sono profondamente radicate nella natura umana. La forma di espressione stessa e l'intensificarsi di quest'idea guida [...] può essere definita volontà di potenza

nevrotici. Compendio di Psicologia Individuale e di psicoterapia, Newton&Compton, Roma 2008, p. 19.

¹ A. Adler, *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, München 1920, tr. it. Di M. Cervini riveduta e corretta da E. E. Marasco, *La Psicologia Individuale. Prassi e teoria*, Newton&Compton, Roma 2006, p. 23.

² A. Adler, *Il carattere dei nevrotici. Compendio di Psicologia Individuale e di psicoterapia*, cit., pp. 75-76.

(*Wille zur Macht* di Nietzsche)». ¹ L'idea di protesta virile, quindi, mostra una significativa ulteriorità, ovvero evoca e si connette direttamente ad uno dei fattori connaturati all'essenza stessa dell'individuo, al di là di qualsivoglia gabbia culturale o sociale. Una caratteristica trasversale e inestinguibile del genere umano si acutizza nelle manifestazioni nevrotiche attraverso le forme della *männlichen Protest*, ma occupa un posto significativo anche nelle forme non deviate dello sviluppo psichico di ciascuno. Questo elemento comune e congenito alla natura dell'essere umano coincide per Adler con la volontà di potenza.

Per quanto sommaria, la posizione ermeneutica dello psicologo è meno superficiale di quanto non venga usualmente intesa. Essa infatti pecca alquanto vistosamente di soggettivismo, attribuendo slanci individualistici a entità – gli esseri umani – la cui natura Nietzsche tenta di destrutturare piuttosto che rinvigorire; tuttavia, la visione onnipervasiva di volontà di potenza apre una breccia verso il superamento della concezione ingenua della medesima. Più esplicitamente, riconoscere la presenza costante del *Wille zur Macht* significa mettere in crisi l'accezione più banale del medesimo, poiché sarebbe impossibile riconoscere in ciascun individuo una tendenza al comando, ovvero al “potere” declinato in termini di rozzo autoritarismo. Adler si muove quindi su un terreno malsicuro e il risultato della sua ibridazione di filosofia e psicologia individuale è una sorta di inavvertita sospensione, sul *coté* teorico, cui solo un accostamento senza strumentalizzazioni preventive alla complessità del pensiero nietzscheano può sopperire.

Ma allora una domanda affiora senza che sia possibile arrestarne l'avanzata: cosa intende Nietzsche con la nozione volontà di potenza, un'espressione inedita, ma coniata con termini desunti e corrotti da una tradizione culturale dalla quale l'autore pareva volersi smarcare in maniera definitiva? Torniamo ad interpellare Heidegger alla ricerca di una risposta lontana dalla *communis opinio*, le cui spiegazioni abbiamo stabilito dover abbandonare: «L'espressione “volontà di potenza” nomina il carattere fondamentale dell'ente; qualsiasi ente che è, è – in quanto è – volontà di potenza». ² La compatibilità della affermazione del filosofo di Meßkirch con la riflessione di

¹ *Ivi*, p. 71.

² M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 33.

Nietzsche è immediatamente verificata se ci rivolgiamo a *Così parlò Zarathustra*, ove, per bocca del profeta, l'autore afferma: «dove è vita, è anche volontà: ma non volontà di vita, bensì – così ti insegno io – volontà di potenza!».¹ La volontà è ricompresa in un alveo che accerchia e sovrasta la visione psicologista della vita e che determina l'esistenza dell'ente, al di là di qualsivoglia soggettivismo. L'ente non vuole vivere, bensì vuole la volontà di potenza, la quale dunque non è semplice espressione dell'essere vivente, bensì “atto” di tutto ciò-che-è. Il passaggio dal soggetto all'ente, ovvero dalla volontà alla volontà di potenza è tuttavia ancora più evidente dall'accostamento ad una delle pagine più dense della produzione nietzscheana. La riproduciamo nella sua interezza: al suo interno viene descritta la natura della terza determinazione dell'esistenza che nel paragrafo precedente abbiamo ricondotto al creare tragico.

«E sapete anche cos'è per me “il mondo”? Ve lo devo mostrare nel mio specchio? Questo mondo: un mostro di forza, senza principio e senza fine, una salda, bronzea massa di forza, che non diviene né più grande né più piccola, che non si consuma ma soltanto si trasforma, in complesso di grandezza immutabile, un'amministrazione senza spese né perdite, ma del pari senza accrescimento, senza entrate, un mondo attorniato dal “nulla” come dal suo confine, nulla che svanisca, si sprechi, nulla di infinitamente esteso, ma come una forza determinata è collocato in uno spazio determinato, e non in uno spazio che sia da qualche parte “vuoto”; piuttosto come forza dappertutto, come giuoco di forze e onde di forza esso è in pari tempo uno e plurimo, che qui si gonfia e lì si schiaccia, un mare di forze tumultuanti e infurianti in se stesse, in perpetuo mutamento, in perpetuo riflusso, con anni sterminati del ritorno, con un flusso e riflusso delle sue figure, passando dalle più semplici alle più complicate, da ciò che è più tranquillo, rigido e freddo a ciò che è più ardente, selvaggio e contraddittorio, e ritornando poi dal molteplice al semplice, dal giuoco delle contraddizioni fino al piacere dell'armonia, affermando se stesso anche in questa

¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, parte seconda, Della vittoria su se stessi, p. 140. Sulla stessa lunghezza d'onda: «la vita è solo un *caso particolare* della volontà di potenza», Frammenti postumi primavera 1888, NO, vol. VIII, tomo III, 14 [121], p. 91

uguaglianza delle sue vie e dei suoi anni, benedicendo se stesso come ciò che ritorna in eterno, come un divenire che non conosce sazietà, disgusto, stanchezza: questo mio mondo *dionisiaco* del perpetuo creare se stesso, del perpetuo distruggere se stesso, questo mondo di mistero dalle doppie voluttà, questo mio al di là del bene e del male, senza scopo, se non c'è uno scopo nella felicità del circolo, senza volontà, se un anello non ha buona volontà verso se stesso – volete un *nome* per questo mondo? Una *soluzione* per tutti i suoi enigmi? Una *luce* anche per voi, i più celati tra gli uomini, i più forti, i più impavidi, i più notturni? – *Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro!* E anche voi stessi siete questa volontà di potenza – e nient'altro!». ¹

Principiamo l'analisi del brano dalla sua conclusione, che ci permette di chiarire verso dove il filosofo vuole condurre il lettore, ossia a cosa mira la vorticoso descrizione che precede la affermazione finale: il “mondo” è volontà di potenza e ciò che in esso opera, vive, produce è innanzitutto operato, vissuto e prodotto da un conglomerato di forza che ne determina essenza ed evenienza. La affannata proposizione antecedente alla sentenza finale è dunque null'altro che la narrazione *ante litteram* degli effetti di mondo che la volontà di potenza *porta ad essere*. Per comprendere il contenuto della descrizione nietzscheana proviamo a visualizzare le linee di forza che rappresentano un campo magnetico se vi spargiamo, ad esempio, una manciata di limatura di ferro (si osservi la sequenza di immagini riprodotte nella fig. 2): il “mondo”, nella accezione nietzscheana del termine, corrisponde al campo vettoriale sul quale si creano e si disfano le innumerevoli linee derivate dagli spostamenti delle cariche che generano il campo medesimo.

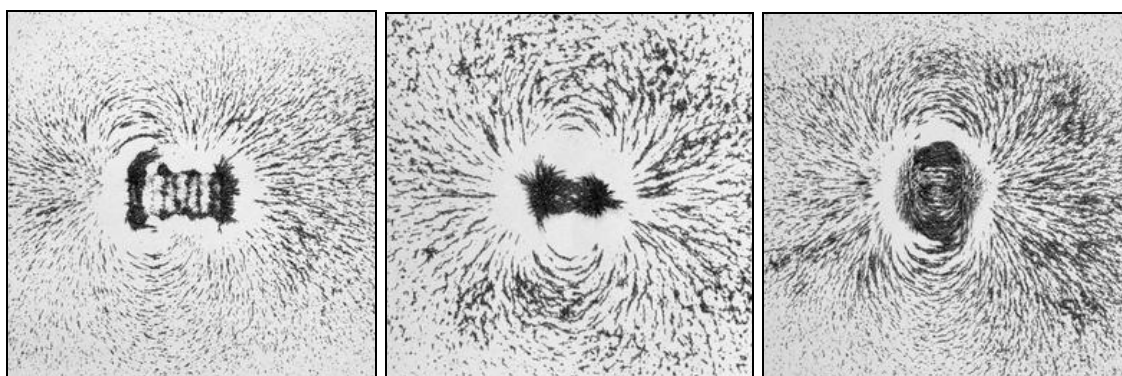


fig. 2

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi, giugno-luglio 1885, NO, vol. VII, tomo III, 38 [12], pp. 292-293. Il frammento è reperibile anche in *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, cit., n. 1067, pp. 561-562.

La raffigurazione non contraddice altre espressioni del concetto di forza, di cui l'autore dissemina i suoi scritti. In un appunto redatto a cavallo tra il 1885 e il 1886 leggiamo a riguardo: «Posto che il mondo disponesse di un *quantum* di forza [Ein Quantum von Kraft], è chiaro che ogni spostamento di forza [Macht-Verschiebung] in un qualsiasi punto condizionerebbe l'intero sistema – dunque accanto alla causalità come successione sarebbe data una dipendenza parallela e intrecciata». ¹ In un campo di forza come quello che abbiamo immaginato i rapporti causa-effetto da un certo punto di vista vengono mantenuti (ad uno spostamento di carica corrisponde una modifica dell'assetto del campo), ma in un altro senso essi vengono trasfigurati in una danza di potenze universali, che coinvolge tutto e le cui risultanze non sono dunque mai singolarmente quantificabili – il lancio del dado viene effettuato, ma è inutile pensare di prevederne l'esito o di determinare quest'ultimo sulla base di ciò che mostra una sola delle sue infinite facce. ² Sulla scia dell'interpretazione energetica della volontà di potenza, all'interno della prima dissertazione della *Genealogia della morale* Nietzsche ritorna sul concetto di forza e dichiara: «[Un *quantum* di forza] non è precisamente null'altro che questi istinti, questa volontà, quest'attività stessa, e può apparire diversamente soltanto sotto la seduzione della lingua [...], che intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente, da un “soggetto” [...]. Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun “essere” al di sotto del fare, dell'agire, del

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1885 – autunno 1886, NO, vol. VIII, tomo I, 2 [143], p. 124. Per la versione originale del passo cfr. NKSA 12, 2 [142], p. 137. Ne *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, La città del Sole, Napoli 2007, P. Gori concepisce questo e altri brani come indizi della persistenza della speculazione di Boscovich all'interno della successiva rielaborazione nietzscheana. Pur non entrando in contraddizione con il proposito di P. Gori, il nostro intento è piuttosto lontano dall'indagine genealogica del concetto nel terreno della scienza dell'epoca: anche l'immagine del campo magnetico va quindi intesa soltanto a scopo esemplificativo.

² «Forse i nostri atti volontari, i nostri scopi, non sono null'altro appunto che tali getti di dadi – e noi siamo soltanto troppo limitati e troppo vanitosi per renderci conto della nostra estrema limitatezza: quella, cioè, espressa dal fatto che siamo noi stessi a scuotere con mani d'acciaio il bossolo dei dadi, che siamo noi stessi, nelle nostre azioni maggiormente premeditate, a non far niente di più che il gioco della necessità», F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, NO, vol. V, tomo I, n. 130, p. 99.

divenire».¹ Rivolgendoci ancora una volta alla figura riportata sopra, la situazione appare adamantina: è evidente infatti che la magnetizzazione del piano ingenera un'attività e un insieme di movimenti quasi febbricitanti, ma, posto che il campo è il mondo e nessun "soggetto" ne comanda dal di fuori le traiettorie, l'idea di un agire libero è semplicemente illogica. Resistono invece, nonostante tutto, le nozioni di istinto e di volontà – di allontanarsi dalla carica energetica identica ovvero di avvicinarsi per attrazione al polo contrario. La riflessione heideggeriana da un lato («la volontà di potenza è il carattere fondamentale dell'ente in quanto tale»)² e l'intuizione di Adler dall'altro (la volontà di potenza inerisce alla natura di ogni individuo) ricevono così una precisa collocazione teoretica.

Ritorniamo ora al frammento dal quale siamo partiti, il cui *incipit* è emblematico e denso di conseguenze almeno quanto il suo successivo sviluppo. Ivi Nietzsche pone due domande, assumendo un tono esplicitamente irritato ed indisponente: «Und wißt ihr auch, was mir „die Welt“ ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen?».³ Lo vogliamo davvero sapere, che cosa vede l'autore quando guarda il mondo? Se è questo ciò che chiediamo al filosofo, se è alla nostra ansia di conoscenza che deve corrispondere, ebbene egli sarà costretto a descrivere ciò che gli indica il suo stesso specchio. Alla violenza del nostro domandare l'autore reagisce con l'aggressività di una risposta il cui valore di oggettività e di trasparenza è dichiaratamente inficiato ancor prima che essa sia pronunciata. Posto all'angolo, costretto a individuare un *quis* sulle macerie dell'esplosione del *positum*, Nietzsche ci mostra il mondo *allo specchio*, attraverso una rifrazione che interpreta il divenire *imprimendolo* su una superficie traslucida, in grado di guardare dietro di sé senza avere tuttavia la possibilità di distinguere i contorni netti di ciò che le sta oltre. È allora davvero lontana dal verbo nietzscheano la massima di Heidegger, secondo la quale «il pensiero di Nietzsche, come tutto il pensiero dell'Occidente da Platone in poi, è metafisica»⁴ e la volontà di

¹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, NO, vol. VI, tomo II, "Colpa", "cattiva coscienza" e simili, n. 13, p. 244.

² M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 751.

³ [E sapete anche cos'è per me "il mondo"? Ve lo devo mostrare nel mio specchio?], F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Juni-Juli 1885*, NKSA 11, 38 [12], pp. 610.

⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 745.

potenza è una delle parole fondamentali di tale metafisica? La definizione heideggeriana di “metafisica” ci viene in aiuto per chiarire il senso e la inderogabilità della presenza dello specchio nella descrizione nietzscheana di “mondo” come volontà di potenza: «La metafisica è la verità dell’ente in quanto tale nel suo insieme. La verità porta ciò che l’ente è (*essentia*, enticità), il fatto che esso è, come esso nell’insieme è, nello svelato dell’*idēa*, della *perceptio*, del rap-presentare, dell’essere-cosciente (*Bewußt-sein*). Ma lo svelato si muta in conformità con l’essere dell’ente. La verità si determina come siffatta svelatezza nella sua essenza, nello svelare, muovendo dall’ente stesso da essa ammesso e, secondo l’essere così determinato, conia la rispettiva forma della sua essenza».¹ La volontà di potenza svela l’ente, lo porta ad essere e gli *conferisce forme*; essa riesce nella trasfigurazione del mondo, fa trasparire la potenza a scapito dell’individuazione, insegna a guardare il caos e ne sviluppa le eccentriche potenzialità. Ma “fallisce” nell’apparire; nello svelamento essa trova il suo essere e la sua rovina: il mondo torna sullo specchio, ovvero scopre di nascere e perire in esso, senza potervi fuoriuscire. D’altro canto, si chiede Nietzsche con una lucidità degna di un pensatore che non teme il proprio coraggio, «perché non si dovrebbe poter *giocare alla metafisica?* e applicarci una enorme forza creativa?».²

Chiamare in causa il *Wille zur Macht* per spiegare il movimento del tragico non significa semplicemente giustapporre due concetti distinti l’uno dall’altro. La *morfogenesi* di cui abbiamo parlato contestualmente alla frattura si eventua e sviluppa la sua intrinseca tragicità soltanto attraverso la volontà di potenza, la quale crea e distrugge, inventa ed riflette, valuta e trasvaluta, raffigura e trasfigura, supera e attraversa – simultaneamente – libertà e necessità di un mondo fugace eppure presente. Si tratta ora di muovere un ultimo inevitabile passo. Ci chiediamo: che ne è del *divenire*? Di quella realtà che non attende ma tutto ha inteso con ctonia sicurezza? Da quale punto dello specchio lo possiamo avvistare? Come distinguere la sua forza dal gioco di potenze della volontà dell’ente? Introduciamo a questo punto tre affermazioni che l’autore sviluppa tra il 1885 e il 1887 e che, all’interno della nostra ricerca, chiamiamo le *tre proposizioni della crisi*:

¹ *Ibidem.*

² F. Nietzsche, Frammenti postumi estate 1878, NO, vol. IV, tomo III, 29 [45], p. 297.

1) «L'incessante volontà di potenza, o di continua creazione, o di trasformazione, o di autosuperamento – – – »;¹

2) «Divenire come inventare, volere, negazione di sé, superamento di sé; non un soggetto, ma un fare, un porre creativamente, niente “cause ed effetti”».²

Poniamo le prime due sentenze, simmetricamente, una dinnanzi all'altra per informare della loro drammatica similarità: come la volontà di potenza, anche il divenire è fonte inesauribile di creazione e scaturigine di incessante trasformazione. Parallelamente, come il divenire, anche la volontà di potenza supera la sua stessa caratterizzazione, il significato delle singole parole che la compongono, e descrive un volere senza causa scatenante, nonché privato della sua determinazione effettuale. Il fatto che coincidano nei modi di estrinsecazione e “operatività”, tuttavia, non significa che i due concetti coincidano nelle rispettive essenze. Nietzsche ha dimostrato a più riprese che il divenire è ciò che sta al di qua dello specchio, ciò che si getta sulla superficie ma ad essa non è omologato. Sono una il riflesso dell'altro: la volontà di potenza porta in chiaro i recessi del divenire e li dispiega riproducendoli nel vortice della medesimezza.

Soltanto con la terza proposizione si giunge alla *crisi* vera e propria, ossia al momento in cui il tragico (la volontà di potenza) esplica tutto il suo eroismo e si decide per la morfogenesi. Con la terza proposizione, infatti, Nietzsche dà voce al dolore della creazione ed effonde il mondo delle infinite forme della illusione metafisica:

3) «*Imprimere* al divenire il carattere dell'essere – è questa la suprema *volontà di potenza*».³

Il divenire è la faccia non metafisica della volontà di potenza, ciò che essa plasma in forme perennemente mutevoli, ovvero il materiale grezzo cui essa procura frattura e morfogenesi, iscrivendolo in un paradigma di esistenza che non gli appartiene ma che lo fa venire ad essere. Nel divenire Nietzsche scorge l'abisso – con la volontà di potenza lo tocca con mano senza affogarci. Il dualismo tra la metafisica della volontà di potenza e l'antimetafisica del divenire poteva in effetti essere mantenuto, anche nell'estrema vicinanza dei due, ma in questo caso la genesi morfologica sarebbe sorta

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi maggio-luglio 1885, NO, vol. VII, tomo III, 35 [60], p. 214.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi fine 1886 – primavera 1887, NO, vol. VIII, tomo I, 7 [54], p. 297.

³ *Ibidem*.

ed estinta nel terreno dell'illusione prospettica, sbilanciata sul versante dell'“errore” e della contraffazione: il mondo sarebbe stato drammatico, letteralmente di-sperato. La tragedia, invece, si sconta con lo slancio dell'inclusione, e non attraverso la resistenza dell'esclusione: quando la volontà di potenza ritrova nel divenire la ripetizione della sua unicità e si apre quindi allo scandalo della contingenza, non annichilisce le sue forme, bensì le scaglia innanzi, obbliga il divenire al furore dello spasimo e lo trascina all'essere, «*imprimendogli*» il segno dell'essenza.

II. Divenire tragico

I. *Ge-heim*, il segreto dell'opposto

Quando qualcuno indica un oggetto all'orizzonte e lo intende connotare dal punto di vista spaziale è evidente, ancor prima che quel tale si esprima a parole, che dato oggetto sarà designato come "lontano" e non come "vicino". La distinzione lessicale diventa utile, ovvero risulta indispensabile, nel caso in cui ci venga presentato un testo scritto, dinnanzi al quale cioè non ci è possibile determinare altrimenti la relazione di distanza o di prossimità di qualcosa rispetto a qualcos'altro. In effetti, se disponessimo di un solo vocabolo per segnalare l'idea di vicinanza e contemporaneamente quella di lontananza incontreremmo non poche difficoltà nelle descrizioni verbali, mentre probabilmente riusciremmo a farci capire senza grossi ostacoli con l'ausilio della mimica e della gestualità. D'altronde, è altrettanto evidente che non esiste una nozione di distanza assoluta, che possa sussistere in forma del tutto autonoma rispetto al suo contrario complementare; esiste quindi tra le coppie linguistiche di opposti una certa intimità strutturale, che le rende inscindibili anche a prescindere dall'esplicitazione effettiva della loro reciprocità. Le popolazioni dell'antico Egitto, che «non era per niente una patria dell'assurdo»,¹ devono aver tenuto conto di tale costitutiva ambiguità, elaborando un apparato linguistico ai limiti dell'incomprensibile. Si trovano «in questa lingua straordinaria non soltanto parole che significano sia "forte" che "debole", sia "comandare" che "obbedire"; vi sono anche parole composte come "vecchio-giovane", "lontano-vicino", "legare-dividere", "fuori-dentro»».²

¹ K. Abel, *Über den Gesinn der Urworte*, W. Friedrich, Leipzig 1884, p. 9. Per la versione italiana del testo facciamo riferimento alla traduzione riportata da S. Freud in *Significato opposto delle parole primordiali*, FO, vol. 6, p. 186.

² K. Abel, *Über den Gesinn der Urworte*, cit., in S. Freud, *Significato opposto delle parole primordiali*, FO, vol. 6, p. 187.

L'autenticazione filologica di tale stravaganza semiotica giunge da uno scritto di Karl Abel, che nel 1884 aveva studiato e decifrato questo dedalo di concatenazioni concettuali apparentemente prive di senso. A distanza di oltre vent'anni dalla sua pubblicazione, Freud reperì l'opuscolo e ne rimase colpito, al punto da produrne una recensione entusiasta (apparsa nello «Jahrbuch für Psychoanalytische und psychopathologische Forschungen»¹). Il vivo interesse dello psicoanalista è derivato dalla analogia tra la ricerca filologica citata e una sua teoria, esplicitata già all'epoca dell'*Interpretazione dei sogni*, a proposito del modo in cui i processi psichici del sogno affrontano il problema della contraddizione. Secondo il medico di Vienna, dinnanzi al contrasto tra due elementi inconciliabili, la soluzione elaborata dall'inconscio consiste nel mantenere in atto la contraddizione, senza propendere per l'una o l'altra alternativa, ed ugualmente senza intraprendere un'eventuale terza via. Nel sogno tale procedimento risulta ancora visibile, ad esempio, attraverso i numerosi nonsense che il contenuto onirico manifesto ci presenta al momento del risveglio. Come nei pensieri notturni dei moderni, così nelle parole degli antichi egizi «sono state riunite contraddizioni concettuali, non al fine di creare un terzo concetto, come accade a volte nel cinese, ma semplicemente per esprimere, con la parola composta, il significato che uno dei due membri contraddittori avrebbe indicato da solo»². La propensione egizia all'accostamento cumulativo in vece dell'esclusione sarebbe visibile, tra l'altro, anche all'interno della sfera religiosa, «che ha conservato i suoi stadi evolutivi accanto ai suoi prodotti terminali, ha mantenuto le divinità più antiche con tutte le loro significazioni accanto agli dei più recenti, e ha insomma disposto in superficie ciò che in altre evoluzioni è stratificato in profondità»³.

È abitudine consolidata in più di un'occasione, all'interno del *corpus* di scritti freudiani, la sovrapposizione della linea ermeneutica filogenetica a quella ontogenetica; abbiamo già avuto modo di notare che la prospettiva psicoanalitica

¹ S. Freud, *Über den Gesinn der Urworte*, «Jahrbuch für Psychoanalytische und psychopathologische Forschungen», 1909, 2 (1), pp. 179-184. Il testo è stato inserito in FO, vol. 6, pp. 185-191.

² K. Abel, *Über den Gesinn der Urworte*, cit., in S. Freud, *Significato opposto delle parole primordiali*, FO, vol. 6, p. 187.

³ S. Freud, *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)*, FO, vol. 7, cap. 9, p. 590.

mostra eco significative tra le formazioni arcaiche del vivere sociale e gli stadi di maturazione del singolo individuo, tanto che è possibile parlare sia di un'infanzia dell'umanità, che, viceversa, di riscontrate primitività in certi atteggiamenti dei bambini. In questo schema di evoluzione progressiva del genere umano, tuttavia, l'inconscio rappresenta il fattore di resistenza, ovvero l'elemento che, nonostante la crescita culturale della specie cui afferisce e la singola maturazione individuale, continua ad operare secondo schemi desueti e, almeno apparentemente, superati. Ciò accade a causa di una peculiarità dell'apparato inconscio, che l'autore spiega in uno dei saggi presentati nella *Metapsicologia*: «I processi del sistema *Inc.* sono *atemporal*, e cioè non sono ordinati temporalmente, non sono alterati dal trascorrere del tempo, non hanno, insomma, alcun rapporto col tempo».¹ Mentre a livello della coscienza l'individuo si sviluppa attraverso lo schema mentale dell'*aut-aut* e si incammina lungo un sentiero di crescita rettilineo, privo di deviazioni dalla strada maestra, nel profondo vige il paradigma dell'*et-et*, dell'affermatività senza scarto, del sì senza riserve – «un “no” inconscio non esiste».² L'accostamento egizio di parole dal significato contrapposto risulta dunque meno bizzarro di quanto a prima vista potesse apparire e trova corrispondenza nell'«*architektonische Prinzip des seelischen Apparates*»,³ che l'autore individua nel concetto di *Schichtung*, stratificazione, «struttura a istanze sovrapposte».⁴ Senza difficoltà il discorso freudiano si iscrive nella convinzione che sta al cuore della psicoanalisi e che dichiara l'esistenza, nei recessi psichici di ognuno, di forze ed elementi di oscurità inammissibili ovvero insopportabili sul versante della coscienza: il modo attraverso il quale l'inconscio registra le vicissitudini del soggetto non è che uno dei tanti

¹ S. Freud, *Metapsicologia*, FO, vol. 8, L'inconscio, cap. 5, p. 71. Sulla genesi della teoria metapsicologica e sull'influenza che questa ha esercitato negli autori successivi a Freud, cfr. P. Bercherie, *La construction de la métapsychologie freudienne*, raccolta di scritti, tr. it. di I. Santori, *La metapsicologia di Freud. Storia e struttura*, Einaudi, Torino 2003.

² S. Freud, *Frammento di un'analisi di isteria (Caso clinico di Dora)*, FO, vol. 4, cap. 1, p. 347.

³ [*principio architettonico dell'apparato psichico*], S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, FGW 4, cap. 7, p. 163.

⁴ S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, FO, vol. 4, cap. 7, p. 183.

“inaspettati” con i quali la dottrina e la pratica terapeutica freudiana ci aiutano a familiarizzare.

Quanto detto, tuttavia, permette un ulteriore passaggio, di non trascurabile importanza nella economia della nostra argomentazione: affermare che all'interno della psiche convivono due istanze e modalità esperienziali fundamentalmente antitetiche significa che, per non cedere alle stranezze e alle illogicità dell'inconscio, l'apparato coscienziale di ciascun individuo è costretto a difendersi, ovvero ad opporre una certa resistenza. Tra i due sistemi cosiddetti *Inc.* e *C.* si crea dunque un rapporto dinamico, che da un lato registra il tentativo costante di sfondamento di una barriera – della coscienza – da parte di energie ctonie e contenuti desiderativi inconfessabili, mentre dall'altro trova schierato uno scudo protettivo che ne impedisce o che perlomeno cerca di arginarne l'incombere. Se fin dal 1912, in *Nota sull'inconscio*,¹ l'autore si appella alla necessità di una visione dinamica dei contenuti psichici, gli scritti successivi non mancano di evidenziare le tre indisgiungibili prospettive con le quali è necessario considerare problemi e risultati del sistema freudiano: «Come *psicologia del profondo*, la psicoanalisi considera la vita psichica da tre punti di vista: dinamico, economico e topico».² Il secondo e il terzo aspetto considerano la psiche, rispettivamente, come un concentrato di energie da equilibrare senza eccessivi sbilanciamenti e come un apparato di cui è possibile distinguere differenti componenti (Io, Es, Super-io, stando alla classificazione della cosiddetta “seconda topica”). A proposito della prima modulazione, invece, Freud dichiara che per suo tramite i processi psichici sono ricondotti «a un gioco di forze che si promuovono o s'inibiscono a vicenda, che s'associano le une con le altre, che entrano in compromesso eccetera».³

¹ «Il termine *inconscio*, che fin qui abbiamo utilizzato soltanto in senso descrittivo, acquista ora un significato ulteriore. Non indica soltanto i pensieri latenti in genere, ma specificamente pensieri latenti con un determinato carattere dinamico, quelli cioè che si mantengono lontani dalla coscienza malgrado la loro intensità e capacità di diventare operanti», S. Freud, *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*, FO, vol. 6, pp. 578.

² S. Freud, *Psicoanalisi*, FO, vol. 10, Contenuto della psicoanalisi, p. 225.

³ *Ibidem*.

In particolare, dare un nome alla operazione di respingimento ovvero di allontanamento di rappresentazioni pulsionali conflittuali rispetto al corso della coscienza, significa chiamare in causa la teoria della *Verdrängung*, «*il pilastro su cui poggia l'edificio della psicoanalisi*».¹ La apposizione freudiana ha un peso nient'affatto marginale, se si pensa alle innumerevoli altre sfaccettature della dottrina psicoanalitica, nonché se si tiene conto della intrinseca limitatezza, che il medico peraltro non nasconde, del concetto in questione. Tutto il rimosso è inconscio, sostiene l'autore, ma non viceversa, ovvero «“Inconscio” è un concetto più generale, “rimosso” è più ristretto»;² inoltre, la rimozione non è che una delle svariate tecniche di difesa delle quali l'Io si avvale per la risoluzione dei suoi conflitti, e non già il comune denominatore di tutte queste procedure di “salvaguardia” dall'inconscio.³ Ma, allora, ci si domanda quale sia la motivazione che ha spinto l'autore a prodursi in una affermazione così forte e conclusiva rispetto al rimosso e al processo che lo anima.

Per venire a capo dell'ambiguità ci rifacciamo ad un racconto pubblicato nel 1903 dal romanziere tedesco Wilhelm Jensen e successivamente psicoanalizzato da Freud in una delle incursioni più riuscite nell'universo delle manifestazioni artistiche dello spirito.⁴ La storia narra la stravagante vicenda occorsa a Norbert Hanold, un giovane

¹ S. Freud, *Per la storia del movimento psicoanalitico*, FO, vol. 7, cap. 1, p. 389, corsivo nostro.

² S. Freud, *Il delirio e i sogni nella “Gradiva” di Wilhelm Jensen*, FO, vol. 5, cap. 2, p. 297.

³ Cfr. S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, FO, vol. 10, cap. 11, p. 306, ove l'autore individua ben «cinque tipi di resistenze, che provengono da tre parti, e cioè dall'Io, dall'Es e dal Super-io». Esse sono: la rimozione, la traslazione, il tornaconto della malattia, la necessità di rielaborazione da parte dell'Es e la resistenza posta in gioco dal Super-io, la più oscura, che scaturisce dal senso di colpa o dal bisogno di punizione e che impedisce il successo di qualsivoglia cura terapeutica.

⁴ Il fervore che traspare dal commento epistolare di C. G. Jung ne è palese testimonianza: «Stimatissimo professore, la Sua *Gradiva* è stupenda. L'ho appena letta fino in fondo tutta d'un fiato. La chiarezza delle Sue esposizioni è affascinante, e credo che gli dèi devono aver colpito rendendolo sette volte cieco chi neppure ora riesce a vedere», Epistola a S. Freud del 24 maggio 1907, FEP, *Lettere tra Freud e Jung 1906-1913*, n. 26J, p. 52. Anche la risposta del destinatario della missiva, d'altronde, è ugualmente indicativa del trasporto suscitato dalla lettura dell'opera di Jensen e dell'impegno indi profuso: «Caro collega, un grazie cordiale per le Sue lodi alla *Gradiva*! [...] Questa volta sapevo che quel piccolo lavoro merita lode; esso è nato in giornate luminose e anche a me aveva procurato molta gioia», Epistola a C. G. Jung del 26 maggio 1907, *ivi*, n. 27F, p. 55.

archeologo che, in un museo romano di arte antica, scorge un bassorilievo pompeiano in cui è riprodotta la figura di una ragazza nell'atto di camminare. L'immagine della donna, cui Hanold conferisce il nome di Gradiva (dal verbo latino *gradior*, letteralmente: l'avanzante), successivamente gli appare in sogno e resta a tal punto viva e impressa nella sua mente da indurlo a compiere un viaggio a Pompei, città "natale" del ritratto. «Mentre così egli fa rivivere con la sua fantasia il passato, d'improvviso vede l'inconfondibile Gradiva del suo bassorilievo uscire da una casa e passare sull'altro lato della strada. [...] Non solo il nostro eroe ha chiaramente perduto il suo equilibrio mentale, ma anche noi ci troviamo a disagio di fronte all'apparizione di Gradiva, che prima era un'immagine marmorea e poi un'immagine fantastica».¹ Il senso di smarrimento cresce – nel protagonista così come nel lettore – allorché la visione ricompare e si rivolge all'archeologo, stabilendo di essere disposta a incontrarlo nuovamente il giorno successivo. La giovane donna, che in un primo momento accetta il gioco delirante della fantasia di Hanold, al momento dello scioglimento della narrazione, presenta la propria identità: ella non è altro che Zoe, vicina di casa nonché amica d'infanzia dell'archeologo. «Gli occhi di Norbert Hanold si allargarono a dismisura: "Bertgang..., ma allora lei è... lei è... la signorina Zoe Bertgang! Ma quella era completamente diversa...»:² il protagonista resta incredulo dinnanzi alle prove del riconoscimento, ma a poco a poco non può che accettare e ricostruire le fasi del delirio che lo ha condotto a Pompei sulle tracce di un simulacro che si è rivelato reale e di una prossimità che appariva distante secoli. Ancor prima del viaggio in Italia, infatti, c'erano state numerose occasioni d'incontro tra i due, successive all'infanzia – eppure Zoe-Gradiva non veniva mai considerata, riconosciuta dall'amico: «quando talora ci trovavamo in società, e ciò è accaduto una volta anche quest'inverno, tu non mi vedevi né mi accadeva di udire la tua voce [...]. Io ero pura

¹ S. Freud, *Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen*, FO, vol. 5, cap. 1, pp. 271-272.

² Citiamo il racconto di W. Jensen, *Gradiva. Fantasia pompeiana (Gradiva. Ein pompeianische Phantasiestück*, Reissner, Dresda-Leipzig 1903), dalla versione integrale riportata come complemento testuale in S. Freud, *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio. Raccolta completa in due volumi*, a cura C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1969, 2a ed., vol. 2, pp. 19-111. Il passo sopra riportato si trova a p. 102.

aria per te».¹ Come un alito di vento la ragazza, poi trasfigurata in ossessione pompeiana, passava del tutto inosservata agli occhi di Hanold, che non la scorgeva nemmeno quando essa gli si presentava innanzi e nonostante l'amicizia pregressa. L'invisibilità è soppressa dall'abbaglio, o meglio: attraverso il passaggio nella fantasia delirante, il giovane realizza e porta in chiaro ciò che altrimenti sarebbe rimasto relegato al fondo della sua psiche.

Ha ragione l'autore quando sottolinea la singolare capacità icastica di Jensen di raffigurare, fin dalle coordinate geografiche scelte per l'ambientazione del racconto, la teoria "pilastro" della psicoanalisi: «Per la rimozione, la quale rende inaccessibile e contemporaneamente conserva qualche cosa di psichico, non vi è in realtà analogia migliore del destino subito da Pompei, che è stata sepolta ed è ritornata alla luce ad opera della vanga. [...] A buon diritto il poeta si è soffermato sull'importante somiglianza che la sua acuta sensibilità ha colto tra un particolare dell'accadere psichico nell'individuo e un singolo avvenimento storico nella storia dell'umanità».² Come la cenere ha seppellito ma non distrutto la città, anche la *Verdrängung* freudiana è un processo non già di eliminazione bensì di sovrapposizione: la psicoanalisi incede come la Gradiva del romanzo, provocando nell'individuo una reazione non più differibile nei confronti del rimosso e mostrando come questo sia prossimo, ovvero molto più vicino al vissuto cosciente di quanto Hanold, come ciascun altro individuo, sia disposto ad ammettere.

Lo sviluppo narrativo della vicenda non può essere fatto coincidere con gli standard procedurali della terapia psicoanalitica: nonostante il protagonista sia affetto da un evidente disturbo mentale, l'approccio di Zoe-Gradiva alla patologia dell'amico non è immediatamente paragonabile a quello del medico che tenta di far guarire il proprio paziente. Al contrario del distacco professionale che lo psicoanalista mantiene nei confronti del malato e del contenuto della psicosi, almeno durante la prima fase dell'affabulazione, la giovane donna appoggia *in toto* il delirio di Hanold, giungendo perfino ad immedesimarsi con il contenuto della fantasia distorta. Ciononostante, l'accordo tra la storia presentata da Jensen e la scoperta freudiana sono innegabili e il

¹ *Ivi*, p. 104.

² S. Freud, *Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen*, FO, vol. 5, cap. 1, p. 290.

ritmo dell'intera vicenda è modulato sulla base di quegli smottamenti del profondo tanto cari al nostro autore. Piuttosto che la specificità della pratica terapeutica, affermiamo che attraverso Jensen vengono in chiaro i principi teorici della dottrina, che connotano quest'ultima al di là delle sistematiche d'azione elaborate per venire a capo delle devianze. In effetti, volendo ridurre ai minimi termini la definizione della disciplina freudiana, diremmo che la sua causa scatenante è una discrepanza genericamente sintomatologica, mentre il suo obiettivo consiste nello “sciogliere”, ovvero fornire una *collocazione* psichica alla medesima: Hanold folleggia a proposito di un bassorilievo vivente, ma scopre di avere sovrapposto l'immagine di un'opera scultorea con quella di una persona reale, in carne ed ossa.

L'operazione freudiana consiste dunque nel *correggere errori di valutazione*? La psicoanalisi è ciò che individua e rettifica una sequenza di sbagli, abbagli, malintesi e inesattezze che rendono il soggetto inetto e squilibrato? Da un certo punto di vista non possiamo che annuire di fronte a queste supposizioni, ma questo gesto, invece di risolvere la questione, ne apre immediatamente un'altra: perché mai un equivoco dovrebbe divenire psicopatologico? Da dove si ingenera la consequenzialità che porta a esiti psichici effettivi, ingenti o “quotidiani” che siano? La risposta completa la formula essenziale che abbiamo provato ad attribuire alla psicoanalisi e contemporaneamente chiarisce la centralità attribuita dal padre della dottrina al concetto di rimozione. Per non lasciare inevasa l'interrogazione, è necessario indagare il luogo nel quale l'errore, una volta individuato, viene “collocato”, ovvero, riprendendo Jensen, di capire l'importanza, per Gradiva, dell'essere Zoe, dirimpettaia e amica *d'antan* dell'archeologo, e non già perfetta, per quanto affascinante, sconosciuta.

Chiamiamo questo ultimo elemento, decisivo (unitamente alla identificazione e correzione del fraintendimento) per l'individuazione del *proprium* psicoanalitico, *tensione all'approssimazione del remoto*. In uno dei più celebri saggi del medico viennese, successivo di oltre un decennio alla recensione dell'opera di Jensen, l'autore torna sul medesimo problema e considera la espressione da noi coniata nei termini di

Unheimlich.¹ Vediamo di cosa si tratta e in che modo il vocabolo può aderire allo svolgimento del discorso fin qui condotto. L'autore avvicina la questione attraverso un incrocio disciplinare subito rinnegato, ovvero: per introdurre il tema dell'*Unheimlich* Freud ascrive il medesimo alla sfera estetica, salvo, subito dopo, precisare: «A questo proposito, nulla praticamente è rintracciabile nelle esaurienti esposizioni offerte dall'estetica, che preferisce occuparsi del bello, del sublime, dell'attraente – ossia dei moti d'animo positivi e delle condizioni e degli oggetti che ad essi danno vita – piuttosto che dei sentimenti contrari a questi, repellenti e penosi».² Il perturbante rappresenta quindi un concetto-limite del campo semantico al quale va riferito; da un lato la vaga impressione angosciosa che esso indica andrebbe analizzata sotto il profilo dell'estetica, dall'altro però quest'ultima sembra opporre una resistenza allo sviluppo delle potenzialità intrinseche alla nozione, ripudiandola a favore del suo opposto, ovvero del bello senz'ombre. Il turbamento è dunque ciò che caratterizza l'*Unheimlich* fin dalla sua apparizione, ciò che lo connota e lo costringe ai margini finanche dal punto di vista dell'ambito semantico di riferimento: perturbante è un'affezione ripudiata – e la psicoanalisi accoglie la sfida della ripulsa, nel tentativo di sceverarne i motivi.³

¹ Avvertenza: al di là del contesto sintattico nel quale di volta in volta è inserito, scegliamo di riportare il termine *unheimlich* senza l'aggiunta delle desinenze che sarebbero necessarie nella lingua tedesca. La medesima convezione viene fatta altresì valere per i corrispettivi *heimisch* e *heimlich*. A questo riguardo, inoltre, evidenziamo fin da subito una ambiguità, voluta da Freud e da noi mantenuta, tra i due aggettivi opposti e complementari al concetto di perturbante, ma tra loro non semanticamente equivalenti. Se, come vedremo tra poco, *heimisch* significa il domestico, ciò che è familiare, *heimlich* indica invece qualcosa di segreto, nascosto. L'utilizzo dei vocaboli, benché equivoco, si riferirà comunque a tale distinzione.

² S. Freud, *Il perturbante*, FO, vol. 9, cap. 1, p. 81. Pur analizzato in una differente prospettiva, sul concetto si segnala il contributo di F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000, pp. 117 *passim*.

³ Pur non aderendo allo sviluppo della nostra prospettiva, è interessante l'ipotesi che a riguardo elabora A. Carotenuto: «La paura [...] smaschera e tradisce il desiderio celato. Ma, ed è questa la nostra tesi, nell'ambito del desiderio paura e fascinazione sono strettamente coniugate [...]: la "cosa" perturbante è oggetto e fonte di un inquietante piacere, essendo un rappresentante fantasmatico del nostro desiderio interdetto», *Il fascino discreto dell'orrore. Psicologia dell'arte e della letteratura*

Quanto al significato del lemma, la ridda di significazioni che esso assume nei differenti vocabolari è davvero molto vasta: *unheimlich*, ci istruisce l'autore, è l'inconsueto, ma anche il *locus suspectus*, l'*inquiétant*, *sinistre*, *lugubre*, *suspechoso*, demoniaco, orrendo.¹ La versione tedesca del vocabolo, tuttavia, offre un'indicazione aggiuntiva rispetto alle altre, essendo in essa esibito il prefisso avversativo “un-”, chiaro indizio di contrapposizione rispetto allo “-heimlich” che lo segue. Ad avvallo dell'interpretazione contrastiva dei due aggettivi *heimisch* ed *unheimlich*, Freud riporta la voce del dizionario relativa al primo attributo, che traccia i confini dell'universo dell'*heimisch*, del familiare, del domestico, di ciò che vi è di più intimo e fidato. La radice *heim-* e i termini da essa derivati sono in questo senso parimenti indicativi: *Heimat* è la patria, *Heim* è il focolare, l'asilo, il centro di accoglienza – la sensazione che vi si può associare è senza dubbio quella di tranquilla confidenza e pacifico affidamento. In coda alla citazione, tuttavia, Freud non può trascurare di notare una significativa deviazione in rapporto alla gamma delle declinazioni omogenee alle succitate: «la cosa più interessante per noi è che la parola *heimlich*, tra le molteplici sfumature del suo significato, ne mostra anche una in cui coincide con il suo contrario, *unheimlich*. Ciò che è *heimlich* diventa allora *unheimlich*».² Di nuovo l'assurdo e lo spaesamento semantico: la casa, roccaforte di un abbandono sicuro, cela e custodisce un ospite inquietante, che, appartandosi, nel remoto trova rifugio e destituisce l'idea di limpida uniformità. In questa direzione, il prefisso participiale *ge-*, favorisce, nella formazione di *geheim* (ciò che è celato, recondito, misterioso), il palesarsi degli impliciti, dei segreti dell'*heimisch*, e dunque dell'*heimlich*. Per di più, se *heimlich* raffigura anche il suo opposto, è evidente che la relazione di intrinseca biunivocità deve valere anche in senso contrario: all'*unheimlich* deve poter essere conferito lo statuto di *heimisch*; perché realizzi compiutamente la sua essenza, è necessario che il perturbante “sia di casa”, ovvero che affiori dal remoto e dia mostra della sua

fantastica, Bompiani, Milano 2002, 4a ed., p. 44. Sullo stesso argomento si veda anche *ivi*, pp. 91-106.

¹ Cfr. S. Freud, *Il perturbante*, FO, vol. 9, cap. 1, p. 83, ove viene proposta una vera e propria “carrellata”, che in parte abbiamo riprodotto, di traduzioni del termine.

² *Ivi*, p. 86.

prossimità.¹ Non a caso, dunque, nell'itinerario di chiarificazione del concetto, l'attenzione di Freud è catturata da una definizione di Schelling, secondo il quale è *unheimlich* «tutto ciò che avrebbe dovuto rimanere segreto, nascosto, e che invece è affiorato».²

Sospendiamo l'analisi del termine e rivolgiamoci nuovamente al movimento del ritorno del rimosso. Fin dai primissimi testi, Freud suddivide le malattie nervose in differenti fasi di sviluppo. Nella minuta teorica K, consegnata a Fliess a Natale del 1895, ad esempio, si legge: «Il corso della malattia nelle nevrosi da difesa è in generale sempre lo stesso: 1) l'esperienza sessuale [...] traumatica, prematura, che è da rimuovere; 2) la rimozione di questa esperienza [...] e nello stesso tempo la formazione

¹ Benché già presente nello studio sulla Gradiva così come in altre ricerche freudiane, con il saggio sul perturbante il motivo del doppio fa il suo ingresso trionfale e sancisce un vero e proprio vincolo di sangue con la dottrina psicoanalitica, scienza delle ombre e del "doppio fondo". Non possiamo esimerci dal riferimento, pur fugace, ad un saggio di O. Rank, fedelissimo di Freud e autore di una monografia sull'argomento che ha ispirato il maestro nella stesura del saggio del 1919. Rank, che conduce un'esplorazione patografica della letteratura sul tema e degli autori che l'hanno prodotta, rinviene, tra le differenti declinazioni del *topos*, una certa uniformità di fondo: «si tratta sempre di un'immagine simile al protagonista fin nei minimi dettagli [...]. Questo doppio incrocia sempre il cammino del protagonista per ostacolarlo», *Der Doppelgänger. Ein Psychoanalytische Studie*, Wien 1925, tr. it. di I. Bellingacci, *Il doppio. Uno studio psicoanalitico*, SE, Milano 2001, p. 46. L'accordo con quanto afferma Freud a proposito dell'*Unheimlich* è indiscutibile: il "doppio" accresce e contemporaneamente dimezza la personalità del protagonista, che si scopre duplice, e che dunque è costretto ad ammettere di essersi sempre conosciuto "a metà". Come "appendice" al saggio di Rank, consigliamo un florilegio di racconti sull'argomento, alcuni dei quali analizzati direttamente dallo psicoanalista austriaco: A. von Chamisso, E. T. A. Hoffmann, F. Dostoevskij, L. Stevenson, O. Wilde, F. Kafka, *Essere due. Sei romanzi sul doppio*, a cura di G. Davico Bonino, Einaudi, Torino 2006. Per una prospettiva più teorica sull'argomento, si segnala invece E. Guglielminetti, *"Due" di filosofia*, Jaca Book, Milano 2007.

² S. Freud, *Il perturbante*, FO, vol. 9, cap. 1, p. 86. Nel corpo del testo scegliamo di mantenere la versione freudiana del brano, risultando questa più attinente alla tematizzazione del concetto di perturbante che abbiamo fin qui tentato di fornire. Il passo originale recita infatti: «sinistro si definisce tutto ciò che doveva restare nel segreto, nell'occulto, nella latenza ed invece è uscito allo scoperto», F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, in Id. *Sämmtliche Werke*, Stuttgart-Ausburg 1856-1861, vol. XII, tr. it. a cura di L. Procesi, *Filosofia della mitologia*, Mursia, Milano 1999, p. 474.

di un sintomo primario; 3) una fase di difesa riuscita, che assomiglia alla salute, eccetto per l'esistenza del sintomo primario; 4) la fase in cui le rappresentazioni rimosse ritornano, ove durante la lotta tra queste e l'Io si formano nuovi sintomi, quelli della vera malattia».¹ Nella prima parte della ricerca, abbiamo notato che nel corso dell'affinamento dello studio del profondo Freud ha abbandonato la convinzione della necessità dell'esperienza effettiva di un trauma sessuale, che può invece anche venire semplicemente allucinato dal malato; altrettanto, nei saggi di *Metapsicologia*, viene introdotta una significativa distinzione in seno al concetto di rimozione. Suppone infatti Freud «l'esistenza di una *rimozione originaria* [*Urverdrängung*], e cioè di una prima fase della rimozione che consiste nel fatto che alla "rappresentatività" [*Repräsentanz*] psichica (ideativa) di una pulsione viene interdetto l'accesso alla coscienza. Con ciò si produce una *fissazione* [...]. Il secondo stadio della rimozione, la rimozione propriamente detta [*die eigentliche Verdrängung*], colpisce i derivati psichici della rappresentanza rimossa, oppure quei processi di pensiero che pur avendo una qualsiasi altra origine sono incorsi in una relazione associativa con la rappresentanza rimossa».² Nonostante questi aggiustamenti *in itinere*, lo schema di sviluppo dei disturbi nervosi rimane sostanzialmente invariato e i sintomi continuano ad essere definiti come «*W i e d e r k e h r d e s V e r d r ä n g t e n*».³

In che modo si concilia questo orizzonte di discorso con il concetto di *Unheimlich* e, più in generale, con i principi della psicoanalisi? Per quanto concerne la prima parte dell'interrogazione, è evidente, da quanto affermato, che i sintomi sono espressione esplicita di ciò che avviene nel cuore del perturbante: essi infatti fanno affiorare i contenuti del rimosso contro i quali l'Io, l'universo dell'*heimisch*, ha provato a combattere, fallendo. «Non ci si deve rappresentare il processo della rimozione come un accadimento che si produce una volta per tutte e le cui conseguenze sono permanenti, più o meno come quando viene ammazzato un essere vivente che, da quel momento in poi, è morto; la rimozione richiede al contrario un costante dispendio di

¹ S. Freud, *Minute teoriche per Wilhelm Fliess*, FO, vol. 2, Minuta teorica K, p. 51.

² S. Freud, *Metapsicologia*, FO, vol. 8, La rimozione, p. 38, tr. it. modificata; versione originale in FGW 10, p. 250.

³ [ritorno del rimosso], S. Freud, *Metapsychologie*, FGW 10, Die Verdrängung, p. 257.

energia e, se questo cessasse, il successo della rimozione verrebbe messo in forse talché si renderebbe necessario un rinnovato atto di rimozione».¹ La puntualizzazione freudiana è chiara e, se ci si riferisce alla versione tedesca del concetto, la questione diviene pressoché limpida: il verbo *drängen* rientra nell'ambito dello spingere, dell'urgere contro, dell'insistere e premere verso qualcosa, mentre tra le occorrenze onomasiologiche del prefisso *ver-* (lo stesso che tipicizza gli svariati “atti mancati” della *Psicopatologia della vita quotidiana*)² vi è quella di predisporre alla semantica della deviazione e del perturbamento dell'azione alla quale si riferisce. La *Verdrängung* è dunque ciò che perverte il corso di una spinta, ma nient'affatto ciò che converte l'urgenza in qualcosa di differente da sé: essa attua uno spostamento, non una soppressione. Grazie alla stratificazione psichica, struttura che ha permesso il mantenimento sotterraneo di tali energie, il materiale respinto torna successivamente alla ribalta, provocando un senso di angosciosa estraneità che insieme è causa ed effetto della patologia. Perturbante, infatti, è sia il processo di ritorno del re-presso, del re-spinto, che porta alla formazione del sintomo, sia il sintomo in quanto tale, poiché elemento difforme alla normalità dell'Io e tuttavia in esso localizzato.

Meno semplice, o meno immediato, ricondurre il “dittico” *Verdrängung-Unheimlich* al nocciolo duro che anima la dottrina psicoanalitica. Per esprimere la *liaison* consideriamo due espressioni, divenute quasi proverbiali, con le quali Freud ha inteso esporre i punti cardine della sua opera di esplorazione nel profondo:

1) «Ich nicht Herr sein in seinem eigenen Haus»,³

¹ S. Freud, *Metapsicologia*, FO, vol. 8, La rimozione, p. 41.

² Nella prima serie delle lezioni di *Introduzione alla psicoanalisi*, S. Freud dichiara esplicitamente che le cosiddette *Fehlleistungen*, le azioni mancate, «sono accadimenti la cui natura profondamente affine è testimoniata dal prefisso comune “ver”». La nota in calce dei curatori (M. Tonin Dogana, E. Sagittario) della traduzione italiana è ancor più indicativa: «In tedesco lapsus verbale è *Verpsprechen*, lapsus di lettura è *Verlesen*, lapsus di scrittura è *Verschreiben*, lapsus di ascolto è *Verhören*, dimenticare è *Vergessen*, smarrire è *Verlegen*, perdere è *Verlieren*. Come si vede il prefisso “ver” si estende in tedesco anche agli atti mancati non designabili con la parola (latina) “lapsus”», FO, vol. 8, parte I, lezione 2, p. 209.

³ [L'Io non è padrone in casa propria], S. Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, FGW 12, p. 11.

2) «Wo Es war, soll Ich werden».¹

La prima proposizione condensa ciò che Freud individua come ferita di genere psicologico inferta all'amor proprio dell'umanità. Se alle altre due umiliazioni (cosmologica e biologica) sono affiancati i nomi di Niccolò Copernico e di Charles Darwin,² l'autore addebita questa terza mortificazione a se stesso e ai risultati delle sue ricerche. La medesima considerazione è tratta nella diciottesima lezione (verosimilmente svoltasi durante il semestre accademico 1916-1917) di *Introduzione alla psicoanalisi*, nonché all'interno di un contributo – *Le resistenze alla psicoanalisi* – che l'autore inviò nel 1924 ad una rivista di carattere divulgativo; la formulazione del concetto da noi riprodotta risale invece al 1916 e si inserisce in un articolo breve apparso su una rivista ungherese non specialistica. Quel che è indubbio dalla raccolta di questi dati “tecnici” è che durante il periodo di piena maturità intellettuale, per quasi un decennio, Freud scelse questa formula per introdurre il pubblico alla sua dottrina. Ciò che ne possiamo arguire è che essa può quindi a buon titolo ritrarre le linee di forza della psicoanalisi nel suo complesso, ovvero al di là delle molteplici specificazioni nelle quali essa inevitabilmente si dirama.

«L'uomo», annuncia il medico, «anche se degradato dal di fuori, si sente sovrano nella propria psiche. Ha creato in un qualche luogo, nel nucleo stesso del suo Io, un organo ispettivo che sorveglia i suoi impulsi e i suoi atti, per controllare se corrispondono alle sue esigenze. [...] L'Io, comunque, si sente sicuro tanto della completezza e della fedeltà delle informazioni di cui dispone, quanto dei mezzi col cui tramite rende effettivi i suoi comandi».³ L'individuo si garantisce contro i pericoli che possono provenirgli dall'esterno attraverso una sconfinata fiducia e un'intima sicurezza nei confronti della propria interiorità, dalla quale pensa non possa giungergli alcuna sorpresa, poiché tutto in lui gravita attorno alla assoluta limpidezza dell'autodominio. La psicologia del profondo demolisce la struttura portante di questa

¹ [Dove era Es, deve diventare Io], S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, FGW 15, lezione 31, p. 86. Anche ne *L'Io e l'Es* l'autore sviluppa il medesimo concetto quando sostiene: «La psicoanalisi è uno strumento inteso a rendere possibile la conquista progressiva dell'Es da parte dell'Io», FO, vol. 9, cap. 5, p. 517.

² Come abbiamo visto nel paragrafo *Ecco l'uomo!* della prima parte della presente ricerca.

³ S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, FO, vol. 8, p. 661.

chimera, provocando un terremoto emotivo di non trascurabile entità: «Appaiono improvvisamente pensieri di cui non si sa donde provengano; e non si può far nulla per scacciarli. Questi ospiti stranieri [*Diese fremden Gäste*] sembrano addirittura più potenti dei pensieri sottomessi all'Io, e tengono testa a tutti quei mezzi, pur già tante volte collaudati, di cui dispone la volontà [...]. L'Io dice a sé stesso che si tratta di una malattia, di una invasione straniera [*eine fremde Invasion*], e accentua la propria vigilanza; ma non può capire perché gli accada di sentirsi inceppato in una maniera tanto strana».¹ La malattia appare nella forma di un'occupazione, di una sorta di aggressione da parte di qualcosa che fino all'avvento della psicoanalisi non era ritenuto nemmeno possibile nell'universo riparato dell'autocoscienza. Non essere signori in casa propria significa accogliere la differenza, ovvero demolire la barriera dell'identità monolitica che si credeva preservata nell'orizzonte del proprio, dell'*heimisch*.

Tra i molti autori che si sono cimentati nella rielaborazione e nel rilancio della dialettica *heimlich-unheimlich*, Jacques Lacan ha l'indubbio merito di avere chiarito una volta per tutte l'origine del sentimento di inquietudine provato dal soggetto dinnanzi al perturbante: se si può conferire un senso specifico all'*Heim* all'interno dell'esperienza umana, secondo l'autore si dovrà giocoforza affermare che «si tratta della casa dell'uomo. Date a questo termine casa tutte le risonanze che volete, comprese quelle astrologiche. L'uomo trova la propria casa in un punto situato nell'Altro, al di là dell'immagine di cui siamo fatti. Questo posto rappresenta l'assenza in cui noi siamo. Supponendo che, come capita, esso si riveli per quello che è, ossia supponendo che si riveli la presenza altrove che rende tal posto un'assenza, esso diventa allora il re del gioco, si impadronisce dell'immagine che lo sostiene e l'immagine speculare diventa l'immagine del doppio, con tutto quello che comporta di estraneità radicale».² È un'angoscia profonda e straziante quella che si prefigura al soggetto attraverso l'avventura nel perturbante. L'individuo vive in questo modo un'esperienza che è lancinante per l'immagine di sé che egli stesso si è costruito – il

¹ *Ivi*, pp. 661-662.

² J. Lacan, *Le Séminaire, livre X. L'angoisse (1962-1963)*, Paris 2004, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, *Il Seminario, libro X. L'angoscia (1962-1963)*, Einaudi, Torino 2007, p. 53.

soggetto perde la propria autonomia e, nello stesso attimo, diviene oggetto, semplice referente di un altro da sé, totalmente alienato rispetto a circostanze che fino a quel momento aveva previsto di potere dominare.

Parallelamente, in *Della interpretazione*, uno dei più puntuali e indovinati esperimenti di innesto tra filosofia e psicoanalisi, Paul Ricoeur precisa: «Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa. In essa, senso e coscienza del senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa è la volta per noi del dubbio sulla coscienza».¹ Salvo anettere i nomi degli altri due «maestri del sospetto», fin qui Ricoeur si colloca all'interno della prospettiva che da Freud a Lacan intende la psicoanalisi come “scienza perturbante”. Tuttavia, alla pagina successiva l'autore prosegue con un'affermazione che ci aiuta a connettere e introdurre la seconda proposizione del binomio poc'anzi proposto come formula dell'incedere psicoanalitico: «Se la coscienza non è quale crede di essere, *tra il patente e il latente deve essere istituito un nuovo rapporto*, che corrisponderebbe a quello che la coscienza aveva istituito tra l'apparenza e la realtà della cosa».² Se lo spodestamento dell'Io dal suo luogo di massimo raccoglimento può essere inteso come il lato “descrittivo” della dottrina freudiana, l'immanenza della psicoanalisi, o, ancora, il territorio da essa occupato per dare un senso nuovo al panorama, in quanto prassi terapeutica è necessario e inevitabile che tale statica teorica si dischiuda alla processualità dinamica. Una nuova conformazione e inediti equilibri di energie sono sollecitati e si rendono indispensabili per l'Io che è stato travolto dall'inganno dell'uno.

Dinnanzi all'acclarata esistenza del conflitto tra l'inconscio *unheimlich* che preme, con spinta ascensionale, per divenire cosciente, e l'Io che ne interdice l'irruenza, la soluzione elaborata da Freud è quella dell'*incontro*: infatti, «il conflitto patogeno [...] non va scambiato per una normale lotta tra impulsi psichici che si trovano sullo stesso terreno psicologico. È un contrasto di forze, una delle quali è giunta al gradino del preconscious e del conscio, mentre l'altra è stata trattenuta al gradino dell'inconscio. È

¹ P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 47.

² *Ivi*, p. 48, corsivi nostri.

per questo che il conflitto non può giungere a conclusione: i contendenti non hanno nulla da spartire tra di loro, come l'orso polare e la balena. Una decisione vera e propria può aver luogo soltanto quando i due si incontrano sullo stesso terreno. Rendere ciò possibile è secondo me l'unico compito della terapia».¹ L'opposizione e lo scontro devono essere resi visibili, devono avvenire, affinché si dia la possibilità che essi abbiano corso e soluzione; finché le due istanze conducono una lotta *in absentia* o *in effigie*,² al contrario, entrambe continueranno la loro autistica battaglia nuocendo soltanto alle proprie rispettive energie. L'Es non deve quindi *prendere il posto* dell'Io, bensì stare nello stesso suo luogo, generando un nuovo spazio: non avviene una sostituzione, ma un confronto, una contrapposizione invece di uno scambio. Anche in questo caso, i due concetti di rimozione e perturbante aderiscono all'argomentazione, contribuendo alla chiarificazione di quella *tensione all'approssimazione del remoto* annunciata in precedenza come *quid* della psicoanalisi. Espressamente, il tentativo terapeutico di Freud, sinteticamente riassumibile nella formula «Wo Es war, soll Ich werden», ci pare rivolto alla conquista di un grado di familiarità con i meccanismi inconsci aut inquietanti, piuttosto che alla soppressione, rispettivamente, di *Verdrängung* e *Unheimlich*. Recuperando una scena letteraria certamente conosciuta dal medico viennese, diremo che va scongiurata la fine del Faust goethiano, oppresso e accerchiato da presenze fantasmatiche, e allo stesso tempo bisogna che il suo appello non rimanga inascoltato: «Suono vuoto, spettrale, soffocato. / Un mio libero spazio non l'ho mai conquistato. / Potessi allontanare la magia dei miei passi, / disimparare tutti gli incantesimi, / essere solo un uomo davanti a te, Natura, / meriterebbe, allora, essere uomo».³ Sconfiggere la vacuità significa avvicinare le ombre, abbandonare gli

¹ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, FO, vol. 8, parte III, lezione 27, p. 583.

² Sono espressioni che l'autore utilizza per descrivere l'apporto, giudicato positivo ai fini della terapia, del fenomeno della traslazione, che rende manifesti «gli impulsi amorosi, occulti e dimenticati, dei malati. Infatti, checché se ne dica, nessuno può essere battuto *in absentia* o *in effigie*», S. Freud, *Tecnica della psicoanalisi*, FO, vol. 6, Dinamica della traslazione, p. 531.

³ J. W. Goethe, *Faust, Urfaust*, cit., vol. II, parte II, atto quinto, Mezzanotte, vv. 11402-11407, pp. 1026-1027. In esergo a *Psicopatologia della vita quotidiana*, invece, Freud appone i versi immediatamente successivi, e altrettanto incisivi: «Ora l'aria è così infestata di presenze, / che nessuno sa più come evitarle», *ivi*, vv. 11410-11411 (cfr. FO, vol. 4, p. 51).

espedienti e porsi innanzi gli ostacoli – solo così potrà dispiegarsi, nella problematicità di ogni suo aspetto, la natura di ciascuno.

La consuetudine egizia di scrittura ossimorica, il racconto di Jensen, l'importanza attribuita al concetto di rimozione sono tutti elementi di una medesima costellazione, che potrebbe essere individuata nel proposito di destituzione, da parte di Freud in particolare e della psicoanalisi in generale, della nozione di unità indivisa. La psicologia del profondo, in altri termini, fa esperire al soggetto l'angoscia della moltitudine, lo pone di fronte alla realtà della apparente stravaganza teorica di Nietzsche, che affermava di essere «nella carrozza, e, spesso, [...] la carrozza stessa».¹ Nonostante le innegabili affinità, ci pare tuttavia che il discorso freudiano si specifichi in un'altra direzione e affronti direttamente il problema del “due”, piuttosto che quello, parimenti significativo, del “molti”. In Nietzsche la questione è considerata attraverso il concetto di lotta e di rovesciamento delle prospettive. Da un lato, in maniera perfettamente contestuale ai movimenti dell'*Unheimlich* freudiano, come ricetta di vita, ai suoi “partigiani” il filosofo consiglia l'«H e r a k l i t i s m u s», poiché «Ogni felicità su questa terra / È data, amici, dalla lotta!».² Parallelamente, il *modus* genealogico inaugurato dall'autore, educa ad un perseverante esercizio di cambiamento dei punti focali di osservazione. In uno degli ultimi pensieri annotati, quasi come bilancio consuntivo della sua opera di filosofo, l'autore riconosce: «Risalire dall'ottica del malato a più sani concetti e valori e poi discendere e viceversa, dalla ricchezza e certezza di sé della vita piena, a scrutare il lavoro di filigrana dell'istinto di decadenza: è stato questo il mio più grande esercizio, la mia più lunga esperienza: e se sono maestro in qualcosa, lo sono in ciò. È cosa che tengo in pugno, ho la mano per: *cambiare le prospettive*; ragion per cui solo a me era possibile una *trasvalutazione dei valori*».³ L'esito teoretico della operazione nietzscheana è evidente e dichiarato in conclusione del frammento: concepire l'opposizione e conservare l'atto del contrasto significa imprimere all'unilateralità dell'orizzonte valoriale una scossa

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1880, vol. V, tomo I, 6 [448], p. 522.

² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, NO, vol. V, tomo II, Scherzo, malizia e vendetta, n. 41, p. 28.

³ F. Nietzsche, Frammenti postumi ottobre-novembre 1888, NO, vol. VIII, tomo III, 24, [1], n. 10, p. 399, tr. it. modificata (originale tedesco in NKSA 13, pp. 630-631).

che ne colpisce le fondamenta. Se il valore è ciò che decide per una efficacia e che ne sancisce la validità in vece della illegittimità, esso risulta inevitabilmente inserito in un sistema di binari asintotici che mal si accorda con l'incontro eracliteo invocato dalla genealogia. Che i valori siano *trans-valutati* significa che essi sono soggetti ad un processo *valutativo* – quindi proprio alla loro stessa essenza – che nondimeno li conduce ad un mutamento tanto radicale da *trans*-figurarne l'essenza: «Leggendo il titolo “trasvalutazione dei valori” noi pensiamo che al posto dei valori finora validi vengano messi valori mutati. Ma “trasvalutazione” significa per Nietzsche che proprio “il posto” dei valori finora validi scompare, e non solo che questi ultimi vengono a cadere. Ciò implica che il carattere e la direzione della posizione di valori e la determinazione dell'essenza dei valori mutano».¹ Il due-in-uno impone all'esclusività del valore una torsione irrimediabile, che configura un inedito spazio espressivo del medesimo – il panorama di estensione è tramutato, in modo irrevocabile.

Per quanto rapida, la ricostruzione mostra evidenti ricorrenze tra la riflessione di Freud e quella di Nietzsche a proposito del problema del doppio e della relativa esigenza, avvertita da entrambi i pensatori, di concludere la stagione speculativa dell'*unum*. Volendo conferire una marca ermeneutica al ragionamento fin qui condotto, tuttavia, non ci si può arrestare a tale constatazione, ovvero è necessario tentare di comprenderne le ulteriori implicazioni: cosa succede quando si ammette l'esistenza interna di un contrario oppositivo? Ovvero, in termini nietzscheani: se il posto dei vecchi valori scompare, qual è il luogo di espressione dei valori trasvalutati? Immaginiamo l'andamento della nostra argomentazione al modo di un dispiegamento progressivo di una figura. Visualizziamo una sfera: rotonda, compiuta, conchiusa e impermeabile a qualsiasi effrazione. Attorno ad essa una serie di altre figure perfettamente identiche e altrettanto inespugnabili. Nel momento in cui, come chiede Nietzsche, la prospettiva focale cambia e si concentra su una di queste sfere, diviene però visibile, come insegna Freud, una insospettata incidenza tra le monadi, presupposte disgiunte, che intersecano al loro interno elementi estranei alla loro indipendenza, quindi invalidata. La mostruosità dell'estraneo irrompe sulla scena del domestico, il remoto si mostra proprio. Ma non solo. Una volta aperta la breccia della

¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 566.

compresenza contrastiva, la sfera non è più tale, ovvero non può più ritirarsi verso l'interno, custode dell'opposto. La sfera, dunque, è costretta all'estroflessione, all'apertura alla processualità, all'inserimento nel girotondo del divenire, da noi individuato come apice e *crux* della volontà di potenza. La metodica dell'*Unheimlich* mostra le fasi di esplicitazione del divenire tragico, i passaggi attraverso i quali si portano ad estinzione le possibilità dell'uno e si rendono necessarie le dinamiche del due, che aprono alla differenza e, conseguentemente, alla molteplicità. La frattura tragica non è quindi un attributo posticcio del divenire, non ci si può decidere per essa o contro di essa, poiché raffigura la modalità intrinseca, l'unico motore propulsore del divenire medesimo: per eventuarsì, il divenire necessita di una spaccatura della compiutezza, ossia ogni passo del divenire presuppone e conserva al suo interno questa stessa fenditura. In tal senso, la riflessione di Nietzsche e di Freud non inaugura una nuova era speculativa, ma piuttosto fa affiorare ciò che per troppo tempo è stato spinto al fondo, relegato ai margini del pensiero, rimosso dalla sua facciata luminosa. Il sospetto, di cui i due sono eloquenti portavoce, non architetta la tragedia, ma a questa rende giustizia, configurandola come parte sostanziale di un panorama che inopportunamente ha provato ad ignorarne la potenza.

2. Una linea retta, una meta

All'interno del sistema dell'estetica hegeliana la natura della tragedia viene illustrata in una delle sezioni finali; in particolare, l'autore definisce nei seguenti termini la "conclusione" cui tale forma artistica perviene: «Il risultato della complicazione tragica non conduce infine ad altro esito se non a questo, che la legittimità bilaterale dei lati che si combattono reciprocamente è, sì, conservata, ma l'*unilateralità* della loro affermazione viene cancellata e ritorna l'indisturbata armonia interna».¹ Viene

¹ G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, in 3 voll., Berlin 1836-1838, tr. it. a cura di N. Merker, *Estetica*, in 2 voll., Einaudi, Torino 1997, 2a ed., vol. II, p. 1358. Pur non avendo dedicato una vera e propria monografia alla nozione di tragico, essa si presenta in alcune delle più importanti opere del filosofo.

registrata quindi una linea di evoluzione, in seno al tragico, che prevede la *Aufhebung* delle posizioni particolari e reciprocamente contraddittorie delle due istanze che compongono l'opposizione. «Il vero sviluppo», prosegue Hegel, «consiste solo nel superamento delle opposizioni come *tali*, nella conciliazione delle potenze dell'agire che si sforzano nel loro conflitto di negarsi scambievolmente».¹ Certo per potere contestualizzare in modo compiuto la specificità della visione hegeliana sull'arte tragica sarebbe necessaria una trattazione a parte; ciononostante, ci è possibile intravedere la portata di queste affermazioni anche al di là di una indagine analitica del contesto nel quale esse sono inserite. La posizione teorica assunta dal filosofo è chiara: la tragedia si costituisce a causa di un eguale diritto ad imporsi di due posizioni differenti e contrarie l'un l'altra. Potremmo affermare che essa si pone in competizione nientemeno che con il principio di non contraddizione, poiché impone, o tenta di imporre, l'esistenza contemporanea di opposti inconciliabili. Hegel compie tuttavia un passo ulteriore e caratterizza la peculiarità della scena drammatica sottolineando la

In questo contesto consideriamo soltanto l'accezione alla quale l'autore è pervenuto nell'*Estetica*, ma per una panoramica sulle altre occorrenze del tema, cfr. almeno L. Bottani, *Il tragico e la filosofia*, Mercurio, Vercelli 2008, pp. 141-160; R. Corvi, *La riflessione sul tragico in Hegel*, in A. Cascetta (a cura di), *Il tragico. Filosofi a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 41-107; R. Pietercil, *De la "Phénoménologie de l'Esprit" aux "Leçons d'Esthétique". Continuité et évolution de l'interprétation hégélienne de la tragédie*, «Revue Philosophique de Louvain», 77, 1979, pp. 5-22; P. Gravel, *Pour une logique de l'action tragique: Hegel et la tragédie*, «Philosophiques», 5, 1978, pp. 111-131, che così ne riassume le vicissitudini testuali: «Momento particolare e particolarmente significativo *divenire sé del sé* nel grande affresco di passaggi dello spirito che è la *Fenomenologia*, modo assolutamente formidabile della manifestazione dello spirito nelle pagine dell'*Estetica*», *ivi*, p. 111, tr. nostra. Sulla possibilità di assonanze e divergenze tra Hegel e la psicoanalisi si veda invece il testo di S. Žižek, *Le plus sublime des hystériques. Hegel passe*, Paris 1988, tr. it. a cura di A. Sciacchitano, *L'isterico sublime. Psicoanalisi e filosofia*, Mimesis, Milano 2003, in particolare pp. 29-97.

¹ G. W. F. Hegel, *Estetica*, cit., vol. II, p. 1358. Commenta P. Szondi: «Nel destino l'eticità assoluta si suddivide da sé al suo interno. Essa non si trova di fronte ad una legge oggettiva che avrebbe trasgredito, ma nel destino ha dinanzi a sé la legge da lei stessa stabilita con la sua azione. In tal modo, le è insieme offerta la possibilità di conciliarvisi e di ristabilire così l'unità, mentre nel caso della legge oggettiva la contrapposizione assoluta permane al di là della punizione», *Saggio sul tragico*, Einaudi, Torino 1999, 2a ed., p. 23.

biunivoca *dogmaticità* di ciascun corno dell'opposizione. L'assolutezza e il manto di esclusività con il quale si presentano simultaneamente entrambe le facce della medaglia tragica mal si concilia con l'effettiva interdipendenza delle due: di qui lo scaturire di un conflitto che non si attua come generico contrasto, bensì come lotta tra inconciliabili. Assodati questi presupposti, il risultato cui giunge l'opposizione diviene inevitabile: «Il corso propriamente drammatico è dato dal *progredire* continuo verso la catastrofe finale. Ciò si spiega semplicemente con il fatto che il punto cardine è la *collisione*. Da una parte, quindi, tutto tende alla esplosione di questo conflitto, ma dall'altra proprio la discordia e la contraddizione di contrastanti disposizioni d'animo, fine ed attività, hanno comunque bisogno di una soluzione e vengono spinti a questo risultato».¹ Come una biglia posta su un piano inclinato, un'inderogabile necessità sembra trascinare al fondo gli elementi costitutivi della tragedia. La catastrofe diviene fattore intrinseco al tragico, connotandolo in tutta la sua potenza devastatrice.

In relazione alla linea ermeneutica hegeliana, ciò che abbiamo tentato fino a questo momento è stato di sfidare l'esito disastroso del conflitto, ovvero di rilanciarne la potenzialità intendendola come spinta propulsiva al divenire. La parabola tragica (che Hegel delinea dal porsi della contraddizione al togliimento di quest'ultima per mezzo di una fine rovinosa) nella nostra prospettiva è inserita all'interno del processo che permette l'evenienza dell'ente in quanto tale. Ancor più esplicitamente, diremo che la tensione teorica soggiacente alla presente indagine consiste proprio nel provocare una torsione in seno all'istanza tragica, attraverso la quale quest'ultima possa trasfigurarsi in un momento sublime e necessario al movimento del divenire. Là dove vi è uno sviluppo, un'evoluzione vitalistica, abbiamo ravvisato l'impronta del tragico, presupposto e *conditio princeps* di qualsivoglia eventuarsì. Rispetto alla concettualizzazione hegeliana, quindi, la nostra nozione di tragedia sembra essere stata trasfigurata, in qualche modo finanche addomesticata, poiché disciplinata all'interno di un movimento che ne ricomprende l'inderogabilità ma che, allo stesso tempo, con essa non coincide. Infatti, affermare che il tragico è un elemento imprescindibile del divenire significa implicitamente ammettere che esso non è il divenire medesimo, ossia che il divenire si serve del tragico alla stregua di uno strumento funzionale al suo

¹ G. W. F. Hegel, *Estetica*, cit., vol. II, p. 1307.

sviluppo, che dunque non è necessariamente votato ad un esito apocalittico. Se Hegel scorge nella dissoluzione la risultanza della tragedia, noi abbiamo provato a convertire l'aporia dello sfacelo nella base d'appoggio dello slancio creativo.

L'operazione compiuta, tuttavia, trascina con sé una serie di perplessità con le quali è bene confrontarsi. A livello macroscopico, ci si chiede quanto vada perduto dell'irruenza senza sconti della tragedia classicamente intesa, nel momento in cui essa si assoggetta ad un processo che la ricomprende e sovrasta: può ancora dirsi tragica quella disperazione che attraverso innumerevoli traversie giunge alla creazione? è un dolore tragico quello della partoriente, o piuttosto una sofferenza diversa, fosse anche soltanto per le conseguenze – la nascita – che comporta?¹ Specificamente, la nostra inquietudine si esprime nel cercare di capire quanto e se la vera essenza del tragico si disperda una volta che si costituisca come momento e non come un processo in sé concluso e autonomo. Attraverso la riflessione di Nietzsche e di Freud, in effetti, pur non in questi termini specifici, lo stesso problema viene considerato e risolto. Purtroppo, nel ventaglio di prospettive di risposta che si apre di fronte alla nostra esitazione, la soluzione elaborata dai due pensatori, fin qui identificati come sodali alla nostra prospettiva, ci irretisce nelle maglie di un'*impasse* ancor più onerosa da varcare. Esprimiamo la difficoltà così come ci viene presentata dallo psicoanalista in *Al di là del principio di piacere*, uno dei testi più discussi della sua produzione: «Se possiamo considerare come un fatto sperimentale assolutamente certo che ogni vivente muore e (ritorna allo stato inorganico) per motivi *interni*, ebbene, allora possiamo dire che *la meta di tutto ciò che è vivo è la morte*, e, considerando le cose a ritroso, che *gli esseri*

¹ La nostra visione del problema, del resto, non è certo tra le più diffuse. Stando all'attestazione di S. Natoli, ad esempio, il dolore tragico si colloca esattamente agli antipodi della nostra interpretazione: «Nel contesto tragico il dolore è prima di tutto *evento*: esso irrompe improvviso ed inchioda chi colpisce. [...] Al dolore non si sfugge, esso irrompe: è certo in quanto generalmente atteso, è indeterminato perché del tutto imprevedibile. Il tremendo del dolore è che inchioda ed insieme ammutolisce», *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2008, 4a ed., p. 67. Per dirsi tragico, il dolore deve irretire e lasciare senza parole: esso nasce e si consuma in se stesso, escludendo la possibilità di costituirsi come punto di partenza per un qualsivoglia "ulteriore".

*viventi privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi».*¹ Dalle parole riportate emerge che, appena qualche anno prima della pubblicazione di *Essere e tempo*, il padre della psicoanalisi aveva presagito alcune delle linee problematiche essenziali di ciò che in Heidegger si costituirà come *Sein-zum-Tode*, possibilità intrinseca ed eminente dell'Esserci, sua propria forma di autenticità: «La morte», dichiarerà il filosofo di Meßkirch nel paragrafo 53 della sua opera, «non “appartiene” solo indifferentemente al proprio Esserci, ma lo *reclama in quanto singolo*. L'incondizionatezza della morte [...] isola l'Esserci in se stesso. Questo isolamento è un modo in cui il Ci si apre all'esistenza. [...]. L'Esserci può essere *autenticamente se stesso* solo se si rende da se stesso possibile per ciò».² La morte è ciò che assedia, mette a repentaglio la vita e che, contemporaneamente, permette il darsi dell'esistenza. L'essere-per-la-morte raffigura dunque una componente ontologica essenziale alla vita, che a quest'ultima permette di situarsi attraverso la sua disposizione principale.

Quale simmetria dall'accostamento dei due brani citati? Di cosa ci informa il padre della psicoanalisi a proposito della necessità-possibilità del morire? – Del fatto, tragico e disarmante ad un tempo, che se non incorrono in qualche fatalità esterna ovvero accidentale rispetto alla naturale evoluzione dell'organismo, i viventi vengono destinati alla morte dalla loro stessa costituzione intrinseca; essi partecipano di una conformazione strutturale che fiorisce con la vita, ma che altrettanto inesorabilmente trova nel decesso la sua naturale ed inevitabile conclusione. La riflessione freudiana, che tra poco ci occuperemo di contestualizzare in maniera più adeguata, esibita senza contorno testuale appare più che lapalissiana: ciò che vive, prima o poi, morrà. Nondimeno, anche se resa estemporanea, essa fa breccia all'interno del nostro percorso di ricerca con un elemento che è in grado di produrre un significativo

¹ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, FO, vol. 9, cap. 5, p. 224. In un articolo apparso in un numero monografico de «L'arc», M. de M'Uzan svolge un percorso sul tema della morte in Freud, analizzando anche alcuni episodi biografici che rivelerebbero una costanza nell'esercizio di pensiero di tale problema: quando a Londra la fine fu imminente, «egli la poté ricevere così come l'aveva concepita, come quella normale fine che da sempre gli garantiva il suo istinto di conservazione», *Freud et la mort*, in «L'arc», 34, 1968, p. 66, tr. nostra.

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, nuova ed. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano 2005, p. 315.

cedimento all'interno dell'edificio che abbiamo fin qui tentato di erigere. L'evidenza della morte: questo il *punctum dolens* del tragico, lo spazio di quiete assoluta in cui ogni contraddizione verrà ricomposta nel silenzio della stasi più terribile.

L'implicita provocazione hegeliana alla nostra argomentazione trova qui perfetta corrispondenza e modo di espressione: la devastazione connaturata alla tragedia come suo limite non si smentisce nella ricomprensione della medesima al moto del divenire, anzi condiziona quest'ultimo vincendolo all'orizzonte di morte. Anche la riflessione di Nietzsche sembra essere rivolta nella medesima direzione. Capiamo in che modo. Nel 1877, in dialogo esplicito con il concetto schopenhaueriano di "volontà di vita", l'autore si domanda se l'uomo sia effettivamente capace di un tale atto volitivo, che comunemente viene definito "istinto di conservazione" e giunge alla conclusione che «non è vero che si vuole l'esistenza ad ogni costo».¹ Per quanto giovanile e derivata dal confronto specifico con le teorie del predecessore, la convinzione esposta da Nietzsche verrà ribadita e ulteriormente tematizzata anche durante il corso del suo percorso filosofico successivo. Ancora nel 1880 il filosofo torna sull'argomento per sottolineare: «NB. NB. Non vi è istinto di autoconservazione – bensì la ricerca di ciò che è gradevole e la fuga da ciò che è sgradevole spiega tutto quanto si ascrive a quell'istinto. Non vi è neppure l'istinto di continuare a esistere come specie. Tutto ciò è mitologia [...]. La generazione è una questione di piacere: la sua conseguenza è la riproduzione».² Il frammento discute a proposito del desiderio sessuale e del piacere da esso derivato, che inclinerebbe l'individuo a generare e, dunque, riprodursi. Ma, puntualizza Nietzsche, al di là di tale godimento d'organo, considerato in se stesso, l'istinto di prolungare l'esistenza non esiste. La sua non autosufficienza è immediatamente dimostrata dal fatto che esso è associato al diletto sessuale, estrinseco all'idea di conservazione, ma complemento indispensabile per il darsi della medesima. Sulla medesima lunghezza interpretativa, in *Al di là del bene e del male* sono rese note le ragioni teoretiche del rifiuto nietzscheano alla nozione di conservazione, esplicitate

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi estate 1877, NO, vol. IV, tomo II, 24 [6], p. 432.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1880, 6 [145], p. 457. Più laconico, ma ugualmente testimone del convincimento dell'autore, un appunto dell'anno successivo recita: «L'istinto di conservazione non esiste!», Frammenti postumi estate-autunno 1881, NO, vol. V, tomo II, 11 [165], p. 332.

attraverso il ricorso al concetto più ampio di volontà di potenza: «I fisiologi dovrebbero riflettere prima di stabilire l'istinto di conservazione come istinto cardinale di un essere organico. Un'entità vivente vuole soprattutto scatenare la sua forza – la vita stessa è volontà di potenza: – l'autoconservazione è soltanto una delle indirette e più frequenti *conseguenze* di ciò».¹ Il messaggio che traspare da queste parole è abbastanza chiaro: la conservazione non è un'indole connaturata alla natura degli organismi viventi, o, meglio, essa è sì presente, ma nella forma del corollario e dell'appendice a disposizioni differenti e più “primitive”. La volontà di potenza è ciò che connota la vita in tutte le sue manifestazioni, l'alfa e l'omega assieme di qualsivoglia esistenza; ad essa va quindi ricondotto anche l'istinto di conservazione, che l'autore intende come uno dei modi di espressione della forza intrinseca all'ente organico. Se ogni entità tende a scatenare il proprio *quantum* di forza, l'organismo vivente ha a disposizione uno strumento in più rispetto all'inorganico, ossia la possibilità di riprodursi, generando un altro essere altrettanto vivente. La potenza non può ignorare l'appello alla rigenerazione, che viene quindi reso funzionale al rafforzamento e, più in generale, alla dinamica delle forze di cui la potenza medesima si nutre.

Attraverso il recupero del *Wille zur Macht*, il discorso nietzscheano si fa più specialistico e indica una precisa via ermeneutica: lo stato normale dell'ente è quello della lotta per l'aumento della potenza, ma per poter ottenere un incremento effettivo è necessario che venga sconfitta una serie di resistenze, ossia bisogna dichiararsi vincitori rispetto ad un insieme di ostacoli che si devono frapporre alla realizzazione completa delle proprie forze. In questo senso, tuttavia, il soddisfacimento che deriva dalla vittoria non è che un orpello, un attributo secondario e accessorio rispetto al nucleo della volontà di potenza, pienamente autosufficiente, al di là della catena di conseguenze cui essa dà avvio: «Piacere e dispiacere sono mere conseguenze, meri fenomeni concomitanti – ciò che l'uomo vuole, ciò che vuole ogni piccolissima parte di un organismo vivente, è un di più di potenza. Nell'aspirare a ciò, si ha tanto il piacere che il dispiacere; animato da quella volontà, l'essere ricerca la resistenza, ha bisogno di qualcosa che si contrapponga. Il dispiacere, come impedimento alla sua

¹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, NO, vol. VI, tomo II, n. 13, p. 18.

volontà di potenza, è dunque un fatto normale, il normale ingrediente di quell'accadimento organico».¹ Il brano rende esplicita la funzionalità che Nietzsche attribuisce al sentimento di dispiacere, considerato come tassello fondamentale ma non primario, in un quadro esplicitamente dominato dalla volontà di potenza. Il dolore e la sofferenza rientrano nella semantica di quegli ostacoli che permettono, attraverso lo scontro, la scarica dell'energia e l'espressione della forza: «Il dispiacere è un sentimento che sorge per una inibizione: ma, poiché la potenza può diventare cosciente di sé solo nelle inibizioni, il dispiacere è un *ingrediente necessario di ogni attività* (ogni attività è diretta *contro* qualcosa, che deve essere superato). La volontà di potenza, dunque, *aspira* a resistenze, a dispiacere. Vi è una volontà di sofferenza nel fondo di ogni vita organica (contro la “felicità” come “fine”))».²

Il concetto di lotta per la potenza conferisce al divenire dell'organismo vivente soltanto l'illusione di progressione. In effetti, in una visione prospettica limitata al punto focale dell'ente medesimo, le difficoltà che si incontrano affrontano e superano possono facilmente essere interpretate come momenti di sviluppo creativo, porte che danno accesso a livelli “esistentivi” superiori. “Superare” significa andare oltre, affrontare con un successo una situazione che si credeva negativa e che invece si è stati in grado di volgere a proprio vantaggio; il termine indica un climax di sviluppo che, pur attraverso momenti sfavorevoli, si mostra mediante una creatività intrinseca la quale non può che essere accolta con favore dall'ente che in ogni modo ha tentato di favorirne l'evenienza. Fin qui l'esposizione non fa che attestare e porsi in linea di continuità con il tragico inteso come “frattura morfogenetica”, per il quale abbiamo sinora parteggiato: è tragedia ogni qual volta un dolore e una lacerazione divengono

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi primavera 1888, NO, vol. VIII, tomo III, 14 [174], pp. 149-150. Spesse volte, anche a distanza di anni, l'autore torna a rimarcare il concetto: «NB. “La lotta per l'esistenza” – ciò indica uno stato eccezionale. La regola è piuttosto la lotta per la *potenza*, per un “più” e “meglio” e “più presto” e “più spesso”», Id., Frammenti postumi aprile-giugno 1885, NO, vol. VII, tomo III, 34 [208], p. 169.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi estate-autunno 1884, NO, vol. VII, tomo II, 26 [275], p. 202. Alla pagina successiva l'autore conferma: «il vivente vuole *scaricare* la sua energia – “*vuole*” e “*deve*” (per me le due parole sono equipollenti)», *ivi*, 26 [277], p. 203. Questo è l'istinto radicale del vivente, rispetto al quale ogni altro gesto diviene conseguenza.

generativi di forme inedite. Anche in rapporto al concetto di volontà di potenza, inoltre, riusciamo a ricomprendere la nostra ipotesi interpretativa entro il discorso nietzscheano, se solo recuperiamo le considerazioni precedentemente esposte a riguardo: il *Wille zur Macht* non è tanto ciò che permette un oltrepassamento della prospettiva del divenire, ma piuttosto quell'elemento che impone a quest'ultimo l'esistenza, ovvero ciò che lo rifrange nell'infinito gioco di specchi ove ci è dato di rimirare la realtà. Che i sussulti attraverso i quali procede il divenire tragico siano manifestazioni della volontà di potenza non crea dunque grosse difficoltà ermeneutiche; anche nella nostra prospettiva, i modi del tragico, nella loro molteplicità, possono venire accomunati dall'iscrizione implicita ai meccanismi e alle forme di espressione del *Wille zur Macht*. Quel che non abbiamo ancora considerato è, tuttavia, la possibilità del darsi di un punto di arresto a un tale divenire: è evidente invece che, laddove fosse individuata una destinazione, sarebbe necessario orientare il succedersi degli eventi nella direzione da questa stabilita. Allora la domanda da porre ora è: verso dove si spinge la volontà di potenza? Cosa succede quando l'anelito che essa esprime giunge a compimento e realizzazione?

«Sviluppa tutte le tue forze – ma ciò vuol dire: sviluppa l'anarchia! Perisci!».¹ La scena che descrive l'autore è quella di una saturazione di ogni potenzialità: se la spinta alla creazione scaturisce dall'affanno per l'ottenimento di un "di più", nel momento in cui ogni energia diviene effettiva lo scenario si irretisce in un'immagine di immota perfezione. Nella sua brevità, il brano è significativo non già perché indica una possibilità effettiva (è improbabile che un'esistenza giunga ad esaurire ogni sua potenza), ma in quanto inserisce in un'altra prospettiva l'intero procedere dell'argomentazione: il superamento degli ostacoli, e la creazione tragica che da questo gesto ha origine, non procrastina l'inevitabile, ossia non è un modo per differire la morte, bensì, al contrario, ci rende tutt'uno con il nostro destino mortale. «La conservazione», commenta Esposito, «è implicita nell'espansione, ma l'espansione compromette e mette a rischio la conservazione. Già si incomincia a profilare il carattere irresolubilmente tragico della prospettiva nietzscheana [...]: la sopravvivenza di una forza contrasta con il progetto del suo potenziamento. Limitandosi a

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1880, NO, vol. V, tomo I, 6 [159], p. 460.

sopravvivere, essa si indebolisce, rifluisce e – per usare la parola-chiave della semantica nietzscheana – *degenera*: va nella direzione contraria alla sua stessa generazione». ¹ Da queste considerazioni il paradosso si delinea in tutta la sua irrevocabilità: la progressione nell'espansione vitalistica di un essere vivente va di pari passo con la necessità, per quest'ultimo, di cessare la propria sopravvivenza. Per potere vivere, l'organismo deve imparare a morire. Naturalmente, non si tratta di ripristinare la catena di cause-effetti che tanto Nietzsche si è sforzato di controvertere, poiché non si dà, in questo caso, alcuna continuità tra il modo di progressione e l'effetto della medesima; al contrario, la situazione sembra esattamente ribaltata, tale da creare un significativo cortocircuito nella mente di chi pensi che ad un gesto creativo possa seguire un flusso generativo in vece di un orizzonte di desolazione senza scampo. «Vivere – ecco quel che significa: respingere senza tregua da sé qualcosa che vuole morire; vivere – vuol dire essere crudeli e spietati contro tutto ciò che sta divenendo debole e vecchio in noi e non soltanto in noi»: ² queste parole invertono completamente la prospettiva sull'esistenza dell'ente che, da faticosa progressione, viene ora concepita alla stregua di una resistenza, sempre minore, nei confronti di un'indole naturale alla morte. Altro è dire che la generazione deriva da una feroce distruzione, altro mostrare che quello stesso atto generativo non è che un incidente passeggero rispetto al silenzio sepolcrale che lo accerchia e lo attende come sorte naturale. La stessa scarica energetica prodotta dalla volontà di potenza, lungi dal deviare tale corso destinale, non è che una manifestazione sempre maggiore di una forza che conduce a compimento, ossia ad annientare l'organismo in cui si esprime. In maniera affatto conseguente, la nozione di tragico, così come l'abbiamo delineata, assume i tratti dell'errore, dell'ostacolo, dell'immane fraintendimento: «Ho paura di te, perché ridi, mentre noi lottiamo per la vita – sembri uno che sia sicuro della propria vita. Della propria vita o della propria morte – disse Zarathustra». ³ Una volta smascherato l'inganno, se è vero che una tendenza innata conduce alla morte, *terminus ad quem* di qualsivoglia estrinsecazione vitalistica, non si può che schernire l'ingenuità

¹ R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit., p. 98.

² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, NO, vol. V, tomo II, libro primo, n. 26, p. 60.

³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi fine 1883*, vol. VII, tomo I, parte 2a, 22 [3], p. 292.

di coloro che “lottano per la vita”; lo slancio tragico non ha più senso alcuno e non può che essere guardato con sospetto da chi ne conosce l’inevitabile scacco. Un inutile affanno appare dunque lo sforzo di chi nella disperazione ha voluto scorgere la sublimità della nascita: per quanto ci si possa illudere, è la morte ciò a cui tendiamo e la meta indifferibile di ogni nostra peripezia di vita – Zarathustra lo sa e il suo sorriso lo conferma. In questo mutato scenario, assume un’inflexione quasi apocalittica la cosiddetta «Formel unseres Glücks» che Nietzsche propone in esergo a *L’Anticristo*: «Noi siamo Iperborei [...]. Noi abbiamo scoperto la felicità, noi conosciamo la via, noi troviamo l’uscita da interi millenni di labirinto. [...] Formula della nostra felicità: un sì, un no, una linea retta, una *meta*...».¹ Dopo aver scardinato l’idea che la felicità e l’autoconservazione possano essere l’obiettivo del vivente, Nietzsche sembrerebbe ammiccare ad un altro genere di constatazione, secondo la quale la “buona sorte”, il destino di ciascuno, il suo proprio *Glück* giunge a compimento nell’accettazione della meta, ovvero della fine della linea che non si può più credere illimitata. Per il momento lasciamo in sospenso questa lettura, facendo tuttavia notare che, se è vero che il panorama diviene livido, non si può non notare una certa tensione interna nel momento in cui l’idea di «Z i e l» (meta, destinazione, scopo, traguardo, limite) è affiancata a quella di linea retta – invincibile nella sua illimitata estensione.

Nonostante il rilevamento dell’attrito suesposto, l’approccio nietzscheano al problema della morte denuncia, nel cuore delle torsioni vitalistiche del pensiero dell’autore, una carica pessimistica che difficilmente può essere altrimenti definita; sostenere che «il vivente è una specie alquanto rara della morte»² non significa soltanto rendere complementari i due concetti di vita e morte, poiché con ciò è dichiarata una preponderanza assoluta dell’inanimato sulle forme dell’esistenza. In riflessioni lontane, a livello cronologico, dalla giovanile influenza schopenhaueriana, ritroviamo quindi un insieme di ragionamenti che per un verso si discostano dai modi

¹ F. Nietzsche, *L’Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, NO, vol. VI, tomo III, n. 1, p. 168 (cfr. NKSA 6, p. 169 per la versione originale). Ricordiamo che la medesima espressione compare come «Formula della mia felicità» già in *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa con il martello*, *ivi*, Sentenze e frecce, n. 44, p. 61.

² Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, NO, vol. V, tomo II, libro terzo, n. 109, p. 118, tr. it. modificata (cfr. NKSA 3, p. 468).

di interrogazione classici del filosofo, mentre d'altra parte pongono in evidenza lo spietato disincanto che ne ha accompagnato il sentiero di pensiero.¹ Un'altrettanto inattesa inclinazione al fatalismo disfattista si rileva in filigrana anche da alcuni brani di Sigmund Freud, che, seppur con un atteggiamento scienziata più "ingenuo" rispetto a quello nietzscheano, sembrava rivolto a dare sfogo ad impulsi vitali piuttosto che ad inserire gli organismi entro uno scenario di inesorabile mortificazione. Il discorso proposto dal medico viennese è in realtà ancor più articolato di quello del filosofo e si presenta dunque in tutta la sua stringente ineluttabilità. Proviamo a ripercorrere le tappe di sviluppo che hanno progressivamente condotto l'autore a postulare l'esistenza, nell'organismo vivente, di una vera e propria *pulsione di morte*.

Per riuscire a tracciare una sorta di genealogia del concetto è necessario innanzitutto riprendere brevemente alcuni aspetti della teoria, già considerata in precedenza, della scarica energetica. Essa è elaborata fin dai tempi di *Progetto per una psicologia* e, al netto di tutte le implicazioni che comporta, afferma che l'organismo è costretto ad abbandonare la sua naturale propensione all'inerzia a causa di una serie di stimoli endogeni che determinano i cosiddetti "bisogni fondamentali" («fame, respirazione, sessualità»)² e che chiedono di essere soddisfatti attraverso un inevitabile dispendio energetico. In conseguenza, Freud identifica il bisogno dell'appagamento

¹ Non è facile riuscire a sostenere una tesi interpretativa come quella da noi proposta in seno al sistema nietzscheano, perlopiù considerato come propulsore, nel riconoscimento del dramma, di scenari di inedita bellezza. Scrive a riguardo S. Givone: «"Economia in grande", definisce Nietzsche il tragico, cioè economia capace di far fruttare il negativo ai fini di un allargamento dell'esperienza; la quale non pretende però con questo di strumentalizzare il negativo, cioè usarlo e consumarlo rimuovendolo, ma per l'appunto sperimentarlo per quello che esso è», *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 139. È evidente che la prospettiva delineata da Givone è la medesima i cui elementi la presente ricerca ha fin qui rincorso e posto in luce; ciononostante, ci sembra opportuno spingere all'estremo e far emergere anche i limiti, che Nietzsche stesso non tiene celati, della prospettiva bipolare dionisiaco-apolleina. Come annunciato in apertura del paragrafo, il problema è stabilire se e in che modo è possibile «far fruttare» il negativo senza che venga rimossa una parte della sua potenza ed essenza. In questo senso, la morte ci ha posti dinnanzi ad un elemento di negatività talmente imprescindibile da costringerci ad un aggiustamento complessivo del concetto di tragico.

² Cfr. S. Freud, *Progetto di una psicologia*, FO, vol. 2, cap. 1, pp. 202-203.

degli impulsi come una tendenza a voler ristabilire la situazione di quiete precedentemente turbata. Da questa intuizione, l'autore deriva alcuni corollari relativi al sogno così come al significato del rapporto sessuale; in relazione agli stati onirici, dalla *Traumdeutung* in poi è assodata l'idea secondo la quale essi sono appagamenti di desideri che, lungi dallo stimolare attivamente l'apparato psichico, inseguono il tentativo inverso, ovvero cercano di neutralizzare gli elementi perturbatori del sonno. Ancora, in una nota posta in calce al secondo dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Freud riconosce che «il soddisfacimento sessuale è il migliore sonnifero. La maggior parte dei casi di insonnia nervosa risalgono a insoddisfacimento sessuale».¹ Anche in questo caso, l'appagamento di un desiderio coincide con il complementare e conseguente raggiungimento di uno stato di inattività (in questo caso il sonno) che declina e interpreta il bisogno di inerzia da cui deriva. Il dolore ovvero la tensione che si associano alla scarica energetica vengono in questo modo giustificati e legittimati in funzione di ciò che chiamiamo il *piacere del ripristino*, ossia la tendenza a ritornare ad uno stato uterino di assenza di stimoli perturbatori.

Aduso alla disanima critica di ogni sua acquisizione e scoperta, Freud fu in seguito costretto a correggere la portata del cosiddetto “principio di costanza”, e fu spinto a ciò dall'osservazione di un'attività escogitata da un suo nipotino, attività che, nella sua elementarità, aveva nondimeno il carattere dell'inspiegabile. Il bambino era solito gettare gli oggetti che aveva a portata di mano lontano da sé, negli angoli della stanza in cui si trovava, in modo da non poterli scorgere. L'atto misterioso era tuttavia incompleto e fu reso esplicito mediante l'uso di un rocchetto. La spagoletta su cui era arrotolato il filo per cucire, infatti, non veniva lanciata come le altre cose, o meglio, essa era sì scagliata, ma avendo cura di non lasciare la presa del filo che vi era avvolto. In questo modo il bambino aveva assicurata la possibilità di trarre nuovamente a sé la spola e reiterare il “gioco” ad essa connesso: «Questo era dunque il gioco completo – sparizione e riapparizione – del quale era dato assistere di norma solo al primo atto, ripetuto instancabilmente come gioco a sé stante, anche se il piacere maggiore era legato indubbiamente al secondo atto».² Freud interpreta il gesto del nipote in

¹ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, FO, vol. 4, secondo saggio, cap. 2, p. 409.

² S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, FO, vol. 9, cap. 2, p. 201.

relazione al fatto che la madre Sophie (quintogenita di casa Freud, scomparsa prematuramente appena prima la pubblicazione del volume)¹ era spesso assente da casa: il bambino aveva familiarizzato con i concetti di lontananza e scomparsa procurandoseli da sé, ovvero senza attendere che si verificassero come veri e propri fenomeni esperienziali. La forma di coazione che assume la mossa è altresì giustificata se si pensa che quest'ultima procura un certo piacere nel bambino che recupera il rocchetto mediante l'astuto *escamotage* del filo; tuttavia, «questa interpretazione sarebbe contraddetta dall'osservazione che il primo atto, l'andarsene, era inscenato come giuoco a sé stante, e anzi si verificava incomparabilmente più spesso che non la rappresentazione completa, con il suo piacevole finale».² L'addomesticamento del remoto è il principio che anima e spiega l'atteggiamento del nipotino, il quale costruisce un sistema per elaborare la sofferenza e rivoltarne le conseguenze psichiche. Anche in questo caso, l'idea soggiacente è quella della necessità di un ripristino di una situazione iniziale, mutata e pertanto esposta all'avversità del dispiacere. Ciò che sconvolge il medico, tuttavia, è che il gioco messo in atto dal piccolo Ernst ribalta la sensazione di sofferenza non in forza di un mutato giudizio psichico a riguardo, bensì grazie alla sua reiterazione. In altri termini, il trauma continua ad essere avvertito come un gesto violento, e ciononostante un impulso primordiale, precedente a quello

¹ A questo riguardo, ricordiamo che *Al di là del principio di piacere* fu un testo molto discusso, oltre che per le teorie ivi raccolte e per il distacco dai modi empirico-sperimentali tipici dell'autore, anche a causa di una polemica di carattere biografico. Questa fu suscitata da Freud medesimo, che non si riconobbe nel ritratto "patografico" del lavoro delineato da F. Wittels, colui che per primo tracciò i lineamenti della vita del padre della psicoanalisi. In uno scambio epistolare, dopo averlo ringraziato per il lavoro compiuto e dopo averne riconosciuto il generale acume per essere stato in grado di cogliere alcuni degli aspetti più significativi della sua personalità, Freud sottolinea che la genesi delle teorie esposte in «*Al di là*» non è affatto da ricondurre alla disgrazia personale («la morte di una figlia in fiore», come sosteneva Wittels) avvenuta infatti *dopo* la stesura del testo: «Avrei certamente sottolineato la connessione tra la morte di una figlia e i concetti sull'aldilà in qualsiasi studio analitico di chiunque altro. Ed invece è un errore. *Al di là* è stato scritto nel 1919 quando mia figlia era giovane e fiorente; essa morì nel 1920»; cfr. E Jones, *Vita e opere di Freud*, cit., vol. 3, p. 57 e S. Freud, *Lettera a Fritz Wittels*, FO, vol. 9, p. 622, n. 2. Ad onor di completezza, si veda anche F. Wittels, *Sigmund Freud: der Mann, die Lehre, die Schule*, Tal, Leipzig 1924.

² S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, FO, vol. 9, cap. 2, pp. 201-202.

del principio di piacere, ubbidisce «alla coazione a ripetere nell'intento di legare psichicamente le impressioni traumatiche».¹ La situazione delineata tramite l'osservazione del comportamento del nipotino di Freud si acutizza in una vera e propria patologia se ci rivolgiamo ai sogni di alcuni nevrotici, i quali, benché ammalatisi a causa di specifici eventi traumatici, tendono a riprodurre quegli stessi avvenimenti durante lo stato di sonno. I prodotti onirici derivati da tale atteggiamento differiscono dai sogni cosiddetti d'angoscia o di punizione: in relazione a questi ultimi due casi, fin dall'epoca della *Traumdeutung* l'autore aveva sottolineato che essi non contraddicono la formula aurea del sogno inteso come appagamento di desiderio, poiché «ciò che essi appagano è sempre un desiderio inconscio, il desiderio cioè di una punizione inflitta al sognatore per un moto di desiderio illecito, rimosso».² Differente il caso del sogno traumatico, che, come il rocchetto di Ernst, produce un'inquietudine dalla quale non ci si riesce ad emancipare.

Ciò che Freud chiama *Wiederholungszwang*³ è dunque una vera e propria costrizione, un'ineluttabilità che si verifica presso i malati psichici, ma che viene prodotta anche all'interno dei sistemi di elaborazione mentale di individui che non hanno subito traumi particolarmente significativi per il loro sviluppo, ma che nondimeno sono spinti a ripeterli con atteggiamenti altrimenti inintelligibili. Alla luce di tali considerazioni, è necessario postulare l'esistenza di un istinto più arcaico rispetto al *Lustprinzip*, ovvero di una modalità della psiche che si crea prima dell'instaurazione della dialettica tra principio di piacere e susseguente principio di

¹ *Ivi*, cap. 4, p. 219.

² S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, FO, vol. 3, cap. 7, p. 508.

³ [coazione a ripetere]. È interessante notare che la medesima espressione compare anche all'interno dello scritto *Il perturbante*, coevo a quello in esame. In particolare, dopo una serie di esemplificazioni, l'autore dichiara: «L'insieme di queste considerazioni ci induce a supporre che sarà avvertito come elemento perturbante tutto ciò che può ricordare questa profonda coazione a ripetere», FO, vol. 9, cap. 2, p. 99. Di altre forme di coazione (a proteggere, a capire), invece, Freud parlava già ai tempi delle *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)*; cfr. FO, vol. 6, appunti, p. 114. Ma queste forme di costrizione psichica rientrano nel novero degli impulsi nevrotici "tipici", che tentano di reagire ad una situazione penosa mascherandola attraverso l'accanita ripetizione di una serie di gesti rituali.

realtà. C'è qualcosa che si pone dunque al di là del principio di piacere, che si rende ad esso indifferente ovvero che ne eccede i presupposti. Per arrivare a capire la natura di tali processi è necessario spendere qualche parola a proposito della nozione di *Trieb*, cui l'autore allude già nelle sue primissime produzioni, rendendola esplicita all'epoca dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*: «Accanto alle eccitazioni esterne che il soggetto può fuggire o da cui può proteggersi, esistono fonti interne che apportano costantemente un afflusso di eccitazioni al quale l'organismo non può sfuggire e che costituisce la molla del funzionamento dell'apparato psichico. I *Tre saggi sulla teoria sessuale* [...] introducono il termine *Trieb*».¹ La pulsione è dunque una tendenza incoercibile da parte dell'organismo all'interno del quale si presenta; essa può essere concepita come una sorta di seconda natura, un manto che riveste e rende peculiare l'individuo.

La teoria freudiana delle pulsioni è alquanto complessa e, nel corso dell'approfondimento della dottrina psicoanalitica, è stata sottoposta ad almeno due rimarcabili aggiustamenti. In particolare, le convinzioni dell'autore subirono delle modificazioni relativamente al problema dei generi di classificazione delle pulsioni medesime, che in un primo momento furono suddivise in pulsioni dell'Io e pulsioni sessuali libidiche, in seconda istanza differenziate in pulsioni dell'Io e pulsioni rivolte ad un oggetto (considerate entrambe libidiche) e, in terzo luogo, distinte in pulsioni distruttive e pulsioni vitali. Prima di addentrarci nel significato dell'ultima delle categorizzazioni proposte, alla quale Freud pervenne proprio con *Al di là del principio di piacere*, ci concentriamo sulla natura del concetto di pulsione, rimasto sostanzialmente invariato nonostante le rettifiche summenzionate. Freud lo rende esplicito all'interno di uno scritto che avrebbe dovuto confluire nella composizione complessiva dei saggi di metapsicologia, ovvero *Pulsioni e loro destini*. Ivi Freud nota come, contrariamente agli stimoli fisiologici (che provengono dall'esterno e ai quali si

¹ J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, cit., vol. 2, p. 459. Sul problema specifico della pulsione di morte cfr. J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Paris 1970, tr. it. di A. De Coro, *Vita e morte nella psicoanalisi*, Laterza, Bari 1972, mentre, per un respiro più ampio sul medesimo argomento si segnala R. Major, *Au commencement. La vie la mort*, Galilée, Paris 1999, ove sono considerate le convergenze tra psicoanalisi e pensiero filosofico (di Blanchot, Heidegger, Lévinas, Derrida).

reagisce mediante il movimento corporeo), la pulsione «non agisce mai come una forza d'urto *momentanea*, bensì sempre come una forza *costante*. E in quanto non preme dall'esterno, ma dall'interno del corpo, non c'è fuga che possa servire contro di essa. Indichiamo più propriamente lo stimolo pulsionale col termine “bisogno”; ciò che elimina tale bisogno è il “soddisfacimento”».¹ Il brano che abbiamo riprodotto appare contraddittorio: nella prima parte viene sostenuto che la pulsione non è uno stimolo come gli altri, poiché essa si caratterizza per la continuità e persistenza con la quale si propone all'individuo. La pulsione non può essere paragonata ad alcun altro genere di stimolo, essa è piuttosto, come accennavamo in precedenza, un istinto connaturato, una tendenza insopprimibile. Tuttavia, la parte conclusiva dell'estratto, rende incongruente il discorso: il medico viennese parla del concetto in definizione nei termini di un bisogno, «Bedürfnis», e rintraccia nella «Befriedigung»² la possibilità di una sua estinzione. In questo modo la pulsione cessa di essere un *continuum* che accompagna l'individuo lungo tutto l'arco della sua esistenza, e diviene una tendenza eliminabile tramite il soddisfacimento. In effetti anche il seguito della trattazione procede lungo questa direzione interpretativa e Freud affianca alcuni elementi (la meta, l'oggetto, la fonte)³ a ciascuna pulsione, che agevolmente fanno confluire quest'ultima nella griglia interpretativa, tipica della psicoanalisi, che per ogni fenomeno psichico individua uno stimolo e la conseguente risposta ad esso. La situazione, del resto, diviene adamantina se ci rifacciamo ad un esempio di pulsioni fornitoci poche righe dopo dall'autore medesimo: *die Sexualtriebe*. Abbiamo già evidenziato le vicissitudini interpretative che ha dovuto attraversare questa categoria di pulsioni durante lo sviluppo del sistema freudiano, e tuttavia essa fornisce un'utile esemplificazione della nozione generale di *Trieb*. L'impulso sessuale, infatti, è rappresentato come costante e altrettanto esso può andare incontro a soddisfacimenti temporanei. In altre parole, l'inclinazione al sesso costituisce una nota di fondo nella

¹ S. Freud, *Metapsicologia*, FO, vol. 8, Pulsioni e loro destini, p. 15.

² Cfr. S. Freud, *Triebe und Triebschicksale*, FGW 10, p. 212.

³ Cfr. S. Freud, *Metapsicologia*, FO, vol. 8, Pulsioni e loro destini, pp. 18-19. La stessa idea che traspare dal titolo del contributo è immediatamente indicativa; le pulsioni hanno un destino, o meglio esse incorrono nelle seguenti possibilità destinali: «La trasformazione nel contrario. Il volgersi sulla persona stessa del soggetto. La rimozione. La sublimazione», *ivi*, p. 22.

struttura psichica dell'individuo, un suo "bisogno", ma ciò non inficia la possibilità che essa si esprima di volta in volta in un insieme di fonti, oggetti, mete e "soddisfacimenti" determinati.

Ricorderemo che, pur senza nominarla come manifestazione pulsionale, poc'anzi ci siamo riferiti alla sessualità in relazione alla teoria giovanile di Freud a proposito della scarica energetica, che avevamo ripreso per dimostrare la necessità del ripristino di una situazione iniziale perturbata da fattori esterni. Ancora, prima di procedere nelle deduzioni, richiamiamo alla mente il concetto di *Wiederholungszwang*: che questa sia connessa ai meccanismi pulsionali è evidente per la tendenza a ripresentarsi ciclicamente, come una forza persistente e non estirpabile in maniera definitiva. Gli elementi che abbiamo fin qui preso in esame sono dunque tra loro interconnessi, sebbene non sia ancora chiarito quale sia la natura del *trait d'union* che li lega. Per avere il quadro di inserimento complessivo di questi indizi frammentari, dobbiamo tornare a leggere *Al di là del principio di piacere*: «Una pulsione sarebbe dunque una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale questo essere vivente ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno». Subito dopo l'autore manifesta una perplessità che in qualche modo echeggia quella, relativa al concetto di tragico, con la quale abbiamo aperto il paragrafo: «Questa concezione della pulsione ci suona strana, poiché ci siamo abituati a ravvisare in essa un fattore che spinge al cambiamento e allo sviluppo, mentre ora la dobbiamo intendere in un modo precisamente opposto, vale a dire come espressione della natura *conservatrice* degli esseri viventi». ¹ La dichiarazione è particolarmente significativa e permette di analizzare con sguardo critico anche il binomio, che Freud individuerà di lì a poco, tra pulsioni di vita e pulsioni di morte, la terza diade proposta in seno all'evoluzione della teoria delle pulsioni. Stante la definizione proposta, infatti, pur differenziando i due canali istintuali, di fatto l'autore ammicca all'ipotesi di inserimento delle pulsioni di vita medesime all'interno dell'insieme più vasto e onnipervasivo della tendenza alla morte. ² Pur in forma

¹ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, FO, vol. 9, cap. 5, p. 222.

² In *Life against Death* (Wesleyan 1959, tr. it. di S. Besana Giacomoni, *La vita contro la morte. Il significato psicoanalitico della storia*, Adelphi, Milano 2002, 2a ed.), N. O. Brown sostiene invece la

ipotetica, nella seconda serie di lezioni di *Introduzione alla psicoanalisi* Freud evidenzia questa inclusione quando ammette che, come le altre, anche le pulsioni erotiche aspirano a «comporre il vivente in più vaste unità».¹ Ciò significa (e l'ipotesi era stata azzardata già in *Al di là del principio di piacere* tramite il ricorso al mito platonico dell'androgino) che le pulsioni sessuali mirano a complicare – riproducendola – la sostanza vivente, e pertanto lavorano nella direzione contraria agli istinti di morte, ma altrettanto esse non sono del tutto estranee alla fascinazione della quiete, dal momento che il loro obiettivo può anche essere letto come un tentativo di ricondurre la materia vivente frammentata all'interno di un'unità comprensiva meno entropica e, in conseguenza, meno “vitale”. Addestratosi alla scuola dell'induzione empirica, Freud non nasconde un certo imbarazzo riconoscendo di lasciarsi suggestionare da congetture filosofico-mitologiche: «Mi si potrebbe chiedere se e in che misura sono io stesso convinto della validità delle ipotesi che ho sviluppato in queste pagine. La mia risposta sarebbe: non ne sono convinto né mi sentirei di fare alcunché per indurre altri a credere in tali ipotesi. O meglio: non so fino a che punto credo in esse. [...] Dopo tutto è lecito abbandonarsi a una certa linea di pensiero, svilupparla fin dove è possibile per pura curiosità scientifica».² Ovviamente il nostro punto di vista non può che accogliere con favore l'ibridazione disciplinare proposta da Freud, in quanto indice anziché di un abbassamento del livello di indagine, della capacità intensiva del testo filosofico, in grado di esemplificare e catalizzare la profondità di un pensiero che ha promesso di avventurarsi nell'ignoto e nell'universo del non-detto. Ritornando al contenuto della proposta dell'autore, diremo quindi che la tendenza regressiva si mostra, nelle sue differenti sfaccettature, come un valore costante delle pulsioni, una sorta di pulsione primordiale che spingerebbe la vita al ripristino, al ritorno ad un passato perduto.

presenza di una certa confusione, nell'opera freudiana, fra tre distinte concezioni della morte (il nirvana, la coazione a ripetere, il masochismo) di cui solo una (la terza) configura uno stato effettivo di morte, mentre le altre due associazioni sarebbero derivate da un fraintendimento da parte dell'autore; cfr. *ivi*, pp. 119-146.

¹ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, FO, vol. 11, lezione 32, p. 215.

² S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, FO, vol. 9, cap. 6, p. 224.

Come il tragico, anche le pulsioni sembravano rivolte a stimolare l'organismo alla crescita e alla trasformazione propulsiva, mentre i dati recuperati e fatti collimare l'un l'altro dimostrano una tendenza contraria, che segna un regresso verso stati primitivi che il soggetto sarebbe stato costretto ad abbandonare da circostanze esterne. A ben vedere, tuttavia, la prospettiva alla quale siamo ora giunti appare esattamente ribaltata rispetto a quella tratteggiata inizialmente: il problema che abbiamo individuato in seno al divenire tragico, infatti, concerne la "meta" di quest'ultimo, il punto di fuga finale, il termine di ogni sua peripezia nel campo dell'esistente. Ripetiamo la nostra preoccupazione: se la successione, che abbiamo definito tragica, di frattura e morfogenesi, è coincidente con il modo di procedere del divenire in quanto tale, il tragico non è un momento eccezionale di quest'ultimo, bensì un elemento fondamentale, un tassello essenziale al divenire medesimo. Più specificamente, è tragico tutto ciò che permette lo svolgersi, il dispiegamento del divenire: esso risulta pertanto associato alle dinamiche della progressione, salvo constatare, come abbiamo rilevato in apertura al paragrafo, che il divenire dell'organismo è indirizzato non tanto alla creatività della vita, bensì alla morte, alla sospensione definitiva di ogni possibilità di espressione del divenire. Il tragico, dunque, creerebbe un significativo doppio movimento, ossia da un lato incita alla genesi proficua, stimolando l'organismo ad un continuo autosuperamento, mentre, d'altro canto, condurrebbe progressivamente quello stesso organismo all'esaurimento di sé, alla sua morte. Ora, però, attraverso le parole di Freud il quadro si chiarisce e ad esso viene aggiunto un ulteriore tassello, che rende il panorama complessivo ancor più angosciante: la condizione di quiete assoluta alla quale condurrebbe il divenire tragico non si colloca al termine di un percorso comunque progressivo, bensì rappresenta un regresso, verso uno stato esistenziale esperito in precedenza e abbandonato a forza. A questo riguardo, lo psicoanalista non concede alcuno sconto e, con tono ultrapessimista, che non appartiene alla sua produzione e al quale sembra quindi venire quasi costretto, dichiara possibile «che per molto tempo la sostanza vivente fosse continuamente ricreata e morisse facilmente, finché decisive influenze esterne provocarono mutamenti tali da costringere la sostanza sopravvissuta a deviare sempre più dal corso originario della sua vita, e a percorrere strade sempre più tortuose e complicate prima di raggiungere il suo scopo,

la morte».¹ Con queste parole il concetto di tragico si pone al centro di un interessante crocicchio di interpretazioni: intersecando queste ultime affermazioni con le nostre convinzioni, il tragico rappresenterebbe infatti ciò che fa deviare la vita dalla sua fine imminente, si configurerebbe cioè come quell'insieme di «Ablenkungen [und] immer komplizierteren Umwegen».² Cerchiamo di fare chiarezza. Tragico è il progredire del divenire poiché si configura come un continuo oltrepassamento creativo di una serie di ostacoli; tragico è però anche ciò che conduce alla morte, ossia all'origine, se, come vuole Freud, procedendo verso la sua fine l'organismo non fa altro che ripristinare il suo stato iniziale; tragico è, infine, il fattore di complicazione della morte, ciò che, in altri termini, ne procrastina l'evenienza costringendo la vita a passare in una serie di tornanti e strettoie – sadico e mortifero potrebbero essere gli aggettivi adatti ad una sua eventuale personificazione.

Gli argomenti proposti appaiono più che altro come veri e propri dati di fatto, dinnanzi ai quali è difficile sfuggire. In un testo imprescindibile per chi intenda andare a fondo dello spessore speculativo del pensiero freudiano, Jacques Derrida prova implicitamente a scardinare questa logica di morte quando afferma che la funzione delle pulsioni è di «aiutare (funzione ausiliare) a morire della propria morte, aiutare (funzione d'assistenza: assistere alla morte) acciocché la morte sia un ritorno a ciò ch'è più proprio [...]. L'organismo (come ogni organizzazione vivente, ogni "corpus", ogni "movimento") si preserva, si risparmia, si conserva, [...] non per guardarsi dalla morte o contro la morte, soltanto per evitare una morte che non gli toccherebbe, per sottrarsi ad una morte che non sarebbe la sua o quella dei suoi».³ Poche pagine più in

¹ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, FO, vol. 9, cap. 5, p. 224. In relazione alla triste ineluttabilità di queste considerazioni, ne *Il disagio della civiltà* l'autore ricorda: «io stesso rifuggi all'idea di una pulsione distruttiva quando emerse per la prima volta nella letteratura psicoanalitica e quanto tempo mi ci volle prima che fossi disposto ad ammetterla», FO, vol. 10, cap. 6, p. 607.

² [deviazioni e strade sempre più tortuose], S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, FGW 13, cap. 5, pp. 40-41.

³ J. Derrida, *Spéculer – sur "Freud"*, Paris 1980, tr. it. di L. Gazziero, *Speculare – su "Freud"*, Milano 2000, pp. 114-115. Riteniamo che il percorso che Derrida dispiega in questo volume sia pressoché impareggiabile a livello teoretico; resta comunque notevole anche l'ermeneutica proposta da P. Ricoeur in *Della interpretazione*, cit., pp. 314-344.

là Derrida lo esplicita a chiare lettere, ma già da queste parole è chiaro che egli sta alludendo all'*Heim* di cui l'*Unheimlich* è diretto complementare. Nel momento in cui le pulsioni sono viste come ciò che riconduce all'orizzonte del proprio, il tragico subirebbe un significativo slittamento, non potrebbe riconoscersi in esse e verrebbe assolto dall'accusa di condurre a morte l'organismo. Tragico e psicoanalisi, infatti, sono, esattamente al contrario di quanto afferma Derrida a proposito delle pulsioni, ciò che fa esperire il senso e la presenza del perturbante, dell'estraneità che inabita il cuore di ogni dimora. Dunque non si adeguano, né l'una disciplina né l'altro concetto, a quel movimento che riporta l'organismo "a casa", ma al contrario procedono nella direzione opposta. Il discorso derridiano elimina uno dei punti di ambiguità rilevati in precedenza, ma non toglie vigore all'accusa più pesante, che considera il tragico nei modi di un "folle volo", una pazza avventura della vita che però resta erronea, sbagliata rispetto all'economia complessiva dell'esistenza. Il tragico, dunque, può anche allontanare dalla morte, costituirsi come espediente ad essa, ma nessuna delle sue grida sembra potere nulla contro il silenzio del sepolcro, che avanza inarrestabile. È un diversivo, un fattore di impegnativa distrazione, che occupa l'ente in mille incidenti e avvicendamenti, facendogli distogliere lo sguardo dalla fine che include e sovrasta tutto. Quindi un accidente temporaneo, un errore transeunte che presto o tardi verrà corretto in quello stato che invece è proprio dell'ente, e che lo attira a sé.

Siamo al fondo di un vicolo cieco, schiacciati contro un muro solidissimo, che non ci lascia alcuna via di scampo. Perfino Zarathustra, profeta dell'incondizionato "sì", sembra arreso a questa evidenza, quando sogna di essere diventato «guardiano notturno e di sepolcri, lassù, sulla montana rocca solitaria della morte. [...] Da bare vitree sentivo su di me lo sguardo della vita vinta. [...] Ma ancor più spaventoso, da strangolare il cuore, era, quando tutto taceva intorno e si faceva silenzioso, e io stavo seduto solo, in mezzo a quel silenzio di perfidia».¹ A sconvolgere la funerea tetraggine dell'ambiente, un alito di vento lamentevole fa da sfondo ad un fatto terrificante: «il feretro si spaccò, vomitando risate in mille forme. E, da mille smorfie di bambini, angeli, gufi, pagliacci e farfalle grosse come infanti, qualcosa rise e derise e mugghiò

¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, parte seconda, L'indovino, pp. 164-165.

contro di me».¹ Zarathustra si sveglia, racconta il sogno ai discepoli e poi rimane in silenzio, non sapendo come renderlo intellegibile. L'indovino assolve il compito interpretativo e spiega che il profeta è rappresentato dalla bara dalla quale scaturiscono smorfie e cattiverie, poiché «simile alla risata infantile dalle mille forme, penetra Zarathustra in tutte le camere di morte, irridendo i guardiani notturni e dei sepolcri e tutti quelli che sferragliano con chiavi tenebrose. Tu li spaventerai e li schianterai con la tua risata; perdita e recupero dei sensi attesteranno il tuo potere su di loro. E anche quando verrà il lungo crepuscolo e la stanchezza mortale, tu non tramonterai dal nostro firmamento, tu che sei l'avvocato della vita!».² L'indovino fornisce un'inedita via di fuga: se staremo ancorati all'insegnamento di Zarathustra, impareremo a sghignazzare della morte, piegheremo la sua potenza con la forza delle nostre risate, che dal feretro ci annunciano che non v'è nulla di cui piangere. La morte non è l'unica prospettiva, essa può essere sconfitta, e, chi riuscirà a comprendere tutto questo, vivrà senza tramonto un'esistenza sempre vittoriosa.

«Così parlò Zarathustra. Quindi fissò a lungo nel volto il discepolo che gli aveva fatto da interprete del sogno, scuotendo la testa». ³ Perché Zarathustra non accetta la lettura dell'indovino? Perché il profeta non accondiscende al destino immortale che gli viene assegnato? Cosa significa vivere in un cimitero in cui le tombe ridono e i corpi riemergono con ghigni mostruosi? A cosa sta mirando Nietzsche?

¹ *Ivi*, p. 165.

² *Ivi*, p. 166. Su questo sogno e, in generale, sul rapporto che ebbe Nietzsche con la sua produzione onirica cfr. D. M. Fazio, *Così sognò Zarathustra*, «*Psychofenia. Ricerca ed analisi psicologica*», II, 1999, pp. 101-124, che alle pp. 118-122, si sofferma sul sogno succitato, classificandolo come “d'angoscia” e riconducendolo ad un sogno realmente occorso a Nietzsche. Egli conclude così la sua interpretazione: «la montana rocca solitaria potrebbe essere Nietzsche stesso e la bara piena di cattiverie multicolori e di angeliche smorfie della vita potrebbe rappresentare la stessa Lou Salomé, che con i suoi ventun'anni aveva portato lo scompiglio nella vita solitaria del custode di bare. Infatti, non sono forse i filosofi altrettanti scrutatori e custodi di morti?», *ivi*, p. 122.

³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, parte seconda, L'indovino, p. 167.

3. Il tempo, un attimo intenso

L'indovino non è stato in grado di sciogliere l'enigma. Egli lo ha invece evitato, riconducendolo ad un'interpretazione fuorviante perché troppo semplicistica: il messaggio di Zarathustra non può ridursi all'irrisione del sepolcro, né i suoi gesti sono diretti ad un atteggiamento di semplice edonismo. E tuttavia, riteniamo che l'episodio narrato da Nietzsche possa fornire un'indicazione essenziale per il proseguimento della nostra indagine, altrimenti destinata ad arrestarsi. Si tratta quindi di capire il senso e, più in generale, la collocazione concettuale di un sogno che, a partire dall'identità della persona chiamata per renderlo intellegibile, si manifesta nella forma del rebus e dell'allegoria. Come ammette il padre della *Traumdeutung*: «il sogno è un indovinello a figure [...], e i nostri predecessori nel campo dell'interpretazione del sogno hanno commesso l'errore di giudicare il rebus come una composizione pittorica».¹ Del resto, considerato il trattamento che il profeta nietzscheano riserva all'interprete, c'è da chiedersi se effettivamente l'enigma debba venire sciolto, ovvero se con esso l'autore non intenda veicolare un messaggio che trae la sua forza anche dall'ermetismo di cui si ammanta. Infatti, conformemente a tutto l'asse di dispiegamento narrativo di *Così parlò Zarathustra*, ove è più che patente l'utilizzo delle forme dell'allusività, anche nell'episodio richiamato constatiamo la volontà da parte dell'autore di accennare ad un orizzonte di senso non definitivamente esplicitato, ma nemmeno del tutto inafferrabile. Come l'opera nel suo insieme, anche il sogno del profeta può dunque venire concepito come un rompicapo, destinato a rimanere senza soluzione fintantoché i *Wahrsager* che con esso si cimentano non avranno abbandonato la logica dell'univocità e non torneranno a praticare la loro vocazione di chiaro-veggenti, senza farsi suggestionare dalle lusinghe della evidenza univoca. Con le parole di Martin Heidegger: «riuscire a indovinare è essenzialmente diverso da riuscire a calcolare. In quest'ultimo caso, seguendo un "filo conduttore" già dato, si scopre progressivamente, partendo dal noto, qualcosa di ignoto; nell'indovinare, invece, è insito un salto senza filo conduttore [...]. Il cogliere l'enigma è un salto, tanto più se l'enigma concerne l'ente nel suo insieme.

¹ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, FO, vol. 3, cap. 6, p. 258.

[...] L'indovinare questo enigma deve arrischiarsi a entrare nella dimensione aperta di ciò che è in generale velato, nel territorio violato e incalpestato, nella sveltezza (ἀλῆθεια) di questa che è la cosa più velata, nella verità. Questo indovinare è un arrischiare la verità dell'ente nel suo insieme». ¹ Sulla base di tale considerazione heideggeriana, prima di inoltrarci nel contesto semantico invocato dalla narrazione, cioè senza considerare il problema della morte ivi convocato, ci permettiamo una rapida postilla a proposito dello scacco subito dal «discepolo prediletto»: come è possibile rifiutare a Zarathustra lo sguardo di disapprovazione nei confronti di un indovino che ripudia l'alea e gestisce il sogno del profeta come se si trattasse di una scena priva di qualsiasi ombra? Dopo il racconto, viene detto che egli si alza «svelto» ² e declama perentorio la sua lettura ottimistica del sogno – Zarathustra scorge nella sicumera dei suoi gesti la deriva del complesso e del molteplice, principi cardine del suo annuncio profetico.

Ancora una volta, ciò che tra le righe invoca Nietzsche non sembra essere una rinuncia o un semplice capovolgimento di prospettiva: non è sostituendo il pianto con una risata che sarà sconfitta la morte. Potremmo spingerci oltre e sostenere che, anzi, nel caso del sogno di Zarathustra, non è forse la sconfitta della morte il problema che va preso in considerazione: in effetti, la denigrazione del discorso del proselito può anche voler indicare che quest'ultimo ha prodotto un illegittimo slittamento di senso fino al livello dell'*enjeu* della visione medesima. In altri termini diremmo che, proprio perché non strumentalizzabile come semplice “antidoto” alla fine della vita, il ghigno sognato può anche esprimere una nota di scherno verso coloro che scorgono nell'*oltrepassamento* della prospettiva mortale l'obiettivo delle loro interrogazioni. In questo senso, la risata non fornirebbe la risposta cercata perché essa non è nemmeno situata sullo stesso piano delle questioni che invece devono essere poste. L'operazione cui l'autore sembra ammiccare ci disorienta e conforta allo stesso tempo: da un lato, infatti, essa sposta l'asse della nostra preoccupazione teorica, facendoci intravedere uno spiraglio al di là del panorama di desolazione al quale siamo pervenuti con il

¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 245.

² Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, parte seconda, L'indovino, p. 165.

precedente paragrafo. Se non è necessario che la vittoria sulla morte si costituisca come forma di impegno del mortale, il tragico, che su questo punto aveva dovuto cedere il passo, può recuperare un senso proprio e un valore effettivo. D'altra parte, se avevamo rintracciato nel concetto di morte lo scoglio contro il quale il tragico rischia di infrangersi, è difficile ora concepire un modo di decentrare la questione senza eluderla. Per venire a capo di tale insieme di esitazioni, è necessario seguire nel suo sviluppo teoretico l'argomentazione nietzscheana. Ci chiediamo quindi in quale modo il filosofo sia stato in grado di risolvere un viluppo di problemi che lui stesso, fin dalla destituzione del principio di autoconservazione dell'individuo, aveva rilevato.

Come cercheremo di mostrare di qui innanzi, in Nietzsche la "soluzione" al problema della morte-come-problema pare sufficientemente circostanziata attorno ad un concetto – *die ewige Wiederkehr des Gleichen* – che, nelle sue differenti implicazioni filosofiche, riesce nel duplice tentativo di tematizzare la semantica della fine della vita e declinare in maniera affatto originale i problemi che da questa scaturiscono.¹ Arrivare a comprendere ciò, che Nietzsche stesso, in *Così parlò Zarathustra*, definisce nei termini dell'*enigma*,² significa in primo luogo sbarazzarsi di tutta una serie di sbrigative approssimazioni. Per imboccare il sentiero ermeneutico più vicino al messaggio dell'autore, cominciamo con il suddividere la formula impiegata dal filosofo, analizzando *in primis* il senso della nozione di eternità – *Ewigkeit* –, connotato di un tempo impossibile, senza inizio né fine. Con l'idea di ritorno *eterno*, Nietzsche si libera innanzitutto della stretta teleologica, introducendo una dimensione

¹ Sulla concezione religioso-etnografica dell'eterno ritorno ci si confronti con lo studio di M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour – Archétypes et répétition*, Paris 1949, tr. it. di G. Cantoni, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Borla, Roma 2007, 4a ed., che delinea tratti e implicazioni di una visione ciclica del tempo, nonché una accurata genealogia della successiva cristianizzazione della storia, che, sulla scorta dell'evento «hapax, ephapax, semel» della crocifissione di Cristo, ha condotto ad una concezione lineare della temporalità.

² In *Nietzsche: Tempo sacro, tempo del gioco nel pensiero dell'eterno ritorno* (raccolto in M. Cacciari, a cura di, *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzscheana del tempo*, Liguori, Napoli, 1980), G. Franck riconduce «sogno, apparizione del demone (o altre immagini notturne), "visione" dell'eterno ritorno ed enigma» ad un'unica sfera, ossia quella del sacro, di cui tali elementi produrrebbero la manifestazione: «Il sacro designa, insieme, salvezza e pericolo. E tale pericolosità si manifesta nella struttura enigmatica del messaggio oracolare», p. 100.

temporale ove non vi è spazio per una meta irrevocabile. A tale riguardo, in più di qualche appunto privato, contestualmente al concetto di eterno ritorno, rintracciamo una formula alquanto significativa relativa alla mancanza di *Ziel* per il mondo.¹ La riproduciamo così come appare in un frammento risalente al 1885: «Se il mondo avesse uno scopo, questo sarebbe già stato raggiunto. Se ci fosse per esso uno stato finale non intenzionale, questo sarebbe del pari già stato raggiunto. Se fosse in genere capace di un persistere e fissarsi, di un “essere”, se avesse solo per un momento in tutto il suo divenire questa capacità dell’“essere”, sarebbe di nuovo da un pezzo giunto alla fine del divenire». ² Il brano è ostico e difficilmente accettabile da un punto di vista logico: da dove viene attinta la *necessità*, per il mondo, di non poter sussistere in uno stato di quiete finale? Perché, cioè, non potrebbe il mondo medesimo trovarsi semplicemente “in cammino” verso il raggiungimento di una meta, che dunque non sarebbe ancora stata scorta all’orizzonte? Non giacere in uno stato di inattività, infatti, può voler dire essere impossibilitati a raggiungerlo, ma anche essere a questo diretti; Nietzsche invece esclude in maniera categorica la seconda opzione – capiamo il perché. Il divenire, ci dice l’autore, è il carattere costante dell’ente, ciò che ne compone l’essenza più profonda: in quanto tale, ogni ente diviene e procede per metamorfosi incessanti. Il divenire è dunque il connotato, il “come” dell’ente e non il suo “cosa”, la sua materia costitutiva. Quest’ultima, infatti, è evidentemente finita, limitata nel numero e circoscritta nello spazio: la determinatezza dell’ente implica una sua specificità e delimitazione. Allora, se le complicazioni della materia sono incessanti ma finite (a causa della materia stessa alla quale sono applicate), ciò comporta che qualora il divenire avesse una direzione precisa, esso ne avrebbe

¹ Facciamo comunque notare che la questione teleologica accompagna la riflessione nietzscheana fin dai suoi esordi. All’età di ventitré anni, ad esempio, l’autore aveva preparato una dissertazione sul problema della teleologia da Kant in poi, destituendo il concetto a partire dalla preponderanza della casualità sulla causalità: «vediamo l’*esistenza* e i suoi mezzi, e concludiamo che questi mezzi sono conformi a un fine. [...] Osserviamo poi con meraviglia il *complicato*, e presumiamo (per analogia con l’umano) che contenga una particolare saggezza», Scritti giovanili aprile-maggio 1868, NO, vol. I, tomo II, p. 308. L’insieme degli appunti sull’argomento si trovano in *ivi*, pp. 305-329.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi giugno-luglio 1885, NO, vol. VII, tomo III, 36 [15], p. 233.

necessariamente già raggiunto il traguardo, la potenzialità del divenire essendo illimitate, diversamente dall'attualità della sue specificazioni.¹

Questo ragionamento presta il fianco all'approfondimento della questione e della formula dal punto di vista dell'idea di *ritorno*: un estratto di un brano dedicato alla «nuova concezione del mondo» di Nietzsche ci aiuta a proseguire l'indagine. Dopo avere rimarcato il concetto di impossibilità di quiete da parte del divenire, l'autore dichiara: «Se il mondo può essere pensato come una determinata quantità di forza e come un determinato numero di centri di forza – e ogni altra rappresentazione rimane indeterminata e quindi *inservibile* – ne segue che esso deve percorrere un numero calcolabile di combinazioni nel gran giuoco di dadi della sua esistenza».² Da questa prima parte del brano si evince la natura di ciò che, poco sopra, abbiamo nominato come “materia del divenire”: la forza, ovvero la *potenza*, per utilizzare un linguaggio più diretto, è ciò che costituisce la determinatezza dell'ente. Martin Heidegger ha reso adamantina tale specificazione: «La volontà di potenza dice *che cosa* l'ente “è”, cioè in quanto che cosa esso esercita potere (in quanto potenza). L'eterno ritorno dell'uguale nomina il *come*, il modo in cui l'ente ha un tale carattere di “che cosa è”, nomina la sua “fattualità” nell'insieme, il suo “che esso è”».³ In quanto essente, l'ente è una forza necessariamente individuata in una certa quantità di equilibri di potenza,

¹ Non ci permettiamo, in questo contesto, un accenno che vada oltre la semplice indicazione bibliografica, ma non possiamo nemmeno evitare di riferirci alla palese assonanza tra la concezione nietzscheana che stiamo dipanando e le teorie sul tempo di J. L. Borges. Un testo, tra i molti, particolarmente efficace a proposito della illimitatezza e periodicità delle combinazioni è senza dubbio il racconto *La biblioteca di Babele*, che si conclude con l'attribuzione alla biblioteca di tre aggettivi – essa è infinita, illimitata e periodica: «non è illogico pensare che il mondo sia infinito. Chi lo giudica limitato, suppone che in qualche luogo remoto i corridoi e le scale e gli esagoni possano inconcepibilmente cessare; ciò che è assurdo. Chi lo immagina senza limiti, dimentica che è limitato [...]. Io m'arrischio a insinuare questa soluzione: *La Biblioteca è illimitata e periodica*. Se un eterno viaggiatore la traversasse in una direzione qualsiasi, constaterrebbe alla fine dei secoli che gli stessi volumi si ripetono nello stesso disordine», *Obras Completas*, Buenos Aires 1974 ss., tr. it. a cura di D. Porzio, *Tutte le opere*, in 2 voll., a cura di D. Porzio, Mondadori, Milano 1984 ss., vol. 1, *Finzioni, La Biblioteca di Babele*, p. 688.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi primavera 1888, NO, vol. VIII, tomo III, 14 [188], p. 165.

³ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 550.

che a loro volta determinano un numero indefinito, ma «calcolabile», di coincidenze e assembramenti. Quando la forza è specificata, infatti, non è possibile farle assumere sembianze infinite, poiché questo significherebbe deturparla nella sua essenza, e quindi annientarla *tout court* – il divenire che ha impresso il carattere dell'essere mantiene la perpetuità del movimento, abbandonando tuttavia la virtualità infinita di tutti i suoi possibili. E tuttavia il “come” dell'ente, l'eterno ritorno, lo protegge da un gretto meccanicismo, rilanciando in un cerchio imperituro la forza propulsiva della potenza. Prosegue infatti Nietzsche: «In un tempo infinito, ogni possibile combinazione sarebbe una volta, quando che fosse, raggiunta; sarebbe anzi raggiunta infinite volte. E poiché tra ogni “combinazione” e il suo prossimo “ritorno” dovrebbero essere passate tutte le altre combinazioni possibili, e ciascuna di tali combinazioni determinerebbe l'intera successione delle combinazioni della stessa serie, sarebbe con ciò dimostrato un circolo di serie assolutamente identiche: il mondo come circolo che si è già innumerevoli volte ripetuto e che prosegue il suo gioco all'infinito».¹ L'eternità del ritorno produce una torsione temporale tale da assicurare al divenire il recupero dell'infinità, e ciononostante dalla citazione emerge una concezione nient'affatto tradizionale di infinito, che risulta “addomesticato” nelle maglie delle «combinazioni possibili», dunque depotenziato della sua illimitatezza. Il cortocircuito pone in luce il carattere ossimorico dell'espressione nietzscheana colta nel suo insieme: là dove vi è un'eternità, dove cioè la temporalità è concepita come privata di ogni determinazione originaria ed escatologica, il movimento del ritorno è semplicemente irrealizzabile. Che l'esistenza dell'ente ritorni comporta infatti una sua

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi primavera 1888, NO, vol. VIII, tomo III, 14 [188], p. 165. Sulle antinomie del concetto di ritorno in Nietzsche cfr. M. Blanchot, *L'esigenza del ritorno* (saggio raccolto in P. Klossowski, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie. Sur quelques thèmes fondamentaux de la «Gaya Scienza» de Nietzsche*, Paris 1963, tr. it. di F. Ferrari, *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, SE, Milano 1999, in particolare p. 101), ma anche E. Severino il quale, ne *L'anello del ritorno* (Adelphi, Milano 1999), mette in chiaro la mera funzionalità “esistenziale” della possibilità di raggiungere infinite volte «la stessa forma», poiché «nell'apparente raggiungimento della stessa forma, in effetti “appare sempre qualcosa di nuovo”, cioè la novità della differenza che la volontà di potenza cancella per “allestire un mondo in cui sia resa possibile la nostra esistenza”», p. 163.

preliminare determinabilità nella direzione di un suo inizio e di un suo termine finale: non “viene di nuovo” ciò che prima non è cominciato e finito, non si ripresenta alla scena dell’apparire un ente che non si sia perduto, non può riaffiorare ciò che non scompare, ma si mantiene nella trama delle modificazioni del divenire. Se torna, è perché se ne è andato, se è eterno, invece, non è mai giunto e sussiste per non andare via.

Per quanto vicina al brano nietzscheano, la suggestione è volutamente provocatoria nei confronti della concezione “tradizionale” dell’eterno ritorno: quanto essa può essere verificata nell’opera di Nietzsche e quali conseguenze comporta una sua accettazione o un suo rifiuto sono le questioni alle quali è ora necessario rispondere. Invece che cercare di sciogliere i problemi, intraprendiamo il cammino ermeneutico problematizzando un ulteriore aspetto della teoria: per comprendere cosa si intenda con l’espressione “eterno ritorno dell’uguale”, dal nostro punto di vista è infatti necessario sgombrare il sentiero dall’idea del cerchio temporale. Con le parole di Gilles Deleuze: «i testi di Zarathustra, da una parte, e alcuni appunti del 1881-1882, dall’altra, ci dicono almeno ciò che l’eterno ritorno non è secondo Nietzsche. Non è un ciclo. Non presuppone l’Uno, il Medesimo, l’Uguale o l’equilibrio. Non è un ritorno del Tutto. Non è un ritorno del Medesimo, né un ritorno al Medesimo. Non ha nulla in comune, dunque, con il pensiero che si suppone antico, con il pensiero di un ciclo che fa ritornare Tutto, che ripassa da una posizione di equilibrio, che riconduce il Tutto all’Uno, e ritorna allo Stesso. Questa sarebbe la “canzone d’organetto” o la “semplificazione”». ¹ Certo, contro la nostra proposta di porre tra parentesi la raffigurazione “classica” dell’eterno ritorno possono essere richiamate numerosissime

¹ G. Deleuze, *Conclusioni sulla volontà di potenza e l’eterno ritorno*, raccolto in Id., *L’île déserte et autres textes*, Paris 2002, tr. it. a cura di D. Borca, *L’isola deserta e altri scritti*, Einaudi, Torino 2007, p. 153. In *Différence et répétition* (Paris 1968, tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997), invece, a proposito del ritorno scrive: «Il Negativo non torna, né l’Identico, né tornano lo Stesso e il Simile, né l’Analogo e l’Opposto. Solo l’affermazione torna, in altre parole il Differente, il Dissimile. Quanta angoscia prima di trarre gioia da una tale affermazione selettiva [...], torna solo l’eccessivo», p. 382. Sullo stesso problema cfr. anche Id., *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962, tr. it. di F. Polidori e D. Tarizzo, *Nietzsche e la filosofia. E altri testi*, Einaudi, Torino 2002, p. 75.

dichiarazioni esplicite da parte dell'autore che, dalla giovinezza¹ alle ultime opere, nei lavori editi e negli appunti privati, fa riferimento alla semantica del ritorno dell'identico, del cerchio, dell'anello, e finanche del circolo immenso.

Pur senza addentrarci nelle narrazioni “esplicite” della teoria, cursoriamente facciamo notare che i tre luoghi testuali (l'aforisma numero 341 de *La gaia scienza* e i due brani di *Così parlò Zarathustra* intitolati “La visione e l'enigma” e “Il convalescente”) all'interno dei quali Nietzsche affronta direttamente l'argomento, la chiarificazione del concetto si mantiene in un orizzonte di allusione e ambiguità nient'affatto secondario. Non è un caso che né il nano spirito-di-gravità, né i fedelissimi animali che accompagnano il profeta nelle sue peregrinazioni siano in grado di comprendere il senso profondo del messaggio dell'eterno ritorno, soprattutto se teniamo conto del fatto che questi personaggi riportano la teoria nietzscheana esattamente nei termini di un circolo temporale. «Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo»,² dice l'uno; «Tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere»,³ precisano le bestie – e in ciascuno di questi casi la reazione di Zarathustra è quella di un'aggressione mediante toni di biasimo e profondo disprezzo. Affinché il nostro tentativo di spiegazione non riceva lo stesso trattamento, rammentiamo l'invocazione che, in filigrana, era già emersa nell'episodio del sogno dei sepolcri: anche per quanto concerne l'eterno ritorno, è necessario porre in questione l'insieme delle scene e delle teorie che vengono proposte, e non soltanto i loro singoli elementi. Da un lato, non si può pensare di comprendere la *ewige Wiederkehr* considerando cristallina la sua manifestazione simbolica; dall'altro, come rileva Heidegger, «questa reticenza nella comunicazione equivale a un passare sotto silenzio <e> soltanto questo è il retto

¹ Segnaliamo a questo proposito un appunto dell'autore risalente alle «vacanze pasquali 1862» in cui sta scritto: «Lo scopo, il mutamento, esistono solo per noi, solo per noi ci sono le epoche e i periodi [...]. Tutto si muove in circoli immensi che si allargano sempre più l'uno attorno all'altro; l'uomo è uno dei circoli che si trovano più all'interno», F. Nietzsche, Scritti giovanili aprile 1862, NO, vol. I, tomo I, p. 206.

² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, parte terza, La visione e l'enigma, p. 163.

³ *Ivi*, Il convalescente, pp. 265-266.

passare sotto silenzio; perché chi tace del tutto tradisce con ciò il suo tacere; invece soltanto chi parla scarsamente in una comunicazione che vela passa sotto silenzio il fatto che in realtà sta tacendo».¹ Riteniamo quindi che, con questa allegoria, Nietzsche consapevolmente presti il fianco a numerose incomprensioni e mistificazioni del suo «pensiero abissale».

Seguendo l'*intentio* programmatica suesposta, diremo quindi che l'eterno ritorno *non è un ciclo* nella misura in cui esso non si costituisce nei termini di una sequenza temporale che sempiterna ripete tappe incise una volta per tutte durante un imprecisato anno epocale, poiché in questo caso il concetto in questione perderebbe ogni consistenza logica, naufragando, come abbiamo già mostrato, nelle spire dell'impossibilità di un ritorno eterno. A sostegno di questa congettura, proponiamo un appunto pubblicato postumo, che in poche righe concentra un intero sistema speculativo sulla temporalità. Scrive Nietzsche nel 1881: «Soltanto la successione produce la rappresentazione del *tempo*. Se non sentissimo cause ed effetti, bensì un *continuum*, non crederemmo al tempo. Infatti il movimento del divenire *non* consiste di punti *in quiete*, di uguali tratti di quiete. [...] Nel divenire assoluto, la forza non può mai aver quiete, non può mai essere non forza: il “rapido e lento movimento” di essa non si *misura* su di un'unità che qui manca. Un *continuum* di forza è *senza successione* e *senza giustapposizione*».² Come in molti altri casi analizzati nel corso dell'indagine, anche qui il problema è quello della rappresentazione, ovvero della naturale tendenza, propria di ogni essere umano, a ragionare attraverso schemi e categorizzazioni estrinseche all'essenza medesima delle cose, nella vana illusione di imbrigliare il senso della realtà. Specificamente, l'individuo si trova catturato in una strada senza via d'uscita poiché, nella sua propensione al *com-prehendere*, egli viene inevitabilmente risucchiato nel vortice della determinazione, sempre posticcia e giustapposta; tuttavia, l'unica alternativa possibile a una tale situazione consisterebbe nell'abdicare non già ad una determinata visione del mondo, quanto piuttosto alla facoltà di interpretazione medesima, ossia a qualsivoglia azione comprensiva da parte del soggetto nei confronti della realtà circostante. Assecondando questa seconda ipotesi, anche la categoria di

¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 226.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi estate-autunno 1881, NO, vol. V, tomo II, 11 [150], p. 328.

tempo verrebbe a decadere, poiché basata sulla falsa ideologia di un divenire inteso come un insieme finito di differenti momenti di quiete, uno successivo all'altro: come è possibile, infatti, conciliare l'idea di un divenire perenne con quella della sequenza temporale? È evidente che se vi è un flusso perpetuo non ci può essere contemporaneamente scansione, e, parallelamente, che non è accettabile la nozione di "passato" nel senso di ciò che è "già stato" e che è tale da non ripresentarsi più, se non nella forma distorta e sempre parziale del ricordo. In conseguenza, conservando al proprio interno i due concetti tra loro contraddittori di successione e divenire, il tempo va da sé verso la falsificazione sistematica della propria essenza, è in se stesso del tutto incongruente.¹

«Ma», prosegue Nietzsche, «senza successione e senza giustapposizione, *per noi* non vi è divenire, molteplicità – *potremmo* affermare solamente che quel *continuum* è uno, quieto, immutabile, non è divenire, è privo di tempo e di spazio. Ma questo appunto non è altro che l'*antitesi* umana». ² Con queste parole l'*impasse* si presenta nella sua inderogabilità: *aut* abbandonare l'idea fallace di susseguenza temporale e creare un orizzonte nel quale non si dà all'uomo alcuna possibilità di discernimento, *aut* rimanere all'interno del circolo protetto e autoreferenziale di un tempo diviso in passato-presente-futuro, che non fa che reiterare una menzogna e che, dunque, tanto quanto l'altra opzione, non dispensa all'individuo alcuna possibilità di riscatto dalla cecità sul divenire. Nella nostra prospettiva ermeneutica, il simbolo dell'eterno ritorno

¹ «E poi», nell'assecondare la legge causale, esso «ha per presupposto che la cosa in *questo* attimo, nel quale fa impressione su di noi, sia *la stessa* che torna a fare impressione su di noi in un altro attimo (nel "prossimo", diciamo, e ci inganniamo)», Frammenti postumi autunno 1880, NO, vol. V, tomo I, 6 [412], p. 514.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi estate-autunno 1881, NO, vol. V, tomo II, 11 [150], p. 328. Lo stesso ragionamento è naturalmente applicabile anche all'idea della persistenza spaziale ovvero del ritorno temporale di un identico, rispetto al quale l'autore non nasconde l'assurdità e, allo stesso tempo, l'efficacia: «La sensazione della durata come quella dello spazio è nell'uomo certamente diversa che in qualsiasi animale, anzi ogni uomo sarà diverso dall'altro in queste sensazioni. Un'ora non è mai eguale a un'altra ora in un'altra testa: anzi non lo è mai neppure per noi!», F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1880, NO, vol. V, tomo I, 6 [420], p. 515. Lo scarto tra la realtà e le sue rappresentazioni antropomorfe non è trascurabile, e contemporaneamente il problema non può mai venire del tutto superato.

come circolo nasce in questo ambiente, come risposta ad un enigma altrimenti destinato a rimanere insoluto. In effetti, tramite il ricorso a tale metafora è possibile salvaguardare sia la successione di istanti sia l'infinita eternità dei medesimi: da un lato l'individuo risulta così "appagato" delle sue velleità rappresentative e dall'altro viene ridotta ai minimi termini la possibilità di falsificazione del significato autentico del divenire: dire che tutto ritorna, infatti, in ultima istanza comporta affermare che non esiste nulla di assolutamente passato, né tantomeno qualcosa, nel futuro, di totalmente inedito. Il cerchio del tempo fa riemergere ogni cosa, permettendo ad ogni evento di riaffermare la sua contemporaneità all'infinito. Se si accetta la nostra ipotesi, ovvero se diamo adito alla possibilità che Nietzsche si sia valso del simbolo del cerchio temporale al fine di reperire il compromesso meno equivoco tra i bisogni innati dell'uomo di decifrare la realtà e l'impossibilità di discernere la medesima attraverso la *forma mentis* specifica di ogni individuo, ne deriva che l'idea di ciclo è una metafora assolutamente provvisoria e che essa sta al posto di qualcos'altro,¹ che tuttavia deve rimanere ineffabile, in quanto superiore ad ogni umana capacità di comprensione. Di "simbolo provvisorio" parla anche Karl Jaspers, quando ammette: «Ciò che costituisce l'aspetto più generale, dunque del tutto inconcepibile, ossia l'insieme di questo eterno ritorno non può essere letto in alcun essere, né in ciò che è organico né in ciò che è meccanico, né in una normatività né nel cerchio quale figura geometrica. Essi tutti, comunque, possono servire a Nietzsche come simboli provvisori per esprimere ciò che deve essere detto a seconda del contesto».² L'autore si sarebbe servito di un insieme di esemplificazioni recuperate da ambiti semantici differenti, al

¹ Più volte nel corso dei suoi scritti nietzscheani G. Pasqualotto è tornato a rimarcare l'inconsistenza della dottrina dell'eterno ritorno come circolo. In tale direzione, nel commento allo *Zarathustra*, egli giunge a dichiarare: «Il pastore che morde e stacca la testa al serpente è dunque Zarathustra stesso che si libera dalla versione circolare dell'eterno ritorno, al contempo troppo "leggera" e soffocante», F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, versione di S. Giametta, introduzione e commento di G. Pasqualotto, Rizzoli, Milano 2005, 12ma ed., p. 466. Dello stesso autore, cfr. anche *Saggi su Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano 1998, 3a ed., pp. 53-86.

² K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin-New York 1974, tr. it. di L. Rustichelli, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996, p. 322.

fine di allontanare il più possibile lo spettro della determinazione univoca: anche la geometria del cerchio non rappresenta altro che l'ennesima variazione di una costante teorica che deve essere riconosciuta ma mai ipostatizzata.

Sulla base di quanto suggerito, leggiamo quindi con un certo interesse il titolo di un capitolo, di un libro mai portato a compimento, che si sarebbe concentrato «Sull'anello degli anelli. Ovvero: “*lo specchio*”»:¹ l'anello degli anelli partecipa all'equazione sul tempo, tanto quanto lo specchio riflette il divenire, portandolo all'estroflessione dell'esistenza. Non soltanto. I due rapporti non si limitano all'equivalenza proporzionale, bensì i loro termini entrano in diretta relazione gli uni con gli altri: è evidente infatti che inficiare o quantomeno sminuire la validità della metafora del ritorno dell'identico inteso nel senso di una processualità autistica che infinitamente ripete i propri gesti, significa problematizzare l'idea medesima di divenire. Se il tempo non è dispiegato su una linea causale progressiva, se per ovviare a questo fraintendimento Nietzsche introduce la allegoria dell'anello e della *Wiederkehr*, e se queste stesse immagini non sono che forme provvisorie, che ne è del divenire? quale è il suo *modus operandi*, se non quello di tipo teleologico né circolare? Considerando che è proprio a partire dall'istanza posta in seno al divenire che ci siamo interrogati a proposito della morte e, quindi, delle derive del concetto del tragico, fornire una soluzione a questo problema significherebbe sciogliere l'enigma del sogno di Zarathustra, ovvero comprendere se e in quale misura è possibile approcciare in una prospettiva non pessimistica il problema della fine del vivente. Inteso come concetto chiave del sistema nietzscheano, espressione dello sforzo di andare oltre e segnare il passo rispetto alla tradizione culturale, il divenire è in realtà una nozione fortemente problematizzata, fin dalle giovanili speculazioni del filosofo. In dialogo con Eraclito, pensatore arcaico che illuminò con un «lampo divino» la «notte mistica»² della filosofia, Nietzsche affronta la questione del divenire in tutta la sua ambivalenza:

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi maggio-luglio 1885, NO, vol. VII, tomo III, 35 [39], p. 205, corsivi nostri. Sui temi e sulla genesi del volume – *Meriggio ed eternità. Lineamenti di una vita nuova* – entro cui sarebbe confluito il capitolo, K. Schlechta ha compiuto una ricerca volta ad evidenziare, all'interno della dottrina temporale nietzscheana, «la prossimità, l'accentuata prossimità di “vita” e “morte” nel grande meriggio di Zarathustra», *Nietzsche e il grande meriggio*, cit., p. 78.

² Cfr. F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, NO, vol. III, tomo II, n. 5, p. 290.

«Quando noi parliamo del divenire», si chiede infatti l'autore ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, «ciò non dovrà forse attribuirsi alla debolezza peculiare della conoscenza umana? Nell'essenza delle cose, forse, non c'è invece alcun divenire, ma soltanto una coesistenza di molte realtà vere, sottratte al divenire e indistruttibili». ¹ Concepito come un cieco affaccendamento e una lotta di esistenze contingenti, il divenire sembra porre le basi per un dualismo ontologico, stante il quale, al di là della contesa apparente, si costituirebbe un mondo di essenze immote e immutabili, private di ogni accidentalità di movimento. «Ma queste», non manca di evidenziare Nietzsche, «sono scappatoie e strade false non degne di Eraclito. Egli esclama ancora una volta: "l'unità è la pluralità". Le molte qualità percepibili non sono né essenze eterne, né fantasmi dei nostri sensi [...]; esse non sono né un immobile sovrano essere, né una fuggevole illusione, che muta nella mente umana». ² Gli elementi che entrano in gioco nel divenire non sono mere facciate di qualcosa di più profondo, di un'essenza vera che sta oltre, bensì costituiscono essi stessi l'unica realtà e l'unico terreno sul quale l'ente è condotto all'esistenza.

Con ciò, tuttavia, il problema è posto ma non risolto: ammesso che il divenire sia l'unico modo temporale, e che, parallelamente, la pluralità che individua sia inattaccabile da ogni ulteriore *reductio ad unum*, esso dispiega una "metafisica della continuità" inaccettabile da chi, come Nietzsche, abbia cercato con ogni mezzo di sbarazzarsi delle nozioni di permanenza e persistenza. Espressamente, parlare di divenire sembra coinvolgere le dinamiche di un movimento e di una trasformazione di qualcosa che, nondimeno, perdura nelle metamorfosi. «Misuriamo il tempo rispetto a qualcosa *che resta spaziale* e perciò presumiamo che fra il punto temporale A e il punto B, vi sia un tempo *continuo*. Ma il tempo non è affatto un *continuum*, bensì esistono soltanto punti temporali totalmente diversi, non una linea»: ³ oltre che essere rivolta alla misurazione classica e unilineare del tempo, la considerazione tratta si pone parimenti in contrasto implicito con il Kant della *Estetica trascendentale*, il quale sostiene il primato della rappresentazione del tempo come successione interna affinché

¹ *Ivi*, n. 6, p. 297.

² *Ibidem*.

³ F. Nietzsche, Frammenti postumi primavera 1873, NO, vol. III, tomo III, parte 2a, 26 [12], p. 174.

sia resa intellegibile la possibilità di qualsivoglia «cangiamento» o «movimento»¹ – e tuttavia essa pone una questione sostanziale anche al concetto più generale di divenire. In effetti, per quanto possano essere affermati i meccanismi di immane contesa tra contraddittori, la continuità è un presupposto particolarmente difficile da scalfire, se non a costo di una frammentazione che appare *in toto* dispersiva e fine a se stessa. Di fronte a questo naufragio, Nietzsche individua però una terza via, che noi compendiamo nel dittico concettuale caos-consistenza – «forse dobbiamo ora porre tutte le cose su di un gradino ulteriore: a ciò a cui serviva un tempo la storia, serve ora il dramma».² Per quanto concerne il secondo termine del binomio proposto, esso è inteso come funzionale ad un primo passo verso il superamento di quella che abbiamo chiamato “metafisica della continuità”: a differenza di ciò che viene evocato con le nozioni di permanenza e persistenza, infatti, con l’idea di *consistenza* si vuole evocare una presenza priva di ogni qualificazione dal punto di vista della “durata”. Consistono quindi tutti quei punti temporali, i frammenti e gli atomi di un tempo che non passa e non permane. Con Nietzsche, che nella primavera del 1888 ripensa all’eterno ritorno per elaborare «d i e N e u e W e l t - C o n c e p t i o n»: «Il mondo consiste [besteht]; esso non è niente che divenga, niente che perisca. O piuttosto: diviene, perisce, ma non ha mai cominciato a divenire e non ha mai cessato di perire – si *conserva* [e r h ä l t] nelle due cose... Vive di se stesso: si nutre dei suoi escrementi...».³ Il brano cerca di venire a capo del problema che inevitabilmente si

¹ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1781-1787, tr. it. G. Gentile, G. Lombardo-Radice *Critica della ragion pura*, in 2 voll., Laterza, Bari 1972, 5a ed., vol. 1: «il concetto del cangiamento, e con esso il concetto del movimento (come cangiamento di luogo), è possibile solo mediante la rappresentazione del tempo», p. 76. Come è patente, non ci siamo rivolti, nel contesto del nostro argomentare, alla dottrina dello schematismo trascendentale, vertice della meditazione kantiana sulla temporalità, ma teoria altresì non direttamente coinvolta nella piega critica del concetto di tempo di cui stiamo qui tentando di rendere conto.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi estate-autunno 1873, NO, vol. III, tomo III, parte 2a, 29 [117], p. 285.

³ F. Nietzsche, Frammenti postumi primavera 1888, NO, vol. VIII, tomo III, 14 [188], p. 163. Alla traduzione «sussiste» proposta da Colli-Montinari abbiamo preferito rendere «besteht» con «consiste», che ci pare più consono all’intendere nietzscheano; per l’originale tedesco cfr. NKSA 13, p. 374.

pone con il concetto di conservazione, ovvero cerca di far capire che la consistenza non deve essere l'ennesimo sinonimo di staticità immutabile, e che non si ricade con ciò stesso nelle maglie di una concezione del tempo di tipo essenzialista. Tuttavia, per non incorrere in una destituzione del senso del divenire, non è sufficiente affermare che il *Bestehen* è tale da prevedere l'esistenza contemporanea di opposti reciproci, bensì è necessario individuare il luogo di espressione di detta consistenza: lo spazio del *caos*. Privato di una estensione manifestativa intrinsecamente aperta alla contraddizione, infatti, il divenire rimarrà esposto ai polimorfismi della linea, dalla successione temporale alla scansione periodica del ritorno. Affinché consistano, bisogna che gli enti siano gettati all'interno di un dedalo di irriducibile caoticità – «*Chaos sive natura*» come primo lineamento «di un nuovo modo di vivere».¹

Il superamento dell'immagine dell'anello avviene dunque attraverso lo svelamento di un disordine, esplosivo rispetto a qualsivoglia ordinamento cosmico. Attraverso un'allegoria, l'autore allude a questo trapasso già nel quarto libro de *La gaia scienza*, ove dichiara: «Quei pensatori in cui tutte le stelle si muovono in orbite cicliche, non sono i più profondi; chi scruta entro se stesso come in un immenso spazio cosmico e porta in sé vie lattee, sa anche come siano irregolari tutte le vie lattee: esse conducono fin dentro al caos e al labirinto dell'esistenza».² Il caos è l'ultima parola sul divenire e sull'esistenza per la sua impareggiabile facoltà rappresentativa della compresenza senza scarto – per definizione è caotico ciò che confonde e disordina un insieme di elementi, senza che questi ultimi siano stati preliminarmente selezionati sulla base di alcuna cernita. La fase di selezione ed esclusione appartiene all'universo cosmico in cui tutto è ordinatamente categorizzato, mentre l'ultima sfida nietzscheana propone una concettualizzazione della confusione, attraverso la convergenza di caos e divenire. Fatti collimare l'un l'altro, infatti, questi due lemmi rendono conto di una realtà temporale nella quale la concatenazione causale è resa del tutto insignificante: «Voi credete di avere un lungo riposo fino alla rinascita: non illudetevi! Tra l'ultimo attimo

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi estate-autunno 1881, 11 [330], p. 388. Significativamente, in questo prospetto per un volume mai realizzato, l'autore riassume così il contenuto di quella che avrebbe dovuto costituire la quarta sezione: «Respiro ditirambico. “*Annulus æternitatis*”. Desiderio di rivivere tutto infinite volte. [...] Il mezzo è la *lotta incessante*», *ivi*, p. 389.

² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, NO, vol. V, tomo II, libro quarto, n. 322, p. 186.

della coscienza e il primo raggio della nuova vita non si situa “il tempo” – ciò passa rapido come il fulmine, anche se le creature viventi potessero misurare per bilioni di anni, e anche se non potessero neppure misurare. L’assenza di tempo e la successione sono compatibili, non appena si sia tolto di mezzo l’intelletto!».¹ Associamo il testo ad un altro frammento dello stesso periodo e particolarmente incisivo ai fini della nostra argomentazione; scrive Nietzsche, a proposito del «caos del cosmo», che «come esclusione di qualsiasi attività finalistica [esso] non è in contraddizione con il pensiero del corso circolare».² L’obiettivo dell’autore diviene palese: il caos è il concetto definitivo della filosofia nietzscheana, in quanto capace di scalzare con rara efficacia icastica le desuetudini dell’intelletto, ovvero quegli schemi di ragionamento stantii, ma validi finanche nella rappresentazione circolare del tempo. Allo stesso modo, in forza della assoluta contemporaneità di ciascun suo elemento rispetto ad ogni altro, né la successione, né il cosiddetto corso circolare sono eliminati o superati da questa visione onnicomprensiva: il risultato del caos è la ricchezza di un pieno e non un dogmatico svuotamento sul versante delle forme e delle modulazioni dell’ente. Per una declinazione del medesimo problema più sbilanciata sul versante “esistenzialista”, risultano particolarmente interessanti i commenti che l’autore annota durante il periodo di stesura della quarta parte di *Così parlò Zarathustra*. In un appunto redatto a cavallo tra il 1884 e il 1885, ad esempio, si trova scritto: «In ogni azione che compi c’è abbreviata e ripetuta la storia di tutto l’accadere»,³ e, in un frammento di poco successivo: «Sollevato vorticosamente, sospinto intorno, inquieto: su tutte le superfici ho già dormito, sono stato la polvere su ogni specchio, su ogni vetrata».⁴ In maniera ancora più manifesta, nella versione edita dell’opera l’autore giunge a dichiarare: «Per essere il figlio di un nuovo generato, colui che crea non può non voler essere anche la partoriente e non volere i dolori della partoriente. Davvero, attraverso cento anime io

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi estate-autunno 1881, NO, vol. V, tomo II, 11 [37], p. 293.

² *Ivi*, 11 [271], p. 369.

³ F. Nietzsche, Frammenti postumi inverno 1884-1885, NO, vol. VII, tomo III, 31 [51], p. 58.

⁴ *Ivi*, 32 [8], p. 78.

ho camminato la mia via e attraverso cento culle e dolori del parto. Molte volte ho già preso congedo: io conosco gli ultimi istanti che spezzano il cuore».¹

Un tale riconoscimento dell'ineludibilità del caos comporta, in seconda istanza, un significativo passaggio dalla sovranità del *caso* ad un suo asservimento. Rendiamo manifesti i motivi di questa affermazione a partire da un tentativo, risalente al 1884, di ridefinizione della scala di valori invalsi fino a quel momento; come settimo principio Nietzsche invoca un'unità di misurazione per ciascun ente che coincida con l'«ASPIRARE ALLA MASSIMA MISURA DI POTENZA SULLE COSE» – per realizzare questo proposito, continua l'autore, è innanzitutto fondamentale rendersi conto del fatto «che finora ha *dominato* il caso».² Se si vuole produrre un significativo cambiamento di rotta rispetto al modo tradizionale di “stare nel mondo”, è primariamente necessario prendere coscienza delle strutture di dominio che hanno imperversato; in base a questo principio, va riconosciuta la forza del caso, che ha tenuto gli esseri umani in balia del loro destino, soggiogati all'imprevedibilità della propria sorte. Al contrario, stare nel caos e confrontarsi con le mille sfaccettature che in un solo intenso atomo temporale esso presenta, muta radicalmente lo scenario e permette l'affermazione senza riserva di qualsiasi alternativa destinale – «Oggi tutto io trasformo in oro, dammi quello che vuoi, destino!».³ Il caso viene percepito come un fardello non già per le conseguenze avverse che esso può arrecare, bensì per l'orizzonte di rischio al quale esso espone: non potere prevedere cosa capiterà attiva un circuito di tensione e di attesa morbosa che ammala o, quantomeno soggioga attraverso la non-definizione delle proprie potenzialità. Ovviamente, la visione nietzscheana non insegue l'obiettivo della preveggenza o della prevedibilità causale: non è necessario, bensì tossico, mantenere un atteggiamento di ostinata insistenza nei confronti del destino, confidando o lavorando per carpirne gli esiti prima che essi siano realizzati. Se l'orizzonte di consistenza si costituisce in un caos onnicomprensivo, piuttosto che procedere per esclusioni progressive, il destino sarà l'insieme delle

¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, parte seconda, Sulle isole beate, pp. 101-102.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi primavera 1884, 25 [307], p. 78.

³ F. Nietzsche, Frammenti postumi novembre 1882 – febbraio 1883, NO, vol. VII, tomo I, parte 1a, 4 [76], p. 125.

possibilità che l'ente *atrae* a sé attraverso l'azione di potenze irresistibili: «I deboli lo chiamano “caso”. Ma io vi dico: che cosa potrebbe cadere su di me, che non fosse costretto e attratto dalla mia gravità?». ¹ Anche in questo caso, è il paradigma della *singularità* a emergere in tutta la sua forza espressiva, al di là del dualismo libertà-necessità, abbandonato per la sua obsolescenza: «La dottrina dell'eterno ritorno», esplicita Karl Löwith mettendo in luce come il caos del mondo non contraddice, bensì chiarisce le forme della *ewige Wiederkehr*, «nel momento in cui reinserisce e ricolloca l'uomo isolato nella totalità, ad un tempo casuale e necessaria, della vita creativa del mondo, “porta a compimento” il fatalismo [...]. Noi stessi *siamo* già mondo – non già perché esistiamo nel mondo e il mondo non è che una determinazione dell'esistenza umana, bensì perché ogni inclusione, contrapposizione, giustapposizione è già sempre superata dall'essere onnicomprensivo del mondo fisico vivente, che è un costante circolo del nascere e perire, del creare e distruggere». ² L'intensione temporale proposta da Nietzsche è tale da non delineare alcuna scelta o, al converso, nessuna costrizione, poiché mantiene e fa consistere tutto l'accadere all'interno di uno spazio di espressione estroflesso rispetto ad ogni sua possibilità manifestativa. La singularità di ciascuno è dunque conforme all'unità di ogni altra parte, rispetto alla quale non è posta alcuna cesura, bensì vengono sanciti rapporti ed equilibri in continua metamorfosi.

Approdiamo attraverso questo sentiero alla nozione di «Unschuld des Werdens», che significativamente l'autore descrive come forma di una «nuova immortalità». ³ È questo il punto decisivo, fin qui rincorso attraverso le maglie dell'eterno ritorno e della concezione della temporalità nietzscheana, che finalmente possiamo portare ad

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi fine 1883, NO, vol. VII, tomo I, parte 2a, 22 [1], p. 271.

² K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 1978, tr. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 2003, 3a ed., p. 194.

³ [innocenza del divenire], cfr. F. Nietzsche, Frammenti postumi autunno 1883, NO, vol. VII, tomo I, parte 2a, 16 [84], p. 187 e NKSA 10, p. 528. A proposito dell'espressione nietzscheana A. Negri chiarisce: «Il divenire, come “giuoco antinomico”, è sempre innocente. Sempre innocente è l'infanzia, qualunque cosa faccia; sempre innocente è la storia, qualunque cosa in essa accada; sempre innocente il tempo, sia esso splendido di felicità o oscuro di calamità», *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, Liguori, Napoli 1986, 2a ed., pp. 145-146.

espressione. L'itinerario interpretativo percorso conduce allo scioglimento, almeno dal nostro punto di vista, della questione della morte e, contemporaneamente, contribuisce ad arricchire la nozione di tragico che abbiamo declinato nelle sue differenti sfaccettature. Nella parabola che unisce eterno ritorno e innocenza del divenire, infatti, vita e morte non si conformano in un rapporto di semplice complementarità, bensì coesistono in profonda unità dell'una con l'altra, nella pienezza della loro rispettiva posizione.¹ Come un anello fatto girare vorticosamente attorno al proprio asse, l'eterno ritorno nietzscheano mostra una sorta di nebulosa temporale prodotta da un flusso incessante di istanti perenni: come le rotazioni degli elettroni attorno al nucleo determinano la configurazione dell'atomo, immaginiamo il tempo "caosmico" come la massa informe derivata da un movimento centrifugo del circolo temporale – possiamo così facilmente rilevare come ogni punto di tale sferoide sia insieme tutti gli altri, ovvero che ogni momento li contiene simultaneamente, in un istante illimitato e sospinto in ogni direzione. Il vivente non va verso la sua stessa fine, poiché esso la incarna intrinsecamente, esprimendosi nell'esistenza. «Il fatto è che la morte non si riduce alla negazione, né al negativo di opposizione né al negativo di limitazione. [...] La morte è piuttosto la forma ultima del problematico, la fonte dei problemi e delle domande, il segno della loro permanenza al di là di ogni risposta, il Dove e il Quando? Che designa il (non)-essere in cui si alimenta ogni affermazione».² Abbandonata la diacronia di un tempo che passa, che è e che verrà, Nietzsche fa emergere l'intensione di un attimo immenso, all'interno del quale ciascuna *morphé* manifesta la propria irriducibilità e partecipa del flusso che la mantiene e la sovverte. Se la morte è il punto di forma del problematico e di ogni interrogazione, il tragico reagisce all'appello, corrispondendole con la concrezione, quell'addensamento di contraddittori che, nel caos del tempo e nella pluriformità dell'esistenza, nomina l'ente in tutta la drammatica complessità che gli appartiene – «non per affrancarsi dal terrore e dalla compassione, come pensava Aristotele –: ma per *essere noi stessi*, al di là del terrore e della

¹ Specularmente opposta ci appare la posizione di V. Vitiello che in *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia* (Bompiani, Milano 1994), afferma: «Ripetendo, l'eterno ritorno cancella. Cancelli il vissuto rivivendolo, nega il dolore, ri-soffrendolo. Ma se la ripetizione è cancellazione, allora il tempo ridotto a spazio è solo uno spazio bianco, vuoto. Vuoto di vita», p. 63.

² G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 147.

compassione, l'eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il *piacere dell'annientamento*». ¹

¹ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa con il martello*, NO, vol. VI, tomo III, *Quel che devo agli antichi*, n. 5, p. 161.

Epicrisi

Epaminonda fu un generale e uomo politico nato a Tebe e vissuto a cavallo tra il V e IV secolo a.C. Attraverso una serie di iniziative militari, si fece propugnatore della indipendenza del Peloponneso dall'egemonia spartano-ateniese. Cadde nel 364 a.C., durante la celebre battaglia di Mantinea. Nel *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, a proposito della fine di Epaminonda sta scritto: «Della sua morte viene raccontato che essa sarebbe seguita direttamente all'estrazione di un dardo sfilato dalla ferita; ma egli non avrebbe autorizzato il gesto fino a quando non fosse stato sicuro che il suo scudo fosse stato messo in salvo e che i suoi uomini avessero avuto la vittoria sugli avversari. Fu dunque dibattuto quale delle due parti contendenti gli tolse la vita».¹ Per inciso, la vicenda è riportata anche da Søren Kierkegaard, che nel saggio dedicato a *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, descrive l'episodio con queste parole: «Epaminonda, quando fu ferito durante la battaglia di Mantinea, lasciò che il dardo restasse nella ferita finché non avesse udito che la battaglia era vinta, sapendo che sarebbe morto se fosse stato estratto».² La versione dell'episodio che ereditiamo dal pensatore danese si avvicina molto a quella riportata nel succitato studio condotto dal linguista inglese William Smith, e tuttavia essa pone la vicenda in una luce differente; scrive infatti Kierkegaard, deducendolo dal corso oggettivo degli eventi, che Epaminonda era ben cosciente delle conseguenze che avrebbe portato l'asportazione dello strale – egli era già irrimediabilmente condannato a morire e, da un punto di vista strettamente soggettivo, esportare la freccia avrebbe significato

¹ W. Smith, a cura di, *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, in 3 voll., Little, Brown & Co., Boston 1859, 2a ed., vol. 2, p. 23b, tr. nostra adattata.

² S. Kierkegaard, *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno. Un saggio di ricerca frammentaria. Letto innanzi a συμπαρανεκρόμενοι*, in Id., *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, Copenhagen 1843-1849, tr. it. di a cura di A. Cortese, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, in 5 voll., Adelphi, Milano 1976-1989, vol. II, p. 49.

eliminare le sue sofferenze e portare a termine lo strazio. Ma il greco si decide per un'altra soluzione: accetta il suo destino, ne riconosce l'esito inevitabile, ma procrastina il momento della fine per assistere (al)la gloriosa conclusione della battaglia. Chissà se i suoi soldati abbiano ricavato dal suo gesto un motivo in più per infliggere la sconfitta agli avversari; del resto, nelle cronache storiche dell'avvenimento è detto che, dopo la morte del generale, la battaglia, sostanzialmente già conquistata dalla parte tebana, rimase sospesa tra l'una e l'altra fazione, poiché, privati della loro guida, i soldati di Epaminonda non riuscirono a finalizzare il successo ottenuto. Il dardo scoccato, inferto e trattenuto rappresenta dunque non soltanto ciò che permette di osservare l'andamento della battaglia, bensì ciò che la fa insorgere dall'orizzonte di morte e di silenzio assoluto cui risulterebbe altrimenti costretta. Epaminonda è, per noi, personaggio tragico perché Mantinea *avviene* nei suoi occhi lacerati dal dolore, perché, in altri termini, egli dispiega i lembi di un destino avverso e vi libera la forza del conflitto. Certamente la vicenda richiamata non fa parte del novero delle rappresentazioni drammatiche classiche, e nemmeno può venire intesa come calco reale di una messinscena tragica: manca la colpa, non si individua l'errore, ma è assente anche quella forma di tensione necessaria che avevamo fatto coincidere con la specifica intensità del dramma. Ciononostante, ovvero sebbene si collochi ben distante dalle forme canoniche del tragico, l'episodio illustra un connotato nient'affatto marginale del concetto che abbiamo fin qui tentato di dipanare. Epaminonda ha dunque, per la nostra prospettiva, la medesima dignità di apparizione sul palcoscenico teoretico del tragico di molte altre maschere e figure, in quanto egli è capace di rendere icastico il processo di morfogenesi che dalla frattura diparte e sullo sviluppo quale abbiamo insistito nel corso dell'indagine. Dal momento in cui vive nella propria ferita, infatti, il condottiero greco abita quel particolare interstizio che, nel dolore, crea quel conflitto di contraddittori proprio del reale – Epaminonda è un artefice trafitto a morte dalle sue stesse creazioni.

Considerando che la nostra è un'evidente interpretazione di ciò che è effettivamente occorso ad Epaminonda, così come avendo riconosciuto che l'episodio richiamato è di carattere storico e non dunque immediatamente vicino all'abito estetico cui il tragico

tradizionalmente viene ricondotto, è giunto il momento di fare i conti con la questione che, sotterranea, struttura l'architettura della nostra ricerca: quanto è conforme, ovvero quanto si distacca la nostra interpretazione del tragico da quelle tradizionali? Fino a quale punto ci siamo spinti nella forzatura di un concetto che è anzitutto estetico e in quale misura, invece, abbiamo reso ragione e fornito una tassonomia peculiare ad un intero semantico apparentemente resistente a qualsiasi tentativo di ordinamento? Rispondere a queste domande significa individuare la topica della nozione e instaurare un confronto con essa, cioè vuol dire chiamare in causa la definizione della tragedia fornita da Aristotele che, realizzando la prima forma di convergenza tra riflessione teorica e rappresentazione teatrale, è rimasto un punto di riferimento capitale per tutta la produzione successiva sull'argomento. Com'è noto, il luogo all'interno del quale lo Stagirita procede a definire modi e contenuti della tragedia è la *Poetica*, testo al centro di dibattiti storiografico-filologici per l'aspetto brachilogico e le ambiguità ermeneutiche alle quali facilmente si presta: «abbiamo davanti quello che si potrebbe definire un prodotto semilavorato nel quale si alternano segmenti di scrittura continua e segmenti sui quali ogni tentativo di normalizzazione si rivela disperato [...]. Si può dire senza tema che quelle della *Poetica* si collocano tra le pagine più provvisorie dell'opera di Aristotele. L'impressione, già dal punto di vista linguistico, è che ci si trovi davanti ad un'opera *in fieri*, alla quale l'autore non abbia finito di lavorare e che mantenga perciò per così dire aperta».¹ Il giudizio di Diego Lanza appena riportato non risparmia punto lo scritto del filosofo; tuttavia, nonostante cioè i limiti intrinseci, ed evidenti alla comunità di studiosi che con la *Poetica* si è confrontata, il dato macroscopico che emerge dalla lettura delle pagine superstiti è una esplicita volontà,

¹ D. Lanza, *Come leggere oggi la «Poetica»?*, in Aristotele, *Poetica*, tr. it. di D. Lanza, BUR, Milano 2001, 15ma ed., p. 10. A questo stesso riguardo, V. Goldschmidt parla invece di «bloc erratique», pur non mancando di rintracciare l'originalità e lo spessore del testo dello Stagirita: «Se, all'interno del *corpus* aristotelico la *Poetica* appare come un blocco erratico, è tuttavia indubbio che, stando al suo genere letterario, il trattato è in effetti un'arte, nel senso greco del termine, una *techné*. Ci si può dunque domandare se la vera e propria originalità [...] non si possa rintracciare nell'intuizione di una scienza allora inedita e per l'esposizione della quale la tradizione non forniva alcun corrispettivo adeguato: l'estetica», *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Vrin, Paris 1982, pp. 400-401, tr. nostra.

da parte di Aristotele, di confrontarsi con gli interrogativi che sorgono a margine delle rappresentazioni drammatiche. Dei ventisei capitoli che sono giunti fino a noi, infatti, ben diciassette affrontano il tema del tragico, sviscerandone aspetti e motivi principali. Non potendo ripercorrere nella loro interezza le singole tappe argomentative proposte dall'autore, ci limitiamo a riprodurre il brano più noto e commentato, nonché considerato nocciolo proprio della sua ermeneutica sull'argomento: «Tragedia [τραγωδία] è dunque imitazione [μίμησις] di un'azione [πράξεως] seria e compiuta, avente una propria grandezza, con parola ornata, distintamente per ciascun elemento nelle sue parti, di persone che agiscono [δρώντων] e non tramite una narrazione [ἀπαγγελίας], la quale per mezzo di pietà e paura [ἐλέον καὶ φόβον] porta a compimento la depurazione di siffatte emozioni [παθημάτων κάθαρσιν]».¹

L'analisi del fenomeno si concentra attorno alle cause che permettono e scatenano l'emozione dello spettatore dinnanzi al proscenio tragico; Aristotele si domanda dunque quale sia e come possa essere stabilito quel particolare *nexus* che avvince il pubblico e che lo rende partecipe delle sciagure portate a rappresentazione. Egli lo rintraccia in una concrezione di elementi: *tragodia* è in primo luogo ciò che prende spunto da un atto effettivo, e che, attraverso la particolare tecnica “mimetica” lo riproduce in modo da generare una scena che non rinneghi l'azione di partenza, ma che neppure ne fornisca la copia perfettamente conforme. L'artista è dunque colui che è in grado di percepire l'intensità di un gesto oggettivo e di estrinsecarne la potenza implicita, riversandola sulla scena: «la *mimesis* è “poetica”», commentano Dupont-Roc e Lallot, «ossia *creatrice*. Non già *ex nihilo*: il materiale di base è dato, è l'uomo dotato di personalità, capace di azione e passione, catturato in una rete di avvenimenti. Tale dato, il poeta non si limita ad imitarlo come si farebbe con un calco: questo è il lavoro del cronista [...]. *Mimesis* designa quel movimento stesso che partendo da oggetti preesistenti sfocia in un artefatto poetico, e l'arte poetica secondo Aristotele è l'arte di questo passaggio».² In quanto rappresentazione, inoltre, essa è fornita di un

¹ Aristot. *Poet.* 1449b, 24-28; cfr. Aristotele, *Poetica*, cit., p. 135.

Avvertenza: per le citazioni dal greco abbiamo traslitterato i vocaboli (mantenendo i soli accenti tonici) soltanto nel caso in cui l'utilizzo dei medesimi si è inserito all'interno del nostro argomentare

² R. Dupont-Roc, J. Lallot, *Introduction a Aristote, La Poétique*, Seuil, Paris 1980, p. 20, tr. nostra.

insieme di protagonisti che agiscono (*drónton*), ovvero che operano sulla scena e intervengono con fatti, piuttosto che narrare la condizione che personificano. Il tratto distintivo della tragedia, tuttavia, Aristotele lo esplicita nell'ultima sezione del brano citato, ove vengono puntualizzati effetti e conseguenze peculiari a questa particolare forma espressiva: «L'effetto della tragedia è dunque paragonabile all'effetto della *καθαρτικά μέλη*. Terrore e compassione sono *πάθη* dell'anima (Aristot. *Eth. Nic.*, II 4, 1105b 22), che possono essere sempre suscitati, anche mediante gli avvicendamenti sulla scena. Ma la *k[átharsis]* non deve riferirsi ad un *πάθος* che accada una volta soltanto, bensì alla qualità propria a questi *πάθη* di venire predisposti (*πάθημα*) [dall'autore]».¹

La *kátharsis* tragica è dunque un dispositivo, un meccanismo, cioè, in grado di innescare una determinata serie di risultati. Tali esiti tragici non si identificano con alcuna manifestazione contingente di pietà e paura, ma concernono questi affetti nelle loro caratteristiche intrinseche: *eléos* e *phóbos* sono quindi l'oggetto di una purificazione, che avviene a partire dalle loro rappresentazioni, ma che ivi non si estingue. Aristotele è sufficientemente chiaro a riguardo: la “depurazione” si rivolge non tanto allo spettatore che assiste al dramma e che esperisce le affezioni menzionate, bensì alle affezioni medesime, soggette a purificazione attraverso la messinscena tragica. Pietà e paura sono dunque l'oggetto di detta “purificazione” e non le passioni nocive da espungere attraverso il gesto catartico. Espressamente, diremo che il pubblico non ricava, dalla tragedia, una depurazione morale derivatagli dalla visione di una vicenda traumatica; lo spettatore non viene cioè avvolto nelle spire di un'esemplificazione ammonitoria. Allo stesso modo è necessario distaccarsi dalla interpretazione medica del passo, che ricondurrebbe l'azione della catarsi al bisogno di purgare gli astanti dalle loro relative patologie. È invero ormai largamente superata la lettura resa a metà del diciannovesimo secolo da Jacob Bernays, il quale, mediante un'analogia con la cosiddetta “catarsi dell'entusiasmo” descritta dallo Stagirita nella

¹ G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler (a cura di), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, cit., Supplementband VI, p. 148, tr. nostra.

Politica,¹ ha letto il brano della *Poetica* nel segno dell'incidenza reciproca e dell'affinità tra gli orizzonti semantici di «*ἰατρεία*» e «*κάθαρσις*», definendo quest'ultima nei termini di «una nozione, traslata dall'ambito corporale a quello del piacevole, per quella cura di una afflizione, la quale non cerca di modificarne o respingerne l'elemento angoscioso, ma che invece, eccitandolo e facendolo emergere, intende provocare la liberazione dell'angoscioso medesimo».² Senza dubbio, la depurazione tragica è tale in quanto fa affiorare ed esperire al pubblico la *purezza* – *lisez* autenticità – di pietà e terrore, ovvero «sostituisce il piacere alla pena [...]: posto innanzi ad una storia (*mythos*), ove vengono riconosciute le forme, sapientemente elaborate dal poeta, che definiscono l'essenza del pietoso e del terribile, lo spettatore prova lui stesso pietà e paura, ma in una forma quintessenziale, e l'emozione purificata che lo coglie allora e che noi qualificheremo come estetica, si accompagna al piacere».³ Allo stesso modo, tuttavia, l'effetto di tale operazione catartica non è quello di apportare un miglioramento ad una condizione di malattia: al contrario, lo scopo immediato della tragedia potrebbe essere definito finanche come autoreferenziale, poiché essa si serve della rappresentazione di pietà e paura allo scopo di purificare –

¹ Cfr. Aristot. *Pol.*, VIII, 1341b 32 - 1342a 28, ove della musica viene detto che essa «può servire per l'educazione, per procurare la catarsi [...] e in terzo luogo per la ricreazione, il sollievo e il riposo dallo sforzo», Aristotele, *Politica*, tr. it. a cura di C. A. Viano, Bur, Milano 2002, pp. 651, 653. Poco oltre, invece, incontriamo il passo sul calco del quale Jacob Bernays ha costruito la propria interpretazione: «quando alcuni, che sono esposti all'entusiasmo, odono canti sacri che trascinano l'anima, allora si calmano come se fossero nelle condizioni di chi è stato risanato [*ἰατρειας*] o purificato [*καθάρσεως*]. La stessa cosa vale necessariamente anche per quelli che provano pietà, paura e in genere tutte le emozioni di cui abbiamo parlato», *ivi*, p. 653.

² J. Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* (copia anastatica dell'edizione del 1858, edita in Breslau), Georg Olms, Hildesheim-New York 1970, p. 12, tr. nostra. Benché basato su un'analogia, non sufficientemente stringente, tra testi aristotelici non omogenei tra loro, alla lettura di Bernay va riconosciuto il merito di aver composto un «trattato sulla *katharsis* <che> ha evidentemente toccato un punto nevralgico e perciò sollevato un grande scalpore», G. Gödde, *Therapeutik und Ästhetik*, in M. Vöhler, D. Linck (a cura di), *Grenzen der Katharsis in den modernen Künsten. Transformationen des aristotelischen Modells seit Bernays, Nietzsche und Freud*, Walter de Gruyter, Berlin 2009, p. 85, tr. nostra.

³ R. Dupont-Roc, J. Lallot, *Notes a Aristote, La Poétique*, cit., pp. 189-190, tr. nostra.

queste stesse passioni. Secondariamente, in relazione alla ricezione da parte dello spettatore, la lettera di Aristotele ci informa di una particolare alchimia, nel cuore del tragico, che non riguarda tanto una evoluzione in senso etico-morale ovvero terapeutico, ma che piuttosto concerne un significativo stravolgimento di prospettiva: la tragedia è ciò che permette di guardare alla realtà con un occhio differente, che osserva i fatti da un punto visuale diverso rispetto a quelli consueti e consolidati. Questa modificazione è a tal punto decisiva che consente di trarre godimento anche dagli stati d'animo – paura e terrore – massimamente distanti dall'esperienza del piacere. Con la sua definizione, lo Stagirita vuole dunque rendere chiaro l'azzardo insito nella rappresentazione drammatica, che sfida i costumi di pensiero al punto da ribaltarne la percezione degli affetti connessi.

La determinazione aristotelica del dramma si confà e non collide affatto con la nostra idea di tragico: la prima area di indagine della presente ricerca si è in effetti concentrata sulla discussione di un trittico di elementi che possono essere intesi come allegorie del rivolgimento prospettico su invocato. Da questo punto di vista, l'operazione che abbiamo compiuto potrebbe dirsi complementare a quella svolta dallo Stagirita: infatti, se quest'ultimo ha inteso la purificazione da stati d'animo genericamente affliggenti mostrando come da essi possa scaturire una certa piacevolezza, noi abbiamo svolto il cammino a ritroso, nel tentativo di mostrare come orizzonti ontici dati e ben definiti (l'umano, lo psichico e il reale), siano retti e costituiti da una serie di elementi (l'insoddisfazione, la frustrazione e l'inintelligibilità) che insidiano e problematizzano fortemente la loro presunta stabilità. Più specificamente, il nostro obiettivo è stato quello di mostrare l'intrinseca compartecipazione degli opposti all'interno del più vasto ambito di realtà. In tale direzione, sublimazione, desiderio e specchio sono stati di volta in volta concepiti come architetture fondamentali di un mondo infranto nella miriade delle sue contraddizioni. Il momento, tipico della rappresentazione drammatica, della agnizione, nella nostra topologia del tragico è stato mantenuto e insieme trasfigurato nel concetto di morfogenesi, ovvero nell'attimo che converte la contraddizione improduttiva in una frizione di opposti ontologicamente creatrice. Inoltre, nello stesso modo in cui Edipo scopre, nel presente, di essere *già* stato sposo incestuoso di sua madre, nel nostro

orizzonte di indagine, attraverso il ricorso alla nozione di volontà di potenza, si è cercato di eliminare la diacronia tra la condizione di opposizione e la cosiddetta morfogenesi. L'uomo, ad esempio, non è semplicemente "derivato" da una serie di fratture, ovvero queste stesse lacerazioni non rappresentano il suo passato storico, l'alveo originario che egli avrebbe in seguito abbandonato, bensì formano l'ossatura fondamentale del suo essere, l'unica possibilità per una sua evenienza. – «Attraverso questo schema logico dell'inversione, corrispondente al modo di pensare ambiguo proprio della tragedia, viene proposto agli spettatori un insegnamento di tipo particolare: l'uomo non è un essere che si possa descrivere o definire; è un problema, un enigma, di cui non si è mai finito di decifrare i doppi sensi». ¹ Come il figlio di Laio non può nulla contro la sua genitura e contro il fatto che essa persiste ed invade l'intero il suo presente, così l'individuo si scopre lacerato senza che con ciò gli sia possibile ricomporsi in unità. Con Luigi Pareyson: «Nella vita umana non c'è conquista senza lotta, né {riuscita} successo senza contrasto, né speditezza senza sforzo, né gioia senza dolore ed è in {ciò} questo che consistono la tragedia dell'uomo e {in ciò risiede} la tragicità della storia». ² L'inibizione pulsionale in rapporto al soddisfacimento, il desiderio come mancanza rispetto all'esaudirsi del medesimo o lo specchio nei confronti del cosmo che si propone di rappresentare: tutti queste coppie bipolari non si limitano al conflitto, bensì si dispiegano come strutturali e generative delle conformazioni di cui sono l'espressione.

In questa prima *tranche* l'itinerario di indagine ha dunque provato a rendere ragione della provocazione aristotelica, tentando altresì di rilanciare il problema del *che cosa* accade sulla scena della tragedia attraverso le interrogazioni sul *come* e il *perché* siano necessari tali processi di inversione-conversione tra opposti. Per

¹ J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythes et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972, tr. it. di M. Rettori, *Mito e tragedia nella Grecia antica*, Einaudi, Torino 1976, 3a ed., p. 97. Degli stessi autori si segnala per profondità ed originalità di analisi anche il secondo tomo dello studio sul tragico: *Mythes et tragédie deux*, Paris 1986, tr. it. di C. Pavanello, A. Fo, *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi, Torino 2001, 2a ed.

² L. Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, «Annuario filosofico», 22, 2006, p. 9 (trattandosi di alcune pagine manoscritte di appunti inediti, il curatore G. Riconda ha posto tra parentesi graffe le parti del testo visibili, benché depennate dall'autore).

corrispondere a questo proposito, è stato successivamente necessario problematizzare ulteriormente la nozione di *kátharsis*. In questa direzione, la seconda sezione della nostra indagine è stata concepita come l'esito di una riflessione su tale concetto, tanto ostico e altrettanto variamente interpretato sia dalla critica storiografica di matrice aristotelica che, più in generale, dai pensatori che si sono confrontati con le istanze del tragico. Percorriamo quindi le tappe di questo terreno implicito ossia dell'alveo, delineato attorno alla nozione di *kátharsis*, che abbiamo concepito come fondale silenzioso, ma nient'affatto secondario rispetto alla nostra ipotesi ermeneutica. A seguito della disamina, torneremo a valutare i punti di distacco o di convergenza con la proto-enunciazione fornita da Aristotele.

All'interno dell'opera di Sigmund Freud il concetto di catarsi assume una connotazione ed un ruolo specifici, che non possiamo permetterci di trascurare. Pur concependo il processo da un punto di vista clinico, infatti, il medico viennese assume una posizione ben precisa rispetto al metodo, omonimo alla nozione aristotelica, che, inaugurato dal maestro Breuer, ha costituito sia il trampolino di lancio per la dottrina psicoanalitica che la prima espressione di distacco della medesima dalla precedente psicologia medica. Se dunque, fin da primi scritti, è registrato il confronto instaurato con tale modalità terapeutica, nel 1925 Freud torna a descrivere la medesima nei seguenti termini: «Negli *Studi [sull'isteria]*¹ era espressa l'ipotesi che il sintomo isterico nasca perché l'energia di un processo psichico, anziché essere elaborata coscientemente, viene indirizzata nella innervazione somatica (*conversione*). Il sintomo isterico sarebbe quindi il sostituto di un atto psichico omesso e una reminiscenza del motivo che lo ha occasionato. La guarigione avverrebbe con la liberazione dell'affetto malamente indirizzato [Befreiung des irregeleiteten Affekts] e con la scarica del medesimo per la via normale (*abreazione*). Il metodo catartico diede eccellenti risultati terapeutici, che però non si rivelarono né duraturi, né indipendenti dal rapporto personale che il malato aveva con il suo medico».² Al suo primo apparire,

¹ Cfr. J. Breuer, S. Freud, *Studi sull'isteria*, FO, vol. 1, pp. 171-439.

² S. Freud, *Psicoanalisi*, FO, vol. 10, Preistoria, p. 224. Per la versione tedesca del brano cfr. FGW 14, p. 300. L'assonanza tra la posizione del giovane Freud nei confronti della lettura di Bernays

la terapia catartica è stata legata alle pratiche dell'ipnosi: il paziente (perlopiù di sesso femminile) veniva costretto ad uno stato psicofisico di semi-coscienza, durante il quale era in grado di dare sfogo a determinate inibizioni, di cui allo stato di veglia subiva soltanto la sintomatologia. Fin dall'inizio dell'applicazione del procedimento, tuttavia, Freud dichiara la propria incapacità – che *a posteriori* potremmo forse interpretare nel segno di una resistenza – nell'innescare il sistema ipnotico: quest'ultimo viene quindi sostituito dapprima con un'operazione di suggestione, mirata a convincere il malato (attraverso la pressione di una mano sulla fronte) a recuperare l'episodio scatenante la patologia, per essere, in seconda battuta, definitivamente scalzato dal metodo delle associazioni libere, nocciolo della successiva terapia psicoanalitica. Da questa breve riproposizione emerge la gradualità mediante la quale la dottrina e le terapeutiche propriamente psicoanalitiche si sono sostituite ai precedenti tentativi "catartici". In particolare, dalla cura elaborata con Breuer emersero «due risultati che neppure la successiva esperienza intaccò; primo: che i sintomi isterici hanno senso e significato in quanto sono il sostituto di atti psichici normali; e secondo: che la scoperta di questo senso sconosciuto coincide con l'eliminazione dei sintomi».¹ L'ipnosi avrebbe dunque il merito di essere riuscita a squarciare il velo dell'inconscio, dimostrando che esso è in grado di influenzare energicamente la vita cosciente e che non è affatto da considerare al modo di un fenomeno di carattere secondario rispetto ai processi che possiamo consapevolmente dominare. *In secundis*, il metodo catartico è portavoce di un'istanza che non verrà abbandonata anche durante la successiva fase di

dell'opera di Aristotele è più che evidente. Oltre che per la conformità del linguaggio adottato, anche un particolare della biografia di Freud fa pensare ad una conoscenza diretta da parte dello psicoanalista della interpretazione medica della *katharsis* aristotelica: Martha, la moglie dell'autore, era infatti la nipote del succitato filologo classico Jacob Bernays. Tra l'altro, ricordiamo per inciso che lo stesso Bernays era stato allievo prediletto di F. W. Ritschl, maestro di Nietzsche all'università di Bonn e poi di Leipzig. È presumibile da questi dati e accertato dagli storici, che anche quest'ultimo aveva sviluppato una certa familiarità con l'opera del filologo. A tale riguardo, J. Bollack arriva ad affermare che «Nietzsche e Freud rappresentano l'esplosione di ciò di cui Bernays fu il preludio», *Jacob Bernays. Un homme entre deux mondes*, Presses Universitaires de Septentrion, Paris 1998, p. 54, tr. nostra adattata.

¹ S. Freud, *Due voci di enciclopedia: "Psicoanalisi" e "Teoria della libido"*, FO, vol. 9, prima voce, p. 440.

rielaborazione, poiché con esso il medico si incarica di eliminare la patologia conferendo a manifestazioni apparentemente indecifrabili un senso e una determinazione propri.

Ciononostante, il divario che si crea tra i due approcci è considerevole: l'ipnosi (e la relativa catarsi), infatti, «non elimina la resistenza, ma la elude e dà pertanto solo informazioni incomplete e risultati transitori».¹ Il trattamento psichico antesignano di quello psicoanalitico mostra dunque un limite strutturale nel fatto che, con esso, la cura si limita all'eliminazione di sintomi, senza che siano prese in considerazione le cause effettive che hanno condotto alla formazione dei medesimi. Se anche l'ipnosi evidenzia la presenza di un trauma psichico alla base del manifestarsi della malattia, essa non interagisce con questo, limitandosi invece a farne defluire l'energia investita. La scoperta freudiana consiste invece nel rilevare e ponderare la funzione delle resistenze inconsce alla guarigione, che, se non affrontate, rischiano di trasformare la cura in un inessenziale palliativo. Nella fase di transizione ovvero di elaborazione delle specificità della propria dottrina, Freud abbandona anche il linguaggio desunto da Breuer e la "catarsi", che evoca una purificazione e una depurazione da affezioni negative, si converte in "psicoanalisi", termine che intenzionalmente pone l'accento sul concetto di scomposizione, cernita e divisione in parti. Levigare la superficie della psiche per permettere un più agevole scorrimento dei fattori di disturbo dell'interiorità non significa, per il medico di Vienna, operare in maniera significativa e duratura, bensì soltanto nascondere la scaturigine del problema e rabberciare una soluzione affatto precaria ad un problema che persiste e permane minaccioso. Non è dunque possibile *liquidare*, ossia rendere flusso e disciogliere un ostacolo psichico, bensì è necessario dissodarne le differenti componenti e mostrarle anche per la loro reciproca inconciliabilità. Da questa prima incursione nella eredità culturale lasciata dalla nozione aristotelica di *kátharsis*, deduciamo che, se concepita in funzione sostitutiva ad una condizione psichica penosa, essa manca di efficacia e si rivela finanche dannosa. Il gesto di purificazione non può dunque esaurirsi in una emendazione che prescindendo dal complesso di fattori che hanno fatto insorgere la necessità depurativa stessa. La *kátharsis*, detto con altre parole, non deve essere una purificazione rivolta

¹ S. Freud, *Il metodo psicoanalitico freudiano*, FO, vol. 4, p. 410.

all'eliminazione, ma piuttosto all'escrezione, all'emersione di un insieme di elementi condannati altrimenti a corrompersi e degenerare. Ciò che propone lo psicoanalista rispetto allo psichiatra è dunque uno slittamento ermeneutico: se Breuer è illuso della possibilità di asportare e cancellare i traumi di un passato che ritorna, Freud concepisce come unica "cura" possibile un bilanciamento tra le energie in gioco, attuabile soltanto nel momento in cui queste stesse energie operano tutte ad un medesimo livello psichico; «la situazione analitica consiste nell'alleanza che noi stabiliamo con l'Io della persona che si sottopone al trattamento al fine di assoggettare – cioè includere nella sintesi del suo Io – porzioni incontrollate del suo Es».¹ Il rispetto della *lectio* del maestro Breuer, il quale aveva individuato nel metodo catartico la necessità di far scorrere affetti irretiti, impegna Freud nel comprendere i modi efficaci per la realizzazione di una tale operazione terapeutica. Di conseguenza, se l'obiettivo è quello di porre l'Io in grado di reagire ad una situazione che grava dal suo passato, è ingenuo pensare di riuscire ad annientare totalmente l'influenza che questa vicenda dolorosa ha esercitato sul soggetto patente. È una torsione esistenziale impossibile da praticare quella che decide e modifica il corso di ciò che è già accaduto; Freud percepisce l'ineluttabilità del destino e calibra di conseguenza la propria terapeutica: «Il nostro obiettivo non dovrà esser quello di livellare tutte le specifiche particolarità individuali a favore di una schematica "normalità", o addirittura di pretendere che l'individuo "analizzato a fondo" non senta più alcuna passione e non sviluppi alcun conflitto interno. L'analisi deve determinare le condizioni psicologiche più favorevoli al funzionamento dell'Io; fatto questo, il suo compito può dirsi assolto».² Purificare, ovvero curare l'individuo, significa dunque farne defluire le passioni, permetterne l'accadere, senza nascondere il conflitto che da queste si ingenera, senza cioè credere di potere con un colpo di spugna spazzare ogni residuo del vissuto passato sul vivere presente.

In relazione al nostro indirizzo di indagine, l'abbandono di Freud del metodo breueriano rappresenta un paradossale avvicinamento al nostro concetto di *kátharsis*, che in effetti abbiamo interpretato come un modo per far affiorare alla superficie della

¹ S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, FO, vol. 11, cap. 5, p. 517.

² *Ivi*, cap. 8, p. 532.

coscienza i fattori perturbanti la medesima, cioè quegli elementi comunemente tralasciati anche da chi, come il maestro dello psicoanalista, sia mosso da un autentico slancio nei confronti del miglioramento di una condizione psichica corrotta. Accettare l'*Unheimlich* significa al contrario gravarsi dell'onere della persistenza di quest'ultimo, senza avere la presunzione di poterlo respingere ovvero di modificarlo. Come risulta chiaro dal brano relativo ai compiti della psicoanalisi, lo scopo della cura non può essere una modificazione radicale dello scenario, ma piuttosto una visibilità del maggior numero di elementi che sullo sfondo di questo stesso scenario sono operativi. Non è forse un caso che, nel seminario svolto a cavallo tra il 1959 e il 1960, Jacques Lacan, dopo aver compiuto una mirabile esplorazione dell'*Antigone* sofoclea, ovvero dopo avere cercato il nocciolo dell'esperienza tragica, abbia dedicato alcune riflessioni agli esiti dell'esperienza analitica, che parimenti egli definisce come drammatici: infatti, «la questione del Sommo Bene si pone ancestralmente per l'uomo, ma lui, l'analista, sa che tale questione è una questione chiusa. Non soltanto quel che gli si chiede, il Sommo Bene, egli non l'ha di certo, ma sa che non c'è proprio. Aver condotto a termine un'analisi altro non è che aver incontrato questo limite su cui si pone tutta la tematica del desiderio».¹ Il medico non è paragonabile ad un mago capace con un incantesimo e qualche pozione di esaudire i desideri del paziente, egli non detiene alcun potere sulla pienezza del godimento. Il suo compito è, all'opposto, quello di evidenziare i confini del desiderio medesimo, mostrando l'impossibile celato nelle idee di Sommo Bene, di felicità incondizionata – vie impraticabili, poiché ipostatizzanti e univoche rispetto alla frammentarietà dell'individuo, riconosciuta come presupposto imprescindibile e zenit di riferimento per qualsivoglia percorso d'analisi.

Il “risultato” della terapia non poggia quindi su un suolo differente rispetto a quello della malattia, ma interpreta quest'ultima in modo da riuscire a disporre di una carica energetica altrimenti precettata dall'inconscio. Come mostrato nel corso della ricerca, Freud dà senso ad una dialettica apparentemente assurda tra patologia e cura e

¹ J. Lacan, *Le Séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris 1986, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, *Il Seminario, libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 2008, 2a ed., p. 347.

individua il nocciolo del rapporto tra tali istanze contrapposte nella nozione di *incontro*: affinché la catarsi palliativa lasci il posto alla *kátharsis* tragica, bisogna che *heimisch* ed *unheimlich* (tanto quanto desiderio e frustrazione del medesimo) non si annullino a vicenda, ma che anzi occupino lo stesso spazio di espressione. In una tale “approssimazione del remoto”, dalla nostra prospettiva, si esplicita l’apporto mediante il quale Freud ha corrisposto all’interrogativo circa il “*come*” avvenga il processo depurativo cui allude Aristotele. Gli opposti reagiscono reciprocamente nel momento in cui è data loro la possibilità di un confronto paritetico; in maniera del tutto complementare, è evidente che quando si crea una simmetria e si dispiegano sullo stesso piano elementi in contrasto, questo stesso avvicinamento crea un attrito che non può venire estinto od oltrepassato. Da un lato diremo che la psicoanalisi è un metodo di cura tragico, il cui traguardo coincide con la liberazione degli stati angosciosi, piuttosto che con la “pulizia” dai medesimi; d’altro canto, essa permette di chiarire un aspetto cruciale dell’orizzonte del tragico, dando mostra di una vera e propria necessità della contraddizione, anche a scopi precipuamente terapeutici.

Abbandonando il territorio psicoanalitico e rivolgendoci alla speculazione nietzscheana, quivi il confronto con il passo aristotelico citato si fa più diretto e puntuale, ma con ciò non diminuiscono affatto le perplessità sulla sua corretta interpretazione. Benché espunta dalla versione definitiva de *La nascita della tragedia*, in una nota in calce al testo, ad esempio, Nietzsche si mostra alquanto scettico, per usare un eufemismo, per quanto concerne l’apporto dello Stagirita alla *quæstio* drammatica: «Tali leggi [della creazione artistica] si possono studiare in ogni artista intero, in carne e ossa, meglio e più fruttuosamente che non in quella civetta di Minerva che è Aristotele, il quale già in se stesso è estraneo al grande istinto artistico [...]. La vita di Aristotele è inoltre troppo lontana dai periodi rigogliosi in cui sorsero le primitive forme poetiche, perché egli potesse avvertire qualcosa dell’incalzante desiderio di vivere di quei tempi. Nel frattempo si era già sviluppato l’artista imitativo quasi erudito, nel quale il fenomeno artistico primordiale non si poteva più considerare

nella sua purezza».¹ Ciò che Nietzsche recrimina ad Aristotele è una mancanza nei confronti del significato specifico della rappresentazione tragica, nonché una pericolosa apertura nei confronti di sfere di senso che poco hanno a che vedere con l'ambito artistico *tout court*. L'essersi concentrato su aspetti estrinseci della messinscena drammatica, avrebbe condotto lo Stagirita alla perdita dell'orizzonte di senso di un'esperienza artistica troppo peculiare per poter venire ridotta ad una manciata di precetti latamente etici o a meccaniche compositive di sorta. Con il medesimo intento critico, quando, ancora giovanissimo, Nietzsche predispone alcuni appunti per un dramma che avrebbe dovuto essere dedicato ad *Empedocle*, i contenuti che avrebbe voluto far trasparire da questa rappresentazione sono tanto limpidi quanto rovesciati rispetto all'idea aristotelica di dramma: «Empedocle appare come un dio che risana. Il contagio attraverso la paura e la compassione. Il rimedio è la tragedia».² Per i protagonisti del palcoscenico nietzscheano *eléos* e *phóbos* non sono gli strumenti della purificazione tragica, ma all'opposto la tragedia è invocata per correggere la presenza infausta di questi stati d'animo sulla scena. Non vi è più quella mutua corrispondenza tra tragico e pietà-paura, anzi il primo è invocato in funzione risanatrice rispetto ai secondi due. La rapida interpretazione delle note nietzscheane non deve tuttavia far pensare ad una lettura “morale” da parte del filosofo: il rimedio che deve apportare il tragico mediante Empedocle non lavora nel senso di una correzione etica o di una “cura”, bensì viene convocato come mondatore della scena medesima – il dramma deve essere purificato dall'evenienza di pietà e paura nel senso che tali affetti non devono essere in alcun modo presenti, pena un contagio esiziale per i personaggi coinvolti e per il senso artistico complessivo dell'opera.

In sostanza, di Aristotele Nietzsche teme le implicazioni “degenerative” che possono scaturire dalla sua teoria sulla tragedia: non si può concedere all'arte greca

¹ Il passo, eliminato nella versione definitiva del testo, è cionondimeno recuperabile nell'apparato di note; cfr. NO, vol. III, tomo I, pp. 515-516.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi inverno 1870-71 – autunno 1872, NO, vol. III, tomo III, parte 1a, 8 [30], p. 239. Nel *corpus* delle note private è registrato anche un altro giovanissimo moto di rivalsa di Nietzsche verso lo Stagirita: «Non c'è ancora neppure l'ombra di una critica della poetica aristotelica. Aristotele è considerato pur sempre πρωταγωνιστής. Si cominci dalla tragedia», Scritti giovanili autunno 1867 – primavera 1868, NO, vol. I, tomo II, p. 194.

alcun tono depressivo-pessimista, e per ovviare ad un inconveniente così pericoloso per il senso dell'arte in quanto tale, il dolore rappresentato non può fungere da mero tramite verso una condizione entro cui il dolore medesimo possa essere stato estinto. Già nel secondo tomo di *Umano, troppo umano*, Nietzsche rimarca l'importanza della presenza delle passioni presso i Greci, ma sottolinea altresì come questi stessi affetti fossero considerati come qualcosa di presente ed inestinguibile, piuttosto che come elementi tossici da espellere: «Forse per chi considera il mondo greco non c'è niente di più sorprendente dello scoprire che di tempo in tempo i Greci davano, per così dire, delle feste a tutte le loro passioni e cattive inclinazioni, e che addirittura istituirono statalmente una specie di ordinamento celebrativo del loro troppo umano [...]. Essi prendevano quel troppo umano come inevitabile e preferivano, invece di ingiuriarlo, dargli una specie di diritto di second'ordine con l'inquadrarlo negli usi della società e del culto».¹ La tragedia, in altri termini, non promuove affatto una visione decadente del mondo,² non indica la strada della commozione catartica ai fini dell'oltrepasamento della sofferenza, ma all'opposto si muove nella direzione della piena affermazione del dolore, che viene dunque consacrato e legittimato in tutta la sua potenza. È l'impeto dionisiaco dei misteri che emerge anche nel dramma e che costituisce il connotato peculiare dell'Ellenico: «Nella dottrina dei misteri il dolore è santificato: le “sofferenze della partoriente” consacrano il dolore in generale, – ogni divenire, ogni crescere, tutto ciò che sia garanzia d'avvenire porta con sé il dolore [...].

¹ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, II*, NO, vol. IV, tomo III, Opinioni e sentenze diverse, n. 220, pp. 83-84.

² Che la filosofia rappresenti la «*décadence* dell'istinto greco» è, d'altronde, una constatazione sulla quale l'autore è tornato più volte nel corso della sua indagine, e non soltanto in riferimento ad Aristotele; cfr. ad esempio *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa con il martello*, NO, vol. VI, tomo III, Quel che devo agli antichi, n. 2, pp. 155-157. La medesima convinzione non è smentita nemmeno quando, in un appunto preparatorio ad *Al di là del bene e del male*, l'autore si trova a riconoscere una filosofia finanche in Dioniso e la descrive con «due parole, che certo in Germania non è facile tradurre “in tedesco”: *gai saber*», NO, vol. VII, tomo III, 34 [181], p. 159. G. Figal giunge a paragonare la del dio funzione a quella di Eros nel Simposio platonico: Dioniso «è il filosofico nell'umano e così un Dio che filosofa, il quale, diversamente dagli dei di cui parla Diotima, deve filosofare, poiché, con lui ne va dell'essenza umana e soltanto in essa egli opera», G. Figal, *Nietzsches Dionysos*, «Nietzsche-Studien», 37, 2008, p. 60, tr. nostra.

La psicologia dell'orgiasmo concepito come uno straripante senso di vita e di forza, all'interno del quale persino il dolore agisce come uno stimolante, mi dette la chiave per intendere il sentimento *tragico*, il quale è stato frainteso sia da Aristotele che in particolare dai nostri pessimisti». ¹ La tragedia non ha un effetto deprimente, non libera dall'affanno, ma rende forti dinnanzi ad esso, capaci di muovere incontro al proprio dolore senza avere la necessità di esorcizzarne l'intensità. Se invece all'arte tragica fossero davvero associati gli affetti deprimenti indicati da Aristotele, «la tragedia sarebbe un'arte mortalmente pericolosa: si dovrebbe mettere in guardia da essa come da qualcosa di socialmente dannoso e malfamato. L'arte, normalmente un grande stimolante di vita, un'ebbrezza di vita, una volontà di vita, diverrebbe qui, al servizio di un movimento discendente, per così dire come ancella del pessimismo, *dannosa alla salute*. [...] qualcosa, che susciti abitualmente paura o pietà, disgrega, indebolisce, scoraggia». ²

Prima di compiere ogni ulteriore passo innanzi, non possiamo non notare che l'immagine di Aristotele assunta e criticata Nietzsche sembra derivata da una lettura della *Poetica* alquanto "epidermica", ovvero figlia dei commentari del suo tempo, che lo avrebbero convinto del fatto che il brano dello Stagirita sull'essenza del tragico alluda ad una necessità di redimere gli uomini da *eléos* e *phóbos*. Al giorno d'oggi invece, nelle glosse a margine si propende più per una lettura del brano contestuale anche, per esempio, alla teoria della *mesótes* a proposito del rapporto virtù e passioni, le quali «per Aristotele possono essere negative, come ogni altro *pathos*, solo se provate in eccesso o in difetto rispetto a ciò che le circostanze effettive richiederebbero». ³ Non andrebbe dunque intravista alcuna virulenza nei toni dello Stagirita, che allo stesso modo non avrebbe affatto rintracciato nella "purga" definitiva delle passioni lo scopo della tragedia. Nel primo tomo di *Umano, troppo umano*, ad

¹ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa con il martello*, NO, vol. VI, tomo III, Quel che devo agli antichi, n. 4-5, p. 160. Dello stesso tono anche l'appunto privato 24 [1] in Frammenti postumi ottobre-novembre 1888, NO, vol. VIII, tomo III, in cui è detto esplicitamente che «perché ci sia l'eterno piacere del creare ci dev'essere eternamente il tormento della partoriente», p. 396.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi primavera 1888, NO, vol. VIII, tomo III, 15 [10], pp. 199-200.

³ D. Guastini, *Commento a Aristotele, Poetica*, a cura di D. Guastini, Carocci, Bologna 2010, p. 163.

esempio, l'autore pare assumere un po' troppo frettolosamente alcune constatazioni sugli effetti della tragedia: «Verrebbero la compassione e la paura veramente, come vuole Aristotele, scaricate dalla tragedia, sicché l'ascoltatore tornerebbe a casa più freddo e tranquillo?». Subito dopo, Nietzsche pone in dubbio la medesima supposizione: «Sarebbe possibile che in ogni caso singolo compassione e paura venissero mitigate e scaricate dalla tragedia: tuttavia potrebbero per effetto della tragedia, diventare in assoluto più grandi»¹ – ciò che l'autore non revoca è la rigidità ermeneutica che riserva ad Aristotele come rappresentante di una visione limitata di un fenomeno molto complesso. Anche in questo caso, la condanna che emerge, in filigrana o schiettamente, dalle parole nietzscheane sembra essere definitiva. E tuttavia, possiamo davvero essere così sicuri nell'attribuzione di un tale livello di ingenuità ad un filosofo che prima di tutto fu filologo classico e che elesse la Grecia come punto di riferimento indiscusso del suo pensiero? Come conciliare, ad esempio, alcune innegabili critiche con una riflessione del 1875 in cui l'autore riconosce che «la necessità della scarica, della κάθαρσις, è una legge fondamentale della natura greca»?² E come non ricordare il vero e proprio combattimento che Nietzsche ingaggia contro il *Mitleid*, traduzione tedesca del greco *eléos*? Compassione è l'ultimo peccato e insieme la tentazione più pericolosa per Zarathustra, il quale, mosso da un invincibile senso di partecipazione al dolore altrui, si trova a vagare lungo le pendici del suo monte inseguendo le grida indistinte di colui che pensa possa essere l'«uomo superiore»; compassione è stato, del resto, anche l'errore che fu fatale al vecchio dio cristiano, condannato a morte dal suo amore per gli uomini – «che cosa al mondo ha provocato più dolore delle stoltezze dei compassionevoli? Guai a coloro che amano, se non hanno un'elevatezza che sia superiore alla loro compassione [...] Perciò siatemi in guardia verso la compassione: *da essa* viene agli uomini una nube densa!».³ L'analisi di Aristotele rispetto alla necessità di affrancare l'individuo da tale affetto non può che incontrare il beneplacito del filosofo tedesco, il quale in effetti su questo punto non

¹ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, I*, NO, vol. IV, tomo II, Dell'anima degli artisti e degli scrittori, n. 212, p. 146.

² F. Nietzsche, Frammenti postumi primavera-estate 1875, NO, vol. IV, tomo I, 5 [147], p. 144.

³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I, parte seconda, Dei compassionevoli, p. 106.

rinuncia ad ammettere la propria vicinanza con lo Stagirita: «Secondo Aristotele, i Greci soffrivano spesso di un eccesso di compassione [...]. Noi vediamo quanto questa inclinazione destasse i loro sospetti. Essa è un pericolo per lo Stato, toglie la necessaria durezza e rigidità, fa sì che gli eroi si comportino come donne piagnucolose ecc.».¹ Nietzsche non avversa l'analisi di una passione, che anche Aristotele sembra avere percepito come «uno stato morboso e pericoloso»; il problema sta piuttosto nel fatto che dinnanzi al progressivo accumulo di compassione il «rimedio purgativo» sia stato identificato nella messinscena tragica. «La tragedia come *cura* contro la compassione»², ovvero la strumentalizzazione della massima espressione dello spirito greco ai fini della purificazione da un'attitudine nociva propria dell'essere umano: tutto questo è inaccettabile per chi, come Nietzsche, ha individuato uno dei punti cardinali per il suo sistema di pensiero nella convinzione della capacità della tragedia greca di far convivere gli opposti e di far emergere lo splendore dell'esistente dal loro reciproco attrito. Come già evidenziato nella bozza all'*Empedocle*, l'obiettivo resta quello di “depurare” la scena, senza intervenire sugli “umori” del pubblico che vi assiste. Anche nel caso del progetto giovanile, infatti, nei confronti di compassione e paura, che pure appaiono sul proscenio del dramma, viene instaurato un vero e proprio conflitto. D'altronde, tale aperta opposizione risulta estremamente produttiva per la definizione dell'essenza del dramma medesimo, di cui è in tal modo possibile mostrare la peculiare forza oppositiva e assieme creatrice.

Se però il punto di differenza tra le due concezioni del dramma si gioca sull'impossibilità di concepire quest'ultimo come una forma di liberazione *da* e non *di* determinate potenze affettive, più che contraria *tout court* ad Aristotele, la posizione nietzscheana appare avversa specifiche interpretazioni della *Poetica*, talune diffuse proprio dalla metà del XIX secolo, che evidenziavano gli effetti del tragico in senso etico³ o medicale. Se da un lato, quindi, viene tributato allo Stagirita il merito di avere

¹ F. Nietzsche, Frammenti postumi estate 1880, NO, vol. V, tomo I, 4 [110], p. 369.

² Cfr. F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione al cristianesimo*, NO, vol. VI, tomo III, n. 7, p. 173 e Frammenti postumi primavera 1888, NO, vol. VIII, tomo III, 15 [10], p. 201.

³ In un appunto risalente all'autunno 1881 si legge: «Chi gode *moralmente* della tragedia, deve ancora *salire* alcuni gradini», NO, vol. V, tomo II, 12 [128], p. 409. Benché facente parte del novero delle interpretazioni del XVIII sec., sulla linea della visione “morale” della tragedia in Aristotele,

aperto uno spiraglio di riflessione cruciale per tutto il pensiero successivo, allo stesso tempo, Nietzsche non manca di evidenziare i limiti di una lettura della tragedia (che egli fa però aderire senza scarto alla lettera aristotelica), ritenuta poco pregnante rispetto alla essenzialità della questione. È su questa linea che ne *La gaia scienza* l'autore torna a confrontarsi con il problema e afferma: «Onore ad Aristotele e grandissimo onore! Tuttavia egli non colpì il chiodo, e tanto meno la capocchia, quando parlava dell'ultimo fine della tragedia greca! Si pensi ai poeti greci della tragedia, a ciò che per lo più ha stimolato la loro operosità, la loro inventiva, il loro spirito agonistico: non era certo l'intenzione di sopraffare gli spettatori con le passioni». ¹ Lo spaesamento indotto nel lettore che registra l'onore tributato al filosofo greco immediatamente associato alla “dichiarazione di guerra” nei confronti dell'interpretazione del dramma da questo stesso elaborata, una tale evidente dissonanza non va letta come ennesima manifestazione del proverbiale sarcasmo nietzscheano, ma nemmeno soltanto come diretta conseguenza di ciò che abbiamo fin qui sostenuto. In effetti, al di là della critica personale allo Stagirita, una certa ambiguità nei confronti del tema e dell'essenza del tragico si riscontra e si mantiene in più di qualche riflessione del filosofo tedesco, al punto che possiamo individuare almeno due linee di contraddizione interne al fenomeno, ovvero alla interpretazione del medesimo.

Per la loro incompatibilità reciproca e simmetrica legittimità ermeneutica, chiamiamo *antinomie del tragico* le due opposizioni con le quali Nietzsche dialoga e confligge sul tema in questione. Rintracciamo la prima di tali antinomie nell'effetto che la tragedia suscita nel pubblico che vi assiste: il dramma è il mezzo di una esperienza *estatica*, nella quale il soggetto è portato “fuori di sé” e si aliena rispetto al

segnaliamo il commento di G. E. Lessing: «Per quanto riguarda [...] lo scopo morale che Aristotele assegnò alla tragedia, e che ritenne necessario introdurre nella definizione della medesima, sono troppo note le dispute sorte specialmente in tempi recenti. Io confido, comunque, di poter dimostrare che coloro i quali hanno assunto una posizione negativa non hanno compreso Aristotele», *Hamburgische Dramaturgie*, Bremen 1769, tr. it. a cura di P. Chiarini, *Drammaturgia d'Amburgo*, Laterza, Bari 1956, p. 342. Sull'enorme peso teorico che l'autore conferì, nella definizione aristotelica, al concetto di “compassione”, cfr. G. Garelli, C. Gentili, *Il tragico*, cit., pp. 112-115.

¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, NO, vol. V, tomo II, libro secondo, n. 80, p. 91.

suo ambiente esistenziale abituale – il dramma è uno strumento di legittimazione del reale, poiché porta in scena e giustifica il brutto e il disarmonico che si incontrano *nel mondo*. La prima delle affermazioni proposte viene compiutamente descritta all'interno di un passo de *Il dramma musicale greco*, ove apprendiamo che la tragedia nasce «quando l'uomo è fuori di sé e crede di essersi trasformato per un incantesimo. Nello stato di “esser fuori di sé”, di estasi, si richiede soltanto un passo ulteriore: non ritorniamo in noi stessi, ma piuttosto entriamo in un altro essere, comportandoci così come individui trasformati per incantesimo. In estrema analisi è da qui che proviene il profondo stupore, suscitato dalla vista del dramma: il terreno vacilla, vien meno la fede nell'indissolubilità e nella rigidità dell'individuo».¹ È dramma ciò che fa soggiacere l'individuo in uno stato di profonda metamorfosi, che lo cambia e lo trasporta su di un terreno dove non si riconosce più per ciò che è stato fino a quel momento e dal quale non potrà più tornare indietro. Il senso che emerge dalle parole utilizzate da Nietzsche sembra andare in direzione mistico-misterica, o quantomeno fornisce al lettore l'idea di un mutamento radicale dello spettatore che non si limita ad assistere, bensì prende parte attiva al dramma che lo cattura – per quanto vaga, la sensazione è quella di un'esaltazione che trascina il pubblico oltre le percezioni comuni del mondo circostante. La tragedia è dunque un momento di sospensione, galvanizzante rispetto ai gesti di vita quotidiani, che essa allontana e trasfigura – «è il fenomeno *drammatico* originario: vedere se stessi trasformati davanti a sé e agire poi come se si fosse davvero entrati in un altro corpo, in un altro carattere».² Con la seconda proposizione, invece, viene espressa dall'autore la convinzione esattamente speculare. Questa viene introdotta e resa esplicita ne *La nascita della tragedia*, in un passo all'interno del quale Nietzsche tenta di dare ragione dell'autonomia artistica delle tragedie rispetto ai contenuti delle medesime: «Come possono il brutto e il disarmonico, il contenuto del mito tragico, suscitare un piacere estetico?». La risposta

¹ F. Nietzsche, *Il dramma musicale greco*, NO, vol. III, tomo II, p. 13. Cfr. anche l'appunto preparatorio al passo in Frammenti postumi inverno 1869 – primavera 1870, NO, vol. III, tomo III, parte 1a, 2 [25]: «Per ogni arte è necessario un “essere fuori di sé”, una ἔκστασις; da qui si passa al dramma, per il fatto che *non* torniamo in noi stessi bensì in un essere estraneo, nella nostra ἔκστασις», pp. 48-49.

² F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, NO, vol. III, tomo I, n. 8, p. 60.

all'interrogazione giunge subito di seguito: «solo come fenomeno estetico l'esistenza e il mondo appaiono giustificati: in questo senso proprio il mito tragico deve convincerci che perfino il brutto e il disarmonico sono un giuoco artistico che la volontà giuoca con se stessa nell'eterna pienezza del suo godimento».¹ Alla anabasi figurata in precedenza viene ora sostituita una catabasi, che individua nel mito tragico il vettore di discesa nelle oscurità del mondo: come accade con la dissonanza in campo musicale, così la tragedia rende accettabile uno stridore esistenziale – dato dal brutto e dal disarmonico che con essa emergono sulla scena – altrimenti insopportabile. Durante la rappresentazione, l'orrore non viene rifiutato più e tra l'apparire del mostruoso e il riconoscerlo in quanto tale viene espunto quel moto categorico di ripulsa con cui naturalmente si è portati a rispondere al tremendo. Il dramma è dunque stimolo per un'ascesa ultramondana che conduce il sé fuori dai suoi ranghi e non permette più la categorizzazione del reale in base al principio dell'individuazione, ma esso è pure ciò che dà un senso all'insieme dell'intramondano nella sua interezza e totalità. Questa prima coppia di proposizioni potrebbe essere interpretata nel segno della convergenza, tante volte sostenuta e ribadita da Nietzsche, tra apollineo e dionisiaco: se in effetti «*il mito tragico* è da intendere solo come una simbolizzazione di sapienza dionisiaca attraverso mezzi artistici apollinei»,² se cioè la contraddizione tra i modi e tra gli effetti è concepito come pilastro della concettualizzazione della tragedia, si può allora pensare che l'antinomia rintracciata faccia parte di una più ampia dialettica tra inconciliabili entro la quale il tragico viene alla luce.

La seconda antinomia appare invece nella forma di un vero e proprio controsenso e risulta quindi più difficilmente dirimibile; essa riguarda l'oggetto della messinscena tragica e recita: il dramma non desta passioni o stati d'animo – il dramma «eccita al dolore, alle lacrime, alla collera, alla cupidigia».³ Sulla seconda proposizione Nietzsche si è intrattenuto in più di qualche occasione, anche sottolineando, tra gli altri, un *pathos* che verrebbe associato in modo precipuo al tragico, cioè il sentimento della crudeltà. In *Al di là del bene e del male* la dichiarazione è più che trasparente:

¹ *Ivi*, n. 24, p. 159.

² *Ivi*, n. 22, p. 146.

³ F. Nietzsche, Frammenti postumi primavera-estate 1877, NO, IV, tomo II, 23 [70], p. 415.

«Quel che costituisce la tormentosa voluttà della tragedia è la crudeltà; quel che nella cosiddetta compassione tragica, e persino, in ultima analisi, in ogni moto sublime [...] determina un'impressione gradevole, riceve la sua dolcezza soltanto dall'ingrediente della crudeltà che vi è commisto».¹ Dunque la tragedia, piuttosto che un'azione, ha di mira la passione, che viene inscenata nonché stimolata nello spettatore che assiste alla rappresentazione: oltretutto come ennesima stoccata all'impianto teorico aristotelico che scorge nella tragedia l'«imitazione di un'azione seria e compiuta», la constatazione nietzscheana sembra collidere anche con la critica che l'autore ha mosso ad Aristotele, nel nome della necessità di eliminare gli affetti – pietà e paura – dal palcoscenico drammatico. Si potrebbe tuttavia addurre una giustificazione a ciò, evidenziando che, in ogni caso, la posizione di Nietzsche non retrocede rispetto alla amoralità del tragico. Al contrario di quanto viene additato allo Stagirita, in effetti, nell'interpretazione del tedesco le passioni della tragedia non sfociano in un'edificazione di tipo morale nel pubblico, non sono cioè propedeutiche ad una loro stessa catarsi, bensì sprigionano sulla scena le loro forze eversive del sentire comune. Ciò che crea difficoltà ermeneutiche più significative è piuttosto una nota in calce a *Il caso Wagner*, nella quale Nietzsche, spiegando ad un livello etimologico il suo propendere alla dimensione degli affetti nel tragico, apre ad un nuovo problema. Per l'importanza “sotterranea” che ha avuto questa constatazione per lo sviluppo della nostra indagine, la riportiamo nella sua interezza: «È stata una vera disgrazia per l'estetica che si sia sempre tradotta la parola dramma con “azione” [„Handlung“]. A questo riguardo Wagner non è stato il solo a sbagliare; tutti sono ancora in errore; perfino i filologi che dovrebbero saperne di più. L'antico dramma aveva di mira grandi *scene di pathos* – esso escludeva precisamente l'azione (la collocava *prima* dell'inizio e *dietro* la scena). La parola dramma è di origine dorica: e secondo l'uso linguistico dorico significa “evento” [„Ereigniss“], “storia” [„Geschichte“], prendendo entrambe queste parole in senso ieratico. Il dramma più antico rappresentava la leggenda locale, la “storia sacra”, cui risaliva la fondazione del culto (– dunque nessun fare [Thun], soltanto un accadere [Geschehen]: δρᾶν non significa affatto in dorico “fare”

¹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, NO, vol. VI, tomo II, Le nostre virtù, n. 229, p. 138.

[„thun“])».¹ La scena che ci viene prospettata è quella di un chiarimento a proposito di una scelta che, come abbiamo già rapidamente accennato, consiste nell'individuare il nocciolo del dramma antico in una serie di passioni e non nel concatenamento di un insieme di fatti. Ed effettivamente la prima parte della citazione si muove contestualmente ad una tale intenzione; subito dopo però, nel chiarire meglio la sua posizione e appoggiandosi all'uso arcaico della parola “dramma”, Nietzsche si riconnette ad una semantica che poco ha a che vedere con quella delle passioni, almeno per come esse vengono comunemente intese. Egli si riferisce infatti ai due concetti di evento e di accadere, rintracciando altresì nel dramma la capacità di «rendere presente»² tali “modi” della storicità. Il dramma è dunque un concentrato di *pathos*, una concrezione di affetti soverchianti che si imprimono in maniera indelebile nell'animo del pubblico, ovvero è qualcosa che “accade”? E poi, come può un accadere estromettersi dall'ordine dei fatti?

L'articolata riflessione nietzscheana sulla concezione della tragedia in Aristotele ci ha condotti alla formulazione di una coppia di antinomie e ci ha trasportati su un terreno che intuitivamente avevamo escluso dall'orizzonte della tragedia, ossia il campo dell'evento e dell'accadere, privato delle sue stesse contingenze fattuali. Se la prima antinomia conferma la struttura del tragico che avevamo determinato anche attraverso la declinazione freudiana della *kátharsis*, e che si impone attraverso la messa in chiaro del bisogno della contraddizione e della esigenza di non estinzione della medesima, la seconda conferma senza dubbio questa peculiarità del tragico, ma pone altresì un problema ulteriore. Per quanto abbiamo potuto notare, Nietzsche non esplicherà altrove la sua posizione, lasciando per così dire “in sospeso” l'accostamento, insolito e inatteso, tra “*drama*” e dimensioni temporalità. Che cosa

¹ F. Nietzsche, *Il caso Wagner. Un problema per amatori di musica*, NO, vol. VI, tomo III, n. 9, p. 28 (testo originale in NKSA 6, p. 32).

² Cfr. F. Nietzsche, Frammenti postumi primavera 1888, NO, vol. VIII, tomo III, 14 [34]: «Il dramma non è, come credono i dotti a metà, l'azione, ma, secondo l'origine dorica della parola, “drama”, è da intendere in senso dorico-ieratico: è l'avvenimento, l'“evento”, la storia sacra, la leggenda della fondazione, il “meditare dopo”, il *rendere presente* il compito di ciò che è ieratico», p. 26. Verosimilmente, l'appunto rappresenta la riflessione preparatoria alla nota summenzionata de *Il caso Wagner*.

abbia voluto dire con queste parole abbiamo cercato di comprenderlo ponendoci noi stessi la questione del “*perché*” il tragico. Tale interrogazione è stata intesa in senso genealogico piuttosto che causale, e ha domandato *il senso della necessità* di queste fratture e della loro intrinseca capacità morfogenetica. Il Nietzsche de *Il caso Wagner* ci ha convinti del fatto che “*drama*” non è una semplice evenienza nella scansione del tempo, che esso non rappresenta semplicemente un “episodio”, una sciagurata parentesi nel destino di alcuni; esso è invece la risposta stessa alla questione dell’evento, è ciò che consente *ogni evenienza*, definendo così la struttura “dorico-ieratica” – trascendentale (e non già trascendente) – del darsi dell’ente. Quanto ci siamo con ciò allontanati dalla parola aristotelica non sta a noi deciderlo. Quel che possiamo riconoscere è la conclusione, ermeneutica o euristica che sia, alla quale siamo giunti: *tragodía* esprime la *kátharsis*, anche al di là di una stringente analisi etimologica, come *kathá-réo*, intendendola cioè nel senso di una modalità essenziale di *scorrimento*, di un defluire, piuttosto che come una vera e propria “depurazione”. Nella nostra prospettiva, inoltre, l’oggetto di detto scorrimento è stato in ultima istanza rintracciato nell’“eveniente”, ossia in tutto ciò che avviene, proprio in quanto avviene; il tragico è quindi stato individuato come la necessità dell’ente presente e la legge originaria di tutto «ciò che accade», per seguire una delle trasposizioni di *páthema* forse non del tutto congruente con la tradizione “tragicologica”, ma nondimeno conforme al significato complessivo che abbiamo voluto far trasparire dall’indagine.

Il tragico affronta l’evidenza della morte e l’intima volontà di ciascun vivente di incontrarla quanto prima – e *contemporaneamente* (perché tutto nel tragico è sempre “presente”) dilata a dismisura ogni palpito di divenire. *Il tragico* guarisce la «malattia mortale», perché instancabilmente ne osserva forza e ineluttabilità – scocca la freccia letale e assesta il colpo che convince alla vita.

Appendice bibliografica

Letteratura primaria

Dei due autori sui quali verte la presente indagine si forniscono di seguito in ordine cronologico di apparizione i titoli originali delle opere pubblicate e la collocazione delle medesime all'interno delle edizioni critiche considerate, i cui estremi bibliografici sono già stati evidenziati nell'*Elenco delle abbreviazioni* (cfr. *supra*, pp. 11-12). Si rimanda allo stesso *Elenco* anche per i riferimenti circa gli epistolari di entrambi. Degli appunti privati si segnala la versione tradotta in italiano. Sono inoltre presentati alcuni testi che non figurano nel *corpus* delle edizioni critiche di riferimento, con i dovuti ragguagli bibliografici. Per quanto concerne la versione originale dei testi di S. Freud, si è fatto riferimento alla *Standard Edition* (FSE) dei medesimi ovvero alle riviste che li hanno pubblicati, soltanto nei casi in cui alla traduzione italiana delle medesime non corrispondesse alcuna collocazione all'interno dei *Gesammelte Werke* (FGW).

I. Opere di F. Nietzsche

- *Die Geburt der Tragödie*, NKSA 1, pp. 9-156, tr. it. di S. Giametta, *La nascita della tragedia*, NO, vol. III, tomo I, pp. 1-163;
- *Unzeitgemäße Betrachtungen I: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*, NKSA 1, pp. 157-242, tr. it. di S. Giametta, *David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore. Considerazioni inattuali, I*, NO, vol. III, tomo I, pp. 165-255;
- *Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Histoire für das Leben*, NKSA 1, pp. 243-334, tr. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali, II*, NO, vol. III, tomo I, pp. 257-355;

- *Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher*, NKSA 1, pp. 335-428, tr. it. di M. Montinari, *Schopenhauer come educatore. Considerazioni inattuali, III*, NO, vol. III, tomo I, pp. 357-457;
- *Das griechische Musikdrama*, NKSA 1, pp. 515-532, tr. it. di G. Colli, *Il dramma musicale greco*, NO, vol. III, tomo II, pp. 3-24;
- *Sokrates und die griechische Tragoedie*, NKSA 1, pp. 601-640, tr. it. di G. Colli, *Socrate e la tragedia*, NO, vol. III, tomo II, pp. 25-45;
- *Die dionysische Weltanschauung*, NKSA 1, pp. 551-577, tr. it. di G. Colli, *La visione dionisiaca del mondo*, NO, vol. III, tomo II, pp. 47-77;
- *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge*, NKSA 1, pp. 641-752, tr. it. di G. Colli, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, NO, vol. III, tomo II, pp. 79-206;
- *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, NKSA 1, pp. 753-792, tr. it. di G. Colli, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, NO, vol. III, tomo II, pp. 207-255;
- *Ein Neujahrswort an der Herausgeber der Wochenschrift «Im neuen Reich»*, tr. it. di G. Colli, *Un messaggio per l'anno nuovo all'editore del settimanale «Nel nuovo Reich»*, NO, vol. III, tomo II, pp. 257-261;
- *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, NKSA 1, pp. 799-872, tr. it. di G. Colli, *La filosofia nell'età tragica dei greci*, NO, vol. III, tomo II, pp. 263-351;
- *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, NKSA 1, pp. 873-890, tr. it. di G. Colli, *Su verità e menzogna in senso extra-morale*, NO, vol. III, tomo II, pp. 353-372;
- *Mahnruf an die Deutschen*, NKSA 1, pp. 891-897, tr. it. di G. Colli, *Appello ai Tedeschi*, NO, vol. III, tomo II, pp. 373-379;
- *Unzeitgemäße Betrachtungen IV: Richard Wagner in Bayreuth*, NKSA 1, pp. 429-511, tr. it. di S. Giametta, *Richard Wagner a Bayreuth. Considerazioni inattuali, IV*, NO, vol. IV, tomo I, pp. 1-80;
- *Menschliches, Allzumenschliches I*, NKSA 2, pp. 9-366, tr. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano, I*, NO, vol. IV, tomo II, pp. 1-306;

- *Menschliches, Allzumenschliches II*, NKSA 2, pp. 367-704, tr. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano, II*, NO, vol. IV, tomo III, pp. 1-267;
- *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, NKSA 3, pp. 9-332, tr. it. di F. Masini, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, NO, vol. V, tomo I, pp. 1-269;
- *Idyllen aus Messina*, NKSA 3, pp. 333-342, tr. it. di F. Masini, *Idilli di Messina*, NO, vol. V, tomo II, pp. 1-9;
- *Die fröhliche Wissenschaft*, NKSA 3, pp. 343-652, tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, NO, vol. V, tomo II, pp. 11-276;
- *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, NKSA 4, tr. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, NO, vol. VI, tomo I;
- *Jenseits von Gut und Böse*, NKSA 5, pp. 9-244, tr. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, NO, vol. VI, tomo II, pp. 1-209;
- *Zur Genealogie der Moral*, NKSA 5, pp. 245-412, tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, NO, vol. VI, tomo II, pp. 211-367;
- *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem*, NKSA 6, pp. 9-54, tr. it. di F. Masini, *Il caso Wagner. Un problema per amatori di musica*, NO, vol. VI, tomo III, pp. 3-50;
- *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, NKSA 6, pp. 55-162, tr. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa con il martello*, NO, vol. VI, tomo III, pp. 51-163;
- *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, NKSA 6, pp. 165-254, tr. it. di F. Masini, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, NO, vol. VI, tomo III, pp. 165-262;
- *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, NKSA 6, pp. 255-374, tr. it. di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, NO, vol. VI, tomo III, pp. 263-385;
- *Nietzsche contra Wagner*, NKSA 6, pp. 413-446, tr. it. di F. Masini, *Nietzsche contra Wagner*, NO, vol. VI, tomo III, pp. 387-420;
- *Dionysos Dithyramben*, NKSA 6, pp. 375-412, tr. it. di G. Colli, *Ditirambi di Dioniso*, NO, vol. VI, tomo IV, pp. 3-71;

- *Scritti giovanili 1856-1864*, NO, vol. I, tomo I;
- *La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869*, Adelphi, Milano 2003, 10ma ed.;
- *Scritti giovanili 1865-1869*, NO, vol. I, tomo II;
- *Frammenti postumi 1869-1874 prima parte*, tr. it. di G. Colli e C. Colli Staude, NO, vol. III, tomo III, parte 1a;
- *Frammenti postumi 1869-1874 seconda parte*, tr. it. di G. Colli e C. Colli Staude, NO, vol. III, tomo III, parte 2a;
- *Frammenti postumi 1875-1876*, tr. it. di G. Colli e M. Montinari, NO, vol. IV, tomo I, pp. 81-331;
- *Frammenti postumi 1876-1878*, tr. it. di M. Montinari, NO, vol. IV, tomo II, pp. 307-471;
- *Frammenti postumi 1878-1879*, tr. it. di M. Montinari, NO, vol. IV, tomo III, pp. 269-386;
- *Frammenti postumi 1879-1881*, tr. it. di M. Montinari, NO, vol. V, tomo I, pp. 271-623;
- *Frammenti postumi 1881-1882*, tr. it. di M. Montinari, NO, vol. V, tomo II, pp. 277-511;
- *Poesie e frammenti poetici dagli scritti postumi degli anni 1882-1888*, tr. it. di G. Colli, NO, vol. VI, tomo IV, pp. 73-213;
- *Frammenti postumi 1882-1884 prima parte*, tr. it. di L. Amoroso, M. Montinari, NO, vol. VII, tomo I, parte 1a;
- *Frammenti postumi 1882-1884 seconda parte*, tr. it. di L. Amoroso, M. Montinari, NO, vol. VII, tomo I, parte 2a;
- *Frammenti postumi 1884*, tr. it. di M. Montinari, NO, vol. VII, tomo II;
- *Frammenti postumi 1884-1885*, tr. it. di S. Giametta, NO, vol. VII, tomo III;
- *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. di S. Giametta, NO, vol. VIII, tomo I;
- *Frammenti postumi 1887-1888*, tr. it. di S. Giametta, NO, vol. VIII, tomo II;
- *Frammenti postumi 1888-89*, tr. it. di S. Giametta, NO, vol. VIII, tomo III;
- *Frammenti postumi Autunno 1869 – Aprile 1871*, a cura di M. Carpitella, F. Gerratana, Adelphi, Milano 2004, nuova ed. a cura di G. Campioni;

- *Frammenti postumi inverno 1870-1871 – primavera 1872*, a cura di M. Carpitella, F. Gerratana, Adelphi, Milano 2004, nuova ed. a cura di G. Campioni;
- *Frammenti postumi estate 1872 – autunno 1873*, a cura di M. Carpitella, F. Gerratana, Adelphi, Milano 2005, nuova ed. a cura di G. Campioni;
- *Frammenti postumi estate-autunno 1873 – fine 1874*, a cura di M. Carpitella, F. Gerratana, Adelphi, Milano 2005, nuova ed. a cura di G. Campioni;
- *Frammenti postumi inverno-primavera 1875 – primavera 1876*, Adelphi, Milano 2009, 2a ed., nuova ed. a cura di G. Campioni e M. C. Fornari;

- *Il libro del filosofo. Con quattro saggi su Nietzsche di M. Cacciari, F. Masini, S. Moravia e G. Vattimo*, tr. it. di M. Beer, Savelli, Roma 1978;
- *Il libro del filosofo*, tr. it. a cura di M. Vozza, Ananke, Torino 2007;

- *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2001, 4a ed.;
- *La volontà di potenza*, a cura di G. Brianese, Mimesis, Milano-Udine 2006.

2. Opere di S. Freud

- *Bericht über meine Studienreise nach Paris und Berlin*, FSE 1, pp. 1-11, tr. it. di L. Schwarz, *Relazione sui miei viaggi di studi a Parigi e a Berlino*, FO, vol. 1, pp. 5-14;
- *Vorwort des Übersetzers zu “Neue Vorlesungen über die Krankheit des Nervensystems, insbesondere über die Hysterie”, von J.-M. Charcot*, FSE 1, p. 21, tr. it. di L. Schwarz, *Prefazione alla traduzione delle “Lezioni sulle malattie del sistema nervoso” di J.-M. Charcot*, FO, vol. 1, pp. 19-20;
- *Beobachtung einer hochgradigen Hemianästhesie bei einem hysterischen Manne*, FSE 1, pp. 25-30, tr. it. di L. Schwarz, *Osservazione di un caso grave di emianestesia in un paziente isterico*, FO, vol. 1, pp. 25-32;

- *Referate: Averbek und Weir Mitchell*, FSE 1, pp. 35, tr. it. di L. Schwarz, *Due brevi recensioni*, FO, vol. 1, pp. 37-38;
- *Hysterie*, FSE 1, pp. 41-55, tr. it. di L. Schwarz, *Isteria*, FO, vol. 1, pp. 43-62;
- *Hypnotismus und Suggestion*, FSE 1, pp. 75-127, tr. it. di E. Luserna e L. Schwarz, *Ipnatismo e suggestione*, FO, vol. 1, pp. 69-133;
- *Beiträge zu “Vorläufige Mitteilung”*, FGW 17, pp. 1-13, tr. it. di A. Campione, *Abbozzi per la comunicazione preliminare*, FO, vol. 1, pp. 139-146;
- *Vorwort und Anmerkungen des Übersetzers zu “Poliklinische Vorträge” von J.-M. Charcot*, FSE 1, pp. 133-142, tr. it. di L. Schwarz, *Prefazione e note alla traduzione delle “Lezioni del martedì della Salpêtrière” di J.-M. Charcot*, FO, vol. 1, pp. 151-160;
- *Studien über Hysterie*, FGW 1, pp. 75-312, tr. it. di C. F. Piazza, *Studi sull'isteria*, con J. Breuer, FO, vol. 1, pp. 171-439;
- *Abhandlungen an Wilhelm Fliess*, FSE 1, pp. 177-256, tr. it. a cura di C. L. Musatti, *Minute teoriche per Wilhelm Fliess*, FO, vol. 2, pp. 7-66;
- *Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques*, FGW 1, pp. 37-55, tr. it. di A. Campione, *Alcune considerazioni per uno studio comparato delle paralisi motorie organiche e isteriche*, FO, vol. 2, pp. 71-84;
- *Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene*, FSE 3, pp. 27-38, tr. it. di L. Schwarz, *Meccanismo psichico dei fenomeni isterici*, FO, vol. 2, pp. 89-100;
- *Charcot*, FGW 1, pp. 19-35, tr. it. di A. Campione, *Charcot*, FO, vol. 2, pp. 105-116;
- *Die Abwehr-Neuropsychosen*, FGW 1, pp. 57-74, tr. it. di A. Campione, *Le neuropsicosi da difesa*, FO, vol. 2, pp. 121-134;
- *Obsessions et phobies*, FGW 1, pp. 343-353, tr. it. di A. Campione, *Ossessioni e fobie*, FO, vol. 2, pp. 139-146;
- *Über die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als “Angstneurose” abzutrennen*, FGW 1, pp. 313-342, tr. it. di A. Campione,

- Legittimità di separare dalla nevrastenia un preciso complesso di sintomi come “nevrosi d’angoscia”*, FO, vol. 2, pp. 153-192;
- *Entwurf einer Psychologie*, FSE 1, pp. 295-383, tr. it. a cura di C. L. Musatti, *Progetto di una psicologia*, FO, vol. 2, pp. 201-284;
 - *L’héredité et l’étiologie des névroses*, FGW 1, pp. 405- 422, tr. it. di A. Campione, *L’ereditarietà e l’etiologia delle nevrosi*, FO, vol. 2, pp. 289-302;
 - *Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen*, FGW 1, pp. 377-403, tr. it. di A. Campione, *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, FO, vol. 2, pp. 307-327;
 - *Zur Ätiologie der Hysterie*, tr. it. di A. Campione, FGW 1, pp. 423-459, *Etiologia dell’isteria*, FO, vol. 2, pp. 333-360;
 - *Inhaltsangeben der wissenschaftlichen Arbeiten des Privatdocenten Dr. Sigmund Freud 1877-1897*, FGW 1, pp. 461-488, tr. it. di A. Campione, *Sommari dei lavori scientifici del libero docente dottor Sigmund Freud 1877-1897*, FO, vol. 2, pp. 365-392;
 - *Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen*, FGW 1, pp. 489-516, tr. it. di A. Campione, *La sessualità nell’etiologia delle nevrosi*, FO, vol. 2, pp. 397-417;
 - *Zum psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit*, FGW 1, pp. 517-527, tr. it. di A. Campione, *Meccanismo psichico della dimenticanza*, FO, vol. 2, pp. 423-430;
 - *Über Deckerinnerungen*, FGW 1, pp. 529-554, tr. it. di A. Campione, *Ricordi di copertura*, FO, vol. 2, pp. 435-453;
 - *Autobiographische Notiz*, FSE 3, p. 325, tr. it. a cura di C. L. Musatti, *Nota autobiografica*, FO, vol. 2, p. 459;
 - *Eine erfüllte Traumahnung*, FGW 17, pp. 19-23, tr. it. di E. Luserna, *Un presentimento onirico avveratosi*, FO, vol. 2, pp. 465-467;
 - *Die Traumdeutung*, FGW 2/3, pp. V-XV; 1-642, tr. it. di E. Fachinelli e H. Trettl Fachinelli, *L’interpretazione dei sogni*, FO, vol. 3;
 - *Über den Traum*, FGW 2/3, pp. 643-700, tr. it. di E. Luserna, *Il sogno*, FO, vol. 4, pp. 5-13;

- *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, FGW 4, tr. it. di C. F. Piazza, M. Ranchetti, E. Sagittario, *Psicopatologia della vita quotidiana*, FO, vol. 4, pp. 57-297;
- *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, FGW 5, pp. 161-286, tr. it. di M. Lucentini, M. Ranchetti, *Frammento di un'analisi di isteria (Caso clinico di Dora)*, FO, vol. 4, pp. 305-402;
- *Die Freudsche psychoanalytische Methode*, FGW 5, pp. 1-10, tr. it. di M. Tonin Dogana, *Il metodo psicoanalitico freudiano*, FO, vol. 4, pp. 407-412;
- *Aufzeichnungen über "Neue freie Presse"*, FSE 9, pp. 253-256, tr. it. di M. Tonin Dogana, *Noterelle sulla "Neue freie Presse"*, FO, vol. 4, pp. 417-421;
- *Referat über "Die psychischen Zwangerscheinungen" von Leopold Löwenfeld*, «Journal für Psychologie und Neurologie, Leipzig», 3 (4), 1904, pp. 190-191, tr. it. di A. Cinato, *Recensione a "I fenomeni psichici di coazione" di Leopold Löwenfeld*, FO, vol. 4, pp. 422-424;
- *Über Psychotherapie*, FGW 5, pp. 11-26, tr. it. di M. Tonin Dogana, *Psicoterapia*, FO, vol. 4, pp. 430-439;
- *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, FGW 5, pp. 27-145, tr. it. di M. Montinari, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, FO, vol. 4, pp. 447-546;
- *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, FGW 6, pp. 1-269, tr. it. di S. Daniele, E. Sagittario, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, FO, vol. 5, pp. 7-211;
- *Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen*, FGW 5, pp. 147-159, tr. it. di C. L. Musatti, *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, FO, vol. 5, pp. 218-225;
- *Psychopatische Personen auf der Bühne*, FSE 7, pp. 305-310, tr. it. di M. Tonin Dogana, *Personaggi psicopatici sulla scena*, FO, vol. 5, pp. 231-236;
- *Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse*, FGW 7, pp. 1-15, tr. it. di M. Tonin Dogana, *Diagnostica del fatto e psicoanalisi*, FO, vol. 5, pp. 241-250;
- *Vorwort zu ersten Auflage der "Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre aus den Jahren 1893-1906"*, FGW 1, pp. 557-558, tr. it. di A. Cinato, *Prefazione alla*

- prima edizione della "Raccolta di brevi scritti sulla teoria delle nevrosi 1893-1906", FO, vol. 5, p. 255;*
- *Der Wahn und die Träume in Wilhelm Jensens "Gradiva", FGW 7, pp. 29-125, tr. it. di C. L. Musatti, Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen, FO, vol. 5, pp. 263-336;*
 - *Zwangshandlungen und Religionsübungen, FGW 7, pp. 127-139, tr. it. di C. L. Musatti, Azioni ossessive e pratiche religiose, FO, vol. 5, pp. 341-349;*
 - *Zur sexuellen Aufklärung der Kinder, FGW 7, pp. 17-27, tr. it. di C. L. Musatti, Istruzione sessuale dei bambini, FO, vol. 5, pp. 355-362;*
 - *Antwort auf eine Rundfrage "Vom Lesen und von guten Büchern", FSE 9, pp. 245-246, tr. it. di M. Montinari, Risposta a un questionario sulla lettura e sui buoni libri, FO, vol. 5, pp. 367-368;*
 - *Prospekt für die Reihe "Schriften zur angewandten Seelenkunde", FSE 9, p. 248, tr. it. di A. Cinato, Prospetto per la collana "Scritti di psicologi applicata", FO, vol. 5, p. 369;*
 - *Der Dichter und das Phantasieren, FGW 7, pp. 211-223, tr. it. di C. L. Musatti, Il poeta e la fantasia, FO, vol. 5, pp. 375-383;*
 - *Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität, FGW 7, pp. 189-199, tr. it. di M. Tonin Dogana, Fantasia isteriche e loro relazione con la bisessualità, FO, vol. 5, pp. 389-395;*
 - *Charakter und Analerotik, FGW 7, pp. 201-209, tr. it. di C. L. Musatti, Carattere ed erotismo anale, FO, vol. 5, pp. 401-406;*
 - *Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität, FGW 7, pp. 141-167, tr. it. di M. Tonin Dogana, La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno, FO, vol. 5, pp. 411-430;*
 - *Vorwort zu "Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung" von Dr. Wilhelm Stekel, FGW 7, pp. 467-468, tr. it. di M. Tonin Dogana, Prefazione a "Stati nervosi d'angoscia e loro trattamento" di Wilhelm Stekel, FO, vol. 5, pp. 435-436;*
 - *Allgemeines über den hysterischen Anfall, FGW 7, pp. 233-240, tr. it. di M. Tonin Dogana, Osservazioni generali sull'attacco isterico, FO, vol. 5, pp. 441-445;*

- *Über infantile Sexualtheorie*, FGW 7, pp. 169-188, tr. it. di E. A. Panaitescu, *Teorie sessuali dei bambini*, FO, vol. 5, pp. 451-465;
- *Der Familienroman der Neurotiker*, FGW 7, pp. 225-231, tr. it. di M. Tonin Dogana, *Il romanzo familiare dei nevrotici*, FO, vol. 5, pp. 471-474;
- *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*, FGW 7, pp. 241-377, tr. it. di M. Lucentini, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni (Caso clinico del piccolo Hans)*, FO, vol. 5, pp. 481-589;
- *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, FGW 7, pp. 379-463 e FSE 10, pp. 255-316, tr. it. di M. Lucentini, R. Colorni, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)*, FO, vol. 6, pp. 7-124;
- *Über Psychoanalyse*, FGW 8, pp. 1-60, tr. it. di A. Staude, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, FO, vol. 6, pp. 129-173;
- *Vorwort zu "Lélekelemzés értekezések a pszichoanalisis köreből, írta Dr. Ferenczi Sándor"*, FGW 7, p. 469, tr. it. di A. Cinato, *Prefazione a "Psicoanalisi: saggi nel campo della psicoanalisi" di Sandor Ferenczi*, FO, vol. 6, p. 179;
- *Über den Gesinn der Urworte*, FGW 8, pp. 213-221, tr. it. di E. Luserna, *Significato opposto delle parole primordiali*, FO, vol. 6, pp. 185-191;
- *Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie*, FGW 8, pp. 103-115, tr. it. di E. Luserna, *Le prospettive future della terapia psicoanalitica*, FO, vol. 6, pp. 197-206;
- *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, FGW 8, pp. 127-211, tr. it. di E. Luserna, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, FO, vol. 6, pp. 212-284;
- *Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung*, FGW 8, pp. 93-102, tr. it. di E. Luserna, *I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazione psicoanalitica*, FO, vol. 6, pp. 289-295;
- *Zur Einleitung der Selbstmord-Diskussion. Schlusswort*, FGW 8, pp. 61-64, tr. it. di E. Luserna, *Contributi a una discussione sul suicidio*, FO, vol. 6, pp. 301-302;
- *Brief an Dr. Friedrich S. Krauss über die "Anthropophyteia"*, FGW 8, pp. 224-225, tr. it. di E. Luserna, *Lettera al dottor F. S. Krauss a proposito della rivista "Anthropophyteia"*, FO, vol. 6, pp. 307-308;

- *Beispiele des Verrats pathogener Phantasien bei Neurotikern*, FGW 8, pp. 227-228, tr. it. di E. Luserna, *Esempi del modo come si tradiscono le fantasie patogene dei nevrotici*, FO, vol. 6, p. 313;
- *Referat: Wilhelm Neutra, "Briefe an nervöse Frauen"*, FSE 11, p. 238, tr. it. di A. Cinato, *Recensione a "Lettere a donne nervose" di Wilhelm Neutra*, 1910, FO, vol. 6, p. 319;
- *Über "wilde" Psychoanalyse*, FGW 8, pp. 117-125, tr. it. di C. L. Musatti, *Psicoanalisi "selvaggia"*, FO, vol. 6, pp. 325-331;
- *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia Paranoides)*, FGW 8, pp. 239-320, tr. it. di R. Colorni, P. Veltri, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*, FO, vol. 6, pp. 339-406;
- *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens*, FGW 8, pp. 65-91 e FGW 12, pp. 159-180, tr. it. di S. Candreva, E. Sagittario, *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, FO, vol. 6, pp. 411-448;
- *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*, FGW 8, pp. 229-238, tr. it. di C. L. Musatti, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, FO, vol. 6, pp. 453-460;
- *Träume im Folklore*, FSE 12, pp. 180-205, tr. it. di L. Schwarz, M. Ranchetti, *Sogni nel folklore* (in collaborazione con David Ernst Oppenheim), FO, vol. 6, pp. 465-487;
- *On Psycho-analysis*, FSE 12, pp. 207-211, tr. it. di A. Cinato, *Sulla psicoanalisi*, FO, vol. 6, pp. 493-498;
- *Die Bedeutung der Vokalfolge*, FGW 8, pp. 347-348, tr. it. di E. Luserna, *Il significato della successione della vocali*, FO, vol. 6, p. 503;
- *"Gross ist die Diana der Epheser"*, FGW 8, pp. 359-361, tr. it. di E. Luserna, *"Grande è la Diana efesia"*, FO, vol. 6, pp. 509-510;
- *Zur Technik der Psychoanalyse*, FGW 8, pp. 349-357, *ivi*, pp. 363-374, *ivi*, pp. 375-387, tr. it. di E. Luserna, *Tecnica della psicoanalisi*, FO, vol. 6, pp. 517-541;

- *Über neurotische Erkrankungstypen*, FGW 8, pp. 321-330, tr. it. di E. Luserna, *Modi tipici di ammalarsi nervosamente*, FO, vol. 6, pp. 547-554;
- *Zur Einleitung der Onanie-Diskussion. Schlusswort*, FGW 8, pp. 331-345, tr. it. di E. Luserna, *Contributi a una discussione sull'onanismo*, FO, vol. 6, pp. 559-570;
- *Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse*, FGW 8, pp. 429-439, tr. it. di C. L. Musatti, *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*, FO, vol. 6, pp. 575-581;
- *Totem und Tabu*, FGW 9, tr. it. di S. Daniele, *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, FO, vol. 7, pp. 7-164;
- *Ein Traum als Beweismittel*, FGW 10, pp. 11-22, tr. it. di E. Luserna, *Un sogno come mezzo di prova*, FO, vol. 7, pp. 169-177;
- *Vorreden*, FGW 10, pp. 447-456, tr. it. di A. M. Marietti, *Prefazioni a "Il metodo psicoanalitico" di Oskar Pfister, "Riti escatologici di tutti i popoli", di J. G. Bourke, "I disturbi psichici della potenza virile" di Maxim Steiner*, FO, vol. 7, pp. 183-190;
- *Märchenstoffe in Träumen*, FGW 10, pp. 1-9, tr. it. di R. Colomi, *Materiale fiabesco nei sogni*, FO, vol. 7, pp. 195-201;
- *Das Motiv der Kästchenwahl*, FGW 10, pp. 23-37, tr. it. di P. Veltri, *Il motivo della scelta degli scrigni*, FO, vol. 7, pp. 207-218;
- *Zwei Kinderlügen*, FGW 8, pp. 421-427, tr. it. di E. Luserna, *Le bugie di due bambine*, FO, vol. 7, pp. 223-227;
- *Die Disposition zur Zwangsneurose*, FGW 8, pp. 441-452, tr. it. di E. Luserna, *La disposizione alla nevrosi ossessiva. Contributo al problema della scelta della nevrosi*, FO, vol. 7, pp. 235-244;
- *Das Interesse an der Psychoanalyse*, FGW 8, pp. 389-420, tr. it. di E. Fachinelli, *L'interesse per la psicoanalisi*, FO, vol. 7, pp. 249-272;
- *Erfahrungen und Beispiele aus der analytischen Praxis*, FGW 10, pp. 39-42, tr. it. di A. M. Marietti, *Esperienze ed esempi tratti dalla pratica dell'analisi*, FO, vol. 7, pp. 277-281;

- *Über fausse reconnaissance (“dèjà raconté”) während der psychoanalytischen Arbeit*, FGW 10, pp. 115-123, tr. it. di A. M. Marietti, *Falso riconoscimento (“già raccontato”) durante il lavoro psicoanalitico*, FO, vol. 7, pp. 287-292;
- *Der Moses des Michelangelo*, FGW 10, pp. 171-201 e FGW 14, pp. 319-322, tr. it. di S. Daniele, *Il Mosè di Michelangelo*, FO, vol. 7, pp. 299-328;
- *Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse*, FGW 8, pp. 453-478, FGW 10, pp. 125-136, *ivi*, pp. 305-321, tr. it. di E. Lucerna, C. L. Musatti, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*, FO, vol. 7, pp. 333-374;
- *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*, FGW 10, pp. 43-113, tr. it. di A. Staude, R. Colorni, *Per la storia del movimento psicoanalitico*, FO, vol. 7, pp. 381-438;
- *Zur Einführung des Narzißmus*, FGW 10, pp. 137-170, tr. it. di R. Colorni, *Introduzione al narcisismo*, FO, vol. 7, pp. 443-472;
- *Zur Psychologie des Gymnasiasten*, FGW 10, pp. 203-207, tr. it. di A. M. Marietti, *Psicologia del ginnasiale*, FO, vol. 7, pp. 477-480;
- *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, FGW 12, pp. 27-157, tr. it. di M. Lucentini, R. Colorni, *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)*, FO, vol. 7, pp. 487-593;
- *Metapsychologie*, FGW 10, pp. 209-232, *ivi* pp. 247-261, *ivi* pp. 263-303, *ivi* pp. 411-426, *ivi* pp. 427-446, tr. it. di R. Colorni, *Metapsicologia (Pulsioni e loro destini; La rimozione; L'inconscio; Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno; Lutto e melanconia)*, FO, vol. 8, pp. 13-118;
- *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, FGW 10, pp. 323-355, tr. it. di C. L. Musatti, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, FO, vol. 8, pp. 123-148;
- *Brief an Frau Dr. Hermine von Hug-Hellmuth*, FGW , p. 456, tr. it. di A. Cinato, *Lettera alla dottoressa Hermine von Hug-Hellmut*, FO, vol. 8, p. 153;
- *Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falles von Paranoia*, FGW 10, pp. 233-246, tr. it. di A. M. Marietti, *Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica*, FO, vol. 8, pp. 159-168;
- *Vergänglichkeit*, FGW 10, pp. 357-361, tr. it. di S. Daniele, *Caducità*, FO, vol. 8, pp. 173-176;

- *Über Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik*, FGW 10, pp. 401-410, tr. it. di A. M. Marietti, *Trasformazioni pulsionali particolarmente dell'erotismo anale*, FO, vol. 8, pp. 181-187;
- *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, FGW 11, tr. it. di M. Tonin Dogana, E. Sagittario, *Introduzione alla psicoanalisi*, FO, vol. 8, pp. 195-611;
- *Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung*, FGW 10, pp. 397-400, tr. it. di A. M. Marietti, *Parallelo mitologico con una rappresentazione ossessiva plastica*, FO, vol. 8, pp. 617-618;
- *Eine Beziehung zwischen einem Symbol und einem Symptom*, FGW 10, pp. 393-395, tr. it. di A. M. Marietti, *Una relazione fra un simbolo e un sintomo*, FO, vol. 8, pp. 623-624;
- *Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit*, FGW 10, pp. 363-391, tr. it. di M. Ciarpaglini, *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico*, FO, vol. 8, pp. 629-652;
- *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, FGW 12, pp. 1-12, tr. it. di C. L. Musatti, *Una difficoltà della psicoanalisi*, FO, vol. 8, pp. 657-664;
- *Eine Kindheitserinnerung aus "Dichtung un Wahrheit"*, FGW 12, pp. 13-26, tr. it. di S. Daniele, *Un ricordo d'infanzia tratto da "Poesia e verità" di Goethe*, FO, vol. 9, pp. 5-14;
- *Wege der psychoanalytischen Therapie*, FGW 12, pp. 181-194, tr. it. di A. M. Marietti, *Vie della terapia psicoanalitica*, FO, vol. 9, pp. 19-28;
- *Kell-e az egyetemen a psychoanalyst tanitani?*, FSE 17, pp. 171-173, tr. it. di A. Cinato, *Bisogna insegnare la psicoanalisi nell'università?*, FO, vol. 9, pp. 33-35;
- *"Ein Kind wird geschlagen"*, FGW 12, pp. 195-226, tr. it. di R. Colorni, *"Un bambino viene picchiato" (Contributo alla conoscenza dell'origine delle perversioni sessuali)*, FO, vol. 9, pp. 41-65;
- *Einleitung zu "Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen"*, FGW 12, pp. 321-324, tr. it. di A. M. Marietti, *Introduzione al libro "Psicoanalisi delle nevrosi di guerra"*, FO, vol. 9, pp. 71-75;
- *Das Unheimliche*, FGW 12, pp. 227-268, tr. it. di S. Daniele, *Il perturbante*, FO, vol. 9, pp. 81-118;

- *Vorrede zu “Probleme der Religionspsychologie”*; *Preisurteile für psychoanalytische Arbeiten*; James J. Putnam †; Victor Tausk †, FGW 12, pp. 325-329, *ivi* pp. 333-336, *ivi* p. 315, *ivi* pp. 316-318, tr. it. di R. Colorni, A. M. Marietti, *Scritti brevi (Prefazione a “Il rito religioso: studi psicoanalitici” di Theodor Reik; Pubblicazione e premiazione di lavori psicoanalitici; Necrologio di J. J. Putnam; Necrologio di Victor Tausk)*, FO, vol. 9, pp. 123-135;
- *Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität*, FGW 12, pp. 269-302, tr. it. di R. Colorni, *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile*, FO, vol. 9, pp. 141-166;
- *Gutachten über die elektrische Behandlung der Kriegsneurotiker*, FSE 17, pp. 211-215, tr. it. di A. Cinato, *Promemoria sul trattamento elettrico dei nevrotici di guerra*, FO, vol. 9, pp. 171-175;
- *Zur Vorgeschichte der analytischen Technik; Dr. Anton von Freund; Gedankenassoziation eines vierjährigen Kindes*, FGW 12, pp. 307-312, FGW 13, pp. 435-436, FGW 12, pp. 303-306, tr. it. di A. M. Marietti, *Scritti brevi (Preistoria della tecnica analitica; Il dottor Anton von Freud; Associazione di idee di una bambina di quattro anni)*, FO, vol. 9, pp. 181-186;
- *Jenseits des Lustprinzips*, FGW 13, pp. 1-69, tr. it. di A. M. Marietti, R. Colorni, *Al di là del principio di piacere*, FO, vol. 9, pp. 193-249;
- *Ergänzungen zum Traumlehre*, FSE 18, pp. 4-5, tr. it. di R. Colorni, *Complementi alla teoria del sogno*, FO, vol. 9, pp. 255-256;
- *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, FGW 13, pp. 71-161, tr. it. di E. A. Panaitescu, *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, FO, vol. 9, pp. 261-330;
- *Preface to “Addresses on Psycho-Analysis”*; *Introduction to “The Psychology of Day-Dreams”*, FGW 13, pp. 437-440, tr. it. di A. Cinato, A. M. Marietti, *Due prefazioni (Prefazione a “Discorsi di psicoanalisi” di J. J. Putnam; Prefazione a “La psicologia dei sogni ad occhi aperti” di J. Varendonck)*, FO, vol. 9, pp. 335-339;
- *Psychoanalyse und Telepathie*, FGW 17, pp. 25-44, tr. it. di R. Colorni, *Psicoanalisi e telepatia*, FO, vol. 9, pp. 345-361;

- *Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität*, FGW 13, pp. 193-207, tr. it. di A. M. Marietti, *Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità*, FO, vol. 9, pp. 367-377;
- *Traum und Telepathie*, FGW 13, pp. 163-191, tr. it. di E. Luserna, *Sogno e telepatia*, FO, vol. 9, pp. 383-407;
- *Vorwort zu "La méthode psychanalytique"; Das Medusenhaupt*, FSE 19, p. 283, FGW 17, pp. 45-48, tr. it. di R. Colorni, A. Cinato, *Prefazione a "Il metodo psicoanalitico" di Raymond de Saussure; La testa di Medusa*, FO, vol. 9, pp. 413-416;
- *Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung*, FGW 13, pp. 299-314, tr. it. di E. Luserna, *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni*, FO, vol. 9, pp. 421-433;
- *"Psychoanalyse" und "Libidotheorie"*, FGW 13, pp. 209-233, tr. it. di R. Colorni, *Due voci di enciclopedia: "Psicoanalisi" e "Teoria della libido"*, FO, vol. 9, pp. 439-462;
- *Etwas vom Unbewussten*, «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse», 5, 483, 1922, tr. it. di R. Colorni, *Qualche parola sull'inconscio*, FO, vol. 9, p. 467;
- *Das Ich und das Es*, FGW 13, pp. 235-289, tr. it. di C. L. Musatti, *L'Io e l'Es*, FO, vol. 9, pp. 475-520;
- *Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert*, FGW 13, pp. 315-353, tr. it. di R. Colorni, A. M. Marietti, *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo*, FO, vol. 9, pp. 525-558;
- *Die infantile Genitalorganisation*, FGW 13, pp. 355-359, tr. it. di R. Colorni, *L'organizzazione genitale infantile (un'interpolazione nella teoria sessuale)*, FO, vol. 9, pp. 563-567;
- *Vorwort zu "Bericht über die die Berliner psychoanalytische Poliklinik"; Brief an Luis López-Ballesteros y de Torres; Josef Popper-Lynkeus und die Theorie des Traumes; Dr. Ferenczi Sándor (Zum 50. Geburtstag)*, FGW 13, p. 441, *ivi* p. 442, *ivi* pp. 355-359, *ivi* pp. 443-445, tr. it. di A. M. Marietti, E. Luserna, *Scritti brevi (Prefazione a "Rapporto sul policlinico psicoanalitico di Berlino" di Max Eitingon; Lettera a Luis López-Ballesteros y de Torres; Josef Popper-Lynkeus e la teoria del*

- sogno; *Il dottor Sándor Ferenczi (per il cinquantesimo compleanno)*), FO, vol. 9, pp. 573-581;
- *Kurzer Abriß der Psychoanalyse*, FGW 13, pp. 403-427, tr. it. di R. Colorni, *Breve compendio di psicoanalisi*, FO, vol. 9, pp. 587-605;
 - *Neurose und Psychose*, FGW 13, pp. 385-391, tr. it. di R. Colorni, *Nevrosi e psicosi*, FO, vol. 9, pp. 611-615;
 - *Brief an Fritz Wittels*, FSE 19, pp. 286-288, tr. it. di M. Montinari, *Lettera a Fritz Wittels*, FO, vol. 9, pp. 621-623;
 - *Das ökonomische Problem des Masochismus*, FGW 13, pp. 369-383, tr. it. di R. Colorni, *Il problema economico del masochismo*, FO, vol. 10, pp. 5-16;
 - *Lettre à "Le Disque vert"*, FGW 13, p. 446, tr. it. di R. Colorni, *Lettera alla rivista "Le Disque vert"*, FO, vol. 10, p. 21;
 - *Der Untergang des Ödipuskomplexes*, FGW 13, pp. 393-402, tr. it. di E. Sagittario, *Il tramonto del complesso edipico*, FO, vol. 10, pp. 27-33;
 - *Der Realitätverlust bei Neurose und Psychose*, FGW 13, pp. 361-368, tr. it. di R. Colorni, *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*, FO, vol. 10, pp. 39-43;
 - *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse*, FGW 14, pp. 97-110, tr. it. di R. Colorni, *Le resistenze alla psicoanalisi*, FO, vol. 10, pp. 49-58;
 - *Notiz über den "Wunderblock"*, FGW 14, pp. 1-8, tr. it. di R. Colorni, *Nota su "notes magico"*, FO, vol. 10, pp. 63-68;
 - *"Selbstdarstellung"*, FGW 14, pp. 31-96, FGW 16, pp. 29-34, tr. it. di R. Colorni, *Autobiografia*, FO, vol. 10, pp. 75-141;
 - *Mitteilung des Herausgeber*, FSE 19, p. 293, tr. it. di R. Colorni, *Comunicazione del direttore sui mutamenti nella direzione della "Zeitschrift"*, FO, vol. 10, p. 147;
 - *Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung*, FGW 1, pp. 559-573, tr. it. di E. Luserna, *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni"*, FO, vol. 10, pp. 153-164;
 - *Brief an den Herausgeber der "Jüdische Presszentrale Zürich"*, FGW 14, p. 556, tr. it. di R. Colorni, *Lettera al direttore del periodico "Jüdische Presszentrale Zürich"*, FO, vol. 10, p. 169;

- *To the Opening of the Hebrew University*, FGW 14, pp. 556-557, tr. it. di R. Colorni, *In occasione dell'inaugurazione dell'Università ebraica*, FO, vol. 10, p. 175;
- *Geleitwort zu "Verwahrloste Jugend"*, FGW 14, pp. 565-567, tr. it. di R. Colorni, *Prefazione a "Gioventù traviata" di August Aichhorn*, FO, vol. 10, pp. 181-183;
- *Josef Breuer †*, FGW 14, pp. 562-563, tr. it. di R. Colorni, *Necrologio di Joseph Breuer*, FO, vol. 10, pp. 189-191;
- *Die Verneinung*, FGW 14, pp. 9-15, tr. it. di E. Facchinelli, *La negazione*, FO, vol. 10, pp. 197-201;
- *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*, FGW 14, pp. 17-30, tr. it. di E. Sagittario, *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica dei sessi*, FO, vol. 10, pp. 207-217;
- *Psycho-Analysis*, FGW 14, pp. 297-307, tr. it. di R. Colorni, *Psicoanalisi*, FO, vol. 10, pp. 223-230;
- *Hemmung, Sympton und Angst*, FGW 14, pp. 111-205, tr. it. di M. Rossi, *Inibizione, sintomo e angoscia*, FO, vol. 10, pp. 237-317;
- *Karl Abraham †*, FGW 14, p. 564, tr. it. di R. Colorni, *Necrologio di Karl Abraham*, FO, vol. 10, pp. 323-324;
- *An Romain Rolland*, FGW 14, p. 553, tr. it. di R. Colorni, *A Romain Rolland*, FO, vol. 10, p. 329;
- *Bemerkung zu E. Pickworth Farrow's "Eine Kindheitserinnerung aus dem 6. Lebensmonat"*, FGW 14, p. 568, tr. it. di R. Colorni, *Premessa a un articolo di E. Pickworth Farrow*, FO, vol. 10, p. 335;
- *Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith*, FGW 17, pp. 49-53, tr. it. di M. Montinari, *Discorsi ai membri della Associazione B'nai B'rith*, FO, vol. 10, pp. 341-343;
- *Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen*, FGW 14, pp. 207-296, tr. it. di R. Colorni, C. L. Musatti, *Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale*, FO, vol. 10, pp. 351-423;

- *Dr. Reik und die Kurpfuschereifrage*, FSE 21, pp. 247-248, tr. it. di R. Colorni, *Il dottor Reik e il problema dei guaritori empirici*, FO, vol. 10, pp. 429-430;
- *Die Zukunft einer Illusion*, FGW 14, pp. 323-380, tr. it. di S. Candreva, E. A. Panaitescu, *L'avvenire di un'illusione*, FO, vol. 10, pp. 435-485;
- *Fetischismus*, FGW 14, pp. 309-317, tr. it. di R. Colorni, *Feticismo*, FO, vol. 10, pp. 491-497;
- *Der Humor*, FGW 14, pp. 381-389, tr. it. di S. Daniele, *L'umorismo*, FO, vol. 10, pp. 503-508;
- *Ein religiöses Erlebnis*, FGW 14, pp. 391-396, tr. it. di R. Colorni, *Un'esperienza religiosa*, FO, vol. 10, pp. 513-516;
- *Dostojewski und die Vätertötung*, FGW 14, pp. 397-418, tr. it. di S. Daniele, *Dostoevskij e il parricidio*, FO, vol. 10, pp. 521-538;
- *Dr. Ernest Jones (Zum 50. Geburtstag)*, FGW 14, pp. 554-555, tr. it. di R. Colorni, *Il dottor Ernest Jones (per il cinquantesimo compleanno)*, FO, vol. 10, pp. 543-544;
- *Brief an Maxime Leroy über einen Traum der Cartesius*, FGW 14, pp. 558-560, tr. it. di E. Sagittario, *Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy*, FO, vol. 10, pp. 549-551;
- *Das Unbehagen in der Kultur*, FGW 14, pp. 419-506, tr. it. di E. Sagittario, *Il disagio della civiltà*, FO, vol. 10, pp. 557-630;
- *Goethe-Preis 1930*, FGW 14, pp. 543-550, tr. it. di S. Daniele, *Premio Goethe 1930*, FO, vol. 11, pp. 7-12;
- *Geleitwort zu "The Medical Review of Reviews"*, vol. 36, 1930, FGW 14, pp. 570-571, tr. it. di R. Colorni, *Prefazione a un numero speciale di "The Medical Review of Reviews"*, FO, vol. 11, pp. 17-18;
- *Geleitwort zu "Elementi di psicoanalisi"*, FGW 14, p. 573, tr. it. di E. Weiss, *Prefazione a "Elementi di psicoanalisi" di Edoardo Weiss*, FO, vol. 11, p. 23;
- *Vorwort zu "Zehn Jahre Berliner Psychoanalytisches Institut"*, FGW 14, p. 572, tr. it. di R. Colorni, *Prefazione a "Dieci anni dell'Istituto psicoanalitico di Berlino"*, FO, vol. 11, p. 29;
- *Einleitung zu "Thomas Woodrow Wilson. Eine psychologischen Studie"*, in J. Cremerius (a cura di), *Neurose und Genialität*, Fischer, Frankfurt a. M. 1971, tr. it.

- di R. Colorni, *Introduzione allo studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson*, FO, vol. 11, pp. 35-41;
- *Das Fakultätsgutachten im Prozess Halsmann*, FGW 14, pp. 539-542, tr. it. di R. Colorni, *La perizia della Facoltà medica nel processo Halsmann*, FO, vol. 11, pp. 47-49;
 - *Über libidinöse Typen*, FGW 14, pp. 507-513, tr. it. di R. Colorni, *Tipi libidici*, FO, vol. 11, pp. 55-58;
 - *Über die weibliche Sexualität*, FGW 14, pp. 515-537, tr. it. di S. Candreva, E. Sagittario, *Sessualità femminile*, FO, vol. 11, pp. 63-80;
 - *Geleitwort zu "Allgemeine Neuroselehre auf psychoanalytischer Grundlage"*, FGW 16, p. 273, tr. it. di R. Colorni, *Prefazione a "Teoria generale delle nevrosi secondo i principi psicoanalitici" di Hermann Nunberg*, FO, vol. 11, p. 85;
 - *Brief an Georg Fuchs*, FSE 22, pp.251-252, tr. it. di R. Colorni, *Lettera a Georg Fuchs*, FO, vol. 11, pp. 91-92;
 - *Brief an der Bürgermeister der Stadt Pribor*, FGW 14, p. 561, tr. it. di M. Montinari, *Lettera al borgomastro di Pribor*, FO, vol. 11, p. 97;
 - *Zur Gewinnung des Feuers*, FGW 16, pp. 1-9, tr. it. di G. Contri, *L'acquisizione del fuoco*, FO, vol. 11, pp. 103-108;
 - *Geleitwort zu "Handwörterbuch der Psychoanalyse"*, FSE 22, p. 253, tr. it. di R. Colorni, *Prefazione al "Piccolo dizionario di psicoanalisi" di Richard Sterba*, FO, vol. 11, p. 113;
 - *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, FGW 15, tr. it. di M. Tonin Dogana, E. Sagittario, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, FO, vol. 11, pp. 121-284;
 - *Warum Krieg?*, FGW 16, pp. 11-27, tr. it. di S. Candreva, E. Sagittario, *Perché la guerra? (Carteggio con Einstein)*, FO, vol. 11, pp. 289-303;
 - *Meine Berührung mit Josef Popper-Lynkeus*, FGW 16, pp. 261-266, tr. it. di R. Colorni, *I miei rapporti con Josef Popper-Lynkeus*, FO, vol. 11, pp. 309-314;
 - *Sándor Ferenczi †*, FGW 16, pp. 267-269, tr. it. di R. Colorni, *Necrologio di Sándor Ferenczi*, FO, vol. 11, pp. 319-322;

- *Vorwort zu "Edgar Poe, étude psychanalytique"*, FGW 16, p. 276, tr. it. di R. Colorni, *Prefazione a "Edgar Poe, studio psicoanalitico" di Marie Bonaparte*, FO, vol. 11, p. 327;
- *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*, FGW 16, pp. 101-246, tr. it. di P. C. Bori, G. Contri, E. Sagittario, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, FO, vol. 11, pp. 337-453;
- *Die Feinheit einer Fehlhandlung*, FGW 16, pp. 35-39, tr. it. di R. Colorni, *La finezza di un'azione mancata*, FO, vol. 11, pp. 459-461;
- *Thomas Mann zum 60. Geburtstag*, FGW 16, p. 249, tr. it. di M. Montinari, *A Thomas Mann per il suo sessantesimo compleanno*, FO, vol. 11, p. 467;
- *Brief an Romain Rolland: Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis*, FGW 16, pp. 250-257, tr. it. di P. Lavanchy Lai, *Un disturbo della memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland*, FO, vol. 11, pp. 473-481;
- *Zum Ableben Professor Brauns*, «Mitteilungsblatt der Vereinigung jüdischer Aertze», 26, 1936, tr. it. di R. Colorni, *Necrologio di Ludwig Braun*, FO, vol. 11, p. 487;
- *Lou Andreas-Salomé †*, FGW 16, p. 270, tr. it. di R. Colorni, *Necrologio di Lou Andreas-Salomé*, FO, vol. 11, pp. 493-494;
- *Die endliche und die unendliche Analyse*, FGW 16, pp. 57-99, tr. it. di R. Colorni, *Analisi terminabile e interminabile*, FO, vol. 11, pp. 499-535;
- *Konstruktionen in der Analyse*, FGW 16, pp. 41-56, tr. it. di R. Colorni, *Costruzioni nell'analisi*, FO, vol. 11, pp. 541-552;
- *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang*, FGW 17, pp. 57-62, tr. it. di L. Baruffi, *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, FO, vol. 11, pp. 557-560;
- *Ergebnisse, Ideen, Probleme*, FGW 17, pp. 149-152, tr. it. di R. Colorni, *Risultati, idee, problemi*, FO, vol. 11, pp. 565-566;
- *Abriss der Psychoanalyse*, FGW 17, pp. 63-138, tr. it. di R. Colorni, *Compendio di psicoanalisi*, FO, vol. 11, pp. 571-634;
- *Some elementary Lessons in Psycho-Analysis*, FGW 17, pp. 139-147, tr. it. di R. Colorni, *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, FO, vol. 11, pp. 639-644;

- *Ein Wort zum Antisemitismus*, FSE 23, pp. 291-293, tr. it. di R. Colorni, *Una parola sull'antisemitismo*, FO, vol. 11, pp. 649-651;
- *Anti-semitism in England*, FSE 23, p. 301, tr. it. di M. Montinari, *Antisemitismo in Inghilterra*, FO, vol. 11, p. 657;
- *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio. Raccolta completa in due volumi*, a cura C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1969, 2a ed.;
- H. NURBERG, E. FEDERN (a cura di), *Dibattiti della società psicoanalitica di Vienna 1906-1908*, tr. it. di A. Cinato, Bollati Boringhieri, Torino 1973;

Letteratura critica

I. Biografie di F. Nietzsche

- H. ALTHAUS, *Friedrich Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie*, München 1985, tr. it. di M. Carpitella, *Nietzsche. Una tragedia borghese*, Laterza, Roma-Bari 1994;
- C. ANDLER, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, in 3 voll., Gallimard, Paris 1958, 2a ed.;
- E. BENDA, *Nietzsches Krankheit*, in «Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie», n. 60, 1960, pp. 65-80;
- P. COHN, *Um Nietzsches Untergang mit vier Briefen von El. Förster-Nietzsche*, Morris, Hannover 1931;
- G. ELSNER, *Nietzsche: a philosophical Biography*, Lanham, London-New York 1992;
- E. FÖRSTER-NIETZSCHE, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, in 3 voll., C. G. Naumann, Leipzig 1895-1904;
- I. FRENZEL, *Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, Hamburg 1966;
- S. L. GILMAN, I. REICHENBACH, *Begegnungen mit Nietzsche*, Bouvier, Bonn 1981;
- D. HALÉVY, *La vie de Nietzsche*, Paris 1944, tr. it. di V. D'Anna, *Vita eroica di Nietzsche*, Ciarrapico, Roma 1983;
- K. HILDEBRANDT, *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk*, Karger, Berlin 1926;
- C. P. JANZ, *Friedrich Nietzsche. Eine Biographie*, in 3 voll., München-Wien 1978, tr. it. a cura di M. Carpitella, *Vita di Nietzsche*, in 3 voll., Laterza, Roma-Bari, 1980-1982;

- W. KAUFMANN, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, New Jersey 1974, 4a ed.;
- J. KÖHLER, *Zarathustras Geheimnis*, Nördlingen 1989, tr. it. di P. Fontana, *Nietzsche. Il segreto di Zarathustra*, Rusconi, Milano 1994;
- P. J. MÖBIUS, *Über das Pathologische in Nietzsche*, Bergmann, Wiesbaden 1902;
- E. F. PODACH, *Nietzsches Krankengeschichte. Abdruck der vollständigen Jenaer Krankengeschichte*, in «Die medizinische Welt», n. 4, 1930, pp. 1452-1454;
- ID., *Nietzsches Zusammenbruch. Beiträge zu einer Biographie auf Grund unveröffentlicher Dokumente*, Kampmann, Heidelberg 1930;
- W. ROSS, *Der ängstliche Adler, Friedrich Nietzsche Leben*, DVA, Stuttgart 1980;
- R. SAFRANSKI, *Friedrich Nietzsche. Biographie seines Denkens*, Hanser, München 2000, tr. it. di S. Franchini, *Nietzsche. Biografia di un pensiero*, Tea, Milano 2008, 2a ed.;
- L.-A. SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche in seinem Werken*, Frankfurt am Main 1983, tr. it. a cura di E. Donaggio, D. M. Fazio, *Vita di Nietzsche*, SE, Milano 2009;
- K. SCHLECHTA, *Nietzsche-Chronik. Daten zu Leben und Werk*, C. Hanser, München-Wien 1975;
- A. VERRECCHIA, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Bompiani, Milano 2003.

2. Biografie di S. Freud e storie della psicoanalisi

- O. ANDERSON, *Freud avant Freud: la préhistoire de la psychanalyse (1886-1896)*, Seuil, Paris 1997;
- D. ANZIEU, *L'autoanalyse de Freud et la découverte de la psychoanalyse*, in 2 voll., Paris 1975, tr. it. di A. Menzio, *L'autoanalisi di Freud e la scoperta della psicoanalisi*, in 2 voll., Astrolabio, Roma 1988, 2a ed.;

- P.-L. ASSOUN, tr. it. a cura di A. Luchetti, *Introduzione alla psicoanalisi*, Borla, Roma 1999;
- ID., *Le vocabulaire de Freud*, Ellipses, Paris 2002;
- ID., *Dictionnaire thematique, historique et critique des œuvres psychanalytiques*, PUF, Paris 2009;
- D. BERTHELSEN, *Alltag bei Familie Freud. Die Erinnerungen der Paula Fichtl*, Hamburg 1987, tr. it. di U. Gandini, *Vita quotidiana in casa Freud*, Garzanti, Milano 1990;
- L. BINSWANGER, *Erinnerungen an Sigmund Freud*, Bern 1956, tr. it. di L. Agresti, *Ricordi di Sigmund Freud*, Astrolabio, Roma 1971;
- D. BOURDIN, *La psychanalyse de Freud à aujourd'hui*, Paris 2000, tr. it. di A. Benocci Lenzi, *Cento anni di psicoanalisi. Da Freud ai giorni nostri*, Dedalo, Bari 2007;
- A. CAROTENUTO, *Breve storia della psicoanalisi*, Bompiani, Milano 2002;
- A. DIDIER-WEILL (a cura di), *Freud et Vienne*, Erès, Paris 2004;
- H. F. ELLENBERGER, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York 1970, tr. it. di W. Bertola, A. Cinato, F. Mazzone, R. Valla, *La scoperta dell'inconscio*, in 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino, 1976;
- E. ENGELMAN, *Berggasse 19. Sigmund Freud's Home and Offices*, Vienna 1938, New York 1976, versione italiana *Sigmund Freud: Wien 9, Berggasse 19, Abscondita*, Milano 2010;
- E. ERWIN, *The Freud Encyclopedia. Theory, Therapy and Culture*, Routledge, London-New York 2002;
- P. GAY, *A godless Jew. Freud, atheism and the making of psychoanalysis*, New Haven 1987, tr. it. di V. Camporesi, *Un ebreo senza Dio. Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*, Il Mulino, Bologna 1989;
- ID., *Freud. A life for our time*, New York 1988, tr. it. di M. Cerletti Novelletto, *Freud. Una vita per i nostri tempi*, Bompiani, Milano 2000;

- E. JONES, *The life and Work of Sigmund Freud*, New York 1953, tr. it. di A. Novelletto e M. Cerletti Novelletto, *Vita e opere di Freud*, in 3 voll., Il Saggiatore, Milano 1995, 2a ed.;
- J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse. Sous la direction de Daniel Lagache*, Paris 1967, tr. it. a cura di L. Mecacci e C. Puca, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari 2005, 7a ed.;
- R. MAJOR, C. TALAGRAND, *Freud*, Paris 2006, tr. it. di M. Bertani, *Sigmund Freud*, Einaudi, Torino 2008;
- M. PLON, E. ROUDINESCO, *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Fayard, Paris 2006, 3a ed.;
- G. RICCI, *Sigmund Freud. La vita, le opere e il destino della psicoanalisi*, Bruno Mondadori, Milano 1998;
- P. ROAZEN, *Freud and His Followers*, New York 1975, tr. it. di A. M. Fenoglio, R. Spaziale-Bagliacca, A. Martini, *Freud e i suoi seguaci*, Einaudi, Torino 1998;
- S. VEGETTI FINZI, *Storia della psicoanalisi. Autori, opere, teorie 1895-1990*, Mondadori, Milano 1990, 3a ed.;
- F. WITTELS, *Sigmund Freud: der Mann, die Lehre, die Schule*, Tal, Leipzig 1924;
- B. ZANUSO, *La nascita della psicoanalisi. Freud nella cultura della Vienna di fine secolo*, Bompiani, Milano 1992.

3. Studi critici a partire da F. Nietzsche

- A. BAEUMLER, *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931, tr. it. di I. Strockner et al., *Nietzsche. Il filosofo e il politico*, Lupa Capitolina, Padova 1983;
- G. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, Paris 1973, tr. it. di A. Zanzotto, *Su Nietzsche*, SE, Milano 2006, 2a ed.;
- E. BEHLER, A. VENTURELLI, *Friedrich Nietzsche*, Salerno Editrice, Roma 1994;

- S. BERNI, *Nietzsche e Foucault. Corporeità e potere in una critica radicale della modernità*, Giuffré, Milano 2005;
- ID., U. FADINI, *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*, Firenze University Press, Firenze 2010;
- M. BERTAGGIA (a cura di), *Nietzsche e la cultura contemporanea*, Arsenale cooperativa editrice, Venezia 1982;
- S. BERTOLINI (a cura di), *Apollineo e dionisiaco. Prospettive e sviluppi con Nietzsche e oltre Nietzsche*, Aracne, Bologna 2010;
- P. BORNEDAL, *The Surface and the Abyss. Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2010;
- M. CACCIARI (a cura di), *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzscheana del tempo*, Liguori, Napoli, 1980;
- ID., *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, tr. cast. di M. Cragnolini, A. Paternostro, Biblos, Buenos Aires 1994;
- G. CAMPIONI, *Nietzsche. La morale dell'eroe*, Ets, Pisa 2008;
- ID., C. PIAZZESI, P. WOTLING (a cura di), *Lecture della Gaia scienza – Lectures du gai savoir*, Ets, Pisa 2010;
- ID., A. VENTURELLI (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992;
- F. CATTANEO, *Luogotenente del nulla. Heidegger, Nietzsche e la questione della singolarità*, Pendragon, Bologna 2009;
- ID., S. MARINO (a cura di), *I sentieri di Zarathustra*, Pendragon, Bologna 2009;
- G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974;
- ID., *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980;
- C. COLLI STAUDE, *Nietzsche filologo tra inattualità e vita. Il confronto con i Greci*, Ets, Pisa 2009;
- G. D'AMBROSIO ANGELILLO, *La saggezza tragica. Saggio sul giovane Nietzsche*, Acquaviva, Milano 2008, 2a ed.;
- G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962, tr. it. di F. Polidori e D. Tarizzo, *Nietzsche e la filosofia. E altri testi*, Einaudi, Torino 2002;
- ID., *Nietzsche*, Paris 1965, tr. it. di F. Rella, *Nietzsche*, SE, Milano 2006, 2a ed.;

- ID., *L'île deserte et autres textes*, Paris 2002, tr. it. di D. Borca, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007;
- ID., F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991, tr. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, 3a ed.;
- J. DERRIDA, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris 1978, tr. it. di G. Cacciavillani, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 2005, 2a ed.;
- ID., *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris 1984, tr. it. di R. Panattoni, *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Il Poligrafo, Padova 1993;
- R. DIONIGI, *Il doppio cervello di Nietzsche*, Quodlibet, Macerata 2000, 2a ed.;
- P. D'IORIO, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Pantograf, Genova 1995;
- A. DUREL, *Enquête sur la mort de Dieu. Nietzsche contre le crucifié*, Tempora, Perpignan 2009;
- R. ESCOBAR, *Nietzsche e il tragico: politica dell'esperienza e volontà di potenza*, Il Formichiere, Milano 1980;
- R. FABBRICHESI, *Ermeneutica e pragmatismo. Peirce, Heidegger, James, Nietzsche*, CUEM, Milano 2009;
- M. FERRARIS, (a cura di), *Guida a Nietzsche. Etica, Politica, Filologia, Musica, Teoria dell'interpretazione, Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2004, 2a ed.;
- J. FIGL, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1982;
- E. FINK, *Das Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960, tr. it. di N. Antuono, *Il gioco come simbolo del mondo*, Hopefulmonster, Torino 1992;
- ID., *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960, tr. it. di P. Rocco Traverso, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Venezia 1993, 4a ed.;
- M. C. FORNARI (a cura di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, Ets, Pisa 2006;
- H.-G. GADAMER, *Das Drama Zarathustra*, Tübingen 1986, tr. it. di C. Angelino, *Il dramma di Zarathustra*, Il Melangolo, Genova 1991;
- C. GENTILI, *A partire da Nietzsche*, Marietti, Genova 2000, 2a ed.;

- ID., *Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 2001;
- ID., V. GERHARDT, A. VENTURELLI, *Nietzsche, illuminismo, modernità*, Olschki, Firenze 2003;
- V. GERHARDT, *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Reclam, Stuttgart 1988;
- ID., W. STEIGMAIER, A. VENTURELLI (a cura di), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2006;
- ID., C. NIELSEN (a cura di), *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2010;
- J. GRANIER, *Nietzsche*, Paris 1982, tr. it. di A. Serra, *Nietzsche*, Feltrinelli, Milano 1984;
- F. GALLO, *Nietzsche e l'emancipazione estetica*, Manifestolibri, Roma 2004;
- H. G. HÖDL, *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2009;
- M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort «Got ist tot»*, in ID., *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, in ID., *Sentieri interrotti*, tr. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 2000, 2a ed., pp. 191-246;
- ID., *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Varese 1978;
- ID., *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in ID., *Vorträge und Aufsätze*, Neske 1954, tr. it. di G. Vattimo, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, in ID., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 66-82;
- ID., *Nietzsche*, in 2 voll., Neske 1961, tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2005, 4a ed.;
- ID., *Metaphysik und Nihilismus*, Frankfurt am Main 1999, tr. it. di C. Badocco, F. Bolino, *Metafisica e nichilismo*, Il Melangolo, Genova 2006;
- ID., *Zur Seinsfrage*, Frankfurt am Main 1976, E. JÜNGER, *Über die Linie*, Stuttgart 1980, tr. it. di A. La Rocca e F. Volpi, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 2004, 6a ed.;
- ID., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Frankfurt am Main 1989, tr. it. a cura di F. Volpi, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, Adelphi, Milano 2007;

- K. JASPERS, *Nietzsche und das Christentum*, München 1952, tr. it. di G. Dolei, *Nietzsche e il Cristianesimo*, Christian Marinotti, Milano 2008;
- ID., *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin-New York 1974, tr. it. di L. Rustichelli, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996;
- L. KLAGES, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Leipzig 1926, tr. it. a cura di G. Lacchin, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, Mimesis, Milano 2006;
- P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie. Sur quelques thèmes fondamentaux de la «Gaya Scienza» de Nietzsche*, Paris 1963, tr. it. di F. Ferrari, *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, SE, Milano 1999;
- ID., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris 1969, tr. it. di E. Turolla, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1981;
- S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris 1972;
- ID., *Nietzsche et la scène philosophique*, Galilée, Paris 1979;
- ID., *Explosions*, in 2 voll., Galilée, Paris 1992-1993;
- K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Zürich-New York 1941, tr. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2000, 2a ed.;
- ID., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 1978, tr. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 2003, 3a ed.;
- L. LUPO, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Ets, Pisa 2006;
- A. MAGRIS, *Nietzsche*, Morcelliana, Brescia 2003;
- T. MANN, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin 1918, tr. it. a cura di M. Marianelli, e M. Ingenmey, *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano 2005, 3a ed.;
- ID., *Vorspruch zu einer musikalischen Nietzsches-Feier*, in «Ariadne. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft» 1925, tr. it. a cura di A. Landolfi, *Prolusione a un*

- concerto in onore di Nietzsche*, in *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Arnoldo Mondadori, Milano 2001, 2a ed., pp. 1293-1297;
- ID., *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, in «Neue Rundschau» 1947, tr. it. a cura di A. Landolfi, *La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza*, in *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Arnoldo Mondadori, Milano 2001, 2a ed., pp. 1298-1338;
 - F. MASINI, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 1978;
 - M. MONTINARI, *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1981;
 - ID., *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano 2003, 2a ed.;
 - W. MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1971;
 - ID., *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, a cura di C. La Rocca, Parnaso, Trieste 1998;
 - ID., *Über Werden und Wille zur Macht, (Nietzsche-Interpretationen I)*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1999;
 - ID., *Über Freiheit und Chaos, (Nietzsche-Interpretationen II)*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1999;
 - ID., *Heidegger und Nietzsche, (Nietzsche-Interpretationen III)*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2000;
 - S. NATOLI, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Feltrinelli, Milano 2006, 3a ed.;
 - A. NEGRI, *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, Liguori, Napoli 1986;
 - ID., *Nietzsche nella pianura. Gli uomini e la città*, Spirali/Vel, Milano 1993;
 - ID., *Nietzsche e la scienza sul Vesuvio*, Laterza, Bari 1994;
 - W. F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt am Main 1933, tr. it. di A. Ferretti Calenda, *Dioniso. Mito e culto*, Il Melangolo, Genova 1990;
 - E. PACI, *Nietzsche*, Garzanti, Milano 1940;
 - ID., *Il nulla e il problema dell'uomo*, Bompiani, Milano 1988;
 - F. C. PAPPARO, *La passione senza nome. Materiali sul tema dell'anima in Nietzsche*, Liguori, Napoli 1997;

- G. PASQUALOTTO, *Saggi su Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano 1998, 3a ed.;
- G. PENZO, *L'interpretazione ontologica di Nietzsche*, Sansoni, Firenze 1967;
- ID., *Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità*, Patron, Bologna 1975, 2a ed.;
- ID., *Friedrich Nietzsche e il destino dell'uomo*, Città Nuova, Roma 1982;
- ID., *Friedrich Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Patron, Bologna 1983;
- ID., *Invito al pensiero di Nietzsche*, Mursia, Milano 1990;
- ID., *Nietzsche allo specchio*, Laterza, Roma-Bari 1993;
- ID., *Nietzsche. Atlante della sua vita e del suo pensiero*, Rusconi, Milano 1999;
- ID., G. PRATICO (a cura di), *Filosofare con Nietzsche*, Ferv, Roma 2002;
- F. POLIDORI, *L'ultima parola: Heidegger-Nietzsche*, La Nuova Italia, Firenze 1998;
- ID., *Necessità di un'illusione. Lettura di Nietzsche*, Bulzoni, Roma 2007;
- ID., *Passi indietro. Su verità, soggetto, altro*, Galiani, Napoli 2007;
- F. RICCIO, S. VACCARO, *Nietzsche in lingua minore*, Mimesis, Milano 2000;
- C. ROSCIGLIONE, *Homo natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, Ets, Pisa 2005;
- K. SCHLECHTA, *Nietzsches grosser Mittag*, Frankfurt 1954, tr. it. a cura di U. Ugazio, *Nietzsche e il grande meriggio*, Guida, Napoli 1998;
- L. ŠESTÒV, *Dostoevskij i Nietzsche: filosofija tragedii*, Peterburg 1903, tr. it. di E. Lo Gatto, *La filosofia della tragedia (Dostoevskij e Nietzsche)*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2004;
- E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999;
- M. S. SILK, J. P. STERN, *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge 1981;
- R. SMALL, *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*, Continuum, London-New York 2010;
- J. STAMBAUGH, *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, CARF, Washington 1988, 2a ed.;
- B. STIEGLER, *Nietzsche et la biologie*, Paris 2001, tr. it. a cura di F. Leoni, *Nietzsche e la biologia*, Negretto, Mantova 2010;

- F. TOTARO (a cura di), *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Carocci, Roma 2002;
- G. TURCO LIVERI, *Nietzsche. Lessico dei concetti e dei nomi delle opere nietzscheane*, Armando, Roma 1982;
- P. VALADIER, *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chretienne en confrontation avec Nietzsche*, Desclée, Paris 1979;
- G. VATTIMO, *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino 1967;
- ID., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980;
- ID., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1984;
- ID., *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano 2000;
- ID., *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 2001, 13ma ed.;
- ID., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 2003, 2a ed.;
- V. VITIELLO, *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Liguori, Napoli 1983;
- M. VOZZA, *Il sapere della superficie. Da Nietzsche a Simmel*, Liguori, Napoli 1988;
- ID., *Esistenza e interpretazione. Nietzsche oltre Heidegger*, Donzelli, Roma 2001;
- ID., *Nietzsche e il mondo degli affetti*, Ananke, Torino 2005;
- P. WOTLING, *La pensée du sous-sol*, Paris 1999, tr. it. di C. Piazzesi, *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, Ets, Pisa 2006.

4. Studi critici a partire da S. Freud

- L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris 1993, tr. it. di G. Piana, *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Raffaello Cortina, Milano 1994;

- D. ANZIEU, *Le Moi-Peau*, Paris 1985, tr. it. a cura di A. Verdolin, *L'Io-pelle*, Borla, Roma 1994;
- ID., *Le penser. Du Moi-Peau au Moi pensant*, Paris 1994, tr. it. di L. Marinese, *Il pensare. Dall'Io-pelle all'Io-pensante*, Borla, Roma 1996;
- ID., *Créer. Détruire*, Paris 1998, tr. it. a cura di E. Pulino Fiderio, *Creare. Distruggere*, Borla, Roma 1999;
- P.-L. ASSOUN, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Payot, Paris 1981, tr. it. a cura di M. La Forgia, *Introduzione all'epistemologia freudiana*, Teoria, Roma-Napoli 1988;
- ID., *Freud et le sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la Culture*, Paris 1993, tr. it. a cura di V. De Micco, *Freud e le scienze sociali. Psicoanalisi e teoria della cultura*, Borla, Roma 1999;
- G. BELLA, *Freud. La ripetizione e la morte*, Bonanno, Roma 2003;
- P. BERCHERIE, *La construction de la métapsychologie freudienne*, raccolta di scritti, tr. it. di I. Santori, *La metapsicologia di Freud. Storia e struttura*, Einaudi, Torino 2003;
- G. BERTO, *Freud, Heidegger: lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1999;
- B. BETTELHEIM, *Freud's Vienna and other essays*, New York 1990, tr. it. di A. Bottini, *La Vienna di Freud*, Feltrinelli, Milano 1990;
- ID., *Freud and man's soul*, New York 1983, tr. it. di A. Serra, *Freud e l'anima dell'uomo*, Feltrinelli, Milano 1991, 2a ed.;
- L. BINSWANGER, *Traum und Existenz*, Zürich 1930, tr. it. di L. Corradini, C. Giussani, *Sogno ed esistenza*, SE, Milano 1993;
- R. BODEI, *Il dottor Freud e i nervi dell'anima. Filosofia e società a un secolo dalla nascita della psicoanalisi*, conversazioni con C. Albarella, Donzelli, Roma 2001;
- N. O. BROWN, *Life against Death*, Wesleyan 1959, tr. it. di S. Besana Giacomoni, *La vita contro la morte. Il significato psicoanalitico della storia*, Adelphi, Milano 2002, 2a ed.;
- M. CACCIARI, *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Adelphi, Milano 2005, 2a ed.;

- A. CAROTENUTO, *Discorso sulla metapsicologia*, Boringhieri, Torino 1982;
- ID., *Freud. Il perturbante*, Bompiani, Milano 2002;
- V. CAPPELLETTI, *Introduzione a Freud*, Laterza, Roma-Bari 2000, 3a ed.;
- F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000;
- J. CLAIR (a cura di), *Vienne 1880-1939. L'apocalypse joyeuse*, Éditions du Centre Pompidou, Paris 1986, ed. corretta, rivista e ampliata;
- M. CONCI, M. L. MARTINI (a cura di), *Freud e il Novecento*, Borla, Roma 2008;
- F. CONROTTO, *Tra il sapere e la cura: un itinerario freudiano*, FrancoAngeli, Milano 2000;
- G. DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Paris 1967, tr. it. di G. De Col, *Il freddo e il crudele*, SE, Milano 1996, 2a ed.;
- ID., F. GUATTARI, *L'Anti Œdipe*, Paris 1972, tr. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002, 2a ed.;
- J. DERRIDA, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980;
- ID., *Spéculer – sur “Freud”*, Paris 1980, tr. it. di L. Gazziero, *Speculare – su “Freud”*, Milano 2000;
- ID., *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987-2003, tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, in 2 voll., Jaca Book, Milano 2008-2009;
- ID., “Être juste avec Freud”. *Histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, in ID., *Penser la folie*, Paris 1992, tr. it. G. Scibilia, “Essere giusti con Freud”. *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, Raffaello Cortina, Milano 1994;
- ID., *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Paris 1995, tr. it. di G. Scibilia, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Filema, Napoli 2005;
- ID., *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996;
- ID., *États d'âme de la psychanalyse: l'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Galilée, Paris 2000;
- F. FIORELLI, G. P. LOMBARDO, *Binswanger e Freud: malattia mentale e teoria della personalità*, Bollati Boringhieri, Torino 1984;

- M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'oeuvre*, Paris 1972, tr. it. di F. Ferrucci E. Renzi, V. Vezzoli, *Storia della follia nell'età classica con l'aggiunta di La follia, L'assenza di opera e Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, Bur, Milano 2006, 8a ed.;
- ID., *La volonté de savoir*, Paris 1976, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2004, 10ma ed.;
- ID., *L'usage des plaisirs*, Paris 1984, tr. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2006, 8a ed.;
- ID., *Le souci de soi*, Paris 1984, tr. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 2009, 10ma ed.;
- ID., *Introduction in L. Binswanger, "Le rêve et l'existence"*, in *Dits et écrits*, Paris 1994, tr. it. di M. Colò, *Il sogno*, Raffaello Cortina, Milano 2003;
- J. FORRESTER, *The Seductions of Psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge 1990, tr. it. di M. Marzari, *Le seduzioni della psicoanalisi. Freud, Lacan and Derrida*, Il Mulino, Bologna 1993;
- E. FROMM, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven 1950, tr. it. di U. Varnai, *Psicoanalisi e religione*, Mondadori, Milano 1987;
- ID., *The crisis of psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology*, New York 1970, tr. it. di G. Fattorini, *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1989, 3a ed.;
- H.G. GADAMER, *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main 1993, tr. it. a cura di A. Griego, V. Lingiardi, *Dove si nasconde la salute*, Raffaello Cortina, Milano 1994;
- U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2005, 14ma ed.;
- ID., *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 2006;
- A. G. GARGANI, *Freud Wittgenstein Musil*, Shakespeare Company, Brescia 1992, 2a ed.;
- B. GOLSE, *Du corps à la pensée*, PUF, Paris 2001, 2a ed.;
- E. GOMBRICH, *Freud's aesthetics*, tr. it. di F. Moronti, *Freud e la psicologia dell'arte*, Einaudi, Torino 1973;

- A. GREEN, *La diachronie en psychanalyse*, Éditions de Minuit, Paris 2000;
- G. GRODDECK, *Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freudin*, Wiesbaden 1961, tr. it. di L. Schwarz, *Il libro dell'Es. Lettere di psicoanalisi a un'amica*, Adelphi, Milano 2006, 10ma ed.;
- J. HILLMAN, *The Myth of Analysis. Three Essays in Archetypal Psychology*, Evanston 1960, tr. it. di A. Giuliani, *Il mito dell'analisi*, Adelphi, Milano 1991, 2a ed.;
- ID., K. KERÉNYI, *Oedipus Variations. Studies in Literature and Psychoanalysis*, Dallas 1991, tr. it. a cura di A. Serra, *Variazioni su Edipo*, Raffaello Cortina, Milano 1992;
- G. JERVIS, *La psicoanalisi come esercizio critico*, Garzanti, Milano 1994;
- E. JONES, *Hamleth and Oedipus*, London 1949, tr. it. a cura di P. Caruso, *Amleto e Edipo*, ES, Milano 2008;
- S. KOFMAN, *L'enfance de l'art. Une interprétation de l'esthétique freudienne*, Payot, Paris 1970;
- ID., *Quatre romans analytiques*, Galilée, Paris 1974;
- ID., *L'énigme de la femme: La femme dans les textes de Freud*, Galilée, Paris 1980;
- ID., *Pourquoi rit-on. Freud et le mot d'esprit*, Galilée, Paris 1980;
- R. VON KRAFFT-EBING, *Psychopathia sexualis. Eine klinisch-forensische Studie*, Stuttgart 1886, tr. it. di P. Giolla, *Biografie sessuali. I casi clinici dalla "Psychopathia sexualis"*, Neri Pozza, Vicenza 2006;
- J. LACAN, *Écrits*, Paris 1966, tr. it. di G. Contri, *Scritti*, in 2 voll., Einaudi, Torino 2002, 2a ed.;
- ID., *Le Séminaire, livre I. Les Écrits techniques de Freud (1953-1954)*, Paris 1975, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, *Il Seminario, libro I. gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*, Einaudi, Torino 1978;
- ID., *Le Séminaire, livre II. Le moi dans la théorie de Freud e dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Paris 1978, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, *Il Seminario, libro II. L'Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, Einaudi, Torino 2006, 2a ed.;

- ID., *Le Séminaire, livre III. Les psychoses (1955-1956)*, Paris 1981, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, *Il Seminario, libro III. Le psicosi*, Einaudi, Torino 1985;
- ID., *Le Séminaire, livre IV. La relation d'objet (1956-1957)*, Paris 1994, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, *Il Seminario. La relazione oggettuale (1956-1957)*, Einaudi, Torino 2007, 2a ed.;
- ID., *Le Séminaire, livre V. Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, Paris 1999, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, *Il Seminario, libro V. Le formazioni dell'inconscio (1957-1958)*, Einaudi, Torino 2004;
- ID., *Le Séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris 1986, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, *Il Seminario, libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 2008, 2a ed.;
- ID., *Le Séminaire, livre VIII. Le transfert (1960-1961)*, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, *Il Seminario, libro VIII. Il transfert (1960-1961)*, Einaudi, Torino 2008;
- ID., *Le Séminaire, livre X. L'angoisse (1962-1963)*, Paris 2004, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, *Il Seminario, libro X. L'angoscia (1962-1963)*, Einaudi, Torino 2007;
- ID., *Le Séminaire, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1963-1964)*, Paris 1976, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, *Il Seminario, libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, Einaudi, Torino 2003, 2a ed.;
- ID., *Le Séminaire, livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, Paris 1991, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, *Il Seminario, libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, Einaudi, Torino 2001;
- ID., *Le Séminaire, livre XX. Encore (1972-1973)*, Paris 1975, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, *Il Seminario, libro XX. Ancora (1972-1973)*, Einaudi, Torino 1983;
- ID., *Le Séminaire, livre XXIII. Le sinthome (1975-1976)*, Paris 2005, tr. it. a cura di A. Di Ciacca, *Il Seminario, libro XXIII. Il sintomo (1975-1976)*, Astrolabio, Roma 2006;
- J. LAPLANCHE, *Vie et mort en psychanalyse*, Paris 1970, tr. it. di A. De Coro, *Vita e morte nella psicoanalisi*, Laterza, Bari 1972;
- S. LE POULICHET, *L'art du danger. De la détresse à la création*, Anthropos, Paris 1996;

- V. LUSETTI, *Psicopatologia antropologica*, Edizioni universitarie romane, Roma 2008;
- R. MAJOR, *Au commencement. La vie la mort*, Galilée, Paris 1999;
- T. MANN, *Die Stellung Freuds in der modernen Geistgeschichte*, in «Die Psychoanalytische Bewegung» 1929, tr. it. a cura di A. Landolfi, *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*, in ID., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Arnoldo Mondadori, Milano 2001, 2a ed., pp. 1349-1375;
- ID., *Ritter zwischen Tod und Teufel*, in «Vossische Zeitung» 1931, tr. it. a cura di A. Landolfi, *Cavaliere tra la morte e il diavolo*, in *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Arnoldo Mondadori, Milano 2001, 2a ed., pp. 1376-1377;
- ID., *Freud und die Zukunft*, in «Imago» 1936, tr. it. a cura di A. Landolfi, *Freud e l'avvenire*, in ID., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, cit., pp. 1378-1404;
- H. MARCUSE, *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, London 1956, tr. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001, 3a ed.;
- ID., *Psicanalisi e politica*, tr. it. di C. Camporesi, F. Cerutti, L. Ferrara degli Uberti, manifestolibri, Roma 2006;
- M. L. MARTINI (a cura di), *“L’interpretazione dei sogni” di Freud e la scoperta dell’inconscio come problema filosofico*, Paravia, Torino 1994;
- D. MEGHNAGI, *Interpretare Freud. Critica e teoria psicoanalitica*, Marsilio, Venezia 2003;
- O. MEO, *Amore e morte in Freud*, Il nuovo melangolo, Genova 1989;
- S. MORAVIA (a cura di), *Sigmund Freud. Filosofia e psicoanalisi*, Perugia 1983, 6a ed.;
- C. MUSATTI, *Trattato di psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 1977, 3a ed.;
- ID., *Leggere Freud*, Bollati Boringhieri, Torino 1989;
- B. NELSON (a cura di), *Freud and the 20th Century*, New York 1957, tr. it. di I. Majore, *Freud e il XX secolo*, 1957, Il Saggiatore, Milano 1964;
- G. PADUANO, *La lunga storia di Edipo re: Freud, Sofocle e il teatro occidentale*, Einaudi, Torino 1994;

- R. PANEK, *The Invisible Century: Einstein, Freud, and the Search for Hidden Universes*, New York 2004, tr. it. di C. Capararo, *Il secolo invisibile. Einstein e Freud: la ricerca degli universali nascosti*, Ponte alle Grazie, Milano 2005;
- J.-B. PONTALIS, *Ce temps qui ne passe pas*, Paris 1997, tr. it. a cura di G. De Renzis, *Questo tempo che non passa*, Borla, Roma 1999;
- O. RANK, *Der Doppelgänger. Ein Psychoanalytische Studie*, Wien 1925, tr. it. di I. Bellingacci, *Il doppio. Uno studio psicoanalitico*, SE, Milano 2001;
- F. RELLA, *Pensare per figure, Freud, Platone, Kafka*, Pendragon, Bologna 1999;
- P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essay sur Freud*, Paris 1965, tr. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 2002, 2a ed.;
- ID., *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, 4a ed.;
- ID., *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern, vergessen, verzeihen*, Göttingen 1998, tr. it. a cura di R. Bodei, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna 2004;
- ID., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, tr. it. a cura di D. Iannotta, *La memoria, la storia l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003;
- E. ROUDINESCO, *Un discours au reel. Theorie de l'inconscient et politique de la psychanalyse*, Mame, Paris 1973;
- ID., *L'inconscient et ses lettres*, Mame, Paris 1975;
- ID., *Porquoi la psychanalyse?*, Paris 1994, tr. it. di M. Grasso, *Perché la psicanalisi?*, Editori Riuniti, Roma 2000;
- P. A. ROVATTI, *Il paiolo bucato*, Raffaello Cortina, Milano 1998;
- H. SACHS, *Ars amandi psychoanalytica, oder psychoanalytische Liebesregeln*, Berlin 1920, tr. it. di L. Cancian, *Ars amandi psychoanalytica*, SE, Milano 1998;
- A. SCHÖPF, *Sigmund Freud und die Philosophie der Gegenwart*, Würzburg 1998, tr. it. di S. Bundies, *Freud e la filosofia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1985;
- A. SCHNITZLER, *Über Psychoanalyse*, «Protokolle. Wiener Halbjahresschrift für Literatur, bildende Kunst und Musik», 2, 1976, tr. it. a cura di L. Reitani, *Sulla*

psicoanalisi. Con il carteggio Schnitzler-Reik e le lettere di Freud a Schnitzler, SE, Milano 1991, 2a ed.;

- R. SPEZIALE BAGLIACCA, *Sigmund Freud. Le dimensioni nascoste della mente*, Le Scienze, Milano 1999;
- ID., *Colpa. Considerazioni su rimorso, vendetta e responsabilità*, Astrolabio, Roma 2006, 3a ed.;
- P. TRAVERSO, *Psiche è una parola greca. Forme e funzioni della cultura classica nell'opera di Freud*, Compagnia dei librai, Genova 2001.

5. Articoli

- L. ALFIERI, *Rivoluzione e tragedia*, in AA.VV., *Nietzsche*, Angeli, Milano 1979, pp. 63-144;
- D. ANZIEU, *Œdipe avant le complexe ou De l'interprétation psychanalytique des mythes*, «Le Temps Modernes», 245, 1966, pp. 675-715;
- S. BENVENUTO, *Lo "svantaggio primario della nevrosi"*, «Sistemi intelligenti», 3, 1998, pp. 474-487;
- P. BISHOP, *C. G. Jung and Nietzsche. Dyonisos and analytical psychology*, in ID. (a cura di), *Jung in Contexts. A reader*, Routledge, London-New York 1999, pp. 205-241;
- ID., *Due più due fa quattro? Pensieri su Dostoevskij, Nietzsche, Severino*, in ID., A. PETTERLINI, G. GOGGI (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 91-121;
- M. CACCIARI, *Aforisma, tragedia, lirica*, «Nuova Corrente», 68-69, 1975-76, pp. 464-492;
- ID., *Il Gesù di Nietzsche*, «Micromega», 5, 2000, pp. 193-202;
- W. CARTWRIGHT, *Reversing Silenus' Wisdom*, «Nietzsche-Studien», 20, 1991, pp. 305-313;

- C. DIANO, *Il mito dell'eterno ritorno*, in ID., *Saggezza e poetiche degli antichi*, Neri Pozza, Vicenza 1968, pp. 363-366;
- D. M. FAZIO, *Così sognò Zarathustra*, «*Psychofenia. Ricerca ed analisi psicologica*», 2, 1999, pp. 101-124;
- G. FIGAL, *Nietzsches Dionysos*, «*Nietzsche-Studien*», 37, 2008, pp. 51-61;
- M. FOUCAULT, *Philosophie et psychologie*, 1965, in ID., *Dits et écrits*, in 2 voll., Gallimard, Paris 2001, 2a ed., vol. I, pp. 466-476;
- ID., *Nietzsche, Freud, Marx*, 1967, in ID., *Dits et écrits*, cit., vol. I, pp. 592-607;
- ID., *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, 1971, in ID., *Dits et écrits*, cit., vol. I, pp. 1004-1024;
- H-G. GADAMER, *Das Drama Zarathustras*, «*Nietzsche-Studien*», 15, 1986, pp. 1-15;
- C. GENTILI, *Heidegger tra Nietzsche e Jünger: la questione del "grande stile"*, in ID., F.-W. VON HERMANN (a cura di), *Heidegger trent'anni dopo*, Il Melangolo, Genova 2009;
- R. GIRARD, *Dioniso contro il crocifisso*, «*Micromega*», 3, 2000, pp. 177-197;
- S. GIVONE, *Il sublime e il tragico*, «*Studi di estetica*», 4, 1984, pp. 55-64;
- J. GOLOMB, *Freudian Uses and Misuses of Nietzsche*, «*American Imago*», 37, 1980, pp. 371-385;
- ID., *Jaspers, Man and the Nazis on Nietzsche and Freud*, «*Israelis Journal of Psychiatry and Related Sciences*», 18, 1981, pp. 311-321;
- L. KAPLAN, *Der tragische Held und der Verbrecher. Ein Beitrag zur Psychologie des Tragischen*, «*Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*», IV/2, 1915, pp. 96-124;
- P. KÖSTER, *Die Renaissance des Tragischen*, «*Nietzsche-Studien*», 1, 1972, pp. 185-209;
- F. S. KRAUSS, *Völkerpsychologische Beiträge. Der Döppelgänger Glaube im alten Ägypten und bei den Südslawen*, «*Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*», VI/4, 1920, pp. 387-392;

- V. LANGHOLF, *Die „Kathartische Methode“*. *Klassische Philologie, literarische Tradition und Wissenschaftstheorie in der Frühgeschichte der Psychoanalyse*, «Medizinhistorisches Journal», 25, 1990, pp. 5-39;
- E. LORENZ, *Ödipus aus Kolonos*, «Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften», IV/1, 1915, pp. 41-51;
- K. LÖWITH, *Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, Stuttgart 1974, 2a ed., tr. it. di C. Cases e A. Mazzone, *L'interpretazione di ciò che rimane taciuto nel detto di Nietzsche «Dio è morto»*, in ID., *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1974, 2a ed., pp. 83-123;
- S. MISTURA, *Genealogia del “Disagio”*, in S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, tr. it. a cura di S. Mistura, *Il disagio nella civiltà*, Einaudi, Torino 2010, pp. VII-XLIII;
- C. MÜLLER-BRAUNSCHWEIG, *Über das Verhältnis der Psychoanalyse zur Philosophie*, «Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften», XI/1-2, 1925, pp. 1-13;
- L. PAREYSON, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, «Annuario filosofico», 22, 2006, pp. 7-12;
- T. REIK, *Ödipus und die Sphinx*, «Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften», VI/3, 1920, pp. 95-131;
- R. RETHY, *The tragic Affirmation of the Birth of Tragedy*, «Nietzsche-Studien», 17, 1988, pp. 1-44;
- H. SACHS, *Das Thema »Tod«*, «Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften», III/5, 1914, pp. 456-461;
- F. TOMATIS, *La negazione del tempo in Nietzsche*, «Il Pensiero», 34, 1995, pp. 45-70;
- V. VITIELLO, *Nietzsche e la crisi del “tempo-immagine”*, «Il Cannocchiale», 1-3, 1981, pp. 101-121;
- ID., *Filologia e nichilismo. Rileggendo La nascita della tragedia di Friedrich Nietzsche*, in F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, tr. it. a cura di E. Fagioli, V. Vitiello, *La nascita della tragedia*, Bruno Mondadori, Milano 2003, 2a ed., pp. 239-274;

- ID., *L'alessandrinismo e il teatro della storia: tra Goethe e Nietzsche*, «Cultura tedesca», 2002, pp. 153-169;
- ID., *Scienza, arte, nichilismo*, «Il Pensiero», 1-2, 2003, pp. 33-73;
- V. VIVARELLI, *Inroduzione*, in F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, tr. it. a cura di V. Vivarelli, *La nascita della tragedia*, Einaudi, Torino 2009, pp. VII-LXXXVI.

6. Tra F. Nietzsche e S. Freud

- A. ADLER, *Über den nervösen Charakter*, Wiesbaden 1912-1928, tr. it. a cura di E. E. Marasco, *Il carattere dei nevrotici. Compendio di Psicologia Individuale e di psicoterapia*, Newton&Compton, Roma 2008;
- ID., *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, München 1920, tr. it. di M. Cervini riveduta e corretta da E. E. Marasco, *La Psicologia Individuale. Prassi e teoria*, Newton&Compton, Roma 2006;
- P.-L. ASSOUN, *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, Paris 1976, tr. it. a cura di M. La Forgia, *Freud, la filosofia e i filosofi*, Melusina, Roma 1976;
- ID., *Freud et Nietzsche*, Paris 1980, tr. it. a cura di M. Innamorati, *Freud e Nietzsche*, Giovanni Fioriti, Roma, 1998;
- W. BEATTY WARNER, *Chance and the text of experience: Freud, Nietzsche, and Shakespeare's Hamlet*, Cornell University Press, New York 1986;
- P. BISHOP, *The Dionysian Self. C. G. Jung Reception of Friedrich Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin 1995;
- A. CAROTENUTO, *Apollineo e dionisiaco. Seminari su Nietzsche*, Ananke, Torino 2010;
- D. CHAPELLE, *Nietzsche and Psychoanalysis*, State University of New York Press, Albany 1993, 2a ed.;
- F. CIARAMELLI, B. MORONCINI, F. C. PAPPARO, *Diffrazioni. La filosofia alla prova della psicoanalisi*, Guerini e Associati, Milano 1994;

- G. CONCATO, M. PEZZELLA, F. SALZA, D. SQUILLONI, *Lo spirito e l'ombra. I seminari di Jung su Nietzsche*, Moretti&Vitali, Bergamo 1996;
- G. DALMASSO, *Il ritorno della tragedia. Essere e inconscio in Nietzsche e in Freud*, FrancoAngeli, Milano 1983;
- G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris 1968, tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997;
- R. GASSER, *Nietzsche und Freud*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1997;
- J. S. HANS, *The question of value: thinking through Nietzsche, Heidegger, and Freud*, SIU, Illinois 2001, 2a ed.;
- J. HOPKINS, R. WOLLHEIM (a cura di), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge University Press, Cambridge 1982;
- C. G. JUNG, *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-1939*, in 2 voll., a cura di James L. Jarrett, Princeton University Press, Princeton 1988;
- B. LAURET, *Schulderfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud*, Kaiser, München 1977;
- D. LINCK, M. VÖHLER (a cura di), *Grenzen der Katharsis in den modernen Künsten. Transformationen des aristotelischen Modells seit Bernays, Nietzsche und Freud*, Walter de Gruyter, Berlin 2009;
- W. LLOYD NEWELL, *The secular magi: Marx, Freud, and Nietzsche on religion*, Pilgrim Press, Cleveland 1986;
- G. PELLEGRINO, *Gli operai della nostra storia: Nietzsche, Freud, Sartre, Esperienze*, Fossano 1971;
- E. ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, in 2 voll., Tübingen 1890-1894, tr. it. a cura di S. Givone, *Psiche*, Laterza, Roma-Bari 2006;
- L. RUSSO, *Nietzsche, Freud e il paradosso della rappresentazione*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1986;
- A. VENTURELLI, *Nietzsche in Berggasse 19 e altri studi nietzscheani*, Edizioni QuattroVenti, Urbino 1983.

7. Sul tragico

- Aristot. *Poet.*, di cui sono state consultate le seguenti versioni:
La Poétique, tr. francese e commento a cura di R. Dupont-Roc e J. Lallot, Seuil, Paris 1980;
Poetica, tr. it., introduzione e note a cura di D. Lanza, BUR, Milano 2001, 15ma ed.;
- *Poetica*, tr. it., introduzione, e commento a cura di D. Guastini, Carocci, Bologna 2010;
- E. BELFIORE, *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*, Princeton 1992, tr. it. di D. Guastini, *Il piacere del tragico*, Jouvence, Roma 2003;
- L. BOELLA, F. CARMAGNOLA (a cura di), *Tragico e modernità: studi sulla teoria del tragico da Kleist ad Adorno*, FrancoAngeli, Milano 1985;
- K.-H. BOHRER, *Das Tragische. Erscheinung, Pathos, Klage*, Hanser, München 2009;
- L. BOTTANI, *Della vita intermedia. O della rinascita dello spirito tragico*, Clut, Torino 1996;
- ID., *Il tragico e la letteratura*, Mercurio, Vercelli 2006;
- ID., *Il tragico e la filosofia*, Mercurio, Vercelli 2008;
- ID., *Il tragico, l'umoristico, il grottesco*, Aracne, Bologna 2009;
- ID., T. SCAPPINI (a cura di), *Il tragico e l'esperienza estetica*, Mercurio, Vercelli 2008;
- M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1978, 4a ed.;
- ID., *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia, 1978, 2a ed.;
- R. CANTONI, *Tragico e senso comune*, Mangiarotti, Cremona 1963;
- ID., *Il significato del tragico*, La Goliardica, Milano 1970;
- ID., *Il senso del tragico e il piacere*, Editoriale nuova, Milano 1978;
- A. CASCETTA (a cura di), *Il tragico. Filosofi a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 1988;

- C. CIANCIO (a cura di), *Ermeneutica e pensiero tragico. Studi in onore di Sergio Givone*, Il melangolo, Genova 2004;
- G. COLLI, *La sapienza greca*, in 3 voll., Adelphi, Milano 2005-2006, 4a ed.;
- M. COMETA (a cura di), *Il Tragico. Materiali per una bibliografia*, «Aesthetica Preprint», 29, 1990;
- ID., *Il demone della redenzione. Tragedia, mistica e cultura da Hebbel a Lukács*, Aletheia, Firenze 1999;
- U. CURI (a cura di), *Metamorfosi del tragico tra classico e moderno*, Laterza, Roma-Bari 1991;
- J. ESTEBAN ORTEGA (a cura di), *Cultura contemporánea y pensamiento trágico*, Uemc, Valladolid 2009;
- G. GARELLI, *Filosofie del tragico*, Mondadori, Milano 2000;
- ID., C. GENTILI, *Il tragico*, Il Mulino, Bologna 2010;
- A. G. GARGANI (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino 1979;
- M. GARGANO, *Il gioco e il tragico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991;
- S. GIVONE, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano 1988;
- V. GOLDSCHMIDT, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Vrin, Paris 1982;
- D. GUASTINI, *Come si diventava uomini. Etica e poetica nella tragedia greca*, Jouvence, Roma 1999;
- F. HEBBEL, *Mein Wort über das Drama! Eine Erwiderung an Professor Heiberg in Kopenhagen*, in ID., *Werke*, in 5 voll., a cura di G. Fricke, W. Keller, K. Pönbacher, Hanser, München 1963-1967, vol. III, pp. 545-576;
- G. W. F. HEGEL, *Ästhetik*, in 3 voll., Berlin 1836-1838, tr. it. a cura di N. Merker, *Estetica*, in 2 voll., Einaudi, Torino 1997, 2a ed.;
- F. HÖLDERLIN, *Sul tragico*, a cura di R. Bodei, Feltrinelli, Milano 1989, 2a ed.;
- H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951, tr. it. a cura di F. Jesi, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Einaudi, Torino 1972;

- K. JASPERS, *Über das Tragische*, in ID., *Von der Wahrheit*, München 1952, tr. it. di I. A. Chiusano, *Del tragico*, SE, Milano 2008, 2a ed.;
- K. KERÉNYI, *Die Geburt der Helena*, Zürich 1945 e ID., *Niobe*, Zürich 1949, tr. it. a cura di A. Brelich, *Miti e misteri*, Torino 1950;
- ID., *Die Mythologie der Griechen*, Zürich 1951, tr. it. di V. Tedeschi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, in 2 voll., Il Saggiatore, Milano 1985, 2a ed.;
- ID., *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München-Wien 1976, tr. it. di L. Del Corno, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano 1992;
- S. KIERKEGAARD, *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno. Un saggio di ricerca frammentaria. Letto innanzi a συμπαρανεκρόμενοι*, in ID., *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, Copenhagen 1843-1849, tr. it. di a cura di A. Cortese, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, in 5 voll., Adelphi, Milano 1976-1989, vol. II, pp. 17-50;
- T. LIPPS, *Der Streit über die Tragodie*, The Echo Library, Teddington 2006;
- G. LUKÁCS, *Metafisica della tragedia: Paul Ernst*, in ID., *Die Seele und die Formen. Essays*, Berlin 1910, tr. it. di S. Bologna, *L'anima e le forme*, SE, Milano 2002, pp. 229-262;
- M. MAFFESOLI, *L'Instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, tr. it. di P. Chapus, M. Tommasi, *L'istante eterno. Ritorno del tragico nel postmoderno*, Luca Sossella Editore, Bologna 2003;
- P. MONTANI (a cura di), *Antigone e la filosofia: Hegel, Kierkegaard, Hölderlin, Heidegger, Bultmann. Un seminario*, Donzelli, Roma 2001;
- S. NATOLI, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2008, 4a ed.;
- W. F. OTTO, *Dionysos*, Frankfurt am Main 1933, tr. it. di A. Ferretti Calende, *Dioniso. Mito e culto*, Genova 2002, 2a ed.;
- M. SCHELER, *Zum Phänomen des Tragischen*, in ID., *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, in 15 voll., a cura di M. Scheler, M. S. Frings, Francke, Bern 1955, 4a ed., vol. 3, pp. 151-169, tr. it. *Il fenomeno del tragico*, in ID. *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. Padellaro, Fratelli Fabbri, Milano 1970, pp. 71-92;

- J. SELLMAYER, *Der Mensch in der Tragik: zwölf Kapitel*, München 1939, tr. it. di M. Bendiscioli, *L'uomo e la tragedia*, Morcelliana, Brescia 1944;
- G. SIMMEL, *Concetto e tragedia della cultura*, in ID., *Philosophische Kultur*, Leipzig 1911, tr. it. di M. Monaldi, *Saggi di cultura filosofica*, Guanda, Parma 1993;
- G. STEINER, *The Death of Tragedy*, New York 1961, tr. it. di G. Scudder, *La morte della tragedia*, Garzanti, Milano 2005, 3a ed.;
- P. SZONDI, *Theorie des modernen Dramas*, Frankfurt a. M. 1956, tr. it. a cura di C. Cases, *Teoria del dramma moderno 1880-1950*, Einaudi, Torino 1982, 4a ed.;
- ID., *Versuch über das Tragische*, Frankfurt a. M. 1961, tr. it. a cura di F. Vercellone, *Saggio sul tragico*, Einaudi, Torino 1999, 2a ed.;
- M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Salamanca 1912, tr. it. di M. Donati, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, SE, Milano 2003;
- J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mythes et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972, tr. it. di M. Rettori, *Mito e tragedia nella Grecia antica*, Einaudi, Torino 1976, 3a ed.;
- EI., *Mythes et tragédie deux*, Paris 1986, tr. it. di C. Pavanello, A. Fo, *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi, Torino 2001, 2a ed.;
- J. VOLKELT, *Ästhetik des Tragischen*, Beck, München 1923, 4a ed.;
- A. WEBER, *Das Tragische und die Geschichte*, in ID., *Gesamtausgabe*, in 10 voll., a cura di R. Bräu, E. Demm, H. G. Nutzinger, W. Witzmann, Metropolis, Marburg, 1997-2003, vol. II;
- L. ZIEGLER, *Zur Metaphysik des tragischen. Eine philosophische Studie*, Kessinger, Whitefish 2010.