



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO DI FILOSOFIA POLITICA E STORIA DEL PENSIERO POLITICO

CICLO XXI

NIETZSCHE E LA DIFFERENZA. DALLA VITA ALLA POLITICA

Direttore della Scuola : Ch.mo Prof. Enrico Berti

Supervisorì : Ch.mo Prof. Giuseppe Duso
Ch.mo Prof. Adone Brandalise

Dottorando : Luigi Fabbri

«Ich laufe auf zerrissenen Sohlen»

G. Benn, *Turin*

INDICE

INTRODUZIONE.....	9
--------------------------	----------

CAPITOLO PRIMO. VITA E FORMA

1) Apollo e Dioniso. Tra forma e nulla.....	15
2) L'ottimismo dialettico.....	25
3) Il pessimismo dualistico.....	38
4) La maschera o la sovranità discontinua.....	51

CAPITOLO SECONDO. IL SAPERE DELLA VITA DEL CORPO

1) Il corpo socratico.....	55
2) La vita come discontinuità.....	62
3) Il corpo organico contro lo sfondo.....	69
4) La vita interna del corpo come volontà di potenza.....	80
5) Salute e malattia.....	98

CAPITOLO TERZO. LA STORIA SENZA CONCETTO

1) Solo la propria epoca.....	113
2) La sintomatologia della storia.....	119
3) La parola e la metafora.....	134
4) Il concetto e la genealogia.....	141
5) La storia singolare.....	153

CAPITOLO QUARTO. LA GROßPOLITIK DELLA VITA

1) Lo stato di guerra.....	161
2) “<i>Dello Stato il meno possibile!</i>”	166
3) Individuo e contratto. L’economia dei corpi.....	183
4) Individuo sovrano e consumo di sé.....	195

CONCLUSIONI.....	211
-------------------------	------------

BIBLIOGRAFIA.....	221
--------------------------	------------

INTRODUZIONE

Il fatto che un lavoro che voglia occuparsi di filosofia politica prenda ad oggetto Nietzsche non è certo questione ovvia. Nemmeno a prima vista. Così, se il termine politica nasce in quella Grecia antica dalla dimensione cittadina nella quale gli uomini si legano gli uni agli altri, esso mantiene in fondo questo suo statuto sino ad oggi. Occuparsi di politica significa prendere a cuore e riflettere su problemi che circoscrivono l'ambito nel quale la dimensione individuale è relativizzata, a favore di un orizzonte in cui a venire in primo piano sono la sua relazionalità e la sua coesistenza con l'altro. A partire da tali presupposti, Nietzsche non ha goduto di piena cittadinanza tra la gran parte degli studiosi di quest'ambito. Considerato come filosofo dell'*individualità*, il nucleo della filosofia nietzschiana e la riflessione politica sono rimasti sostanzialmente disgiunti. Non del tutto escluso, come il problema che poneva, egli tuttavia non è mai divenuto un "classico". Posto ai bordi della materia, lì Nietzsche si è attestato per moltissimi anni. Per lungo tempo a questo posizionamento ha contribuito la falsificazione nazista attuata subito dopo la sua morte. Essa l'ha reso a seguito della seconda guerra mondiale sostanzialmente inaccettabile, a meno che non si volesse correre il rischio di essere tacciati di antisemitismo. Quando poi si è svelato l'inganno che si era perpetrato ai suoi danni, le cose hanno iniziato a cambiare. Ma Nietzsche tuttavia è rimasto ancora un autore ben poco politico. Tutto sommato, con il permesso di transitare solo ai confini di questo territorio.

Spesso non considerato in forma ostile, egli è apparso autore da leggere senza scriverne, da utilizzare senza trattarne, da citare a piè di pagina senza farlo comparire nel corpo del testo. Molta parte della sua riflessione è certo stata *metodologicamente* utilizzata per comprendere la politica. Essa ha allora svolto il ruolo di "disincantare" lo sguardo di colui che avrebbe dovuto osservarne e analizzarne le dinamiche, di togliere il velo di "troppo umano" che avrebbe veicolato antichi concetti o preconcetti attraverso i quali altri scenari possibili sarebbero al contrario rimasti sostanzialmente celati. Grazie alla radicalità con la quale egli, per primo, ha posto la questione della relatività dei valori, si è così potuta aprire la via sulla quale ad una certa parte delle scienze umane è divenuto possibile osservare e riflettere in modo diverso, costruire nuove interpretazioni e porre differenti problemi. Questo è avvenuto ad esempio per l'atto inaugurale della sociologia tedesca. Simmel scrisse di Nietzsche. Lo stesso Weber professò sempre una profonda venerazione per quest'autore, dal quale poter trarre una grammatica filosofica all'altezza della complessità del presente. In tempi più

recenti, la storia concettuale si è ispirata alla sua critica contro lo storicismo, per poter imprimere una svolta allo studio dei concetti politici. Così, citandolo, Koselleck ha potuto affermare che “*i concetti non hanno storia*” e mostrare la discontinuità che giaceva latente al di sotto delle nominazioni sempre uguali. Attraverso la critica nietzschiana allo storicismo si è di conseguenza celebrato il funerale teorico della modalità continuistica di fare storia delle idee. Questa, costituendo catene di significati ininterrotte che partivano dall’antichità classica e giungevano sino al presente, rendeva del tutto impossibile comprendere la discontinuità semantica alla quale concetti come quelli di *democrazia* o *popolo* potevano essere sottomessi in diversi contesti epocali e secondo differenti funzioni o punti di vista.

In ambito francese, Foucault stesso ha ripreso il problema della genealogia nietzschiana per delineare una critica dell’attualità nella quale la *volontà di sapere* il punto d’origine del presente, i suoi luoghi d’interruzione e d’ombra, la possibilità di scavarne le forme e delinearne un’ontologia, potesse ottenere finalmente il proprio statuto. Nietzsche è apparso allora il conoscitore irriverente, incapace di arrestarsi ai limiti immediatamente visibili e percepibili della propria realtà circostante. E con questo, la possibilità di pensare la conoscenza in forma semplicemente strumentale – essa, al contrario, si è trasformata grazie a lui nell’abisso in cui persino la certezza di sé non può rimanere integra. Così, attraverso la crudeltà della sua metodologia genealogica “*la venerazione dei monumenti diventa parodia; il rispetto delle antiche continuità diventa dissociazione sistematica; la critica delle ingiustizie del passato in nome della verità che l’uomo detiene oggi diventa distruzione del soggetto della conoscenza attraverso l’ingiustizia propria alla volontà di sapere*”¹. Dato questo, ammette Foucault, la sua analitica del potere sarebbe stata impossibile senza l’apporto nietzschiano. Senza la sua capacità di forgiare le categorie metodologiche utili a donare una sferzata al modo tradizionale di parlare della realtà politica. Gesto che rende onore alla sua contiguità a temi politici, allo stesso tempo ha collocato Nietzsche al di fuori del cono di luce del discorso. Esattamente come luogo d’insorgenza, egli è rimasto oscuro all’analisi politica in sé.

Trattare di Nietzsche ponendolo al centro di uno sguardo che partisse da tematiche politiche ha sino ad adesso, al contrario, sortito esiti discontinui. La direzione che può essere definita predominante è tuttavia che Nietzsche sia in fondo un pensatore “impolitico” – e al di sotto dell’uso di questa categoria noi poniamo anche alcuni interpreti che non la nominano, ma talvolta la presuppongono sostanzialmente in senso negativo. La sua “impoliticità” ha

¹ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in: M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, p. 54.

sortito due esiti differenti. Secondo un lavoro recente, l'angolo prospettico dal quale egli osserva la politica rende possibile definirlo "ribelle aristocratico"², il cui valore è sostanzialmente reazionario. Lontano sognatore di caste ormai tramontate, figura solitaria e *décadent* nell'epoca della democrazia e delle masse, egli vagheggia d'un passato ormai lontano nel quale a contare era il valore dell'individualità aristocratica e giustifica in base ad essa la schiavitù contro l'eguaglianza. Opponendosi in modo ribellistico e tuttavia solipsistico, ritirandosi nella propria solitudine per lanciare da lì invettive senza senso al proprio presente. Guardandolo invece a partire dal nuovo ordine moderno della libertà e dell'eguaglianza democratica, egli appare come autore da criticare per essere gettato sostanzialmente via, in compagnia di quell'insieme di pensatori la cui confutazione occorre per non avere più avversari e poter continuare ad occuparsi finalmente di cose serie. "Impolitico" pertanto, in quanto sostanzialmente inutile, se non nocivo, a riflettere veramente sulla politica a partire dalla direttrice che essa costrittivamente impone.

Altra direzione invece si è affermata in Italia, in base alla necessità di considerare l'"impolitico" come una modalità importante per riflettere sulla politica. L'"impolitico" è stato allora inteso come il luogo a partire dal quale osservarla senza essere ingeriti dal meccanismo del potere che in essa si manifesta, senza la necessità di parteciparvi e di collaborarvi, evitando di dire quello che essa avrebbe voluto che si dicesse. Se la politica a partire dal moderno si è chiusa in un circuito di auto-riproduzione nel quale designare e comandare sono divenuti pericolosamente vicini, l'impolitico allora osserva tutto ciò ai suoi bordi ed evita di essere trascinato nella sua corrente. Con distacco e con disincanto. Spesso con la capacità crudele e meticolosa di coglierne le contraddizioni. L'impolitico può allora rilevare che tra le pretese di giustizia della retorica del potere e la giustizia stessa non vi è coincidenza, uno scarto rimane e quando si afferma il contrario, ciò accade per la violenza latente o manifesta con la quale il potere impone la conformità ad un solo ordine di discorso. La possibilità di rilevare puntualmente il limite dell'esercizio sovrano, la costrizione implicita nella pace che impone e la miseria che lo avvolge e lo coinvolge, dipende essenzialmente dalla capacità dell'impolitico di reggersi sui suoi bordi, di non esserne totalmente interno, senza tuttavia nemmeno distoglierne lo sguardo. Così, ben ha scritto a proposito Roberto Esposito che *"l'impolitico non è diverso dal politico, ma è il politico stesso guardato da un angolo di rifrazione che lo 'misura' a ciò che esso non è né può essere. Al suo impossibile. In questo senso non c'è dualità – semmai differenza. E una differenza che riguarda la*

² D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

prospettiva, non l'oggetto, o tantomeno il soggetto, di sguardo"³. Riprendendo la linea che Massimo Cacciari aveva già tracciato in uno suo importante saggio su "L'Impolitico nietzschiano"⁴, Esposito allora rinviene in Nietzsche uno dei primi pensatori capaci di osservare come la politica nel moderno sia intrinsecamente segnata da un movimento endogeno di violenza, attraverso il quale essa non arriva mai a porsi in profondità la questione dei valori. Nietzsche diviene dunque pensatore veramente ultra-hobbesiano: in lui agisce potente la capacità di resistere alla tentazione della chiusura dello stato naturale, osservando a distanza la politica come puro e semplice gioco di forze, né pacificato né rassicurante ed al quale non si deve in fondo prestare fede. Nietzsche può descriverne i pericoli esattamente perché im-politico, mis-credente, solo sulla soglia della credenza e mai completamente ortodosso. Tali interpretazioni sul senso "impolitico" di Nietzsche segnano, ci sembra, una tappa importantissima sia negli studi nietzschiani, sia nella modalità di analizzare la politica a partire dalla necessità di considerare quel limite intrinseco al suo esercizio che nella storia della modernità sembra essere divenuto per essa inesistente. Tuttavia, se solo di questo si fosse trattato, non vi sarebbe stato altro motivo per riaprire il "caso Nietzsche" – tutto si sarebbe potuto semplicemente esaurire lì, visto che quello che c'era da dire era già stato detto ed in modo eccellente. Due altri problemi ci hanno invece convinto a farlo.

Il primo deriva dalla recente pubblicazione dei corsi foucaultiani al *Collège de France*. I tre che hanno avuto più impatto sull'attualità filosofico-politica, "Défendre la société", "Sécurité, territoire, population", "Naissance della biopolitique"⁵ sembrano nutrirsi ampiamente di temi e di problemi nietzschiani. Giungendo a porsi la questione del governo della vita. Esattamente a partire da qui la riflessione filosofico-politica sembra aver incontrato un problema che sino ad allora non era mai stato veramente centrale per essa: la portata del potere sull'uomo in quanto essere vivente. Ora, chiedersi dove tutto questo trovi origine, cosa sia la vita, dove la sua figura cominci a stagliarsi in forma così determinante sulla superficie del discorso e, soprattutto, dove essa inizi a divenire tangente alla politica, questo obbliga necessariamente a risalire anche a Nietzsche. Così si è incominciato a ritrattarne in forma

³ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1999, p. XXI.

⁴ M. Cacciari, *L'impolitico nietzschiano*, in: F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, a cura di M. Beer e M. Ciampa, Savelli, Roma 1978, pp. 105-120.

⁵ M. Foucault, «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France 1976*, Gallimard-Seuil, Paris 1997 ; tr. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, «*Bisogna difendere la società*». *Corso al Collège de France 1976*, Feltrinelli, Milano 1998 ; *Ibid.*, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard-Seuil, Paris 2004 ; tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Feltrinelli, Milano 2005 ; *Ibid.*, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard-Seuil, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005. L'edizione dei tre corsi è avvenuta sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana.

nuova. In uno suo recente libro, Esposito disegna la posizione nietzschiana in una forma ambigua: primo pensatore a porsi il problema della vita in forma radicale, egli è nello stesso tempo un autore per il quale sembra tutto sommato profilarsi la possibilità di un suo controllo “eugenetico”⁶. Studi in ambito francese mantengono tuttora aperto il problema⁷. Ora, non era per noi tanto la questione dell’ “eugenetica” a inquietarci, bensì cosa fosse la vita, quale fosse il limite che imponeva alla politica, se potesse essere così determinante per essa e come ciò potesse accadere. E tornare all’origine sembrava un buon modo per rispondervi. Si trattava, dunque, di comprendere direttamente sul campo quale fosse veramente la portata della speculazione nietzschiana alla questione, di risalire all’inizio per verificare tanto il problema in sé, quanto la capacità di chiarificazione dell’autore che per primo l’aveva posto.

D’altro canto, l’inizio moderno della scienza politica, che vede in Hobbes il proprio fondatore, ha imposto nello stesso tempo una costellazione di concetti ed una serie di problemi che hanno aggregato tanto il suo pensiero, quanto le sue pratiche. Da allora, individuo, libertà, eguaglianza, sono divenuti fondamentali e costrittivi per l’orizzonte del vivere in comune tra gli uomini. A partire da Hobbes, si è spesso affermato, la politica non è stata più la stessa cosa. Il problema fondamentale che l’orizzonte post-hobbesiano pone pare essere quello dell’impossibilità per la politica moderna di realizzare un pensiero del molteplice. Attraverso la costrizione del mondo umano nelle caselle seriali degli individui liberi ed uguali, un potere unico ed incontrastato si è nello stesso tempo imposto come il solo ed irresistibile soggetto politico capace di macinare e donare ai cittadini la possibilità del loro essere in comune, neutralizzandola per pacificarla, scrivendola come una e monotona al fine di renderla commestibile per tutti e per nessuno. Assenza di volto degli individui ed irresponsabilità del potere si sono di conseguenza connessi per dispiegare un orizzonte della politica che imponeva l’omogeneità come condizione e risultato dell’ordine sovrano, lasciando ben pochi spazi per la manifestazione di una qualsiasi forma di alterità, politica alternativa o manifestazioni di divergenze. Perché, come ha scritto Giuseppe Duso, il quadro costituito dalla sovranità “è difficilmente pensabile per una entità formata da stati diversi, che intendono rimanere soggetti politici e non essere annullati nella dialettica di particolare e generale, privato e pubblico, e nell’unità propria della sovranità”⁸.

La differenza pareva essere il vero problema da porsi a partire dalla consapevolezza che quest’onda lunga della politica non aveva perso forza nemmeno oggi. Ma dunque, se si

⁶ R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

⁷ Ad es. l’eccellente libro di B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, PUF, Paris 2001.

⁸ G. Duso, *La democrazia e il problema del governo*, «Filosofia politica», 3/2006, p. 372.

trattava di molteplicità, non era a Nietzsche che si doveva tornare per poterla filosoficamente pensare come possibile nell'orizzonte del presente? Egli stesso non aveva forse riflettuto sul ruolo degli individui, della differenza, della vita? E non aveva parlato, in qualche luogo, di *Großpolitik*? Ognuno di essi separatamente e tutti insieme, tali problemi rimandavano a Nietzsche. Comprenderne il pensiero sembrava la condizione di possibilità imprescindibile per riuscire a riflettere incisivamente sulla politica. La possibilità di interrogarsi su di essa dipendeva dalla possibilità di donare chiarezza a tali interrogativi. O almeno di cominciare a porsi. In tutta quella costellazione di problemi sembrava essere in gioco *la* questione politica fondamentale. La possibilità di continuare a parlarne in modo sensato. E, la questione politica, che lo si voglia o no, “*non è l'errore, l'illusione, la coscienza alienata o l'ideologia; è la verità stessa. Di qui l'importanza di Nietzsche*”⁹

⁹ *Intervista a M. Foucault*, in: M. Foucault, *Microfisica del potere* cit., p. 28.

CAPITOLO PRIMO. FORMA E VITA

1) Apollo e Dioniso: tra forma e nulla

La *Nascita della Tragedia* è cronologicamente il punto iniziale dell'esposizione della filosofia nietzschiana, in tutta la sua pluralità di manifestazioni. Vero e proprio momento di cesura, perché così come presenta il distacco di Nietzsche da quello che sarebbe dovuto essere il suo percorso naturale, iscritto nell'orizzonte di una progressione accademica nell'ambito della filologia greca¹⁰, esso nel contempo dispiega nello spazio pubblico un pensiero che era rimasto sino ad allora confinato in pagine di riflessioni, lettere e discussioni private. Con la *Nascita* tale pensiero diviene per la prima volta libro¹¹, la speculazione si dispiega in un perimetro racchiuso da un inizio e da una fine, costruendo una tensione concettuale che tra questi due margini confina con il proprio nulla. La coscienza di questa possibilità di annientamento e la necessità di sfuggirvi è quella che Nietzsche stesso designerà come ambizione giovanile: la necessità di trarsi fuori dall'anonimato, di inscrivere il proprio nome in qualcosa che duri e che si sostenga, oltre il continuo rischio di ricadere in ciò a cui ci si è sottratti. Il pericolo del nulla si incarna infine nell'opera e l'opera stessa si distende in uno

¹⁰ “Quella espressa nella *Nascita della Tragedia* è ancora una filosofia del tragico dissimulata come *Kunsttheorie*, ma la suggestione più profonda di questa enigmatica opera giovanile sta nella voluta trasgressione del codice filologico su cui poteva essere costruita l'origine della tragedia, proprio in vista di una definizione estetica del tragico che mettesse in evidenza la sua intima ‘fisiologia’ e si comprende fin troppo bene come questo delitto di lesa filologia, in quanto strettamente connessa ad una trascrizione della tragedia in termini di paradigma di una nuova cultura, dovesse irritare austeri quanto miopi studiosi del calibro di un Wilamowitz-Moellendorf”. Ferruccio Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, il Mulino, Bologna 1978, p. 94. Alla *Nascita* l'ancor giovane Wilamowitz dedicò un'aspra recensione nella quale criticava nell'opera la sua essenziale natura inventiva, celata al di sotto di una falsa patina di indagine filologica. Nietzsche interpretò la recensione come un voluto fraintendimento. Poiché non era stata sua intenzione costruire un libro di filologia pura, non intese occuparsi della risposta e chiese all'amico Rohde di farlo. Su questo dibattito si veda: *Der Streit um Nietzsche “Geburt der Tragödie”*. Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner und U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Hrsg. von Karlfried Gründer, Olms, Hildesheim 1969. Sulla figura politica di Wilamowitz e sul rapporto con la sua opera la bella introduzione di Luciano Canfora al suo libro *Cultura classica e crisi tedesca*, De Donato, Bari 1977.

¹¹ E forse l'ultimo, se come afferma Philippe Lacoue-Labarthe, la dissoluzione del Libro ed il frammento sono ciò che caratterizza il pensiero maturo di Nietzsche: “Noi vorremmo opporre questa frammentazione alla *Darstellung* in senso hegeliano della “presentazione del sapere apparente”, cioè al Libro. Questa opposizione varrebbe altrettanto per la dissertazione nel senso, per esempio, della *Dissertation* del 1870 di Kant”. Philippe Lacoue-Labarthe, *Le détour*, tr. it. di E. Mattioli, *La svolta*, «Il Verri», 39-40 (1972), p. 171. Su questo problema interviene anche Jean-Luc Nancy, mettendo in rilievo come la scrittura nietzschiana non possa essere intesa quale *Darstellung* in senso pieno. Essa è infatti sempre costruita sull'eccesso significante delle parole di cui si serve il discorso, il quale è pertanto impossibilitato a chiudersi: “l'entreprise de Nietzsche, pour autant qu'elle sera celle d'une autre *Darstellung* – exposition, présentation, thèse -, ou de la *Dichtung* au lieu de la *Darstellung*, ne sera jamais le simple surplomb de la *Darstellung*. Ce que nous appelons le «texte» de Nietzsche – et qui nous met après tout nous aussi dans un «grand embarras» - doit au moins commencer par s'indiquer à l'aide, par exemple, des ressources de ce terme dont a usé tout à l'heure : le texte est le *relief* du discours, c'est-à-dire justement, et encore à partir des ressources plurielles du mot, ce qui *embarrasse* le discours”. Jean-Luc Nancy, *La thèse de Nietzsche sur la téléologie*, in : AAVV., *Nietzsche aujourd'hui. I. Intensités*, Union générales d'éditions, Paris 1973, pp. 78-79.

spazio in cui l'annientamento è cancellato. La *Nascita della Tragedia* è l'immagine del nome di Nietzsche, nello stesso tempo figura e speculazione che vuole il sé e ne teme la perdita, percependo oltre il proprio spazio la personale dissoluzione. La speculazione stessa, al di là della possibilità dei discorsi infiniti nella quale teme di annegare, si proietta in quelle che potrebbero essere definite immagini nel senso più pieno – superfici che distendono, entro il territorio che configurano, la propria visibilità ed il proprio senso, velando così la possibilità del nulla sul quale si innalzano. Un forma che resiste alla propria dissoluzione.

Nulla è quindi impersonale nella *Nascita della Tragedia*: una forma che parla della forma, sotto le sembianze della forma artistica¹². L'interrogazione iniziale di quest'opera sembra collocarsi all'altezza della domanda sulle condizioni di possibilità di una rappresentazione artistica. Essa prende così in esame un oggetto privilegiato, nel quale tale virtualità si è effettivamente realizzata, ne disseziona l'intreccio e scopre i principi che ne agiscono al fondo. La tragedia greca è massima forma tra le forme del processo artistico, perché in essa diviene intensamente evidente la dualità dei principi che la rendono possibile: l'apollineo ed il dionisiaco. Il perimetro del tragico posto in esame non è che la pacificazione di questo dualismo¹³, momento in cui la loro relazione conciliata viene a donarsi nella perfezione di una rappresentazione unica ed unitaria. E l'unità della rappresentazione, i contorni univoci della sua individualità, ha fatto sì che sino ad ora la sua interna molteplicità rimanesse per lo più celata – frutto anche di un processo storico che ha progressivamente voluto affermare con

¹² In verità, afferma lo stesso Nietzsche, sotto le sembianze di un discorso sulla forma artistica egli è voluto penetrare nell'ambito di una riflessione sulla conoscenza e sulla scienza: "Ciò che allora mi venne fatto di afferrare, qualcosa di terribile e di pericoloso, un problema con le corna, non proprio necessariamente un toro, ma in ogni caso un problema *nuovo*: ecco, oggi direi che si trattava dello stesso *problema della scienza* – la scienza concepita per la prima volta come problematica, da mettere in questione. Ma il libro in cui si sfogarono allora il mio ardore e la mia diffidenza giovanili – che libro *impossibile* doveva risultare da un compito così contrario alla giovinezza! Costruito su mere esperienze interiori precoci e troppo verdi, che giacevano tutte proprio alla soglia del comunicabile, collocato sul terreno dell'*arte* – giacché il problema della scienza non può essere riconosciuto sul terreno della scienza...". Per l'edizione tedesca dei testi di Nietzsche: *F. Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*, DTV-De Gruyter, Berlin-New York. Nella citazione compare l'opera, il numero del volume (1-15), il numero dell'aforisma o del frammento e la pagina. Per l'edizione italiana: *Opere di Friedrich Nietzsche. Edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari*, Adelphi, Milano. Nella citazione compare la traduzione del titolo, il numero del volume (I-VIII), quello del tomo (alcuni volumi sono divisi in 1, 2 o 3 tomi), il numero del frammento (se divergente dall'edizione tedesca) e la pagina. Nietzsche, *Geburt der Tragödie (GT)*, I, p. 13; tr. it. III.1, *La Nascita della Tragedia*, p. 5.

¹³ "...i due impulsi così diversi procedono l'uno accanto all'altro, per lo più in aperto dissidio fra loro e con un'eccitazione reciproca a frutti sempre nuovi e più robusti, per perpetuare in essi la lotta di quell'antitesi, che il comune termine «arte» solo apparentemente supera; finché da ultimo, per un miracoloso atto metafisico della «volontà» ellenica, appaiono accoppiati l'uno all'altro e in questo accoppiamento producono finalmente l'opera d'arte altrettanto dionisiaca che apollinea della tragedia attica". Nietzsche, *GT*, I, p. 25; tr. it. III.1, p. 21. Resta tuttavia che questa conciliazione propria alla rappresentazione tragica perfetta sia in una certa misura enigmatica. Se infatti esiste davvero conciliazione all'interno dell'unicità della superficie rappresentativa, da che cosa si può dedurre la dualità dei principi affermata da Nietzsche? Sembra che ciò sia possibile unicamente a costo di un atto metafisico.

sempre maggiore insistenza la logica della forma e dell'unità. Eppure, la modalità più significativa di rappresentazione non è che intrinseca dualità, la quale rimanda in sé oltre la superficie della forma rappresentativa e ne spezza così l'individualità in quanto tale. La tragedia non è in fondo che il frutto di due dei, Apollo e Dioniso, ai quali sono nel mondo greco da attribuire la paternità di due differenti modalità dell'esperienza umana: il sogno e l'ebrezza.

Il problema del sogno viene tuttavia a concentrare un'importanza ben maggiore di quanto si potrebbe a tutta prima presupporre. Il sogno è infatti l'essenza stessa dell'immagine: "*La bella parvenza dei mondi del sogno, nella cui produzione ogni uomo è artista pieno, è il presupposto di ogni arte figurativa (...). Nella comprensione immediata della figura noi godiamo, tutte le forme ci parlano, non c'è niente di indifferente o non necessario*"¹⁴. Apollo è nella stessa misura Dio del sogno e dio dell'immagine, da lui deriva la possibilità stessa dell'arte figurativa che altro non è se non costruzione di apparenza, così come lo è l'onirico. Egli è il principio del movimento di figurazione da cui discende un mondo di forme che chiamano alla partecipazione colui di fronte al quale esse appaiano. L'essenza dell'apollineo sembra pertanto coincidere con il principio stesso della rappresentazione: il suo produrre la presenza di un forma contemporaneamente pone innanzi e cela ciò che già era. Per questo la sua realtà può essere definita nello stesso tempo come quella del sogno e quella dell'immagine, nella misura in cui quest'ultima colloca la propria sussistenza nello spazio di una duplicazione radicale che occulta la realtà, allo stesso modo in cui la luce del sogno oscura la realtà della veglia¹⁵. In fondo, entrambe sono l'espressione di una messa in scena radicale in cui, mediante un atto di *Vorstellung*, le cose assumono non solo una forma

¹⁴ Ivi, p. 26; tr. it. p. 22.

¹⁵ Resta in questo punto una connessione fortissima con Schopenhauer. Se infatti la realtà della rappresentazione è essenzialmente produzione e quindi finzione, allora la veglia non trova più alcuna distinzione essenziale rispetto al sogno: "La vita e i sogni sono pagine di uno stesso libro. La lettura continuata si chiama vita reale. (...) Sebbene adunque i singoli sogni siano distinti dalla vita reale, per questo, che non entrano nella connessione delle esperienze, connessione che si prosegue costante nella vita, e il risveglio riveli appunto questa differenza; tuttavia appunto quella connessione dell'esperienza appartiene già come sua forma alla vita reale, ed anche il sogno ha da palesare egualmente una connessione, che è a sua volta in se stesso. Ora, se per giudicare si prende un punto di vista fuori d'entrambi, non si trova nella loro essenza alcuna distinzione precisa, e si è costretti a concedere ai poeti, che la vita sia un lungo sogno". Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. I (WV)* Surkhamp, Frankfurt am Main 1986, p. 50 ; tr. it. di C. Vasoli, *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 40-1. Ecco quindi che conoscenza rappresentativa e sogno, in quanto contengono in se stessi la propria unità formale, non sono in fondo riducibili l'una all'altro – pertanto, il sogno non è dissolto dalla visione della realtà. Tuttavia, questa assenza di distinzione tra le differenti modalità di costituzione di forme, si rovescia in seguito nel proprio opposto. La rappresentazione è strato che viene a sovrapporsi al suo vero fondo, ovvero la Volontà. Il passaggio ad una conoscenza che si basi sulla seconda e non sulla prima è in grado di ricondurre questa all'altra. Ecco pertanto che il sogno rappresentativo è dissolto nell'orizzonte di una veglia che ritiene le chiavi per accedere all'interpretazione della sua forma. La posizione entro l'orizzonte della vera realtà dona al suo soggetto il primato sull'onirico.

distinguibile, ma anche capace di suscitare nell'uomo il dono divino della volontà di vivere. La duplicazione propria alla rappresentazione così come è qui intesa¹⁶ presuppone un fondo da cui il movimento apollineo si distanzia, costruendo un luogo in cui l'umanità possa appaersarsi confortevolmente. Le linee che l'apollineo disegna costruiscono territori che procedono dalla necessità di un'essenziale dimenticanza: esso delinea delle forme che debbono statuire il proprio regno, a partire dalla necessità di un'esclusione radicale. Al movimento dell'apollineo può pertanto essere attribuita una duplice dinamica: Apollo sussiste solo in quanto affermazione che separa, che esclude, che chiude attraverso il sogno le porte della veglia. Il dio delfico dilaga rigettando l'alterità al di fuori dei suoi bordi, costruendo così la superficie intatta, priva di limiti. Per questo Apollo è nello stesso tempo il dio del *principium individuationis*, non solo il dio del sogno e dell'immagine, ma della forma perfetta, della forma in quanto forma – si potrebbe dire, la forma tratta alle estreme conseguenze della sua essenza. Se infatti la forma è tale, essa porta in sé il proprio significato senza rimandare ad altro¹⁷, costruisce in sé la propria trama essenziale, unifica ed individua, disegnando il limite della propria individualità, che le permette di essere assolutamente autosufficiente. Essa traccia contorni netti che delincono un'esclusione tratta alla propria massima intensità d'oblio. Sogno ed apparenza attraggono in loro con una forza irresistibile e vivono di una propria luminosità interna, la quale è responsabile del rigoglio della vita umana al di sotto di un ordine e di un'ordinarietà rassicuranti. Il dio che rappresenta e forma è anche il dio della dimenticanza¹⁸, il principio potente dell'esclusione.

¹⁶ Vi è infatti una duplice possibilità di intendere il concetto di *Vorstellung*: il porre in avanti può nello stesso tempo essere inteso o come un porre innanzi alla realtà o porre innanzi ad un pubblico. La differenza è sostanziale e viene a concentrarsi anzitutto su una netta distinzione temporale: la realtà come la realtà vera si colloca necessariamente prima della rappresentazione; la funzione del pubblico è invece qualche cosa che ha a che fare solo con il presente della rappresentazione stessa (e con il suo futuro) – rappresentazione e pubblico si presuppongono vicendevolmente.

¹⁷ La storia del concetto di forma in estetica procede, almeno in termini generali, esattamente dalla sua individualità in quanto dotata di un proprio interno significato, che non rimanda ad altro da sé: “La forme autonome, ayant en elle-même son sens et sa fonction, est l'élément distinctif de l'œuvre d'art, à la différence du beau naturel qui est un aspect contingent des êtres et des choses dont la finalité est l'autoconservation ou la vie sociale”. *Encyclopedie philosophique universelle. II. Les Notions de la Philosophie*, volume dirigé par Sylvain Auroux, PUF, Paris 1990, p. 1028. Ma d'altro canto, non è per lo stesso Kant la forma ciò che dona il senso, a fronte di una realtà che rimane per l'uomo al di fuori di ogni esperienza e quindi incomprensibile ?

¹⁸ A partire dalla forma che appare, sembra non vi sia possibilità di debordare. In quale modo è pensabile un'interruzione della sua logica? Questione drammatica per questo testo. In un punto preciso della *Nascita della Tragedia* Nietzsche sembra relegare questa possibilità ad una modalità di auto-moderazione dell'apollineo stesso, una costrizione della forma su di sé. La sua sovranità non è eliminata e solo un atto libero della sua apollinea volontà può decidere della sua interruzione: “La superiore verità, la perfezione di questi stati in contrasto con la realtà quotidiana solo lacunosamente intelligibile, poi la profonda coscienza della natura che nel sonno e nel sogno guarisce e aiuta, sono a un tempo in un rapporto simbolico di analogia con la facoltà divinatoria e in genere con le arti, da cui la vita viene resa possibile e degna di essere vissuta. Ma anche quella linea delicata, che l'immagine del sogno non può oltrepassare, per non agire patologicamente (in caso contrario la parvenza ci ingannerebbe come grossolana realtà), non deve mancare nell'immagine di Apollo: quella

È quindi nella sovrapposizione dell'apollineo in quanto finzione che l'uomo riesce a costruire la propria sussistenza. Egli trova nelle immagini pure che il dio delfico gli procura la promessa del riposo. La possibilità della quiete nasce direttamente dalla dinamica di velamento che l'apollineo innesca e dalla sua capacità di trattenere entro i propri confini, mediante un gioco di senso interno che impedisca che i tracciati possibili riconducano al di fuori di sé. Fuori dell'apollineo e della forma dilagano il caos ed il nulla. Ad essi Apollo sovrappone i sensi che crea. La potenza delle sue immagini, la purezza della forma in quanto tale, ha per effetto diretto un sentimento di beatitudine che altro non è se non l'esito soggettivo di un limite che separa lo spazio di un significato dalla dissoluzione nel nulla della sua aleatorietà. La potenza del limite coincide con la necessità di sicurezza da ciò che potrebbe rompere l'argine dell'individualità. La forma stessa è nell'apollineo l'effettività di un significato che si aggrega e si sottrae così al proprio nulla. Ma cos'altro è la forma individuale se non ciò che reca al proprio interno l'effettività di un principio di coesione, la dinamica di una sovranità interna che si rende tale sottomettendo ed escludendo? L'apollineo forma ed in ciò dispiega contemporaneamente una potenza centripeta e centrifuga. Laddove esso giunge, organizza; ciò che non viene ad essere incluso in questo movimento, è relegato oltre i margini. Il processo della forma, reso effettivo dall'organizzazione interna, passa attraverso tutto il suo territorio, si distende sul suo intero perimetro, allacciando entro un senso univoco tutte le sue parti. La sua potenza fluisce e rifluisce in tutte le sue membra. Ciò che non segue il percorso di significato, viene infine ad essere continuamente espulso dal movimento del suo senso interno, cozza contro il suo processo come se fosse un'unità inscindibile. L'individualità della forma coincide di fatto con la sovranità di un senso. Questa si esplica costruendo una discontinuità essenziale, che denota un dentro ed un fuori – ciò che è ammesso e ciò che viene scacciato, ciò che si sottomette e ciò che resiste. La forma apollinea combatte per la propria sussistenza. Poiché però non è forma tra le forme, ma il principio stesso della forma in quanto tale, essa non lotta per l'affermazione di un senso su tutti gli altri sensi, bensì perché la forma possa affermarsi sul nulla della privazione di forma. La dualità dei principi circoscrive e nomina quest'assenza. Essa si incarna.

moderata limitazione, quella libertà dalle emozioni più violente, quella calma piena di saggezza del dio plastico. Il suo occhio deve essere «solare», in conformità alla sua origine; anche quando è in collera e guarda di malumore, spira la solennità della bella parvenza". Nietzsche, *GT*, I, pp. 27-8; tr. it. III.1, pp. 23-4. Si pone in questo punto il problema di una parvenza che si affermi in quanto parvenza. Ma la parvenza non è tale solo a partire dal riconoscimento del suo limite? Quando essa affermi di essere parvenza, non fa parte del suo gioco ingannevole? Allora non ci si dovrebbe nemmeno qui fidare e la sua realtà di forma perfetta ed in sé conclusa sarebbe nuovamente riaffermata.

Da cosa deve dunque difendersi l'apollineo¹⁹? Dal dionisiaco, afferma Nietzsche. Il trionfo di Dioniso coincide con l'essenza del barbarico e dell'orgiastico. Esso è intrinsecamente la dissoluzione di ogni forma, di ogni limite, di ogni individualità. In preda alla sua potenza ogni confine è penetrato e l'individuazione vede spezzata senza ritegno la propria sovranità. I suoi sottoposti affermano la propria cittadinanza nel comune e contemporaneo slancio vitale con cui recidono i vincoli delle forme poste da Apollo e dai suoi schiavi. Se allora il dominio della forma coincideva con la territorialità del senso, ecco invece che la terra viene abitata dal canto dei folli²⁰ in preda al dono del più misterioso tra gli dei, quello che fa urlare e muovere in danze scomposte e si nasconde agli occhi del savio: *“Ci sono uomini che, per mancanza d'esperienza o per ottusità, distolgono lo sguardo da tali fenomeni come da «malattie popolari», schernendoli o compiangendoli nella coscienza della propria sanità: i poveretti non sospettano certo quanto cadaverica apparirebbe appunto questa loro «sanità», quando passasse loro accanto fremendo la vita ardente degli invasati di Dioniso”*²¹. Figura potente e magnifica, Dioniso non è mai chiamato né può essere ricercato, bensì solo donarsi gratuitamente come semplice ed inspiegabile *evento*. Egli appare all'interno del territorio dominato dalla forma e ne disfa la trama, sovvertendola in un gioco caotico in cui i fili si muovono e si riannodano in un movimento continuo – sembra, senza alcuna prospettiva di nuove formazioni, di nuove trame. Il loro movimento sincronico, determinato dall'apparire del dio, porta alla luce, dentro la comunità, un'altra comunità senza patria²². La comunità politica, in quanto sostenuta dal principio della forma, trova nell'affermazione del dionisiaco e dei suoi servitori il proprio pericolo. L'antitesi sembra manifestarsi come contraddizione che invade la sovranità del principio del politico e ne recide d'un tratto la potenza, in quanto

¹⁹ Non è estraneo notare come la stessa esposizione della *Nascita della Tragedia* inizi con l'affermazione dei due principi e prenda l'avvio esattamente dal principio apollineo. Si può dire che questo abbia necessariamente a che fare con il problema della forma e del suo confine. E riporta in primo piano qualcosa che è in relazione con problemi fortemente politici: la collocazione dell'esposizione al centro della forma è strettamente legata ad una dipendenza del problema della sovranità della forma, ad una sottoposizione alla sua potenza che si afferma riportando continuamente ciò che la abita al di sotto del proprio ambito di amministrazione. A partire da ciò, l'eterogeneo si identifica necessariamente solo come la sua *crisi*, come il momento in cui questa *Macht* non è più capace di costruire la propria obbedienza. L'eterogeneo sembra allora essere solo momento privativo, la cui comprensione passa sempre necessariamente e solamente attraverso la sua espressione nella modalità della perdita di intensità.

²⁰ Sul significato della follia, sul dono che essa porta in sé, Nietzsche tornerà in un importante aforisma di *Aurora*. A questo riguardo: Paolo Slongo, *Nietzsche e i divini doni della follia. Nota sull'aforisma 14 di «Aurora»*, «il Centauro», 10 (gennaio-aprile 1984), pp. 178-184.

²¹ Nietzsche, *GT*, I, p. 129; tr. it. III.1, p. 137.

²² “Ora lo schiavo è uomo libero, ora s'infrangono tutte le rigide, ostili delimitazioni che la necessità, l'arbitrio o la «moda sfacciata» hanno stabilite fra gli uomini. (...) Cantando e danzando, l'uomo si manifesta come *membro di una comunità superiore* [Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit]: ha disimparato a camminare e a parlare ed è sul punto di volarsene in cielo danzando”. *Ivi*, pp. 29; tr. it. p. 25-6.

dissolve individualità²³ (a livello dei singoli e dello Stato che di essi si serve) e forma. Così “*se in ogni importante propagazione di impulsi dionisiaci si può sempre avvertire come la liberazione dionisiaca dai vincoli dell’individualità si faccia sentire a tutta prima a pregiudizio degli istinti politici, fino all’indifferenza verso di essi, anzi all’ostilità, d’altra parte è altrettanto certo che il formatore di Stati Apollo è anche il genio del principium individuationis, e che Stato e senso della patria non possono vivere senza affermare la personalità individuale*”²⁴. Se il politico basa il proprio potere sulla forma, nello stesso tempo la forma e la sua dissoluzione si collocano in un’antitesi che ha tutti i tratti di una lotta politica.

Eppure Dioniso non è solamente la faglia che si dona al centro della rappresentazione e ne corrode i margini di potenza. Il dionisiaco appare alla superficie della forma e la incrina, solo perché spinge dallo strato che la rappresentazione formativa ha ricoperto. La sua forza coincide con l’adesione a quel fondo originario che Apollo ha, nella sua dinamica rappresentativa, voluto celare²⁵. Il fondo riappare in un momento di sospensione dell’inganno

²³ Roberto Dionigi ha interpretato il processo del dionisiaco nella *Nascita della Tragedia* come il momento in cui viene ad essere uno sconfinamento oltre l’individualità disposta dall’ordine sociale e politico: “Il dispositivo della festa gli garantisce la libertà di non essere guardato ma di essere preso, per così dire, a *occhi chiusi*, nell’identità puramente aleatoria della sua maschera. Canto, danza, musica, lo spogliano della “*parte*” alla quale deve invece adattarsi sotto la pressione del vivere in comune (...) e lo restituiscono a quanto di “sconfinamento individuale” (...) è in lui. Libero di non rispondere poiché nessuno glielo chiede, l’uomo della festa dionisiaca ritrova – nel silenzio della *non comunicazione* – il *segreto* della sua individualità che le parole svisiscono nella piattezza di una “misura media” (...). R. Dionigi, *Il doppio cervello di Nietzsche*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 37. Il punto debole di questa interpretazione consiste nel retrodatare riflessioni successive (Dionigi utilizza molti passi della *Gaia Scienza*) per rielaborare il tentativo teorico della *Nascita*. In questo modo rimane incompreso uno dei paradossi centrali di questo testo: a partire dalla pienezza della forma esistono solo due possibilità: o il nulla o un’altra forma che la sottometta. Nel dionisiaco l’individualità non sconfinava, bensì viene distrutta. Solo che l’assoluta assenza di forma non è pensabile, ed essa viene nuovamente ricondotta ad un’individualità più alta e metafisica, coincidente con il principio della realtà. In questa alternativa tra forma (apollinea) e assenza di forma (dionisiaca), la loro conciliazione è una vera e propria contraddizione. Il coro diviene il simbolo di questo problema. Se in Nietzsche è nello stesso tempo unità nominata teoricamente paradossale, perché deve tenere insieme l’inconciliabilità dei due principi, per Dionigi in esso si manifesta la possibilità che il dionisiaco venga “*rappresentato*”. *Ibid.* Per far ciò Dionigi utilizza un passo della *Dionysische Weltanschauung*, dove Nietzsche afferma: “Nell’attore noi riconosciamo l’uomo dionisiaco, il poeta, il cantore il danzatore istintivo, in quanto però uomo dionisiaco *rappresentato* [*gespielten*]. L’attore cerca di raggiungere questo modello nella commozone della sublimità, o anche in uno scoppio di risa: egli va oltre la bellezza e tuttavia non cerca la verità. Rimane sospeso a uguale distanza dalle due. Egli non tende alla bella parvenza, bensì all’illusione, non tende alla verità, bensì alla *verosimiglianza*”. Nietzsche, *Die dionysische Weltanschauung*, I, p. 567; tr. it., *La visione dionisiaca del mondo*, III.2, p. 65. Già il fatto che l’attore si collochi nella dimensione della *verosimiglianza* dovrebbe porre dei problemi. Allo stesso tempo, la distinzione tra *coro* e *scena* (laddove agiscono attori individualizzati) che si trova nella tragedia classica sembra essere per Nietzsche derivata dalla distinzione tra Dioniso ed Apollo: “Corrispondentemente riconosciamo nella tragedia un profondo contrasto di stile: nella lirica dionisiaca del coro e d’altra parte nel mondo di sogno apollinea della scena, lingua, colore, mobilità, dinamica del discorso si distaccano come sfere di espressione completamente separate”. Nietzsche, *GT*, I, p. 64; tr. it. III.1, p. 63. L’antitesi non sembra essere quindi superata nella figura del coro, dalla quale è al contrario reiterata.

²⁴ *Ivi*, p. 28; tr. it. p. 24.

²⁵ Poco pertinenti ci sembrano le osservazioni di Charles Senn Taylor, *Nietzsche’s Schopenhauerism*, «Nietzsche-Studien», 17 (1988), p. 58, che vede una corrispondenza fra trasformazione dionisiaca e

intessuto dalle forme dell'apparenza²⁶. Visione di un mondo vero, non asservito al gioco del senso, il quale è propriamente dominio della forma e quindi dell'apollineo, l'unità di questa amorfismo universale si manifesta soggettivamente mediante il sentimento della sofferenza. I Greci, il popolo che più di ogni altro ha saputo cogliere i doni inviategli da Dioniso, è secondo Nietzsche allo stesso tempo quello che ha maggiormente percepito la ferita del dolore infertagli dalla conoscenza della vera realtà. Allora è l'unità di un fondo dominato dall'assenza di senso che fa congiurare unitariamente gli adepti di Dioniso e li muove sincronicamente al di sopra di una terra solcata dall'aratro dell'apparenza. Il suo eternamente già esserci è ciò che dona la potenza alle feste dionisiache. È l'unità del fondo che unifica gli uomini e la realtà nei quali esso viene ad incarnarsi, rompendo infine gli argini di ogni divisione apparente. Ciò che sembra prospettarsi è, nella scrittura nietzschiana, talvolta apparentabile all'Eden perduto: scacciato dal suo regno di nascita per effetto dell'apparenza moltiplicativa e dislocante dell'apollineo, nel dionisiaco all'uomo è prospettata la possibilità di riunirsi alla sua terra d'origine, mediante esso egli potrà gioire della festa infinita che si celebra perpetuamente nel regno danzante della vita²⁷. La perfetta adesione ad una vera realtà continuamente mossa e tuttavia priva di fine, l'abbandono di ogni ricerca di senso, la spontanea offerta del proprio corpo²⁸ ad essere inserito in questo flusso perpetuo e

contemplazione schopenhaueriana delle idee: "The *Selbstentäußerung* of the votaries of Dionysos is another example of this force, which is the essence of all existence, undergoing a transformation, a change into another form. They forget themselves, they cease being what they had been, cease existing as one, usual complex of forces and only in their new state can they recognize each other. Schopenhauer makes a similar argument about genius contemplating the Ideas. Only those who are able to reach the level of pure contemplation can understand the difference between perception of ordinary phenomena and contemplation of the perceptual Idea which is the archetype of the individual phenomenon". Anzitutto non viene tenuto conto che il dionisiaco è legato alla dissoluzione della forma individuale. Inoltre, che il suo movimento deriva da un fondo senza forma. Di qui i problemi del testo e le sue contraddizioni. Pensare gli adepti di Dioniso in connessione ad un principio di forma come l'Idea schopenhaueriana significa cancellare le peculiarità della *Nascita*.

²⁶ "...Schopenhauer ci ha descritto l'immenso orrore che afferra l'uomo, quando improvvisamente perde la fiducia nelle forme di conoscenza dell'apparenza, in quanto il principio di ragione sembra soffrire un'eccezione [corsivo mio] in qualcuna delle sue configurazioni. Se a questo orrore aggiungiamo l'estatico rapimento che, per la stessa violazione del *principium individuationis*, sale dall'intima profondità dell'uomo, anzi della natura, riusciamo allora a gettare uno sguardo nell'essenza del *dionisiaco*, a cui ci accostiamo di più ancora attraverso l'analogia con l'*ebrezza*". *Ivi*, p. 28; tr. it. p. 24.

²⁷ "Sotto l'incantesimo del dionisiaco non solo si restringe il legame fra uomo e uomo, ma anche la natura estraniata, ostile o soggiogata celebra di nuovo la sua festa di riconciliazione con il suo figlio perduto, l'uomo. La terra offre spontaneamente i suoi doni, e gli animali feroci delle terre rocciose e desertiche si avvicinano pacificamente". *Ivi*, p. 29; tr. it. p. 25.

²⁸ La lettura della *Nascita* proposta da Barbara Stiegler in *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane et Christ*, Puf, Paris 2005, situa la propria originalità nell'interpretare Dioniso come la continuità della carne e Apollo come la sua discontinuità al di sotto del principio di individuazione: "Tandis que le concept de Dionysos signifie la continuité charnelle, ou la chair en tant que *continuum*, le concept d'Apollon signifie le «contraire»: la *discontinuité* hors chair, ou le discontinu de la limite qui découpe dans la chair en lui imposant un «princípio d'individuation". *Ivi*, p. 27. I due principi sono perpetuamente in lotta, cosicché non vi è limite chiuso né assenza di limite. A questa figura di Dioniso connesso ad Apollo ne segue secondo la Stiegler un'altra, ovvero quella di Dioniso legato ad Arianna. Quest'ultima presenta la figura di una carne inventiva che mette i suoi prodotti al servizio del proprio orientamento. La diversità dei due Dioniso consiste in ciò: se il primo è solo *continuum*

debordante, ridona così all'uomo la possibilità di una conciliazione ai flutti di un vivere al di qua di ogni forma.

Muovendo dalla conoscenza del principio dionisiaco, l'ordine logico sembra essere così rovesciato. Non è tanto Dioniso che appare e spiazza la terra signoreggiata da Apollo, non il senso che si afferma sulla dissoluzione del senso, ma la sterilità della forma apollinea che rinchiude il movimento vitale coincidente con l'essenza del dionisiaco. Quest'ultima sembra entrare in rapporto con l'apollineo solo nella forma dell'esteriorità. Se Apollo ricopre il fondo originario e pertanto lo presuppone, il dionisiaco appare invece essere il vero momento originario e pertanto immune dalle limitazioni della forma e del senso. Eppure nemmeno Dioniso sembra poter affermare appieno la propria individualità. Non è forse la sofferenza universale il vero fondo della realtà? Allora quale pacificazione è possibile in essa? Ed infatti la terra del dionisiaco si rivela essere una terra inabitabile, inospitale e ben lontana dal poter offrire all'uomo una qualche forma di pacificazione o di consolazione. Il vero dono dionisiaco sembra essere non tanto il riso, quanto il pianto. Perciò non è strano se Nietzsche è condotto alla supposizione che *“l'uno originario, in quanto eternamente sofferente ed è pieno di contraddizioni²⁹, ha nello stesso tempo bisogno, per liberarsi continuamente, della visione estasiante, della gioiosa illusione”³⁰*. Il quadro sembra essere rovesciato: non è più Dioniso il dio della liberazione, colui che tranciando le maglie della rappresentazione, allontana dall'uomo ogni catena; è in verità Apollo il dio che rende l'umanità sofferente libera dal proprio dolore, conducendola per mano oltre la soglia della perfetta apparenza e del senso appagante. L'assenza di forma chiede di essere formata e rappresentata. Il dionisiaco non solo rimanda all'apollineo, ma domanda di essere da esso salvato. Se questo non accade, la vita umana si disgrega e perisce nell'inazione, impastata alla massa amorfa del fondo primordiale che continuamente si rimescola, senza inizio né fine. L'affermazione del senso da parte

carnale, il secondo, in coppia con Arianna come inventività della carne, è un oltre-la carne – Dio enigmatico e sconosciuto, che giudica le invenzioni della carne e ripropone perciò il problema della legge. Per quanto riguarda il Dioniso della *Nascita*, l'interpretazione della Stiegler si rivela molto suggestiva, ma sembra porsi all'altezza piuttosto del problema heideggeriano della soggettività che a quello nietzschiano della forma individuale. La carne è quindi il simbolo di un *noi* originario prima di ogni divisione, coincidente con la passività e con l'affetto. La Stiegler fa risalire questo problema a Schopenhauer: *“En découvrant que la couche la plus originaire de l'être-sujet n'est ni l'entendement ni la raison, mais le Nous vivant qui s'éprouve charnellement lui-même, Schopenhauer érige l'unité charnelle au rang de critère et bouleverse les modalités de la législation”*. *Ibid.*, p. 23. Nel dionisiaco verrebbe quindi ad essere posto in luce il problema di un'archi-unità del vivente in continuità con le figure in cui si segmenta. Il concetto di un'archi-unità si contrappone al moderno solipsismo soggettivo con cui la fenomenologia ha dovuto fare i conti, ma sfugge alle reale tematica nietzschiana di una molteplicità sempre rilanciata oltre la propria semplice posizione. L'archi-unità evidentemente sottomette la pluralità dinamica ad un'unitarietà di principio.

²⁹ Si noti esattamente la connessione tra uno originario e pienezza della contraddizione. Ciò sembra essere qualcosa a sua volta pieno di contraddizioni: se è l'uno, come può contenere i molti? Se è l'unicità del senza-senso, come può contenere in sé la contraddizione, che è invece il conflitto dei molteplici sensi?

³⁰ Nietzsche, *GT*, I, p. 38; tr. it. III.1, p. 35.

dell'apollineo è ciò che permette all'uomo di non venir schiacciato sullo sfondo originario in cui esso perderebbe la propria ragione. La sofferenza di Dioniso richiama così la cura di Apollo.

Ma la sofferenza dionisiaca è ed allo stesso tempo non è la sofferenza dell'unità al fondo senza-forma. Dioniso soffre anche per lo smembramento in molteplicità di individuazioni a cui il chirurgo Apollo sottopone la sua carne, scindendo la sua unità originaria ai più diversi stati di apparizione individuale. E ciò significa per Nietzsche che *“questo sbranamento, la vera e propria sofferenza dionisiaca, è come una trasformazione in aria, acqua, terra e fuoco, e che quindi dobbiamo considerare lo stato di individuazione come la fonte e la causa prima di ogni sofferenza, come qualcosa in sé detestabile”*³¹. La forma e l'individualità sono ciò che impediscono alla vita di fluire pacificamente, la bloccano nel marmo della loro rappresentazione sino a farla soffocare. Ciò che ancora si muove, al di sotto, dentro la rappresentazione, cozza contro le sue pareti e percepisce in ciò la propria sofferenza. La vita aspira alla propria interna riunificazione prima ed al di là di ogni individualizzazione. Dioniso deve perciò essere liberato dalle catene di Apollo, per ritrovare la propria unità entro il perpetuarsi del flusso vitale, non costretto dal limite del senso e della forma. Ma si sa come quest'adesione non possa che riportare alla luce la sofferenza di un abbandono a quel fondo privo di senso, in cui infine la vita diviene invivibile ed ingrata.

L'esposizione della *Nascita della Tragedia* costruisce la propria interna struttura sulla possibilità di una pacificazione (la tragedia), su contorni netti e decisi e sulla capacità di nominare la verità di un fondo. La sua attitudine figurativa si incrocia con la pretesa di una conoscenza cartesiana in cui ciò che deve venir ammesso è solo ciò che possiede chiarezza e distinzione. Esso traccia così il confine tra la conoscenza e l'assenza di conoscenza – tra la pienezza di significato e la sua assenza. Ma la chiarezza è ciò che compete al dio solare per eccellenza, ad Apollo. La tensione interna al testo è tanto più figurativa, quanto più essa vuole giungere ad immagini precise, che sappiano donare con semplicità e perfezione icastica la visione di individualità distinte. La *Nascita* si pensa esattamente nella dimensione di questa piena chiarezza solare e si dirige verso Apollo: tanto maggiore è la sua capacità di rappresentare la dualità e la distinzione dei principi, tanto maggiore è la sua coesione interna. Ma la dualità è illuminata solo per un attimo dalla luce; quando questa raggiunge il suo mezzogiorno, la dualità si rivela antitesi. E se l'antitesi è composta dall'affermazione di un termine e dal suo contrario, il quale in verità ne rappresenta solamente la negazione, ecco allora che la dualità si

³¹ *Ivi*, p. 72; tr. it. p. 72.

disfa nella successione logica a partire da *un* principio, così come l'affermazione è in verità il punto centrale ed il primo di ogni negazione, che pertanto è incapace di mantenersi in piedi sulla propria realtà. Nessuno di essi sembra però poter fungere da principio primo: il dionisiaco soffre troppo, l'apollineo non si muove. Nietzsche stesso sembra rigettare la loro conciliazione in una forma espositiva semplice. Appare necessario quindi chiedersi nuovamente, per comprendere il rapporto di questi due principi: cosa interessa a Nietzsche nel tragico? O meglio: contro cosa lotta il tragico, come insieme dei due principi?

2) L'ottimismo dialettico

Il tragico lotta per la propria esistenza e si afferma, finché vive, contro la propria dissoluzione. Chiedersi quindi cosa costituisca l'essenza del tragico significa, sino a che la sua natura non sia stata ben delineata, rimandare a quell'alterità contro cui essa cerca di affermarsi. E ciò va cercato laddove il tragico viene ad estinzione. Esso perisce quando un elemento ha il sopravvento sull'altro, quando cioè l'apollineo viene ad invadere completamente lo spazio della rappresentazione e cancella la possibilità di manifestazione dell'elemento dionisiaco. Vi è nell'analisi di Nietzsche un punto che non convince appieno. Il testo della *Nascita della Tragedia* costruisce una sua linea interna attraverso una convinzione che deriva da una forte influenza di Wagner e, in certa misura, da Schopenhauer. Essa si incarna nel principio che esistano due forme artistiche e quindi in un certo senso due modalità della forma e dell'espressione: l'una figurativa, l'altra musicale. Se la prima è connessa al principio dionisiaco, si da divenire forma della forma, ovvero forma che agisce mediante la sovranità interna della propria essenza ed impedisce di rimandare ad altro, la seconda è invece modalità espressiva e formativa che rinvia sempre al di là di sé. Alla musica è allora possibile, per la sua interna incapacità di inquadrare entro una forma determinata e precisa, che statuisca una volta per sempre i propri limiti ed impedisca con ciò all'alterità di rendersi in essa presente, sorpassare la propria dimensione apparitiva. La sua struttura è quindi perpetuamente prevaricata dal principio dionisiaco che si rende in essa nello stesso tempo presente ed assente, rimandando ad un al di là in cui è possibile scorgere il fondo della realtà, l'essenza fluttuante e mobile della vita oltre le sue singole apparizioni. La distruzione della musica coincide con la distruzione dell'“*essenza della tragedia, che si può interpretare unicamente come una manifestazione e raffigurazione di stati dionisiaci, come simbolizzazione visibile della musica, come il mondo di sogno di un'ebbrezza dionisiaca*”³². Si vede qui come la

³² *Ivi*, p. 95; tr. it. p. 97.

musica, quale vero motore della scena tragica e quindi come suo principio, si leghi ad un altro principio, ovvero il dionisiaco, che costituisce il tramite con il fondo originario della realtà in quanto vita senza scopi e senza limiti. La possibilità di accedere all'originario è pertanto garantita, a partire dalla superficie rappresentativa della tragedia, dalla presenza del principio musicale. Questo, nella sua alterità dalla piena presenza della forma a sé, permette alla scena tragica di radicare la propria superficie in una realtà che la eccede e di lasciar affluire entro di essa il dionisiaco ed il fondo a cui esso rimanda³³. Tuttavia, tale funzione della musica appare alquanto dubbia: essa infatti dovrebbe in certo qual modo essere una forma che sia allo stesso tempo non-forma, affinché i suoi confini non siano così impenetrabili a ciò che non concerne direttamente la presenza dell'apparizione. Essa dovrebbe, mediante questa sua natura, opporsi all'arte figurativa, nella quale invece il principio organizzativo interno di ogni rappresentazione la costituisce in superficie che dona a sé la propria evidenza. Questo sembra però essere l'interno funzionamento di qualsiasi forma artistica: costruire nella propria apparizione il proprio senso, elevandosi così al di sopra di ciò che ad esso non obbedisce. Perché la musica dovrebbe possedere un particolare privilegio? Nessuna risposta teoricamente fondata sembra possibile³⁴. Il senso della morte della tragedia va dunque cercato altrove³⁵.

³³ Poco convincente la concezione della musica come "intoxication of expressive force" proposta da Robert Rethy, *The tragic Affirmation of the Birth of Tragedy*, «Nietzsche-Studien», 17 (1988), pp. 1-44. Perché la musica e non la pittura o la scrittura? Ed inoltre, se la musica in quanto arte è sottomessa alla forma, non viene forse neutralizzata dalla potenza dell'apollineo? L'apollineo è schiacciato dall'essenza intrinseca della musica? Ma allora la musica è forma senza-forma. Il problema del rapporto Apollo-Dioniso rimane aperto e la musica vi si sottomette, come semplice strumento dionisiaco.

³⁴ Essa sembra essere appunto riconducibile a due problemi. Da un lato l'influenza wagneriana e la ripresa di alcuni passi del *Mondo come volontà e come rappresentazione*. Dall'altro la forte considerazione letterale dell'espressione *superficie*. La superficie si incrocia con il visibile e copre l'invisibile. Il suo rapporto con il visibile/invisibile la lega immediatamente all'arte figurativa: questa costruisce i propri sensi producendo figure che si sovrappongono alla realtà. La superficie visibile delle immagini rende così allo stesso tempo oscuro ciò che in esse non è compreso. La musica non dispone (almeno in senso letterale) di alcuna superficie. Eppure, nel momento in cui un'opera musicale appare, essa costruisce il proprio senso – si forma pertanto, nascondendo tutte le altre possibili forme. Nelle riflessioni successive alla *Nascita della Tragedia*, se la metafisica della musica sparirà quasi subito, Nietzsche utilizzerà a lungo il termine superficie, giocando il senso della rappresentazione soprattutto nello spazio costruito dall'occhio e dal visibile: "Che l'uomo sia divenuto qual è, e non altrimenti, è certamente opera sua; che egli sia così immerso nell'illusione (sogno), e sia indirizzato alla superficie (occhio) è la sua *essenza*. C'è forse da meravigliarsi che alla fine anche gli impulsi verso la verità conducano alla sua *essenza* fondamentale?". Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, VII, 19[183], p. 476; tr. it. III.2, pp. 61-2. Con lo smorzarsi del loro senso letterale si andrà invece ampliando e rafforzando il senso metaforico.

³⁵ Si deve tener presente che la duplicità di musica e figura si riflette, entro la scena tragica, nella duplicità di coro ed attore. Mentre quest'ultimo dovrebbe rappresentare Apollo, l'altro dovrebbe rendere presente Dioniso, attraverso i diversi mezzi espressivi che essi utilizzano. La musica permetterebbe un'unificazione immediata oltre il principio di individuazione. L'anonimato della poesia popolare è il frutto di questa associazione che deriva da Dioniso e non più dalla forma politica e dai ruoli che essa impone. Essa è tale perché sfonda la rappresentazione linguistica in direzione dell'imitazione della musica. Così Nietzsche scrive che "*Nella poesia del canto popolare vediamo dunque il linguaggio teso al massimo per imitare la musica*". Nietzsche, *GT*, I, p. 49; tr. it. III.1, p. 47. Si pongono però qui due questioni: 1) quella vista precedentemente, della connotazione della musica come mezzo espressivo dionisiaco; 2) quello dell'anonimato della poesia cosiddetta popolare, che

La tragedia perisce quando il conflitto interno ad essa viene a scomparire, quando il dionisiaco e l'apollineo smettono di incrociare le armi nel perimetro della scena e si afferma una nuova modalità di rappresentazione. Questa nuova dinamica artistica coincide esattamente con l'apoteosi della forma senza alcun limite, ovvero con il dilagare dell'apollineo privo di alcuna restrizione al proprio potere. Una volta che si siano assegnate le chiavi del teatro greco al dio delfico, questo conduce il suo gioco secondo la modalità che gli è più propria, ovvero quella della forma, la piena presenza di sé a sé. Se infatti la dinamica della forma costruisce un senso e mediante questo attrae e ritiene nel proprio spazio di potenza, rendendosi perciò continuamente presente, una volta che esso non trovi alcuna opposizione capace di dar vita ad una discontinuità nel suo svolgersi, esso si esplica interamente e si trasforma in principio di pura e sola presenza. Non più ciò che è *reso presente*, ma ciò che è *di già presente* diviene il frutto del suo dilagare privo di resistenze. Il senso della forma non ha più bisogno di affermarsi e trasformarsi in attualità, di presentificarsi al di sopra del proprio nulla; il nulla è ora scomparso ed il senso coincide in tutto e per tutto con l'evidenza e con il suo presente. L'uno rifluisce nell'altro, e se il senso è evidente, allo stesso tempo l'evidente è sensato. Il compiersi dell'apollineo coincide così con l'esplicarsi di una perfetta conciliazione, con la pacificazione del conflitto e con il saldarsi di ogni rottura. Qui, non nella scomparsa dell'elemento musicale, va cercata la morte della tragedia: nella presentificazione assoluta del senso che coincide con l'inverarsi dell'illusione di una perfetta armonia. La frattura, elemento interno ed essenziale alla tragedia e nello stesso tempo ciò che, nella limitazione di Apollo, mostra il limite della rappresentazione rimandando oltre di essa, scompare.

La forma tragica che ne deriva è quella euripidea, tragedia della tragedia o tragedia che non è ormai più tragedia, perché ha eliminato l'elemento che connotava questa forma artistica. Il teatro prodotto da Euripide è pertanto lo svolgersi di una rappresentazione a partire dal principio della sua interna chiarezza, ciò significa, rappresentazione che basa il proprio effetto sulla propria interna evidenza, sul senso che essa è capace di costruire e sulle forme solari che

deriverebbe tale sua natura dall'elemento musicale dionisiaco, condizione di possibilità di un'unità oltre l'individualità e la forma politica. Sono però le stesse ricerche precedenti di Nietzsche sulla poesia popolare a mostrare con lucidità che la forma popolare è anonima a causa di un processo di trasmissione e non in virtù delle sue dinamiche di produzione: "Il lavoro collettivo del popolo è un'idea mitica. Tutta la differenza piuttosto non sta nella poesia, ma nella tradizione della poesia. Una tradizione senza poesia è fluttuante, quel che vi rimane attaccato sono le individualità di coloro che tramandano. (...) Ci si immaginava una valanga, ma si trascurava il fatto che, anche in questo caso, c'è bisogno di una spinta iniziale e di una gigantesca forza trascinante". Nietzsche, *Opere*, I.2, p. 498. Il frammento nell'edizione italiana non ha numerazione. Risulta per questo introvabile nell'edizione completa delle opere edita dalla De Gruyter, che pubblica materiali antecedenti a quelli resi disponibili dall'edizione in 15 volumi.

è capace di delineare di per sé e senza alcun rimando. Se precedentemente l'elemento simbolico-mitico possedeva un peso preponderante nella costituzione interna della forma tragica, ora non è più così. Esso è marginalizzato a partire dall'effetto di oscurità che produce: il simbolo, e con esso il mito, rendono presenti delle forme che nello stesso tempo sono connotate da un'interna assenza³⁶. Questi rivelano una rottura nella logica della forma perfetta, in quanto il senso che essi immediatamente attualizzano e la forma che disegnano sono intrinsecamente limitate e rimandano ad un piano di eterogeneità rispetto alla superficie da essi dispiegata. Il vuoto che si insinua nel senso presente è ciò che fa spazio ad un senso di là da venire: il simbolo è ciò che attualizzandosi, rende allo stesso tempo esplicito il proprio margine interno, una territorialità della forma che accenna all'estraneo che la abita. Il simbolo è quindi continuamente percorso da una frattura: tra ciò che dice esplicitamente mediante la sua configurazione visibile e l'abisso su cui questa è sempre sospesa, momento in cui la sua capacità sovrana di controllare il gioco del senso è infine esposta al proprio scacco. Ed esattamente di una sovranità e del suo confine si può qui parlare: se la forma impone un significato, altrettanto il detentore del sommo comando rende effettiva ed organizza la forma politica a partire dalla sua decisione. Il comando sovrano dispone lo spazio della propria territorialità, così come la forma struttura lo spazio del proprio significato interno. L'uno e l'altro rimandano ad una dinamica di intrinseca organizzazione, in cui l'effettualità coincide con la loro capacità di attrarre nella propria orbita e di far così continuamente veicolare la propria auto-nominazione. Il simbolico rappresenta il momento in cui l'auto-rappresentazione fornita dalla forma, che dovrebbe essere capace di mantenere continuamente entro il territorio del senso imposto e perciò di riprodurre nel gioco attuato le regole che esso dispone preliminarmente, si trova ad incappare in un vuoto di regolamentazione e perciò nell'impossibilità della perfetta ripetizione. L'attualità del senso e la sua perpetuazione nel dispiegamento di una presenza continua si bloccano, incapaci, nelle linee che essi disegnano,

³⁶ Questa dualità rimanda esattamente alla duplicità Apollo-Dioniso: "Le conflit des *figures* divines (Apollon et Dionysos, mais Dionysos c'est aussi la destruction de toute figure) va pouvoir *se lire dans ses effets* comme l'opposition de la mesure et de l'excès, de l'interdit et de la transgression, de la limite (*peras*) et du jeu sans limite (*apeiron*); du principe d'individuation qui trouve sa garantie dans l'espace de la visibilité et de la mise en jeu du «sujet», de sa dispersion dans le volume de la scène tragique : opposition de la lumière (comme *métaphore d'origine* et comme *origine de la métaphore*: structure qui sous-tend le discours socratique, l'économie du signe linguistique et toutes les procédures de l'«évidence» ; cela que Nietzsche lit comme un «*réduction*» de l'espace symbolique, voire comme un procès qui a pour effet le *morcellement du corps*) et du jeu des forces dont Dionysos est la *figure sans nom*, du jeu indéfini de l'absence et de la présence, du jeu sans fonds d'une limite toujours déjouée et déplacée". Jean-Michel Rey, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Seuil, Paris 1971, p. 225. Il bellissimo testo di Rey si muove in una prospettiva fortemente filosofica, collocando il suo problema all'altezza di testi nietzschiani più tardi rispetto alla *Nascita*. Per tale motivo, nella lettura di quest'ultima, si avvale dell'interpretazione di Dioniso come assenza e contemporaneamente presenza – ciò che, si può dire, sarà il concetto di maschera nietzschiana - tralasciando i problemi che sono invece intrinseci a quel testo.

di chiudere il cerchio dell'autopoiesi – il senso proposto dalla forma e reso effettivo dal continuo e ripetitivo attuarsi delle sue regole, rimanda a leggi dell'organizzazione che essa non è capace di fornire. Il suo comando sovrano è reso effettivo nell'istante in cui esso abdica da se stesso, accennando ad una duplicità personale che sola è capace di nominarlo e che essa tuttavia non è mai capace di integrare nello spazio della propria obbedienza. La forma simbolica si rende visibile, esattamente nel limite in cui disfa la propria trama³⁷.

La duplicità di assenza e presenza, la rottura dello spazio dell'attualità e della continuità, sono ciò che connota la rappresentazione simbolica rispetto ad una rappresentazione pura, la quale è invece designata come tale a partire dalla mera comparsa del senso che essa produce al proprio interno. Con Euripide esattamente la molteplicità di piani è eliminata a favore dell'unicità dello spazio rappresentativo: l'alternarsi di luce ed ombra, di senso e non-senso, viene illuminata dalla pretesa della massima chiarezza e di un senso che si produce senza incontrare fratture, senza discontinuità. L'evidenza del senso è ciò che dona lo spazio di sussistenza all'intelletto e alla coscienza, la cui attività consiste, secondo Nietzsche, nel ripercorre continuamente la trama intessuta da quello e far agire il suo dispositivo sovrano, ovvero nel dissolvere ciò che non si adegua al movimento centripeto del senso evidente. Tale dinamica è, nella sua modalità di continua esclusione di ciò che non è chiaro e perciò sensato, essenzialmente *critica*³⁸. L'attività tragica di Euripide è perciò subordinata a tale sua capacità ed anzi *“Di lui si potrebbe dire che la straordinaria ricchezza del suo talento critico, similmente a quanto avviene in Lessing, abbia se non generato, tuttavia continuamente fecondato un impulso creativo ed artistico secondario”*³⁹. La sua disposizione lo trasforma così in censore della tragedia precedente che, in quanto oscura e perciò priva di senso, deve essere riformata a partire dall'esigenza di comprensione e di chiarezza⁴⁰. La disposizione

³⁷ Che questa attualità del simbolico come rappresentazione sia però sottomessa ad un'altra attualità, solo più ampia e più essenziale (quella del fondo originario della realtà) è problema interno alla *Nascita della Tragedia* che si tratterà più oltre, mostrando come quest'ultima esigenza sia, in ultima istanza, contraddizione derivata dalla filosofia di Schopenhauer.

³⁸ Il concetto di *Kritik* assumerà in seguito tutt'altra valenza: se nella *Nascita* si colloca nell'orizzonte della continuità e della sua reiterata affermazione a discapito del limite, dopo quest'opera esso diviene invece lo spazio della riscoperta della discontinuità, di contro alla presunzione di significati integrali. Così successivamente Nietzsche preciserà il progetto di una critica dei valori morali: *“Enunciamola questa nuova esigenza: abbiamo bisogno di una critica dei valori morali, di cominciare a porre una buona volta in questione il valore stesso di questi valori...”*. Nietzsche, *Genealogie der Moral (GM)*, V, p. 253; tr. it. VI.2, *Genealogia della morale*, p. 218.

³⁹ Nietzsche, *GT*, I, p. 80; tr. it. III.1, p. 80.

⁴⁰ *“Con questo suo talento, con tutta la chiarezza e la prontezza del suo pensiero critico, Euripide si era seduto in teatro e si era sforzato di riconoscere daccapo nei capolavori dei suoi grandi predecessori tratto su tratto, linea su linea, come in dipinti oscuratisi. (...) Così egli sedette in teatro, stillandosi inquietamente il cervello, e da spettatore confessò a se stesso di non capire i suoi grandi predecessori”*. *Ivi*, p. 80; tr. it. p. 80-1.

critica cancella la capacità espressiva della tragedia⁴¹, legata al processo del simbolico. Nel contempo, per poter ritenere entro la superficie della rappresentazione la massima evidenza ed un significato che non rimandi ad alcuna alterità, Euripide è costretto a chiuderne il percorso del senso mediante un'imposizione di verità: il *deus ex machina*. Da uno spazio di relativa eterogeneità rispetto alle vicende umane, il dio è ora assorbito all'interno del perimetro scenico, sulla cui superficie egli compare per riannodare dall'interno ciò che invece rischia continuamente di sfilacciarsi e di eccedere la trama visibile. Il dio diviene così il garante del funzionamento meccanico della tragedia ed il suo schiavo: il senso tutto interno di quella è preservato dalla *presenza* del dio nello stesso momento in cui il dio è costretto nello spazio della pura chiarezza, trascinato sul perimetro della scena dalla necessità e dalla presenza del significato della rappresentazione⁴².

Il vero movente della tragedia euripidea è però Socrate. È lui il reale artefice della svolta epocale che si determina anche, ma non solo, attraverso il teatro di Euripide. Lui che ruba il palco allo spettacolo tragico per donarlo alla dialettica. Nel passaggio dall'uno all'altro ciò che deve essere considerato significativo non è tanto la fine della possibilità dell'opera d'arte (ed il relativo scadimento in forme artistiche deprivate delle proprie facoltà intrinseche), come Nietzsche vorrebbe far credere entro il percorso lineare della *Nascita*. Ciò che risulta determinante è invece la trasformazione strutturale a cui è sottoposta la conoscenza: da una conoscenza tragica, che integra in sé la duplicità della superficie rappresentativa e del suo limite originario, ad una conoscenza dialettica, in cui la dualità scompare e si afferma la piena luce dell'evidenza rappresentativa. La *tragische Erkenntniß* è quindi fondata sul problema della faglia al di sopra della quale si attesta ogni forma, anche quella che concerne il sapere. Apollo è infatti tanto il dio della rappresentazione, quanto il dio della conoscenza – ed i due momenti sono intrinsecamente legati l'uno all'altro: la conoscenza è ri-presentazione della

⁴¹ Infatti “dans son actualité d'événement, l'expression se réalise comme un passage, une transition de soi à soi, un devenir manifeste qui, d'instant en instant, porte référence à l'acquis et au possible, au passé et à l'avenir, et tend de ce fait à *prendre la forme* d'un signe, puisque la fonction première du signe est de constituer un présent qui porte référence à de l'absent, manifeste un pouvoir de représentation mémorielle et anticipatrice. La formation du signe ou de langage est la manière humain d'assumer le temps. Ainsi des formes s'éveillent dans l'instant et le désir”. Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris 1962. Il concetto di simbolo in Ortigues viene però a svolgere una funzione differente dall'utilizzo che ne è fatto nella *Nascita* ed investe anzitutto il problema della regola sociale. Tuttavia, il problema del segno, che verrà elaborato da Nietzsche in un tempo posteriore alla *Geburt* e nel quale si trasferirà una parte delle qualità del simbolico interne a quell'opera, trova elementi di assonanza in quel momento di assenza delineato da Ortigues.

⁴² Perciò il dio scaturisce dalla macchina (*deus ex machina*) e non la macchina dal dio. Il garante del senso viene introdotto all'interno della trama attraverso la catena stessa del senso. La macchina, ancora prima di essere oggetto, è il portatore del senso con cui è stata costruita e che essa riproduce nel proprio funzionamento. Che il dio sia condotto sulla scena dalla macchina significa allora che esso può garantire del senso della rappresentazione solo nella misura in cui sia asservito al senso che lo richiede e lo introduce nello spazio della visibilità. Il dio entra in questa e ne fonda la verità, perché è assimilato dalla meccanica rappresentativa che ve lo porta.

realtà, mediante la duplicazione dell'originario nello specchio di un'immagine⁴³; la forma donata da questa è apparire che si sovrappone al vivo fluire privo di limite. Se al dionisiaco è legato il perpetuo movimento che sopravanza ogni individualità, l'apollineo ne blocca la danza mostruosa, scomposta, e gli dona una forma determinata. Non vi è qui tra arte e conoscenza alcuna scissione: come la prima afferma un senso al di sopra dell'assenza di senso, la seconda delinea spazi di significato che nel contempo si dissociano dalla realtà dell'informe e vi si stratificano. La conoscenza non è perciò apprensione di un senso che sia già intrinseco al reale: essa presuppone la sua *produzione* e la sua *costruzione* continua, resa possibile dalla disposizione attiva e creativa dell'apollineo. Apollo si lega allora alla strutturazione di forme nelle quali sono rese disponibili le condizioni dell'esperienza: i dispositivi di senso che appaiono in quelle delincono ogni volta i tracciati possibili che l'attività del conoscere percorre. L'attualizzazione dell'*Erkenntniß* è quindi capace di esplicitarsi perché al momento del suo apparire è già presupposta una creazione artistica che ne orienti lo svolgimento, che ne diriga la trama, cosicché l'atto del suo cominciare è allo stesso tempo connesso ad un processo di produzione ininterrotto. Essa inscena, mediante l'apollineo, lo spettacolo a cui assiste come spettatrice⁴⁴.

Se la conoscenza si dà nella sua modalità tragica, il simbolico riporta all'interno della forma che la attiva il vuoto da cui ogni sapere è attorniato e che esso, incatenato ai percorsi del senso a cui deve obbedire, non può mai incrociare. Il conoscere tragico, scorrendo le linee che gli sono indicate dalla forma che lo struttura, giunge al limite del proprio orientamento: infine nessuna disposizione lo guida, nessuna prescrizione lo dirige. Nella misura in cui essa percorre il tracciato della forma simbolica, l'unitario dispositivo di senso che essa costituisce come individualità apollinea si disfa a partire dalla sua fine: questa, anziché costituire il punto ultimativo che permette di percorrere a ritroso l'intera trama orientandone il senso, diviene il

⁴³ La dinamica del concetto di *Bild* in rapporto alla conoscenza è assai complessa nell'interpretazione di Nietzsche. Una sintesi è fornita da Céline Denat, *Par-delà l'iconoclasme et l'idolâtrie*, «Nietzsche-Studien», 35 (2006), pp. 167-194. Qui scrive, a p. 174: "Il nous semble que le vocabulaire de l'image présente deux spécificités qui rendent son usage souhaitable et nécessaire aux yeux de Nietzsche. Il a, d'abord, cette fonction polémique (...): il permet de mettre en avant ceci, que notre pensée (à l'état de rêve comme d'éveil [...]) n'est jamais qu'image ou perspective sur le monde, conditionnée par une idiosyncrasie propre, au-delà de laquelle il nous est interdit de prétendre passer. Mais il permet également, ensuite, de contrer toute compréhension intellectualiste de ce que Nietzsche entend d'abord par «interprétation» [...] «Interpréter», au sens où Nietzsche l'entend ici, n'est pas penser, concevoir ni discourir *sur* quelque chose d'autre: interpréter, c'est littéralement *voir* le (ou un) monde, c'est en avoir ou s'en former une image, et il n'y a à vrai dire ni écart, ni relation d'extériorité, entre le monde même, et l'image ou l'interprétation". Ritengo però che questo sia vero solo in parte: interpretare significa scartare dalla presenza immediata dell'oggetto. Solo che la logica dello scarto non può essere ridotta alla logica interna dell'oggetto da cui si diparte. Quindi, possiede anch'esso una sua verità.

⁴⁴ L'apollineo è, secondo la *Nascita*, il principio della dissociazione tra soggetto e oggetto, attore e spettatore. Questa duplicazione si produce anche al livello della conoscenza: l'apollineo presuppone sempre un altro che assista al suo spettacolo, che si lasci ingannare dalle sue forme, che conosca mediante le sue apparizioni.

punto cieco in cui la connessione dei significati lentamente costruiti dal percorso scenico si inabissa. Ciò accade tanto al livello dei mezzi stilistici di cui si avvale, quanto a quello della trama complessiva. Nel primo caso le immagini in essa presenti sono simboli, ovvero immagini che non contengono in sé la propria evidenza – esse non possiedono all’interno del gioco dei propri rimandi interni alcun elemento *finale* che permetta di richiudere la forma simbolica su di sé. Se questo elemento ultimo fosse presente in lei, esso potrebbe fungere da *fondo* dell’interpretazione interna dell’immagine, la quale, rendendosi presente, si esplicherebbe così da sé. Ciò invece non accade. La forma simbolica è connotata da un’interna assenza che ne rivolge la logica del senso e della presenza: il punto archimedeo attraverso il quale essa è capace di tenere in piedi da sé la propria interpretazione si colloca al di fuori del gioco dei suoi rimandi. La tragedia in senso più pieno, quella eschilea, è tragedia oscura, piena di immagini poetiche, ricolma di metafore. E “*Per il vero poeta la metafora non è una figura retorica, bensì un’immagine sostitutiva che gli si presenta concretamente, in luogo di un concetto*”⁴⁵. A differenza del concetto, che contiene in sé il fondo della propria auto-interpretazione, l’elemento finale che permette di costituire elementi eterogenei in una catena di significato lineare, la metafora è forma che sottomette la propria compattezza individuale di senso ad un significato che ne appropria la superficie e che, in quanto non contenibile in quella – sia essa più o meno estesa, sottomette la territorialità dei rimandi interni all’extra-territorialità della contingenza⁴⁶. La forma metaforica o simbolica (e per il Nietzsche della *Nascita* sembra non esservi distinzione⁴⁷) rende esplicita esattamente questa frattura: da un lato il senso che essa costruisce in quanto immagine, dall’altro il significato che l’aggioga e che non è da essa appropriabile. In tale modalità della forma si esplica

⁴⁵ Nietzsche, *GT*, I, p. 60; tr. it. III.1, p. 59. Nella *Nascita* la differenza tra concetto e metafora sembra basarsi unicamente su questa differenza di risultati: il concetto chiude in unità all’interno dell’immagine prodotta dalla conoscenza; la metafora invece permette un oltrepassamento della logica dell’apparenza imposta dall’immediatezza dell’immagine, rimandando al fondo originario che questa cela e su cui si stratifica. Ma come ciò sia possibile, quale sia il processo che guida l’uno o l’altra, ciò verrà approfondito da Nietzsche solo successivamente. .

⁴⁶ La metafora è ciò che rimette in gioco la parola, dissolvendone l’unità di significato, così come il frammento rimette in gioco l’unità del sapere. Su questa funzione del frammento ha scritto bellissime pagine Maurice Blanchot in *L’entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, pp. 227-255. In particolare: “Il faut prendre au sérieux le congé donné par Nietzsche à la pensée du Dieu Un, c’est-à-dire du dieu Unité. Il ne s’agit pas seulement pour lui de contester les catégories qui régissent la pensée occidentale. Il ne suffit pas non plus d’arrêter les contraires avant la synthèse qui les réconcilierait, ni même de diviser le monde en une pluralité de centres de domination vitale dont le principe, principe encore synthétique, serait la Volonté de Puissance. Quelque chose de plus hardi et qui, à proprement parler, l’attire dans le dédale du détour avant de l’exalter jusqu’à l’énigme du retour, tente ici Nietzsche : la pensée comme affirmation du hasard, affirmation où elle se rapporte nécessairement – infiniment – à elle-même par l’aléatoire (qui n’est pas le fortuit), rapport où elle se donne comme pensée plurielle”. *Ivi*, pp. 231-2. Ma come nella *Nascita* si incontra ancora l’opera tradizionale e non il frammento, così la metafora spezza l’identità del significato letterale solo per sottomettersi all’unità del fondo originario.

⁴⁷ Sullo spartiacque tra due modi di intendere il linguaggio, prima e dopo la *Nascita*: P. Lacoue-Labarthe, *La svolta* cit.

pertanto un conflitto irriducibile: la chiusura che impone continuamente la sua individualità, la sua determinatezza particolare, il percorso dei suoi rimandi interni, ed il senso che l'asserve, la trasforma in metafora o simbolo, aggiogandone le due coordinate di superficie ad una terza dimensione che ne costruisce d'improvviso la profondità. La forma simbolica è la cristallizzazione di questo conflitto tra il senso attuale ed il senso a venire. Il dissidio viene così a costituire il tessuto materiale della forma tragica. Nello stesso tempo, la trama d'insieme della tragedia è sottomessa alla logica del conflitto: nessuna conciliazione è per essa possibile ed i personaggi che la popolano, ognuno dei quali rappresentante di diverse modalità del senso, si trovano a scontrarsi senza pace. La conclusione della vicenda tragica, che diviene completamente tale solo al suo termine, è infine la dissoluzione di ogni interpretazione che voglia racchiudere il senso complessivo dell'accadere. Il significato ultimo è la visione d'insieme di un continuo nascere e morire di dispositivi di senso, i quali, annullandosi reciprocamente, manifestano il non-senso in cui essi sono immersi – la conoscenza tragica è la consapevolezza del limite dell'artificio del senso e nello stesso tempo della conflittualità che la molteplicità delle sue forme necessariamente innesca. La *tragische Erkenntniß*, non cercando alcun significato a cui ricondurre il continuo avvicinarsi delle loro individualità, porta su di sé il peso di una sapienza che racchiude il molteplice senza poterlo sottomettere ad un concetto o ad un senso che ne giustifichi l'accadere⁴⁸. Essa allora iscrive il proprio punto d'osservazione esattamente su quel margine che si determina nel conflitto tra forme e sensi tra loro differenti⁴⁹.

Alla conoscenza tragica pertiene quindi secondo Nietzsche un essenziale pessimismo: impossibilità di estendere il senso oltre il suo limite, impossibilità di imporre un significato ultimo che disponga la complessità dell'accadere in una forma compatta, contemplazione di un conflitto insanabile che si esplica nel molteplice. Al contrario, la dialettica è connotata da

⁴⁸ “La marea repentinamente gonfiatasi del dionisiaco prende allora sul suo dorso le singole piccole cime ondulate degli individui, come il fratello di Prometeo, il Titano Atlante, prendeva su di sé la terra. Questo impulso titanico a divenire per così dire l'Atlante di tutti i singoli e a portarli sul largo dorso sempre più in alto, sempre più lontano, è l'elemento comune fra il prometeico e il dionisiaco. [...] E così la duplice essenza del Prometeo eschileo, la sua natura insieme dionisiaca e apollinea, potrebbe essere espressa in formula astratta così: «Tutto ciò che esiste è giusto e ingiusto, e in entrambi i casi ugualmente giustificato» [...] Questo è il tuo mondo! Questo significa un mondo!-”. Nietzsche, *GT*, I, p. 71; tr. it. III.1, pp. 70-1.

⁴⁹ Nietzsche tuttavia non si arresta nella *Nascita della Tragedia* alla semplice affermazione che il limite delle forme è il luogo in cui nasce la conoscenza tragica. Egli disgiunge il limite del senso dal molteplice in cui esso accade, dal conflitto mediante cui si inverte, e lo trasforma in principio unitario: esso diviene *Wille* e quindi non-senso universale. La possibilità di quest'affermazione passa attraverso un'interpretazione complessiva dell'accadere e quindi attraverso il concetto di *mondo*, ovvero kantianamente la totalità dei fenomeni. Ma la totalità è nominabile solo in due casi: o i fenomeni sono esauriti e se ne può quindi possedere la totalità o esiste un principio che può spiegarne e prevederne l'accadere. Ma se l'accadere non ha una fine, la prima ipotesi è impossibile. Rimane solo la seconda, la quale è propriamente ipotesi metafisica, perché si basa in ogni caso sulla pretesa di possedere il significato ultimo dell'accadere, sia anche privo di senso. Ciò riporta in luce la radice schopenhaueriana della prima filosofia nietzschiana.

una disposizione tenacemente ottimistica – in ciò ne va della sua sussistenza, non di una semplice sfumatura sentimentale: la *Dialektik* è infatti tale, solo nella misura in cui in essa agisce una tensione ad un principio di senso ultimativo capace di subordinare a sé la molteplicità dell'accadere. Il discorso socratico è quindi improntato alla ricerca del senso complessivo in cui i diversi fenomeni possano trovare la propria disposizione unitaria: Socrate è sempre alla caccia di quel principio a partire dal quale la molteplicità in contraddizione si disponga in una catena lineare e sensata, coincidente con il discorso che l'espone. Allora, a partire dai molteplici in conflitto, si giunge alla scoperta del principio di cui la contraddizione non è che negazione illusoria e, muovendo da quello, si può ripercorrere a ritroso il molteplice unificato nella catena del senso, come dimostrazione dell'effettività del principio. La capacità per il molteplice di veicolare il senso donato dal principio rende evidente che esso è in verità subordinato a questo e che la sua divergenza è da ridimensionare alla sua imperfetta capacità di imitazione, una lieve oscillazione nel passaggio ripetitivo tra ciò che il principio dice e che il molteplice involontariamente storpia.

La dialettica è catena di senso che, nell'estensione orizzontale del suo percorso discorsivo, pensa di poter esaurire il proprio principio: così come accadeva per il *deus ex machina*, il principio garantisce dell'evidenza della linea discorsiva nel momento stesso in cui esso appare solo nella piena luce della sua superficie. In questo modo, la forza del principio è contemporaneamente affermata e neutralizzata: esso coincide solo con la potenza del senso in cui è detto e pertanto la sua misura è regolamentata dall'insieme di norme che quello statuisce preliminarmente attraverso la forma che assume. Nulla di più, nulla di meno. Questo perché al fondo della dialettica giace la convinzione che il principio coincida con la massima intensità del senso, con un momento di potente evidenza in cui esso dovrebbe rischiarare se stesso e tutto ciò che logicamente vi segue. Poiché però questa illuminazione è possibile solo mediante la strutturazione interna del discorso che la ricerca, il quale possiede una forma e secondo le proprie possibilità parla di ciò che le è estraneo, secondo le proprie regole lo rende intelligibile, il passaggio attraverso la figura logica di conciliazione impersonata dal principio si trasforma nella legittimazione della pacificazione forzata che si dà attraverso il *proprio discorso*. La dialettica, cancellando la posizione di produzione e di formazione imposta dal senso del suo discorrere⁵⁰, non scorge che il principio è tanto più evidente quanto più essa gli

⁵⁰ Perciò, secondo Nietzsche, Kant e Schopenhauer rappresentano una svolta nella storia della filosofia: essi mettono in luce come la costruzione della conoscenza avvenga sempre attraverso un processo di produzione e quindi di differenziazione rispetto al dato immediato: "All'enorme coraggio e saggezza di Kant e Schopenhauer è riuscito di cogliere la vittoria più difficile, la vittoria sull'ottimismo che si cela nell'essenza della logica, il quale è poi il sostrato della nostra cultura. Mentre tale ottimismo, appoggiandosi alle *aeternæ veritates*, per lui

attribuisce l'evidenza che è capace di costruire. A partire da questa rimozione, lo scambio tra principio e discorso dialettico è continuo ed ininterrotto: questo ritiene da quello la propria legittimazione a procedere senza fine, mentre la voce della dialettica si impone come il vero senso del principio⁵¹. È infine la presenza del discorso dialettico che decide del senso del principio e delle sue ripetizioni, disponendone i gradi di realtà secondo le regole a cui esso obbedisce costruendosi.

Il rimando al principio, del resto, è costituito come tale per celare la posizione del discorso. Nel momento in cui questo accenna al principio, esso si colloca semplicemente nella posizione di una pura ripetizione del senso che discende da quello. Allora il senso che si attualizza nel discorso è in verità tutto compiuto e già dato, perché se la sua natura è pensata come ripetizione, ecco che si produce a seguito di un pronunciamento iniziale, e quindi la sua temporalità è sempre posteriore, la sua verità deve collocarsi invece sempre prima di essa. Il prodursi del discorso coincide quindi continuamente con il limite negativo in cui il principio *non è già più* ed inizia la sua ripetizione, la quale del resto, in quanto nella sua essenza è intesa come pura rifluire (apparenza) del principio, elide il suo presente a favore di un passato che è solo laddove non è il discorso che lo ripete. Al discorso dialettico è possibile contrassegnare pertanto il principio unicamente nella contemporaneità dell'atto con cui rimanda oltre e cancella il sé e la sua posizione. Ecco quindi la natura retroattiva della conoscenza dialettica, quella secondo la quale il discorso che si produce è in verità sempre un rimandare all'indietro, ad una riserva di senso già data una volta per tutte e di fronte alla quale il parlare dialettico si nomina come pura e semplice rammemorazione. La forma del discorso

insospettabili, aveva creduto nella conoscenza e attingibilità di tutti gli enigmi del mondo, e aveva trattato come leggi assolutamente incondizionate di universalissima validità lo spazio, il tempo e la causalità, Kant rivelò come questi servissero propriamente solo ad elevare la semplice apparenza, l'opera di Maia, a unica e suprema realtà, mettendola al posto dell'intima e vera essenza delle cose, e a rendere in tal modo impossibile la reale conoscenza di quest'ultima, vale a dire, secondo un'espressione di Schopenhauer, ad addormentare ancor più profondamente uno che sogna". Nietzsche, *GT*, I, p. 118; tr. it. III.1, pp. 121-122.

⁵¹ Nella *Nascita* tale processo si fonda sulla necessità di neutralizzare la mostruosità del fondo originario. Su ciò, S. Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique*, Galilée, Paris 1986, p. 67 : "Le dialogue apollinien manifeste en le *recouvrant* le mythe dionysiaque qui est l'essentiel; la surface apollinienne solaire dissimule une force potentielle cachée, l'horrible tréfonds de la nature, la nuit terrifiante. Surface et profondeur, dialogue et mythe ne s'opposent pas comme deux concepts antithétiques mais comme deux forces dont l'une est destinée à conjurer l'autre ; la surface apollinienne est un remède nécessaire pour guérir le regard profondément blessé de celui qui a osé contempler l'horrible fond dionysiaque de la nature. La belle image apollinienne est «destinée à guérir» l'œil en substituant à une spectacle, une image analogue à celle du rêve dont la fonction est la même que celle de tout double : une fonction apotropaïque. Le «théorique» lui-même , avec Socrate, n'est qu'une métamorphose du double, un spectacle d'un autre genre qui en tant que spectacle détient lui aussi une fonction pharmaceutique : fonction du miroir de Persée qui seul sut triompher de la Méduse en l'effrayant, en la médusant par l'aspect de sa propre image, de son double. L'apollinisme, c'est cela : créer des illusions agréables et de puissants mirages afin de détruire les Titans, de terrasser les monstres, de triompher de la profondeur terrifiante en la médusant". Una tale interpretazione pone giustamente l'accento sul problema dell'immagine, allo stesso tempo doppio e falsificazione.

dialettico non può pertanto essere collocata nel presente di una produzione - perché questa non è che ripetizione di ciò che lo precede - e deve quindi essere attribuita solo al passato a cui attinge la memoria. Per Nietzsche, al contrario, le forme nascono continuamente, anche attraverso il parlare dialettico. Il contrario è l'effetto della rimozione resa possibile dallo schema di nominazione del principio, rimozione attraverso la quale il presente del senso attualizzato dal discorso è continuamente retrodatato al luogo in cui non è ancora avvenuto il suo atto, momento paradossale che si colloca dove esso non è.

Il problema della dialettica rende perciò visibile una struttura complessa: ad una massima intensità di omogeneità interna del discorso dialettico corrisponde una massima intensità nel rimando ad un principio di realtà, che cancella la presenza del discorso stesso e lo colloca nella posizione di una pura adeguazione a ciò che esiste, divenendo quindi assolutamente trasparente. Ma perché il reale possa valere come tale (attraverso il discorso che l'espone), esso deve essere purificato di qualsiasi discontinuità, perché altrimenti si renderebbe visibile la faglia che distanzia il discorso da ciò di cui parla - posizione che non è mai del tutto eliminabile. Ecco quindi che il discorso dialettico deve essere sempre più omogeneo, quanto più esso pretende di scomparire⁵². La sua struttura interna si rafforza, il suo interno principio di organizzazione diviene ancor più sovrano e la sua permeabilità all'esterno diminuisce sempre più⁵³. Quanto più esso vuole presentare un principio di realtà, tanto più esso diviene irreali. Questa sua irrealità è infine ciò che attrae e lo fa agire come verità. La sua perfetta luminosità diviene principio di imitazione attraverso la storia della conoscenza, che così vi si rende omogenea e lo verifica⁵⁴.

⁵² In nome dell'omogeneità del vero che esso contiene, il discorso dialettico condanna l'illusione perché duplica la realtà e la separa: "la parola più acuta per quella nuova e inaudita stima del sapere e dell'intelligenza la pronunciò Socrate, quando trovò di essere l'unico che ammettesse di *non saper niente*; mentre, nelle sue peregrinazioni critiche per Atene, egli incontrava dappertutto, parlando con i maggiori statisti, oratori, poeti e artisti, la presunzione del sapere. Vide con stupore che tutte quelle celebrità non avevano un'idea giusta e sicura neanche della loro professione, e che la esercitavano solo per istinto. «Solo per istinto»: con questa espressione tocchiamo il cuore e il centro della tendenza socratica. Con essa il socratismo condanna tanto l'arte vigente quanto l'etica vigente: dovunque esso volga i suoi sguardi indagatori, vede la mancanza di intelligenza e la potenza dell'illusione, e da questa mancanza deduce l'intima assurdit  e riprovevolezza di quanto esiste nel presente". Nietzsche, *GT*, I, p. 89; tr. it. III.1, p. 90.

⁵³ Cos  la logica di Socrate cancella definitivamente ci  che non vi appartiene e da cui essa discende, ovvero l'istinto. La logica diviene tanto pi  potente, quanto pi  si appropria della forza dell'istinto che vuole celare e deve quindi interiorizzare, rendendola omogenea a s : "Mentre in tutti gli uomini produttivi l'istinto   proprio la forza creativa e affermativa, e la coscienza si comporta in maniera critica e dissuadente, in Socrate l'istinto si trasforma in un critico, la coscienza in una creatrice - una vera mostruosit  *per defectum!* (...) d'altra parte a quell'istinto logico che si manifestava in Socrate era totalmente negato il volgersi contro se stesso; in quello sfrenato sgorgare esso mostra una naturale veemenza, quale incontriamo, con nostra agghiacciante sorpresa, solo nelle pi  grandi forze istintive". *Ivi*, p. 90; tr. it. pp. 91-2.

⁵⁴ Di qui il successo della rappresentazione dialettica e della sua universalit : "Una volta che uno abbia intuito come dopo Socrate, il mistagogo della scienza, le scuole filosofiche si stacchino l'una dietro l'altra come onda dietro onda; come una impreveduta universalit  della brama di sapere abbia condotto la scienza, nei pi  lontani

Conoscenza tragica e conoscenza dialettica sono pertanto distinte nella misura in cui all'una compete la percezione della discontinuità, all'altra una continuità che, affermata attraverso il discorso dialettico, porta quest'ultimo ad estendere all'infinito la forma in cui esso si sviluppa e a cancellare pertanto ogni residuo di differenza. Rimozione della discontinuità ed unicità del piano discorsivo che nomina il senso e l'evidenza si trovano in relazione reciproca: la forma del discorso è l'insieme di regole che esso statuisce perché vi possa essere intelligibilità; il rimando alla perfetta evidenza da parte del discorso significa la richiesta che si percorra il suo tracciato e si continui a giocare secondo le norme che esso continuamente produce al proprio interno. Di conseguenza, il rimando all'evidenza coincide nel discorso dialettico con l'affermazione del percorso lineare in cui esso sviluppa il proprio senso. La cancellazione della discontinuità corrisponde qui all'*affermazione di sé* da parte della forma che si costruisce e che nella propria prestazione di omogeneizzazione relega nell'oblio la sua posizione di forma possibile tra altre forme possibili. Al contrario, nella conoscenza tragica l'affermazione dell'insensatezza complessiva dell'esistenza coincide con il riconoscimento della molteplicità di sensi resi possibili dalla pluralità delle forme che li rendono effettivi – impossibilità quindi di affermare un senso complessivo ed impossibilità per ogni forma (ciò che veicola il senso) di valere in modo ultimativo. E di conseguenza, l'impossibilità di un senso ultimo affonda le proprie radici nella discontinuità dei sensi possibili⁵⁵. In ultima istanza, afferma Nietzsche, ciò è vero nella misura in cui le forme sono individualizzate, limitate nello spazio e nel tempo: al di fuori del campo della loro vita si colloca un principio che non è riducibile ad alcun senso. Il simbolico, oltrepassando il limite della forma, permette di giungere a questo territorio di dissoluzione del senso che è il vero e proprio spazio della genesi di ogni senso, campo puro del possibile.

Il momento della discontinuità è ciò che riguarda in modo essenziale la forma tragica. Esso ne costituisce la natura peculiare e con la sua scomparsa anche il tragico è destinato a perire. A partire da queste considerazioni è quindi necessario ritornare alla stessa relazione Apollo-Dioniso che era risultata precedentemente così problematica. Non è difficile intravedere come in essa la loro discontinuità venga a cadere e come il tragico si trasformi, anziché nel

domini del mondo della cultura e come vero compito di ogni uomo di capacità superiori, sul mare aperto da cui essa da allora non ha mai più potuto essere completamente ricacciata; come grazie a questa universalità sia stata tesa per la prima volta una rete di pensiero comune sull'intero globo, con prospettive, perfino, di sussumere sotto le sue leggi tutto un sistema solare: chi si rappresenta tutto questo, insieme alla piramide sorprendentemente alta del sapere presente, non può trattenersi dal vedere in Socrate il punto decisivo e il vertice della cosiddetta storia universale". *Ivi*, p. 99-100; tr. it. pp. 100-1. È pertanto l'universalità interna al sapere socratico che aggrega la storia e la produce in storia universale.

⁵⁵ Nietzsche stesso non si è però tenuto, all'interno della *Nascita della Tragedia*, all'altezza di questa intuizione. Su questo si tornerà più oltre.

loro conflitto, esattamente nell'opposto, ovvero nella conciliazione della loro irriducibile differenza⁵⁶. Il testo della *Nascita* si sviluppa così secondo quella cadenza che essa vuole esorcizzare: il ritmo dialettico. Essa tenta di sottrarsi alla molteplicità che la popola, di ricondurre la contingenza delle relazioni in cui i principi dell'apollineo e del dionisiaco possono sempre entrare in tensione tra loro ad un forma specifica ed infine, per far ciò, di dedurre l'un principio all'altro. Apollo si rovescia continuamente in Dioniso, Dioniso a sua volta è continuamente costretto a trovare la propria ragione in Apollo. Ma non solo. Non basta qui affermare che la loro verità è la loro relazione e non invece una delle due distinte individualità a cui si cerca di ricondurre l'altra. Ciò è ancora troppo poco: il circolo in cui si costituirebbe la relazione tra Apollo e Dioniso coinciderebbe con la fluidità del passaggio dall'uno all'altro, la sottrazione del problema della discontinuità e nello stesso tempo l'affermazione del discorso che ne enuncia la figura come ultimo discorso possibile – pertanto, come vero discorso dialettico che racchiude in sé il senso complessivo dell'esistente. All'altezza della sua volontà di essere espressione di conoscenza tragica, la *Nascita* non può mai attestarsi alla forma di un circolo che semplicemente racchiuda in sé tutto il possibile.

Se il momento precipuo della tragedia è la discontinuità, si tratta allora di comprendere perché nella *Nascita* esso rischi ad ogni istante di divenire fluttuante, di sottrarsi alla molteplicità di cui è il marchio ed infine di venir ridisegnato all'interno di un sistema di senso complessivo che lo ricomponga in unità. Esattamente questo punto è infatti ciò che contrassegna l'ottimismo della dialettica: la possibilità di accedere ad un principio dal quale derivare l'ordine del senso ed infine non solo la possibilità di produrre un discorso che coincida con questa struttura, bensì la capacità forzata di rendere effettiva questa sovrapposizione rimandando celatamente all'unicità di sé.

3) Il pessimismo dualistico

Al fondo della trama intessuta nella *Nascita della Tragedia* si colloca un problema essenziale. Esso rinvia alla filosofia schopenhaueriana, quale frammento di senso che si introduce come un corpo estraneo⁵⁷ all'interno della speculazione di Nietzsche e che, ben

⁵⁶ Nietzsche stesso afferma all'inizio della *Nascita* che l'evento del tragico coincide con il momento di conciliazione tra Apollineo e Dionisiaco, l'attimo in cui la loro unione permette la filiazione di una forma del tutto peculiare d'arte: "in ähnlicher Weise, wie die Generation von der Zweiheit der Geschlechter, bei fortwährendem Kampfe und nur periodisch eintretender Versöhnung, abhängt". Nietzsche, *GT*, I, p. 24; tr. it. III.1, p. 21.

⁵⁷ Ciò non significa che l'incontro tra Nietzsche e Schopenhauer sia privo di senso. Qui si vuole semplicemente affermare che se la filosofia schopenhaueriana viene assimilata all'interno del percorso della filosofia nietzschiana, essa tuttavia mantiene intatta la sua alterità, la sua differenza. Questa eterogeneità non può, ad un

lontano dal venire in essa dissolto, fa scaturire ad un certo punto la propria significazione, determinando una vera e propria contraddizione all'interno dell'omogeneità che vuole costruirsi e pensarsi come tale. La triangolazione composta da fenomeno, soggetto e oggetto è il punto fondamentale da cui muove la filosofia schopenhaueriana. La nostra conoscenza, il nostro sapere, è in realtà costituzione di oggetti, atto produttivo di reti di oggettività, le quali per costituirsi necessitano di un soggetto che le ponga. Questo soggetto rimane tuttavia al di fuori dello spazio di tale conoscenza, ché altrimenti verrebbe nuovamente a trasformarsi in rappresentazione e se ne perderebbe la differenza specifica rispetto ad ogni possibile oggetto. Il mondo costituito secondo questa forma altro non è che superficie declinata secondo il *principio di ragione*, il quale è essenzialmente continua istituzione di oggettività tra loro legate causalmente. Se l'intuizione costruisce oggetti individuali ed individuati, isolati dalla loro collocazioni spazio-temporale che quella rende possibile, l'intelletto li lega causalmente istituendo catene di senso che rimandano da un oggetto all'altro.⁵⁸

La loro realtà dipende, tuttavia, sempre da un processo soggettivo di rappresentazione e pertanto “*L'intero mondo degli oggetti è e rimane rappresentazione, e appunto perciò in tutto ed eternamente relativo al soggetto: ossia ha una idealità trascendentale*”⁵⁹. Il suo dipendere da un soggetto che la renda attiva, la sua natura trascendentale appunto, rende di fatto impossibile che la *Vorstellung* sia capace di rendere intelligibile ciò che essa invece presuppone ad ogni istante. Non appena essa venga invocata, ciò che appare sulla scena è semplicemente un mondo popolato da *Objekte*, connessi tra loro secondo il principio di causalità. Né, d'altro canto, la natura stessa della rappresentazione riesce mai a giungere, secondo Schopenhauer, ad un reale dinamica si significazione: rimandando da un oggetto all'altro, da una rappresentazione all'altra, essa non trova mai un punto finale da cui si possa

certo punto, che manifestarsi in una tensione tanto più forte, quanto più si intensifica la speculazione di Nietzsche.

⁵⁸ Secondo quanto Schopenhauer scrive in *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, la rappresentazione è innanzitutto possibile mediante tempo e spazio, i quali sono, presi separatamente, incapaci di spiegare i diversi stati interni alla rappresentazione. La loro unificazione è possibile solo mediante l'intelletto: “Die empirischen, zum gesetzmäßigen Komplex der Realität gehörigen Vorstellungen erscheinen dennoch in beiden Formen zugleich, und sogar ist die *innige Vereinigung* beider die Bedingung der Realität, welche aus ihnen gewissermaßen wie ein Produkt aus seinen Faktoren erwächst. Was diese *Vereinigung schafft* ist der Verstand (...)”. A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in: *Arthur Schopenhauer. Zürcher Ausgabe. Band V. Kleinere Schriften I*, Diogenes, Zürich 1977, pp. 44-45. Il prodotto dell'intelletto è la legge di causalità. D'altro canto, in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Schopenhauer mostra come tempo e spazio rendano possibile la pluralità. Egli può pertanto chiamarli “il *principium individuationis*: il che prego di notare una volta per sempre. Imperocché, per mezzo del tempo e dello spazio ciò che è tutt'uno nell'essenza e nel concetto apparisce invece diverso, come pluralità giustapposta e succedentesi (...)”. Schopenhauer, *WWV*, p. 173; tr. it. p. 139.

⁵⁹ *Ivi*, p. 46; tr. it. p. 37.

far discendere il significato delle cose nella loro complessità⁶⁰. I nessi causali rimandano di oggetto in oggetto, ma non spiegano mai fundamentalmente il *perché* dell'accadere di questi nessi, il motivo per cui debba essere così e non altrimenti. Il principio di ragione dimostra una regolarità nell'accadere del mondo, non l'essenza di ciò che così accade⁶¹. Il problema del significato del mondo oggettivo rimanda a sua volta alla stessa rappresentazione, come ciò che la produce: essa si trasforma nella questione su quale sia "*il significato della rappresentazione*"⁶² stessa. Se i nessi causali sono anzitutto catene oggettive che si dispongono in senso orizzontale, delineando così continuamente superfici, cercare il fondo di questi piani viene ad investire il loro principio di produzione, il rappresentare stesso. La *Vorstellung* è tuttavia dinamica che si estrinseca nel perimetro delineato da un lato dagli oggetti, dall'altro dal soggetto. I primi sono interni alla rappresentazione stessa, ne riproducono l'interna logica di superficie: investire con essi la propria domanda di senso, vuol dire rimettere in funzione ciò di cui si domanda il principio di funzionamento, lasciando così che il senso venga annullato entro la meccanica della spiegazione eziologica. Ecco quindi che la necessità di significato viene necessariamente a vertere sull'altro polo: la sua possibile risposta passa attraverso la riscoperta dello spazio della soggettività che la rappresentazione allo stesso tempo presuppone e lascia in ombra.

In breve, l'analisi del soggetto scopre a Schopenhauer ciò che egli chiama la *volontà* (*Wille*), la cui interna processualità è ben differente da quella della *rappresentazione*. Ma dove è possibile ritrovare il soggetto, in un mondo popolato di soli oggetti? La risposta è resa possibile dallo spazio del *proprio corpo*. Ben distante dall'essere questo situabile nel solo perimetro di un'individuazione corporale, esso si colloca invece all'incrocio tra rappresentazione di un corpo determinato e volizione personale⁶³. Se entro la prima

⁶⁰ Perciò scrive: "nessuna scienza nel significato preciso della parola – con la quale io intendo la conoscenza sistematica secondo il principio di ragione – può raggiungere una mèta finale né una spiegazione che soddisfi del tutto; perché non coglie mai la più intima essenza nel mondo, né mai può andare oltre la rappresentazione, bensì null'altro insegna, in fondo, che il rapporto d'una rappresentazione con l'altra". *Ivi*, 63-4; tr. it. p. 51.

⁶¹ Più oltre si mostrerà che questa domanda sull'essenza e sul significato, sebbene sembri affondare le proprie radici nella *Dialettica Trascendentale* della *Critica della Ragion Pura*, la quale pone allo stesso tempo il problema del significato del mondo dei fenomeni a partire dai concetti tradizionali della metafisica e ritrova per questi un proprio spazio di consistenza al di fuori di quel campo, assume invece per Schopenhauer una valenza totalmente diversa. Non è più questione di *anima, mondo e Dio*. Piuttosto è un insieme di processi organici che rimane escluso dal momento della rappresentazione e ne declina pertanto la richiesta di significato.

⁶² Schopenhauer, *WWV*, p. 156; tr. it. p. 125.

⁶³ Non sempre Schopenhauer è chiaro. Egli infatti sembra presupporre talvolta come principio ciò che invece è risultato. Scrive: "Al soggetto della conoscenza, il quale per la sua identità col proprio corpo ci si presenta come individuo, questo corpo è dato in due modi affatto diversi: è dato come rappresentazione nell'intuizione dell'intelletto, come oggetto fra oggetti, e sottomesso alle leggi di questi; ma è dato contemporaneamente anche in tutt'altro modo, ossia come quell'alcunché direttamente conosciuto da ciascuno, che la parola volontà esprime". Schopenhauer, *WWV*, p. 157; tr. it. p. 126. L'identità tra soggetto della conoscenza e corpo individuale sembra essere data immediatamente. Ma il conoscere lascia fuori il soggetto, così come

dimensione il movimento del corpo è qualcosa di oggettivo e impersonale mediato dall'intelletto, nella seconda è evidente l'estrinsecazione di una volontà e contemporaneamente la sua immediata percezione da parte del soggetto che la produce. La sincronia di questi due processi permette a Schopenhauer di affermare che ogni movimento del proprio corpo coincide con un processo della propria volontà. La volontà è il significato cercato, l'altro lato ed il fondamento della rappresentazione: *“L'atto volitivo e l'azione del corpo non sono due diversi stati conosciuti oggettivamente, che il vincolo della causalità collega; non stanno fra loro nella relazione di causa ed effetto: bensì sono un tutto unico, soltanto dati in due modi affatto diversi, nell'uno direttamente e nell'altro mediante l'intuizione per l'intelletto. L'azione del corpo non è altro, che l'atto del volere oggettivato, ossia penetrato nell'intuizione”*⁶⁴.

La duplicità del proprio corpo è allora ciò che permette di rompere il velo della rappresentazione e di scoprire al di là di esso ciò che invece vi eccede. *Körper* e *Wille* sono le due facce di un medesimo foglio e tale conoscenza è aperta esattamente dall'autocoscienza di sé in quanto volontà. Tra il corpo e la volontà vi è un rapporto reciproco, cosicché *“Ogni vero, genuino, immediato atto volitivo è subito e direttamente anche un visibile atto del corpo: e corrispondentemente, d'altra parte, ogni azione sul corpo, subito e direttamente, è anche azione sulla volontà”*⁶⁵. La circolarità di questo rapporto permette quindi di collocare non solo il corpo in una relazione strumentale rispetto alla volontà, ma anche la volontà nella medesima condizione rispetto al corpo. Il *Wille* diviene quindi non puro principio di autonomia, ma relazione con lo spazio di corporeità in un cui si incarna e da cui viene affetto e determinato. Queste affezioni non sono rappresentazioni, mediate quindi dall'intelletto, ma realtà immediate e dirette della volontà nel suo rapporto con il corpo. La conoscenza immediata di sé è allora collocata in questo spazio della volontà in cui l'affezione si trasforma in atto, presupponendo sempre il corpo come tale⁶⁶. Ma che la volontà sia condizionata da motivi e sia quindi determinata, non la individualizza però nella sua essenza: solo il fenomeno della volontà è sottomesso al principio di ragione, non la sua essenza intatta ed indivisibile

l'individualità in quanto frutto del principio di individuazione non permette alcuna connessione al proprio, quale punto al di fuori del continuo rimando di oggetto in oggetto. Solo la sincronia di causalità e volizione permette di far discendere l'identità di un corpo con una volontà e pertanto di affermare un *proprio corpo* ed un' *individualità soggettiva*.

⁶⁴ Schopenhauer, *WWV*, pp.157-8; tr. it. p. 126.

⁶⁵ *Ivi*, p. 158; tr. it. p. 127.

⁶⁶ “Conosco la mia volontà non nel suo complesso, non come unità, non appieno nella sua essenza; ma la conosco soltanto nei suoi singoli atti, e quindi nel tempo, ch'è forma del fenomeno del mio corpo, come d'ogni oggetto: sì che il corpo è condizione per la conoscenza della mia volontà. Questa volontà, senza il mio corpo, io non riesco invero a rappresentarmela”. *Ivi*, pp.159-160; tr. it. p. 128.

che si situa al di là di ogni possibile individuazione. Così essa invece “*come cosa in sé sta fuori dal dominio del principio di ragione in tutte le sue forme, ed è quindi assolutamente senza ragione, sebbene ogni sua manifestazione sia in tutto sottomessa al principio di ragione; sta fuori inoltre di ogni pluralità, sebbene le sue manifestazioni nel tempo e nello spazio siano innumerevoli*”⁶⁷.

Il concetto di volontà schopenhaueriano si colloca oltre lo svuotamento di senso del significato propriamente umano di *Wille*. Se attraverso l’uomo è passibile di venire scoperto nel mondo dei fenomeni, tuttavia esso rimanda al di là di questo e lo dissolve all’interno di un quadro in cui tale principio può piuttosto essere espresso come *volontà di vivere*. Esso domina tutta la realtà e diviene massimamente visibile nei fenomeni organici, in cui ogni membra ed ogni organo dell’essere vivente si organizzano secondo un’intenzione di auto-conservazione, così che il proprio corpo diviene l’utensile nello stesso tempo frutto e mezzo della volontà di sopravvivere. In ogni suo punto si rivela un’estrinsecazione della volontà e “*Su questo fatto poggia la piena concordanza del corpo umano ed animale con l’umana ed animale volontà; somigliante a quella – pur sopravanzandola di molto – che uno strumento costruito per un certo scopo ha con la volontà del costruttore; e perciò apparendoci come finalità, ossia spiegabilità teleologica del corpo*”⁶⁸. Quella che per Kant era solo un’ipotesi necessaria alla spiegazione dei fenomeni viventi, ovvero la loro capacità di porre a sé i propri scopi e venire così definiti come teleologicamente strutturati, è per Schopenhauer la vera realtà che si dispiega una volta che si sia proceduti oltre la pura sfera della rappresentazione. Ma, una volta che si sia avanzati al di là di questa soglia, gli stessi fenomeni di auto-organizzazione si esplicano non più solo come semplici individualità capaci di costruire a sé la propria forma e di conservarla, ma come concretizzazioni e manifestazioni di un principio che si colloca al di là di tutte e di ciascuna. Se infatti l’individualità compete alla rappresentazione e la volontà si colloca al di là di questa, allora il *Wille* esiste solo come unità trans-individuale che eccede ogni forma⁶⁹.

La volontà è per Schopenhauer continuo principio di movimento. Un movimento senza scopo, perché ogni forma, ogni ragione, ogni individuazione è semplice apparenza. Essa “*deve divorare se stessa, perché nulla esiste al di fuori di lei, ed ella è una volontà*

⁶⁷ *Ivi*, pp. 173-4; tr. it. p. 139.

⁶⁸ *Ivi*, p. 168; tr. it. p. 135.

⁶⁹ Così la volontà esiste al di là delle sue rappresentazioni ed agisce anche laddove non fa uso di esse, dove non si situa cioè alcuna conoscenza: “che la volontà agisca anche laddove nessuna conoscenza la guida, vediamo subito dall’istinto e dalle tendenze meccaniche degli animali (...). Perciò il loro agire avviene in caso senza motivo, non è guidato dalla rappresentazione, e ci mostra immediatamente e chiarissimamente, che la volontà agisce anche senz’alcuna conoscenza”. *Ivi.*, p. 175; tr. it. p. 140.

*affamata*⁷⁰. Eppure lo stile metaforico che incarna la volontà nella presenza di un organismo mosso dalla propria interna indigenza fisiologica non fa che scoprire il punto dolente della metafisica schopenhaueriana. Un vivente che in cui si produca un movimento appetitivo è un essere che manifesta in sé il proprio limite. L'inadeguatezza delle sue risorse presenti segna un confine in cui esso è separato da qualcosa di cui necessita e che pertanto appetisce: la sua fame altro non è che il segnale della necessità di varcare questa linea, appropriando ed interiorizzando ciò che oltre di essa si colloca. Nella fame si segnala l'irriducibile presenza di un'alterità. Ma la volontà non può oltrepassare alcun limite, perché ogni limite ne sarebbe pura e semplice individuazione ed entrerebbe in contraddizione con la sua definizione di essere altra rispetto ad ogni forma e limite. Essa non può appetire nulla, perché nulla può darsi di esterno ad essa che sia per lei appetibile. Sua connotazione più propria sembrano pertanto essere la quiete e la stasi proprie all'uno parmenideo. Schopenhauer lo afferma, quando scrive: *“il tutto non è se non visibilità e oggettività di lei, ed ella immota rimane in ogni mutamento, ella sola è la cosa in sé”*⁷¹. Ma la fame della volontà, piuttosto che segnalare una cattiva metafora, connota una sua interna indigenza logica, che sembra necessariamente condurla a venir divorata dal proprio vuoto interno.

La contraddizione viene ad investire il rapporto intessuto tra volontà e molteplice. La loro relazione è ogni volta filtrata dal passaggio della rappresentazione, la cui collocazione ambigua sembra permettere a Schopenhauer di far continuamente scivolare il senso complessivo ora verso l'una ora verso l'altro. Come collocare la molteplicità tra una volontà che esiste oggettivamente ed una rappresentazione che invece si dà solo come apparenza soggettiva? Se intesi in senso oggettivo, gli individui e la loro pluralità sono obiettivazioni *della volontà*, sue manifestazioni. Ecco allora che le forme di vita sono molteplici, che si rapportano l'una all'altra e la volontà si incarna nella necessità per ognuna di esse di estrinsecare la propria forza e conservare la propria esistenza. Il principio della volontà agisce in ognuna di esse, singolarizzandosi e richiudendo il proprio movimento sulla forma individuale come *volontà di vivere*. Ma qui si incontrerebbe allora una duplice contraddizione: anzitutto che la volontà è in esse, ha *anche* un'esistenza individuale e che quindi è di per se stessa esposta al molteplice; inoltre, che la sua pluralità non è semplice rappresentazione di un soggetto, ma possiede un'esistenza reale oltre il soggetto stesso. Sia l'uno che l'altro sono, a partire dai presupposti filosofici da Schopenhauer messi in campo, impossibili: la pluralità è semplice apparenza che deriva dalla natura della rappresentazione e

⁷⁰ *Ivi*, p. 227; tr. it. p. 180

⁷¹ *Ivi*, p. 226; tr. it. p. 179.

non qualcosa che compete alla realtà della volontà stessa. Si ritorna quindi al senso soggettivo della pluralità: spazio e tempo sono le modalità in cui la volontà è data a noi nello stesso tempo come fenomeno e come pluralità di fenomeni. Le *obiettivazioni* sezionano la volontà, ma sono tuttavia solo rappresentazioni *di un soggetto*. Se noi discopriamo al di fuori di quelle una *volontà* che eccede la forma del corpo ad esse sottomessa, la volontà non può essere in sé che una e indivisibile. Allora diviene impossibile spiegare le sue diverse incarnazioni e la loro operatività: nel momento in cui la volontà agisce individualmente, ossia vuole qualcosa di specifico, vuole una forma, essa si singolarizza. L'unico modo per preservarne l'unità è relegare l'individualità nello spazio della rappresentazione soggettiva e quindi dell'apparenza: ciò significa, renderla incapace di agire, ché nello spazio dell'azione essa si autoverifica, la volontà si specifica e moltiplica, contraddicendo la propria unità. L'apparenza della molteplicità scompare non appena essa venga congiunta all'oggettività della volontà. D'altro canto, l'unità della volontà è dissolta qualora essa si rifrangano nella molteplicità di volontà particolari. Eppure, se la volontà come verità dell'apparenza deve fungere da principio esplicativo nei confronti del molteplice che appare, la necessità della relazione sembra essere inevitabile. E questa unità principale della volontà è in ultima istanza il vero contrassegno del sistema esposto in *Die Welt als Wille und Vorstellung*⁷².

Sembra allora necessario, per riuscire a comprendere appieno la posizione funzionale del *Wille*, trarsi fuori dal percorso segnato dall'argomentazione di Schopenhauer e tentare di analizzarne la geometria complessiva. Questa sembra collocarsi ad un crocevia paradossale: quello in cui la pienezza della forma e del senso giungono al proprio limite. La filosofia di Schopenhauer vuole porsi all'altezza del compito di pensare in tutta la sua piena potenzialità la dinamica del cambiamento. Per far ciò egli scinde le scienze naturali essenzialmente in due branche: la *morfologia* e l'*eziologia*. Se *“la prima considera le forme permanenti, la seconda considera la materia evolvente secondo le leggi del suo passaggio da una forma ad un'altra”*⁷³. La morfologia si costituisce infatti disegnando delle forme tipiche, rispetto alle

⁷² Proprio su questa unità avverrà la rottura filosofica di Nietzsche rispetto a Schopenhauer, come ha giustamente rilevato Deleuze. Se infatti la volontà non ha nulla su cui esercitarsi, essa si trasforma in niente: “le point sur lequel porte la rupture de Nietzsche avec Schopenhauer est précis : il s'agit justement de savoir si la volonté est une ou multiple. Toute le reste en découle ; en effet si Schopenhauer est conduit à nier la volonté, c'est d'abord parce qu'il croit à l'unité du vouloir. Parce que la volonté selon Schopenhauer est une dans son essence, il arrive au bourreau de comprendre qu'il ne fait qu'un avec sa propre victime : c'est la conscience de l'identité de la volonté dans toutes ses manifestations qui amène la volonté à se nier, à se supprimer dans la pitié, dans la morale et dans l'ascétisme. Nietzsche découvre ce qui lui semble la mystification proprement schopenhauerienne : on doit nécessairement nier la volonté, quand on en pose l'unité, l'identité”. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris 2005⁵, p. 8. Questa differenza tra Nietzsche e Schopenhauer emergerà però solamente dopo la *Nascita della Tragedia*.

⁷³ Schopenhauer, *WWV*, p. 152; tr. it. p. 122.

quali gli individui non sono pensati che come ripetizioni. Le forme tipiche vengono a loro volta ricomposte in una geografia generale che rende possibile possedere il regno della vita attraverso quello che Schopenhauer definisce uno *sguardo d'insieme*⁷⁴. Il processo storico del vivente viene quindi in ciò fatto coincidere con la stasi di una sinossi. Ciò che sembra più vicino all'essenza del mutamento è invece l'eziologia, la quale “*c'insegna che, secondo la legge di causa ed effetto, un certo stato della materia ne produce un altro; e con ciò ha spiegato, ed ha fatto il suo compito*”⁷⁵. L'eziologia delinea quindi una legge generale del cambiamento, che esprime in una formula l'esplicarsi nello spazio e nel tempo di una determinata forza. La legge naturale che essa delinea lavora però unicamente sulla collocazione spazio-temporale dei fenomeni, ovvero su ciò che riguarda semplicemente la forma della loro intuizione. Di contro, ciò che viene da essa sussunto le rimane in tutto e per tutto sconosciuto. Quel che si sottopone alla legge spazio-temporale e viene da essa celato è così *la forza in sé*, la quale è l'essenza di ciò che appare. A partire da ciò, la forza si trasforma in seguito in volontà: puro cambiamento in assenza di forma e di legge. La critica alla staticità dell'eziologia si rovescia quindi nell'affermazione del non-senso universale della volontà. Ma, a ben guardare, la critica dell'eziologia avviene tutta all'interno del problema della vita e questo è tutt'altro che privo di senso.

Così la forma che viene donata dall'eziologia, capace di costruire catene di senso che si dipartono da un principio esplicativo, sembra non essere più capace di ricomprendere la natura dei fenomeni vitali⁷⁶, i quali segmentano questa linearità, ad ogni istante minano la

⁷⁴ *Ivi*, p. 153; tr. it. pp. 122-123: la morfologia, infatti, “Specialmente come botanica e zoologia c'insegna a conoscere le diverse forme organiche, permanenti, e quindi nettamente determinate, nell'incessante mutar degli individui, le quali costituiscono gran parte del contenuto delle rappresentazioni intuitive. Esse vengono da lei classificate, isolate, riunite, ordinate in sistemi naturali ed artificiali, raccolte sotto concetti, che rendono possibile uno sguardo d'insieme e una conoscenza di tutte. Viene inoltre mostrata un'analogia, nel complesso e nelle parti, che fra tutte le forme passa con infinite sfumature (*unité de plan*), in grazia del quale esse rassomigliano a molteplici variazioni di un tema non formulato”.

⁷⁵ *Ivi*, p. 154; tr. it. p. 123.

⁷⁶ Sull'importanza per la costruzione della filosofia schopenhaueriana dei fenomeni della vita attraverso lo studio della fisiologia francese, in particolare Bichat e Cabanis: Paul Janet, *Schopenhauer et la physiologie française. Cabanis et Bichat*, «Revue des Deux Mondes», 1880, pp. 35-59. Qui vi si afferma che “si Schopenhauer a du à Kant et à Fichte toute la partie subjective de sa philosophie, c'est à Cabanis, à Bichat et en général aux physiologistes anglais et français (il cite souvent Lamarck, Bell et Magendie), qu'il en doit la partie objective. Si le premier livre de son ouvrage vient de Kant, il est permis de dire que le second lui vient, en grand partie, de Cabanis et de Bichat”. *Ivi*, p. 36. Soprattutto a proposito di Bicht, viene messo in luce come la vita organica sia connessa allo scarto: “dans la vie organique les organes et le système nerveux offrent le caractère de l'irrégularité: par exemple, l'estomac, les intestins, la rate, le cœur, les gros vaisseaux, et les organes de l'exhalation et de l'absorption”. *Ibid.*, p. 51. L'articolo è utile per comprendere il legame oggettivo della filosofia di Schopenhauer con gli studi di Bichat. Ma riguardo al profilo teorico di questo assai più decisivo è quanto ha scritto Georges Canguilhem: “Bichat, dans ses *Recherches sur la vie et la mort* (1800), faisait de l'instabilité des forces vitales, de l'irrégularité des phénomènes vitaux, en opposition avec l'uniformité des phénomènes physiques, le caractère distinctif des organismes; et dans son *Anatomie générale* (1801) il faisait remarquer qu'il n'y a pas d'astronomie, de dynamique, d'hydraulique pathologiques parce que les propriétés physique ne

ripetizione del principio attraverso la catena del senso. Spiegazione causale significa infatti riconduzione di un elemento ad una legge generale. La possibilità della vita sembra invece introdursi laddove non vi è possibilità di riconduzione⁷⁷, esattamente nel punto in cui è individuabile una disomogeneità che non permette di ricostruire la continuità della forma lineare eziologica. Questa eterogeneità è il residuo visibile oltre la forma della rappresentazione a cui Schopenhauer accenna, appena posto il principio della volontà, per dimostrare empiricamente l'effettualità di questo⁷⁸.

La rottura della continuità della linea eziologica segnala quindi la presenza di un momento genetico – tanto nella conoscenza, quanto nella vita –, che dissolve la possibilità di una

s'écartant jamais de «leur type naturel» n'ont pas besoin d'y être ramenées. Dans ces deux remarques tient l'essentiel du vitalisme de Bichat; mais comme il suffit, depuis quelque cent ans, de qualifier une théorie médicale ou biologique de vitaliste pour le déprécier, on a oublié d'accorder à ces remarques toute l'attention qu'elles mériteraient. Il faudra pourtant en finir avec l'accusation de métaphysique, donc de fantaisie pour ne pas dire plus, qui poursuit les biologistes vitalistes du XVIII^e siècle. En fait, et il nous sera facile de le montrer quelque jour et ailleurs, le vitalisme c'est le refus de deux interprétations métaphysiques des causes des phénomènes organiques, l'animisme et le mécanisme. Tous les vitalistes du XVIII^e siècle sont des newtoniens, hommes qui se refusent aux hypothèses sur l'essence des phénomènes et qui pensent seulement devoir décrire et coordonner, directement et sans préjugé, les effets tels qu'ils les perçoivent. *Le vitalisme c'est la simple reconnaissance de l'originalité du fait vital* [corsivo mio]. En ce sens les remarques de Bichat qui lient à l'organisation vitale, comme un fait spécifique, les deux caractères d'irrégularité et d'altération pathologique, nous semblent devoir être reprises de près". Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, in : Ibid., *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 2006¹⁰, pp. 200-201. Al vitalismo compete quindi il duplice riconoscimento della discontinuità : nelle forme vitali e nella conoscenza. Esso è legato essenzialmente al problema della genesi: genesi delle forme vitali, genesi delle singole conoscenze.

⁷⁷ Nella spiegazione di Schopenhauer, questa discontinuità si situa all'altezza della necessità di porre il problema dello stimolo come interruzione di quella linearità propria al concetto di causa: "Chiamo causa, nel senso più stretto della parola, quello stato della materia che, mentre ne produce necessariamente un altro, subisce a sua volta una modificazione grande come quella che esso produce; la qual cosa si esprime con la regola «azione e reazione si equivalgono». Inoltre, con una vera e propria causa l'azione cresce in proporzione della causa, e così anche la reazione; sì che, una volta conosciuto il modo d'agire, dal grado d'intensità della causa si può misurare e calcolare il grado dell'effetto, e viceversa. Tali cause propriamente dette agiscono in tutti i fenomeni del meccanismo, chimismo, e così via; insomma, in tutte le modificazioni dei corpi inorganici. Chiamo stimolo quella causa, la quale non subisce nessuna reazione proporzionata alla sua azione, e la cui intensità non procede punto parallela di grado con l'intensità dell'azione, la quale perciò non può essere misurata su quella: anzi una piccola diminuzione dello stimolo può produrre una grandissima nell'azione, o anche distruggere del tutto l'azione precedente, ecc. Di tal maniera è ogni azione su corpi organici come tali: da stimoli dunque, non da semplici cause, procedono tutte le modificazioni veramente organiche e vegetative nel corpo animale". Schopenhauer, *WWV*, pp. 176-177; tr. it. pp. 141-42. Anzitutto quindi non un nuovo punto da cui far derivare un'altra linearità, ma il momento di interruzione della sua geometria.

⁷⁸ La rottura della continuità si manifesta nell'assenza di intenzionalità. Questa riporta ciò che è prodotto alla rappresentazione che la precede e ve la fa discendere. La discontinuità è risanata però attraverso il principio ultimo della volontà, dal quale deriva una continuità del non-senso. Essa ricostruisce un filo attraverso la continua nominazione di un'assenza: "non attribuiremo il guscio della chiocciola ad una volontà guidata da conoscenza, ma estranea alla chiocciola stessa, come non pensiamo che la casa da noi stessi costruita sorga per effetto d'una volontà che non sia la nostra; ma questa casa e la casa della chiocciola conosceremo quali opere della volontà, oggettivantesi in entrambi i fenomeni; volontà, che opera in noi secondo motivi, e nella chiocciola ciecamente, come un impulso costruttivo rivolto al di fuori. Anche in noi la stessa volontà agisce in vari modi ciecamente: in tutte le funzioni del nostro corpo, che nessuna conoscenza guida, in tutti i suoi processi vitali e vegetativi, digestione, circolazione del sangue, secrezione, sviluppo, riproduzione. Non solo le azioni del corpo, ma il corpo medesimo è in tutto e per tutto, come abbiamo mostrato, fenomeno della volontà, volontà oggettivata, volontà concreta: tutto ciò, che in esso accade, deve quindi accadere per effetto di volontà; sebbene qui codesta volontà non sia diretta dalla conoscenza, né determinata da motivi, ma agisca ciecamente in seguito a cause che in tal caso prendono il nome di stimoli". Schopenhauer, *WWV*, p. 176; tr. it. p. 141.

spiegazione causale, poiché in esso si colloca la presenza di qualcosa di nuovo, di irriducibile a quanto era presente prima. La spiegazione causale, attraverso il suo percorso retrospettivo, si ingegna a ricondurre l'attualità del presente aperto ad un già dato, sottomettendo il fenomeno ad una legge generale alla quale esso obbedisca: la legge è intesa come principio e come tale valida sempre, momento originario rispetto al quale l'avvenire si determina quale semplice ripetizione individualizzata nello spazio e nel tempo. Il già previsto della legge è ciò che dona una struttura riconoscibile al succedersi degli eventi, la sua forma sempre anteriore ricomponendo ogni volta in sé ciò che vi differisce. La spiegazione causale pertanto non può far altro, procedendo a ritroso, che ricondurre il momento della genesi ad una forma determinata. Ciò fa scaturire un duplice problema: il processo genetico, momento in cui la sovranità della forma non è presente, viene nominato attraverso la sovranità della forma stessa, dissolvendo così la sua processualità in atto a favore di un processo già concluso; nello stesso tempo e direttamente in relazione a ciò, la genesi si trasforma in ripetizione. Laddove cioè viene ad essere qualcosa di nuovo, la spiegazione causale cerca di costringere quest'ultimo momento a nominarsi nell'eco di un senso già dato, attraverso il quale essa lo costruisce in forma determinata. Il momento genetico coincide invece, attraverso la sua sospensione della linea eziologica, con l'attimo nel quale la comunicazione di cui si serve la sovranità della forma viene ad essere interrotta. Si può affermare: esso coincide con il margine di resistenza che il principio della forma incontra nell'affermazione della propria effettualità.

Dunque, il problema da cui Schopenhauer sembra muovere è esattamente quello della discontinuità delle forme. Esso si situa all'interno del loro rapporto reciproco, nel passaggio dall'una all'altra, nelle resistenze che le pretese affermative di ciascuna di esse incontra. Tale problema è però immediatamente neutralizzato. Questo attraverso due passaggi essenziali. L'uno si riconnette alla filosofia di Kant: attraverso di essa Schopenhauer ottiene il concetto di *Vorstellung*, connesso direttamente alla problematica del rapporto tra fenomeno e noumeno. Tralasciando la differenza specifica tra i due autori⁷⁹, per l'autore del *Mondo* la rappresentazione è frutto di un processo di produzione a partire da momenti *a priori* che donano a quella la sua natura strettamente individuante. A tale strutturazione presiedono quindi principi trascendentali che la costruiscono e la riproducono, i quali ne conservano

⁷⁹ Per alcuni accenni al rapporto Schopenhauer-Kant, si rimanda a: Alexis Philonenko, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Vrin, Paris 1980. Buon commentario della filosofia schopenhaueriana, il libro di Philonenko ha però il difetto di collocarsi in un'ottica tutta interna ad essa. Accade pertanto che molte delle contraddizioni da cui è attraversata tale filosofia, anziché essere rilevate nella loro problematicità, vengano piuttosto assunte nella prospettiva di una giustificazione sistematica.

continuamente la presenza⁸⁰. Attraverso la nominazione di tali principi e della loro effettualità, il mondo si chiude nello spazio di un'essenziale rappresentazione. Questa diviene tanto più problematica, quanto più viene intesa come fenomeno, ovvero semplicemente come finzione. Essa è allora apparenza, momento non originario. La sua posizione si trova, in questa strutturazione del discorso, già disposta: chiama in causa la ripetizione di un principio di realtà la cui natura non può mai essere intesa a partire dall'eco che lo storpia. Perché se ne possa intendere la logica, necessita di quel momento originario mediante il quale poter scernere il senso vero dalla deviazione compiuta dall'apparenza. A partire dalla sua posizione nell'assenza di un principio originario, la *rappresentazione* è necessitata a ripetere la privazione di senso che le deriva dalla sua mancata sottomissione all'origine. La forma che così si costruisce tra rappresentazione e fenomeno è pertanto la forma coattiva di un'assenza. Essa è già strutturata attorno ad una presenza sovrana allo stesso tempo unitaria e vacante. Il senso che in essa si riproduce non fa che richiamare il desiderio di una sottoposizione ad un momento individuale, a partire dal quale l'intera unità della forma possa ottenere la sua piena evidenza interna. I momenti trascendentali, connessi al significato di dispositivi fittivi che in tal modo viene loro donato, sono pertanto da qui intesi come cause della natura apparitiva della rappresentazione: la loro effettività coincide con la continua ripetizione di quel vuoto che chiede continuamente di venir saturato. Il soggetto corrisponde all'ininterrotta effettualità del pronunciamento di quest'assenza da parte dei principi della rappresentazione.

Il soggetto è infatti il rovescio della superficie di costruzione dell'oggettività rappresentativa: se quest'ultima è la manifestazione evidente della sovranità dei momenti trascendentali, i quali assurgono a principi, il soggetto viene derivato da questa effettività e posto a fondamento, come ciò che vi è presupposto⁸¹. A partire da ciò, la continua presenza del soggetto nomina la perpetua effettività dei principi. Il concetto tradizionale di soggetto, legato al problema dell'assoluta presenza, serve pertanto a veicolare il loro processo di autonominazione e a garantirlo, obliando la possibilità della loro discontinuità. Questo vuol dire:

⁸⁰ Di Kant Schopenhauer non accetta essenzialmente la deduzione e la dottrina delle categorie espone nella *Logica trascendentale*, riducendola di fatto all'*Estetica trascendentale*. Dunque, la trascendentalità si riduce a spazio e tempo. Il resto è puro artificio sistematico: "Dopo lo studio, ripetuto in diverse epoche della vita, della *Critica della ragion pura*, s'è fatta strada in me, sull'origine della logica trascendentale, una persuasione, che io qui partecipo, come molto profittevole per l'intelligenza di essa. La scoperta, fondata su comprensione obiettiva e somma riflessione umana, è solo unicamente l'*aperçu*, che tempo e spazio sono riconosciuti da noi *a priori*. Rallegrato da questo felice ritrovato, Kant volle seguirne anche più oltre la vena, ed il suo amore alla simmetria architettonica gli diede il filo conduttore". Schopenhauer, *WWV, Anhang zur kantischen Philosophie*, p. 604; tr. it., *Il mondo come volontà e rappresentazione. Appendice. Critica della filosofia kantiana*, p. 478.

⁸¹ "così oggetto e soggetto, già quali prime condizioni, precedono ogni conoscenza e quindi in genere il principio di ragione, perché questo non è se non la forma di tutti gli oggetti, il modo costante del loro apparire. Ma l'oggetto già presuppone sempre il soggetto: fra i due non può adunque sussistere alcun rapporto di causa ed effetto". Schopenhauer, *WWV*, p. 44; tr. it. p. 36.

senza effettualità dei principi non c'è soggetto, ma poiché il soggetto è sempre, deve esservi anche la loro sovranità. Il cerchio si chiude attorno a questa. La forma della rappresentazione vi coincide. Ed il suo discorso si struttura in una forma perfetta che ripete ininterrottamente la privazione che deriva dall'assenza di un principio del senso. La sua sovranità in quanto forma è in verità già presente: essa è esattamente la negazione – attorno ad essa si dispongono tutte le sue parti, le quali fanno da eco a questa assenza e perciò la mantengono continuamente presente.

Ciò che risulta determinante è infatti la natura donata da Schopenhauer a questi trascendentali: essi sono il principio di ogni individuazione e pertanto di ogni forma. Il suo discorso su di essi si colloca così al di fuori di qualsiasi prospettiva di discontinuità: esso si pensa capace di possedere in sé il principio delle forme in quanto tali, ne può nominare l'origine nei trascendentali stessi e costituirsi come ultimo discorso possibile. La forma è allora solo entro il suo discorso ed il suo discorso non possiede alcuna forma. Esso intende pertanto di aver esorcizzato la maledizione che riguarda ogni forma, ovvero quella di costruirsi come tale e pertanto di avere una genesi: momento della discontinuità in cui l'omogeneità di una forma strutturata attorno al proprio principio di senso incontra il proprio limite, rappresentato da un'altra forma ad essa eterogenea ed organizzata secondo una struttura di significato ad essa irriducibile. In questo modo, il discorso schopenhaueriano non differisce sostanzialmente da quello che Nietzsche aveva considerato essere il movimento peculiare del discorso dialettico: cancellare nella sua interna prestazione la propria presenza, per dimenticare nella sua costituzione di un senso omogeneo il problema dell'eterogeneità da cui nonostante tutto è ognora affetto. Il discorso schopenhaueriano trova nei trascendentali il principio di ogni senso e sembrerebbe così capace di costituirsi a pronunciamento definitivo, vera ed ultima forma sovrana del discorso.

Ma la trattazione di Schopenhauer è impossibilitata ad esaurirsi qui. Come si è visto, i trascendentali, nella loro natura di principi fittivi, nominano continuamente una sovranità assente che deve essere resa presente ed alla quale essi si prestano preliminarmente a sottomettersi. Nella forma del discorso questa posizione si definisce come il momento a partire dal quale si diparte la catena del senso e come principio secondo cui tutto si compatta in una struttura che prevede la continua ed ininterrotta ripetizione dello stesso da parte dei diversi. Solo che quest'ultimo momento periferico sono la forma ed il senso in generale, coincidenti con la posizione trascendentale che richiede, in quanto produzione di finzione, di aggiogarsi ad un senso vero. Il centro del discorso non può allora che essere costituito dal non-senso. Dipartendosi da esso, la privazione viene continuamente ripetuta come la vera

essenza da parte di ogni senso, il quale non confina liminarmente con un altro senso, ma è bensì sovraneamente e irriducibilmente sottoposto ad un'intrinseca e coattiva negazione. Il discorso di Schopenhauer si struttura pertanto attorno ad un principio che colloca la propria sede in un territorio privativo. Questa è la prospettiva della volontà: il *Wille* ricostruisce una forma in cui sia risolto il problema della disomogeneità e per far ciò si dona al nulla. Sottratto al gioco dei sensi possibili e volendolo dominare sovraneamente, la volontà non può che strutturarsi nel perimetro di un'assenza di senso. Il discorso sulla volontà mantiene il problema della sovranità della forma, celandolo e nello stesso tempo conducendolo al proprio esito più nichilistico: il suo centro è assenza che domina una presenza - e nel suo essere nonostante tutto presente, la sovranità della forma continua ad essere effettuale e a perpetuarsi. Essa impone così ai sensi molteplici di ripetere la loro dipendenza dal nulla. Ma in quanto negazione del senso, si avvale sempre di quest'ultimo per poterlo continuamente rigettare, come qualsiasi negazione rispetto ad un'affermazione⁸². Esito paradossale quindi: il suo centro nega la periferia, che tuttavia non può essere in ciò mai del tutto dissolta e si dona pertanto continuamente nello spazio di una presenza fantomatica. In questa imperfetta cancellazione della molteplicità, la discontinuità risuona al di fuori della parola del centro.

Se la trattazione di Schopenhauer si dipartiva in certa misura dal problema della discontinuità, attraverso la sua ripetizione nello schema della sovranità della forma viene condotto al proprio abisso. L'iterazione compiuta dal filosofo contemporaneamente ingigantisce il problema della discontinuità della genesi e lo annulla. Se esso diviene massimamente visibile, così come qualsiasi cosa è potenziata nella sua capacità di essere vista ogni qual volta venga trasformata in categoria metafisica, nello stesso tempo tale nominazione coincide con la sua collocazione nel nulla. Pertanto, ogni volta che si dovrà chiamare in causa la genesi, anziché situarla nel luogo della disomogeneità e dell'abbondanza dei sensi, si dovrà necessariamente ridurla alla privazione di ogni significazione. Nello stesso tempo, la sovranità della forma sarà mantenuta intatta nella sua capacità di nominare se stessa a partire dal suo centro. La filosofia schopenhaueriana può essere considerata aliena dall'ottimismo dialettico solo in quanto la discontinuità permane e non è mai riempita di senso; ma essa si costruisce ugualmente secondo lo schema della sovranità della forma e della perfetta presenza

⁸² “Ora, nessuno può concepire determinatamente una negazione, senza che abbia posto a fondamento l'opposta affermazione. Il cieco nato non si può fare la menoma rappresentazione del buio, poiché non ne ha nessuna della luce; né il selvaggio della miseria, poiché non conosce il benessere. L'ignorante non ha nessun concetto della propria ignoranza, perché non ne ha uno della scienza, e così via. Tutti i concetti delle negazioni sono dunque anch'essi derivati [...]” Kant, *Kritik der reinen Vernunft (zweite Auflage 1787)*, Akademie Ausgabe, Band III, De Gruyter, Berlin – New York 1968, p. 388; tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 369-370.

di un principio, che svia il problema della disomogeneità sulla falsa traccia dell'antitesi pieno-nulla e, collocando quest'ultimo a momento originario, si determina come filosofia pessimistica⁸³. A tale schema è da ricondurre il problema in cui dibatte il Nietzsche della *Nascita della Tragedia*⁸⁴: Dioniso è contemporaneamente la genesi⁸⁵ ed il nulla, Apollo la sovranità della forma⁸⁶. Apollo ha bisogno di Dioniso per nascere, Dioniso è però ogni volta dissolto dalla perfetta potenza di Apollo⁸⁷. Ma nello stesso tempo, e fatto ancor più grave, figurandosi, a Dioniso non può spettare che la forma: la sovranità di questa passa apparentemente da Apollo a Dioniso, solo per tramutare Dioniso in Apollo non appena la stringa tra le mani.

4) La maschera o la sovranità discontinua

Sulla problematicità della *Nascita* è lo stesso Nietzsche a ritornare, rilevando nel contempo l'esigenza forte che la muove: "*Qui parla comunque – lo si confessava a se stessi tanto con curiosità quanto con avversione – una voce estranea, il discepolo di un «Dio» ancora*

⁸³ Pessimistica riguardo al senso, ma non riguardo alla forma, che coincide con quella massimamente determinata esposta dalla sua geometria sistematica. La divergenza tra presenza della forma e assenza di senso non porta la filosofia schopenhaueriana a tacere, ma a veicolare internamente la ripetizione dell'assenza di senso, il quale è anch'esso un senso nella modalità privativa.

⁸⁴ Poco convincenti le argomentazioni di Georges Goedert, *Nietzsche und Schopenhauer*, «Nietzsche-Studien», 7 (1978), pp. 1-15, per il quale nella *Nascita* Nietzsche supererebbe il pessimismo schopenhaueriano mediante l'atto creativo di uomini potenti. In verità, il pessimismo schopenhaueriano è connesso alla presenza di un principio di realtà e nello stesso tempo alla sua collocazione nel nulla. Tutto questo ancora permane nella prima opera nietzschiana. Friedhelm Decher, *Nietzsche Metaphysik in der "Geburt der Tragödie"*, «Nietzsche-Studien», 14 (1985), pp. 110-125, è molto più cauto nell'indicare superamenti o rivoluzioni radicali tra la filosofia schopenhaueriana e lo sfondo metafisico della *Nascita*. Egli sottolinea in quest'ultima il tentativo di attestarsi all'altezza della contraddizione mediante il fenomeno estetico, anziché superarla attraverso l'ascesi: "Die Schopenhauerschen Konsequenz – als Postulat von der Verneinung des Willens bekannt – zielt auf eine, durch die nicht mehr im Individuationsprinzip befangene Erkenntnis initierte, freie, als Erlösung vom Willensdrang sich darstellende Selbstaufhebung des Willens". *Ivi*, p. 121.

⁸⁵ Su Dioniso come dio dell'epifania si veda: Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, Paris 1991.

⁸⁶ Nella tragedia Dioniso è reso in immagine e con ciò sottoposto ad Apollo. Così anche secondo la Kofman: "Parce que la tragédie est une interprétation lumineuse et pharmaceutique du mythe, il lui appartient par essence de faire oublier Dionysos au profit d'Apollon. La tragédie est complice de sa propre mort et de toutes les lectures aplatisantes qui s'en sont emparées". S. Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique* cit., p. 85. Tuttavia, non mi sembra messo abbastanza in luce come Nietzsche abbia cercato di pensare, attraverso la figura della tragedia, esattamente all'assenza di una conciliazione. Se non vi è riuscito, è perché gli strumenti concettuali di cui si è avvalso non erano appropriati. La Kofman, invece, rileva giustamente la continuità che così si instaura tra tragedia e filosofia socratica, ma non pone in risalto che questo è più il risultato di uno scacco che di una trama testuale perfettamente in accordo con le sue intenzioni: "La tragédie porte en elle dès l'origine son déclin, elle est toujours déjà minée par le «socratisme». Elle prélude à la philosophie et à Socrate qui ne fait que parachever par la voie qui lui est propre les visées du tragique : tragédie et philosophie sont complices dans leur quête d'une sérénité dont le charme masque les origines profondes". *Ibid.*

⁸⁷ Secondo Deleuze, la *Nascita della Tragedia* disegna la contraddizione tra unità originaria e individuazione nelle figure di Dioniso ed Apollo. La conciliazione che Nietzsche enuncia a proposito della forma tragica è puramente apparente: "La tragédie est cette réconciliation, cette alliance admirable et précaire dominée par Dionysos. Car dans la tragédie, Dionysos est le fond du tragique. Le seul personnage tragique est Dionysos. (...) Mais d'autre part, l'apport apollinien consiste en ceci : dans la tragédie, c'est Apollon qui développe le tragique en *drame*, qui exprime le tragique dans un *drame* (...), l'objectivation de Dionysos sous une forme et un monde apolliniens". G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* cit., pp. 13-14.

«sconosciuto», che si cela per il momento sotto il cappuccio del dotto, sotto la gravità e dialettica uggiosità del Tedesco, e finanche sotto le cattive maniere del wagneriano; qui c'è uno spirito con bisogni estranei e ancora senza nome, una memoria riboccante di questioni, di esperienze, cose nascoste, su cui sta scritto come un ulteriore punto interrogativo il nome di Dioniso; qui parla – si diceva con sospetto – qualcosa come un'anima mistica e quasi di menade, che balbetta con sforzo e arbitrariamente, quasi incerta se palesarsi o nascondersi, per così dire in una lingua straniera»⁸⁸. Se una voce estranea ha tentato di parlare al suo giovane discepolo, il giovane filologo Nietzsche, questo ha tuttavia commesso l'impudenza di non conservarla nella sua estraneità e di tradurla. L'estraneo è allora stato completamente integrato, senza che lo domandasse, in quell'ordine a cui si pensava tutto sommato aspirasse. Fuori da tutto, la pietà lo ha voluto ricondurre completamente dentro. E l'estraneo è scomparso – forse solo per un attimo.

Così è il destino di Dioniso, legato indissolubilmente a quello di Apollo. Se questo ci presenta la forma che si mantiene a partire dalla sua interna sovranità, Dioniso è allora solamente e propriamente il fuori, il nulla che desidera divenire altro. Egli aspira a tramutarsi in Apollo – deve essere ogni volta tradotto in qualcosa, in un'immagine, in un concetto... Il dio cangiante cerca quindi la pienezza della forma. Il problema del suo vuoto riguarda però non solo la sua figura enigmatica, bensì ed ancor più quella di Apollo. Nel gergo della sovranità il centro è assolutamente certo di riprodurre la propria presenza, nel tempo e nello spazio: l'estraneo allora o non è nulla o è la sua ripetizione; quindi già non più ciò che dovrebbe essere. Il linguaggio sovrano coincide con la necessità di essere sempre. Esso cancella così il suo carattere *eventuale*. Ciò che vi differisce è pertanto vuoto di senso, non è niente. In tal modo si dovrebbe sventare la possibilità della sua distruzione⁸⁹, perché nessuna parola è pronunciabile contro di esso. Il vuoto di Dioniso non fa altro che echeggiare la necessità della sovranità della forma detenuta da Apollo, è propriamente la ritrascrizione del dionisiaco nel suo linguaggio. La capacità genetica di questo è allora neutralizzata: la forma non si afferma, è solamente. Essa coincide con la sua pura presenza e la sua verità è unicamente la parola che la enuncia. Pertanto, il Dioniso come assenza di senso coincide con il linguaggio parlato dalla perpetua necessità della sovranità della forma. Esso non sembra

⁸⁸ Nietzsche, *GT*, I, pp. 14-15; tr. it. III.1, pp. 6-7.

⁸⁹ Ma è forse qui che ogni necessità di cambiamento si trasforma in una distruzione. Sul problema del rapporto tra Stato e sua distruzione mediante il movimento dionisiaco, interessanti osservazioni in: L. Alfieri, *Dialettica e politica nella «Nascita della Tragedia»*, in: *Ibid.*, *Nel labirinto. Quattro saggi su Nietzsche*, Giuffrè, Milano 1984, pp. 11-40. Per una tematizzazione delle prime riflessioni nietzschiane sulla politica, l'interessante lavoro sempre di L. Alfieri, *Apollo tra gli schiavi. La filosofia sociale e politica di Nietzsche (1869-1876)*, Franco Angeli, Milano 1984.

essere altro. Eppure egli continua a lavorare quale continua dissonanza che eccede la semplice ripetizione – e questo perché il linguaggio della forma come tale esiste per essere ripetuto dai diversi, la sua imperatività non avrebbe alcun fondamento se non dovesse essere in luoghi e tempi differenti reiterata al fine di riunificarsi. Qui si colloca il nodo problematico principale: Nietzsche è rimasto ancorato nella *Nascita della Tragedia* al gergo della sovranità, a ciò che Apollo dice di se stesso donandosi una figura individuale compiuta ed intaccabile. Egli ha così enunciato la parola del centro della forma, immaginando un dualismo compiuto di due principi, di cui l'uno è il pieno e presente, l'altro il vuoto ed assente. I due si oppongono l'un l'altro. Ma ancor più, la piena presenza, nella sua interna dicitura, non fa che rimandare a sé ed alla sua autonomia, non abbisogna di altro. Essa non necessita nemmeno di Dioniso e della genesi che esso impersona. Se la forma è sempre e perfettamente presente a se stessa, il momento della sua nascita è non solo lo straniero, ma la contraddizione sciolta nel suo funzionamento – o il nulla. Nietzsche ha così consentito a mantenersi fedele alla pura e semplice ripetizione, obliando la dissonanza e le storpiature che essa ogni volta scerne. Nel far ciò, egli non si è avveduto che esse rappresentano il vero e proprio punto cieco interno al funzionamento del gergo della sovranità: che questo deve ogni volta rendere attuale la loro dimenticanza, ad ogni passaggio sovrapporgli la propria parola e fargliela pronunciare, per poter essere una a fronte dei molteplici di cui si serve. La forma si è allora chiamata perfetta e Nietzsche l'ha ripetuto più e più volte. Ha quindi contemporaneamente prodotto la forma perfetta e tradotto Dioniso: o lì o da nessuna parte.

Tutto questo è massimamente visibile negli schizzi del destino politico di questo gergo (e non è strano, visto che esso, in quanto presenta il problema del rapporto tra i diversi, è in verità politico sin dall'inizio) che Nietzsche ci ha donato nella *Nascita*. Lo Stato greco, scrive, nasce attraverso quel movimento in cui esso dispone gli uomini ad assumersi il ruolo capace di rendere possibile il suo funzionamento complessivo. Essi allora ripetono la sua sovranità, così come la sovranità usufruisce della loro ripetizione per poter essere. La forma apollinea raggiunge l'*arché* politica, eternizzando la struttura dello Stato a fronte di ogni dissoluzione possibile. Questo grazie alle parole che essa mette in circolo ed in virtù delle quali i diversi si nominano, rientrando automaticamente al posto che loro spetta. Ma in tale perfetta luminosità apollinea della parola, Dioniso è completamente scacciato. Egli è bandito, come il pericolo che intacca ogni comunità. Ciò è vero, ma solo dal punto di vista della perfetta presenza di sé a sé, che definisce l'intento della forma sovrana. Lo Stato dorico, afferma Nietzsche, giunge così al limite della propria dissoluzione, trasformato in immobile e solenne edificio marmoreo. Esattamente perché il momento della genesi, il punto a partire dal quale gli è stato

concesso di vivere, è stato espulso, il politico è costretto a temporalizzarsi in una lenta agonia, nella quale pian piano si aliena da se stessa sfibrandosi. La vita allora si diparte dalla scena politica, facendo marcire il palco su cui si inscena lo spettacolo del comune. Nietzsche stesso vi contribuisce, se rappresenta Dioniso al di fuori del territorio della forma.

Ma forse questa non è l'ultima parola, nemmeno nella *Nascita della Tragedia*. Nietzsche infatti ha donato una sua consistenza a Dioniso, quando ha scritto: “*per servirci della terminologia di Platone, sulle figure tragiche della scena ellenica si potrebbe all'incirca parlare così: l'unico Dioniso veramente reale appare in una molteplicità di figure, nella maschera di un eroe in lotta, ed è per così dire preso nella rete di una volontà individuale*”⁹⁰. La maschera è allora ciò che connota Dioniso, il quale per mezzo di essa appare sulla scena, dando vita alla possibilità dell'individuazione. Dioniso non è il nulla rispetto alla forma. Nello stesso tempo, egli mantiene in essa la sua irriducibile estraneità: perché la maschera è sempre cava ed è da questa cavità che essa riceve ogni volta la vita. La forma che si vuole perfetta è pertanto tutt'altro che tale: essa porta sempre in sé il punto cieco della sua genesi, mai riconducibile al senso che essa produce e sempre capace di rivolgerne il percorso di significato. Dioniso appare e nello stesso tempo abita come discontinuità ogni sua individuazione. Se egli è irriducibile ad ognuna di esse, questo è perché ne è veramente l'origine. Egli percorre come straniero il territorio di quella forma che non riesce mai a collocarlo⁹¹ e tuttavia percepisce nella figura estranea il momento da cui si diparte il suo senso. In essa nasce la possibilità della vita e da lì ha inizio la temporalità di una politica dionisiaca.

⁹⁰ Nietzsche, *GT*, I, p. 72; tr. it. III.1, p. 71.

⁹¹ “Un masque surgit des profondeurs de la mer, un visage inconnu apparaît au milieu de l'espace marin qui est comme un au-delà. Mais ce n'est pas une face d'épouvante ainsi que l'idole troyenne de Dionysos rendant fou celui qui la découvre. C'est une forme qui propose une énigme, une effigie à déchiffrer, une puissance inconnue à identifier. Il ya en elle quelque chose de divin, mais un divin autre que celui qui partagé des dieux helléniques. Autre, en tant qu'il y a sur cette face de l'étrange et de l'étranger, d'abord : qui ne désigne pas le non-grec, le barbare au parler intelligible mais le citoyen d'une communauté voisine”. Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert* cit., p. 19.

CAPITOLO SECONDO. IL SAPERE DELLA VITA DEL CORPO

*Carcasse, tu trembles? Tu
tremblerais bien davantage,
si tu savais où je te mène.*

Turenne⁹²

1) Il corpo socratico

Tornare sempre allo stesso inizio. Con un movimento interminabile, Nietzsche si dirige sempre verso lo stesso punto, verso il medesimo luogo della storia. L'origine, laddove inizia il differire del differire da se stesso, la maschera che si pretende ultima, è in fondo sempre Socrate⁹³. Così, alla fine della sua vita, nel *Crepuscolo degli Idoli*, tutto un intero capitolo del libro finge la figura socratica, non più come il semplice costruttore dell'ultima forma d'arte che capovolge il senso della tragedia, ma come l'estremo e definitivo rappresentante di una filosofia del corpo che si volge alla sua sparizione. Nella *Nascita della Tragedia*, ciò che era stato posto a tema nella sua figura era l'illusione di un conoscere libero dalla produttività, pertanto capace di stampare sulla sua superficie, mediante un puro movimento di adeguazione, la verità della realtà. Ciò che si produceva, in fondo, non era altro che l'enunciazione performativa di una pretesa trasparenza del conoscere, che nella sua auto-negazione avrebbe pertanto eliminato la sua posizione e la sua differenza, permettendo il libero accesso alle cose così come esse sono. Un punto in quell'opera rimaneva tutto sommato indeciso: se l'individuazione è apollinea e il socratismo è in fondo la somma dell'inganno con cui il dio delfico acceca gli uomini, l'unico rimedio alla sua sventura è il contemporaneo gesto di liberazione dalle catene dell'individualità e lo sprofondare nel mare della vita, senza senso e senza forma. Tra i due, il corpo è scomparso – troppo legato alla vita per essere individuazione, allo stesso tempo troppo individuale per venir messo in relazione con la vita. Con questo, la condanna della vita pronunciata per bocca di Socrate non è altro che il giudizio della vita stessa, perché infine in essa si discioglie qualsiasi traccia di forma. All'estremo del suo percorso, Nietzsche ha rovesciato quest'idea: è nel corpo e nella sua forma che si inverte la vita, che essa si trasforma e si duplica. Quel che si dà nella vita, si cela in un corpo che è sempre anche oltre se stesso e pertanto visibile solo nella molteplicità delle sue

⁹² Cit. all'inizio del V libro della *Gaia Scienza*.

⁹³ Sul problema della maschera, con prospettive molto differenti da quelle qui presentate: G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974.

individuazioni: il passaggio continuo dall'una forma all'altra manifesta un divenire che non è mai conoscibile oltre la soglia di tutte le sue interminabili figure. Il corpo è l'ombra nascosta che si ripete in tutte queste forme. Esso è infine *uno e molteplice* perché in esso è *una* vita che avviene e diviene passando di figura in figura. Ma, infine, è anche sempre lì, solamente in quel corpo. La condanna del divenire dionisiaco che Socrate afferma attraverso il suo istinto logico non è il giudizio della vita stessa, ma della vita e del corpo che sono celati al di sotto del nome. La sua parola è anzitutto il discorso del corpo-Socrate e Nietzsche perpetuamente ritorna sulla sua individualità corporale per affrontarla ed anche per deriderla. Perché infine il discorso socratico non è che l'espressione di una massa di carne. La sua. Ed esso può e deve essere riletto a partire dalla forma che assume il suo corpo: *“Per i suoi natali Socrate appartenerebbe al popolo minuto: Socrate era plebe. È noto, e lo si può vedere anche oggi, quanto egli fosse brutto. Ma la bruttezza, un'obiezione di per sé stessa, è tra i Greci quasi una confutazione. E Socrate era poi veramente un greco? (...) Uno straniero che si intendeva di facce, allorché venne ad Atene, disse in faccia a Socrate che egli era un monstrum – che nascondeva in sé tutti i vizi e le bramosie peggiori. E Socrate si limitò a rispondere: «Lei mi conosce, signore!»⁹⁴*. Se Socrate è solo il suo corpo, allora il suo discorso cela in fondo la sua differenza. Rileggendo quest'ultimo a partire dalla forma del corpo, esso ne assume su di sé i confini ed i limiti. Universale per vocazione, sulla sua potenza logica si imprime il volto piccolo-borghese dell'uomo Socrate. Brutto ed anche un po' ottuso. E la destinazione astratta è rovesciata nel grottesco. Non solo Nietzsche sembra affermare: ma non vedete che il discorso universale di Socrate è in fondo solo il discorso di un corpo, il suo? Non vedete che la pretesa potenza dell'universale è tutta lì, nel particolare del suo corpo? Ma anche: come potete fare del suo volto la sorgente dell'universale? Come potete specchiare la vostra particolarità in un'immagine così brutta?

Gesto che potrebbe sembrare spiazzante, in cui il volto del filosofo viene fatto affondare nella bruttezza della carne e delle sue viscere, in verità esso rivela che ciò che si gioca nella partita che Nietzsche decide di intraprendere contro Socrate è assai di più di quel che potrebbe a tutta prima apparire come la semplice designazione di un concetto ancora nascosto. In fondo, il concetto può essere rivelato, contro il suo occultamento. Il concetto del corpo particolare contro il concetto dell'universale che lo nasconde. Atterrito sotto i piedi del concetto occultante, il movimento che fa apparire il concetto scomparso getta gambe all'aria l'altro e ripristina la giustizia del vero. Riportando alla luce ciò che era nascosto. Ma qui nulla

⁹⁴ Nietzsche, *Götzen Dämmerung (GD)*, VI, pp. 68-8; tr. it. VI.3, *Il crepuscolo degli idoli*, p. 63.

può essere svelato così semplicemente. Perché non c'è niente da svelare. A voler gettare all'aria il concetto socratico, non si ottiene che un concetto socratico rovesciato. Confutandolo, si riafferma la potenza di quell'universale che si voleva contestare. E qui non si tratta di questo. Quindi nessuna confutazione di Socrate. Ma un insulto, che si rivolge al suo corpo. Cosa significa questo? Nietzsche scrive più volte che ciò che gli interessa non sono gli uomini concreti. Non lo spazio di quegli inafferrabili ed ineffabili spazi di esistenza che essi descrivono. Scrivere di un'esistenza *singolare* è qualcosa che attrae a sé una conoscenza infinita che sembra insostenibile per l'individuo e sempre inafferrabile per più di uno. Nessuno si conosce abbastanza, nessun'altro lo conosce interamente e tutti lo conoscono in modi diversi e solo per parti. L'uomo in quanto unico è inconoscibile e non rientra mai nell'idea che ce ne si può fare. Egli può avere due gambe e due braccia, essere animale parlante, razionale o ragionabile ecc. Ma oltre tutto ciò esiste il suo nome. Ed esso designa solamente il luogo di un'eccezione oscura. Conoscere tutto il resto è umano. Conoscere questo solamente è divino. Nietzsche non aspira a niente di tutto ciò. Egli si volge al tipico. Così esistono diversi tipi di uomini. Wagner è il tipo del *décadent* moderno, del cristiano devoto e redento, del filisteo celato sotto la maschera dell'uomo prometeico, del musicante che diviene stonato per accordarsi con quella nazione tedesca nascente senza nessuna vocazione né artistica né culturale. Egli è per Nietzsche solo il suo tipo. Come Hegel è il tipo del moderno accademico tedesco della filosofia che chiude la storia universale laddove giunge l'ombra della sua cattedra, per pigrizia e per poter dire che, infine, tutto ciò che lì finisce, lo fa solo per trovare un compimento. Quindi per portare in cattedra Hegel e per farsi spiegare da questo ciò che essa aveva nascostamente agito per poterlo rendere al suo destino professionale. Così come Socrate è per Nietzsche solo il suo tipo. E questo tipo, a fondarsi sul ritornare primo ed ultimo del suo nome, sembra per lui fondamentale. Cos'è il tipo Socrate? Ebbene, questo tipo è il filosofo. Non il professore di filosofia – espressione definibile secondo un profilo burocratico ed istituzionale nel quale la filosofia diviene professione. Socrate è ben altro. Socrate è il tipo del filosofo colto nel suo primo nascere. Socrate è il filosofo dell'origine e che agisce nell'origine, quello che parla secondo una necessità interiore improrogabile e mostruosa. A partire da una voce demonica e solo al di sotto del suo suono. Divenendo demoniaco anch'esso. Socrate è il primo ed il vero filosofo, l'unico che riesce a rovesciare tutti i suoi antecedenti, facendo divenire tutti i suoi successori solamente secondi. Socrate è il vero e proprio *prototipo* del filosofo: a partire da lui, tutti i filosofi si specchiano nell'origine socratica e perciò lo rinominano sempre come il tipo del filosofo attraverso il quale riconoscersi. Il tipo del filosofo è questo gioco di specchi in cui è iniziata ed in cui

continuamente riinizia la filosofia. E tuttavia, il tipo Socrate non è solo la peculiarità di un tipo di immagine particolare che lo specchio del tipico rimanda. Non solo una figura con dei lineamenti particolari, anche scomposti. Il tipo Socrate è esattamente l'origine del tipico come luogo per eccellenza del filosofico, lì dove la filosofia inizia ri-conoscendosi in un'immagine. Da allora in poi, il filosofo può essere tale solo corrispondendo al suo tipo. Così come la filosofia può essere grande, solo legandosi all'universale: ovvero, facendo corrispondere il particolare alla sua idea o all'ideal-tipo. Socrate ne è l'origine non solo perché nella sua eccezionalità oscura egli ne è l'inizio, bensì anche e soprattutto perché egli è duplice rispetto ad esso: in fondo ha fatto corrispondere tutti gli altri solo mediante il gesto scaltro e sprezzante attraverso il quale egli non è corrisposto a nulla⁹⁵. Ha imposto la corrispondenza come la condizione di possibilità dell'essere filosofo e pertanto il tipo come il tipico del filosofo, solo perché se n'è sottratto a sua volta⁹⁶. Specchiandosi nel tipico, tutti si specchiano in Socrate senza trovarlo mai. Perché il suo gesto non è lì: da un lato è nella sua sottrazione iniziale, dall'altro nelle richieste dello specchio in cui essere rassicurati dall'essenza irraffigurabile dell'essere nella filosofia. Uscendo così dalla terribile oscurità del proprio corpo per ritrovarsi nell'immagine del tipico. Ritornare a Socrate ed al suo corpo significa per Nietzsche ritrovare la duplicità dell'origine, lì dove egli scarta da tutto ciò che fa essere dopo di lui. Per farla essere un'altra volta differentemente.

Socrate costruisce il tipo del filosofo ed in certa misura se ne sottrae: il duplice movimento è funzionale a che la filosofia venga rovesciata e sposti la propria tradizione su un'altra linea genalogica, che solo ad un certo punto il prima diventi tipico per il dopo e che il dopo non ritrovi più nulla nel pre-tipico. Se Socrate si specchiasse in qualcun altro così come la sua posterità si specchia in lui, in verità il gioco del tipico verrebbe infranto attraverso la propria serie di rinvii, rimandando al luogo in cui esso nasce solo come *effetto*. Ma Socrate non si specchia in nessuno e tutti si specchiano in Socrate: così egli inaugura il tipico e lo rende effettuale per sempre, perché egli sembra non possedere in sé nient'altro che la possibilità del rinvio in avanti. Ma che Socrate abbia inaugurato il tipo del filosofo, senza cercare di esserlo lui stesso, ciò non significa, tuttavia, che egli sia rimasto esente dal tipico. In verità, è

⁹⁵ La serietà di Socrate è pertanto solo postuma: "Prima di Socrate nella buona società si disdegnavano le maniere dialettiche: erano ritenute cattive maniere, compromettenti. [...] Socrate fu quel pagliaccio che si fece prendere sul serio: che cosa avvenne realmente allora?". Nietzsche, *GD*, VI, pp. 69-70; tr. it. VI.3, pp. 64-65.

⁹⁶ Allora Socrate è veramente l'ultimo rappresentante dell'*agon* greco. Ed in questa sua ultimatività egli richiama e rovescia la grecità: "Ho fatto capire in che modo Socrate potesse urtare: tanto più resta da spiegare perché affascinava. L'unica ragione sta nel fatto che egli aveva scoperto una nuova specie di *agon*, che per i circoli aristocratici ateniesi egli fu, in questo, il primo maestro di scherma. Affascinava toccando l'istinto agonistico degli Elleni – portava una variante nella lotta atletica tra i giovani e gli adolescenti. Socrate era un grande *erotico*". Nietzsche, *GD*, VI, p. 71 ; tr. it. VI.3, p. 66.

divenuto il modello del filosofo solo perché è stato il primo a credere senza riserve nel tipico, quindi nell'universale: nell'immagine in cui tutti e tutto possano specchiarsi. Egli si osserva in un riflesso senza figura umana, nelle idee, nel sovra-sensibile... In esse, cerca il proprio volto di filosofo. Tutti i posteri compiono il medesimo nello stesso tempo, tuttavia specchiandosi nel primo uomo che ha cercato il proprio volto nello specchio dell'immagine. La sua fede nell'immagine lo costituisce a tipo del filosofo, nell'esatto momento in cui egli si getta nel tipico e costituisce così la serie tipica della filosofia. Nel gesto in cui egli crede anzitutto all'anima, prima del corpo. Perché l'anima non è che il tipico, ciò che ha perso ogni traccia di eccezionalità e di differenza. Essa è il luogo della stabilità e della sicurezza, della misura e dell'unità, della durata e della definitività di contorni. L'anima è lo spazio del razionale e del conoscibile. Dell'universale e pertanto tipico. Appunto perché tipica egli stessa. A differenza dei corpi, che sono invece sempre molti, mutevoli, in movimento ed esistenti solo nell'eccezionalità della passione che li sconvolge, l'anima si definisce come il luogo della fine del dissidio che travagli quelli e la loro conoscenza. Il movimento verso la *psyché* rappresenta la tensione all'ulteriorità del corpo, alla sua fine: che esso smetta di essere continuamente e differentemente. A tutto favore di un'immagine stabile e normale, in cui il corpo possa trovare il proprio tipo ed esservi ri-conosciuto. Tanto l'anima è il luogo in cui il corpo rientra nel tipo, tanto la conoscenza pura si definisce quando questa coincidenza si dà senza scarti e pertanto senza eccezioni. Una conoscenza non eccezionale e quindi tipica. Tale tipicità dell'anima e della conoscenza è però esattamente la fine del corpo. La sua condanna. Il filosofo e l'anima congiurano assieme all'assassinio del corpo sotto il medesimo segno di tipicità. La scelta della filosofia si costituisce da Socrate in poi nella contemporanea definizione del tipo del filosofo contro l'eccezionalità del corpo e delle sue passioni⁹⁷. Che tale atto si ripeta, è esattamente legato alla necessità di trovare la propria immagine, di specchiarsi nel volto iniziale di Socrate per poter essere il tipo del filosofo. Tutti convergono sull'inizio. Di qui, Socrate mostra con precisione la via maestra della tipicità nella condanna della vita del corpo, atto cerimoniale che bisogna compiere per poter essere filosofi. La storia della filosofia si costituisce in serie solo attraverso questa duplice esclusione dell'eccezione: quella in cui ognuno può pensare se stesso solo in rapporto al tipo e pertanto risalendo a Socrate, e quella in cui il corpo deve

⁹⁷ “Se veramente i filosofi sono per ogni rispetto in discordia col corpo e hanno desiderio di essere soli con la propria anima; se costoro, quando questo loro desiderio si avvera, fossero presi da paura e da dolore, non sarebbe una grande contraddizione? se cioè, dico, non fossero lieti di andare colà dove giunti hanno fede di ottenere quello che in vita amarono, - e amarono la sapienza, - e quindi di sentirsi disciolti dalla compagnia di ciò appunto con cui furono in discordia? (...) chi fu schiettamente amico della sapienza e nutrì in cuore eguale e sicura fede che in niun altro luogo potrà trovare codesta sapienza nella sua interezza, se non nell'Ade, costui dunque si rammaricherà di morire e non sarà lieto di andare colà? Io devo pur credere, o amico, che sia così, se realmente costui è filosofo”. Platone, *Fedone*, 67e-68b, tr. it. di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 31.

essere allontanato perché atipico. Tornare al corpo di Socrate non è un caso per Nietzsche. Lì si trova l'eccezione da cui nasce l'ordinarietà della filosofia moderna.

Ciò che per Nietzsche accade nel corpo di Socrate è assolutamente paradigmatico. Anzitutto il corpo di Socrate possiede una forte dose di atipicità. Esso è squassato dalla dispersione e dalla dissoluzione. Non ha nulla di armonico. Eppure lì nasce la logica, come idiosincrasia del corpo: *“È un indice della décadence in Socrate non soltanto la confessata sregolatezza e anarchia degli istinti; precisamente a essa rinvia anche la superfetazione della logica e quella malvagità rachitica che lo caratterizza. Non dimentichiamoci nemmeno quelle allucinazioni acustiche che sono state interpretate in senso religioso, come il «demone socratico». Tutto in lui è esagerato, buffo, caricatura, tutto è al tempo stesso occulto, pieno di secondi fini, sotterraneo. – Cerco di capire da quale idiosincrasia provenga quell'equazione socratica di ragione = virtù = felicità: la più stravagante equazione che sia mai esistita e che ha contro di sé, in particolare, tutti gli istinti dei più antichi Elleni”*⁹⁸. Un duplice passaggio avviene quindi attraverso il corpo di Socrate. In questo viene anzitutto rompersi l'armoniosità del corpo greco. Esso si frantuma in una molteplicità di istinti e di tensioni differenti, determinandosi come il suo decadimento e la sua dissoluzione. Tanto più il corpo di Socrate si moltiplica, tanto più si inverte la distruzione dell'ordine ellenico attraverso la sua pluralizzazione nell'eccezionalità del corpo di Socrate. L'ordine è dissolto. Lì è la malattia. Si tratta di trovarne la cura. Qui la seconda mossa. Socrate afferma che la via della salute è la via dell'anima e del possesso completo di conoscenza che essa implica da un lato, dall'altro che essa coincide con la forma perfetta, compiutamente ordinata. Le due cose sono tra loro connesse: perché sia l'anima, sia la conoscenza che in essa si fonda, sono assolutamente unitarie e non transitorie. Fondate su forme perfette, esse a loro volta fondano le forme perfette, come quelle in cui il corpo deve specchiarsi ed ordinarsi. Attraverso ciò, assumono il potere assoluto sul corpo, del quale dispongono senza alcuna limitazione. La contraddizione del corpo deve essere risolta nell'assenza di contraddizione dell'immagine della conoscenza e dell'anima. Il corpo deve corrispondere ad esse. Ciò non accade mai compiutamente. Esso si determina sempre come altro: un'eccezione in divenire, molteplice e continuamente contraddittorio. Posto contro lo sfondo dell'immagine a cui dovrebbe corrispondere, si rivela carente e sformato, privo di una consequenzialità qualsiasi. Oscuro ed intermittente, avverso alla solarità della ragione e alla linearità delle immagini che quella rilascia, il corpo deve ciononostante essere governato e direzionato da esse. Al limite, anche condannato. E questo è

⁹⁸ Nietzsche, *GD*, VI, p. 69; tr. it. VI.3, p. 64.

ciò che avviene, necessariamente. Perché la cura del corpo ha delegato alle forme perfette il potere assoluto di disciplinarlo in vista della sua salute. Le forme della conoscenza e dell'anima fanno semplicemente uso di ciò per cui hanno ricevuto il mandato e condannano il corpo per la sua carenza d'ordine. Infine, lo giustiziano legittimamente. Ma ciò non ripristina la vita: dal punto di vista di quest'ultima, la conoscenza socratica non è che una patologia sommata alla sua patologia iniziale. In essa il corpo viene curato ed anche internato in nome della sua immagine, di quella della conoscenza e del suo tipo. Formalmente, questo non importa: il potere è già tutto delegato oltre di sé. Perché il corpo *deve* specchiarsi in quella che la conoscenza gli propone come la sua immagine. Essere nel tipico. Ciò non è diverso da quel che accade per il filosofo. In fondo, quest'ultimo cerca la corrispondenza ad un tipo, così come il corpo che cerca la propria cura nell'ultimatività della conoscenza non vuole che adeguarsi all'immagine che essa gli propone. Secondo Nietzsche, per l'uno e per l'altro l'esito può essere solo uno, poiché il vero senso della corrispondenza ultimativa è propriamente prodursi fuori di sé – alienarsi e farsi fuori. Collocarsi laddove non si è e pertanto morire. Questo destino è racchiuso nella cura del tipo Socrate, il prototipo del filosofo. Per lui, la salute dalla malattia coincide con la cicuta. Con l'ultimatività del farmaco per de-finire il corpo⁹⁹. Eppure, qui quel che governa non è più il corpo di Socrate o la sua vita. Questo ha già delegato a quello a cui deve corrispondere e ne sostiene solo gli esiti attenendosi a ciò che ha voluto, delegando. Il corpo obbedisce non più alla sua vita, ma alla sua alienazione ed al suo fuori. Il quale diviene il suo massimamente interno e la sua essenza. Lì trova la sua redenzione. Il tipo Socrate congiunge la filosofia con la politica della morte nelle nervature stesse della salute e delle necessità di cura che essa implica: “- *Ha forse compreso anche ciò, questo accortissimo tra tutti gli abbindolatori di se stessi? Ha finito per dirsi questo, nella saggezza del suo coraggio verso la morte?...Socrate volle morire – non fu Atene, ma lui stesso a darsi la coppa del veleno, egli costrinse Atene a dargliela...«Socrate non è un medico» - disse piano a se stesso: « In questo mondo la morte soltanto è il medico...Quanto a Socrate, egli fu semplicemente malato...»*”¹⁰⁰.

Tornare a Socrate vuol dire quindi riportare alla luce la strana connessione che congiunge il tipo del filosofo alla cura della vita attraverso il governo della morte. Da lì in poi, anche la filosofia trova il proprio tipo definendosi e finendosi. Separandosi dal corpo per donarsi alla lettera dell'immagine e ultimandosi. Tornare a Socrate significa trovare un'alternativa alla

⁹⁹ Sull'ambivalenza del farmaco: J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in: Ibid., *La dissemination*, Seuil, Paris 1972; trad. it., *La farmacia di Platone*, in: Ibid., *La disseminazione*, Jaka Book, Milano 1989.

¹⁰⁰ Nietzsche, *GD*, VI, p. 12; tr. it. VI.3, p. 68.

cura della vita attraverso la sua morte, donando una possibilità di vita alla filosofia stessa oltre il suo tipo. Riportarsi al prototipo tuttavia non basta. Si tratta di esserne il medico. Quindi auscultare il suo corpo e la sua vita per trovare i sintomi del suo male. Anzitutto, capire cosa sia un corpo al di là della semplice corrispondenza al suo tipo. Cercarne la vita.

2) La vita come discontinuità

Uno dei passaggi fondamentali che si riferisce a questo problema si situa nella *Seconda Inattuale*, il cui titolo possiede già in sé un fortissimo rimando all'essere di questa differenza propria alla vita: *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Concentrandosi sul tema della storia, questo testo in verità viene lentamente a far emergere tutta una costellazione di determinazioni che circoscrivono il problema della vita non nel senso di una semplice drammaticità dell'esistenza, bensì in quello assai più pregnante di processo differenziante come specificità del vivente in senso pre-umanistico. La storia si lega quindi ad una serie di termini che definiscono la modalità in cui è sino ad allora stata intesa: verità, oggettività, realtà. Il perimetro circoscritto da questo lessico definisce in certo qual modo e pur anche nelle forme più diverse lo spazio di un orizzonte unitario. La storia, in quanto insieme onnicomprensivo delle vicende umane, è una ed unica. La verità come essenza dei sensi molteplici non è mai plurale e perciò si costituisce sempre nel suo essere meno di due. L'oggettività è ciò che per definizione spazza via, nella sua capacità di essere referente universale di contro alle individualità slegate, la molteplicità proliferante delle soggettività. La realtà è, di fatto, esattamente la struttura di un orizzonte delineabile anzitutto a partire dalla sua capacità a priori di accogliere ciascun evento e ciascun singolare, la totalità dei fenomeni che si distende a sfondo capace di assorbirne ogni apparizione. Tutti questi termini si chiarificano, in forma comune e complementare, come il *piano* lineare dell'*incontraddittorio*. La capacità di fungere da orizzonte e da sfondo deriva esattamente dalla possibilità a loro propria di ridurre le asperità e le irregolarità del molteplice che viene in essi accolto e trasformato in uno. Ma la capacità di accogliere manifestata da questi concetti è per Nietzsche il segno del pericolo insito in ognuna di tali determinazioni – strane singolarizzazioni lessicali di una medesima funzione plurale isomorfa che si svolge per termini paralleli. L'insidia è però palese solo a partire dall'apparizione del vivente: unicamente allorquando essa venga sbalzata dalla terza dimensione che attraversa quest'ultimo, la bidimensionalità del loro spazio comincia ad assumere il profilo di un'icona e a venir pertanto rilevata. Né la realtà, né la verità, né la storia e tantomeno l'oggettività possono di per loro far percepire il proprio pericolo, esattamente perché essi si costituiscono isolatamente come autonomi e posseggono

intatta tutta la capacità di sussumere ogni individuale che essi incontrino, dispiegando la propria potenza concettuale. L'individuale, del resto, è momento troppo debole per potersi opporre a questo processo ed anzi la sua dimidiata determinazione è in sé internamente costituita per venir sussunta dal generale: puntuale ed immobile, l'individualità è ciò che si colloca in un'antitesi funzionale con l'universale, il quale deve sopperire alle sue carenze e pertanto situarlo in sé. Se l'individuale è il punto isolato, l'universale come storia, realtà, verità oggettività ecc. ne costituisce lo sfondo complessivo sul quale esso può essere rappresentato e così venir riassorbito. Non appena quest'orizzonte compaia, la determinazione individuale rifluisce in esso. Si prenda a titolo d'esempio l'oggettivo: le soggettività sono, nel loro differire reciproco, essenzialmente apparenza di contro ad esso, poiché pure la frattura ed il differire della soggettività si radica in quello come l'uno che ne comprende e ne supera la molteplicità. Tutti quei termini sopra menzionati si definiscono secondo una promessa d'unità in essi contenuta, alla quale i loro antitetici individuali intrinsecamente aspirano e che sono pertanto prontamente disposti ad accogliere.

Tutt'altro ordine di questioni sembra invece porsi attraverso il problema del vivente: se il vivente si radica su uno sfondo, esso vive solo allorché tra questo e la sua figura si determini una rifrazione, un'eterogeneità in cui esso divenga irriducibile allo spazio che abita. Esso non può sussistere che tracciando una propria linea di discontinuità, un proprio orizzonte differente dall'orizzonte che ne costituisce l'ambiente, producendosi solo attraverso una continua riscrittura differenziale che determini il gioco di diffrazione tra l'interno e l'esterno. Se non ne è capace, esso verrà dissolto nell'assoluta exteriorità della morte: *“ogni vivente può diventare sano, forte e fecondo solo entro un orizzonte; se esso è impotente a tracciare un orizzonte intorno a sé, e d'altra parte troppo egocentrico per rinchiudere il suo sguardo in uno estraneo, si avvia in fiacchezza o in concitazione a fine prematura”*¹⁰¹. Il processo che qui si rende visibile non può essere ridotto ad una semplice antitesi: il vivente non si produce di contro al suo ambiente, in forma contraria e speculare ad esso mediante quello che potrebbe essere definito un movimento di semplice re-azione atta a negare le influenze esterne. La negazione, infine, conterrebbe pur sempre l'affermazione come momento essenziale, permanente e mai sottraibile. L'affermazione, rispetto alla negazione, si pone come antecedente, momento preliminare e perpetuamente presupposto. L'atto negativo non può ogni volta che reiterare l'atto positivo e pertanto mantenerlo vivo. In questa prospettiva, il vivente sarebbe solamente il contro-ambiente e pertanto leggibile filologicamente a partire da

¹⁰¹ Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (UB II)*, I, p. 251 ; tr. it. *Considerazioni Inattuali. II. Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, III.1, p. 265.

quello. La sua differenza, in ultima istanza, diverrebbe riducibile all'orizzonte che lo ricomprende. Il vivente è invece anzitutto la dissincronia rispetto al proprio ambiente, mosso da una propria interna forza altra rispetto a quella che si manifesta nello spazio che occupa e pertanto esistente solo come eterogeneo rispetto ad esso. In quanto vivente, esso non è derivabile unicamente dal proprio esterno e dal reale oggettivo e si definisce pertanto come una singolarità irriducibile ad un processo di sussunzione. In quanto forza autonoma e tuttavia sempre in relazione, essa incrocia perpetuamente il reale inglobandolo nel proprio movimento: ricomprende il mondo oggettivo e lo riscrive all'interno dello spazio che esso traccia, duplicando l'orizzonte degli eventi oggettivi all'interno di un orizzonte che è suo e manifestazione della sua interna capacità vitale. Il vivente resiste ontologicamente al proprio esterno, poiché se esso non fosse differente ed in questo differire non esercitasse una pressione sul reale che minaccia ad ogni momento di invaderlo, esso si tramuterebbe in sostanza inorganica. Tuttavia esso resiste facendo agire la propria differenza in rapporto all'esterno, non producendola in forma derivata ed antitetica a questo. Esso, in quanto vivente, è di già differenza e faglia su cui si arresta il movimento unitario – ma, nello stesso tempo, la vita è anzitutto vivere, e ciò significa l'agire di questo movimento di diffrazione attraverso cui l'esterno è ogni volta deviato. Nel suo processo vitale, il corpo produce la differenza sormontando il movimento eterogeneo che su esso si dirige e che minaccia di annientarne la duplicità, riducendolo all'unità del suo esterno. Solo a partire da questa continua sovra-posizione per sé, esso struttura la propria interna consistenza, che non può semplicemente essere opposta con gesto ostensivo *di contro* alla minaccia unitaria a cui resiste. La vita stessa è duplicità eterogenea e non-antitetica irriducibile ad una determinazione statica, che configura, attraverso la sua interna *dynamis*, l'oggettivo che esso incrocia, duplicandolo a sua volta. Solo in quanto il vivente duplica e perciò falsifica continuamente, esso è irriducibile all'unità del suo esterno. Due rispetto a quest'uno che ne rappresenta la morte e nei confronti del quale non è derivabile come doppia unità, soltanto duplicando esso è esistente in quanto singolarità. Il vivente non può mai essere come semplice determinazione, fissa e data una volta per tutte, ma può solamente avvenire come determinante, producendosi attraverso l'esercizio di una differenza ontologica in base alla quale esso vive, ma che deve essere ripetuta ogni volta in maniera differente e pertanto ad ogni istante venir rimessa in gioco nell'iterazione. Si rapporti questa duplicazione alla costellazione lessicale a cui si è accennato: allora, rispetto al vero, al reale e all'oggettivo il corpo vivente è essenzialmente potenza d'errore e di falsificazione, in cui quelli vengono trasformati attraverso l'interna consistenza del *Lebendes*. Ed anche qui, il falso e l'errore non

sono la negazione del vero, dell'oggettivo e del reale, pertanto la loro antitesi, bensì il loro eterogeneo e la moltiplicazione della loro unità, la quale subisce attraverso il vivente una sospensione della propria linearità onnicomprensiva e si duplica. Il vivente è anzitutto la discontinuità e la resistenza allo sfondo.

Questo riporta ad una delle fonti della filosofia schopenhaueriana, ovvero Bichat. Lì, in fondo Nietzsche sembra ritornare dopo la *Nascita*. Così, il corpo vivente è per Bichat, il perimetro di una totalità in cui il vivere si definisce come una funzione di opposizione nei confronti della sua possibile dissoluzione. Il corpo vivente è anzitutto questo antagonismo implacabile e “*La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort*”¹⁰². Il concetto di vita, così inteso, può certo a prima vista sembrare una banale tautologia in cui si affermi che ciò che non muore vive e si delinea pertanto la figura del vivente anzitutto a partire dal suo sforzo di non cessare di esistere. Eppure, ben altro si cela in questa definizione: perché l'accento si pone anzitutto sullo sforzo di *resistenza* nel quale si costruisce il corpo vivente, sul conflitto in base al quale sussiste. E quindi, necessariamente, sulla relazione contraddittoria nella quale solamente può costituirsi la sua esistenza. Vivere significa resistere. Il corpo vivente è anzitutto costituito sulla dualità di interno ed esterno, differenza indissolubile sinché vive e a partire dalla quale la sua morte coincide con la rottura del confine e con la semplice sovrapposizione dei duplici. L'organismo si dissolve nel momento in cui esso smette di conservare la propria interna differenza rispetto all'esterno che lo circonda e lo assedia. Nel momento in cui esso non si differenzia e pertanto non contraddice più il suo altro. La vita del corpo come *resistenza* si fonda allora per Bichat sul mantenimento, in forme sempre variabili e reversibili, di questa differenza fondamentale, la cui assenza determina nello stesso tempo la scomparsa della vita e pertanto lo sconfinamento nel campo indifferenziato della morte. Al contrario, tanto più la vita è sviluppata, tanto più l'interno è rilanciato nel rapporto differenziale rispetto all'esterno¹⁰³, ovvero tanto più esso è inderivabile e quindi resistente ad un rapporto unilineare con esso. La spontaneità della vita si delinea per Bichat a due livelli: da un lato quello dell'opposizione tra organico ed inorganico e dall'altro quello della relazione differenziante tra differenti corpi organici singolari. In entrambi i casi, il corpo vivente è tale perché non è sopraffatto dall'azione di ciò che gli è esterno ed è, al contrario, mosso da una propria interna produttività che Bichat fa risiedere in un attributo

¹⁰² Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort (première partie)*, in : Ibid., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort (première partie) et autres textes, présentation et notes par André Pichot*, Flammarion, Paris 1994, p. 57. Per un'analisi introduttiva a questo testo si veda : P. Huneman, *Bichat, la vie et la mort*, PUF, Paris 1998.

¹⁰³ Questa differenza di grado nel rapporto con l'esterno è ciò che distingue secondo Bichat l'animale dalla pianta. Quest'ultima, infatti, è quasi del tutto contratta al proprio interno.

proprio ai tessuti del corpo vivente e che egli denomina come *force vitale*. Questa dona a quelli la capacità di re-agire continuamente a ciò che li investe nella forma di un movimento esteriore e che minaccia, altrimenti, di annientarli: “*Tel est en effet le mode d’existence des corps vivants, que tout ce qui les entour tend à les détruire. Le corps inorganiques agissent sans cesse sur eux; eux-mêmes exercent les uns sur les autres une action continue ; bientôt ils succomberaient s’ils n’avaient en eux un principe permanent de réaction. Ce principe est celui de la vie ; inconnu dans sa nature, il ne peut être apprécié que par ses phénomènes ; or, le plus général de ces phénomènes est cette alternative habituelle d’action de la part des corps extérieurs, et de réaction de la part du corps vivant*”¹⁰⁴.

Per questo, secondo Bichat, la vita è campo irriducibile alla semplice oggettività e fissità delle leggi. Queste valgono assolutamente e necessariamente solo nello spazio studiato dalle scienze fisiche, ovvero per la materia inorganica. Il regno dell’inorganico è infatti il luogo della legge invariabile e pertanto “*Le lois physiques sont constantes, invariables; elles ne sont sujettes ni à augmenter ni à diminuer. Dans aucun cas une pierre ne gravite avec plus de force vers la terre qu’à l’ordinaire ; dans aucun cas le marbre n’a plus d’élasticité, etc.*”¹⁰⁵. L’invariabilità che afferisce all’inorganico si manifesta nella sua assoluta fedeltà ad una legge che le scienze fisiche sono benissimo in grado di calcolare. Non esiste qui alcuna vera e propria individualità ed ogni caso particolare è sussumibile senza alcuno sforzo al di sotto di una legge generale¹⁰⁶. L’individuale è nelle scienze che hanno a che fare con l’inorganico la ripetizione perfetta di un medesimo principio in tempi, in luoghi ed in condizioni accidentali differenti. La costanza delle leggi è in ultimo il segno dell’assenza di eccezionalità che afferisce essenzialmente al campo studiato dalle scienze fisiche, per le quali non esiste alcun vero singolare che si distacchi dalla norma da esse poste. Tale assoluta dipendenza che il caso particolare manifesta nei confronti della legge rende in fondo evidente la particolarità specifica degli oggetti di cui si occupano le scienze fisiche: sono non-viventi. Essi non resistono. Questo perché in loro non agisce alcuna produttività, ovvero non è presente nessuna *force vitale*. La relazione reciproca non è quindi mediata da alcuna interna creatività e la legge che la governa non è deviata dalla sua semplice iterazione sempre uguale. La capacità assoluta dei corpi organici di venir sussunti al di sotto del generale non è che la dimostrazione dell’assenza di *resistenza* che in essi si manifesta e che li distingue dai corpi organici. In

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 58.

¹⁰⁵ Xavier Bichat, *Anatomie générale*, in : *Ibid.*, *Recherches physiologiques* cit., p. 231.

¹⁰⁶ “Il suit de là que tous les phénomènes physiques sont constamment invariables, qu’à toutes les époques, sous toutes les influences, ils sont les mêmes ; que l’on peut, par conséquent, les prévoir, les prédire, les calculer. On calcule la chute d’un grave, le mouvement des planètes, la course d’un fleuve, l’ascension d’un projectile, etc. ; la formule étant une fois trouvées, il ne s’agit que d’en faire l’application à tous les cas”. *Ibid.*

questi, al contrario, *“toutes les fonctions vitales sont susceptibles d’une foule de variétés. Elles sortent fréquemment de leur degré naturel ; elles échappent à toute espèce de calcul ; il faudrait presque autant que de cas qui se présentent”*¹⁰⁷. Lo spazio interno del corpo organico è quindi anzitutto il luogo in cui viene diffranta la legge generale e che pertanto lo distingue come singolare, incapace di essere sottomesso ad una norma che la collochi nell’ordine di ciò che è già da sempre e ogni volta ugualmente ripetibile. Nel corpo organico agisce un’interna forza di coesione e di differenziazione che denota l’incapacità del corpo di essere semplicemente determinato una volta per tutte e che ne manifesta una forma di spontaneità irriducibile *ad altro*. Esso produce e domina l’interno, difendendolo e differenziandolo continuamente dal dominio e dalle pressioni dell’esterno. Quest’ultimo rispetto a cui si distingue è tanto l’esteriorità che si colloca al di là di un limite spazialmente definibile, quanto il regno dell’inorganico, altro ontologico che ne rappresenta la scomposizione e la morte. Così, la perdita da parte di un tessuto organico delle proprie qualità vitali coincide con la sua ricaduta nel dominio dei corpi inerti e nell’ambito delle leggi descritte dalla fisica o dalla chimica, per le quali i casi individuali sono perfettamente inseribili nell’ambito di una regola generale che li includa tutti e senza scampo. Senza resistenze.

L’eccedenza è al contrario il segno della vita, come ciò che produce una differenziazione e la mantiene di contro all’indifferenza nella quale essa può ad ogni momento venir neutralizzata – sia questa la sua indifferenza rispetto ad un altro corpo, sia invece l’indifferenza rispetto all’inorganico o rispetto ad una legge generale che la sussuma e la neutralizzi¹⁰⁸. La forza vitale è questa capacità, in eccesso rispetto al suo esterno, di imporsi e di imporre l’equilibrio in cui essa possa mantenere la differenza del proprio interno: *“Il y a surabondance de vie dans l’enfant, parce que la réaction surpasse l’action. L’adulte voit l’équilibre s’établir entre elles, et par là même cette turgescence vitale disparaître. La réaction du principe interne diminue chez le vieillard, l’action du corps extérieurs restant la même ; alors la vie languit et s’avance insensiblement vers son terme naturel, qui arrive lorsque toute proportion cesse”*¹⁰⁹. Il vitalismo coincide pertanto in Bichat contemporaneamente con l’affermazione di un movimento di organizzazione della vita, con la delimitazione di uno spazio interno in cui questo agisce e con la sua incapacità di divenire perfettamente calcolabile e prevedibile, perché esso è in ultima istanza dinamico e produttivo sul proprio spazio di organizzazione, capace di reagire al mutamento delle condizioni esterne

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ E le due cose, di fatto, coincidono, perché il regno dell’inorganico è il dominio incontrastato della legge generale.

¹⁰⁹ X. Bichat, *Recherches physiologiques* cit., p. 58.

e di ripristinare un equilibrio in cui l'organismo possa mantenersi differenziato dal suo ambiente. Questa capacità produttiva è la specificità della forza vitale che non permette né di ridurla alla fisica, né di pensarla come una semplice funzione del proprio *milieu*¹¹⁰. L'organismo è costituito in uno spazio interno continuamente in via di auto-organizzazione, di differenziazione e resistente al proprio esterno, pertanto da quest'ultimo inderivabile se non al rischio di dissolverne l'aspetto peculiare, che è la presenza in esso di un centro singolare e dinamico¹¹¹. Ma esattamente tale fedeltà alla dinamicità del processo differenziante è ciò che distingue Nietzsche dallo stesso Bichat. Quest'ultimo infatti, scartando dalla propria intuizione vitale, riconduce la vita del corpo ad un insieme di proprietà normali dei tessuti, a partire dalla cui fissità di attributi la vita stessa inizia a stagnare nel quadro di una normalità certo internamente differenziata, ma infine identica e statisticamente raffigurabile¹¹². Pensare

¹¹⁰ Le due cose sono strettamente legate, come ha scritto Georges Canguilhem a proposito del vitalismo, rovesciando la presunta posizione privilegiata delle scienze fisiche e del *milieu*: "La physique est une science des champs, des milieux. Mais on a fini par découvrir que, pour qu'il y ait environnement, il fut qu'il y ait centre. C'est la position d'un vivant se référant à l'expérience qu'il vit en sa totalité, qui donne au milieu le sens de conditions d'existence. Seul un vivant, *infra-humain*, peut cordonner un milieu. Expliquer le centre par l'environnement peut sembler un paradoxe". G. Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, in : *Ibid.*, *La connaissance de la vie* cit., p. 122.

¹¹¹ Claude Bernard ha in seguito distinto tra *milieu interiore* e *milieu esteriore*: "L'existence de l'être se passe, non pas dans le milieu extérieur, air atmosphérique pour l'être aérien, eau douce ou salée pour les animaux aquatiques, mais dans le *milieu liquide intérieur* formé par le liquide organique circulant qui entoure et baigne tous les éléments anatomique des tissus ; c'est la lymphe ou le plasma, la partie liquide du sang qui, chez les animaux supérieurs, pénètre les tissus et constitue l'ensemble de tous les liquides interstitiels, expression de toutes les nutriments locales, source et confluent de tous les échanges élémentaires. Un organisme complexe doit être considéré comme une réunion d'*êtres simples* qui sont les éléments anatomiques et qui vivent dans le milieu intérieur. La *fixité du milieu intérieur est la condition de la vie libre, indépendante* : le mécanisme qui le permet est celui qui assure dans le *milieu intérieur* le maintien de toutes les conditions nécessaires à la vie des éléments. (...) La fixité du milieu suppose un perfectionnement de l'organisme tel que les variations externes soient à chaque instant compensées et équilibrées. Bien loin, par conséquent, que l'animal élevé soit indifférent au monde extérieur, il est au contraire dans une étroite et savante relation avec lui, de telle façon que son équilibre résulte d'une continuelle et délicate compensation établie comme par la plus sensible des balances". Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux. Tome 1*, Baillière et fils, Paris 1878, pp. 112-113. A grandi linee, si può affermare che il progetto di Claude Bernard si muove programmaticamente in tre direzioni peculiari: 1) ricerca di un rigoroso determinismo di contro alla metafisica "forza vitale"; 2) ricerca della determinazione di uno stato normale e stabile dell'organismo; 3) ciò che diviene visibile nella definizione del *milieu interno*, riconduzione del tutto dell'organismo alle sue parti elementari ovvero le cellule. Sui primi due: G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1979². Sul terzo : G. Canguilhem, *La théorie cellulaire*, in : *Ibid.*, *La connaissance de la vie* cit., pp. 51-101

¹¹² Su questo aspetto di Bichat, così scrive Canguilhem: "Dans les *Recherches sur la vie et la mort* (1800), Bichat oppose l'objet et le méthodes de la physiologie à l'objet et aux méthodes de la physique. L'instabilité et l'irrégularité sont, selon lui, des caractères essentiels aux phénomènes vitaux, en sorte que les faire entrer de force dans le cadre rigide des relations métriques c'est les dénaturer. [...] Or l'hostilité de Bichat concernant toute intention métrique en biologie s'allie paradoxalement à l'affirmation que les maladies doivent s'expliquer, à l'échelle des tissus constituants de l'organisme, par des variations qu'il faut bien dire quantitatives de leur propriétés". G. Canguilhem, *Le normale et le pathologique* cit., p. 29. Per Foucault, in Bichat, come in tutta la scienza clinica, la natura coercitiva dell'immagine della superficie del corpo si fonda esattamente sulla dimenticanza dello sguardo che la costruisce: "Bichat est, au sens strict, un analyste: la *reductio du volume* organique à l'espace tissulaire est probablement, de toutes les applications de l'Analyse, la plus proche du modèle mathématique qu'elle s'était donné. L'œil de Bichat est un œil de clinicien parce qu'il donne un privilège épistémologique absolu au *regard du surface*. [...] La superficialité prend corps désormais grâce à

la vita a partire dalla sua differenziazione dinamica è al contrario compito che Nietzsche decide di assumersi in proprio.

3) Il corpo organico contro lo sfondo

Nietzsche inizia tuttavia da qui. Il vivente è così per lui anzitutto la singolarità avveniente di una differenza ontologica ripetuta continuamente, attraverso la quale essa si mette tanto in gioco nel differire quanto con ciò da cui si differenzia. Tutto ciò può sembrare paradossale, perché affermare che la differenza è ontologica significa designarne la natura preliminare a qualsiasi messa in gioco e, d'altro canto, sottolinearne lo spazio della messa in gioco vuol dire mettere l'accento sulla sua carenza di fondazione che la istituisce solamente attraverso quel movimento che la produca. Eppure i due momenti sembrano essere, per Nietzsche, entrambi essenziali e necessariamente legati l'uno all'altro. Che la differenza debba essere preliminare perché il vivente esista, riporta esattamente la riflessione nietzschiana, con una mossa parallela a quella che aveva compiuto Bichat, a ripensare il problema dell'eterogeneità tra organico ed inorganico. Porre la relazione di differenza tra i due viene a toccare in profondità il movimento della vita come differire e a mostrarne la specificità, perché se infatti la vita si attesta sul movimento in cui differisce, essa non può essere fatta scaturire dall'unità dell'orizzonte dell'inorganico. Nel momento in cui si affermasse che la vita deriva da ciò che non ha vita o se ne ricondurrebbe il differire ad un differire precedente collocabile oltre il regno dell'organico e, pertanto, se ne presupporrebbe la specificità anche nello spazio dei corpi inerti, o al contrario si riporterebbe la sua duplicità ad una sostanziale unitarietà nel quale il movimento della vita è fondato, riassorbito e pertanto essenzialmente annullato. Incontestabile è che per Nietzsche il problema del differire resti, in ogni caso, di importanza fondamentale e non possa mai essere ridotto all'unità – pertanto né la vita deriva da ciò che è senza vita, né l'organico deriva dall'inorganico. In molti punti del suo percorso egli ha, al contrario, affermato che il differire è il vero principio da cui deriva la possibilità di concepire l'identico e ha pertanto tentato di riportare il processo differenziale anche al mondo inorganico o di cancellare la stessa distinzione tra organico ed inorganico, mantenendo tuttavia come momenti essenziali e generali quelli che distinguono il primo¹¹³. In ogni caso, il

Bichat dans les surfaces réelles des membranes. Les nappes tissulaire forment le corrélat perceptif de ce regard de surface qui définissait la clinique. La surface, structure du regardant, est devenue figure du regardé, par un décalage réaliste où le positivisme médical va trouver son origine". M. Foucault, *Naissance de la clinique*, PUF, Paris 1990, p. 130.

¹¹³ Ad esempio: "Ciò che comunemente è attribuito allo *spirito*, sembra a me costituire l'essenza dell'organico: e, nelle funzioni più alte dello spirito, io non trovo se non una specie sublime delle funzioni organiche (assimilazione, selezione, secrezione, e così via). [...] Ma l'antagonismo «organico-inorganico» appartiene al

differire è il principio della vita e la differenza tra mondo organico ed inorganico può essere posta solo a partire dall'attività differenziante della vita stessa, la quale ha pertanto come fondamento del suo movimento la propria essenziale duplicità dinamica. Solo se questa differenziazione è già disponibile, il due organico appare e sottomette a sé l'uno dell'inorganico. Così Nietzsche, in un frammento del 1883, se da un lato oscilla tra la riconduzione del molteplice ad una radice unitaria da cui è scaturito secondo duplicazione, indica nello stesso tempo come la vita sia sempre connessa, nel suo movimento specifico, ad un già esserci del processo di differenziazione e di scissione, irriducibile all'unità: *“Allo stesso modo che gli organi si sviluppano variamente da un altro organo, per esempio il sistema nervoso e il cervello dalla cute: così tutto quanto è sentimento, rappresentazione e pensiero deve essere stato originariamente qualcosa di unitario: dunque la sensazione è un fenomeno isolato successivo. Questa unità si deve trovare nell'inorganico: giacché l'organico comincia già con la separazione (...)”*¹¹⁴. Unicamente allorché è già presupposta la scissione, può esservi la vita; d'altro canto, solo attraverso la vita si inverte il processo di differenziazione: nel continuo rimando reciproco, qualora si tenti di definirne isolatamente uno di essi, nel loro continuo e vicendevole presupporre, sembra rendersi evidente il fatto che essi circoscrivano il medesimo dominio. La vita è la differenziazione e l'unica forma di processo differenziante è la vita. Il processo differenziante e la vita non possono mai essere raffigurati come semplici ed interne scissioni dell'uno, perché sono piuttosto esse che si differenziano dallo sfondo unitario: laddove essi si collocano, presuppongono solo se stessi. Entrambi i termini di vita e differenziazione si oppongono così al regno inorganico del senza vita, laddove tutto esiste come semplice unità e, come affermava Bichat, invariabile ed identica iterazione della legge che li sussume. Nel contempo solo la vita, in quanto duplice, è capace di differenziarsi e di trarre con sé l'inorganico, come ciò di cui si appropria e di cui si serve. Al contrario, non appena l'inorganico trae a sé la vita, essa certo la rende sua, ma non se ne può tuttavia più servire, perché l'assorbe all'interno della propria perfetta unità, nella quale essa giace indifferenziata: trasforma la vita in ciò di cui, nella propria assoluta sovrapposizione a quel che dovrebbe servire, non è possibile alcun utilizzo. In questa coincidenza, la vita è scomparsa, nell'unità improduttiva della morte.

mondo fenomenico!)“. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, XI, 25[356], p. 106; tr. it. VII.2, p. 94. Oppure laddove scrive, nell'identificazione di volontà di potenza e vita, che „è la volontà di potenza che guida anche il mondo inorganico, o piuttosto, che non c'è un mondo inorganico“. *Ivi*, 34[247], p. 504; tr. it. VII.3, p. 180.

¹¹⁴ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, X, 12[27], p. 404; tr. it. VII.1, p. 64.

Ciò che è possibile definire come corpo è il già esserci di questa differenza che si ripete. Solo in quanto esiste come presupposta tale differenziazione, la soglia sulla quale il corpo è nello stesso tempo scisso dal proprio ambiente ed in relazione con esso, l'organico può continuare ad esistere, iterarsi attraverso la sua continua differenziazione. Interessante è notare la specificità dell'uso nietzschiano del termine "organico" in rapporto alla sua pratica usuale: in quest'ultima, infatti, la parola viene spesso a connotare lo spazio di un'organizzazione unitaria, laddove appunto il problema dell'unità viene ad assorbire e a regolare quello della molteplicità che esso integra. Per Nietzsche, invece, il concetto dell'organico si definisce anzitutto, in contrapposizione all'inorganico, per l'interna e dinamica dualità sulla quale solamente gli è possibile sussistere. Esso esiste solo sul confine in cui un interno si distingue e distingue il proprio esterno attraverso la messa in atto della propria differenza. L'organico risale continuamente, attraverso il proprio processo differenziante, lo sfondo unitario sul quale l'inorganico cerca di costringerlo a stagliarsi, perfettamente uno ed indeterminato, laddove esso può *figurare* solamente senza esservi. In ciò si manifesta la relazione asimmetrica del processo differenziante della vita: poiché il vivente si differenzia dal suo esterno, ma l'esterno non si differenzia dal vivente, il differire può essere fatto derivare solo dalla continua posizione del processo intrinsecamente duale dell'organico, dalla sua attuale duplicità determinante, mai invece dall'uno da cui si distingue. Esso comanda sull'inorganico ed il suo comando non può mai essere, di contro, ricondotto a ciò su cui si impone.

Così, secondo Nietzsche, l'esperire dell'organico è legato alla necessaria ripetizione della sua differenza iniziale. Il suo ambiente esterno è composto da una molteplicità infinita di stimoli rispetto ai quali esso ricostruisce un intero fittizio solo mediante una parte di essi. Il corpo organico, per la propria sopravvivenza, getta l'aleatorietà del proprio comando selettivo su un mondo che essa non può controllare perché troppo complesso: il giudizio che esso impone non deriva dalla conoscenza, perché esso ri-costruisce l'intero ancor prima di conoscerlo. Se non facesse così, esso verrebbe annientato immediatamente senza imporre alcuna resistenza. Ciò che viene detto intero è solo la relazione con la sua iterazione: l'interezza è una funzione logica fittizia che, attraverso l'enunciazione dell'onnicomprendività, giustifica la ripetizione del giudizio già attuato. La stabilità del mondo esterno è piuttosto la permanenza del giudizio, sempre falso perché incompleto, mediante il quale l'organico organizza l'esterno con cui avere a che fare. In tal modo, l'organismo differenzia il proprio ambiente e gli stimoli esterni a cui esso risponde e che quindi entrano a far parte del suo "mondo": *“Ogni essere organico che «giudica», agisce*

come l'artista: *da singoli stimoli ed eccitazioni crea una totalità, tralascia molte cose singole e crea una semplificazione, eguaglia e afferma la sua creatura come esistente*. Ciò che è logico è l'istinto stesso, il quale fa sì che il mondo scorra logicamente, conformemente al nostro giudicare [...]”¹¹⁵. Tuttavia, solo un incontro contingente (ed inspiegabile a partire dal quadro ri-costruito) tra l'immagine del reale e le forze che si agitano al suo esterno, mantiene in piedi l'illusione e sostiene la credenza nella sua realtà. La permanenza del giudizio, al mutare delle condizioni esterne in cui esso situa la propria operatività e che gli permettono di continuare a sussistere, può ad ogni attimo venir meno. Il mondo che egli ricostruisce diviene quindi *praticamente „falso“*, poiché il quadro che egli ha ri-prodotto non rende possibile più alcuna presa su ciò che rimane all'esterno e pertanto gli sono sottratte le condizioni che ne sostengono la ripetizione e supportano quindi la sua permanenza. Allora o il vivente si differenzia ri-costruendo nuovamente a partire da un'inclusione parziale di ciò che cozza dall'esterno, oscuro e non previsto, contro le pareti dell'ambiente che esso ha disegnato precedentemente, differenziando e differenziandosi nuovamente, o esso viene spazzato via.

In tutto questo, tuttavia si mostra esattamente quanto è stato affermato precedentemente: il corpo organico può sussistere solo differenziando il proprio sfondo e mai viceversa¹¹⁶. Così, se esso differenzia, traccia una linea in una realtà che non ha costituito, includendola parzialmente e selezionandola senza il senso della sua interezza. Al contrario, non appena quest'affermazione viene meno, non è la differenza dello sfondo che risale, ma esattamente la sua indifferenza: esso ri-trasforma il vivente in materia organica, esattamente ciò che esso non è, e non ne seleziona una parte né lo include per brandelli. Solo così se lo può appropriare: cancellandolo nella sua differenza specifica e per intero in quanto vivente. Perché, infine, questo è il determinante, ciò che pone la differenza su uno sfondo di non-contraddizione attraverso il proprio essere ed il proprio differire. Esso esiste in un movimento in cui si appropria dell'esterno come se fosse materia priva di forma e la ordina all'interno di *una prospettiva* nella quale impone una struttura a qualcosa che rimane tutto sommato sempre eterogeneo, irriducibile ad un movimento di pura creazione. Il movimento dell'organico

¹¹⁵ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, X, 25[333] p. 97; tr. it. VII.2, p. 85.

¹¹⁶ Sul rapporto tra differenza e sfondo, così Deleuze: “La différence «entre» deux choses est seulement empirique, et les déterminations correspondantes, extrinsèques. Mais au lieu d'une chose qui se distingue d'autre chose – et pourtant *ce dont* il se distingue ne se distingue pas de lui. L'éclair par exemple se distingue du ciel noir, mais doit le traîner avec lui, comme s'il se distinguait de ce qui ne se distingue pas. On dirait que le fond monte à la surface, sans cesser d'être fond. Il y a du cruel, et même du monstrueux, de part et d'autre, dans cette lutte contre un adversaire insaisissable, où le distingué s'oppose à quelque chose qui ne peut pas s'en distinguer, et qui continue d'épouser ce qui divorce avec lui. La différence est cet état de la détermination comme distinction unilatérale. De la différence, il faut donc dire qu'on la fait, ou qu'elle se fait, comme dans l'expression «faire la différence». Cette différence, ou LA détermination, est aussi bien la cruauté”. G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris 2003¹¹, p. 43.

consiste esattamente in questa duplicazione rispetto a ciò che si trova di fronte: differenziazione appunto, non semplice unificazione perfetta e conclusa, perché il duplice, l'irriducibile all'uno, resta nella forma posta dall'organico come ciò che può trovare sempre una nuova consonanza in un ulteriore movimento del differire. L'esperienza è infatti per l'organico l'atto produttivo in cui esso differenzia l'esperito dalla sua presenza immediata. Essa è pertanto errore rispetto a ciò a cui si riferisce e che finge in una nuova immagine, duplicandolo e mantenendone l'irriducibilità all'interno della nuova finzione. L'esperienza è così duplice: se essa forma, ciò le è possibile solo rispetto ad una materia su cui si impone, discontinua ed estranea ad essa. Questa duplicità, essenziale all'esperienza dell'organico, è quindi ritenuta in sé dall'organico stesso, che la *incorpora*: “[...] *Rapido, scettico, mefistofelico. «Dell'assimilazione [Einverleibung] delle esperienze. La conoscenza è errore che diventa organico e organizza [...]»*¹¹⁷. L'esperienza differenziale dell'organico, una volta incorporata, viene ripetuta come forma del corpo.

La differenza dell'esperire resta quindi segnata nel *Leib* organico e lo costituisce. Il suo corpo è la memoria della propria storia non-lineare di cui non si può liberare, pronta ad esplodere nel gioco di una nuova differenziazione. La vita che connota l'organico è pertanto il movimento in cui esso organizza il proprio esperire attraverso un processo differenziale e così, nello stesso tempo, forma il proprio duplice corpo sempre passibile di veder scaturire da sé e dalla propria differenza un *altro corpo*. Questa duplicità rimane pertanto non solo all'interno della forma che il vivente pone di fronte a sé, ma anche nella sua stessa struttura, la quale non è altro dalla sua prospettiva e dal suo esperire incarnati. Questi ultimi sono sempre il frutto di un atto selettivo, in cui l'esperienza ottiene la propria profondità ed in cui pure l'esterno è sempre l'esterno di quel vivente, l'ambiente che esso ha ri-costruito a partire da una serie infinita di dati su cui esso ha gettato, in un gioco azzardato ed imprevedibile, la propria rete di semplificazione. Il suo vivere è rappresentato da quest'atto di ri-produzione differenziale, in cui esso duplica e mai cancella il segno d'un tale differire, gioco modulato d'ombra e di luce in cui l'oscuro resta all'interno delle sue forme luminose e serba pertanto sempre la possibilità avvenire del dispiegarsi di un altro atto differenziale nell'ordine del visibile. Al contrario, l'inorganico si definisce come campo omogeneo delle antitesi coincidenti in cui tutto, esattamente perché esposto alla vista, appare a chi lo guardi

¹¹⁷ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, IX, 11[197], p. 520 ; tr. it. V.2, 11 [330], p. 389. Da notare che la traduzione utilizza il termine *assimilazione* per quella che invece è un'incorporazione [*Einverleibung*]. La differenza è sostanziale, perché l'incorporazione non è processo in cui qualcosa viene reso simile a qualcos'altro, ma movimento in cui il *Leib*, per incorporare entro di sé l'estraneo deve trasformarlo e trasformarsi. Nulla rimane pertanto immutato.

potentemente buio e sterile: il massimamente oscuro e nello stesso tempo il luogo di una chiarezza eccezionale, dove ogni cosa è solo ciò che è e mai differente e la superficie continua del suo essere non cela alcuna frattura e nessuna duplicità. La differenza di questi due piani, che appunto può essere spiegata solo a partire dall'interno movimento del differire, fa supporre a Nietzsche che vita ed organico siano in verità da sempre e per sempre, quindi in sé inderivabili: *“Il potente principio organico mi impressiona proprio per la facilità con cui esso incorpora materie inorganiche. Non saprei come questo finalismo potrebbe essere semplicemente spiegato mediante un processo di incremento. Sarei piuttosto incline a credere che gli esseri organici esistano dall'eternità”*¹¹⁸.

Tuttavia, in quanto la vita è questa differenziazione irriducibile al proprio fondo, essa nel contempo deve essere sempre già posta per potersi riprodurre. Un duplice pericolo sopravviene infatti non appena si inveri una rottura tra la differenziazione e la sua iterazione, qualora avvenga la scissione dell'una dall'altra e si possa pensare pertanto ad una differenza che sia solo e sempre differente e ad una ripetizione che sia unicamente identica: l'uno e l'altro si porrebbero come antitesi e nello stesso come complementari esterni, inefficaci e tuttavia assai minacciosi. Il tempo, secondo Nietzsche, esiste unicamente per il vivente e, tuttavia, dandosi solo nella duplicità in cui esso connette in modo del tutto peculiare passato e presente attraverso il continuo gioco di differenziazione ed iterazione. Non vi può essere presente che non tragga con sé il passato e non può esservi passato se non nella modalità in cui il vivente lo porta con sé nell'avvenire presente. Ma il passato può essere solo una differenziazione ripetuta nella differenziazione presente, perché altrimenti si potrebbe riportare in ultimo il processo di differenziazione della vita ad un identico, facendolo coincidere pertanto con l'inorganico. La visione che si può ottenere di quest'ultimo, per un vivente che lo pensi e per il quale resta la cosa più distante ed incomprensibile, o è quella di un puro già accaduto (e quindi di un puro passato) o, al contrario, di un semplice accadere senza memoria (di conseguenza, nient'altro che presente). Quest'ultima sembra la soluzione più semplice, in quella che per Nietzsche appare la figurazione immediata della temporalità dell'inorganico: *“materia inorganica, sebbene fosse perlopiù organica, non ha appreso nulla, è sempre senza passato! Se fosse diversamente, non ci sarebbe mai una ripetizione – infatti sorgerebbe sempre qualcosa dalla materia con nuove qualità, con un nuovo passato!”*¹¹⁹ Ma le due cose, in fondo, sembrano non differire, perché un puro presente è ciò che non può

¹¹⁸ Nietzsche, *Nachgelassene Fraggmente 1882-1884*, X, 12 [39], p. 408; tr. it. VII.1, p. 67.

¹¹⁹ Nietzsche, *Nachgelassene Fraggmente 1880-1882*, IX, 12[15], p. 578 [tr. it. di chi scrive, in quanto la numerazione nell'edizione italiana non corrisponde a quella tedesca ed il frammento non è pertanto stato rintracciato].

essere diverso da quel che è e pertanto semplice identità di se stesso, in cui ciò che accade non presenta mai nulla di diverso da ciò che è accaduto e passato. Nella figura dell'inorganico, pertanto, presente e passato coincidono e si annullano reciprocamente: in esso, come non vi è differenza, così non vi è nemmeno ripetizione, la quale presupporrebbe, anche al suo grado minimo, l'attualizzazione in un momento differente di ciò che è già stato dato. Quello che Nietzsche descrive si figura come il tentativo paradossale di immaginare lo spazio del senza vita da parte di un vivente, per il quale l'unica forma di temporalità concepibile è quella della connessione inscindibile tra passato e presente al di sotto della relazione differenziazione-ripetizione. Il termine *Wiederholung* utilizzato da Nietzsche nella direzione di un puro presente è allo stesso modo applicabile per designare l'orbita di un essere che si riporta costantemente al proprio passato, esattamente perché esso contiene di già in sé, nell'origine che lo conia nello spazio della vita, il riferimento al processo di differenziazione¹²⁰. Quel che ne risulta, tuttavia, è che l'inorganico rappresenta piuttosto il punto di un'identità perfetta, impensabile per il vivente. La possibilità d'essere propria a quest'ultimo si basa infatti sulla continua relazione e differenziazione di passato e presente. Così, il vivente deve nello stesso tempo essere un già stato, dal quale esso deriva la possibilità di differenziarsi e differenziare la propria attualizzazione. Il passato del vivente è ciò che costituisce la sua forma, la quale si rivela solo apparentemente solida e compatta. Essa è invece, ad un'osservazione più attenta, in sé differenziata ed esposta alla differenziazione: da un lato inderivabile dall'unità dell'inorganico, dall'altro necessariamente sottomessa alla messa in gioco differenziale nell'attualità della vita. Pure la struttura che si è depositata dal passato è pertanto il frutto di un divenire differenziale sottoposto sempre ad un nuovo divenire che la vivifica ad ogni istante un'altra volta. Si può dire che il due, più che l'uno sia il proprio del corpo: la sua forma è infatti non unitaria, bensì piuttosto sempre internamente duplice – ed il duplice non è la somma delle due unità, bensì la differenza del corpo rispetto a sé. Se la capacità di una forma di far scaturire significati ne definisce la qualità artistica, la forma del corpo è allora indubbiamente ben più sublime e complesso della figura dell'anima, la cui luminosità irresistibile designa il desiderio senza pieghe di una pura presenza priva di vita¹²¹.

¹²⁰ Sulla ripetizione: “La ripugnanza per la vita è rara. Noi ci conserviamo in essa, e alla fine e in difficili condizioni siamo d'accordo con essa, *non* per paura del peggio, *non* per la speranza nel meglio, *non* per abitudine (che sarebbe noia), non per il piacere occasionale – bensì per la *varietà*, e perché in fondo nulla è *ripetizione* [*Wiederholung*], ma ricordo di cose vissute. Il fascino del nuovo, purtuttavia eccheggianti l'antico, come una musica con molti suoni spiacevoli”. *Ivi*, 11[146], p. 497; tr. it. V.2, 11[232], p. 357.

¹²¹ “[...] 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 del quale sembra che scorra un immenso fiume invisibile: ecco un pensiero più meraviglioso della vecchia «anima»“. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, XI, 36[35], p. 565; tr. it. VII.3, p. 243

Dunque la forma del corpo non è capace di fondare univocamente il movimento del proprio utilizzo, diversamente da quanto veniva da Kant delineato nella *Critica della Ragion Pura*. L'intero dell'esperienza si estendeva lì tra l'accadere contingente del sensibile e quello di un *a priori* che si collocava sempre prima della sua attualizzazione nello spazio dell'esperienza concreta. L'insieme degli apriori presentavano le forme generali dell'esperire, contenitori vuoti che dovevano essere, ogni volta, applicati all'eventualità del sensibile e messi in gioco nel perimetro di contingenza che questo dispiegava. Tuttavia, in Kant, il rapporto che ne risultava era ben determinato: l'attuale del sensibile era, rispetto alle forme a priori, subordinato ad un processo di continua sussunzione. In questo modo, il differire era sottomesso all'iterazione dell'identico che veniva veicolato nell'attualità dal continuo avvenire del primo e la forma si manteneva identica, contenendo, intatta in se stessa, il differire contingente. In tutto ciò, la forma come identità veniva continuamente enunciata e ripetuta dallo spazio dal differire, senza esserne toccata o venir mutata¹²². Al contrario, in Nietzsche, la forma è in se stessa differente, solo che nello spazio del già avvenuto: questo è il corpo, in quanto venga inteso nella sua natura statica. Esso è allora un già vissuto in un duplice senso: vissuto del processo differenziale o dei processi differenziali all'origine della sua generazione, vivente che sorge da un vivere anteriore; vissuto del suo vivere anteriore, che esso stesso ha incorporato e fissato nella presenza della sua carne. Così l'organico si caratterizza anzitutto come capacità di produzione differenziale d'esperienze e di conservazione di questo patrimonio, che esso ripete nel proprio corpo: *“Ogni essere organico si distingue dall'inorganico per il fatto di collezionare esperienze: e per non essere mai eguale a se stesso nel suo processo. – Per intendere l'essenza dell'organico non si deve affatto ritenere che la sua forma più piccola sia anche la più primitiva: invece ogni più piccola cellula è in QUESTO MOMENTO erede di tutto quanto il passato organico”*¹²³.

¹²² Siamo consapevoli che il problema in Kant si rivela assai complesso. Il tentativo heideggeriano di rileggere Kant a partire dalla facoltà dell'immaginazione lo dimostra. Al contrario, quello che si sta compiendo qui è in un certo senso una parodizzazione irrealistica. Tuttavia, ci sembra di poter intravedere come in Kant il problema dell'universale sia in certo modo risolvibile solo attraverso le forme del conoscere. Poiché però il problema è l'universale, e quindi l'unità, il tentativo kantiano è quello di evitarne la disgregazione. Le forme allora non vengono intaccate dal loro utilizzo. Altrimenti, il conoscere cadrebbe nuovamente nell'assenza di fondamenti. Per questo Kant utilizza il termine *applicazione* in rapporto alle categorie – esso implica il movimento unilaterale con cui esse imprimono il proprio stampo al contingente. V. il paragrafo 24 dell'*Analitica Trascendentale*, intitolato: *“Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne Überhaupt”*. Lo ripetiamo: nel dire ciò, si vuole solo porre in luce un elemento che ci sembra essere presente all'interno della *Critica della Ragion Pura* e non spiegare l'intero sforzo kantiano. Ciò che allora preme mostrare è che se per Kant il problema è in fondo parzialmente quello della fondazione del sapere, per Nietzsche al contrario è quello di mostrarne i limiti in rapporto all'eccedenza dell'attualità e della produttività della vita.

¹²³ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, X, 12[31], p. 406; tr. it. VII.1, pp. 65-66.

La forma del suo corpo rappresenta esattamente un tale già avvenuto, sia esso suo o di un altro vivente¹²⁴. Tuttavia, questa è semplicemente la pre-condizione che il suo vivere attuale deve assumere su di sé, differenziandolo. Così il vissuto può essere utile, solo nel momento in cui il passato che in esso si dona sia sottomesso alla prassi di un vivere attuale. In questo, la forma del corpo e tutto ciò che di determinante essa contiene, viene a sua volta ad essere resa differente da ciò che era, riempito dalla vita che la muove, la espone al suo esterno e la duplica nel suo agire. Pertanto, la forma come differenza cristallizzata del corpo non può che essere sempre ecceduta nel movimento della vita la quale, ri-producendola, ne sottomette la semplice iterazione ad una nuova produzione. L'uso del corpo non è contenuto nella sua forma stessa ed anzi lo eccede, come una pratica sopravanza necessariamente, nel momento della sua attualizzazione, ogni teoria preliminare. La pratica eccedente del corpo viene a fissarsi e ad essere incorporata, costruendone una nuova forma. Il momento primo della la vita del corpo è esattamente questo continuo movimento di eccedenza delle proprie forme e della sua fissazione in segni differenziali che ne costituiscono la nuova figura. Varcare la soglia è nello stesso tempo una sua ripetizione ed una sua differenziazione e non esiste forma che non sia sorta da una trasgressione del limite della forma stessa. A differenza di Kant, per Nietzsche non è così la forma che domina il contingente e la prassi, mediante il movimento della sussunzione ma, al contrario, è lo spazio della vita come continua pratica di eccedenza che pone sotto di sé le forme che così si ingenerano. Il *Leben* è pertanto sempre condizionato *a priori* dalla forma del corpo, eppure esso si dà solo come continuo movimento di

¹²⁴ Il corpo stesso di Nietzsche è questo punto sospeso tra l'identità e la differenza. L'identità rappresenta però ciò ch'è già dato una volta per tutte, senza possibilità di essere per sé differente. Quindi morto. Il corpo di Nietzsche incorpora e ripete sempre anche la propria morte. Così scrive in *Ecce Homo*: "La fatalità della mia esistenza ne ha fatto la felicità, le ha dato, forse, il suo carattere unico: io, parlando per enigmi, come mio padre sono già morto, come mia madre vivo ancora e invecchio. Questa doppia discendenza, come dire dal più alto e dal più basso germoglio sulla scala della vita, *décadent* e *inizio* al tempo stesso – questo solo, se mai, può spiegare quella neutralità, quella libertà da qualunque partito di fronte al problema generale della vita, che forse mi contraddistingue". Nietzsche, *Ecce Homo (EH)*, VI, p. 264; tr. it. VI.3, p. 270. Solo la prospettiva della morte del corpo può essere *ricordata* e nel ricordo assumere la tonalità malinconica e quieta di qualcosa che abbia perso ogni carattere minaccioso. Chiara e distinta come l'identità che rappresenta. Il padre di Nietzsche è pertanto il luogo del corpo che ha smesso di scomporsi nei differenti, esattamente perché non è più vivente: "Mio padre morì a trentasei anni: era dolce, amabile e morboso, come un essere fatto per passare oltre – un ricordo benevolo della vita, più che la vita stessa". *Ibid.* Sul problema del corpo in *Ecce Homo*, si veda l'importante saggio di Paolo Slongo, *Sé e rappresentazione. Il tipo Nietzsche in «Ecce Homo»*, Il Centauro, 15 (settembre-dicembre 1985), pp. 95-118. Così, da un lato il corpo è come il testo, fissazione del divenire molteplice: "Perché il corpo di Nietzsche stesso non è che un momento divino pietrificato, formato – come il libro – di frasi di granito. Esso stesso non è che l'effetto dell'azione di una punta acuminata che fissa il corpo nel suo essere di un istante". *Ivi*, p. 101. D'altro canto, la scrittura, volta alla rappresentazione del vero e medesimo, è votata a scivolare in una serie infinita di supplementi, senza limiti: "Lo scacco a cui è consapevolmente votato *Ecce Homo* come desiderio di far-ritorno-a-se stesso è data dalla inevitabilità del ricorso a nomi estranei, a nomi *altri* per la costituzione di 'se stesso', come *corpus*, e dal fatto poi che per questa strada non si arriva a se stesso, ma a qualcosa come una serie infinita di supplementi di sé senza che mai, in questa paradossale operazione di *supplemento* e di *supplenza*, il 'sé' compaia". *Ivi*, p. 117.

prevaricazione rispetto ad essa, fissando i propri segni in una nuova forma del corpo pronta a rivivere giocata nello spazio di un'attualità a quelli irriducibile. Se pertanto il corpo è la forma trascendentale della pratica del suo uso, dalla sua ri-produzione nello spazio di quest'ultimo esso otterrà una differenza che si sedimenterà in lui ogni volta, accumulandosi all'interno della sua forma. La forma, nata dal movimento di differenziazione vitale, è duplice anch'essa: costituita da un primo ed un secondo piano, in cui alcuni elementi si impongono su altri, la sua duplicità è nello stesso tempo scaturita e giocabile solo dalla vita stessa nella sua capacità differenziante¹²⁵. Attuandosi, questa rimette in funzione la duplicità passata attraverso la duplicità presente, nessuna delle quali è disgiungibile dall'altra, per infine sedimentarsi in una nuova forma differenziata, corpo internamente duplice pronto per essere sottoposto ad una nuova e duplicante pratica attuale. Così per Nietzsche la comprensione concettuale non riesce a rendere conto della formazione di nuove organizzazioni vitali: il concetto sussume con la propria potenza universale ogni particolare e pertanto rende stabile, concentrando e neutralizzando sotto di sé l'attualità dell'esperienza. Al contrario, se il corpo è il concetto del suo esperire, da un lato esso è *solo* il proprio passato differenziale incarnato, dall'altro lo è in modo contingente e per differenziazione: sempre in rapporto ad un'alterità e ogni volta pronto a divenire anche altro da sé. L'esperienza del corpo organico non è mai pertanto semplice identità, come applicazione della propria unità al differire contraddittorio, bensì internamente esposta al molteplice attraverso il suo oggetto differenziale e la sua attività differenziante. Proprio perciò il movimento del corpo è incomprendibile intellettualmente, perché è la sua attività di duplicazione che si appropria della forma e non viceversa¹²⁶. Concetto e forma ritagliano solo la ripetizione, tralasciando l'essenza differenziante che la compenetra e la situa: *“Il processo della vita è possibile, solo perché molte esperienze non debbono essere ripetute, bensì vengono, in una qualche forma, incorporate. Il problema specifico di ciò che è organico è: «Com'è possibile l'esperienza?» Noi abbiamo una sola forma di comprensione: il concetto – il caso generale, nel quale risiede il caso specifico. Vedere in un caso il generale, il tipico ci sembra far parte dell'esperienza; in questa misura, ogni «cosa vivente» ci sembra*

¹²⁵ Così, se la forma funge da norma per l'avvenire della vita organica, questa sottomettendosi la gioca e la porta oltre trasformandola. Su questo problema, dal punto di vista sociologico, scrive Michel de Certeau: “La présence et la circulation d'une représentation (enseignée comme le code de la promotion socio-économique par des prédicateurs, par des éducateurs ou par des vulgarisateurs) n'indiquent nullement c'est qu'elle est pour ses utilisateurs. Il faut encore analyser sa manipulation par les pratiquants qui n'en sont pas les fabricateurs. Alors seulement on peut apprécier l'écart ou la similitude entre la production de l'image et la production secondaire qui se cache dans le procès de son utilisation”. M. De Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Gallimard, Paris 1990, p. XXXVIII. Forse è possibile comprendere il processo organico esattamente pensando il continuo scarto dalla propria forma nell'attualità in cui il corpo si differenzia.

¹²⁶ Per Kant, ad esempio, l'intelletto è la facoltà dei concetti – quindi delle forme.

*diventar pensabile per noi, solo con un intelletto. Ma vi è l'altra forma di comprensione: rimangono solo le organizzazioni che sanno conservarsi e difendersi contro una grande quantità di esperienze*¹²⁷.

Ma se l'essenza dell'organico non è mai racchiusa all'interno del proprio concetto, ciò significa che il suo vivere è sempre un po' discosto dalla propria forme e per questo mai semplicemente sussumibile. Pertanto, mai solo ripetizione identica. Accade qui, un'altra volta, ciò già si era visto a proposito di molti termini e che infine denotavano tutti la medesima funzione d'identità. Prendere in carico tutti questo vocabolario significa per Nietzsche mostrare come esso, in fondo, produca un gioco silenzioso atto a provocare una scissione pacificante di ciò che, nel suo insieme, si rivela assai più complesso e pertanto ben poco rassicurante. Oggettivo, ambiente, passato e forma presentano tutti il momento in cui l'attività differenziante è resa oggetto del proprio movimento, quindi si ripete: in quanto questo processo è però nominato solo a partire dalla materia su cui esso si imprime, il lato in cui l'attività differenziante si pone a destinatario del proprio movimento, esso assume le fattezze di qualcosa di cristallizzato ed immobile. Isolato, il già avvenuto del processo differenziante è qui l'identico e ciò che si ripete sempre uguale. Questa è però per Nietzsche solo un'apparenza fuorviante: l'identico ed il già avvenuto sono tali, infatti, solo inclusi entro un processo differenziante attuale che, nel suo estrinsecarsi, li rende oggetto della propria ripetizione. Solo come ciò contro cui avviene il processo di differenziazione, essi possono esistere: la loro identità è solo la declinazione passata pronunciata da una voce presente che nella pratica differenziante del racconto li disegna a figure immobili. Questo è tuttavia il gioco prospettico della caverna del differenziarsi, il cui fondo sembra essere, differentemente, una continua proiezione della propria soglia. A partire da questa, si disegna anche la profondità del corpo, come il piano verticale in fondo solo illusorio su cui si staglia la propria identità. Il corpo organico non può quindi essere inteso come una semplice superficie liscia e priva di fratture: esso non è oggettivo, né è la sua forma e nemmeno il proprio passato. Tutti questi momenti rappresentano esattamente il luogo in cui il suo processo viene reso destinatario di ripetizione. Diversamente, nominarne la vita, attraverso l'organico come processo, significa situarlo oltre lo sfondo indifferenziato su cui la dinamica differenziante incide la propria asimmetria. Per il vivente, quest'immagine avviene solo come luogo della propria scrittura, includendola, in fondo, nel suo corpo im-proprio. Un *Leib* differente.

¹²⁷ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, XI, 26[156], p. 190; tr. it. VII.2, p. 173.

4) La vita interna del corpo come volontà di potenza.

Il problema della vita circoscrive il campo di uno delle tematiche più complesse della filosofia nietzschiana. Nietzsche stesso ha indicato che la vita ed il *Wille zur Macht*¹²⁸ sono in fondo la medesima cosa: “Ma che cos’è la vita? Qui è necessaria dunque una nuova e più determinata concezione del termine «vita»: la mia formula in proposito suona: la vita è volontà di potenza”¹²⁹. Se queste due espressioni quindi coincidono, la volontà di potenza assume su di sé anzitutto il problema della differenziazione. Come si è visto precedentemente a proposito della rapporto tra l’organico e l’inorganico, la vita del corpo è essenzialmente incomprensibile se non si tiene conto del fatto che essa è anzitutto una relazione differenziale: senza la frattura tra un interno ed un esterno, il corpo non può vivere. Esso non è né solo esterno, né solo interno, quanto piuttosto la potenza differenziante attraverso la quale entrambe sono poste. La vita può però sussistere solo finché afferma la propria capacità di differenziazione, ovvero nella misura in cui è in grado di ordinare ciò che le proviene dall’esterno secondo una forma che essa impone, affermando così la propria forza normativa. Quando essa non è più in grado di porre la *propria* differenza, imprimendo su ciò che subisce il marchio della propria capacità ri-produttiva, muore coincidendo con l’indifferenza dell’inorganico. Questo significa, per Nietzsche, che per il corpo non vi può mai essere relazione pacificata e simmetrica con quel che ad esso si relaziona: se il *Leib* è certamente passivo, tuttavia questa passività deve ogni volta essere sottomessa ad una nuova attività

¹²⁸ Lo studio filologicamente più approfondito del problema della volontà di potenza è tutt’ora, a nostro parere, il testo di Wolfgang Müller-Lauter, *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, De Gruyter, Berlin-New York 1999. In esso, viene posto a tema come la volontà di potenza sia essenzialmente plurale e non unitaria: “ ‘Die Welt’ ist *Chaos*, wie Nietzsche sagt: Gesetzlosigkeit von Aggregationen und Disgregationen von Kräften. Da *die Welt* nicht ein *organisiertes* Ganzes ist, so gibt es auch nicht *den Willen* zur Macht als diese konstituierende ens metaphysicum. Es existieren nur Vielheiten von Willen zur Macht, *der Wille* zur Macht existiert nicht“. *Ivi*, p. 57. Già Deleuze ne aveva affermato la natura essenzialmente molteplice. V. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* cit. Al contrario, Heidegger ne sottolineava l’unitarietà, definendo Nietzsche come ultimo pensatore metafisico: “Der Ausdruck »Wille zur Macht« nennt den Grundcharakter des Seienden; jegliche Seiende, das ist, sofern es ist Wille zur Macht. Damit wird ausgesagt, welchen Charakter das Seiende als Seiendes hat. Aber damit ist noch gar nicht die erste und eigentliche Frage der Philosophie beantwortet, sondern nur die letzte Vorfrage. Die entscheidende Frage ist für den, der überhaupt am Ende der abendländischen Philosophie noch philosophisch fragen kann und fragen muß, nicht mehr nur die, welchen Grundcharakter das Seiende zeige, wie das Sein des Seienden charakterisiert sei, sondern es ist die Frage: Was ist dieses Sein selbst? Es ist die Frage nach dem »Sinn des Seins«, nicht nur nach dem Sein des Seienden; und »Sinn« ist dabei genau in seinem Begriff umgrenzt als dasjenige, von woher und auf Grund wovon das Sein überhaupt als solches offenbar werden und in die Wahrheit kommen kann“. M. Heidegger, *Die Einheit von Wille zur Macht, ewiger Wiederkehr und Umwertung*, in: *Ibid.*, *Nietzsche. Erster Band*, Neske, Pfullingen 1961, p. 26. Che Heidegger interpreti la volontà come unitaria può far sorgere il dubbio che la sua sia in fondo una vera e propria metafisica. La formulazione sul “senso dell’essere” come domanda filosofica per eccellenza ne è la dimostrazione: l’essere è anzitutto l’unità. Così, chiedersi qual è *il* suo senso significa presupporre che esso in fondo abbia *un* senso. Per Nietzsche, vecchio armamentario metafisico, che utilizza l’unità della parola per concludere ad un’unità del significato. E tale processo è ancor più potente se questo significato non esiste: esso è allora sottratto alla sua moltiplicazione e abbandonato ad un segno non riconosciuto come tale e pertanto obliato nella sua materialità corruttibile e plurale.

¹²⁹ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, XII, 2[190], p. 161; tr. it. VIII.1, p. 146.

produttiva di imposizione di ordine nel quale il corpo re-agisca. Il corpo vivente è pertanto forza affermativa e, come tale, è collocato su una faglia asimmetrica, relazione in cui il determinante possa porre la propria differenza. Ciò possiede tuttavia due importanti conseguenze. Anzitutto, questa capacità determinante può scaturire solo nel rapporto: nessuna capacità determinante è possibile se non rispetto a ciò su cui essa impone la propria differenza e la propria prospettiva. D'altro canto, questa capacità determinante non può essere mai intesa nel senso di un individuo (semmai, piuttosto, di una forza in continua individuazione); né la relazione determinante può essere pensata come un rapporto di imposizione della *propria* identità. Infatti, ciò che potrebbe definire il volto di questa identità sarebbe solo il risultato del movimento di determinazione, il quale è, da un lato, solo *una* configurazione della forza che determina, dall'altro determinazione di un determinante in relazione a ciò che è ri-configurato in questo processo. La relazione determinante non coincide mai con una ripetizione identica, ma sempre con una ripetizione differenziale. In questa, il determinante può essere se stesso solo differenziandosi e differenziando. Esso forma nuovamente e non è mai per intero prima del nuovo ordine che esprime, né completamente all'interno di esso – ché, altrimenti, nulla di nuovo potrebbe scaturire. Questo significa che il corpo è sempre, in quanto portatore di una differenza passata e futura, collocato al di sopra di una frattura: da un lato una relazione antagonista con il suo esterno, dall'altro un continuo esplicitazione di sé nella rottura e nell'oltrepassamento dei propri ordini e delle proprie figure. Tale relazione ordinante è espressa da Nietzsche attraverso il termine *Macht*. La vita non è diversa da una soglia asimmetrica, in cui si esprime una capacità di comando, quindi nello stesso tempo espressione di potenza attraverso una sua nuova configurazione. Il suo fine non è altro dalla stessa relazione determinante: “[...] *La vita stessa non è un mezzo per qualche altra cosa; è espressione di forme di crescita della potenza*”¹³⁰. Legata ad un continuo oltrepassamento, la potenza non è sottoposta a nessuna misura predeterminata, perché le misure sono piuttosto sue interne configurazioni ed è essa ad affermarle e a comandarne l'esistenza. La potenza è quindi secondo Nietzsche principio plurale della vita mai riducibile ad unità, la cui molteplicità di manifestazioni si dicono identiche solo in virtù della necessità differenziante che le muove tutte, in modi e con esiti differenti. Se la vita coincide con quest'attività determinante, essa può esistere solo attraverso di essa e pertanto la ricerca perpetuamente: la vita *vuole* la potenza. Il concetto di volontà è introdotto esattamente per significare questo movimento di cesura nella quale il presente dell'essere vivente si apre internamente in direzione di una

¹³⁰ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA XII, 9[13], p. 345; tr. it. VIII.2, p. 8.

condizione futura ancora da produrre e sempre in rapporto ad altro. Tuttavia il legame tra *Wille* e *Macht* rivolge completamente i significati tradizionali del concetto di volontà, per Nietzsche distinguibili secondo due linee: o precedenza del volere al pensare o precedenza del pensare al volere. Quest'ultima linea è stata, sino a Nietzsche, legata ad una struttura finale del processo desiderante: allora esprimere la propria volontà significava volere qualcosa e si connetteva quindi necessariamente ad un'attività rappresentativa che la direzionava, ponendone il fine. La rappresentazione finale unitaria sussume quindi sotto di sé l'attualità del volere e ciò significava, in fondo, che il volere era sottomesso al rappresentare e si costituiva, rispetto ad esso, come semplice ripetizione. L'estrinsecazione del movimento pratico che si esprimeva nella volontà si costituiva quindi come seconda rispetto all'attività della conoscenza, la quale ne guidava unitariamente, attraverso l'unità della propria immagine, l'attualizzazione. Al contrario, porre come oggetto dell'attività desiderante la potenza designa una mossa che vuole smarcarsi da questa posizione. Perché la potenza è ciò che si colloca al di fuori del dominio dell'immagine: se quest'ultima definisce dei contorni precisi ed una superficie piana attraverso l'unità della propria sovranità interna, la potenza è invece essenzialmente duale, in quanto costituita sul limite differenziale in cui due forze sono distinte l'una dall'altra. Essa è comando posto da un differenziante contro ciò che si costituisce in tale rapporto come indifferenziato, facendo quindi scaturire un differenziato che altro non è se non una relazione di comando determinante e contingente, inesistente in una temporalità antecedente alla sua produzione. La potenza si colloca quindi al triplice incrocio tra una forza vivente ordinante, un esterno che viene da essa ordinato e l'ordine che ne scaturisce, il quale è un nuova figura del vivente, irriducibile a ciò che già era. Da un lato quindi essenzialmente frattura tra un interno ed un esterno e dall'altro tra il passato del vivente ed il suo futuro ancora da venire. In quanto cesura, la potenza è pertanto propriamente imprevedibile. Essa può essere solo voluta e non rappresentata, perché l'ordine e la figura ne seguono l'attualizzazione e non la precedono. La funzione di supporto identitario che caratterizzava tradizionalmente la volontà sembra quindi fortemente ridimensionata: il vivente vuole la potenza in rapporto a qualcosa che essa non è e deve ordinare, la potenza si presenta come la capacità di far scaturire una relazione inclusiva e differenziante, figura nella quale il vivente diviene ciò che ancora non è e pertanto smette di riprodursi in una semplice ripetizione identica. Il *Wille* non è quindi nemmeno raffigurabile come una facoltà, attività continua ed uguale a sé, che possa essere scissa dall'evento per essa incontrollabile della relazione ad altro, coincidente quindi con la tradizione che figura una volontà antecedente al pensare (ma soprattutto, prima dell'altro che si pone ad oggetto intenzionato nella

rappresentazione)¹³¹: piuttosto, essa si dona continuamente nell'avvenire imprevedibile del rapporto e, ponendosi ad oggetto la potenza, chiama ogni volta in causa per ogni relazione la necessità della posizione di un'asimmetria determinante. Nel *Wille sur Macht* il vivente può sussistere solo includendo continuamente un'alterità che essa non crea e differenziandosi in una continua attualità che esso non controlla. La volontà di potenza è esattamente il gioco modulato ed imprevedibile tra differenziazione e ripetizione: il vivente può ripetersi solo differenziandosi e la stessa volontà di potenza, non appena scivola nel compiacimento narcisistico, perciò semplice espressione del possesso di sé, si estingue. Perché essa sorge solo laddove non è attesa, nel punto in cui scaturisce l'evento della relazione antagonistica con un altro non ancora presente e che rompe pertanto l'orizzonte già determinato¹³². Quindi laddove vi è il dolore che erompe dall'impotenza e che solo può spingere all'oltrepassamento in direzione di una nuova determinazione ordinante: "*Il dispiacere, come impedimento alla sua volontà di potenza, è dunque un fatto normale, il normale ingrediente di quell'accadimento organico; l'uomo non lo scansa, ne ha anzi continuamente bisogno: ogni vittoria, ogni sentimento di piacere, presuppone una resistenza superata*"¹³³. Così, un essere vivente che faccia a meno della sofferenza provocatagli dall'evento inaspettato che fa breccia nel suo orizzonte non può, paradossalmente, che perdere la propria potenza e diminuire la propria capacità vitale. Questa non risiede nell'ordine compiuto, ma nella capacità di creare una normazione a partire dal disordine che la scompagina continuamente. La volontà di potenza porta con sé la rottura di qualsiasi relazione pacificata perché essa ordina e comanda senza requie. Tanto fende la conoscenza e le sue immagini, quanto l'intima esigenza di pace espressa dalla morale - entrambe legate all'esigenza di una stabilizzazione permanente e in fondo indifferenziata, sulla quale il vivente deve al contrario continuamente incidere la propria differenza. Questo è per Nietzsche vero non solo nel rapporto del vivente con il proprio esterno inorganico, ma anche da un lato con gli esseri viventi stessi e dall'altro al suo interno, in quanto essenzialmente molteplice. Sin qui si è visto che il corpo è appunto

¹³¹ La volontà avviene, non si riproduce: «Volere» non è «desiderare», aspirare, agognare: da tutto ciò si distingue per la *passione del comando*. [...] Non esiste un «volere», ma solo un voler *qualcosa*; non si deve separare il fine dallo stato, come fanno i teorici della conoscenza. Il «volere», com'essi lo intendono, esiste tanto poco quanto il «pensare»: è una pura finzione. Che *qualcosa venga comandato*, fa parte del volere (con ciò non è naturalmente detto che la volontà venga «effettuata»...). [...] Quello *stato di tensione* generale, per cui una forza tende a scaricarsi, non è un «volere». Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, XIII, 11[114], p. 54; tr. it. VIII.2, pp. 263-4.

¹³² L'altro deve essere all'altezza di questa relazione, deve essere cioè un nemico potente per opporre una resistenza all'inclusione immediata all'interno dell'orizzonte. Solo così suscita a sua volta la potenza: "[...] che cos'è un piacere se non un eccitamento del senso di potenza attraverso un ostacolo (ancor più fortemente per impedimenti e resistenze ritmici), che in tal modo lo fa gonfiare? Dunque ogni piacere contiene anche dolore [...]". Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, XI, 35[15], p. 514; tr. it. VII.3, p. 191.

¹³³ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, XIII, 14[174], p. 360; tr. it. VIII.3, pp. 149-150.

differenziazione rispetto al proprio esterno, al proprio passato e alla propria forma complessiva. Tutto ciò, se espone il corpo alla necessità del proprio continuo divenire, non è però sufficiente per affermare che il corpo è, *in sé*, molteplice. Infatti, mantenuta ferma la sua interna compattezza, ciò che verrebbe a moltiplicarsi, come in una stretta operazione aritmetica, sarebbe solo la sua unità atomica. Certo, si è affermato che il corpo è anzitutto esperienza differenziale, composta di chiaroscuri che lo costruiscono secondo fratture, pieghe e lo rendono inconcepibile come una forma che possa coincidere con un'immagine. Ma ciò potrebbe voler dire che il corpo, in quanto intero, è semplicemente esposto ad un continuo divenire, che lo spinge sempre in avanti, determinandone in fondo la propria storia secondo una linea retta. Nel concetto di volontà di potenza esattamente questa possibilità viene ad essere infranta – il destino lineare di un corpo, che si soggettiva senza termine sino alla sua dissoluzione.

Anche questo pensiero si elabora per Nietzsche, attraverso testi di biologi del tempo, che egli assimila, trovandovi una strana assonanza con quello che egli sta cercando e volgendoli quindi a proprio vantaggio. Anzitutto Wilhelm Roux, la cui lettura Nietzsche intraprende nel 1881 e di cui i frammenti postumi testimoniano un profondo interesse. Nel suo testo *“Der Kampf der Theile im Organismus”* la tesi centrale è che la lotta sia in ultimo il principio fondamentale che solo può spiegare lo sviluppo organico¹³⁴. L'organizzazione finalisticamente orientata non è sorta attraverso un processo intenzionale che ha costruito la forma secondo un piano preciso e determinato, unitario e antecedente alla sua realizzazione: essa è il risultato contingente di un conflitto tra eterogenei, la cui misura non è mai configurabile in precedenza, perché sempre legata alla dinamica delle forze concrete che vi si confrontano. In questo senso, Roux rispolvera il concetto di meccanicismo, esattamente per opporre la contingenza delle configurazioni che così si creano al pre-determinismo che invece sembra essere accoppiato con il problema di un processo finalisticamente orientato¹³⁵. Se Darwin e Wallace hanno rappresentato ciò nel rapporto dell'organismo con il proprio esterno sociale, per Roux il problema si pone all'altezza della necessità di mostrare come l'ordine interno del corpo e delle sue leggi sia costellato dalla lotta. L'integrità dell'organismo non può allora configurarsi come qualcosa che prescinda dalle sue singole parti, bensì esattamente l'inverso: il bene del tutto deriva esattamente dal conflitto tra eterogenei. Ciò non è per Roux

¹³⁴ Sulla problema delle scienze biologiche ed il rapporto con le scienze umane nell'Ottocento tedesco, si veda l'importante libro di Andrea Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, il Mulino, Bologna 1992.

¹³⁵ Sul rapporto Nietzsche-Roux, in prospettiva differente: C. Rosciglione, *Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, Edizioni Ets, Pisa 2005;

privo di paralleli con il mondo della politica: *“Kann der Staat nicht bestehen, wenn die Staatsbürger allenthalben unter einander wetteifern und blos die Tüchtigsten zu allgemeinerem Einfluss auf das Geschehen gelangen? Ist nun aber im Organismus Gelegenheit zu einer derartigen Wechselwirkung der Theile gegeben?”*¹³⁶. Eliminazione del principio di finalità e lotta delle parti vengono a coincidere attraverso la riduzione dell'importanza assegnata alla centralizzazione nello sviluppo dell'organismo, la quale non è così completa da poter mantenere saldamente sotto di sé e con assoluta potenza normativa gli eterogenei che essa comanderebbe¹³⁷. Già ad una prima ricognizione, si può affermare che la regolazione complessiva lascia alle singole parti un certo *Spielraum*, nel quale esse si accrescono autonomamente e al di fuori del ruolo loro ritagliato all'interno del piano dell'intero funzionamento. Rovesciando il problema, nella vita dell'organismo non si tratta di un piano complessivo che determini dall'inizio alla fine la vita di parti tra loro omogenee esattamente in virtù della visione organizzatrice che le crea e le dispone, mediando con la sua unità la loro molteplicità statica. Al contrario, l'organismo è essenzialmente fondato sulla lotta, perché costituito di parti la cui misura non è pre-determinata. Il conflitto è il risultato della loro diseguaglianza dinamica, dalla quale deriva che la ripartizione è continua ed interminabile, in rapporto con questa crescita mai perfettamente regolata¹³⁸. Ciò accade a tutti i livelli: quello molecolare, quello cellulare, quello dei tessuti e degli organi. In quest'ultimo campo, il criterio per Roux non è più, come poteva essere per le cellule e per le molecole, la selezione del migliore, ovvero di quelle la cui prestazione ne garantisce allo stesso tempo una maggiore facilità e velocità di riproduzione, bensì quello che egli definisce il *Gleichgewicht zwischen den Theilen*¹³⁹. Tra gli organi esiste un reciproco influsso ed un rapporto locale, che configura la loro crescita asincronica come una lotta per lo spazio. Laddove un organo si ingrandisce, un altro si rimpicciolisce: *“diese Beeinflussung zur möglichsten Ausnutzung des Raumes geführt hat, und (...) danach nun eine Vergrößerung des einen Organes zumeist nur*

¹³⁶ W. Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der Mechanischen Zweckmäßigkeitlehre*, Wilhelm Engelmann, Leipzig 1881, p. 65.

¹³⁷ Quindi scrive che *“selbst in den höchsten Organismen die Centralisation zum Ganzen gar nicht eine so vollkommene, wie man sie sich noch oft vorstellt, nicht derartig ist, dass alle Theile nur in dem Organismus, welchem sie angehören, und nur an der Stelle ihres normalen Sitzes bestehen könnten und somit, vollkommen in Abhängigkeit, nur als Theile des Ganzen in fest normirter Weise zu leben vermöchten”*. Ibid.

¹³⁸ *“Beim Organischen sind die Bausteine nicht vorher alle fertig gemacht und werden blos nacheinander zusammengefügt, sondern hier sind die nachfolgenden immer die Producte, die Nachkommen der vorherigen. Sofern nun die schon anwesenden nicht alle einander gleich sind, sondern das eine, durch irgend eine besondere Eigenschaft begünstigt, mehr zu produciren vermag als das andere, so wird dieses mehr Nachkommen hervorbringen, einen grösseren Antheil an dem Baue haben als das andere, und indem seine Nachkommen die günstige Eigenschaft von ihm erhebt haben, wird die schon grössere Zahl derselben wiederum im Stande sein, sich in hervorragender Weise durch Vermehrung am Aufbaue des Ganzen zu betheiligen”*. *Ivi*, p. 68.

¹³⁹ *Ivi*, p. 97.

*auf kosten des anderen geschehen kann, sobald das letztere nicht die Kraft hat*¹⁴⁰. Nello stesso tempo, oltre alla lotta per lo spazio, nell'organismo si colloca una lotta per la nutrizione: tanto più una parte se ne appropria, tanto più quella viene a mancare per altre parti, il cui sviluppo è pertanto rallentato o impedito. Secondo Roux, tale lotta interna all'organismo non è semplicemente funzionale allo sviluppo di alcune di esse, ma utile all'intero organismo, le cui prestazioni sono continuamente aumentate e migliorate. Così la lotta esterna secondo Darwin, altrettanto la lotta interna per Roux, configurano entrambe le due esplicazioni di un medesimo principio basato sulla diseguaglianza¹⁴¹ che si pone a fondamento dell'essenza dell'organico e nel quale solamente la vita può trovare il proprio sviluppo. Un punto di capitale importanza va tuttavia rilevato: per Roux, questo potenziamento non è privo di limiti. L'organismo è infatti composto di parti, la cui sussistenza è in certa misura reciprocamente dipendente. Pertanto, se l'organo si estende a scapito di un'altra parte, tuttavia questo sviluppo non può tendere all'infinito, ma deve arrestare la propria crescita nel limite di ciò che è utile all'organismo complessivo, il quale altrimenti capitola, trascinando con sé tutti i propri organi¹⁴². Per contro, quest'utile non è mai determinabile positivamente, bensì solo negativamente, attraverso la minaccia oscura della dissoluzione e della morte che da un'assenza localizzata risale attraverso tutte le relazioni funzionali l'intero insieme. Ma ciò non significa che nel corpo regni un ordine finalistico complessivo e rappresentabile. Al contrario, esso è invece per Roux una macchina auto-regolatrice¹⁴³.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 103.

¹⁴¹ Per Roux, con toni eraclitei, la diseguaglianza è al fondo della realtà non solo organica, ma anche inorganica: "Jeder Naturkundige weiss, dass nie dasselbe Geschehen unverändert längere Zeit fortbesteht, nie in vollkommen gleiche Weise widerkehrt, dass alles in fortwährenden Wechsel ist, das Anorganischen wie das Organische". *Ivi*, p. 69.

¹⁴² "[...] denn wenn einer in seiner Wachstumskraft so stark wäre, dass er die anderen verdrängt, so würde das Ganze zu Grunde gehen". *Ivi*, p. 103.

¹⁴³ A questo, proposito, la polemica con Driesch. Così Müller-Lauter: "Roux sah in Drieschs teleologischer Ableitungsweise bloße Methapsik, die auf die gebotene exakte kausale Erklärung verzichtet. Freilich mußte er noch 1923 einräumen, daß seine Lehre von der Selbstdifferenzierung „auch jetzt nach fast vierzig Jahren noch mißverstanden“ wird, indem man diese als „Wirkungsweise“ und nicht als „kausale Prinzip“ auffaßt. Jedenfalls hat die Ambivalenz seiner Begrifflichkeit, die schon Nietzsche empfunden hat, Roux nicht von seiner streng mechanistischen Erklärungsweise abgebracht: Die Lebenswesen sind für ihn „Selbsterhaltung-, Selbstvermehrungs- und Selbstregulierungsmaschinen“ geblieben“. W. Müller-Lauter, *Über Werden und Wille zur Macht* cit., pp. 139-140. Su questa concezione pesa, come ha mostrato Gregory Moore, una certa interpretazione del darwinismo: „Because the internal environment (like the external one) is not constant, because it is always changing, causing new selective pressures to arise, intra-organismic equilibrium is temporary and must also be constantly adjusted. It is for this reason that Roux posits the capacity of self-regulation, together with overcompensation, as one of the fundamental properties of life. Self-regulation is the mechanism by which the random variations produced by overcompensation are ordered or selected by the functional requirements of the whole. In consequence, the most adapted parts of the organism prevail, producing the most efficient structure“. G. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 37. Tuttavia, ci sembra, ciò che porta Nietzsche ad utilizzare Roux è assai più il principio di sovracompensazione che la sopravvivenza del più adatto, principio che egli del resto criticherà aspramente,

Ciò che Nietzsche ritiene da Roux è esattamente l'idea di uno sviluppo degli organi rispetto al quale da un lato la centralizzazione è fortemente depotenziata, dall'altro diviene impossibile pensare il tutto come frutto di un'azione orientata in senso finalistico, che disponga quindi preliminarmente lo spazio assegnato agli organi. Ciò per Roux si esplica all'altezza dell'estensione delle parti del corpo e di conseguenza nell'oscillazione quantitativa della funzione ad esse legata. Ma ciò non basta, perché in fondo sembra si possa così affermare che il potenziamento mantenga inalterato il termine potenziato. Ciò vuol dire, tutto procede secondo una linea retta e l'alterazione quantitativa mantiene intatta la qualità: quel che nasce successivamente è in fondo già pre-formato nello stadio che lo precede. La funzione dell'organo è legata a questa eternità della sua qualità che la situa all'interno dell'insieme. Nietzsche ha però già trovato in Karl Semper un quadro dell'ordine del corpo che prevede l'eliminazione di quel fissismo qualitativo che ancora può pesare sulla concezione di Roux. In *Die natürliche Existenzbedingung der Thiere* egli infatti pone in luce come, in virtù delle cellule viventi che lo compongono, un organo possa trasformarsi in un altro organo. La vita delle cellule è ciò che permette questo infinito trasformismo, il cui principio è pertanto, secondo Semper, che *“aus jedem einzelnen lebenden Organ kann vermöge der ihm durch seine Lebende Zellen innewohnenden Eigenschaften jedes andere Organ werden”*¹⁴⁴. Egli quindi giunge ad ipotizzare che la specializzazione della funzione di un organo comporti sempre un suo utilizzo primario che sfrutta determinati caratteri ed un insieme di funzioni latenti che sarebbero capaci di svilupparlo in altre direzioni. Tanto maggiore è la specializzazione, tanto più grande è il peso della funzione primaria a scapito di quelle latenti. Ma infine esattamente questa duplicità sembra far perdere d'importanza al concetto di funzione: gli organi sono assai più delle forze produttive che delle semplici proprietà statiche e la loro configurazione funzionale è del tutto contingente, incapace di rendere conto della loro esistenza concreta. Questo per Semper significa che l'insieme è in fondo una combinazione eterogenea, il benessere generale dell'organismo unicamente *“das Resultat der Combination zahlreicher verschiedenartiger und oft auch einander widerstreibender Handlungen (Functionen) aller einzelne Organe”*¹⁴⁵ e la funzione all'interno dell'ordine del corpo solo la messa in evidenza di alcuni caratteri rispetto ad altri. La vita ed il suo carattere produttivo e trasformistico, diffusi in tutti i luoghi del corpo, rendono non solo l'ordine di quest'ultimo contingente, ma anche la visibilità funzionale che in esso si esplica

esattamente in virtù delle coincidenze che provoca tra ideale e reale. L'eccedenza e la differenziazione rispetto all'ambiente che Nietzsche ricerca anche in un altro biologo, Karl Nägeli.

¹⁴⁴ K. Semper. *Die natürliche Existenzbedingung der Thiere*, F. A. Brockhaus, Leipzig 1880, p. 18.

¹⁴⁵ *Ivi*, pp. 39-40.

semplicemente costruzione di una superficie che si afferma al di sopra di una molteplicità di possibilità sempre pronte a riemergere. Il finalismo è qui del tutto perso, così come la possibilità di utilizzarlo per caratterizzare funzionalmente ogni organo entro l'ordine d'insieme. Così, scrive Nietzsche riportando Semper: “*Das Auge kann nie durch das Sehen hervorgerufen worden sein [...]*”¹⁴⁶. L'occhio, come qualsiasi altra parte del corpo, è sempre altro e di più di una funzione o di un semplice organo¹⁴⁷. L'ordine del corpo, costruito sulle funzioni che esso ripartisce al proprio interno attraverso i suoi organi, sembra quindi essere sospeso sull'abisso del gioco senza fondo degli ordini possibili, Titani pronti a riemergere dal Tartaro per rivolgere il regno di Zeus. Il possibile è l'origine ed il destino del corpo – la scrittura/lettura della volontà di potenza, secondo Nietzsche.

Il *Leib* non è allora semplicemente una prospettiva che dall'interno si estende sull'esterno. A riguardarlo più da vicino, la sua materialità continua è composta da una molteplicità di prospettive intersecate le une alle altre, reciprocamente congiunte in movimenti ordinanti plurali. L'ordine che lo costituisce attualmente è forma che sorge all'incrocio tra un processo normativo che si afferma su altri processi normativi. In questo rapporto la forza che si piega non è annullata, bensì semplicemente modificata ed ordinata all'interno della forma che così si afferma. Quest'ultima si determina come equilibrio di tensioni eterogenee, nel quale la forza limitata trova un ostacolo alla propria estrinsecazione e viene pertanto incanalata secondo l'argine che l'altra forza le impone. La struttura determinata e apparentemente fluida che ne risulta è solamente effetto di superficie di una somma di conflitti irrisolti e non pacificabili: al di sotto del visibile della forma, nel sottosuolo celato dall'apparenza della sua sovranità unitaria, la terra del corpo è invasa di flutti di onde molteplici che cozzano le une contro le altre, si respingono e si limitano reciprocamente – quando l'una avanza, l'altra è costretta a ritrarsi, sino a venirse inghiottita. Mai annullata, tuttavia, ed essa può prodursi in un nuovo slancio, nel quale sarà il suo turno di imporre la misura dello spazio. Il concetto d'estensione riesce tuttavia a rendere conto solo in parte di ciò che avviene nel corpo. Nietzsche si è in molteplici modi preoccupato di dimostrare che il corpo è sempre più che

¹⁴⁶ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, 9, 4[95], p. 123; tr. it. V.1, pp. 364-365.

¹⁴⁷ Su questo: A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito* cit. Orsucci mostra che in queste affermazioni importantissima è la necessità di opporsi alla corrispondenza tra genesi, funzione e fenomeni di adattamento e la capacità dell'ambiente, secondo Darwin, di essere causa diretta del sorgere di un carattere. La selezione è infatti semplicemente negativa e non produttiva. Nella comprensione di Darwin da parte di Nietzsche, come ha mostrato Canguilhem, gioca in ogni caso un certo fraintendimento. Le sue critiche debbono essere dislocate piuttosto in una polemica inconsapevole con i neo-lamarckiani francesi, i quali passano dal puro vitalismo di Lamarck a teorie meccanicistiche in cui la morfologia animale è derivabile linearmente dall'influsso del *milieu* esterno ed in base ad esso interamente leggibile. V. G. Canguilhem, *Le vivant et son milieu*, in: *Ibid.*, *La connaissance de la vie* cit., pp. 165-197.

corpo e ben altro che semplice materia: il profilo di quest'ultima appare attraverso la delimitazione di confini netti, spazi pieni ed omogenei, nei quali la geografia si disegna secondo i moduli della nazionalità moderna – laddove si estende la territorialità dell'una, non può penetrare l'altra, a meno di scacciarla dal luogo che essa viene ad occupare con la propria, irresistibile forza formatrice. L'impenetrabilità della materia come il principio giuridico della territorialità. La *res extensa* è allora essenzialmente gioco sovrano, in cui l'estraneo è ricacciato al di fuori di confini che delimitano uno spazio qualitativamente puro e continuo. Al contrario, per Nietzsche, il corpo è costruito sull'infinità di spazi discontinui, ordini che non scacciano da sé ma includono gli altri ordini, nello stesso tempo facendo agire come supporto la loro eterogeneità e limitandone il potenziamento nella direzione di una divergenza. L'antagonismo che si attua nel *Leib* è pertanto, più che una guerra materiale, un conflitto delle interpretazioni: questo non perché si possa temere la furia sanguinaria che una *vera guerra* porterebbe con sé, quanto piuttosto perché la sua accelerazione violenta è sottomessa alla credenza di uno spazio omogeneo che sia possibile instaurare e che esaurirà, infine, una volta per tutte il conflitto. L'omogeneità della materia del corpo è esattamente l'enunciazione della costruzione di spazi intatti e liberi dal conflitto. Esplorare alla dimensione dell'interpretazione significa invece affermare che la sua forma è costruita per processi ordinanti ed inclusivi, che essa ri-forma qualcosa che non ha creato e che può pertanto solo rimodellare, incapace di produrla dal nulla e collocandosi pertanto solo nella dimensione di una ripetizione differenziante: essa dona una figura determinata, al cui interno tuttavia permane la differenza iniziale su cui si è incisa la forma, anche se essa non appare nella superficie costituita da quest'ultima¹⁴⁸. Così l'interpretazione può creare solo ri-producendo diversamente, riordinando e quindi, necessariamente, includendo. L'antagonismo delle forze al lavoro nel corpo è un conflitto delle interpretazioni, nella misura in cui l'una forza riconduce all'interno dell'ordine che essa pone le altre forze, che ne supportano così la visibilità di superficie. Quel che dona la forma è ciò che interpreta, quel che vi si sottomette come materia l'interpretato – l'atto inventivo della prima si colloca solo all'altezza di una riorganizzazione a cui sottopone le seconde, le quali non sono pertanto mai neutralizzate in esso, ma semplicemente disposte secondo un nuovo ordine che tuttavia le fa essere

¹⁴⁸ Che tale differenziazione ordinante non sia annullamento, anche B. Stiegler: “la hiérarchie, qui suppose une fixation relativement durable des rapports de force, et la constitution d'une force d'obéissance *en face* de la force qui commande, commence précisément là où cet anéantissement n'a pu avoir lieu”. B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie* cit., p. 56. Resta tuttavia da chiedersi se in verità l'annientamento non si una categoria metafisica e quindi omogenea – il nulla come semplice niente – rispetto al quale l'ordine differenziante del vivente si presenta invece altro in quanto a-concettuale e pertanto duplice. Il libro della Stiegler contiene importanti notizie per il problema dell'assimilazione, che Nietzsche prende da Nägeli e differenzia all'interno della propria filosofia.

differentemente. Il rapporto potrebbe sempre rovesciarsi e la materia divenire forma, la forma materia, perché in fondo nessuna differenza di principio esiste: sia l'una che l'altra, sono semplicemente forze volte alla propria estrinsecazione interpretante e la natura di forma e materia dipende solo dalla disposizione gerarchica dell'una in rapporto all'altra. Al di sotto della struttura esistente, si celano altre interpretazioni possibili pronte a scaturire non appena riescano ad affermare la loro volontà di potenza e quindi a riorganizzare diversamente le altre forze con cui sono in relazione, trasformandole nella materia che esse formano. L'organo è allora solo l'effetto di un comando formativo su un'altra capacità ordinante, che giace latente al di sotto della superficie della forma: *“La volontà di potenza interpreta: nella formazione di un organo si tratta di una interpretazione; essa traccia confini, determina gradi, diversità di potenza. Le mere diversità di potenza non potrebbero ancora sentire se stesse come tali: ci dev'essere qualcosa che voglia crescere e che interpreti sul suo valore ogni altra cosa che voglia crescere. In ciò come --- In verità l'interpretazione stessa costituisce un mezzo per impadronirsi di qualcosa. Il processo organico presuppone costantemente L'INTERPRETARE”*¹⁴⁹.

Il corpo si costituisce in figura solamente perché le forze di cui è composto si gerarchizzano tra loro, secondo rapporti che non sono mai decisi a priori: il loro conflitto lascia sino all'ultimo aperto l'esito in favore dell'una o dell'altra; quando la relazione si estrinseca, e si manifesta così un sopra ed un sotto, disposizione ripartita dei ruoli tra ciò che ordina e ciò che è ordinato, solo allora si costituiscono la forma ed il senso. Se per Roux la regolazione¹⁵⁰ era possibile attraverso forze che si limitavano esternamente, per Nietzsche la regolazione esiste perché vi è costituzione di un ordine inclusivo in cui si costituisce un sopra ed un sotto. L'inclusione avviene però attraverso l'interpretazione, ovvero a livello della costituzione di un ordine che da un lato non delinea il perimetro dell'interpretante, dall'altro spiega ed include i diversi interpretati solo in parte. Nelle forze collocate al di sotto di quest'interpretazione permane un margine di eterogeneità che può sempre sfociare nel conflitto, in una vera e propria frattura. I configgenti che si incontrano sul confine dell'interpretazione sono in fondo due tensioni ordinanti che costituiscono anche sensi differenti e che non sono pertanto mai completamente riconducibili l'una all'altra. Ciò si rende visibile nell'apparire della frattura che prelude ad un nuovo ordine: se esiste conflitto,

¹⁴⁹ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, XII, 2[148], pp. 139-140; tr. it. VIII.1, p. 126.

¹⁵⁰ Per una storia del concetto di regolazione in biologia, si veda il fondamentale saggio di Georges Canguilhem, *La formation du concept de régulation biologique aux XVIII^e et XIX^e siècles*, in: *L'idée de régulation dans les sciences. Séminaire Interdisciplinaires du Collège de France, sous la direction de A. Lechnerowicz, F. Perroux, G. Gadoffre*, Maloine-Doin Éditeurs, Paris 1977, pp. 25-39.

infatti, esistono due disposizioni differenti e se sono differenti l'una non trova il fondamento del proprio significato all'interno dell'altra. Solo quando una forza si afferma e riconduce all'interno del proprio ordine l'altra, allora la loro dualità trova un senso comune: ciò accade però solo perché *un ordine* si è imposto ed al suo interno ciò che ha ordinato è stato sottoposto ad *un senso*. Interpretare quindi il movimento del corpo secondo un principio di legalità, significa ricondurre la pluralità delle forze in conflitto ad una qualsiasi affermazione unilaterale in cui si costruisce una significazione comune: in ciò il vero movente delle forze, il loro reciproco conflitto, è sparito all'interno della sovranità del senso che si enuncia attraverso l'atto già compiuto di affermazione normativa, laddove il loro antagonismo e la loro pluralità di sensi è già stata integrata all'interno della gerarchizzazione propria ad una forza particolare. Questa disposizione alla pacificazione, in fondo, non fa che ripetere l'ordine che si enuncia nell'atto di affermazione, ne è solamente il supporto verbale. Due conseguenze però si celano dietro questa mossa: come la sovranità deve sempre dimenticare la propria origine e disporre quindi il meccanismo della propria legittimità per poter continuare ad essere tale, quella filosofia che afferma l'esistenza di una legge dietro il movimento del corpo ricerca la pacificazione solo per imporre celatamente la dimenticanza dell'origine plurale da cui è nata; quest'oblio è funzionale a far scorrere lo sguardo sulla superficie costruita dal senso ordinante, al di sotto del quale sono incastonate ed ordinate tutte le eterogeneità sottomesse, sulle quali quella fa scorrere la propria gerarchia ed il proprio significato, smettendo quindi di far brillare la loro latente capacità di produrre significato. Dimenticare l'origine, per celare l'eterogeneità presente. Al contrario, laddove si affermi che nella natura del corpo non esiste nessuna legge, ciò significa rimarcare che l'origine del senso è plurale, così come l'ordine attualmente costituito, che può funzionare solo appoggiandosi ad altro e scorrendo in esso. L'interpretazione legalistica del corpo, umanitaria in quanto ne cerca la pacificazione, è il correlato della sua sottomissione ad *un senso* che si vuole definitivo¹⁵¹. Al contrario, è nel corpo che si produce la sua norma e l'affermazione di questa dipende unicamente dall'assoluta contingenza di rapporti di interpretazione di cui solo a posteriori è possibile, in modo illusorio, una giustificazione dell'origine, includendo l'eterogeneità che

¹⁵¹ “Che *la natura sia governata da leggi* è una falsa interpretazione umanitaria. Si tratta di una determinazione assoluta di rapporti di potenza, si tratta di nuda brutalità, senza l'attenuazione che nella vita organica è portata con sé dall'anticipazione del futuro, dalla prudenza, dall'astuzia e dall'accortezza, insomma dallo spirito. Regna l'assoluta istantaneità della volontà di potenza; nell'uomo (e già nella cellula) questa determinazione è un processo che si sposta continuamente per il crescere di tutti i partecipanti – un combattimento, posto che s'intenda il termine in senso così lato e profondo da concepire come una lotta anche il rapporto di chi è dominato con chi domina, e come una opposizione anche il rapporto di chi obbedisce con chi comanda“. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, XI, 40[55], p. 655; tr. it. VII.3, p. 342.

contraddistingue quest'ultima, come il luogo in cui il duplice è ancora percettibile all'interno di un significato omogeneo che lo ricopre.

Riportando alla luce il movimento di affermazione del senso, l'*Ursprung* dell'ordine del corpo, Nietzsche afferma allo stesso tempo che questa eterogeneità è sempre presente all'interno di ogni ordine, il quale non è mai pertanto integrale: la sua superficie ordinata è illusione propria a chi non sappia vedere tutta la profondità su cui si costruiscono i molteplici giochi di prospettive che lo costellano. Egli pertanto chiama ordine ciò che è in realtà è solo ordinante. Non appena si scorga che l'ordine è una prospettiva e pertanto movimento interpretativo che mantiene e norma la propria interna eterogeneità, sussistente e persino ineliminabile, ecco quindi che il corpo si trasforma in una gerarchia, nella quale ogni punto è essenzialmente altro e differente all'ordine che lo ingloba ed al quale è sottomesso. Tra l'uno e l'altro si colloca un rapporto di comando-obbedienza¹⁵² che costituisce una *formazione di sovranità*¹⁵³ e la materialità di ogni parte del corpo altro non è che la superficie visibile di questa relazione differenziale: ma come nel rapporto politico, il corpo di colui che obbedisce è essenzialmente altro dal comando e potenzialmente capace di muoversi in ogni direzione, cosicché l'atto normativo sussume la differenza (non la cancella) e la direziona, analogamente ogni parte del corpo è tale solo in rapporto all'imperativo di un interpretante che dona una certa forma alla forza che si sottomette all'interpretazione e che ripete la propria differenza attraverso la disposizione configurata da quest'ultima. La vita del corpo è pertanto disseminata di incisioni: tra ciò che comanda e ciò che obbedisce anzitutto. Ma anche dalla successione delle differenti formazioni di sovranità che si sono succedute nel corpo e ne hanno dislocato l'ordine in modo non lineare, attraverso la liberazione di quel potenziale che sino ad allora era rimasto entro i limiti della forma e che ora si estrinseca affermando la sua capacità formativa interpretando ed organizzando a sua volta. Ovvero, ripetendo la propria differenza. Ogni relazione di comando-obbedienza sembra irriducibile ad una determinazione preliminare di come il rapporto debba effettuarsi, perché è, al contrario, all'interno dell'incontro tra il movimento affermativo ed ordinante e quello adattativo ed ordinato che

¹⁵² „Facendoci guidare dal corpo, riconosciamo l'uomo come una pluralità di esseri animati che, in parte lottando l'uno contro l'altro, in parte subordinati l'uno all'altro, nell'affermazione della loro singola esistenza affermano, senza volerlo, anche la totalità. [...] Tra questi esseri viventi ve ne sono tali che sono dominatori più che obbedienti, e tra questi si ha di nuovo lotta e vittoria. [...] La totalità dell'uomo ha tutte quelle qualità dell'organico che in parte ci rimangono inconscie, in parte ci diventano conscie nella forma di *istinti*“. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, XI, 27[27], p. 282; tr. it. VII.2, p. 262.

¹⁵³ Si prenda ad esempio: “[...] *Le funzioni organiche*, considerate come dispiegamento della volontà di potenza *Teoria delle formazioni dominanti*: sviluppo degli organismi[...]“. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, XII, 6[26], tr. it. p. 244; tr. it. VIII.1, 6[25], p. 231.

scaturisce una nuova misura possibile. Di conseguenza, nessuna figurazione di un rapporto *normale* è decidibile a priori per il corpo, perché in ogni sua parte esso crea nuove ed inattese misure attraverso l'imposizione di asimmetrie ordinanti. Ma se esse non possono essere delineate in positivo, poiché ciò significherebbe ricondurre la possibilità di un nuovo ordine ad un ordine precedente, esiste tuttavia per Nietzsche un limite solo negativo varcato il quale il rapporto comando-obbedienza si dissolve, perché viene a mancare lo stesso terreno sul quale esso si può esercitare. La scomparsa trascina il corpo nella dissoluzione della sua materialità, che non è nient'altro da questa continua relazione differenziante.

Il *Leib* sussiste finché i termini della relazione duale e asimmetrica esistono entrambi e sino a che ciò che comanda né fonda definitivamente, né dissolve – l'assoluta libertà e capacità di produrre dal nulla ed infinitamente non è che un'illusione. Perché il rapporto non si dissolva, è necessario che la funzione di comando non sia intesa omogeneamente e quindi pura attività. Essa deve quindi necessariamente essere anche passività che riceva quel che deve differenziare. Ciò è intrinseco alla necessità del processo di differenziazione: esso è infatti attività che ripete entro un nuovo ordine. Senza il rapporto allo specifico che viene ripetuto e differenziato, ciò che ordina, in quanto è lo stesso processo di ripetizione differenziante, manca di una sua parte essenziale e non può né nascere né esplicarsi. Esso infatti necessita di un esterno da ripetere e differenziare: se il differenziato fosse derivabile dal suo comando, esso non sarebbe più tale e, al contrario, tutto interno ad esso, determinerebbe semplicemente un processo di emanazione, non di differenziazione. Quest'ultimo si basa invece su una differenza preliminare che debba essere ripetuta e quindi diversificata: esso implica la frattura ed il rapporto ad un altro dopo i quali e a partire da un luogo differente nasce l'attività differenziante che li comprende e li riordina. Nelle formazioni di sovranità l'attività del comandare si delinea a partire da un'origine oscura eterogenea alla sua attività, che per essere tale deve sempre includere e mantenere in sé l'altro irriducibile e tuttavia riordinato. L'eterogeneo non è più solo l'esterno, ma l'interno alla stessa attività del comandare. Esso si determina come ciò che il processo differenziante non può mai obliare, senza tuttavia poterlo possedere completamente e definitivamente all'interno della superficie del proprio ordine. L'*Herrschaftsgebild*, come espressione della volontà di potenza, è pertanto formato da un desiderio di comando che manifesta in sé un'interna obbedienza, volta a conservare l'eterogeneo da cui può scaturire la propria differenziazione. In quanto quest'ultima deve ripetere il proprio altro, in essa si manifesta così anche una familiarità tra i

termini in relazione¹⁵⁴. Pertanto, scrive Nietzsche: “L’uomo è una pluralità di forze che sono ordinate secondo una gerarchia, sicché ci sono elementi che comandano; ma anche chi comanda deve fornire a coloro che obbediscono tutto ciò che serve alla loro conservazione, ed è pertanto egli stesso condizionato dalla loro esistenza. Tutti questi esseri viventi devono essere di specie affine, altrimenti non potrebbero in tal modo servirsi e obbedirsi a vicenda; coloro che servono devono, in un certo senso, essere anche coloro che obbediscono, e in casi più sottili i diversi ruoli si scambiano provvisoriamente tra loro, e colui che di solito comanda deve talvolta ubbidire [...]”¹⁵⁵.

Il corpo si muove e diviene attraverso molteplici atti desiderativi distinti, che si scontrano tra loro e mirano l’uno ad includere e ad ordinare l’altro. Ognuno di essi è un rapporto differenziale, i cui termini a loro volta sono costituiti da rapporti differenziali e da gerarchie che costituiscono l’illusione di un una “cosa”: quest’ultima designa il dato di fatto che essa è solo ciò che è incluso nel perimetro della sua figura, niente di più e niente di meno. Ma essa è appunto gerarchia, e quindi soltanto schema di riduzione rispetto al possibile: imposizione di un ordine dispiegato da una parte sulle altre parti, le quali sono quindi mantenute al di qua dell’estrinsecazione di un ordine nel quale siano esse a svolgere la funzione ordinante. La figura della cosa non fa che attuare il processo di ripetizione in cui quell’ordine include le parti e le sussume. Ma al di sotto di essa giacciono innumerevoli possibili sempre pronti a dispiegarsi, estrinsecandosi: ciò significa, uscendo da sé per ripetere la propria differenza, prendendo ciò che essi sono già come l’alfabeto su cui riscrivere un nuovo e differente testo. Quindi, nello stesso tempo, ri-producendosi e producendosi di nuovo, utilizzando ciò che essi sono già come la struttura da cui dovrà scaturire un nuovo gesto, che si depositerà infine quale segno e già avvenuto differenziale. La figura della cosa, pertanto, è a livello estensivo meno dell’indefinibile potenziale di differenza che include e cela in sé, sovrascrivendovi l’unicità dell’ordine che essa impone; nello stesso tempo, dal punto di vista estensivo rispetto ad ogni singolo elemento di questo potenziale latente (il quale è in verità sempre il segno differenziale di un’inclusione in un ordine e quindi anch’esso a sua volta sempre e soltanto relazione differenziante) è il suo depotenziamento, ovvero lo spazio di ritenzione in cui esso è detenuto perché non si sviluppi e non si differenzi divenendo *groß*. Quest’ultimo aggettivo, non viene a determinare, nell’uso che ne fa Nietzsche, il segno di una linea retta che determini il tracciato

¹⁵⁴ Questa consonanza è tuttavia rilevabile solo all’interno delle formazioni, perché non esistono mai termini fuori dalla relazione. Così anche Deleuze in *Nietzsche et la philosophie* cit. In questo senso, dovrebbe essere chiaro che la filosofia nietzschiana non è una semplice ideologia individualistica, pronta a ripresentare in concetti metafisici un individuo slegato dal rapporto con l’altro. Che questa relazione non sia lineare e non pacifichi i termini che essa include, è tutta un’altra questione.

¹⁵⁵ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, XI, 34[123], p. 461-462; tr. it. VII.3, p. 140.

causale e preformistico di ciò che diviene solo quel che è già¹⁵⁶. Piuttosto, esso viene a qualificare un ordine che si produce differenziandosi a partire da ciò che è già e nella sua grandezza è capace di includere la propria più grande differenza iniziale. La cosa corpo è questa continua gerarchizzazione di gerarchie, che sono appunto processi di duplicazione ordinante – l'ordine, che ha preso avvio da ciò che è già solo per produrre qualcosa di nuovo in cui includerlo, è grande appunto non in virtù di una ripetizione identica, bensì grazie ad un processo di ripetizione differenziante. Questo allora intensifica il suo dato, il quale è differenza cristallizzata rispetto al movimento che si differenzia, e libera la sua capacità produttiva: anziché diluirla infinitamente secondo il percorso di una linea retta che lega ogni evento a ciò che è già avvenuto, essa provoca una rottura nell'ordine della ripetizione identica. L'atto del divenire *groß* per qualcosa non rappresenta il suo rimanere stabilmente conforme a se stessa. Al contrario, la crescita nel senso del *Leben* è l'originale scaturigine di un nuovo ordine capace di includere il suo dato e quindi il suo differenziato: solo a partire dalla forma prodotta, si attua una frattura. L'intensificazione della vita singolare coincide pertanto con la continua produzione di nuovi ordini di differenza, i quali nello stesso tempo segnano delle incisioni rispetto agli ordini o alle condizioni che li precedono.

Un'esplosione, scrive talvolta Nietzsche¹⁵⁷. In questa la linearità è frammentata, ed una nuova traiettoria si diparte al di fuori di essa. Nulla di diverso da un processo di produzione artistica, il quale non è mai direttamente e linearmente derivabile dalla vita di colui che produce, come se la sua opera fosse in fondo la derivazione degli avvenimenti che a partire dal momento della creazione ne costituiscono le semplici circostanze. Allo stesso modo dell'artista, tutti questi centri non sono identificabili che a partire dal già avvenuto della loro opera, solo in quanto essi abbiano abbandonato un segno nel quale sia riconoscibile l'evento

¹⁵⁶ In questo senso, paradigmatico e istrionico, il paragrafo relativo di *Ecce Homo*: esso non designa ciò che Nietzsche è come se egli, in fondo, fosse solo ciò che era già determinato sin dall'inizio. È piuttosto la rilettura a ritroso, a partire dalla sua differenziazione avvenuta, dei segni premonitori su cui si è inscritta questa differenza. Essa è propriamente una re-presentazione: se si cercassero i dati originari al di fuori della messa in scena, questi sarebbero indisponibili; ma nello stesso tempo una pura messa in scena non è possibile. Essa va sempre a ricercare all'indietro qualcosa che ri-presenta, ma che nella duplicazione è mantenuto nella sua eterogeneità indisponibile. Né pura forma, né pura materia.

¹⁵⁷ Si prenda ad esempio Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, IX, 11[135], p. 492; tr. it. 11[208], V.2, pp. 349-350, laddove Nietzsche utilizza la metafora dell'esplosione in rapporto al processo di stimolazione organico per comprendere il mondo umano. Interessante è esattamente la frattura su cui si vuole attestare la metafora all'altezza del problema della vita: frattura di un interno rispetto ad un esterno, frattura di ciò che era rispetto a ciò che diviene dopo l'esplosione di forza il cui inizio è stato innescato dalla stimolazione. A proposito del legame volontà-esplosione: “[...] Volontà? L'accadere autentico di ogni sentire e conoscere è un'esplosione di forza; in certe condizioni (estrema intensità, sicché ne deriva un sentimento gioioso di forza e di libertà) noi chiamiamo questo accadere «volere» [...]”. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, XI, 25[185], p. 64; tr. it. VII.2, p. 55. L'esplosione si lega qui esattamente alla dinamica dell'intensificazione e del *Groß*. Con l'intensificazione si giunge alla differenziazione e alla frattura. Quindi l'esplosione. La volontà è pertanto stimolata, non prodotta.

che l'ha depositato. Eppure, lontani dal romanticismo della genialità, la quale riconosce all'individuo la qualità di essere sempre lo stesso e immensamente grande in potenza, per poter dispiegare la sua personalità nell'atto della creazione, mantenendo quindi in sé il proprio centro, intatto ed intangibile, i centri divengono tali solo come movimenti di estrinsecazione e di differenziazione e possono essere indicati solo nel differenziato, perciò nel luogo di eterogeneità rispetto a ciò che dovrebbe costituirne l'essenza di differente, la sua identità. Da un punto di vista ontologico, i centri si producono in rapporto ed al di fuori di ciò da cui si differenziano¹⁵⁸, stimolati da questo ad essere differenti in uno strano gioco di consonanza antagonistica sul quale fa agire la loro differenza preliminare, che deve essere portata ad intensificazione ed ingrandita – pertanto, già non più la stessa. D'altro canto, da un punto di vista epistemologico, i centri non possono essere identificati come tali a partire dal centro della loro differenziazione, bensì sempre nell'ostentazione di ciò su cui iscrivono la loro differenza. Essi sono in fondo spazi di formazione, ovvero forme. Ma come tale la forma non è visibile in sé e, al contrario, essa si dispiega sensibilmente unicamente in ciò che è ordinato, si rende percettibile attraverso altro e quindi solo da ciò che nella relazione di inclusione costituisce il suo eterogeneo. I termini si danno sempre e necessariamente in rapporto e, come il differenziato rimanda necessariamente al differenziante, così la visibilità del differenziante è connessa ineluttabilmente all'organizzazione del differenziato: quindi sempre nella relazione di differenza. Sia il loro essere che il loro essere detti come centri è in verità possibile solo nel loro continuo decentramento. D'altro canto, essi non sono soggetti perché non possono essere definiti liberi: produzione ideologica che lo vuole raffigurare come atomo capace di produrre infinitamente, il soggetto non è in relazione con nulla ed il suo essere è piuttosto sospeso sul baratro della sua continua auto-determinazione a proprio piacimento. Lì dove tutto è davanti a lui, perché nulla lo precede o vi confina. Al contrario, i centri si producono solo nella relazione differenziante: in rapporto a ciò da cui si differenziano, essi si originano al di fuori di esso per poterlo ordinare diversamente al proprio interno¹⁵⁹. Né sono liberi dalla relazione, né possono decidere di prodursi diversamente. Il loro differire, seppure

¹⁵⁸ E non sono prima di questo fuori come se la volontà preesistesse all'oggetto intenzionato dalla volontà.

¹⁵⁹ Non è strano che nell'interpretazione heideggeriana il pericolo nichilistico che si scorge nella volontà di potenza e nella filosofia nietzschiana sia collegata ad un'interpretazione iper-soggettivista dell'artista: egli sembra produrre dal nulla e a partire dalla sua libertà come atomo unitario ed autonomo. Tutto è fondato su un'interpretazione che gioca per omogenei. V. la prima parte del primo volume del suo *Nietzsche* cit. intitolata *Der Wille zur Macht als Kunst*. Infine, per combattere la paura del soggettivo come omogeneo e tuttavia particolare, si barra la differenziazione come attività normativa e si ripristina la verità come passività. Collegata all'essere, la differenza è espropriata al rapporto plurale e ai diversi in cui agisce. L'essere è il loro sfondo unitario, sebbene in movimento.

non possa essere differentemente da come è, non per questo è riducibile ad altro¹⁶⁰: esso è la produzione di una frattura che laddove nasce, fa scaturire la propria necessità, depositandola infine in una tra le molte forme possibili. La loro singolarità e differenza si impone ad essi come la loro costrizione peculiare, che essi non possono alienare se non dissolvendosi. Ma nel prodursi e affermarsi, il centro di questa necessità si sposta continuamente ed il corpo trova nella molteplicità e nella contingenza dei centri la propria interna differenza, così come questi si dissolvono a favore del localizzarsi di nuovi movimenti differenzianti¹⁶¹. Nel *Leib* come origine, nulla appare più saldo, eppure nemmeno a disposizione per una qualsiasi manipolazione.

Facendo emergere la figura del corpo la filosofia nietzschiana sembra infatti naufragare: questo perché il corpo non è semplicemente in sé differente, ma è il movimento stesso della differenza. Il movimento normativo che in esso si attua non è riducibile ad un centro stabile ed il corpo non è né soggetto né libero: esso costituisce piuttosto l'intreccio di movimenti necessitanti che si ordinano l'un l'altro e nella cui dinamica differenziante si costituiscono le sue leggi. Il mare del corpo è il luogo senza centro in cui continuamente si dispongono gli ordini del suo movimento e le sue necessità, differenziandosi senza requie. Per chi voglia possederne il fondamento, essi si rivelano senza fondo e la terra si sottrae sotto i piedi facendo sprofondare nell'acqua: come produzione di differenza, essi non sono mai derivabili da nulla, se non dalla propria interna potenza differenziante e si rivelano pertanto non appropriabili ad una presa teorica definitiva. Allo stesso tempo, se si pensasse che nel regno del corpo non viga alcuna necessità e quindi in verità nessun obbligo possa reclamare un adempimento da parte di chi lo percorre, aprendo lo scenario di una pagina bianca senza interna consistenza e pertanto scrivibile a piacimento, l'onda del corpo disturberebbe potentemente questa luminosa libertà¹⁶² – dimenticata, essa ricorda di essere il fondante senza fondamento¹⁶³. Fondato col

¹⁶⁰ In questo senso per Nietzsche sono da combattere sia il rapporto causa-effetto sia la concezione di una legalità dell'accadere. Le forze che si estrinsecano, estrinsecano una necessità interna al loro volere, non esterna: “[...] Dal fatto che qualcosa segua regolarmente e in maniera calcolabile, non risulta che esso segua *necessariamente*. Che un *quantum* di forza si determini e comporti in ogni determinato caso in maniera e guisa unica. La «necessità meccanica» non è un fatto: siamo *noi* soltanto che, nell'interpretare quel che accade, ve l'abbiamo introdotta. Abbiamo interpretato la *formulabilità* dell'accadere come conseguenza di una necessità che impera al di sopra dell'accadere. Ma dal fatto che io faccia qualcosa di determinato, non segue affatto che io sia costretto a farlo [...]”. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, XII, 9[91], p. 383; tr. it. VIII.2, p. 41.

¹⁶¹ “[...] Di favoleggiare dell'«unità», dell'«anima», della «persona», ce lo siamo oggi vietato: tali ipotesi servono solo a rendere il problema *più difficile*, questo è chiaro. E anche quei piccolissimi esseri viventi che costituiscono il nostro corpo (o meglio: del cui cooperare ciò che chiamiamo «corpo» è la migliore immagine), non sono per noi atomi spirituali, ma qualcosa che cresce, lotta, si accresce e a sua volta muore: sicché il loro numero muta in modo variabile, e la nostra vita è, come qualunque vita, in pari tempo un continuo morire [...]”. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, XI, 37[4], p. 576; tr. it. VII.3, p. 257.

¹⁶² Sul concetto di libertà vista nell'ottica dal mare, l'aforisma 124 della *Gaia Scienza*: “Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle – e non è tutto: abbiamo tagliato la

pensiero o reso disponibile all'atto che vi iscrive la fondazione proprietaria: in entrambi i casi, il corpo si rivela differente. Tra l'uno è l'altro, si insinua lo spazio di una decisione cosciente. Incapace di fondare, questa decisione non può che ripetere la differenza del corpo. Fuori della relazione, essa è pura rimozione in cui l'oltrepassamento interno al *Leib* esiste nello spazio oscuro dell'oblio e permane in esso pericolosamente incompleto, luogo di una morte solo fittizia in cui continua a rifluire il male del corpo¹⁶⁴. Al suo interno, la decisione che accetta di farsi carico del suo movimento non può che ripeterne e differenziarne l'interna necessità. In ciò, come può configurarsi il ruolo del sapere?

5) Salute e malattia

Da qui, si pone per Nietzsche il problema essenziale della *salute* ed attraverso di esso il sapere si collega al problema del sintomo. Così, rileggendo a posteriori la *Nascita della Tragedia*, egli vi appone una prefazione nella quale scrive che, in fondo, “*la scienza stessa, la*

terra dietro di noi. Ebbene, navicella! Guardati innanzi! Ai tuoi fianchi c'è l'oceano: è vero, non sempre muggisce, talvolta la sua distesa è come seta e oro e fantastica visione di bontà. Ma verranno momenti in cui saprai che è infinito e che non c'è niente di più spaventevole dell'infinito. Oh, quel misero uccello che si è sentito libero e urta ora nelle pareti di questa gabbia! Guai se ti coglie la nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più libertà – e non esiste più «terra» alcuna!”. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft (FW)*, III, 124, p. 480 ; tr. it. *La gaia scienza*, V.2, p. 128. La libertà infinita che si esplica nel mare è estremamente differente da quella pensabile sulla terra. Essa iscrive i propri segni effimeri e transitori sulla distesa mobile dell'onda, rispetto alla quale non si configura mai come proprietaria. Al contrario la terra conserva docile i segni del lavoro umano e sorregge pertanto la struttura proprietaria. Su questa differenza: C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*; tr. it., *Il nomos della terra*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1991. Tuttavia, secondo Schmitt tre sono i caratteri della terra: misura interna, lavoro che segue questa misura, capacità di conservazione dei segni e delle strutture proprietarie. Egli sembra collocare la differenza della terra rispetto al mare nella misura che esso contiene in sé. Gli altri derivano da questo. A nostro avviso, invece, ciò che fa la differenza rispetto all'immaginazione del mare è la sua capacità di essere scritto. Quindi appropriato dal nome che vi si sovrappone: la terra si sottomette al di sotto del nome ed il nome comanda sulla terra. L'uno e l'altro funzionano da supporto identitario, reciprocamente. Il mare, al contrario, mostra nell'onda un'appropriazione senza nome al di sopra della quale fluttuano i nomi possibili. Una necessità differente a partire dalla quale nascono e si dissolvono tutte le identità. In ogni caso, sulla possibilità di ripensare alcuni problemi a partire dalla metafora del mare: L. Irigaray, *Amante marine de Friedrich Nietzsche*, Éditions de Minuit, Paris 1980.

¹⁶³ Così Nietzsche, a differenza di Schopenhauer, non pensa che la volontà sia unica. Essa è al contrario incarnata nel corpo. Il corpo è un insieme di molteplici volontà. La volontà è un'onda: “Come s'avvicina avida quest'onda, come se ci fosse qualcosa da raggiungere! Con quale furia terrificante s'insinua nelle più intime latebre degli anfratti di roccia! Si direbbe che essa voglia prevenire qualcuno, si direbbe che là sia nascosto qualcosa che ha valore, un alto valore. – E adesso se ne torna indietro un po' più lentamente, ancora tutta bianca di turbamento – è delusa? Ha trovato quel che cercava? Si finge delusa? – Ma già un'altra onda s'avvicina, più avida e più selvaggia della prima, e anche l'anima sua pare colma di segreti e bramosa di scavare tesori. Così vivono le onde – così viviamo noi, i dotati di volere! (...) io conosco voi ed il vostro segreto, conosco la vostra stirpe! Sì, voi ed io, apparteniamo a una sola stirpe! – Voi ed io, abbiamo un solo segreto!”. Nietzsche, *FW*, III, 310, p. 547; tr. it. V.2, p. 181. Ma se la volontà è l'onda, il corpo è quindi il mare. La cui essenza è essere in tutte le sue onde di volontà.

¹⁶⁴ “Alla loro miseria volevano sfuggire, e le stelle erano per essi troppo lontane. Allora sospiravano: «Oh, se vi fosse sentieri nel cielo per insinuarsi in un altro essere e un'altra felicità!» - così inventarono le loro vie misteriose e le loro bibite di sangue!

Adesso, questi ingrati, immaginarono di essersi rapiti al loro corpo e a questa terra. Ma a chi dovevano lo spasimo e l'estasi dei loro rapimenti? Al loro corpo e a questa terra”. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Zarathustra)*, IV, p. 37; tr. it. *Così parlò Zarathustra*, VI.1, p. 32.

nostra scienza – già, che cosa significa mai, considerata come sintomo di vita, ogni scienza?¹⁶⁵. E' forse il sapere solo un *sintomo*? Un'altra interpretazione è possibile: la *Nascita della Tragedia* è una sintomatologia della scienza, ovvero un sapere sintomatologico del sapere. Il sapere nietzschiano si esercita sul corpo di un altro sapere e ne legge il male che vi soggiace. La coincidenza tra sapere e sintomo è solo nell'altro rispetto alla diagnostica nietzschiana. Quest'ultima al contrario *interpreta* nella prospettiva della *sintomatologia*, manifestando una struttura del tutto peculiare rispetto al corpo interpretato. Da un lato il sintomo manifesta la presenza di una malattia e diviene quindi tale a partire dal momento in cui la vita del corpo è sospesa sulla possibilità della propria dissoluzione. D'altro canto, la lettura dei sintomi è interna alla costruzione di un'immagine del corpo e di un sapere che lo oggettivano, distanziandosi da esso, nel momento esatto in cui il corpo è maggiormente distante dalla propria vita e pertanto maggiormente vicino all'identità della propria morte. Tale sapere non è opposto al corpo attuale: perché esso nasce e si situa nelle sue fratture, laddove il corpo è affetto patologicamente e pertanto incapace di differenziarsi. Lì il sapere e le sue immagini, che sono infine la scrittura statica del movimento ed il suo essenziale tradimento, trovano un'essenziale consonanza nel corpo stesso. Ciò non rappresenta però l'ultima parola del sapere. Perché la sintomatologia figura il corpo nel compito operativo di ripristinarne la salute e quindi è volta a rovesciare completamente la propria consonanza, distruggendo la verità delle proprie immagini, per far rifluire la vita. La vita, nella malattia, chiede solo per un attimo di essere conosciuta e tradita. Domanda di essere letta attraverso i suoi sintomi, per poter tornare ad essere se stessa. Ricondurre il sapere del corpo ad una sua sintomatologia non significa altro che renderlo nello stesso tempo ad una destinazione medica.

Rimandare alla medicina ha per Nietzsche molteplici significati. Riportare il sapere alla sua origine anzitutto, nel corpo ed in ciò che esso significa. Ripetendo la filosofia nella differenza della medicina sembra esservi qualcosa di necessario e non di casuale. Socrate, nel *Fedone*, dialogo in cui si cerca di delineare nel punto estremo, in un corpo a corpo con l'avvicinarsi della morte, il ruolo del filosofo, chiede di sacrificare un gallo ad Asclepio, dio protettore della pratica medica. Nello stesso tempo, il primo grande teorico della medicina, nel delineare l'interna necessità che muove quest'ultima, mostra che essa le è in fondo solo

¹⁶⁵ Nietzsche, *GT*, I, p. 12; tr. it. III.1, p. 5. Si noti, che già l'affermazione che il sapere è sintomo della vita è un'espressione del sapere. Quest'ultimo rileva e non è ancora il sintomo di niente. Perché esso lo divenga, deve essere appropriato da un altro sapere che lo legga come sintomo. La sintomatologia si compone infatti di tre momenti: l'interpretante, l'interpretato e ciò a cui quest'ultimo rimanda come sintomo. Il primo mette in prospettiva il secondo rimandandolo a ciò di cui è espressione. L'interpretante e l'interpretato non coincidono mai, esattamente perché il loro rapporto è possibile solo a distanza.

data in consegna nel punto oscuro della sua origine. Così, nell' *Antica Medicina*: “A l’origine (☉☿□♃♁■☽, l’art de la médecine n’aurait été ni découvert ni recherché – car le besoin se s’en serait point fait sentir – s’il avait été profitable aux gens souffrants d’user, dans leur régime et dans leur alimentation, des mêmes aliments, des mêmes boissons, et en général, du même régime que les gens biens portants, et s’il n’y avait pas eu d’autres choses meilleures que celles-là. Mais en réalité, c’est la nécessité (☉☿■☽❖☿&♁) elle-même qui fit que la médecine fut recherchée et découverte chez les hommes, car il n’était pas profitable aux gens souffrants de prendre la même alimentation que le gens biens portants, de même qu’aujourd’hui non plus cela n’est profitable”¹⁶⁶. L’origine della medicina non è né in qualcosa che essa possa scoprire, né ricercare. La sua origine rimane al di fuori del senso che il suo discorso costruisce e da essa, in quanto oscura, nasce e riceve la propria necessità. Dov’è questa origine secondo Ippocrate? Nella malattia, si potrebbe affermare con facilità. Questa è l’interruzione della pratica di vita abituale da parte del malato: mangiare, bere ecc. così come egli lo fa da sempre non è più possibile. Il ritmo quotidiano è spezzato e la luce che lo illumina non rischiarava un bel nulla. Qui è la malattia: nella rottura di un ordine. Lì è anche la medicina: nell’interruzione della ripetizione identica. In questo luogo scaturisce la sua necessità, che è in fondo il luogo oscuro dell’assenza di senso perché indisponibile alla semplice ripetizione. Ma dall’altro il corpo, identico a sé nella propria pratica quotidiana, è ora impossibilitato a funzionare perfettamente e chiede l’aiuto del medico. Il malato ed il medico sono le due figure differenti di questo gioco. L’uno è l’origine della funzione dell’altro, l’altro può svolgere la propria funzione solo richiamato da un’origine che non può padroneggiare. Questo significa: il malato rimane altro e solo in questa alterità pone la necessità al medico del proprio sapere medico. Da un lato la malattia come interruzione dell’ordine, dall’altro la malattia all’interno dell’ordine dell’interpretazione e quindi come sintomo. Tra l’uno e l’altro, vi è una distanza incolmabile. Il medico, che può spiegare e delineare un senso, possiede la malattia solo all’interno della sua interpretazione che ne delinea i sintomi. Il paziente, che possiede la malattia, non se la sa spiegare né lo sa curare, quindi non possiede né interpretazione né sintomi – per lui è semplicemente l’interruzione del suo ordine di vita quotidiano. Al sapere medico rimane indisponibile la piena padronanza della propria origine. D’altro canto, una volta che il sapere è stato costruito, lì ancora non è deciso nulla. Perché appunto il sapere ha costituito l’ordine della sua interpretazione a partire

¹⁶⁶ Hippocrate, *L’ancienne médecine*, texte établie et traduit par J. Jouanna, Les Belles Lettres, Paris 1990, pp. 120-121. Si è qui utilizzata la traduzione francese de *Les Belles Lettres*, in quanto edizione critica dei testi antichi assai attenta dal punto di vista filologico.

da un'origine che si situa da tutt'altra parte, in un luogo che essa richiama ma non appropria completamente.

Dunque, cos'è per Nietzsche la malattia? La risposta può essere articolata a due livelli di significato. Secondo il primo, la malattia è anzitutto una disarmonia. Il corpo malato è un corpo mostruoso, ma la sua patologia è solo un'alterazione del suo funzionamento normale, che può essere descritto dal sapere. Tra malattia e salute non vi è nessuna differenza qualitativa, ma solo quantitativa. Così scrive Nietzsche riportando Claude Bernard: *“Salute e malattia non sono niente di essenzialmente diverso, come credevano i vecchi medici e come ancor oggi credono alcuni praticanti. Non se ne devono fare principi o entità distinte che si disputino l'organismo vivente facendone il proprio campo di battaglia. Queste sono vecchie chiacchiere e dicerie che non servono più a nulla. In realtà, tra queste due forme di esistenza ci sono differenze di grado: l'esagerazione, la sproporzione, la disarmonia dei fenomeni normali costituiscono lo stato di malattia. Claude Bernard”*¹⁶⁷. La salute non può coincidere, secondo questo significato, che con il ri-pristino dell'armonia e del funzionamento normale. Tanto questa forma del corpo è universale e valida per tutti gli uomini, tanto più la scienza che se ne occupa deve essere capace di determinarla con assoluta chiarezza. Il medico-sapiente allora definisce la misura del corpo e delle sue parti, così come essi debbono essere. Questo dover essere è il segno distintivo da un lato dell'universalità del sapere e dall'altro dalla collocazione in essa da parte del medico: certo si può affermare che questo non ne ha mai il pieno possesso, che essa rimane tutto sommato mai completamente riportabile al suo orizzonte. Ma ciò che svolge un ruolo fondamentale è esattamente la posizione dell'origine, è essa che statuisce le regole del gioco e definisce i ruoli. Nella concezione che delinea il corpo come armonia, il funzionamento normale è l'origine della salute ed il compito del medico trova la propria origine in questa normalità. Tanto il corpo armonico è privo di fratture, di pieghe o segnato da discontinuità eterogenee, tanto più la funzione del medico si impone a partire dal senso compiuto che quello definisce nello stesso tempo come origine e come compito. Così come il corpo sano è forma perfetta, altrettanto il sapere del medico deve definire un'immagine ugualmente armonica, ovvero completamente unificata e logica. La sensatezza dell'immagine del corpo diviene quindi l'unico vero e proprio metro di misura. La misura è tutta nell'immagine e di essa si occupa unicamente il medico. Collocando l'origine nella continuità, sia nella continuità del corpo armonico in quanto salute, sia nella continuità del senso proprio alla figura che la rappresenta nella funzione medica, da un lato la forma

¹⁶⁷ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, XIII, 14[65], p. 250; tr. it. VIII.3, p. 41.

sposta il proprio valore nell'universalità, dall'altro il medico diviene il sacerdote e l'interprete di questa potenza, colui che deve rappresentarla per il malato. In modo parallelo e correlato, l'immagine trova la propria legittimazione al di là di un rapporto con la sua discontinuità e quindi solo nella capacità di possedere il proprio senso (compatta e quindi armonica), il medico trova il senso della propria funzione solo nell'esplicazione di quest'ultima (ricostruire l'unità del senso e quindi l'armonia). Collocata l'origine nella chiarezza del senso, questa definisce l'unità della forma del corpo, della sua immagine e della pratica medica. Il corpo malato deve semplicemente essere riportato dal medico alla salute che esso ha perso o non ha mai saputo acquisire, una salute che si connota secondo la stabilità di una misura a cui il corpo sano è conforme. Ciò significherebbe chiudere il processo differenziante del corpo in una delle sue possibili immagini. Senza scarto e senza differenza.

D'altro canto, un'altra significazione del concetto di malattia è possibile. Questa è collegabile ad una salute che, anziché universale, sembra essere per Nietzsche singolare. Ovvero mai definibile secondo una norma e pertanto in nessun caso né tipica né normale: *“La prediletta formula morale della medicina (di cui è autore Aristone di Chio): «la virtù è la salute dell'anima» - per essere utilizzabile dovrebbe, se non altro, essere trasformata in quest'altra: «la tua virtù è la salute della tua anima». Infatti una salute in sé non esiste e tutti i tentativi per definire una cosa siffatta sono miseramente falliti. Dipende dal tuo scopo, dal tuo orizzonte, dalle tue energie, dai tuoi impulsi, dai tuoi errori e, in particolare, dagli ideali e dai fantasmi della tua anima, determinare che cosa debba significare la salute anche per il tuo corpo. Esistono così innumerevoli sanità del corpo; e quanto più si torna a permettere al singolo e a chi è ineguagliabile di alzare la testa, quanto più si disimpara il dogma dell'«uguaglianza tra gli uomini», tanto più sarà necessario che per i nostri medici vada perduta la nozione di una salute normale e di normale decorso della malattia”*¹⁶⁸. Ciò, in fondo, potrebbe sollevare il sospetto che, poiché il criterio della salute è donato agli individui, questi possano perfettamente valutare cosa è a loro utile e cosa invece non lo è. La libertà di giudicare della propria salute, che non ha più significato al di fuori del giudizio individuale. Infine l'individuo è proprietario della sua salute. Per Nietzsche invece tutto il contrario: è la salute ad essere la vera proprietaria dell'individuo. Questo, nello stesso tempo, non è una cosa di cui siano definibili i contorni una volta per tutte. Come si è infatti visto attraverso il problema del *Leib* quale volontà di potenza, il corpo individuale è un'attività di posizione di asimmetrie e di differenze. Esso è anzitutto un processo di valutazione senza misura pre-

¹⁶⁸ Nietzsche, *FW*, III, p. 477; tr. it. V.2, p. 126.

determinata, esistente solo in una scaturigine ordinante e differenziante. Unicamente in tale avvenire della vita può essere indicato l'individuo: allora esso non è una *figura*, ma semplicemente la serie non lineare di tutte le sue trasformazioni nelle quali scaturisce senza sosta la differenza rispetto ad un altro che esso continuamente interpreta. Essendo la vita questa capacità di produrre sempre di nuovo un'altra interpretazione, la capacità di trasformazione è l'indice della sua salute: essa non è mai definibile entro un ordine che ne possa definire i limiti perché, al contrario, è nella sua capacità di creare ordini che fluisce la sua vita. La libertà dell'individuo è la capacità dunque di essere all'altezza della vita singolare che attraverso di lui si estrinseca ed egli, in certo modo, può solo o seguirla o ostacolarla, ripeterne il movimento di differenziazione o tentare di negarlo per imporgli la propria figura. Nell'ultimo caso, egli afferma la propria individualità contro la vita che sempre di nuovo lo porta oltre se stesso, statuendo contro di essa e solo secondo la sua capacità rappresentativa. Restando ciò che egli è già, quindi puro individuo secondo l'unità della sua figura. Qui la vita, secondo Nietzsche, è in preda alla sua malattia e quindi non vi è più salute: la dimostrazione ne è Socrate – individuo tra gli individui nel caos della grecoità antica che scomparirà solo con l'affermarsi della sua figura. Al contrario, laddove l'individuo diviene nel proprio divenire, lì egli è interminabilmente attraverso la posizione di nuovi ordini. Tale capacità diveniente è nel contempo la causa e l'effetto della sua salute. Ciò ha due conseguenze essenziali. La prima è che ancora più importante della misura è l'attività del misurare. In essa solamente può essere rinvenuta la salute. Quando il corpo non è più capace di porre il proprio ordine e dunque non manifesta più alcuna volontà di potenziamento, esso è malato. Quest'attività è assolutamente altra da una qualsiasi delle immagini di cui si appropria o che rilascia e sembra impossibile poter ripristinare la sua salute chiedendole di adeguarsi ad un ordine entro il quale essa dovrebbe rimanere. Così come il corpo, la salute è essenzialmente in movimento e può essere recuperata solamente accettando di transitare e trapassare con essa: *“Non si pensi affatto che la salute possa mai essere un fine fisso: come il cristianesimo ha preferito la malattia e con buone ragioni! Sano è quasi un concetto come «bello», «buono» - estremamente mutevole! Infatti il sentirsi bene subentra in seguito a una lunga abitudine a condizioni opposte del corpo!”*¹⁶⁹. La seconda conseguenza è che esattamente la frattura sembra essere il momento veramente determinante della salute, poiché questa è composta di ordini che, nel loro atto affermativo, incidono nello stesso tempo l'ordine precedente. La salute nasce continuamente dalla sua contraddizione. Ma la contraddizione della salute è la malattia: questa è allora la

¹⁶⁹ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, IX, 7[187], p. 355; tr. it. V.1, p. 555.

vera origine della salute. Tuttavia, anziché ritenere come faceva Claude Bernard che infine tra salute e malattia vi sia in fondo continuità, per Nietzsche sembra trattarsi esattamente del contrario. Tra l'uno e l'altro vi è un'assoluta discontinuità – la linea che l'attività del corpo sano riesce a porre, ordinando¹⁷⁰. Quest'ordine posto dal vivente incorpora la propria origine eterogenea e la mantiene in sé, nella forma che esso impone. L'eterogeneità è interna allo spazio della forma e quindi ordinata, seppure sempre contemporaneamente anche esterna e quindi irriducibile. Pronta per essere ordinata in un nuovo movimento differenziante che la faccia essere un'altra volta differentemente. In questo senso, la salute dev'essere una ripetizione differenziale della malattia. Così come la metafisica costruisce concetti per neutralizzare la contraddizione, allo stesso modo la vera ossessione del corpo malato è di liberarsi una volta per tutte della propria malattia, di farla scomparire e di essere finalmente puro. Trasparente ed in ordine. Al contrario, un corpo sano sa di possedere in sé anche la propria malattia e quindi un punto cieco di disordine, irriducibile al suo ordine attuale. Da questa eterogeneità il corpo non deve essere immune, ma affetto, trasportandola con sé all'interno della propria forma. Essa è allora lo stimolante della vita del corpo¹⁷¹ – solo a patto che la salute sia veramente salute e quindi *grande*, manifestazione di un corpo sempre oltre se stesso. Allo stesso modo in cui ogni formazione del corpo mantiene intatta in sé la possibilità del proprio oltrepassamento. Così si può affermare che la salute è la continua posizione di ordini e che essa è allo stesso tempo la capacità di poter mantenere in sé, nel senso che costruisce, uno spazio di non-senso e di mostruoso rispetto ad esso. La salute si fonda sulla relazione differenziante in cui è costituito il corpo e perciò è anche la ripetizione differenziale

¹⁷⁰ La vita sola è capace di frattura e non il sapere, che è al contrario al proprio interno omogeneo. Per trovare la propria origine, il saper deve continuamente essere in rapporto con la vita. La medicina è, come scienza impura, la pratica di quest'origine. Così Canguilhem: "Il en est de la médecine comme de toutes les techniques. Elle est un activité qui s'enracine dans l'effort spontané du vivant pour dominer le milieu et l'organiser selon ses valeurs de vivant. C'est dans cet effort spontané que la médecine trouve son sens, sinon d'abord toute la lucidité critique qui la rendrait infaillible. Voilà pourquoi, sans être elle-même une science, la médecine utilise les résultats de toutes les sciences au service des normes de la vie. [...] C'est donc d'abord parce que les hommes se sentent malades qu'il y a une médecine. Ce n'est que secondairement que les hommes, parce qu'il y a une médecine, savent en quoi ils sont malades. [...] Tout concept empirique de maladie conserve un rapport au concept axiologique de la maladie. Ce n'est pas, par conséquent, une méthode objective qui fait qualifier de pathologique un phénomène biologique considéré. C'est toujours la relation à l'individu malade, par l'intermédiaire de la clinique, qui justifie la qualification de pathologique. Tout en admettant l'importance des méthodes objectives d'observation et d'analyse dans la pathologie, il ne semble pas possible que l'on puisse parler, en toute correction logique, de «pathologie objective». Certes une pathologie peut être méthodique, critique, expérimentalement armée. Elle peut être dite objective, par référence au médecin qui la pratique. Mais l'intention du pathologiste ne fait pas que son objet soit une matière vidée de subjectivité. On peut pratiquer objectivement, c'est-à-dire impartialement, une recherche dont l'objet ne peut être conçu et construit sans rapport à une qualification positive et négative, dont l'objet n'est donc pas tant un fait qu'une valeur". G. Canguilhem, *Le normale et le pathologique* cit., pp. 156-157.

¹⁷¹ Nietzsche, *Der Fall Wagner*, VI, p. 22; tr. it. *Il caso Wagner*, VI.3, p. 17: „La stessa malattia può essere uno stimolante della vita“.

della malattia. Non una semplice antitesi. L'antitesi è al contrario il segno della vera malattia, ovvero quella che discende dall'immaginazione di una pura salute in senso omogeneo e statico: essa è da un lato l'incapacità di porre ordini e dall'altro l'incapacità di conservare l'eterogeneo e quindi il proprio disordine all'interno dell'ordine che essa crea o è in procinto di creare. Assenza di ordine e assenza di disordine sembrano qui strettamente correlati all'interno della salute che, per voler troppo possedere se stessa, elimina l'origine e si tramuta in patologia.

Frattura e malattia come l'origine. Ciò non ha però solo a che fare con la salute, ma con la stessa possibilità del sapere. Perché infatti il sapere, in sé, disegna delle immagini, delle forme unitarie ed organiche. Esso ricostruisce ed è funzione di *un* ordine. Come il sapere medico ricostruisce una figura del corpo, altrettanto il sapere in generale ricostruisce una figura di ciò di cui si occupa. Collocando però la propria origine interna nella frattura, il sapere medico vi trova il proprio limite e la propria necessità. Quest'ultima è appunto situata nel compito del ripristino della salute: in tale necessità il sapere costruisce le proprie figure, perché il corpo possa di nuovo tornare a funzionare. Ma da questa necessità, la figura del sapere potrebbe ottenere una legittimazione troppo potente. Le immagini corrono infatti il rischio di diventare troppo ordinate ed ordinanti. La figura concentra così in sé un potere assoluto e quel che vi si appropria può, semplicemente, adeguarvisi ed esserne conforme. Sparendo nella sua alterità. In questo senso, l'immagine del corpo che il medico fornisce è assolutamente normativa per il corpo del malato, il cui senso autonomo è completamente assorbito e misconosciuto. Ma se la salute è movimento di posizione di ordini, essa rischia di trovare nella posizione assoluta dell'immagine che le è fornita una nuova e pericolosissima malattia – essa può ammalarsi, esattamente tentando di restare conforme a quell'immagine, cercando di limitare l'estrinsecazione del corpo, per farlo rimanere all'interno di quell'ordine. L'immagine della salute diviene quindi la causa della sua malattia. D'altro canto, l'immagine che non ammette il movimento del corpo ed il suo disordine, come continua produzione di ordini, non può accettare il proprio disordine. Essa deve quindi prodursi come figura completamente omogenea. Immagine perfetta di un corpo completamente in ordine. Il corpo è però non solo continua produzione ordinante, ma anche un ordine che mantiene in sé dei punti ciechi di disordine, come spazi di eterogeneità irriducibili alla sua forma attuale e che questa non può far altro che formare ed ordinare. Riflettendosi nell'immagine perfetta, il corpo non può che rifiutare i propri ordini, in quanto ordini imperfetti. Esso vuole di più, vuole l'ordine compiuto

ed omogeneo, un ordine che *non* è mai capace di raggiungere, ed è pronto a sacrificare tutti i propri ordini possibili per quell'ordine che non può avere e che tuttavia desidera¹⁷².

Questo è stato il cardine della metafisica tradizionale legata al principio d'identità: essa ha ricercato ed imposto delle forme pure ed un senso unitario. Seguendo le prescrizioni che questa le indicava, il corpo si è posto come fini degli ordini impossibili, finalmente stabili. Come quelli racchiusi nel perimetro dell'anima. Ed ha di conseguenza smesso di poterli porre a sé, perché infine tutto ciò che ne derivava erano semplicemente ordini imperfetti e contraddittori, la cui eterogeneità sfociava in un antagonismo interno inaccettabile. Il corpo, in vista dell'ultimo ordine, ha represso la propria capacità di creazione e si è ammalato. Cercando finalmente di imporsi un ordine perfetto in cui recuperare la sua pura salute, esso si è ammalato ancora di più. Tentando di richiamare a sé la propria salute, esso non poteva far altro che perpetuare la propria malattia, in una ripetizione identica ed infinita, come è accaduto al corpo di Socrate, che ha cercato la sua guarigione nella lettera dell'immagine. Questa non solo ha richiesto alle forme di essere pure, ma anche al corpo di essere pura forma: né gli ordini che il corpo doveva affermare potevano contenere alcunché di mostruoso, né il corpo poteva esplicitare la sua potenza mostruosa che coincideva con lo spezzare i vecchi ordini per imporne di nuovi. Socrate è stato il medico sbagliato di una falsa salute, che derivava da un disprezzo della malattia e dalla contraddizione che essa implicava. Il rifiuto dell'alterità dell'origine e pertanto la glorificazione del conoscere. A partire dal rovesciamento di questa valutazione, ciò che si configura per Nietzsche è un'altra pratica della medicina. Essa ha esattamente ha che fare con la riattivazione dell'*Ursprung* della salute e del sapere.

Quest'ultima è appunto una frattura che ricorda all'immagine della salute che la salute è in fondo da tutt'altra parte: rispetto a se stessa e rispetto a lei. Se l'immagine del corpo ne deve far rinascere la salute, differenziando la sua origine, essa deve esporsi al differente. Ed il suo sapere è necessitato a consegnarsi a quell'altro che, se è il suo non-sapere relativo, non è detto

¹⁷² Questo è il proprio della metafisica come ordine desiderante e non come insieme di concetti. Esso tende a LA VERITÀ, certezza ultima ottenuta spogliando tutti i possibili e gli apparenti – toglie per conquistare quest'unico e saldo. Nel contesto della vita, fondata sul possibile e sull'errore, la sua realtà è infine solo la sottrazione. Il nulla pertanto. Quindi sacrifica la vita alla certezza della morte: "Il fervore e la sottigliezza, potrei perfino dire: l'astuzia, con cui oggi ci si avventa sul problema del «mondo reale e di quello apparente», dà a pensare e fa tendere l'orecchio; e chi non percepisce qui, nello sfondo, se non una «volontà di verità» e null'altro, non può certamente rallegrarsi di un acutissimo udito. In singoli e rari casi può realmente essere interessante una tale volontà di verità, un qualche smisurato e avventuroso coraggio, un'ambizione da metafisici di una sentinella perduta, che preferisce pur sempre un pugno di «certezza» a un'intera carrozza carica di belle possibilità; possono esserci perfino puritani fanatici della coscienza, che preferiscono agonizzare su un sicuro nulla piuttosto che su un incerto qualche cosa. Ma questo è nichilismo e indice di un'anima disperante, mortalmente esausta: per quanto gli atteggiamenti di una tale virtù possano essere prodi". Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse (JGB)*, V, p. 23; tr. it. *Al di là del bene e del male*, VI.2, p. 14.

però che sia nulla. Anzi, al contrario, esso è propriamente più *grande*, il luogo di una *große Vernunft*: “Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore.

*Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami “spirito”, un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione*¹⁷³. Grande perché capace di intensificazione non lineare, di produrre nuovi ordini differenzianti, il corpo è possessore di una *grande ragione* nella misura in cui esso è un’interminabile produzione di ordini e di oltrepasamenti che si inverano all’altezza della creazione di nuovi ordini. Indefinitamente e senza limite. Al contrario, il sapere ed il soggetto che si costituiscono al di sotto di esso sono connessi alla costruzione di un’immagine e all’unità del suo senso: un senso ed un sapere. Una nuova immagine costituisce un nuovo senso ed un nuovo sapere – divenendo quindi già solo l’altro che cancella l’alterità. Il sapere, che è sapere per immagini e per identità del senso, è legato a questo atomismo del significato. Esso è essenzialmente legato al principio di non contraddizione e pertanto, non appena sorga un diverso, quest’ultimo cancella il suo precedente lasciando sussistere solo l’unità presente: o l’uno o l’altro. Solo il corpo è capace di restare corpo pur essendo ogni volta diverso, cambiando continuamente. Solo esso può divenire *grande*, intensificandosi e trovando in ciò il proprio radicale mutamento. Esso è tutta la serie contraddittoria delle proprie fratture e delle proprie incisioni, il negativo insanabile che si situa all’origine della positività di ogni sapere. Il corpo è la contraddizione non risolta e nonostante ciò viva. Al contrario, non appena i duplici e contraddittori compaiono nello spazio del sapere, la possibilità per esso di costruire immagini viene meno e con ciò si ritrae anche la sua stessa condizione di possibilità. Il sapere muore. La piccola ragione è quindi tale rispetto alla grande ragione non perché ne sia derivabile linearmente, bensì perché ne rappresenta essenzialmente una riduzione di complessità: l’immagine ed il sapere del corpo sono *logicamente* meno del corpo stesso, come un senso è meno della catena dei sensi molteplici che essa contiene¹⁷⁴. Rimandare al corpo ed alla sua salute vuol dire congiuntamente rimandare alla sua alterità rispetto al senso che si costruisce anzitutto, ma

¹⁷³ Nietzsche, *Zarathustra*, IV, p. 39; tr. it. VI.1, p. 35

¹⁷⁴ Per questo il corpo può sopravvivere, perché esso è capace di giocare molte verità. Esso è un giocatore di dadi: “Un giuoco di dadi in grande stile, spesso giocato non da una persona ma da molte, da generazioni intere: allorquando *un solo* studioso ha realizzato appunto solo *un* fantasma, e questo viene annullato da un altro, è DIMINUITO il numero delle possibilità (in cui *deve* trovarsi la verità): un successo! È come andare a caccia. Quanti più individui uno ha dentro di sé, tanto più avrà, lui solo, la prospettiva di trovare una verità; allora è la lotta *dentro* di lui; e *tutte* le forze egli deve metterle a disposizione di un singolo fantasma, e poi di un altro opposto: egli deve avere una grande forza centrifuga, una grande repulsione per ciò che è uniforme, molta e improvvisa nausea”. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, IX, 11[182], p. 483.; tr. it. V.2, p. 337. Sul problema del colpo di dadi: Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* cit.

anche al fatto che ciò che si muove in esso è l'esigenza di divenire grande, di differenziarsi continuamente. L'immagine del corpo e della sua salute debbono essere rigettati al di fuori di sé e oltre la loro individualità anzitutto ma, e ancor più importante, debbono essere situati al di fuori della loro fissità per trovare il proprio senso all'interno del movimento della differenziazione continua. Che l'immagine riesca a raffigurare la salute non ha alcun senso, se la salute infine non viene a prodursi nuovamente. Questo accade solo quando il corpo riesce da un lato a porsi un ordine, dall'altro a varcare continuamente i propri ordini, lasciando che questi si impongano in esso. Se ritrova la propria salute, il corpo si riproduce in movimento e sempre differente, oltrepassando continuamente le configurazioni che esso pone a se stesso, per affermarne altre. Se questa potenza mostruosa ed iconoclasta non esiste più, ciò significa che il corpo è morto. La figura del corpo subisce pertanto un effetto paradossale: coincidendo con la propria immagine, la salute scompare e sussiste solo la sua figurazione. Questa ha eliminato l'eccedenza del corpo e l'ha ripulito della propria origine¹⁷⁵ – non l'identico, ma ciò che solo può far sussistere per l'identità del sapere lo spazio della contraddizione e dell'alterità.

Il sapere si trova in questo modo in una posizione imbarazzante. Perché esso costruisce figure di qualcosa che le infrange sempre. Persino quando il sapere vuole mettere al servizio della salute del corpo la propria e limitata potenza, esso si trova ad avere a che fare con qualcosa di essenzialmente differente ed eterogeneo rispetto ad esso. Che rischia ad ogni attimo di distruggere. Venendo preso alla lettera, esso corre il pericolo di uccidere la vita del corpo. Spontaneo sorge allora l'interrogativo se, rispetto ad un corpo autonomo (nel senso letterale di un corpo che pone a sé la propria legge), il sapere e le sue immagini non siano, in fin dei conti, essenzialmente inutili. In un primo senso, questo interrogativo potrebbe assumere la forma di un'opposizione tra il corpo capace di creare un equilibrio, un ordine "naturale", ed il sapere e le sue immagini intese al contrario come "artificiali", ovvero utili solamente a deviare e disturbare tale ordine spontaneo. In verità, tuttavia, leggendo il corpo

¹⁷⁵ In questo senso, Nietzsche è un vitalista: perché la potenza del corpo non coincide con nessuna delle sue immagini. Quindi, radicalmente differente da un processo teleologico: questo non fa altro che utilizzare lo schema finale come struttura dell'azione della vita. La rappresentazione precede l'azione e l'azione è mirata a ciò che è posto nel fine cosciente. Nel vitalismo, al contrario si tratta di una messa in campo di risorse maggiori di quelle che sarebbero utili secondo lo schema teleologico, quindi non organizzate finalmente. La linearità dello schema finale è interrotto, così come la possibilità di utilizzarlo per costruire un progressismo evolucionista. Per questo mi trovo in disaccordo con le conclusioni di Moore sul vitalismo nietzschiano, secondo lui datato: "although Nietzsche refuses to equate evolution with 'progress' or a linear ascent of organic forms; although he argues that the apparent purposiveness of organ arises as a result of a process of contingent struggle and denies that an instinct for self-preservation guides the actions of all organisms – despite all this, he reintroduces a teleological aspect to evolution by claiming that there is in nature a vital force that seeks the increase of power. Ironically, Nietzsche's evolutionism is more representative of nineteenth-century thought than Darwin's theory of natural selection". G. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor* cit., p. 55.

attraverso la volontà di potenza ed il suo movimento di differenziazione, il *Leib* si dimostra sostanzialmente inconcluso, da un lato come continua conservazione dell'eterogeneità nell'ordine che si impone, dall'altro come inarrestabile e sempre rinnovata affermazione di ordini originali. Esso fa scaturire forme, figure, impulsi e sensazioni di tutti i generi e li ordina in sé, limitandoli, una volta che li ha superati. Il corpo non possiede alcun ordine ed alcun equilibrio che possano definirsi omogenei e quindi "naturali", differenti ed autonomi rispetto a qualcosa di "artificiale" che ne dovrebbe disturbare la ripetizione. Tuttavia, eliminata questa ipotesi, un'altra questione che investe la possibile utilità del sapere si fa avanti: se il sapere non è opposto al corpo in quanto quest'ultimo è in realtà un continuo movimento differenziante, le sue immagini sono utili quando esso si ammala? Se esse infatti sono fisse ed unitarie, come possono essere efficaci rispetto a ciò che si connota contemporaneamente come movimento e come differenziante? Ma Nietzsche insiste continuamente sulla figura del medico. Egli è il medico di se stesso, in assenza di un *altro* che sappia leggere il suo male¹⁷⁶. Resta da chiedersi come tale sapere sia possibile.

Forse la risposta si situa laddove l'immagine del sapere smette di essere preso alla lettera. Dove essa cioè non vuole più richiamare un'adeguazione, ma una stimolazione¹⁷⁷. L'immagine deve quindi semplicemente provocare la riattivazione di un movimento che lo includa, lo ordini e lo superi. Un movimento che è altro e che pertanto necessariamente lo differenzia. L'immagine del corpo che il medico deve costruire deve *stimolare* il processo

¹⁷⁶ "Un medico, che mi curò piuttosto a lungo come malato di nervi, finì per dirmi: «No! I suoi nervi stanno benissimo, sono io che sono nervoso». Degenerazioni locali sono del tutto inaccertabili; nessun mal di stomaco di origine organica, anche se soffro parecchio per una gravissima debolezza del sistema gastrico, conseguenza di un esaurimento generale. Anche il male agli occhi, che a tratti mi porta pericolosamente vicino alla cecità, è una conseguenza, non una causa: infatti, ogni incremento della forza vitale mi fa migliorare la vista. – Per me, guarire vuol dire una serie di molti, troppi anni, - vuol dire purtroppo anche le ricadute, il deperimento e la periodicità di una sorta di *décadence*. A questo punto, devo ripetere ancora una volta che sono *esperto* in materia di *décadence*? La ho compitata in ogni senso". Nietzsche, *EH*, VI, p. 265; tr. it. VI.3, p. 272. Più oltre, Nietzsche si produce nell'illustrazione della dietetica che egli ha prescritto a se stesso scoprendo i propri limiti. Questi sono l'evidenza dell'oscurità del proprio corpo singolare. Se la dietetica è la morale, ciò vuol dire che la possibilità di quest'ultima ha più a che fare con l'emergenza del limite che con l'illuminazione dell'oggetto o la scoperta del fondamento: "Ancora un paio di cenni della mia morale. È più facile digerire un grosso pasto che un pasto troppo piccolo. Il presupposto di una buona digestione è che tutto lo stomaco vi partecipi. Bisogna *conoscere* la capacità del proprio stomaco. Per la stessa ragione sono sconsigliabili quei pasti noiosi che io chiamo banchetti sacrificali interrotti, i pasti alla *table d'hôte*. – Niente fra i pasti, niente caffè: il caffè incupisce. Il tè fa bene solo di mattina. Poco, ma forte: è molto dannoso e ammorbata tutta la giornata se è troppo debole, anche di poco. In queste cose ognuno ha la sua misura, spesso entro limiti strettissimi e delicatissimi". *Ivi*, p. 281; tr. it. p. 289. Ancora non sono a conoscenza di uno studio del rapporto tra la dietetica nietzschiana e la dietetica antica. Ad ogni modo, tutto *Ecce Homo* sembra giocato su una certa arte tattica del corpo che rimanda ad esempio ad Ippocrate.

¹⁷⁷ Essa è totalmente altra dalla linearità del rapporto di causazione: "«Effetto». Lo stimolo esercitato da una persona, l'eccitazione che essa conferisce e a causa della quale altri liberano le loro energie (per esempio il fondatore di una religione), di solito viene scambiato con l'*effetto*: dalle grandi liberazioni di energia si deducono grandi «cause». Sbagliato! Vi possono essere stimoli e persone insignificanti; ma la forza era accumulata ed era pronta per l'esplosione! Guardate la storia del mondo!". Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, IX, 11[135], p. 349; tr. it. V.2, 11[208], p. 349.

differenziante della vita. Essa non può né produrlo né arrestarlo, perché quello è eterogeneo in modo originario e destinale. Così come il corpo vivente è eterogeneo agli stimoli che esso riceve, seppure vi sia in relazione e mediante essi possa incidere la propria differenza, altrettanto l'immagine del corpo può essere capace di prodursi in una consonanza, in momento determinato, con il corpo stesso perché questo possa riacquistare la propria capacità di imporre l'ordine e di differenziarsi¹⁷⁸. Essa deve così accettare che il suo ordine interno sia sottomesso all'eterogeneo non previsto e destinarsi ad esso: il senso dell'immagine della salute risiede nell'altro ancora di là da venire. L'immagine può solo suscitare l'attenzione della vita dormiente, forza che non appena si risveglia si dona nella sua natura irraffigurabile e mostruosa, la cui coincidenza con la figurazione e con il sapere è solo l'evento momentaneo della sua malattia. Infatti, dove è malato esso si adegua e si concede alla figura; l'immagine è allora capace di formare la vita del corpo perché è il corpo che glielo chiede, pronto a gettarsi in essa per trovarvi la propria pace. Ma questo corpo deve divenire nuovamente sano e quindi tornare alla sua irraffigurabilità. Allora l'immagine della salute deve agire su di lui all'infinita distanza in cui essa è per altro e destinata ad altro. Di cui non racchiude il senso. Per l'immagine, l'unico modo di effettuarsi in direzione della vita non è rappresentare il corpo, ma contenere un senso altro così potente che per coglierlo e iterarlo la vita sia costretta ad essere oltre se stessa, risvegliandosi e svolgendosi oltre la sua figura. L'effetto formativo che l'immagine della salute persegue sulla vita del corpo non è l'adeguazione, ma la differenziazione. L'adeguazione è chiesta dal corpo stesso. L'immagine della salute la utilizza al contrario come espediente per portarla all'assurdo e per fargli mimare la propria contraddizione. Se nel momento della sua malattia il corpo è formabile, ciò accade perché esso domanda in fondo di essere solo se stesso. Quindi chiede l'immagine in cui poter finalmente leggere la propria identità. Trovando la forma del proprio sé. L'immagine della salute ne approfitta e gli si getta in pasto. Ma gli dona più di ciò che chiede. Il corpo non è in grado di assimilarlo e l'immagine è ruminata senza fine nel suo senso indigeribile, solida

¹⁷⁸ In fondo, come ha ben mostrato Bachelard, le più potenti immagini nietzschiane derivano da una *dinamica ascensionale* e sono volte a produrla: "On ne méditera jamais trop, dans leur matière et dans leur dynamisme, les images nietschéennes. Elles nous livrent une physique expérimentale de la vie morale. Elles donnent soigneusement les mutations d'images qui doivent induire les mutations morales. Cette physique expérimentale est sans doute relative à un expérimentateur particulier, mais elle n'est ni factice, ni gratuite, ni arbitraire. Elle correspond à une nature en voie d'héroïsation, à un cosmos qui affleure à une vie héroïque. Vivre le nietzschéisme, c'est vivre une transformation d'énergie vitale, une sorte de métabolisme du froid et de l'air qui doivent, dans l'être humain, produire de la matière aérienne. L'idéal, c'est de faire l'être aussi grand, aussi vif que ses images. Mais qu'on ne s'y trompe pas, l'idéal est réalisé, fortement réalisé, dans les images, dès qu'on prend les images dans leur réalité dynamique, comme mutation des forces psychiques imaginantes. [...] le monde rêve en nous dynamiquement". G. Bachelard, *Nietzsche et le psychisme ascensionnel*, in: *Ibid., L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Corti, Paris 1990¹⁷, pp. 172-3.

pietra che abita nel corpo e ne ostruisce il funzionamento molle e circolare. Il corpo l'ha assunta per adeguarsi alla propria identità, per specchiarsi in essa e trovare il proprio sé. Ma il sé che l'immagine gli rimanda è un sé oltre di lei – un altro rispetto a ciò che cerca solamente di essere il medesimo. Impossibile adeguarvisi. Permane per il corpo come la contraddizione morta della propria identità e della propria carne. Esso cerca la pace richiamando l'immagine e l'immagine gli rimanda il riflesso della contraddizione e del conflitto, in cui è per se stesso irriconoscibile. Desiderata come identità e detestata nell'effetto di potenziamento che riflette, ripetibile solo nel differente. Infine, per sbarazzarsene, al corpo non resta che dichiarargli guerra. Così rinasce la sua vita: contraddicendo vivamente l'immagine, ovvero in prima persona. Suscitato nel vivo, il corpo si avventa sull'immagine tentando di farla a pezzi e ricomporla. Ma nell'attimo in cui compie ciò, esso è oltre la propria figura, oltre l'immagine *altra* richiamata dalla richiesta del sé. Nello slancio ordinante in cui si getta sull'immagine, esso ritrova, insensatamente, la propria salute. La ricompono, scomponendone la figura come specchio possibile del sé, e ritrova il proprio ordine senz'ordine. Lì dove la richiesta dell'immagine appare allora solo come l'effetto del proprio assoluto ordine interno. Quindi della malattia. Qui funziona l'immagine: dove il sapere del costruttore di immagini ripete la salute del corpo senza rappresentarla.

La figura del medico e la sua capacità di costruzione di immagini può pertanto avere efficacia sulla salute del corpo, solo se l'origine del suo sapere e la sua necessità sono posti nella malattia come frattura all'interno di un processo di differenziazione che procede per intensificazione e cesure. Questa è la sorte del vivente, che può essere tale solo divenendo grande: dover essere ogni volta fuori dalla figura precedente e quindi dalla propria normalità. Di conseguenza, colui che voglia costruire le immagini del sapere deve accettare che esse non si arrestino all'altezza di un'adeguazione propria ad una salute ordinaria e siano invece la scintilla che innesca il fuoco della *grande salute*¹⁷⁹ in cui verranno consumate e sacrificate. In essa, la vita è massimamente se stessa, solo smettendo di essere identica e semplicemente ripetibile. Ritornando allo stesso tempo alla sua origine differenziante. Così Zarathustra deve essere il medico di coloro che chiedono la guarigione e nello stesso tempo, necessariamente, non può che rimandarli alla propria differenza e necessità di differenziazione. Questa rinvia ad una riscrittura necessaria delle immagini sulla quale egli non può nulla, se non a patto di farne morire l'intensità che esse tradiscono. Coloro che vivono, infine, siano al di là della loro

¹⁷⁹ “[...] la *grande salute* – 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...”. Nietzsche, *FW*, III, p. 636; tr. it. V.2, p. 262.

immagine, procedendo da sé oltre la propria identità. La loro salute coincide quindi con la danza, l'evento di un corpo in movimento che eccede continuamente le proprie figure. Ed essa non è altro dal riso che schernisce la serietà del sapere, delle sue immagini e del sé che si costituisce al di sotto di esse. La danza è il vorticare delle figure attorno al centro inesistente del loro fluire: *“Uomini superiori, il vostro male peggiore è: voi tutti non avete imparato a danzare come si deve – a danzare senza curarvi di voi e al di sopra di voi stessi! Che importa se siete falliti?*

*Quante cose sono ancora possibili! E allora imparate a ridere, senza curarvi di voi e al di sopra di voi stessi! Elevate i cuori, buoni ballerini, in alto, più in alto! E non dimenticatemi la buona risata!”*¹⁸⁰.

Il corpo, la sua malattia e la sua salute sono pertanto l'altro ed impreveduto del sapere a cui le immagini del sapere debbono ritornare. Ma se il sapere è solo sapere, esso non scopre mai l'altro che esso contiene e in cui è contenuta la necessità delle immagini che esso costruisce. Perché la sua voce si rifaccia viva occorre qualcosa di diverso. Così come il corpo poteva essere curato solo attraverso la medicina, che era in fondo l'altro come sapere rispetto al corpo, così occorre un altro rispetto al sapere che faccia riscoprire il corpo e la potenza che in esso si manifesta. Ed esso non può essere sapere puro, perché questo si avvolge a spirale sul proprio senso e manifesta semplicemente se stesso, mai l'altro. Un altro rispetto al sapere. E cos'altro in fondo è così vicino all'altro del sapere quanto la filosofia che non è il puro sapere, bensì solo il luogo di una cordiale amicizia con esso? Eppure questa via sembra bloccata. Perché la filosofia per Nietzsche ha assunto uno statuto proprio e non ha più niente a che fare con l'altro. Divenuta una scienza, si è tramutata in sapere del sapere e ha assunto un senso ancora più puro. Perdendo il proprio corpo e ammalandosi. Nietzsche allora si assume il compito di essere il medico del corpo della filosofia e la rimanda alla medicina. Vi si distanzia e lo mette in prospettiva, leggendo attraverso i suoi sintomi, per sapere a cosa rimandi il suo male. E vi scopre la scomparsa del corpo. In ciò, egli non indica una cosa che si possa esorcizzare rappresentandola interamente. Egli rinvia alla pratica non figurabile di un'origine indecente al senso, da cui il senso riceve in carico una necessità senza fondo. Ed in cui può rinvenire il proprio movimento. Esso è l'altro interno al suo ordine e tuttavia irrisolvibile nelle sue immagini. Lì la filosofia può ripetere se stessa solo differenziandosi. E forse ritrovare il senso della grandezza.

¹⁸⁰ Nietzsche, *Zarathustra*, IV, p. 367; tr. it. VI.1, pp. 358-359.

CAPITOLO TERZO. LA STORIA SENZA CONCETTO

1) Solo la propria epoca

Niente è così puro come pretenderebbe di essere. Nemmeno il testo di Nietzsche. Esso continuamente spinge e si arresta. Va avanti ed indietro. Uno dei suoi effetti più spettacolari è certamente quello di polverizzarsi in una molteplicità di nomi che non sono più quello di Nietzsche. Il frammento dissolve l'unità dello scritto e la presunta definitezza di contorni del suo detto, la pluralità dei nomi la possibilità di leggere il testo limitandosi all'autografia. Così Nietzsche cita ora qui, ora lì. Nessuna giustificazione. Nessuna esposizione sistematica. Egli ingloba unicamente il nome e lascia da parte tutto il resto. Lo sguardo si è volto in quella direzione. Vi ha lasciato un segno, come per dire: "Vi sono passato". Null'altro. Questo accade nei momenti di più profonda identificazione, laddove Nietzsche quasi scompare. Perché il testo nietzschiano, in base ad un proprio interno svolgimento, è costituito attraverso continui processi di incorporazione. Captato da una potenza estranea, esso è per un istante infinito soggiogato dallo sguardo altrui al quale si abbandona senza resistenze. Lì Nietzsche è quasi dissolto ed il *suo* testo sembra disperdersi a favore della parola di un altro. Pare quasi non vi sia più nulla da dire, perché tutto è stato già detto. Egli stesso si lascia svanire. Così accade con Stendhal. Il nome compare e ricompare negli appunti, senza essere incluso in nessuna interpretazione. Esso sembra segnare il luogo nel quale lo sguardo di Nietzsche è per noi decifrabile solo nell'interezza dello sguardo di Stendhal. Leggere il testo nietzschiano è allora impossibile semplicemente scorrendone le righe, come se queste ne perimetrassero il pensiero, nello stesso tempo collocandosi al di sotto del cono di luce del nome. Lì dove compare un altro senza giustificazione, lì Nietzsche vi si è affidato. Senza riserve. È diventato lui. Nietzsche è per un attimo Stendhal. E per comprenderlo, è necessario fare l'esperienza della sua persona nella presenza di un altro. Laddove essa si perde e si rende vicaria. Ma non ci si inganni. Perché, in fondo, l'esperienza dell'immedesimazione, senza nessun avvertimento, ad un certo punto finisce. Così come Nietzsche non aveva avvertito come egli vi ci fosse entrato, altrettanto egli non dichiara nemmeno dove essa termina e noi leggiamo le opere di Nietzsche come se fossero semplicemente sue. Perché egli si è in un certo senso proteso a scrivere solo la propria differenza. Il pensiero di Nietzsche è solo il suo. Quel nome estraneo tuttavia resta: interno ed allo stesso tempo irriducibile. Esso indica che la scrittura è solo una continua sovra-scrittura ed il pensiero di Nietzsche dona il proprio significato solo nell'ordine della duplicazione differenziale. Ma come comprendere il movimento dello

scarto? Forse esercitandosi nell'esperienza dell'occhio nietzschiano. Identificarsi in Nietzsche. Scorrere una, due innumerevoli volte i suoi testi, ruminarli incessantemente, percepirli nei movimenti silenziosi ed animali, lì dove l'esigenza della parola è incorporata nel funzionamento vitale del *Leib*¹⁸¹. Spinta da un'esigenza viscerale che infine chiude anche la palpebra laddove lo sguardo non vuole più vedere. Questo accade ad esempio per un autore come Tocqueville¹⁸². Nominato di sfuggita, la sua diagnostica dell'epoca della democrazia sembra tuttavia concordare fortemente con lo sguardo nietzschiano sul proprio presente. Tocqueville descrive tuttavia non solo il suo funzionamento attuale, bensì le modalità del suo dispiegamento diacronico, il processo della genesi di una potenza che ha corrosato ogni alterità all'interno della storia per accentrare senza scampo attorno al nucleo della propria dinamica immanente. Laddove l'epoca della democrazia inizia a divenire se stessa. Ci si soffermi un attimo sulle analisi di Tocqueville.

Delineando la storia della democrazia, ciò che si viene a mostrare per Tocqueville non è solo il darsi di un fatto qualunque, ma l'irrompere rivoluzionario di un processo nuovo ed irriducibile a quanto era accaduto precedentemente. Tale novità dimostra che all'interno della storia universale si è inverata una frattura insanabile. Essa manifesta una radicale discontinuità. La linearità è interrotta e tra il prima ed il dopo non esiste alcuna possibilità di porre un'analogia che renda intelligibile quest'ultimo a partire da una qualsiasi serie di fatti ritagliabili all'interno dell'altro. La discontinuità si lega all'impossibilità di pensare secondo coordinate già predeterminate, leggi già rischiarate e che sia possibile semplicemente applicare, in tutta comodità e senza scomporsi, a ciò che si dà nell'ordine di una ripetizione possibile. A partire dall'evento dell'uguaglianza, la scienza politica è allora tutta da ricostituire: "*Il faut une science politique nouvelle à un monde tout nouveau*"¹⁸³. Tuttavia, l'eguaglianza non è unicamente comprensibile secondo le modalità dell'evento. Essa è, in fondo, una dinamica la cui natura rivoluzionaria è tanto più eclatante, quanto più si manifesta essenzialmente come un processo che viene lentamente ad erodere i margini di ogni alterità. Sia nell'orizzonte temporale, che in quello spaziale. Se nell'ordine di quest'ultimo, esso si manifesta originariamente solo in alcuni luoghi ben circoscritti dell'occidente, a ben guardare la sua carica sovversiva è capace di inglobare lentamente ogni residuo ancora intatto dal suo

¹⁸¹ In questo senso si tratta di prendere sul serio quanto Nietzsche diceva della propria scrittura: "Ich habe meine Schriften mit meinem ganzen Leib und Leben geschrieben: ich weiß nicht, was "rein geistige" Probleme sind". Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, IX, 4[285], p. 170 ; tr. it. V.1, p. 403.

¹⁸² "Le teste più fini del secolo scorso, Hume e Galiani, tutte incaricate di affari di Stato; così anche Stendhal e Tocqueville". Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, XI, 34[69], p. 442; tr. it. VII.3, p. 120.

¹⁸³ Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I*, in : Ibid., *Œuvres II*, édition publiée sous la direction d'André Jardin, avec, pour ce volume, la collaboration de Jean-Claude Lamberti et James T. Schleifer, Gallimard 1992, p. 8.

processo di strutturazione. La stessa osservazione, fissandone i caratteri peculiari ed intrinseci, deve necessariamente rilevare che la sua costituzione è essenzialmente proiettata ad estendersi indefinitamente: la sua omogeneità è la sua stessa facoltà di attrazione e di omogeneizzazione, che la destina a distendersi sul territorio di tutte le nazioni europee¹⁸⁴. D'altro canto, e cosa ancor più sorprendente, l'egualizzazione è in fondo non solo il marchio della storia presente, ma anche di quella futura. A partire dall'evidenza che si manifesta nell'attuale, se ne possono scorgere i primi movimenti anche nel passato – laddove essa ha iniziato lentamente a corrodere l'antico regime, riportando nella propria orbita tutto quanto inizialmente non le appartenesse. La democrazia si instaura nell'ordine del tempo, richiudendolo su di sé. Lentamente ma inesorabilmente, tutto ha cominciato ad assumere la morfologia che le donava l'eguaglianza. Non visto, all'oscuro, per manifestarsi infine solo quando la democratizzazione è diventata il fenomeno preponderante, anzi unico. Irresistibile in potenza sin dall'inizio, essa infine lo ha dimostrato dispiegandosi completamente. I fatti singolari sono stati sussunti, in modo del tutto naturale, così come gli uomini. Perché l'agire era in fondo possibile solo nell'ordine della sottomissione. In un modo o nell'altro: “*Partout on a vu les diverses incidents de la vie des peuples tourner au profit de la démocratie; tous les hommes l'ont aidée de leurs efforts: ceux qui avaient en vue de concourir à ses succès et ceux qui ne songeaient point à la servir; ceux qui ont combattu pour elle, et ceux mêmes qui se sont déclarés ses ennemis; tous ont été poussés pêle-mêle dans la même voie, et tous ont travaillé en commun, les uns malgré eux, les autres à leur insu, aveugles instruments dans les mains de Dieu*”¹⁸⁵. Dio non è per Tocqueville solo una metafora. Il progresso dell'eguaglianza è il dispiegamento dell'ordine divino: questo agisce sugli uomini, disponendone e intrecciandone le sorti, anche se il piano che esso pone ed il fine che statuisce per ciascuno rimane pur sempre celato ai loro occhi. Visibile è solo l'ordine dei suoi effetti – la potenza di questi manifestano che l'uguaglianza è un fatto provvidenziale e proprio per questo insondabile e inafferrabile¹⁸⁶. La storia è *solo* il luogo della manifestazione della volontà di

¹⁸⁴ “Ainsi donc, à mesure que j'étudiais la société américaine, je voyais de plus en plus, dans l'égalité des conditions, le fait générateur dont chaque fait particulier semblait descendre, et je le retrouvais sans cesse devant moi comme un point central où toutes mes observations venaient aboutir. [...] Alors je reportai ma pensée vers notre hémisphère, et il me sembla que j'y distinguais quelque chose d'analogue au spectacle que m'offrait le nouveau monde. Je vis l'égalité des conditions qui, sans y avoir atteint comme aux Etats-Unis ses limites extrêmes, s'en rapprochait chaque jour davantage; et cette même démocratie, qui régnait sur les sociétés américaines, me parut en Europe s'avancer rapidement vers le pouvoir”. *Ivi*, p. 3.

¹⁸⁵ *Ivi.*, pp. 6-7.

¹⁸⁶ “Le développement graduel de l'égalité des conditions est donc un fait providentiel, il en a les principaux caractères: il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine; tous les événements, comme tous les hommes, servent à son développement”. *Ivi.*, p. 7.

Dio e dell'estrinsecazione della sua potenza: opporsi ad essa non è solo vano, ma anche empio¹⁸⁷.

L'orizzonte della storia sembra preda di un movimento implacabile. Sconvolto da fratture, ogni nuova epoca si sostituisce a quella precedente attraverso un movimento silenzioso, che lentamente erode quello precedente. Per Tocqueville non sembra più possibile parlare di un cammino progressivo della storia nella quale infine l'ultimo stadio ricapitoli e compia tutti i precedenti. Non vi è nessuna linearità che riesca a riconnettere i diversi momenti secondo una continuità del senso. L'ultimo è solo il diverso e l'eterogeneo rispetto al precedente, quello che obbedisce ad una nuova logica del senso impensabile anteriormente ed inapplicabile per studiarne il funzionamento. Tra i due non esiste alcuna mediazione che possa risolverne la contraddizione. Ogni epoca non è semplicemente composta da insieme di fatti singoli, bensì da leggi totalmente differenti che li muovono, li producono e li aggregano: la legge dell'organizzazione che dispone le singolarità in un determinato orizzonte storico viene sorpassata da un'altra legge, che regola i fatti in modo completamente diverso. Così, l'epoca dell'uguaglianza dispone dei destini individuali altrimenti da come avveniva nell'antico regime e niente può essere fatto per sovrapporre l'uno all'altro. L'incapacità di comprendere che una frattura si stesse inverando nell'ordine di quella che era sino ad allora apparsa una continuità ha al contrario portato ad applicare i vecchi modelli e le vecchie leggi senza spendersi nell'analisi di ciò che stava avvenendo. La democrazia si è allora prodotta in modo selvaggio, perché priva di controllo: *“La démocratie a donc été abandonnée à ses instincts sauvages; elle a grandi comme ces enfants, privés des soins paternels, qui s'élèvent d'eux-même dans les rues des nos villes, et qui ne connaissent de la société que ses vices et ses misères. On semblait encore ignorer son existence, quand elle s'est emparée à l'improviste du pouvoir”*¹⁸⁸. Senza pedagogia, la democrazia ha in Francia assunto i connotati spaventosi di una rivoluzione incompleta e pertanto continuamente riaffiorante in nuove lacerazioni, basculanti nell'antitesi tra affermazione piena della democrazia e sua cancellazione. Al fondo, come in ogni buona pedagogia, comprendere la legge interna dello *sviluppo* della democrazia avrebbe invece prodotto il risultato di poterla educare per portarla ad un dispiegamento

¹⁸⁷ “Il n'est pas nécessaire que Dieu parle lui-même pour que nous découvriions des signes certains de sa volonté; il suffit d'examiner quelle est la marche habituelle de la nature et la tendance continue des événements; je sais, sans que le Créateur élève la voix, que les astres suivent dans l'espace les courbes que son doigt a tracées. [...] Si de longues observations et des méditations sincères amenaient les hommes de nos jours à reconnaître que le développement graduel et progressif de l'égalité est à la fois le passé et l'avenir de leur histoire, cette seule découverte donnerait à ce développement le caractère sacré de la volonté du souverain maître. Vouloir arrêter la démocratie paraîtrait alors lutter contre Dieu même, et il ne resterait aux nations qu'à s'accommoder à l'état social que leur impose la Providence”. Ibid.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 8.

armonioso ed ordinato. Questa è infine la speranza (almeno iniziale) di Tocqueville¹⁸⁹, ciò che spinge il movimento d'osservazione e di scrittura. Così, trovare la nuova legge in cui si radicano i fatti singoli, preliminarmente obbedienza e adeguazione conoscitiva ad essa, coincide con una prima sottomissione pratica alla sua evoluzione generale per poterla in ultimo direzionare in alcuni suoi aspetti particolari, diminuendone il tasso di distruttività sociale. E per fare ciò, anzitutto riconoscere l'esserci di una frattura presente, una contraddizione che interrompe il semplice movimento con cui si può far scorrere lo sguardo sul reale sussumendolo nuovamente al di sotto di una legge già data. In questo senso, l'osservazione del corpo sociale può rilevare che quest'ultimo è preda di un disordine interno, segno di una patologia presente da tempo e che solo ora si manifesta alla luce del giorno nei suoi effetti visibili. Per poterla curare è necessario individuare ciò di cui si tratta attraverso i sintomi più o meno espliciti, ricostruendone lo sviluppo nel divenire di ciò di cui si è impadronito. Ovvero, farne la storia.

Ed infine, l'oggi è senza scampo. Un senso di claustrofobia si produce a partire da qui. Esso è tanto più potente quanto più la storia dell'eguaglianza coincide con l'eguaglianza stessa. Questa è processo di in-differenziazione, movimento che cancella ogni distinzione e che infine produce soggetti depotenziati pronti ad essere immessi nel circuito della centralizzazione, docilmente disposti attraverso la loro neutralizzazione reciproca ad offrirsi al potere sovrano che li possa difendere da loro stessi. Quello è infine legittimato non da un riconoscimento positivo, ma semplicemente in negativo: quadro di una patologia diffusa, la percezione della malattia apre lo spazio alla necessità della clinica. Questo è infine il luogo dove il sapere che si produce altrove dal corpo del malato possiede il potere assoluto su questo: perché il giudizio che il malato può enunciare è semplicemente il sintomo della sua malattia. E quindi sua riproduzione. Solo alienando la propria capacità di giudizio, egli può trovare scampo al proprio male. Il potere sovrano è allora costituito nella contemporanea richiesta di un altro enunciata tacitamente da ogni singolo attraverso il riconoscimento della propria malattia, secondo il quale l'incapacità di rompere la propria minorità patologica dovrà trovare soccorso in una tutela paterna che non appartenga a nessuno dei figli. Il padre-medico infine è la figura di un potere la cui eteronomia rispetto ai sottoposti è correlata alla sua capacità di occuparsi della loro felicità. Che questo potere sussista è però legato alla continuità della malattia di coloro su cui si esercita. Effetto paradossale: "*Au-dessus de ceux-*

¹⁸⁹ “[...] quand ensuite elle se fut affaiblie par ses propres excès, les législateurs conçurent le projet imprudent de la détruire au lieu de chercher à l'instruire et à la corriger, et sans vouloir lui apprendre à gouverner, ils ne songèrent qu'à la repousser du gouvernement”. Ibid.

*là s'éleve un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre?"*¹⁹⁰

D'altro canto, una volta che questo presente si sia affermato, esso si dispiega semplicemente in tutta la propria potenza. Esso diviene identico a sé, alla propria essenza, funziona secondo il proprio dispositivo¹⁹¹. Senza resistenze. L'epoca dell'eguaglianza è anzitutto il perimetro storico popolato da individui uguali e seriali accoppiati con un potere tutelare che ne allevi la sofferenza. Luogo in cui la loro incredibile vaghezza e debolezza coincide con la profonda intensità della loro sottomissione ad un potere sovrano. Questo duplice carattere determina, in colui che li osservi, la necessità di trovare in ultimo una via di fuga al destino di indeterminazione e assoluta sottomissione che manifestano. Eppure, ogni tentativo sembra vano. Perché in fondo, l'epoca dell'eguaglianza ha manifestato la propria legge interna – questa funziona e dispone gli eventi singoli, che si sussumono naturalmente al di sotto di essa, iterandola. Una volta comparsa nel regno della storia, l'uomo non può contrastarla. L'irresistibilità è appunto il segno del suo carattere divino. Solo Dio può quindi revocarla. Gioco strano. Non solo l'epoca dell'uguaglianza è quella dove le differenze tra gli uomini sono del tutto private della loro consistenza. Nello stesso tempo, una volta rilevato il male che l'affligge, l'uomo non può assolutamente farvi nulla, privo della capacità di farlo essere differentemente. Egli le è in-differente, assente in lui la capacità di incidere una differenza all'interno dell'epoca della propria inazione e della propria passività. Può solo agire al suo interno. Così la modernità è il luogo in cui l'uomo è privo della propria

¹⁹⁰ Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, in: *Ibid.*, *Œuvres I cit.*, p. 837.

¹⁹¹ Su Tocqueville, il bellissimo saggio a lui dedicato da S. Chignola in *Fragile Cristallo*. A proposito egli scrive: "Il «point de départ» che Tocqueville analizza [...] come principio esplicativo della specifica «natura» della democrazia americana, agisce in termini di perfetta immanenza nel suo perenne presente espansivo. Non vi sono cause ulteriori cui la democrazia americana possa essere ricondotta. Essa si impone nell'assoluta attualità del suo costituirsi. E si riproduce per mezzo del costante riattingimento della propria dinamica originaria". S. Chignola, *Fragile Cristallo. Per una storia del concetto di società*, ESI, Napoli 2004, p. 427. A questo testo rimandiamo per una bibliografia sull'autore. Altri saggi utilizzati: M. Gauchet, *Tocqueville, l'Amérique et nous*, tr. it. *Tocqueville, l'America e noi*, Donzelli, Roma 1996; F. De Santis, *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, ESI, Napoli 1986; A. M. Battista, *Studi su Tocqueville*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1989.

autonomia, ma altrettanto essa è solo l'ultima fase di una storia che procede per posizione di leggi rispetto alle quali i fatti particolari e gli uomini singoli obbediscono come semplici attori di una trama già scritta. Perché nella storia si manifesta una potenza divina e, del resto, contro la potenza di Dio e contro la storia in cui quella si dispiega, cosa si può fare? Qui, per Tocqueville la possibilità di un avvenire differente sembra chiuso. Sfondare l'orizzonte dell'attuale pare impossibile. Lì Nietzsche sembra distogliere lo sguardo. Per comprendere perché e come questo accada, è necessario ripercorrere alcuni nodi sulla possibilità di scrivere una storia del presente. Partendo laddove Nietzsche inizia a trattare del rapporto con il passato.

2) La sintomatologia della storia

Quindi la *Seconda Inattuale* e la sua questione fondamentale: *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Esso domanda ragione alla storia come sapere del suo rapporto con il vivente che la produce ed in base alla sua necessità di continuare a vivere ri-producendosi. L'attività ed il movimento che il sapere storico di per sé non posseggono e di cui, sino a Nietzsche, non si sono posti la domanda: *“Certo, noi abbiamo bisogno di storia, 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. Solo in quanto la storia serve la vita, vogliamo servire la storia: ma c'è un modo di coltivare la storia e una valutazione di essa, in cui la vita intristisce e degenera”*¹⁹². Epoca vaga e incerta, il tempo di Nietzsche ha affondato il proprio senso perché non ha posto la domanda sulla sua origine. La vita le è divenuta incomprensibile ed inafferrabile nello stesso momento in cui ha rifiutato di accettare che la sua positività fosse, tutto sommato, solo logicamente seconda alla propria negatività iniziale e finale. Eppure la storia non è solo scritta dagli uomini, ma li rappresenta. Essa nasce dalla vita e la mima. Le microscopiche figure in piccolo di cui sono disseminati i libri di storia non sono altro che immagini di esseri viventi la cui interna natura è di non essere come tali mai completamente figurabili. Nell'esatto istante in cui l'*Historie*¹⁹³ diviene dimentica di ciò, il senso delle immagini storiche perde la vita che le sorregge e a cui rimanda. Producendo nel corpo che soggiace alle sue figure un dolore

¹⁹²Nietzsche, *UB II*, I, pp. 245; tr. it. III.1, p. 259

¹⁹³ Per una tematizzazione del problema del termine *Geschichte* e del suo rapporto con l'*Historie*, si veda anzitutto: R. Koselleck, *Geschichte* in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Band 2*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992³, pp. 593-717.

oscuro. Qui, allora, per Nietzsche scaturisce la necessità di indagare la cultura storica a partire dalla vita intristita e celata al di sotto delle sue lucide superfici. La *Seconda Inattuale* è così, ancor prima di un testo teorico, il programma e l'applicazione di una sintomatologia nei confronti del sapere, in rapporto a ciò che lo fonda e che esso tuttavia non contiene. La vita e non il sapere interessa¹⁹⁴. La vita è ciò che vale, il sapere, invece, vale solo in rapporto ed in funzione di quella¹⁹⁵. Il conoscere si colloca quindi in due posizioni fondamentali: da un lato è sapere sintomatologico che indaga le cause del deperimento della vita, in funzione della possibilità del ripristino della sua salute; dall'altro è per Nietzsche l'oggetto indagato e percorso dal suo sguardo critico, così come l'occhio del clinico scorre sul corpo del malato per poter rinvenire i sintomi del suo male. Nell'orizzonte complessivo dell'uomo vivente il sapere è un suo organo, nello stesso modo in cui potrebbe esserlo un rene o un polmone. Quando il dolore manifesta la presenza di ciò che si ritiene essere una patologia, esso viene posto sotto indagine per scoprire quale sia la sua disfunzione. Tuttavia, questa è l'interruzione che investe la vita nel suo insieme ed è quindi al di là del singolo organo o di un determinato ordine del corpo. Quindi il sapere in quanto corpo sottoposto ad analisi clinica è indagato al di là di esso, chiedendo conto del processo vitale di cui non è che un momento specifico. La sua configurazione attuale potrebbe nuocere a ciò che ne costituisce il fondamento. Nietzsche, mosso dal dolore che si manifesta oltre la cultura storica, la indaga e la sottopone ad analisi. Per compiere ciò, è necessario far emergere quello stesso dolore latente che soggiace al di sotto della capacità pacificante e ricompositiva delle immagini della storia¹⁹⁶. Sottrarsi, in fondo, alla loro potenza d'oblio e ricordare ciò che è già accaduto altrove. Perché il dolore è la lacerazione nella vita e l'espressione della malattia. Quest'ultima si manifesta interrompendo la quotidiana e tranquilla frequentazione del corpo attraverso le leggi di un sapere già disponibile. Laddove mediante esse noi possiamo guardare il corpo ri-conoscendolo e

¹⁹⁴ Pertanto Nietzsche è il medico non della scienza storica, ma della vita nella sua relazione con la scienza storica. Vigila quest'ultima ponendo come valore il continuare ad essere del vivente: "Quindi la scienza ha bisogno di una superiore vigilanza e sorveglianza; un'igiene della vita si pone proprio accanto alla scienza, e una proposizione di questa igiene suonerebbe appunto: l'antistorico e il sovrastorico sono i rimedi naturali contro il soffocamento della vita da parte della storia, contro la malattia storica. È probabile che noi, malati di storia, dobbiamo anche soffrire per i rimedi. Ma che noi soffriamo per essi non è una prova contro la giustezza del metodo terapeutico". Nietzsche, *UB II*, I, p. 331; tr. it. III.1, p. 352.

¹⁹⁵ "Chiamiamoli gli uomini storici; lo sguardo nel passato li spinge verso il futuro, infiamma il loro coraggio a misurarsi ancora con la vita, accende la speranza che ciò che è giusto possa ancora venire, che la felicità stia dietro il monte verso cui camminano. Questi uomini storici credono che il senso dell'esistenza verrà sempre più alla luce nel corso del suo *processo*, guardano dietro solo per imparare, in base alla considerazione del processo finora avvenuto, a capire il presente e a desiderare più ardentemente il futuro; non sanno affatto quanto poco storicamente, nonostante tutta la loro storia, essi pensino e agiscano, e come anche il loro occuparsi di storia non sia al servizio della pura conoscenza, bensì della vita". *Ivi*, p. 255; tr. it. p. 352.

¹⁹⁶ "Sperimentare questo fenomeno da notevoli sintomi della nostra epoca, è oggi necessario quanto può essere doloroso". *Ivi*, p. 245-6; tr. it. p. 259.

scordarlo al di sotto della figura che lo ri-presenta. La malattia è il mostruoso: il corpo si arresta e duole, ricomparendo sulla superficie dell'immagine nella forma della contraddizione impossibile da sussumere nella sovranità del senso. Così, l'immagine con cui si è quotidianamente guardato il corpo non permette più di obliarlo. È necessario costruire un altro sapere che ridoni al corpo la propria salute e lo renda silente al di sotto dell'immagine che ne prende il posto. Fino ad allora, il dolore è sia l'interruzione del corpo che del sapere. Ricordarlo è necessario, anche se doloroso. Da lì il sapere legge il dolore come un sintomo di qualcosa, per prodursi in una nuova immagine del corpo ancora non disponibile. Per la *Seconda Inattuale*, tuttavia, non si tratta di questo sapere, ma dell'altro: la conoscenza storica è propriamente l'organo del corpo vivente letto da un sapere sintomatologico fuori questione. Il sapere è la parte del corpo invasa da una patologia che arresta la vita, richiedendo pertanto l'intervento di un sapere che lo curi. Nietzsche vi risponde, compiendo una diagnostica del sapere storico.

Nel sapere nietzschiano che lo indaga a partire dalla vita, il sapere storico manifesta il suo disfunzionamento: esso ha dimenticato il suo legame alla vita, cercando di asservire questa a sé, ed ha anzitutto invertito il rapporto tra vita e ricordo in funzione della conoscenza del passato. Il già stato diviene il suo valore ed il ricordare il suo compito primario. Così la vita si esprime anzitutto come oggetto della memoria. Quindi come morta¹⁹⁷. Esattamente in quanto finita e defunta, se ne possono ricalcare le forme e pertanto conoscerla. Eppure, anche la memoria presuppone sempre un vivente che faccia agire la rammemorazione. Un differire in cui sia ripetuto ciò che è stato. Quando egli vuole unicamente rendersi uguale a quest'ultimo, tradisce la sua vita e diviene ruminante¹⁹⁸. Se egli ruminava è perché vuole essere fedele all'identico di ciò che per nutrirlo deve invece essere fatto divenire diversamente. Il suo fare in cui fluisce il diverso è allora sottomesso ad una finta in cui rimane a metà: il masticare non nutre, quel che è masticato resta se stesso solo parzialmente senza mai trasformarsi in nutrimento, chi mastica agisce sempre il medesimo gesto circolarmente ed infinitamente senza poter fare altro. Volendo essere giusto con ciò che deve mangiare, egli è costretto ad arrestarsi continuamente solo alla metà di un'ingiustizia e tuttavia ripeterla continuamente. La vita gli riempie la bocca e lo costringe a masticare suo malgrado, ma perché essa giunga ad

¹⁹⁷ “Un fenomeno storico, conosciuto in modo puro e completo e ridotto a fenomeno di conoscenza, è, per colui che lo ha conosciuto, morto: egli ha infatti riconosciuto in esso l'illusione, l'ingiustizia, la cieca passione, e in genere tutto l'orizzonte terrestre offuscato di questo fenomeno e insieme appunto la sua potenza storica. Questa potenza è ora per lui, come sapiente, divenuta impotente: ma forse non ancora per lui come vivente”. *Ivi*, p. 257; tr. it. p. 271.

¹⁹⁸ “Un uomo che volesse sentire sempre e solo storicamente, sarebbe simile a colui che venisse costretto ad astenersi dal sonno, o all'animale che dovesse vivere solo ruminando e sempre per ripetuta ruminazione”. *Ivi*, p. 250; tr. it. p. 264.

accrescersi e ad essere realmente ciò che è, deve essere decisa e bisogna inghiottire¹⁹⁹. Portare a compimento il tradimento che ha iniziato. Il ruminante lo rifiuta: egli non può non riempirsi la bocca e masticare, frantumando l'identità di ciò che era, ma può impedire che questa deriva dal medesimo si trasformi attivamente in una differenza compiuta. Così il masticare ed il cibo ritornano senza scampo, spinti da una differenza che chiede di essere compiuta ed agita, non solo subita. Facendo continuamente rivenire quel che non è portato all'estremo di ciò che può. Ovvero essere digerito e trasformato in nutrimento, divenendo e facendo divenire la carne che se l'appropria. Il ruminante non muta e non fa mutare, mastica e conserva il cibo masticato. In questo rifiuto del trapassare, può benissimo morire con la bocca piena. Altrettanto, chi vuole semplicemente ricordare ciò che è stato, può sottrarsi il terreno sotto i piedi. Costipandosi di ricordi e pertanto impedendosi di ricordare. Scordandosi della salute di chi ricorda.

Così il passato ed il ricordo non possono essere intesi che a partire dal corpo vivente che li fa agire. Ed il corpo vivente è anzitutto mosso dalla necessità di vivere. La sintomatologia nietzschiana, pensandosi come tale e pertanto legando il problema del sapere storico alla vita, rivolge la modalità tradizionale in cui il conoscere possa essere giudicato. Non più l'esattezza, non più l'oggettivo come ciò che è dato, né la storia come passato concluso sono il riferimento dell'agire (anche conoscitivo) presente. La vita è il fondamento della storia, sia nel suo farsi che nel suo essere ricordata, e pertanto il sapere storico è subordinata alla vita. Ma *“La storia, in quanto sia al servizio della vita, è al servizio di una forza non storica”*²⁰⁰. La non storicità della vita significa qui la sua irriducibilità a ciò che è già stato. Perché essa è anzitutto continua differenziazione che impone di appropriarsi del passato per trarne la differenza presente. E questa richiede di compiere un balzo al di fuori del semplice ritornare in cerchio di ciò che è già stato²⁰¹. Quest'ultimo, come finito e pertanto morto, riviene

¹⁹⁹ Oppure mordere e sputare, per liberarsi la bocca. Non si può decidere di riempirsela, perché ciò accade quando non decidiamo – quando si dorme. Si può solo scegliere di liberarsela. Per ridere: “E, davvero, ciò che vidi, non l’avevo mai visto. Vidi un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca.

Avevo mai visto tanto schifo e livido raccapriccio dipinto su di un volto? Forse, mentre dormiva, il serpente gli era strisciato dentro le fauci e – lì si era abbarbicato mordendo.

La mia mano tirò con forza il serpente, tirava e tirava – invano! Non riusciva a strappare il serpente dalle fauci. Allora un grido mi sfuggì dalla bocca: «Mordi” Mordi!

Staccagli il capo! Mordi!» [...]

- Il pastore, poi, morse così come gli consigliava il mio grido; e morse bene! Lontano da sé sputò la testa del serpente -: e balzò in piedi. -

Non più pastore, non più uomo, - un trasformato, un circonfuso di luce, che *rideva!* Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come *lui rise!*”. Nietzsche, *Zarathustra*, IV, pp. 201-202; tr. it. VI.1, pp. 193-194.

²⁰⁰ Nietzsche, *UB II*, I, p. 257; tr. it. III.1, p. 271.

²⁰¹ “Dove si trovano le azioni che l’uomo sarebbe capace di fare, senza essere prima entrato in quello strato vaporoso di ciò che non è storico? O per lasciare da parte le immagini e per passare a illustrare con gli esempi, ci si figuri un uomo che agitato e trascinato da una violenta passione, per una donna o per una grande idea: come cambia per lui il suo mondo! Guardando indietro si sente cieco, ascoltando accanto a sé percepisce le cose

all'uomo vivente nella forma del ricordo. Ma come per il ruminante ed il suo cibo non digerito, il ritornare del ricordo è la differenza della vita che si impone solo passivamente. Il vivere offre allora il passato come la mezza differenza che debba essere portata a compimento e fatta quindi essere diversamente. Senza che essa venga condotta all'estremo di ciò che può, il ricordo torna e ritorna instancabilmente portata dalla vita del vivente e tuttavia senza essere voluto. Quindi di contro ad essa. Appunto perché rimosso, il passato non può far altro che rivenire. La differenza tra il ricordo ed il vivente che ricorda resta così statica e semplicemente antitetica: il ricordo è diverso da chi ricorda, ma tanto il ricordo che chi ricorda permangono in sé medesimi. L'uno e l'altro si incontrano nel ricordare della vita, cozzando interminabilmente e reciprocamente. La loro opposizione è il clangore metallico di un duello che si svolge senza convinzione e senza immaginazione, unicamente per eliminare l'esistenza dell'avversario e cancellare l'immagine che essa offre di un altro e diverso da sé. I due combattenti combattono allora come sapevano fare e non sono crudeli né con se stessi né con l'altro. Non misurano il proprio valore sulla loro capacità di comandare le mosse altrui: vogliono semplicemente vincere ripetendo i medesimi gesti che conoscevano già. Essi sperano che tutto finisca il prima possibile, per poter ritornare alle proprie occupazioni e a ciò che si era prima del combattimento. Senza divenire niente di diverso. Quindi restare la propria statica differenza. Poiché quest'ultima ha tuttavia bisogno sempre di due e non può mai darsi nell'unico, l'avversario ritorna interminabilmente così come il ricordo riviene anche se non voluto. Portato dalla differenza stessa e pertanto dalla vita che ricorda e che vive nell'ossessione del proprio ricordo non assimilato. Il ricordo torna circolarmente alla vita che la intende come nemico, riveniente ogni volta per lanciare la sua sfida ed essere trattata da vero avversario²⁰². Poiché ciò non accade, essa si oppone alla vita e pertanto le si para innanzi senza scampo ad ogni passo.

estranee come una risonanza sorda e priva di significato; ciò che in genere percepisce, non lo aveva mai percepito così, così tangibilmente vicino, colorito, risonante, illuminato, come se lo afferrasse contemporaneamente con tutti i sensi. Tutte le valutazioni sono cambiate e private di valore; tante cose non è più capace di valutarle, perché quasi non può più sentirle: si chiede se non sia stato fino allora lo zimbello di parole estranee, di opinioni estranee; si meraviglia che la sua memoria giri instancabilmente in un cerchio, e sia tuttavia troppo debole e stanca per fare anche un solo balzo fuori da questo circolo". *Ivi*, p. 253; tr. it. p. 267.

²⁰² La logica che qui Nietzsche esplica sembra essere totalmente differente da quella delineata da Carl Schmitt nel *Concetto di politico*. In questo il corpo politico si forma per opporsi all'altro che resta fuori, nella prospettiva di annullarlo. Questo ha due importanti implicazioni. La prima: i corpi sono intesi essenzialmente come spazi continui e quindi pieni. Sono pertanto tra loro impenetrabili. La seconda: in quanto i due corpi sono impenetrabili, non sono compenetrati dalla presenza dell'altro. L'altro resta una pura e semplice assenza-presenza, sulla quale chi lo intende quale nemico può semplicemente proiettare ciò che vuole o ciò che teme. Quella di Schmitt resta, in fondo, una filosofia dell'identità. Ed il rapporto è allora inteso come una semplice antitesi tra due identità tutto sommato indifferenti l'una all'altra ed ognuna a se medesima, permanenti nella loro condizione iniziale sino alla loro dissoluzione. Per Nietzsche, al contrario, il corpo è penetrabilissimo e costellato di eterogeneità. Uno e molteplice. Non solo: esso diviene interminabilmente. Ma perché ciò accada è necessario

Ricordarsi appropriandosi del ricordo significa al contrario liberarsene. Quindi scordarsene. Il vivente agisce e *“Per ogni agire ci vuole oblio: come per la vita di ogni essere organico ci vuole non soltanto luce, ma anche oscurità”*²⁰³. Il vivente deve dimenticare in quanto è necessario che agisca, così come la vita è possibile anzitutto quale presente e pertanto come attualità, quindi solo oltre il proprio passato. Ma questo agire non riesce mai a far coincidere passato e presente (tanto in direzione dell’uno quanto dell’altro), cancellandone la differenza. Esso non può mai decidere di dimenticare ciò che è stato. Agendo per l’oblio in favore del puro presente, il presente scivola al contrario sempre diverso e tuttavia monocorde, prestando il proprio movimento ad un medesimo passato che si presenta a scadenze cicliche ed inesorabili a disturbarne la vita²⁰⁴. Come chi decide di rimuovere il proprio ricordo, compie sempre i medesimi gesti ed è visitato, senza che lo voglia, da quegli stessi ricordi che tenta di scacciare. Rendere l’oblio l’oggetto della propria azione non serve a nulla e provoca la deriva del ricordo all’interno di un presente che subisce solo l’eterogeneità dal proprio passato. In ciò, chi vive riceve senza sceglierlo tanto il presente, quanto il passato, ed accetta così solo passivamente la loro differenza. Ricordando inesorabilmente sempre gli stessi ricordi in una vita sempre uguale. Perché quel che ritorna è, in verità, un differire che si offre ad essere agito e quindi differenziato. Esso viene e riviene sino a che non si mantiene la promessa che esso impone e si presenta nel ricordo finché il suo voto non sia esaudito. Quindi, l’oblio può avvenire solo quando tale differenza sia scelta attivamente e venga pertanto agita. L’agire è la dimensione costitutiva del presente e pertanto solo a partire da esso la differenza può essere scelta: come il vivente ripete nel suo corpo il proprio vissuto, ma non è mai il suo vissuto che lo ripete in quanto vivente, allo stesso modo solo il presente può agire il passato e mai viceversa. Scegliere la loro differenza, contemporaneamente, non coincide con un semplice movimento in cui ciò che è si stampi su ciò che è stato. In questo modo, si sceglie in verità unicamente l’identità dei due e si forza l’uno in direzione della coincidenza con l’altro. Un’identificazione che può darsi in due modalità speculari. L’erudito cerca l’adeguazione del

un avversario differente, che esso faccia divenire diverso incorporandolo, nello stesso istante in cui muta il suo corpo per far spazio a ciò che incorpora. Cfr. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, tr. it. *Il concetto di politico*, in: *Ibid., Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1987, pp. 89-208.

²⁰³ Nietzsche, *UB II*, I, p. 250; tr. it. III.1, p. 264.

²⁰⁴ L’uomo, infatti, non può rendere la dimenticanza l’oggetto di un’apprensione diretta: “Ma egli si meravigliò anche di se stesso, per il fatto di non poter imparare a dimenticare e di essere continuamente legato al passato: per quanto lontano, per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena. È un miracolo: l’istante, eccolo presente, eccolo già sparito, prima un niente, dopo un niente, torna tuttavia come spettro, turbando la pace di un istante posteriore [*der Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts, kommt doch noch als Gespenst wieder und stört die Ruhe eines späteren Augenblick*]”. Nietzsche, *UB II*, I, p. 248; tr. it. III.1, p. 262. Il ricordo è pertanto non un’altra vita, ma lo spettro della vita che torna in essa per disturbarla e minacciarla.

suo ricordare presente alla forma di ciò che è stato così com'esso è stato, al di là della sua differenza dal presente, trasformandosi nel ruminante schiacciato dai propri ricordi. Chi si decide per l'oblio e non vi riesce, ricorda ossessivamente straziato dalla necessità di far scomparire il ricordato, annullandolo nell'omogeneità del solo presente. L'uno e l'altro vogliono solo l'unico e non la differenza. Quindi questa gli si impone collocandoli nella posizione di passività in cui essi siano solamente costretti a riceverla e a subirla.

Rendere la differenza oggetto di una scelta, significa invece spingere il corpo che vive e quindi anzitutto presente ad appropriarsi di quel passato che ritorna. Agire ciò che viene ricordato, in quanto agito, combattere per vincerlo, sottomettendolo. Per farlo si deve incorporarlo. Chi ricorda allora prende ciò che è ancora fuori di sé e lo porta al proprio interno, ordinandolo. Ma non rimane in-differente. Perché per ordinare in sé qualcosa di imprevisto, il corpo deve mutare il proprio ordine per fargli posto. Così, il passato non resta lo stesso e tolto dalla forma e pertanto dal contesto in cui semplicemente ritorna è inserito nel corpo presente ed ordinato all'interno di esso, divenendo anche qualcos'altro e pertanto differente. Tutto questo è necessario. Il passato non può restare solo ciò che è già stato, quindi morto ed immobile. Anzitutto, perché il passato non è mai puro passato, bensì sempre e soltanto la differenza dal presente che continuamente si ripete in esso e grazie ad esso. Il passato non ha vita propria, bensì è il parassita che si nutre della vita presente per poter ritornare di contro ad essa. Lo spettro che ritorna e può ritornare solo vagando nell'esistenza dei viventi²⁰⁵. Se il presente viene meno, spariscono nell'oscurità il ricordante ed il ricordare, trascinando con loro il ricordato ed il passato²⁰⁶. Questi ultimi, non sono la morte in sé, bensì la morte della vita che continuamente riviene all'interno di essa, manifestando la differenza dal suo omogeneo essere presente e solo se stessa. Quel che teme perché si impone ad essa come differente. D'altro lato, nell'incorporazione nemmeno il presente resta immune. Quando esso si appropria del passato, è la vita che si impadronisce della propria morte che ritorna in essa. Ciò a cui va incontro non è pertanto la pura dissoluzione, ma la morte per lei, la sua differenza che essa può affrontare solo accettando di lasciar perire dietro di sé ciò che essa è già²⁰⁷. Agendo la propria differenza, il corpo del presente non sparisce del tutto, bensì muta e

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ “[...] la vita deve dominare sulla conoscenza, sulla scienza, oppure la conoscenza deve dominare sulla vita? Quale delle due forze è la più alta e decisiva? Nessuno può dubitarne: la vita è il potere più alto, dominante, poiché una conoscenza che distruggesse la vita distruggerebbe nel contempo se stessa. La conoscenza presuppone la vita, ha cioè rispetto alla conservazione della vita lo stesso interesse che ogni essere ha rispetto alla continuazione della propria esistenza”. *Ivi*, 330-331; tr. it. pp. 351-52.

²⁰⁷ Il tornare del ricordo all'interno della vita è pertanto la sua morte quotidiana, con la quale essa vive. La sua morte vissuta. Sul rapporto tra storia e morte, scrive Barthes a proposito di Michelet: “Michelet se couvre des maux historiques les plus terribiles, il les prend sur lui, il meurt d'Histoire comme on meurt – ou plutôt comme

si trasforma, differendo da sé come un serpente senza interiorità potrebbe mutare nell'abbandono stagionale della propria veste. Vicinissimo alla morte, esso la scarta ogni volta, scartando il sé precedente nella pelle di un nuovo essere. Eppure, senza nessuna sicurezza, accettando la morte della propria vita perché questa si prolunghi differente. Il presente combatte allora con il proprio passato che ritorna, lasciando che la sua vita le sfugga.

Tutt'altro combattimento da quello di chi vuole rimanere intatto e restare il medesimo. Perché non vi è nulla da trattenere e solo perdendosi è possibile vincere. L'avversario è infatti tale, sino a che resta per noi differente e ci manifesta una disparità di forze che minacci la nostra vita. Per vincerlo, dobbiamo apprendere attraverso di lui ad anticipare le sue mosse. Imparare è però possibile solo esponendosi alla minaccia di morte che egli ci rappresenta. Ed imparando, accettando di lasciar cadere ciò che si era precedentemente, per divenire un altro. Quando l'avversario è vinto, non solo il suo gesto è previsto, ma anticipato con la mossa che nel contempo lo colpisce o gli leva l'arma di mano. Questo accade perché siamo noi i differenti per lui, senza che lui sia altrettanto per noi. Non abbiamo semplicemente appreso a fare come l'avversario, ma a imporgli la nostra differenza. Sottomesso, quello non si ribella e perciò non manifesta alcun pericolo, venendo dimenticato. Altrettanto, il ricordo ed il passato, avversari del presente che ritornano ogni volta, cadono nell'oblio quando, compresi in un corpo che per poterli incorporare è dovuto divenire radicalmente altro, non lo minacciano più con la loro differenza. Smettono di essere lo spettro della vita che riviene con essa e contro di essa. Incorporato, il ricordo diviene silenzioso come la salute del corpo di cui è entrato a far parte²⁰⁸. Insignificante proprio perché non manifesta per lui nessuna disparità di forze che lo obblighi ad essere differente. Pertanto, scrive Nietzsche, *“Quanto più la natura intima di un uomo ha radici forti, tanto più egli si approprierà o impadronirà del passato; e se si immaginasse la natura più potente e immane, essa si potrebbe riconoscere dal fatto che per lei non ci sarebbe nessun limite del senso storico, ove questo agisse in modo soffocante e*

on ne meurt pas – d'amour. «*J'ai trop bu le sang noir des morts*», cela signifie que a chaque migraine, Michelet renouvelle en lui la mort du Peuple-dieu, de l'Histoire-dieu. Mais en même temps, cette mort vécue et répétée agit comme un aliment, car c'est elle qui constitue Michelet en historien, fait de lui un pontife qui absorbe, sacrifie, témoigne, accomplit, glorifie”. R. Barthes, *Michelet*, Seuil, Paris 1974, p. 19. Tutto il testo di Barthes gioca in sottofondo con la *Seconda Inattuale*: la storia come nutrizione, la sua assimilazione. E persino la ruminazione: “jamais un chapitre de Michelet n'est réellement conclusif, mais jamais une ligne de faits n'est sans tropisme. Tout est relié, non en vertu d'un plan rhétorique, mais par cette sorte de *tempo* existentiel qui fait Michelet voyageur puis spectateur, mangeur puis ruminant de l'Histoire”. *Ivi*, p. 21.

²⁰⁸Così scriverà nella *Genealogia della morale* Nietzsche: “Dimenticare non è una semplice *vis inertiae*, come ritengono i superficiali, ma piuttosto una facoltà attiva, positiva nel senso più rigoroso, d'inibizione, cui è da ascrivere la circostanza che qualsiasi cosa venga da noi vissuta, sperimentata, assunta nella nostra intimità, entra tanto poco nella nostra coscienza nello stato di digestione (si potrebbe chiamarlo «appropriazione spirituale») quanto poco vi entra l'intero multiplo processo con cui si svolge il nostro nutrimento corporeo, la cosiddetta «assimilazione». Nietzsche, *GM*, V, p. 291; tr. it. VI.2, p. 255. Nella *Seconda Inattuale* l'oblio sembra, talvolta, essere frutto di una semplice decisione che cancelli il passato. Pertanto, qualcosa di meno di un'assimilazione.

dannoso; ogni cosa passata, propria ed estraneissima, essa l'attirerebbe a sé, l'introdurrebbe in sé, trasformandola per così dire in sangue"²⁰⁹. Lì nel ricordo giace la promessa di una differenza che, per essere fatta scaturire, deve essere combattuta. Ricordare non è che il primo passo.

Eppure la *Seconda Inattuale* non giunge sino in fondo a ciò che può, non portando all'estremo la sua sintomatologia. Accade così che il sapere che si esercita sul passato collettivo, a differenza del ricordo, non posseda più alcuna connotazione differenziale. Le tre figure della storia che Nietzsche schizza nella *Seconda Inattuale* incarnano dunque la scissione in cui la differenza e la conoscenza della storia sono ineluttabilmente dissociate l'una dall'altra. La storia monumentale, la storia antiquaria e la storia critica giungono infine all'estremo paradosso che chi produce veramente, lo fa solo ignorando con forza. Se egli differenzia nella vita, non conosce la storia. Chi, al contrario, conosce la storia, non vive e quindi non si ri-produce in forma differenziale. Lì dove Nietzsche potrebbe capovolgere questo problema, è costretto ad arrestarsi. Si osservi con attenzione. La storia monumentale, anzitutto. Essa è fondata esattamente sulla necessità della produzione di nuova storia ed in funzione di ciò utilizza il passato per potersi convincere che ciò che è accaduto una volta, potrà avvenire ancora nel presente. Le scene di battaglia che la storia monumentale pone davanti agli occhi servono all'uomo attuale per poter far rimontare in lui il coraggio con cui affrontare il conflitto ed incidere la differenza nel proprio presente. Per questo, strumento privilegiato di un tale tipo di storia è l'analogia. Qui risiede il vero punto cruciale. L'analogia è infatti figura retorica fondata su una relazione asimmetrica nella quale un termine la cui natura è sconosciuta può divenire intelligibile in quanto *analogo* ad un termine noto. Il processo di comprensione di due differenti si produce così non attraverso un atto differenziale nel quale l'uno e l'altro sono posti come reciprocamente eterogenei. Al contrario, la comprensione per analogia è dinamica che produce la propria potenza attraverso l'identificazione dei divergenti²¹⁰. Nietzsche afferma infatti che la storia monumentale

²⁰⁹ Nietzsche, *UB II*, I, p. 251; tr. it. III.1, p. 265.

²¹⁰ Questo tipo di storia sembra assai vicina all'antica *Historie*. Così Koselleck: "Es war eine bis in das achtzehnte Jahrhundert fast unwidersprochen weitgerechte Lehre, daß man aus der Historie der Vergangenheit für die Zukunft lernen könne. Die Erkenntnis des Gewesenen und die Voraussicht des Kommenden blieben zusammengehalten durch einen quasi-naturalen Erfahrungshorizont, innerhalb dessen sich nichts prinzipiell Neues ereignen konnte. Das galt für den gläubigen Christen in Erwartung der Endzeit so gut wie für einen machiavellischen Politiker. Die Historie diene als Sammelbecken lehrreicher Fremderfahrungen, die man sich erlernend aneignen könne. So glaubte man sich gerüstet, die Erfolge der Vergangenheit zu wiederholen, statt gegenwärtig in alte Fehler zu verfallen. (...) Die These von der Wiederholbarkeit und damit der Lehrbarkeit geschichtlicher Erfahrung war ein Moment der Erfahrung selbst: *Historia magistra vitae*. Keine Voraussage verließ den Raum bisheriger Geschichte, und das galt ebenso für astrologische und theologische Prophezeiung, die an planetarische Gesetze oder alte Verheißung verhaftet blieben". R. Koselleck, *Geschichtlicher Prognose in*

“sempre avvicinerà, generalizzerà e infine parificherà il dissimile, sempre attenuerà la diversità dei motivi e delle occasioni, per presentare gli effectus a spese delle causae in maniera monumentale, cioè esemplare e degna di imitazione: sicché con una piccola esagerazione, in quanto prescinde il più possibile dalle cause, la si potrebbe dire una raccolta di «effetti in sé», come di avvenimenti che «fanno effetto» in ogni tempo”²¹¹.

L’analogia consiste, dal punto di vista pratico, in un processo d’imitazione nel quale colui che vive *hic et nunc* prende singoli quadri dalla storia e vi adatta l’azione, conformando ciò che accade a quel che è già accaduto per ottenere da esso orientamento nel presente. Ben prima di poter utilizzare tali figure nell’orizzonte dell’attualità, la vita deve tuttavia ritagliare²¹² la storia per poterla rendere funzionale a quel che le serve. Deve anzitutto trasformarla. Ciò sembra in prima battuta in esatto accordo con la necessità intrinseca alla processualità del *Leben* di essere il determinante e mai il determinato, spinto ineluttabilmente a fare a pezzi lo sfondo sul quale altrimenti è costretto semplicemente a stagliarsi. Eppure il modo in cui questo processo di determinazione avviene dimostra che qualcosa è andato perso. Qualcosa di importanza vitale. Chi vive e conosce la storia alla maniera monumentale, infatti, deve volgersi al passato per ritrovarvi delle figure che siano *degne di imitazione*. La loro dignità dipende però dall’idea che se ne è fatto il vivente che si situa nel presente. Per divenire oggetto d’imitazione le figure della storia monumentale debbono veicolare l’idea di dignità di

Lorenz v. Steins Schrift zur preußischen Verfassung, in: Ibid., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Surkhano, Frankfurt a.M. 1979, p. 88. Ma sul problema dell’*historia magistra vitae* si veda soprattutto il suo saggio *Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlicher bewegter Geschichte* nella stessa raccolta. Ad ogni modo, il problema della sostanziale identità è ciò che rende per Nietzsche impossibile il ritorno alla storia antica. Si tratta dunque di cercare altrove.

²¹¹ Nietzsche, *UB II*, I, pp. 261-262; tr. it. III.1, p. 276. Si noti l’espressione *effetti in sé*. Si potrebbe porre un rapporto con quanto Tocqueville afferma essere una delle caratteristiche della storiografia di stampo democratico. Questa è infatti una storiografia senza agenti e quindi senza cause (anche nel rapporto aleatorio che lega queste ultime agli effetti). Si produce così l’idea di una storia che non può essere altrimenti da come deve essere. Dunque, la storiografia democratica è essenzialmente monumentale. Ma chi è innalzato in essa? Chi viene riverito? Non la figura agente e diveniente dello storiografo, ma il concetto a cui obbedisce. Anch’esso effetto privo di causa che provoca la conseguenza di un’aderenza alla vera natura della realtà, oltre il suo movimento contingente.

²¹² Sul problema del ritagliare come atto intrinseco al lavoro dello storico: “Les événements ne sont pas des choses, des objets consistants, des substances; ils sont un découpage que nous opérons librement dans la réalité, un agrégat de processus où agissent et pâtissent des substances en interaction, hommes et choses. Les événements n’ont pas d’unité naturelle ; on ne peut, comme le bon cuisinier du *Phèdre*, les découper selon leurs articulations véritables, car ils n’en ont pas. Toute simple qu’elle soit, cette vérité n’est cependant pas devenue familière avant la fin du siècle dernier et sa découverte a produit un certain choc ; on a parlé de subjectivisme, de décomposition de l’objet historique. Ce qui ne peut guère s’expliquer que par le caractère très événementiel de l’historiographie jusqu’au XIX^e siècle et par l’étroitesse de sa vision ; il y avait une grande histoire, surtout politique, qui était consacrée, il y avait des événements «reçus». L’histoire non-événementielle a été une sorte de télescope qui, en faisant apercevoir dans le ciel des millions d’étoiles autres que celles que connaissaient les astronomes antiques, nous ferait comprendre que notre découpage du ciel étoilé en constellations était subjectif”. P. Veyne, *Comment on écrit l’histoire* suivi de *Foucault révolutionne l’histoire*, Seuil, Paris 1978, p. 39. L’interesse del libro di Veyne sembra essere quello di mettere in luce il gioco che si instaura tra la persona dello storico ed il materiale sui cui si esercita la sua attività, tra polo soggettivo e polo oggettivo.

colui che deve imitarle. Allo stesso tempo, le figura si costituiscono come tali solo a partire dall'atto di cesura con cui vengono distinte dal magma del materiale di cui fanno parte e questo processo è posto in atto da colui che cerca qualcosa da imitare. Imitabile è tuttavia solo ciò che coincida con l'idea di dignità e quindi con il concetto di colui che le forgia. Le figure che vengono alla luce sono pertanto degne di imitazione non perché lo divengano attraverso l'attrazione che esse esercitano sul presente, bensì per il fatto che esse sono già l'imitazione del presente e, in quanto tali, il presente vi si può rivolgere e ripeterle senza sforzo e senza pericolo. La storia monumentale non solo costruisce con il passato delle icone da poter utilizzare nel proprio presente, bensì allo stesso tempo colui che la attua trova nel passato solo ciò che è capace di rimandargli la propria immagine presente. Il passato non è solo in sé analogo, ma analogo a quel presente da cui non sembra essenzialmente distinguersi. Né scomodo né perturbante²¹³. Non appena qualcosa minaccia di farlo essere diversamente, esso non gli permette di costituirsi a figura che incrina la relazione speculare nella quale deve interminabilmente ritrovarsi. La storia monumentale sembra incredibilmente vicina al processo di incorporazione eppure, in questa prossimità, essa scarta l'essenziale: ciò che le viene a mancare è la crudeltà verso l'altro e verso di sé – tanto va in cerca di icone da imitare e da onorare, trasformandole in monumento a cui rivolgere una pratica di culto, tanto esse si trasformano semplicemente nella sua immagine, rovesciando la religione del proprio passato nel fanatismo verso il sé presente.

La crudeltà è, al contrario, la necessità di misurarsi con l'eterogeneo per sottometterlo, non per onorarlo. Rendergli omaggio è possibile solo indirettamente, ovvero divenendo altro e più potente al fine di poterlo vincere: così facendo, il sé incorpora il divergente, divenendo esso stesso differente da quel che era contro ciò con cui si confronta. E tra il momento in cui ci si misura in tutto il proprio essere con l'altro e quello in cui quest'ultimo è vinto e incorporato, non esiste nessun legame diretto, nessuna assicurazione che la propria messa in gioco si concluderà con un guadagno. Misurandosi con lo sconosciuto nulla è prevedibile. Ci si getta nel confronto come si lanciano i dadi, offrendoli al regno del caso. L'unica strategia vincente è quella di essere completamente in questo lancio, in cui lasciar giocare la scomposizione di tutte le proprie facce. Quindi l'atto con cui si affronta il differente coincide con la crudeltà verso se stessi, gesto sprezzante nel quale si sussiste solo offrendo in sacrificio la propria

²¹³ Il *perturbante* deriva infatti, nella teoria freudiana, dall'incrinarsi della superficie del presente per effetto di un passato altro che ritorna: "Das Unheimliche des Erlebens kommt zustande, wenn verdrängte infantile Komplexe durch einen Eindruck wieder belebt werden, oder wenn überwundene primitive Überzeugungen wieder bestätigt scheinen". S. Freud, *Das Unheimliche*, in: *Ibid.*, *Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zwölfter Band. Werke aus den Jahren 1917-1920*, Imago Publishing Co, London 1947, p. 263.

sicura identità. Accettando anche di essere sconfitti. Al contrario, la storia monumentale non gioca, se non laddove è sicura di guadagnare²¹⁴. Vince senza combattimento, perché l'altro che compare nell'orizzonte è già il sé che si congratula della propria vittoria. La potenza che la storia monumentale dona è pertanto solamente illusoria: non ottenuta sul campo di battaglia, essa è conseguita semplicemente per acclamazione di un pubblico corrotto, richiamato per rispecchiare solo ciò che gli si vuole far dire. E per questo è popolare. Perché la considerazione di sé che dona è direttamente proporzionale alla propria vigliaccheria, producendo quasi sempre il proprio effetto senza causa e senza motivo. La storia monumentale è fatta non per divenire, bensì solo per sentirsi grandi. Quindi, una grandezza a portata di mano per chiunque non abbia voglia di differenziarsi. Se tale storia appare intimamente legata al processo della vita, questo accade perché il processo di differenziazione attuale sembra a prima vista non essere messo in pericolo da un passato che lo minacci con la propria differenza. Questa storia non intralcia il vivere presente. Eppure, esattamente per questo motivo, contrariamente al Nietzsche della *Seconda Inattuale*, la storia monumentale sembra a noi essere tanto più pericolosa per quello: perché non gli impone di divenire differente e pertanto non consente alla vita di essere tutta se stessa²¹⁵. Eccitando tuttavia

²¹⁴“Una tale natura, ciò che non vince, lo sa dimenticare; esso non esiste più, l'orizzonte è chiuso e completo, e niente può rammentare che al di là di esso ci sono ancora uomini, passioni, dottrine e scopi. [...] La serenità, la buona coscienza, la lieta azione, la fiducia nel futuro – tutto ciò dipende, nell'individuo come nel popolo, dal fatto che ci sia una linea che divida ciò che si può abbracciare con lo sguardo, ciò che è chiaro, da ciò che non è rischiarabile e oscuro; dal fatto che si discerna immediatamente con forte istinto quando è necessario in modo storico e quando in modo non storico”. Nietzsche, *UB II*, I, p. 250; tr. it. III.1, p. 265. Questo passo, in verità, non si riferisce alla storia monumentale. Esso è la seconda parte della considerazione nietzschiana sul problema dell'oblio. Quest'ultimo è quindi diviso tra due tendenze: l'una che si dirige ad un oblio come messa in gioco che avviene nell'incorporazione, l'altra ad un oblio cosciente che statuisce cosa deve entrare per poter essere vinto e cosa no. In questo modo, tuttavia, il corpo non si mette mai in gioco veramente e non diverge mai essenzialmente da sé. Non sembra essere questo movimento essenzialmente identico a quello della scelta dei propri monumenti passati? In fondo, nella storia monumentale si ricerca la propria gloria. E per non essere delusi, si deve ben scegliere. L'omogeneità di questa storia è il risultato della scelta oculata, che costituisce l'orizzonte storico come qualcosa di rassicurante: “Che i grandi momenti nella lotta degli individui formino una catena, che attraverso essi si formi lungo i millenni la cresta montuosa dell'umanità, che per me le vette di tali momenti da lungo tempo trascorsi siano ancora vive, chiare e grandi – è questo il pensiero fondamentale di una fede nell'umanità che si esprime nell'esigenza di una storia *monumentale*”. *Ivi*, p. 259; tr. it. p. 273. “[...] una cosa vivrà, il monogramma della loro più propria essenza, un'opera, un'azione, una rara illuminazione, una creazione: vivrà, perché nessuna posterità potrà farne a meno. In questa trasfiguratissima forma la gloria è invero qualcosa di meglio del più prelibato boccone del nostro amor proprio, come Schopenhauer l'ha chiamata, è la fede nell'omogeneità e continuità della grandezza di tutti i tempi, è una protesta contro il mutamento delle stirpi e contro la transitorietà”. *Ivi*, p. 260; tr. it. p. 275.

²¹⁵Così attraversando la storia in maniera monumentale non si diventa grandi. La grandezza è solo presupposta e non avviene attraverso di essa. Quindi, è così il luogo di un saccheggio e di una mitologia pietrificata: “Finché l'anima della storiografia consiste nei grandi *impulsi* che un uomo potente ne trae, finché il passato deve essere descritto come degno di imitazione, imitabile e per la seconda volta possibile, essa è in ogni caso in pericolo di essere alquanto falsata, abbellita nell'interpretazione e in tal modo avvicinata alla libera invenzione; anzi ci sono epoche che non sono affatto capaci di distinguere fra un passato monumentale e un'invenzione mitica, perché da uno di questi mondi possono essere tratti esattamente gli stessi impulsi che dall'altro”. Nietzsche, *Ivi*, p. 262; tr. it. p. 277.

l'illusione narcisistica che essa stia, ciononostante, incidendo la propria differenza: *“La storia monumentale inganna con le analogie: con seducenti somiglianze essa eccita il coraggioso alla temerarietà, l'entusiasta al fanatismo; e se si immagina poi questa storia nelle mani e nelle menti degli egoisti dotati e dei ribaldi fanatici, ecco che regni vengono distrutti, principi assassinati, guerre e rivoluzioni scatenate, e che il numero degli «effetti in sé» storici, cioè gli effetti senza cause sufficienti, viene di nuovo accresciuto”*²¹⁶. La storia monumentale propriamente non fa differenza. Quindi utilizza l'analogia. Questa, a sua volta, produce l'effetto di una storia in cui non vi sia divergenza: la storia monumentale è una storia continua, la cui tessitura non è interrotta da nessuno strappo e da nessuna faglia²¹⁷. Tanto l'immagine che essa costituisce è priva di differenze, tanto colui che la crea o ne usufruisce diviene sempre meno capace di differenziarsi. La storia monumentale sembra pertanto, piuttosto che un rimedio per la vita, un pericolo da cui essa deve essere protetta. Da sé, essa non lo sa fare, incapace di contrastare l'ideologia della propria potenza illusoria. Non restano che le altre forme di storia.

La seconda tipologia, la storia antiquaria, è quella forma di storia che si occupa di tramandare il passato che essa riceve in custodia. Conservato intatto, così come le è stato affidato. La pietà è quindi il sentimento dominante di *“colui che guarda indietro con fedeltà e amore, verso il luogo onde proviene, dove è divenuto; con questa pietà egli per così dire paga il debito di riconoscenza per la sua esistenza. Coltivando con mano attenta ciò che dura fin dall'antichità, egli vuole preservare le condizioni nelle quali è nato per coloro che verranno dopo di lui – e così serve la vita”*²¹⁸. Lo storico erudito è letteralmente posseduto dallo spettacolo del passato che giunge sino a lui. Un passato che costituisce le sue radici. Venerarlo, vuol dire rendergli grazie della propria esistenza. Così com'è. La pietà verso il proprio passato non è che l'altra faccia della pietà verso di sé, che non comporta la necessità di essere diversamente da come si è già stati. Quindi, allo stesso modo in cui manca la crudeltà verso il proprio passato, assolutamente assente è qualsiasi forma di crudeltà verso la propria persona. Come può un uomo così inerme pensare di giungere a battaglia? In nessun modo gli è possibile fare a pezzi ciò che sussiste. Egli ne accarezza semplicemente la superficie e non si azzarda né a compiere empietà contro il passato, né a far scaturire nulla di nuovo²¹⁹. Ma quando egli riceve dalle mani della storia la pagina un po' ingiallita di una

²¹⁶ *Ivi*, pp. 262-3; tr. it. p. 280.

²¹⁷ *Ivi*, pp. 259-260; tr. it. pp. 273-175.

²¹⁸ *Ivi*, p. 265; tr. it. p. 280.

²¹⁹ “Il fatto che qualcosa sia diventato vecchio genera ora la pretesa che debba essere immortale; giacché se uno calcola tutto ciò che una tale antichità [...] ha sperimentato durante il tempo della sua esistenza, quale somma di

storia monumentale, intessuta di quelle analogie che fanno deperire la vita che la legge, egli la prende e la conserva così com'è. Lasciando che tutto si perpetui allo stesso modo in cui è stato deciso nel testo di storia in cui egli ritrova le immagini delle proprie radici. Egli certo aspira all'originario – le cose così come esse sono state veramente. Per far ciò, è anche disposto a togliere tutto ciò che si è depositato come un'incrostazione, strato a strato scernendo con cura e devozione in cerca dell'origine. Quest'ultima è però intesa come lo spazio di una linearità intatta dalle corruzioni: la continuità in cui si dispieghi un omogeneo. Ad esempio, il funzionamento di una civiltà, nel tempo in cui è stata. La società nella sua origine rispetto al tempo presente è quindi l'omogeneità del suo senso originario. Non invece il luogo di una corruzione e di una differenza che chiede di essere differenziata dalla vita in cui ritorna. In cerca dell'omogeneo nella storia, lo storico antiquario dimentica allo stesso tempo il passato nella sua differenza ed il presente di una vita in continua differenziazione. Osservando lo spettacolo di un passato nel suo placido fluire secondo il principio lineare del senso e quindi senza conflitti, egli non può rendere omaggio alla propria storia, se non evitando di confliggere con essa. Lasciando pertanto fuori la vita. Non solo allora la differenza continua a rivenire. Ma in essa si manifesta la risata beffarda dei morti monumentali che assumono il primato sulla differenza che li separa dai vivi. La vita sembra quindi perire, resa analoga alla consistenza dei fantasmi che ritornano in essa. Lo storico antiquario conserva questa rovina con la pietà che si deve al gesto compiuto da colui che è stato. E non deve essere diversamente.

L'ultima possibilità di salvezza risiede dunque nella storia critica? L'aspettativa è delusa non appena andiamo a vedere di cosa si tratti esattamente. Il modo critico di fare la storia, infatti, *“deve avere, e di tempo in tempo impiegare, la forza di infrangere e di dissolvere un passato per poter vivere: egli ottiene ciò traendo quel passato innanzi a un tribunale, interrogandolo minuziosamente, e alla fine condannandolo; ogni passato merita appunto invero di essere condannato – giacché così vanno appunto le cose umane: sempre la violenza e la debolezza umane sono state potenti. Non è la giustizia che siede qui a giudizio; ancor meno è la clemenza che pronuncia qui il giudizio: ma soltanto la vita, quella forza oscura, impellente, insaziabilmente avida di se stessa”*²²⁰. Storia e critica, al di là delle apparenze, si dissociano senza scampo. Perché colui che agisce in funzione della critica, in fondo, nega semplicemente ciò che è stato. Dall'altezza del proprio presente, si erge a giudice e guardando

pietà e di venerazione ha ricevuto da parte dell'individuo e delle generazioni, allora appare temerario o persino scellerato sostituire una tale antichità con una novità, e contrapporre a un tal cumulo numerico di pietà e di venerazioni le unità di ciò che diviene ed è presente”. *Ivi*, pp. 268-9; tr. it. p. 284.

²²⁰ *Ivi*, p. 269; tr. it. p. 284.

giù, nelle profondità del proprio passato, emette la propria sentenza di condanna. Egli è necessitato a fare così, perché in lui è la vita che comanda di passare oltre, tagliando il cordone ombelicale che lo lega a ciò che è di già avvenuto. La sua differenziazione, quale continuo succedersi di attimi presenti, dispone sovranamente di liberarsi dell'attimo che ha preceduto il suo dispiegarsi qui ed ora. Il critico, allora, obbedisce e recide per lasciar affluire automaticamente la vita. Eppure, la promessa di salute non è interamente mantenuta. In questa forma di storia, afferma infatti Nietzsche, è contenuto il pericolo di costruire una seconda natura, incapace di dissolvere la prima da cui deriva²²¹ ed ancor più debole ed inerme di ciò che già era. Se nella prima natura è contenuta una malattia, la seconda non la cura ed anzi ne rende ancora più difficile la diagnosi. Perché essa si costituisce solo come negazione di quella che la precede e non come sua ripetizione differenziale. Se lo sforzo critico è tale solo in quanto procede con il coltello alla mano per decapitare il proprio passato, negandolo tutt'intero e senza distinzioni, ma dopo ciò procede semplicemente alla costruzione di una nuova immagine integrale, l'omogeneità di quest'ultima si deposita senza scampo sulla frattura che ancora permane e la nasconde. Tale differenza, che chiede di essere ripetuta e portata altrove, pulsa allora al di sotto di tutti gli strati della storia, diffondendo un dolore che diviene gradualmente sempre più difficile da localizzare, man mano che si tenta di curarlo squartando senza alcuna differenza tutt'intero il corpo del passato. Così il passato ritorna necessariamente, per opporsi a tutti i vani sforzi di dimenticarlo senza differenziarlo e incorporarlo. Latente al di sotto delle sue immagini in-differenti che continuano a veicolare monumentali analogie attraverso le quali la vita si trasforma in una statua di pietra.

In verità, tutte queste figure sono ben al di sotto di ciò che Nietzsche sta cercando di fare. E non rendono pertanto ragione della sintomatologia che fa nascere. Questa scaturisce dal presente della vita come luogo in cui essa deve accadere ancora un'altra volta, spazio del massimo rischio e del gioco col caso, né adesso né mai celebrabile in un monumento. Si fa quindi carico del proprio passato, senza renderlo oggetto di culto, sia monumentale o antiquario, bensì come campo problematico nel quale discernere, attraverso l'esercizio di una crudeltà senza remore, la differenza veramente fondamentale che consenta alla vita di recuperare la propria salute. Non potendosi permettere di chiudere gli occhi di fronte a ciò che

²²¹ "È sempre un processo pericoloso, pericoloso per la vita stessa: uomini o tempi che servono la vita a questo modo, giudicando e annientando un passato, sono sempre uomini pericolosi e in pericolo. Infatti, dato che noi siamo anche i risultati dei loro travimenti, delle loro passioni e dei loro errori, anzi dei loro delitti; non è possibile staccarsi del tutto da questa catena. Se noi condanniamo quei travimenti e ce ne riteniamo affrancati, non è eliminato il fatto che deriviamo da essi. [...] È un tentativo di darsi per così dire *a posteriori* un passato da cui si dovrebbe derivare, in contrasto con quello da cui si deriva – sempre un tentativo pericoloso, perché è assai difficile trovare un limite nella negazione del passato, e perché le seconde nature sono generalmente più deboli delle prime". *Ivi*, p. 270; tr. it. pp. 285-6.

è stato, perché lì risiede non il significato integro del proprio presente, ma lo spazio di un'origine conflittuale che ripetuta differenzialmente, deve permettere alla vita di ri-prodursi nuovamente. La sintomatologia è così l'espressione dell'inventività della vita che tenta, con essa, di procedere oltre i propri arresti e proprio per questo scava quel corpo la cui compattezza si è sedimentata, grado a grado, nel fluire del suo divenire. Compiendone la critica per cercare l'origine della crisi e costituendone l'inventario anatomico in funzione della ricerca del luogo in cui portare a compimento l'incisione rispetto alla malattia²²². Essa sfida il proprio passato a restare intatto e per far ciò deve portare il presenta oltre la propria soglia, chiedendo all'uno e all'altro di essere ancor di più di ciò che sono. Per questo, solo la sintomatologia è capace di racchiudere il senso vitale della storia monumentale, antiquaria e critica, superandone i rischi. Lì la crudeltà si coniuga alla pietà e la conoscenza di quel che è stato rappresenta nello stesso tempo il luogo in cui il presente libera la propria potenza differenziale rispetto a quel passato che viene e riviene continuamente nella richiesta di portare a compimento la divergenza di cui si nutre il vivente. Finché però Nietzsche non tematizzerà quel che è iniziato nella *Seconda Inattuale*, egli non giungerà sino in fondo a ciò che può. Opponendo la vita alla conoscenza, senza intrecciare la portata differenziante della vita con l'esercizio differenziale della conoscenza. Così il passato è una cosa, che conosciuta come tale, impone la propria identità al vivente che la conosce. Quindi meglio restare nell'ignoranza²²³. Questo però implica che il presente del vivente possa continuare oltre se stesso semplicemente escludendo il proprio passato.

3) La parola e la metafora

Con la *Genealogia* si giunge ad un'altra dinamica e ci si appropria del problema sintomatologico. Per essa il passato da combattere non è una cosa, ma un insieme di concetti. Il concetto definisce una struttura differente da quella che può essere attribuita ad una *cosa*. Esso rimanda, più che al campo di una realtà in sé, a quella del discorso. Nietzsche vi giunge, indagando esattamente il problema del linguaggio nella sua essenza autonoma. Tale direzione si muove parallela alla *Seconda inattuale*. Così, in *Verità e menzogna in senso extramorale* le parole assumono una propria consistenza, trasportate inesorabilmente verso il luogo in cui

²²² L'inventario anatomico non ricostruisce la figura del corpo secondo la sua natura originaria. Esso, piuttosto, è il frutto di un atto che lo seziona in funzione della sua ricerca. La tecnica sintomatologica modifica essenzialmente il proprio oggetto. La sua validità non è pertanto misurabile secondo il principio della sua corrispondenza a ciò che è o a ciò che è stato. Diversamente, essa è giudicabile solo a partire dalla sua capacità di ripristinare la vita.

²²³ Sull'opposizione propria a questo testo tra vita e conoscenza/scienza, cfr.: L. Alfieri, *La storia, tra scienza e vita*, in: *Ibid.*, *Nel labirinto* cit., pp. 83-112.

esse sono sottoposto ad una logica combinatoria che non ha più niente a che vedere con la necessità di una pura e neutrale designazione delle cose così com'esse sono²²⁴. Nietzsche definisce in tale testo una serie di passaggi attraverso i quali si costituisce il processo individuale della conoscenza: una cosa agisce su un corpo determinando uno stimolo nervoso, questo è in seguito trasformato in immagine, la quale è infine espressa in un suono. La parola è pertanto il momento della comunicazione intra-personale, scarto in cui il singolo esce da sé e si volge ad un suo simile. Se tutti gli altri passaggi si riferiscono ad un rapporto tra l'individuo e la cosa o dell'individuo a sé, solo l'espressione verbale mette in rapporto gli uomini tra di loro e li lega vicendevolmente, nello stesso tempo sottomettendoli ad un codice binario della verità e della falsità secondo il quale qualcosa può o non può essere detto. Tradizionalmente, dire il vero consiste con l'espressione verbale di qualcosa che trova il proprio corrispondente nella realtà e la verità deriva di conseguenza dall'omologia formale tra le parole e le cose. Se il dire è una designazione del reale, esso è vero quando dall'altro lato della relazione di rimando trova uno stato di cose sussistente e morfologicamente analogo a quel che esprime. In tale isomorfismo risiede per Nietzsche l'inganno. Perché in verità tutti i passaggi della conoscenza si costituiscono secondo una dinamica di creazione e non di espressione ed ognuno di essi è solo metafora di quello precedente, mai immagine.

La metaforizzazione circoscrive per Nietzsche il campo di un evento indefinibile secondo regole generali. Essa si produce in un momento determinato del tempo attraverso un ente dotato di vita, il cui interno movimento incroci qualcosa che, eterogeneo e irriducibile ad esso, lo stimoli alla produzione di un segno che persiste quando l'insieme di condizioni che costituisce l'evento si disaggrega. La metafora pertanto da un lato non lascia apparire in trasparenza la cosa che ha prodotto la stimolazione, ma dall'altro la sua origine rileva dell'evento singolare ed assolutamente irripetibile nel quale accade continuamente la vita. Di conseguenza, nella genesi della metafora si inverte ineluttabilmente il passaggio da un tipo di verità ad un'altra: dalla verità come adeguazione alla cosa alla verità come rivelazione del *Leben*²²⁵. Nel primo tipo di verità ciò che è prodotto può essere valutato secondo la sua

²²⁴ Sul tornante linguistico rinvenibile nel corso del dispiegamento della filosofia nietzschiana: P. Lacoue-Labarthe, *La svolta* cit. Assai condivisibili sono le osservazioni riguardo ai problemi interni a *Su verità e menzogna*. Sulla questione del linguaggio nella prima fase della filosofia nietzschiana, con riferimenti anche a Kant, Schopenhauer, Hartmann, Lange: C. Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, de Gruyter, Berlin-New York 1988.

²²⁵ Si utilizza qui il concetto di rivelazione secondo un uso che, si ritiene, possa essere assimilato a quello lacaniano in *Les écrits techniques de Freud*. In questo, la *révélation* sembra, di contro all'*expression* come uso della parola secondo la necessità della mediazione con l'altro e quindi sostanzialmente convenzionale, il momento in cui il linguaggio è sottoposto ad una torsione che lo riempie, manifestando la presenza di una singolarità. Lì chi dice non parla più per l'altro, ma per sé: "Il n'est pas étranger à l'essence de la parole, si je puis dire, de s'accrocher à l'autre. La parole est médiation sans doute, médiation entre le sujet et l'autre, et elle

adeguazione alla cosa che ri-produce, così come un'immagine che voglia rappresentare un oggetto reale è giudicata a partire dalla sua maggiore o minore *somiglianza con esso*²²⁶. Nel secondo, al contrario, la relazione di adeguatezza è impossibile, esattamente perché tra la vita ed il segno che essa rilascia esiste uno scarto irriducibile che li dispone come reciprocamente inconfrontabili e pertanto mai commensurabili secondo un rapporto di somiglianza. Il segno che la vita produce è vero quale rivelazione solo perché, nella sua individualità, esso testimonia del fatto che il movimento vitale si è introdotto nelle condizioni oggettive che ne costituiscono lo sfondo e vi ha inciso una differenza attraverso la quale l'unità del reale sin lì esistente è stata sottoposta a duplicazione²²⁷. La metafora rivela il *Leben* nella misura in cui la sua esistenza scaturisce come l'esito differenziale, grazie al quale l'oggetto che si offre esternamente è, attraverso un'interna spinta vitale, ri-prodotto e trasfigurato in un modo tale da perdere la propria significatività se riportato semplicemente all'altro di cui costituisce il doppio. La sua verità deriva esattamente da qui: dal fatto che esso non possa essere mai definito una copia di qualcosa e, al contrario, manifesti una sua singolarità nello scarto differenziale che istituisce rispetto a ciò che minaccia di istituirsi per esso a suo originale. Pertanto, così come la metafora è tale solo quando una parola è dislocata dal suo contesto semantico tradizionale, altrettanto il segno è metafora solo laddove essa testimoni che

implique la réalisation de l'autre dans la médiation même. Un élément essentiel de la réalisation de l'autre est que la parole puisse nous unir à lui. [...] Se la parole fonctionne alors comme médiation, c'est de ne pas s'être accomplie comme révélation". Quindi "l'opposition de la parole vide et de la parole pleine, parole pleine en tant qu'elle réalise la vérité du sujet, parole vide par rapport à ce qu'il a à faire *hic et nunc* avec son analyste, où le sujet s'égaré dans les machinations du systèmes de référence que lui donne l'état culturel où il a plus ou moins partie prenante". J. Lacan, *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, Points Seuil, Paris 1998, pp. 80-83.

²²⁶ Ciò implica, tuttavia, che la cosa non possa essere commisurata direttamente all'immagine e si debba aver sempre un'altra immagine in base alla quale giudicare la prima. Ad esempio, se si valuta la minore o maggiore rassomiglianza si un quadro a ciò che rappresenta, lo si può fare solo mediante la vista dell'oggetto raffigurato. Questa, tuttavia, produce anch'essa un'immagine, la quale è considerata più originaria della rappresentazione pittorica. Secondo la sua preminenza presupposta, essa diviene il metro di misura. Questo vuol allo stesso tempo dire che la verità secondo somiglianza di un'immagine si avvale di una gerarchia senza fondamento nella quale l'una è pre-posta alle altre e ne dice la verità. Nella verità come rivelazione della vita, si tratta invece della necessità di valutare un'immagine nella sua singolarità, senza sottoporla ad un'altra.

²²⁷ Quindi, il rapporto con il segno è ciò che determina la funzione. Da un lato una funzione oggettiva (alla quale appartiene anche il soggetto, in quanto è cosa detta e non colui che dice), dall'altro una funzione metaforica. Non è nel segno, ma nella funzione del segno che si situa la differenza. Questa proposta interpretativa permetterebbe di superare il grado di indistinzione tra concetto e metafora. Tale vaghezza ad esempio nelle analisi di Žunic, per il quale il rapporto sembra piuttosto porsi tra totalità del concetto e prospettivismo della metafora. Affermando infine che "Nietzsche hat sich natürlich nicht über die begriffliche Struktur der Sprache erheben können, er konnte nur seine Gefangenschaft innerhalb der traditionellen begrifflichen Sprache leidenschaftlich bekämpfen". S. Žunic, *Begrifflichkeit und Metapher. Einige Bemerkungen zu Nietzsches Kritik der philosophischen Sprache*, «Nietzsche-Studien», 16 (1987), p. 162. Certamente vero. Però, forse, il problema per Nietzsche è talvolta un utilizzo metaforico dei concetti, altrimenti logorati da una tradizione oggettiva che impone al parlante come costituire il proprio dire. Del resto la stessa metafora è utilizzata nello scritto di Nietzsche in funzione metaforica.

l'oggettività è stata attraversata dal movimento della vita e incisa da essa, mediante uno spostamento unico ed inspiegabile rispetto alla riduzione ad altro.

Per tale motivo la metafora assume una duplice caratterizzazione: da un lato interruzione del rapporto di designazione, concepito secondo il concetto di verità come somiglianza, dall'altro insorgenza di una non-conformità attraverso la quale si manifesta e si ri-produce la vita. Tale duplicità è propria, secondo Nietzsche, a tutte le diverse estrinsecazioni della conoscenza. Essa risale, dal rapporto tra cosa e stimolo nervoso, sino alla parola. Qui accade qualcosa del tutto peculiare. Infatti, una volta che l'adeguazione è stata sostituita dalla rivelazione, discriminante per la verità è l'evento di una differenza rispetto al campo oggettivo in cui si manifesta. Una non-conformità assolutamente contingente, il segno della quale può essere letto come tale solo a posteriori, testimoniando non solo che la vita l'ha prodotto, ma anche che quando noi ce ne accorgiamo esso non è più attuale, trasformandosi nel segno di un già accaduto. L'origine del segno accenna esattamente ad un tale punto infinitamente piccolo, in cui una singolarità vitale si manifesta con la velocità di un fulmine, stagliandosi sul cielo del proprio sfondo solo per un attimo. Disparendo con altrettanta rapidità allo sguardo che vuole individuarla e trattenerla. Affermare che la metafora sia il luogo in cui scaturisce la parola accenna esattamente a quest'irrompere contingente e non-convenzionale della sua verità. Puntuale ed imprevedibile. Tuttavia, la parola, a differenza degli altri passaggi metaforici, non ha solo la funzione di manifestare la singolarità della vita che la rilascia come suo segno, bensì anche quello di *comunicare*.

La comunicazione richiede quindi una verità prevedibile e convenzionale della parola, affinché essa sia comprensibile da chiunque, in ogni tempo ed in ogni luogo: essa deve divenire duratura ed oggettiva²²⁸. Nella parola si scontra pertanto una duplicità di tendenze tra loro opposte e speculari – l'una, come finzione e metaforizzazione, procede dalla necessità

²²⁸ Diverso il nucleo del problema della comunicazione in Bataille: "Io comunico soltanto al di fuori di me, lasciandomi andare o gettandomi fuori. Ma al di fuori di me non esisto più. Ho questa certezza: abbandonando l'essere in me, cercandolo al di fuori, rischio di rovinare – o di distruggere – ciò che è condizione dello stesso apparirmi dell'esistenza esterna, quell'*io* senza il quale nulla esisterebbe di «ciò che è per me». L'essere, nella tentazione, si trova per così dire stritolato dalla duplice tenaglia del nulla. Se non comunica si distrugge – nel vuoto che è la vita quando ci si isola. Se vuole comunicare, rischia egualmente di perdersi. [...] La comunicazione, per quanto debole, esige un mettere in gioco. Essa avviene soltanto nella misura nella quale gli esseri, protesi fuori di se medesimi, si giocano sotto la minaccia del decadimento". G. Bataille, *Sur Nietzsche*, tr. it. di A. Zanzotto, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994, pp. 53-4. Nel passaggio comunicativo Bataille vuole mettere in luce la perdita e l'alienazione a cui va necessariamente incontro il soggetto. Questa dissoluzione della propria pienezza gli è però consustanziale. Ora, per Nietzsche quello che potrebbe ancora essere definito soggetto non è che la concatenazione di processi di estrinsecazione asimmetrica in relazione ad altro. Il soggetto è perpetuamente fuori di sé e non è per lui pensabile nessuna *autenticità*. Il problema della comunicazione consiste, diversamente, nel fatto che l'incontro con l'altro sia disponibile solo nel campo della prevedibilità, quindi attraverso un codice simbolico nel quale nessuno dei due partner comunicanti deve estrinsecarsi e quindi rivelarsi, perché altrimenti tra di essi si produrrebbe la possibilità del fraintendimento.

della vita di appropriarsi del suo oggettivo e differenziarlo, l'altra, come comunicazione, dalla necessità sociale di collocare e stabilizzare le singolarità che si manifestano nel suo perimetro affinché esse si compongano in uno sfondo permanente e senza incrinature nel quale esse divengano l'un l'altra calcolabili in anticipo. Nella prospettiva dell'istanza di composizione, la neutralizzazione del conflitto come fissazione della parola si chiama *fuoriuscita dallo stato di natura* e, al fine di terminare quest'ultimo, la coppia verità-menzogna si oppone alla verità come rivelazione²²⁹. In quella, la parola deve poter essere detta in modo generale, secondo una generalità che si affermi di contro a tutti i possibili scarti che la mettano in gioco nel dire singolare. La parola deve essere ripetuta sempre nello stesso modo al fine di evitare incomprensioni ed inganni²³⁰. Necessita proprio perciò a neutralizzare la funzione metaforica. Questa infatti si dà unicamente allorquando qualcosa irrompe nel campo oggettivo della parola e lo appropria, incidendo in esso una differenza e creando una frattura tra ciò che veniva prima e quel che è invece dopo. La metafora è il continuo spostamento della parola, l'imprevisto che si staglia sullo sfondo della sua ripetizione sempre uguale e mai differente. Se però nella funzione del reciproco interno all'istanza di comunicazione è il prevedibile che deve dominare e dettare legge, l'irrompere del singolare deve essere neutralizzato ed escluso. Facendo scomparire la metafora a tutto favore della fissazione della parola. Con la metaforizzazione, tuttavia, è tolta anche la rivelazione, attraverso la quale qualcuno si esprime e dice di sé. Ovvero il parlante scompare dall'orizzonte della parola e quest'ultima regna oggettiva e sovrana. Senza dire nulla, perché nessuno si dice attraverso di essa.

Quando la verità contro la menzogna si afferma come unica, si giunge pertanto ad un estremo paradossale. Perché, se il parlante è un vivente per il quale l'origine del discorso è nella rivelazione di qualcosa di singolare che si passa in lui e che si testimonia nella parola lasciandovi il segno, voler solo comunicare significa dire escludendosi. Ovvero parlare, solo nella misura in cui ciò che esprime non lo riguardi in alcun modo. In quanto generalità, la funzione della comunicazione deve essere valida per tutti e per ciascuno: la parola oggettiva

²²⁹«In quanto l'individuo, di fronte ad altri individui, vuole conservarsi, esso utilizza per lo più l'intelletto, in uno stato naturale delle cose, soltanto per la finzione: ma poiché al tempo stesso l'uomo, per bisogno o per noia, vuole esistere socialmente come in un gregge, egli è spinto a concludere la pace, e tende a far scomparire dal suo mondo almeno il più rozzo *bellum omnium contra omnes*. Questo trattato di pace porta in sé qualcosa che si presenta come il primo passo per raggiungere quell'enigmatico impulso alla verità. A questo punto viene fissato ciò che in seguito dovrà essere la «verità»; in altre parole, viene scoperta una designazione delle cose uniformemente valida e vincolante, e la legislazione del linguaggio fornisce altresì le prime leggi della verità. Sorge qui infatti, per la prima volta, il contrasto tra verità e menzogna» Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (UWL), I, p. 357; tr. it., *Su verità e menzogna in senso extra-morale*, III.2, p. 877.

²³⁰Qui rientra anche il problema della parola nella misura in cui è attraversata, nel suo rapporto con gli altri, dall'onda della volontà di potenza. Quindi la rivalutazione nietzschiana della sofistica. Su questo: G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* cit. Sul problema della retorica nella filosofia nietzschiana: A. Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, PUF, Paris 1992.

deve librarsi al di sopra di ogni parlante ed includerlo senza riserve. Poiché, tuttavia, può sussistere solo nell'essere detta e quindi richiede la partecipazione del parlante che la ripeta, essa può funzionare solo nell'atto in cui chi parla continuamente censura la propria rivelazione. Pronunciata da lui, essa ciononostante lo esclude sempre, provocando l'effetto di una continua auto-sottrazione di chi dice, per il quale comunicare non è diverso dall'obliarsi. Togliendo quel che si dice, il discorso costituito nella pura funzione di comunicazione all'altro si serve di una parola nella quale niente accade veramente, esattamente perché lo spazio del suo accadere è continuamente censurato e proibito²³¹. Non rivelando più nulla e senza che vi sia necessità di comunicare, la parola oggettiva non può essere tuttavia portata sino in fondo a quel che implica. Essa non può cioè fare a meno del vivente che la pronuncia. Ciò che le occorre è che il vivente che la fa agire parlando si scordi di farsi accadere in quel che dice e continui a vivere nelle tonalità più basse possibili. L'effetto paradossale che la parola oggettiva possa sussistere solo mediata dalla differenza è così figurato da Nietzsche, in quel racconto mitico del discorso che è *Verità e menzogna*, dall'antiorità della nascita della metafora sulla parola oggettiva. Quindi, dall'originarietà della prima rispetto alla seconda. Che la metafora sia origine della parola oggettiva non significa che quest'ultima sia totalmente esclusa e risolta dall'altra. Al contrario, la metafora manifesta l'insorgenza e la differenza che si determina in essa nel momento in cui è appropriata da parte del parlante che si rivela per suo tramite. Se essa è l'origine della parola, questo accade perché una parola vive ed esiste, dicendo qualcosa, quando essa è riempita dalla sua funzione metaforica, laddove pertanto il singolare irrompe in essa e la sposta, rendendo percettibile la presenza di un differente che così si manifesta all'altro. Senza quest'insorgenza imprevedibile, l'altro a cui si destina la parola è il simbolo di quel nessuno a cui deve aderire il parlante, dicendo senza dirsi e pertanto senza rivelarsi. Tolta la sua origine e destinazione differenziale, la lingua come campo di norme regolato secondo lo schema binario di verità e menzogna diviene di conseguenza il luogo di un'uguaglianza senza vita.

²³¹ Sul problema del rapporto comunicazione ed alienazione all'altro in funzione della prevedibilità, si potrebbe porre un legame in Nietzsche con la funzione della coscienza. In un aforisma della *Gaia scienza* essa è propriamente l'istanza della comunicazione in funzione dell'altro. Quindi, della prevedibilità: "A che scopo in generale una coscienza, se essa è in sostanza *superflua*? – Ebbene, se si vuol prestare ascolto alla mia risposta a questa domanda e alla sua supposizione forse stravagante, mi sembra che la sottigliezza e la forza della coscienza stia sempre in rapporto con la *capacità di comunicazione* di un uomo (o di un animale) e che la capacità di comunicazione sia d'altro canto in rapporto con il *bisogno di comunicazione* [...] Posto che sia giusto questo rilievo, mi è lecito procedere alla supposizione che *la coscienza in generale si sia sviluppata soltanto sotto la pressione del bisogno di comunicazione* – che sia stata all'inizio necessaria e utile soltanto tra uomo e uomo (in particolare tra colui che comanda e colui che obbedisce), e soltanto in rapporto al grado di questa utilità si sia inoltre sviluppata". Nietzsche, *FW*, III, 354, pp. 590-591; tr. it. V.2, p. 220-21. Sul problema coscienza-linguaggio in Nietzsche: G. Abel, *Bewußtseins – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes*, «Nietzsche-Studien», 30 (2001), pp. 1-43.

Tale problema dell'inibizione della rivelazione, tuttavia, non si pone per Nietzsche unicamente al livello dell'emissione della parola, ovvero della sua metaforizzazione. Al contrario, esso agisce anche nel momento in cui la parola debba essere compresa. Qui esplica la sua funzione il concetto. Quest'ultimo è, infatti, la parola e *“Ogni parola diventa senz'altro un concetto, per il fatto che essa non è destinata a servire eventualmente per ricordare l'esperienza primitiva, non ripetuta e perfettamente individualizzata, ma deve adattarsi al tempo stesso a innumerevoli casi più o meno simili, cioè – a rigore – mai uguali, e quindi a casi semplicemente disuguali. Ogni concetto sorge con l'equiparazione di ciò che non è uguale”*²³². Come il concetto è solo la parola, allo stesso tempo la parola è solo nella metafora. La parola oggettiva infatti si origina e nasce unicamente attraverso il movimento in cui essa è comunque detta attraverso la sua metaforizzazione, quindi mediante il suo spostamento differenziale. Come Nietzsche mostra, le metafore sono il frutto di un movimento di incisione entro il campo dell'oggettivo, persistenti anche quando l'onda che le ha rilasciate si ritrae. In quanto la metafora perdura, essa può essere detta cosa, pertanto unitaria ed oggettiva. D'altro canto, essa perdura in quanto metafora, quindi come la traccia della discontinuità rispetto allo sfondo. Quest'ultimo, a sua volta, esiste solo perché nominato dal movimento che lo incide e si rende visibile quale secondo piano su cui risalta la differenza. Voler parlare mediante la parola oggettiva non può allora che trascinarsi necessariamente dietro l'intera metafora nella sua interna asimmetria tra differenza e campo oggettivo²³³. Che il concetto si leghi alla parola e non alla metafora ciò non significa che esso possa scernere la parola oggettiva dalla rivelazione in cui essa è posta sullo sfondo. Al contrario, il concetto risulta solo dal rovesciamento dei due piani: il primo diviene secondo ed il secondo primo. Con questo, tuttavia, accade qualcosa di straordinario. Poiché infatti lo sfondo si costituisce attraverso la contrazione in un processo metaforico di tutti gli altri processi metaforici, che così vengono ad essere analoghi gli uni agli altri e pertanto indifferenziati, costituendosi in uno sfondo unitario sul quale quello incide la propria differenza, la venuta in primo piano dello sfondo non può significare che il rimontare dell'analogo sul divergente. Il concetto è di per sé lo spazio in cui la parola possa ottenere la propria universalità e quindi esporre la propria definizione. Questa è però donabile solo ponendo sullo sfondo l'esperienza singolare in cui essa è detta, quale spazio di una

²³²Nietzsche, *UWL*, I, pp. 879-880; tr. it. III.2, p. 360.

²³³Il campo oggettivo, a sua volta, esiste solo come contrazione delle metafore. Questo significa che ogni passaggio metaforico si costituisce in due processi contemporanei e interrelati: 1) costituzione di un campo oggettivo attraverso la contrazione delle altre metafore, che, poste in lontananza, si rivelano tra loro analoghe e pertanto indistinte; 2) incisione della differenza in cui si rivela all'interno di questo campo oggettivo.

rivelazione. Chi pone il problema del concetto di foglia non può che collocarsi entro una storia nella quale la sua parola è stata detta innumerevoli volte, collegandola ad altre parole in modo del tutto peculiare in funzione della rivelazione della vita che vi incide la propria differenza. Egli non l'ha ricevuta come parola pura nella sua oggettività, bensì unicamente attraverso l'insieme delle sue metaforizzazioni nelle quali essa ha svolto il ruolo di campo oggettivo. Nel momento in cui viene nominata, si nominano i movimenti che l'hanno detta e che si sono conservati sino a lui come segni duraturi della singolarità del dire attraverso la parola foglia. In questa, tutti i discorsi che la utilizzano si rimandano vicendevolmente, parlano attraverso una parola che hanno appreso dalla tradizione²³⁴ e della quale si servono per essere compresi dall'altro, divenendo quindi reciprocamente analoghi. Ma questa analogia è solo il campo oggettivo di contrazione dei diversi processi metaforici, interno ad un altro processo di metaforizzazione che nello stesso tempo vi iscrive la sua differenza: la parola foglia è infatti detta di contro al suo utilizzo neutro nella necessità di manifestare un'esperienza singolare nella quale qualcosa dice rivelandosi. Chi vuole trarre il concetto della foglia e pertanto cerca la definizione della sua parola, tenta di scernere solo il campo indistinto nel quale i singoli processi si egualizzano gli uni agli altri. Nella definizione egli ricerca solo la parola. Questa, in certo modo, gli si dona, perché è già interna al modo in cui i singoli processi si rendono analoghi rimandando l'uno all'altro attraverso il campo oggettivo che costituiscono. Egli non fa altro che portarlo in primo piano, spostando sullo sfondo tutte le sue differenze. Queste allora, lontane dalla vista, non si distinguono più: né tra loro, né dalla parola oggettiva che è stata portata in prima linea. La frattura scompare. Il concetto guadagna la sua definizione attraverso la parola oggettiva e completamente presente a sé, non più intaccata dai processi di metaforizzazione che ne frammentano e ne differenziano il significato. Il concetto è la parola in quanto *Bedeutungsvoll*, la cui pienezza e presenza del senso è l'altro lato della sua unidimensionalità nella quale più nulla si dice e si rivela.

4) Il concetto e la genealogia

Questa completezza del significato all'interno del concetto, tuttavia, è ottenibile solo attraverso il movimento di rovesciamento in cui la metafora è spostata sullo sfondo nel quale diviene impossibile distinguere la sua portata differenziale. Questo vuol dire, con la continua

²³⁴ E la tradizione, non è che l'insieme dei dire singolari contratti a campo oggettivo attraverso un dire altrettanto singolare. Sull'impossibilità di pensare ad una tradizione come cosa in sé, impersonale ed in cui nessuno si rivela, si veda il problema della poesia popolare alla nota 35 del primo capitolo.

cancellazione della sua origine. Ovvero della sua *Ur-sprung*²³⁵: quest'ultima non definisce il luogo di una posizione iniziale in cui tutto sia già contenuto in forma completa e compatta, pronta semplicemente ad estrinsecarsi secondo una successione già definita e pertanto espletandosi senza alcuna modificazione sostanziale. Restando dal principio alla fine sempre il medesimo. Al contrario, l'unità sorge dall'origine attraverso una cesura, mediante la quale essa scarta dalla duplicità che l'affligge. Distendendosi a piano unitario, essa non può tuttavia mai cancellare il conflitto che vi soggiace: che l'uno sia, questo può accadere perché esso si divide senza sosta dal due. Affermandosi, esso si definisce contemporaneamente da quel duplice contro cui esiste, congedandosi. Richiamandolo e negandolo, esso è per sé contro di lui. La sua unità si dona quale scarto perpetuo, salto del suo due iniziale, nel quale l'origine è conservata perché l'uno possa scernersi ed esistere. L'unità di significato avviene pertanto solo perché essa trascina con sé quell'origine che colloca sullo sfondo, facendo divenire indistinta la sua duplicità e donando l'illusione dell'uno. Per tal motivo, l'origine non è eliminata e può essere fatta risalire dallo sfondo. Non definendo il concetto, perché questo porterebbe nuovamente a ricostruirne l'unità, contraendola in un campo oggettivo. Al contrario, il movimento verso l'origine si trasforma lentamente nella degenerazione del concetto e della sua definizione. In tale regressione, avviene l'incontro non previsto con il suo eterogeneo. Un'altra origine rispetto a quella che si è sempre pensata, circoscrivendone il luogo dove il concetto potesse trovare il proprio senso pieno. Eppure, quest'altra origine manifesta una sua grandiosa bellezza e potenza la cui sublimità è direttamente proporzionale alla sua incapacità di essere decifrata completamente. Persistendo di fronte a colui che l'ammira come un enigma. Così Nietzsche scrive in un importantissimo aforisma di *Aurora*: “*Il pensiero che una volta i pensatori, quando erano sulla strada diretta dell'origine delle cose, credevano di trovar sempre qualcosa di ciò che avrebbe avuto per ogni agire e*

²³⁵ Nietzsche, come ha giustamente notato Foucault, utilizza tre diversi termini per circoscrivere il luogo di un'origine: *Ursprung*, *Entstehung*, *Herkunft*. Per Foucault, tuttavia, “Dei termini come *Entstehung* o *Herkunft* designano meglio di *Ursprung* l'oggetto specifico della genealogia”. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* cit., p. 34. Per Foucault, infatti, *Herkunft* si connette al problema della provenienza, la quale designa il luogo di una dispersione iniziale. In questo: “Seguire la trafila complessa della provenienza, è al contrario mantenere ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria : è ritrovare gli accidenti, le minime deviazioni – o al contrario i rovesciamenti completi – gli errori, gli apprezzamenti sbagliati, i cattivi calcoli che hanno generato ciò che esiste e che vale per noi; è scoprire che alla radice di quel che conosciamo e di quel che siamo – non c'è la verità e l'essere, ma l'esteriorità dell'accidente” *Ivi*, p. 35. Invece *Entstehung* designa il luogo d'insorgenza di qualcosa secondo rapporti di forza contingenti che si tratta di ricostruire. L'*Ursprung* sembra, nell'interpretazione foucaultiana, troppo legata ad uno schema di tradizionale filosofia metafisica. Eppure, a nostro avviso, è esattamente così che Nietzsche lo usa come concetto di rovesciamento contro la concettualità metafisica. L'*Ursprung* nasce per interpretarla e mantiene segnata in sé l'esperienza di tale conflitto originario. Proprio per questo può essere utilizzato per designare lo scarto differenziale in tutte le sue forme ed in modo paradossale. Un'analisi dell'accuratezza dell'analisi foucaultiana in rapporto a Nietzsche è possibile trovarla in: J. Pizer, *The Use and Abuse of “Ursprung”*, «Nietzsche-Studien», 19 (1990), pp. 462-478.

giudicare un significato inestimabile; che fosse anzi costantemente presupposta una dipendenza della salvezza umana da una piena cognizione dell'origine delle cose: mentre noi oggi al contrario, quanto più perseguiamo l'origine, tanto meno ne siamo partecipi con i nostri interessi; anzi, tutte le valutazioni e gli «interessi» che abbiamo posto nelle cose cominciano a perdere il loro senso, quanto più regrediamo con la conoscenza fino a giungere alle cose stesse. Con la piena cognizione dell'origine aumenta l'insignificanza dell'origine: mentre la realtà più vicina, *quel che è intorno e dentro di noi*, comincia a poco a poco a mostrare colori e bellezze ed enigmi e ricchezze di significato, cose, queste, di cui l'umanità non si sognava neppure»²³⁶.

Così come la necessità di privilegiare la parola oggettiva viene alla luce e si impone neutralizzando la portata conflittuale e differenziale della metafora, la prospettiva che costituisce il concetto sorge mediante la cancellazione dello scontro che si svolge senza sosta all'interno dell'origine. Il concetto non rileva di un'essenza eterna che trapassa da un periodo storico all'altro, mantenendosi indifferenziata. Al contrario, esso nasce e si origina, passando attraverso infinite corruzioni. Ma come un animale può venire a nascita solo mediante il suo altro, altrettanto il concetto può sorgere unicamente attraverso l'eterogeneo. L'uno e l'altro si situano in quel processo della vita in cui nulla accade ripetendosi in modo uguale, cosicché si possa ricostruirne all'indietro la traiettoria e giungere, infine, ad un semplice ed originario nel quale tutto tragga la propria completa e perfetta significazione. Nella vita ogni cosa si ripete solo perché si differenzia e, pertanto, tutta la serie dei differenziati stanno l'uno all'altro non come l'originale e la copia, essenza e parvenza²³⁷, idea ed immagine, bensì come la serie interminabile di simulacri nella quale ogni cosa fa eco all'altra solo per storpiarne la voce e divenire essa stessa origine a sé²³⁸. Così anche per il concetto. Nello stesso tempo, se esso si lega all'ambito della vita, intrattiene però con esso un rapporto del tutto peculiare: il *Begriff*

²³⁶ Nietzsche, *Morgenröthe*, III, 44, pp. 51-52; tr. it. *Aurora*, V.1, pp. 38-9.

²³⁷ Sul concetto di parvenza, ad esempio: «Che cos'è ora, per me, «parvenza»? In verità, non l'opposto di una sostanza – che cos'altro posso asserire di una sostanza qualsiasi se non appunto i solo predicati della sua parvenza? In verità, non una maschera inanimata che si potrebbe applicare ad una *x* sconosciuta e pur anche togliere! Parvenza è per me proprio ciò che opera e vive, che si spinge tanto lontano nella sua autoderisione da farmi sentire che qui tutto è parvenza e fuoco fatuo e danza di spiriti e niente di più [...]». Nietzsche, *FW*, III, 54, p. 417; tr. it. V.2, p. 75.

²³⁸ In ciò, secondo Deleuze, consiste il rovesciamento nietzschiano del platonismo attraverso il simulacro: «Il s'agit du faux comme puissance, *Pseudos*, au sens où Nietzsche dit: la plus haute puissance du faux. En montant à la surface, le simulacre fait tomber sous la puissance du faux (phantasme) le Même et le Semblable, le modèle et la copie. Il rend impossible et l'ordre des participations, et la fixité de la distribution, et la détermination de la hiérarchie. Il instaure le monde des distributions nomades et des anarchies couronnées. Loin d'être un nouveau fondement, il engloutit tout fondement, il assure un universel effondrement, mais comme événement positif et joyeux, comme *effondrement*». G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969, p. 303. Sul problema del simulacro anche P. Klossowski, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, in: *Ibid.*, *Un si funest désir*, Gallimard, Paris 1963, pp. 173-21.

non è in sé vivente, bensì al contrario la traccia del processo di comprensione che quello mette in campo nella sua specifica natura di differenziazione. Il concetto è il segno di un'interpretazione attuata da un essere che vive e nell'interpretare manifesta la sua potenza differenziale. Esso è il risultato e lo strumento della relazione asimmetrica che quest'ultima fa scaturire e nella quale consiste essenzialmente la vita. In ciò, tuttavia, quel che viene a cadere è la possibilità di interpretarlo secondo l'unità stabile di un significato. L'origine è infatti per Nietzsche lo spazio della sua dispersione interminabile²³⁹. Mediante essa non solo il concetto non rimanda più ad una cosa, rilanciato senza sosta nell'ordine della metafora, bensì è anche ed ineluttabilmente trasformato in un continuo ritaglio ed assemblaggio dei materiali più eterogenei, la cui posizione reciproca viene a costituire l'ordine dell'interpretazione.

Se il *Bedeutung* è il segno di un *deuten*, esso è allora espressione della volontà di potenza in cui la differenza si incide sul proprio sfondo. Il significato del concetto rileva allora di due movimenti tra loro intrecciati. Nel primo, chi interpreta costituisce lo sfondo di ciò che interpreta. Questo significa, egli organizza un'insieme di fenomeni, di discorsi, sentimenti, secondo un'uniformità che li unisce tutti e li rende indistinti l'uno dall'altro, componendoli pertanto in un orizzonte unitario. La loro coerenza oggettiva non è però mai data al di fuori del processo di interpretazione che li costringe l'uno a ridosso dell'altro e li trasforma pertanto in analoghi. Non è un caso che rimandare all'origine abbia spesso il senso, per Nietzsche, di mostrare come il luogo in cui si situa un'interpretazione sia in fondo un'accozzaglia di eterogeneità che non hanno l'uno con l'altro nessun punto in comune, tenuta insieme solamente dalla tensione organizzatrice del movimento interpretativo. Quest'ultimo non solo costituisce lo sfondo sul quale esercitarsi, modifica cioè il materiale che esso utilizza bensì, allo stesso tempo, lo costituisce come tale in funzione dell'imposizione di una gerarchia attraverso la quale poter incidere la sua differenza. Esso incorpora l'eterogeneo e lo ri-produce all'interno di un ordine proprio nel quale definisce

²³⁹ Già in *Umano, troppo umano* la possibilità di comprendere i concetti può darsi unicamente mediante un'esperienza nella quale la sua molteplicità sia portata ad esplodere. La loro *chimica* deve allora far reagire i diversi componenti che sino ad ora sono rimasti nascosti al di sotto dell'apparenza d'unità: “[...] come può qualcosa nascere dal suo opposto, per esempio il razionale dall'irrazionale, ciò che sente da ciò che è morto, la logica dall'illogicità, il contemplare disinteressato dal bramoso volere, il vivere per gli altri dall'egoismo, la verità dagli errori? La filosofia metafisica ha potuto finora superare questa difficoltà negando che l'una cosa nasce dall'altra e ammettendo per le cose stimate superiori un'origine miracolosa, che scaturirebbe immediatamente dal nocciolo e dall'essenza della «cosa in sé». [...] Tutto ciò di cui abbiamo bisogno e che allo stato presente delle singole scienze può esserci veramente dato, è una *chimica* delle idee e dei sentimenti morali, religiosi ed estetici, come pure di tutte quelle emozioni che sperimentiamo in noi stessi nel grande e piccolo commercio della cultura e della società, e persino nella solitudine: ma che avverrebbe, se questa chimica concludesse col risultato che anche in questo campo i colori più magnifici si ottengono da materiali bassi e persino spregiati? L'umanità ama scacciare dalla mente i dubbi sull'origine e i principi: non si deve forse essere quasi disumanizzati per sentire in sé l'inclinazione opposta?”. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I (MAM I)*, II, 1, pp. 23-4; tr. it. V.2, p. 15.

tanto una serie orizzontale, quanto una disposizione verticale. Il significato è esattamente la ripartizione di diversi in modo tale che il non-senso non sia percepibile. Per questo, il concetto è tenuto insieme da un *investimento emotivo* mediante il quale la differenza eterogenea ed anarchica che esso contiene è continuamente costituita in un insieme sensato e finalizzato, atto a neutralizzarne l'estraneità. Il concetto è il segno di questo: che tutto debba avere un senso e quel che è privo di senso debba scomparire al di sotto della chiarezza del suo significato. Il *Begriff* è la sovranità della forma imposta al di sopra di un cumulo di detriti dalle provenienze più disparate. Esso è *un* concetto, solo finché la loro discendenza, il loro *ghénos* è percepito come perfettamente integrato all'interno della nazionalità del senso che esso costituisce. Quando si smette tuttavia di voler leggere superficialmente tutte le interne differenze secondo la sua unità nominale ed invece si prova a tentare di spiegare il concetto a partire dalla sua interna duplicità, appare chiaro che esso non è nient'altro da un insieme disomogeneo ed accozzato, nel quale continuamente delle faglie e delle oscurità vengono a galla, ora qui, ora là. Per questo, esso è contemporaneamente sempre meno di se stesso e di quel che dice di essere: in lui sono rilevabili le discontinuità di ciò che non arriva mai a comporre interamente, di quei dispersi che soggiacciono, sconnessi, all'interno dell'ordine di composizione donato dall'interpretazione complessiva. La genealogia nietzschiana, che ripercorre tutta l'interna pluralità del concetto, vale perciò rispetto all'investimento emotivo che lo accorpa come una disillusione. Questo perché l'interpretazione costruisce il proprio ordine con un materiale refrattario, che resta sempre altro rispetto alla parte che interpreta. Tra l'interpretazione e l'interpretato non può così che permanere una conflittualità costante nella quale, nonostante tutto, quel che è inserito all'interno dell'ordine unitario mantiene la propria irriducibile alterità e confligge contro di esso. L'altro, a sua volta, non è mai pura oggettività, bensì semplicemente un'altra interpretazione: il concetto non è che l'ultima stratificazione di una serie senza fondo di maschere, incastrate l'una dentro l'altra in maniera confusa ed inorganica, tanto da accumulare l'una sull'altra le più diverse interpretazioni che si compongono in un grandioso ed inumano *Golem*. Il *Begriff* costituisce la propria autorità di significato solamente permettendo a questo carnevale variopinto di sfilare davanti a colui che lo interroga e facendo intervenire un sistema di censure ogni volta che un eterogeneo rischia di trasportarlo all'interno di un altro ordine di significato e pertanto di dar corso ad un'altra storia. Il concetto si sostanzia di ciò che non gli appartiene e che rischia ad ogni attimo di sgretolarsi, sovrapponendovi quando e dove necessario l'effetto prospettico di una saldatura

analogica²⁴⁰. E, nel depositare l'analogia sui duplici, stratificando senza sosta un significato su un altro significato, l'ultimo dei quali richiama e assembla tutti gli altri. Questo meccanismo di bloccaggio sortisce il duplice effetto di far sembrare solidale quel che non lo è, uno i due, e di far così scomparire la positività interpretativa di quel che li tiene insieme. Giacendo non questionata nel corpo apparente di quel che pare, da lontano, funzionare come un tutto organico e compatto. Una cosa impenetrabile.

In questo senso, paradigmatica è la decomposizione a cui Nietzsche sottopone il concetto di pena. Se quest'ultimo, in quanto *Begriff*, pretende di essere *una* cosa e pertanto di possedere un significato, per Nietzsche "il concetto di «pena» non presenta più, in realtà, in uno stato molto tardo della civiltà (per esempio nell'Europa odierna), un unico significato, bensì un'intera sintesi di «significati»"²⁴¹. La pena costituisce il proprio concetto attraverso l'unificazione del molteplice in un sistema. Il *Begriff* ordina e ripartisce, donandosi un senso ed uno scopo. Il fine del suo ordine sistematico è però semplicemente l'esito contingente nel quale un processo di interpretazione è giunto ad imporsi su altri processi ad esso irriducibili. Parte tra le parti, uno tra i molti, si è affermato di contro agli altri e ha sintetizzato la loro pluralità in un tutto unico, facendo veicolare il senso e la forma che ha statuito per essi. Questo però comporta che nulla di quel che ricopre il ruolo di una funzione è sin dall'inizio tale. Al contrario, esso diviene membro solidale del processo unicamente nel momento in cui sia captato nell'orbita del senso interpretante, il quale lo assume come altro da sé e lo aggiusta al proprio interno. L'interpretazione che impone il senso non può mai cancellare l'alterità di ciò che è solamente in grado di integrare a sé, avvolgendolo in quel significato che esso statuisce. L'interpretazione costituisce il proprio edificio, componendo le pietre che più sono consone al suo fine. Queste, tuttavia, assunte nella loro natura eterogenea ed irregolare, restano ben visibili nel risultato complessivo. Resistendo alla perfetta saldatura in cui si dovrebbero costituire un tutto organico. Quest'ultimo non può che elevarsi al di sopra di esse e depositarsi sulla loro natura irriducibilmente eterogenea. Così è per l'insieme, così è anche

²⁴⁰Per questo, nel tentativo di superamento del cristianesimo, Nietzsche sottolinea costantemente la sua deficienza filologica: "Quanto poco il cristianesimo educa il senso dell'onestà e della giustizia, lo si può valutare abbastanza bene dal carattere degli scritti dei suoi dotti: essi spongono con tale sicumera le loro congetture come se fossero dogmi, e di rado si trovano in un onesto imbarazzo riguardo all'interpretazione di un passo biblico. Si torna sempre a dire: «io ho ragione, perché così sta scritto». Ed ecco che fa seguito una spudorata licenza d'interpretazione, sicché un filologo, a sentir ciò, si ferma a metà strada fra collera e riso, e si domanda sempre di nuovo: "È possibile? È onesto tutto questo? È anche per lo meno decoroso?" [...]". Nietzsche, *Morgenröthe*, III, 84, p. 79; tr. it. V.1, p. 62. Si deve tener presente, tuttavia, che tale critica non è volta a svelare l'inadeguatezza alla verità della lettura cristiana, ma la sua fondamentale natura dogmatica. In questa l'unicità del senso rimanda ad una presunta fissità del segno. Per Nietzsche si tratta contemporaneamente di evocare il molteplice attraverso interpretazione ed opacità del significante. Sul problema: J-M. Rey, *L'enjeu des signes* cit.

²⁴¹ Nietzsche, *GM*, V, p. 317; tr. it. VI.2, p. 279.

per le singole parti. Volendo fare una sezione anatomica del senso che s'impone, si scoprirebbe che la sua forma è solo catena infinita di sintesi di sintesi. Ogni punto visibile del sistema è composto di strati di interpretazioni e *“l'intera storia di una «cosa», di un organo, di un uso può essere in tal modo un'ininterrotta catena di segni che accenna a sempre nuove interpretazioni e riassetamenti, le cui cause non hanno neppure bisogno di essere in connessione tra loro, anzi talvolta si susseguono e si alternano in guisa meramente casuale”*²⁴².

Non vi è, nella strutturazione del processo complessivo, nessuna evoluzione, nessun progresso. L'ordine si impone repentinamente mediante un colpo di mano con il quale si impadronisce furtivamente di quel che non ha creato, falsificandolo come suo e pertanto perfettamente integrato al proprio interno. La storia non è che la serie di queste fratture non lineari e tra loro irriducibili (quindi reciprocamente casuali) attraverso le quali una cosa nasce continuamente dall'altra. In essa i diversi assoggettamenti si sovrappongono senza interruzione, violenti e resistiti, pronti a venire nuovamente assoggettati ad un nuovo ordine ancora da venire. Contenendo in sé tutta la catena dei sensi e delle forme che si incorporano l'un l'altro come scatole cinesi, la storia è nient'altro che il loro continuo e combattivo fluire²⁴³. Per questo il concetto deve eliminarla da sé: perché indicando il proprio continuo scorrere, essa non fa che disegnare lo spazio in cui la resistenza dell'eterogeneo non è mai asservita. Ogni concetto, tentando di ricomporre l'eterogeneità tra quel che esso integra e l'ordine in cui è integrato, non fa altro che de-finirsi rispetto alla propria eterogeneità, mostrando che il significato inizia solo laddove comincia la sovranità del senso che statuisce. Eliminando pertanto la propria storia. Il concetto non vi può mai riuscire completamente. L'interpretazione assembla quel che resta tutto sommato eterogeneo e manifesta pertanto una continua resistenza al proprio pieno assorbimento, divenendo così concetto passibile di definizione solo mediante un effetto di superficie. Questo ci culla, quando interroghiamo il concetto secondo la necessità di trovare una pacificazione al pericolo della dispersione. Al contrario, esso si dissolve laddove entri in scena la crudeltà. Lì la sua unità viene scissa senza sosta trascinando, attraverso i duplici, nei meandri della storia. Sottoponendo il concetto di pena alla propria ferocia critica, per Nietzsche diviene quindi *“impossibile dire esattamente*

²⁴² Nietzsche, *GM*, V, p. 314; tr. it. VI.2, p. 276.

²⁴³ *“«Evoluzione» di una «cosa», di un uso, di un organo, quindi, è tutt'altro che il suo progressus verso una meta, e ancor meno un progressus logico e di brevissima durata, raggiunto con il minimo dispendio di forze e di beni – bensì il susseguirsi di processi d'assoggettamento svolgentisi in tale cosa, più o meno spinti in profondità, più o meno indipendenti l'uno dall'altro, con l'aggiunta delle resistenze che continuamente si muovono contro, delle tentate metamorfosi di forma a scopo di difesa e reazione, nonché degli esiti di fortunate controazioni. La forma è fluida, ma il «senso» lo è ancor di più...”*. *Ivi*, pp. 314-15; tr. it. pp. 276-277.

per quale ragione *si addiviene alla pena*”, perché di fatto “*tutte le nozioni, in cui si condensa semioticamente un intero processo, si sottraggono alla definizione; definibile è soltanto ciò che non ha storia*”²⁴⁴.

La crudeltà corrisponde per Nietzsche allo sfondamento della sua unitarietà, alla ricerca dell'origine del concetto. Quest'ultimo sorge divorando il proprio eterogeneo plurale e quindi la propria storia. L'origine è il luogo in cui il senso si afferma sui suoi sensi componenti e molteplici, atto con cui esso li sintetizza e li soggioga. Essa designa un momento iniziale e determinato all'interno delle coordinate dello spazio e del tempo, a partire dal quale il concetto comincia ad esistere. Prima o altrove il concetto non è. A partire da lì esso inizia a funzionare e ad accentrare. Allo stesso tempo, poiché combina quel che non è nato per stare insieme, ribellandosi alla propria sintesi, il concetto esiste solo come repressione permanente della duplicità dei propri elementi costituenti. Esso deve costantemente ri-iniziare daccapo e pertanto agire nuovamente la propria origine ancora un'altra volta, soggiogando quel che non ne vuole sapere di adattarsi interamente. Facendo ritornare il gesto originario del passato nel fluire del presente. Ogni concetto funziona ripetendo la propria origine differenziale, iterando lo scatto con il quale esso sottomette la duplicità che integra, tracciando e ritracciando il proprio confine di significato nella successione infinita della storia. Gli elementi che lo costituiscono, resistenti al suo interno, fanno tuttavia esattamente lo stesso: a loro volta, ripetono senza sosta il proprio atto genetico e compiono violenza contro gli elementi che li costituiscono. Riportando alla luce l'eterogeneo contro cui è nata la loro unità. Il tutto del concetto non è in verità che questa molteplicità di ripetizioni sincroniche e tuttavia divergenti delle differenti ed irriducibili origini che lo popolano. In esso le serie si includono e si eccedono nei modi più disparati, incatenandosi reciprocamente solo in quanto ognuna di esse affondi la propria iterazione nella carne dell'altra, costruendosi unicamente in quanto si scindono. Il corpo della storia dei concetti rivela così una natura mostruosa e ben poco pacificante. Se infatti ogni concetto assume in sé degli elementi disparati ed eterogenei, includendoli nell'ordine della propria ripetizione, esso può far ciò unicamente valorizzando alcuni aspetti a discapito di altri²⁴⁵. L'elemento incluso resiste tuttavia oltre lo schiacciamento

²⁴⁴ *Ivi*, p. 317, p. ; tr. it. p. 279.

²⁴⁵ Qui per Nietzsche il riferimento privilegiato è esattamente il corpo. Ed il problema della funzione, pensato a partire da quanto ritrovato in Karl Semper: “Per bene che si sia compresa l'*utilità* di un qualsiasi organo fisiologico (o anche di una istituzione giuridica, di un costume sociale, di un uso politico, di una determinata forma nelle arti o nel culto religioso), non si è perciò stesso ancora compreso nulla relativamente alla sua origine: comunque ciò possa suonare molesto e sgradevole a orecchie più vecchie – da tempo immemorabile, infatti, si è creduto di comprendere nello scopo comprovabile, nell'*utilità* di una cosa, di una forma, di un'istituzione, anche il suo fondamento d'origine, e così l'occhio sarebbe stato fatto per vedere, la mano per afferrare. Così ci si è figurata la pena come fosse stata inventata per castigare. Ma tutti gli scopi, tutte le utilità sono unicamente *indizi*

nella superficie della ripetizione, inglobato in esso nella sua interezza ed irriducibilità alla semplicità di una funzione, iterando continuamente se stesso, non solo in quel che è interno al sistema in cui è inserito, ma anche in ciò che lo scarta. Portato alla luce dalla ripetizione dal concetto che lo funzionalizza, continua allo stesso tempo a far parlare anche la propria eccedenza. Fuoriuscendo dalla serie, può così essere captato all'interno di un altro sistema concettuale. Sempre lo stesso elemento, esso possiede allora significati, sensi e forme divergenti in contesti concettuali tra loro differenti e magari anche irriducibili. Nella sua singolarità, passano e si scontrano senza requie ordini di ripetizione eterogenei, contendendosi il vero all'interno del suo perimetro e pertanto confliggendo per la sua appropriazione esclusiva²⁴⁶. La successione dei concetti non è altro che lo spettacolo titanico di una folla di corpi che si sviluppano solo condividendo ora questo, ora quell'altro organo, in una lotta infinita in cui si fanno reciprocamente a brandelli e si ricompongono senza appartenere totalmente a se stessi. Immortalati dalla storia nell'atto originario in cui vanno a pescare nella carne dell'altro. In ciò più che una cosa, fissata e morta nella sua datità, bensì tracce sempre duplici del movimento differenziale della vita. Offerte alla vita stessa.

Qui la genealogia nietzschiana. Essa appare di primo impatto essere nient'altro che un'operazione d'analisi nella quale il corpo del concetto viene diviso nella sua presunta unità, cercando il luogo d'origine nel quale esso non ripete solo quello che vuole dire, ma anche quello che, contro la sua volontà, è costretto ad affermare. Iterando ciò che gli sfugge. La genealogia non si ferma all'unità di superficie, ma lo seziona nelle sue parti costituenti, facendo scaturire le eccedenze che esso contiene nel proprio ordine di ripetizione. Essa è crudele, perché squarta senza alcuna cerimonia il suo avversario²⁴⁷. Assale con ferocia quel che la storia le rimanda. Ma non con il coltello alla mano. Perché non è accecata dalla propria ferocia. La genealogia è la crudeltà dell'intelligenza, la chirurgia sperimentale del concetto

del fatto che una volontà di potenza ha imposto la sua signoria su qualcosa di meno potente e gli ha impresso, sulla base del proprio arbitrio, il senso di una funzione [...]". *Ivi*, p. 314; tr. it. p. 276.

²⁴⁶ La storia è pertanto essenzialmente duale. Su questo: D. Hillard, *History as a Dual Process*, «Nietzsche-Studien», 31 (2002), pp. 41-56. Secondo l'autore il punto fondamentale si colloca nella distinzione tra origine di una cosa e suo uso. Per noi, esso è in certo modo parallelo al problema del rapporto tra organo e funzione. Su questo: A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito* cit., p. 184.

²⁴⁷ La volontà di verità, in quanto dissolve l'apparenza, che è l'orizzonte naturale della vita, possiede per Nietzsche necessariamente qualcosa di mortifero: «Ci si domandi infatti un po' a fondo: «perché non vuoi ingannare?». Specialmente se dovesse esserci l'apparenza – e c'è questa apparenza! – che la vita fosse contesa d'apparenza, voglio dire d'errore, d'inganno, d'ipocrisia, d'accecamento, di autoaccecamento, e se d'altro canto, effettivamente, la forma grandiosa della vita si è sempre mostrata dalla parte dei più spregiudicati □□●◆❖□□□□✕. Potrebbe forse essere, una siffatta intenzione, se interpretata benevolmente, un donchisciottismo, una piccola stravagante bizzarria; ma che potrebbe essere anche qualcosa di peggio, vale a dire un principio distruttivo, ostile alla vita...«Volontà di verità» - potrebbe essere un'occulta volontà di morte". Nietzsche, *FW*, III, 344, p. 576; tr. it. V.2, p. 207.

anzitutto²⁴⁸. Essa è dotata di un bisturi con il quale seziona il corpo concettuale della storia, tagliandolo ora in questo ora in quel punto per vedere cosa se ne ottenga. Sperimentando le proprie incisioni sul corpo del concetto, attraverso le quali la ripetizione unitaria in cui quest'ultimo si costituisce viene aperta e libera i pezzi che ne costituiscono la macchina. La genealogia non è più la filologia ossessiva che conserva inebetita senza conoscere o sperimentare quel che la storia le consegna tra le mani, né la critica che riversa d'un colpo la propria ferocia solo per negare integralmente ed uccidere. Essa, al contrario, distilla goccia a goccia la propria crudeltà sul corpo che seziona, lasciando che il ritmo sinuoso con cui esercita la propria negazione lasci intravedere le nuove forme ancora sconosciute. Lentamente fa a pezzi, per poi rimescolare. Il genealogista rumina continuamente il passato documentario che giunge sino a lui, masticando senza sosta i concetti che ne fanno funzionare la narrazione storica²⁴⁹. Masticando egli frantuma. Portando alla bocca altro nutrimento, egli macina ed impasta quel che ha scomposto. Per portare a dispiegamento quel passato che era contenuto, compresso, nella catena di ripetizione del concetto dominante nel presente. Lasciando completamente rivenire quel che tornava solo a metà.

Nella genealogia, tuttavia, il passato ritorna pienamente solo in quanto è fatto ritornare nella differenza da sé²⁵⁰. Ed esso, così, non è già più il medesimo, manipolato dalla tecnica

²⁴⁸ Sul legame tra sperimentazione e chirurgia, scrive René Leriche: “La chirurgie, acte essentiellement expérimental, expérimentation toujours en actes, même dans ses gestes les mieux codifiés, n’a pas encore fait jouer à l’expérimentation, au sens que nous devons donner à ce mot, un rôle effectif dans le déterminisme de ses actes et dans l’analyse de leurs conséquences”. R. Leriche, *L’expérimentation en chirurgie*, in : Ibid., *La chirurgie discipline de la connaissance*, La Diane Française, Nice 1949. Pensare la chirurgia come disciplina della conoscenza, significa intendere quest’ultima non più secondo un semplice atto visivo a distanza. Bensì secondo un toccare, palpare le cose ed anche modificarle. Per questo Leriche piaceva molto a Bergson, così come Claude Bernard. In tale concezione, la conoscenza è una tecnica. Che può funzionare, solo se manipola. Sul problema il testo di riferimento fondamentale resta *L’évolution créatrice* di Bergson. Sulla figura di Leriche: G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique* cit.

²⁴⁹ In questo senso, per il genealogista come per lo storico antiquario è necessario documentarsi, percorrere spazza a spazza quel che il passato restituisce: “Era comunque mio desiderio dare a uno sguardo così acuto ed equanime una direzione migliore, la direzione verso l’effettiva *storia della morale* e a metterlo in guardia, ancora in tempo utile, da codesta congerie d’ipotesi inglesi costruita *sulle nuvole*. È anzi del tutto evidente quale colore debba essere per un genealogista della morale cento volte più importante del bianco delle nuvole; intendo dire il *grigio*, il documentato, l’effettivamente verificabile, l’effettivamente esistito, insomma tutta la lunga, difficilmente decifrabile, scrittura geroglifica del passato morale dell’uomo”. Nietzsche, *GM*, V, p. 254; tr. it. VI.2, pp. 219-20. A differenza dell’antiquario, egli si assume però completamente la necessità di fare a pezzi l’unità di quel che si è conservato sino a lui. Non deve conservare così com’è.

²⁵⁰ In questo, la genealogia si congeda da un rapporto con il reale entro le coordinate della vecchia ontologia: l’essere determina il rapporto ad esso solo come sostanziale non-modificazione e quindi pura lettura innocente. Al contrario, la genealogia trova il proprio orizzonte solo nell’ambito della vita – lì tutto esiste solo modificandosi ed ogni lettura-conoscenza è necessariamente una sua interpretazione e quindi riscrittura. A questo proposito, interessante il tentativo di Agamben di donare al processo genealogico (soprattutto foucaultiano) una fondazione ontologica. Ci sembra che questo derivi dalla necessità di mostrare che esso sia fondato e quindi, nonostante tutto, oggettivo. Nell’interpretare la genealogia foucaultiana, tutto sembra spostarsi verso una pura lettura storica dei paradigmi, fondata sulla vecchia e stabilizzante metafisica: “Se ci si chiede, infine, se la paradigmaticità risieda nelle cose o nella mente del ricercatore, la mia risposta è che la domanda non ha senso. L’intelligibilità, che è in questione nel paradigma, ha carattere ontologico, non si riferisce al rapporto

genealogia perché esso potesse divenire più di quel che era. Il concetto non è spezzato per ritrovare le sue componenti fondamentali attraverso le quali ricostruire conoscitivamente una linearità di derivazione nella quale esso appaia come effetto rispetto ad una causa nascosta. La genealogia non si dirige semplicemente al concetto vero al di sotto del concetto falso e menzognero ed essa non è così il movimento nel quale la superficie dell'apparente è tolta, per trovare il vero che vi soggiace. Spezzato il concetto iniziale, ricondurlo ad un altro elemento, primo ed immobile. In realtà, tutto è apparenza e le maschere si sommano alle maschere, senza termine. Togliere pertanto l'illusione di superficie non significa altro che ritrovare un'altra apparenza, la cui posizione di fronte al problema della verità è, in ogni caso, equivalente. Ed il movimento genealogico fa questo solo in prima istanza. Attuando l'autopsia del concetto, esso lo smembra per trovare quel che giace al di sotto del suo ordine di ripetizione. L'eccedenza interna alla serie chiusa e non il fondamento. Questo le è possibile solo nell'origine. L'origine mostra il passaggio tra due ordini di discorso reciprocamente eterogenei, sospesi sul vuoto per cui si metaforizzano l'un l'altro. E l'altro ostentato all'interno del concetto dissezionato è così un'insieme di frammenti appesi ad una metafora. I quali o sono detti così come sono e quindi senza senso, o invece donandogli un senso e pertanto metaforizzandoli. Quindi interpretandoli. Perché l'origine, rivelando il differente del concetto, non gli offre una cosa da assumere così com'è. Bensì una *chance* differenziale. La possibilità di una rivelazione in cui riattivare la propria vita. Essa non è la patria a cui ritornare, ma il luogo di una transizione incessante.²⁵¹ L'origine è il mistero passato oltre la chiarezza del presente che chiede un altro ordine di interpretazione. Non la regola della regola. Quando la genealogia torna all'origine, lo fa in quanto sintomatologia: quest'ultima prende avvio da una sofferenza, dal momento in cui la vita non ha più la capacità di circolare nella sua ordinaria quotidianità²⁵². Lì è una frattura che domanda ad essa di ri-prodursi

cognitivo fra un soggetto e un oggetto, ma all'essere". G. Agamben, *Sigantura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 34. Ora, se per Nietzsche i concetti di soggetto e di oggetto vengono di per loro a saltare, il processo della conoscenza non può essere inteso che come intrinsecamente duale e conflittuale, per il quale nulla resta così com'era. Dislocamento e frammentazione ne sono il risultato necessario. Ed essi sono inconciliabili con la parola *essere*.

²⁵¹Nietzsche, *FW*, III, 377, pp. 628-31; tr. it. V.2, 255-258. Sull'importanza di questo aforisma: P. Klossowski, *Sur quelques thèmes fondamentaux de la Gaya Scienza de Nietzsche*, in: *Ibid.*, *Un si funest désir* cit., p. 35 sgg.

²⁵²Qui allora la *Genealogia della morale* porta all'estremo quel che era iniziato con la *Seconda Inattuale*. Questa infatti trova la propria origine scritturale in un vago ed oscuro presentimento di schiacciamento al di sotto della storia: non una confutazione, ma la sensazione di un dolore, che provoca in Nietzsche il tormento. L'inizio dello scritto è intessuto di termini che denotano la sofferenza localizzata, ovvero il dolore personale che ne fa scaturire il gesto a ritroso: "credo che noi tutti soffriamo di una febbre storica divorante e che dovremmo almeno riconoscere che ne soffriamo. [...] a mia discolpa non dev'essere taciuto che le esperienze che suscitarono in me quei sentimenti tormentosi, io le ho attinte per lo più da me stesso e dagli altri le ho attinte solo per paragonarle [...]". Nietzsche, *UB II*, I, pp. 246-7; tr. it. III.1, p. 260.

differentemente. Per farlo, ha bisogno di altro rispetto a quello di cui ha usufruito sino ad allora.

La vita cerca il luogo capace di far scaturire una nuova interpretazione e per potervi riuscire ha bisogno di fare a pezzi tutta l'unitarietà e la linearità delle narrazioni al di sotto delle quali essa percepisce il proprio presente. Quindi essa esegue la genealogia e ricerca l'origine. Questa però non è mai una parola oggettiva, valida sempre e per chiunque, nella quale nessuno si dice o nulla accade: l'*Ursprung* è invece ciò che stimola qualcuno all'evento della propria rivelazione. Essa illumina dei punti di particolare significatività in relazione al vivente nel quale l'interna carenza soggettiva ha fatto scaturire la necessità della sintomatologia e della genealogia. L'origine può riguardare la vita del vivente in un punto determinato della sua storia. In un altro, essa non avrebbe alcun valore e pertanto non sarebbe nemmeno più *originale*. Questo è il proprio dell'origine: non un fatto e nemmeno la discontinuità tra due fatti. Bensì ciò che offre alla vita presente di differenziarsi e di rivelarsi, operando un'incisione nel proprio campo oggettivo. Così, l'origine non mostra mai niente di originario. Non è nulla che sia apprendibile scientificamente. Essa è in certo modo lo specchio della frattura nel presente, che solo in relazione a questa interruzione della sua capacità di differenziarsi la ricerca e la trova. Quindi il simulacro della sua indigenza. E tuttavia, non un'immagine nella quale specchiarsi pacificamente. Ma un enigma, il quale implica che il presente debba prodursi in una nuova auto-interpretazione. Costruire una nuova maschera. Se il concetto illumina, ricacciando l'oscurità dell'eterogeneo al di sotto di sé, questo accade perché esso si dispiega come pura presenza. Il perimetro del pieno, dove potersi appaerare e vivere confortevolmente. L'origine, al contrario, non è mai il puramente presente. Né l'assente (che è, in fondo, preso per sé, la negazione senza limitazioni e pertanto inesistente per sua stessa ammissione). L'origine è lo spazio della differenza. In essa brandelli e frammenti si mostrano a qualcuno, perturbandone la quiete domestica. Per sopravvivere, la vita deve essere spietata con se stessa e rifarsi ancora. Pensarsi sotto un altro concetto e prodursi in un nuovo simulacro di sé. L'origine indica il luogo in cui un concetto inizia nella metafora. Questa non è però dicibile come parola oggettiva. Bensì solo metaforicamente. Lì non si può arrivare dicendo semplicemente quel che è. Si deve giungere potendo rivelare qualcosa di sé che non sia comprensibile nell'ordine del convenzionale. Nominando l'origine la si differenzia ancora e la si ripete nella mascherata che impone, perché essa non è una cosa, bensì una faglia asimmetrica che per essere sopportata deve essere a sua volta incisa dalla

differenza²⁵³. L'origine è lo spazio dell'interpretazione infinta ed a cui ci si accosta unicamente duplicando quel che essa mostra. Perciò la genealogia, destrutturando, non è mai pura scienza storica: essa dissolve il concetto non indicandone il fondamento, ma gettandosi sulla sua origine, luogo in cui esso sorge solo per esserne ripetizione differenziale²⁵⁴. Dove tutto si conserva per essere trasformato e ri-creato. Lì solo può dissolversi, rinascendo nuovamente. Tornare all'origine, significa duplicare senza sosta gli inizi. Dove nasce la genealogia e deve risorgere la salute della vita.

5) La storia singolare

Riferirsi a Tocqueville, indica così per Nietzsche che il suo sguardo, per un attimo, si incrocia con lo sguardo dell'altro all'altezza della desolazione con cui il presente democratico è percepito. Luogo della perdita di ogni differenza, esso manifesta il lento e prepotente montare di una marea umana senza volto e senza aspirazioni. Quello che per Tocqueville è lo spazio di esercizio di un continuo livellamento, è per Nietzsche l'estrinsecazione reattiva di un *ressentiment* che confina ogni determinazione nello spazio della non-esistenza. Laddove Tocqueville osserva la società dei suoi tempi, Nietzsche guarda attraverso Tocqueville. All'altezza della genealogia, però lo sguardo si dissocia. Perché, per Nietzsche, non si tratta di

²⁵³ L'origine non è pertanto il luogo della perfetta intelligibilità di una struttura oggettiva secondo un'insieme di regole già date nella genealogia come metodo. La genealogia non svela semplicemente l'ideologia. Al contrario Jean Granier, per il quale in fondo tutto sembra risolversi secondo la coppia verità-apparenza: "La quête de l'origine n'est une authentique généalogie que dans la mesure où cette origine n'est plus hypostasiée comme *fondement au-delà de l'expérience*, dans un monde suprasensible, mais coïncide avec le mouvement qui porte les choses à l'éclosion dans la réalité en leur assignant un sens et une valeur, c'est-à-dire en leur assignant un rang dans la hiérarchie du réel. Les choses existantes ne sont ainsi que des phénomènes qui exigent d'être déchiffrés en fonction des règles de ce que Nietzsche appelle justement une *philologie* correcte, - «phénomènes» étant synonymes de signes ou, mieux encore, de «symptômes». La phénoménologie est donc une *sémiologie*. L'origine est immanente au réel, elle est ce qui constitue les réalités en vecteurs orientés, en structures. Les catégories métaphysiques ne font pas exception, elles n'ont aucun privilège sur les autres, de sorte que, pour comprendre le sens d'une catégorie ou d'un raisonnement, il ne suffit pas d'en éclairer le contenu ou d'en suivre les implications logiques, il faut se demander : de quelle origine ces catégories et ces raisonnement sont-ils le phénomène, ou, si l'on préfère, le symptôme? Les significations sont déjà signifiées et il faut substituer le méthode génétique, qui accède aux expérience ultimes en retraçant les différentes étapes d'une constitution, à la méthode analytique qui se bornait à dissocier, mais toujours sur le même plan, les diverses éléments d'une forme". J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris 1966, pp. 152-3. L'origine è qualcosa di enigmatico, come afferma Nietzsche nel frammento di Aurora sopra citato, che nella sua oscurità, altra rispetto alla luminosità dell'interpretazione che dona il concetto presente, richiede di essere incorporato in una nuova interpretazione e pertanto di oltrepassare l'attualità data. In essa la conoscenza è nello stesso tempo creazione e finzione, in piena continuità con la vita. Granier, rimandando al sintomo, intende quest'ultimo semplicemente come l'effetto di una cosa che il metodo genealogico permetterebbe di leggere nella sua verità iniziale. La lettura corretta permette di raffigurare la malattia. Ma la malattia è un concetto che si riferisce ad una cosa, non la vera realtà. Il sintomo richiede di creare nuove interpretazioni. Queste si misurano non sulla loro corrispondenza alla cosa, che non è mai data in forma pura, bensì sulla loro capacità di ripristinare la salute.

²⁵⁴ "Chi pensasse che il rinvio a quest'origine e a questo nebbioso involucro dell'illusione basterebbe ad annientare questo mondo ritenuto sostanziale, questa cosiddetta «realtà», non sarebbe altro che un bel pazzo! Solo come creatori noi possiamo annientare! ". Nietzsche, *FW*, III, 58, p. 422; tr. it. V.2, p. 79.

descrivere il processo genetico della democrazia, ma di iterarlo e differenziarlo attraverso il movimento di riattivazione dell'origine. Tutt'altro dall'atto con cui se ne descrive la storia vera.

Per comprendere l'innovazione alla quale la genealogia sottopone la possibilità di scrivere la storia, è necessario anzitutto rilevare del modo in cui l'impostazione nietzschiana modifica il problema tradizionale del rapporto tra passato e presente. I due termini vengono, nella loro relazione d'opposizione antitetica, a perdere letteralmente di senso. Non si tratta più di riportare al di sotto della luce dell'oggi un passato morto e defunto, lasciato indietro da un movimento di temporalità lineare che espelle senza sosta i suoi attimi, l'uno dopo l'altro. Né di comprendere gli elementi costitutivi dell'oggi, derivando causalmente l'attualità da un passato remoto ed oscuro. Passato e presente, enunciati in questo modo, non esistono – non esiste un solo presente come non esiste un solo passato. La loro singolarità è solo funzione nominale latente, ultima posizione prospettica che contemporaneamente si afferma come a-priori dello sguardo e si sottrae ad ogni questione, correlato storico di un pensiero metafisico che ha formato il movimento dell'occhio secondo visioni di spazi puri ed irrelati. Qui come nel corpo, al contrario, si tratta sempre e solamente di *Herrschaftsgebilde*: una tale espressione viene a designare la dinamica di un processo internamente duplice, nel quale ogni forma può scaturire sempre e solamente incorporando quel che le è estraneo ed irriducibile. La formazione di sovranità è così gerarchia che può attuare la propria funzione di senso unicamente comandando sul proprio materiale ed inserendolo all'interno di una logica bipolare: alcuni elementi sono lasciati liberi di manifestarsi, mentre altri sono relegati nell'oscurità di una latenza che non li dissolve mai, bensì impedisce loro di estrinsecarsi e di venire ad interferire con la linearità del senso costituito. Ciò non toglie che ogni significato sia necessitato a venire alla luce incorporando quel che non è mai nato per veicolarlo e, proprio per questo, a ripartire continuamente secondo la geometria di un primo e di un secondo piano – trascinandosi ineluttabilmente dietro il proprio antagonista.

Al problema del rapporto passato-presente si sostituisce quindi quello di dominante-dominato, che recide trasversalmente la semplice successione cronologica o la pura ripartizione in epoche. L'affermazione di un processo di interpretazione, nel quale alcuni elementi sono stati lasciati liberi di estrinsecarsi ed altri sono stati repressi e spostati nell'ordine della latenza, può trascinarsi intatto dal presente al passato, organizzando secondo la propria gerarchia e ripartendo secondo il proprio senso. Senza alcuna modificazione. Allora, affermare la necessità di far rivivere ciò che è stato in ciò che è non possiede in sé alcun valore autonomo: finché non ci si appresti a compiere un'azione ben più incisiva,

questo significa semplicemente veicolare lo stesso schema di ripetizione affermatosi nel passato all'interno del presente. Rimanendo all'interno della serie dominante, così com'essa continua a funzionare da tempo immemorabile. Questo è ad esempio quello che accade con quella che Nietzsche definisce la tradizione platonico-cristiana: essa si è affermata in un punto determinato del passato, incorporando e ripartendo, evidenziando o cancellando, definendo contemporaneamente il senso ed il non-senso, continuando senza sosta ad aggregare intorno al proprio nucleo integro ed immutabile. Il viaggio che essa ha compiuto all'interno della serie temporale, giungendo sino all'attualità, ha lasciato intatto lo schema generale nel quale qualcosa poteva manifestarsi e qualcos'altro doveva invece divenire latente. A partire da ciò, il compito nietzschiano è contemporaneamente quello di una fuoriuscita dalla serie dominante e di riattivazione del potenziale latente, neutralizzato ai margini del senso: un certo passato che coincide ad un presente determinato in continua ripetizione deve essere rovesciato a favore di una nuova attualità che sorga attraverso la riconquista di quel che è rimasto sino ad ora sottomesso. Un altro passato ed un altro presente segnano la linea da varcare. Il fuori è la differenza rispetto al medesimo che continua a ripetersi tra l'oggi e lo ieri. La malattia della vita, bloccata nel proprio stadio attuale ed incapace pertanto di differenziarsi, cerca il punto critico che segna la necessità di guadagnare di nuovo il bordo esterno. Giungervi, coincide con il gesto di eccedenza dell'ordine del visibile organizzato dalla dinamica del senso dominante. Quindi, con la necessità di fare a pezzi i concetti che dispongono lo spazio dei significati e la scrittura della storia. Sinché questo non accade tutte le figure che gli storici costituiscono sono sostanzialmente isomorfe: esse veicolano le stesse leggi e le medesime valutazioni. Gli storici allora fanno la storia di quel che non ha bisogno di essere riportato in vita, perché sussiste già da sempre ed in forma automatica – riproducendosi anche nelle loro immagini, venendo e rivenendo continuamente e ponendo, attraverso la stessa asimmetria dominante-dominato, le medesime logiche di funzionamento.

Questo accade perché lo spazio della loro visione è bloccato inesorabilmente, legato a quel luogo del passato nel quale è venuto a scaturire l'insieme di condizioni formali che ha statuito per essi il perimetro del pensabile e ha così già pre-determinato la forma del presente ed il suo dispiegamento. Il contemporaneo non come istante altro da ciò che è stato, bensì come sua ripetizione identica. Accedere ad un altro presente è dunque possibile solo spezzando quella resistenza che proviene da un tempo remoto e tuttavia attualissimo. Tornare indietro e contemporaneamente andare avanti. Quindi giungere a quel nodo nel quale il passato diviene

fortemente attuale e con il quale era destino che “*il presente visse a spese dell’avvenire*”²⁵⁵. In esso, l’ordine del senso è sospeso sul proprio vuoto, perché esso fonda il proprio significato solo da lì in avanti, aggregando e componendo, assemblando inesorabilmente la propria unità. In quel punto esso si dimostra essere solo frutto di un’opzione che si offre ad essere scelta altrimenti e quindi trasformarsi anche in qualcos’altro. Lì è la vita che stabilisce la propria norma. L’atto nietzschiano, costituendosi ad arte medica, deve riattivarne la portata differenziale. Per far ciò, esso non può essere un metodo generale ed universale che stabilisca in campo sterile le proprie regole per poterle *applicare* alle situazioni più diverse. La genealogia non sorge in forma trascendente rispetto a ciò che combatte, imponendovi dall’esterno le proprie norme. Al contrario, essa è una resistenza immanente a condizioni ben precise e determinate, l’atto di un’astuzia creativa che sorge dalla necessità di sopravvivere all’interno di un contesto specifico e che diviene inutile o inspiegabile al di fuori di esso. Una tattica e non una strategia²⁵⁶. Per questo, la genealogia non ha luogo proprio se non in relazione all’altro ed in rapporto a quest’ultimo, solo in quanto debba rovesciarlo²⁵⁷. Senz’altro fine prevedibile e calcolabile, se non l’abbattimento di quello che essa individua come il suo oggetto polemico. La genealogia viene alla luce come la sua figura di rovesciamento, aggregando la sua forma in diretta continuità con il suo contenuto tattico. L’oggetto di questa guerra è ciò che cancella la possibilità di un’altra storia. La genealogia deve assumere quindi la forma della differenza. Non del concetto.

²⁵⁵ Nietzsche, *GM*, V, p. 253; tr. it. VI.2, p. 219.

²⁵⁶ Su questo punto, la distinzione operata da Michel de Certeau: “J’appelle *stratégie* le calcul (ou la manipulation) des rapports de forces qui devient possible à partir du moment où un sujet de vouloir et de pouvoir (une entreprise, une armée, une cité, une institution scientifique) est isolable. Elle postule *un lieu* susceptible d’être circonscrit comme *un propre* et d’être la base d’où gérer les relations avec *une extériorité* de cibles ou de menaces (les clients ou les concurrents, les ennemis, la campagne autour de la ville, les objectifs de la recherche, etc.). Comme dans le management, toute rationalisation «stratégique» s’attache d’abord à distinguer d’un «environnement» un «propre», c’est-à-dire le lieu du pouvoir et du vouloir propres. Geste cartésien, si l’on veut : circonscrire un propre dans un monde ensorcelé par les pouvoirs invisibles de l’Autre. Geste de la modernité scientifique, politique ou militaire. [...] j’appelle *tactique* l’action calculée que détermine l’absence d’un propre. Alors aucune délimitation de l’extériorité ne lui fournit la condition d’une autonomie. La tactique n’a pour lieu que celui de l’autre. Aussi doit-elle jouer avec le terrain qui lui est imposé tel que l’organise la loi d’une force étrangère. [...] Elle n’a donc pas la possibilité de se donner un projet global ni de totaliser l’adversaire dans un espace distinct. Elle profit des «occasions» et en dépend, sans base où stocker des bénéfices, augmenter un propre et prévoir des sorties. Ce qu’elle gagne ne se garde pas. Ce non-lieu lui permet sans doute la mobilité, mais dans une docilité aux aléas du temps, pour saisir au vol les possibilités qu’offre un instant. Il lui faut utiliser, vigilante, les failles que les conjonctures particulières ouvrent dans la surveillance du pouvoir propriétaire. Il lui est possible d’être là où on ne l’attend pas. Elle est ruse”. M. de Certeau, *L’invention du quotidien. 1. Arts de faire* cit., pp. 59-61.

²⁵⁷ Per questo, a differenza della filologia, che si pone il compito di conoscere le cose passate così com’esse sono veramente state, la genealogia ne costruisce un simulacro utile all’esigenza differenziale della vita. La filologia è necessaria come momento preliminare e tuttavia è ineluttabile che venga superata. Su questo il frammento 102 della *Gaia Scienza*. Essa afferma che la filologia presuppone sempre qualcuno che è *ancora di là da venire*. Sul problema della filologia si vedano la serie di frammenti tra il ’75 e il ’76 “*Wir Philologen*”, che avrebbe dovuto costituire la quinta Inattuale, rimasta in ultimo non scritta.

Si torni un attimo a Tocqueville. Un curioso parallelismo sembra esplicitarsi nella *Democrazia in America*: la forma della storia in generale sembra essere stranamente simile alla morfologia di quella storia più particolare che è la modernità dell'uguaglianza, luogo di un'espropriazione senza ritorno. Tanto la storia è mossa da una potenza universale che aggrega il molteplice (sia Dio in *primis*, in seguito le leggi che egli pone nella storia e che fanno essere la modernità solo modernità), tanto la politica moderna è il perimetro di un potere generale e sovrano che domina i movimenti dei singoli. Tanto nell'uno, quanto nell'altro, possiamo raffigurarci il loro centro attraverso un'idea generale. Ma sulle idee generali, così scrive Tocqueville: "*Les idées générales n'attestent point la force de l'intelligence humaine, mais plutôt son insuffisance, car il n'y a point d'êtres exactement semblables dans la nature: point de faits identiques; point de règles applicables indistinctement et de la même manière à plusieurs objets à la fois. [...] Les idées générales ont cela d'admirable qu'elles permettent à l'esprit humain de porter des jugements rapides sur un grand nombre d'objets à la fois; mais, d'une autre part, elles ne lui fournissent jamais que des notions incomplètes, et elles lui font toujours perdre en exactitude ce qu'elles lui donnent en étendue*"²⁵⁸. Ovvero, le idee generali rendono prevedibile il perimetro che circoscrivono, rendendolo omogeneo al di sotto della propria unità nominale. Questa è in fondo, secondo Tocqueville, la tendenza generale dell'epoca democratica: quella di pensare attraverso idee generali che possano riassumere la complessità infinita che si estende davanti agli occhi umani. A partire da queste generalità, tutti i particolari cominciano ad orbitare come satelliti. Essi vi si sussumono ed offrono la loro molteplicità differenziata per veicolare l'identico. Iterandolo. Nella ripetizione attraverso l'identico ciò che domina è il simile²⁵⁹ e la loro similitudine li colloca nel medesimo dominio, costituendo un insieme che ne dona la forma. Quest'ultima è allora fondata sul depotenziamento della differenza a cui è sottoposto il singolare, non sulla sua valorizzazione. Tanto maggiore è il depotenziamento della divergenza, tanto più grande diviene il potenziamento dell'insieme. Che appartiene contemporaneamente a tutti e a nessuno. Quando il potere del generale domina incontrastato,

²⁵⁸Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, in : Ibid., *Œuvres II* cit., p. 524.

²⁵⁹ "L'homme qui habite les pays démocratiques ne découvre, au contraire, près de lui, que des êtres à peu près pareils; il ne peut donc songer à une partie quelconque de l'espèce humaine, que sa pensée ne s'agrandisse et ne se dilate jusqu'à embrasser l'ensemble. Toutes les vérités qui sont applicables à lui-même lui paraissent s'appliquer également et de la même manière à chacun de ses concitoyens et de ses semblables. Ayant contracté l'habitude des idées générales dans celle de ses études dont il s'occupe le plus et qui l'intéresse davantage, il transporte cette même habitude dans toutes les autres, et c'est ainsi que le besoin de découvrir en toutes choses des règles communes, de renfermer un grand nombre sous une même forme, et d'expliquer un ensemble de fait par une seule cause, devient une passion ardent et souvent aveugle de l'esprit humain". *Ivi*, p. 525-526. Corsivo mio.

il singolare non ha più via d'uscita. Una tale tendenza ideologica diffusa nell'epoca della democrazia invade non solo il campo del loro utilizzo nella vita quotidiana, ma anche un dominio più specifico e apparentemente intatto dai luoghi comuni. Quello della scrittura della storia. Questa allora viene sempre più dominata da idee generali, che sottomettono l'accadere dei fatti e degli uomini particolari. Tale tendenza permette di dominare un materiale tanto quantitativamente immenso, quanto qualitativamente sfaccettato. L'idea generale permette infatti di riassumere e trovare un senso in una realtà sempre più complessa e multiforme, ovvero imprevedibile. Essa è un vero e proprio mezzo per la scrittura della storia nell'epoca del proliferare del molteplice. Tuttavia, in chi legge una tale narrazione si insinua lentamente un senso disperante di omogeneità e di necessità implacabile. Effetto del senso prospettico costituito dalle idee generali che fondano il meccanismo della scrittura storica democratica: *“Les historiens qui vivent dans le temps démocratique ne refusent donc pas seulement à quelques citoyens la puissance d'agir sur la destinée du peuple, ils ôtent encore aux peuples eux-mêmes la faculté de modifier leur propre sorte, et ils les soumettent soit à une providence inflexible, soit à une sorte de fatalité aveugle”*²⁶⁰. La recita della storia diviene funzionale alla stessa omogeneità che regna nella democrazia. Essa la itera e la ri-produce. L'uguaglianza diviene infine, attraverso la generalità che si impone sulla singolarità, il vero e proprio soggetto della storia. Il dispositivo che la struttura di questa mette in campo, attraverso i suoi concetti generali e le sue leggi, macina tanto l'interna differenza quanto la possibilità di una nuova differenziazione. Ma non è forse accaduto lo stesso a Tocqueville? L'assenza di una possibilità differenziale all'interno della sua narrazione non ha forse a che fare con la forma della narrazione stessa? Non ha forse egli riprodotto, nel suo dire, quello strano potere che aggiogava ogni disparità? E non siamo noi stati captati da questa sensazione di impotenza?

Se questa direzione di lettura ha qualcosa a che fare con il vero, allora l'interpretazione tocquevilliana si costituisce a partire dalla necessità di comprendere il proprio oggetto, cogliendone il concetto. Ciò rende possibile che tutti i casi singolari siano raccolti in unità. Previsti in leggi sempre valide e perfettamente regolari. In quanto riesca ad ottenere questo, essa detiene la parola oggettiva e si trasforma pertanto in scienza. Essa vi aspira sin dall'inizio, tesa a quella verità dalla quale nulla più fuoriesca. Nessuna eccezione. Nessun singolare. Accade in questo modo, come ammette lo stesso Tocqueville, che la storia si trasformi nello spazio di manifestazione della volontà divina. In essa, l'istanza della scienza continua, al di là delle sue pretese di pura immanenza, a rendere accessibile l'apparizione di

²⁶⁰ Ivi, p. 600.

Dio tra gli uomini. Sotto il segno di un politico depotenziato, nel quale la vita giunge alla propria, pericolosissima fine. La narrazione tocquevilliana ripete questa serie che si distende tra un principio teologico, un intermezzo scientifico ed una fine mortale. Giungendo a figurare per l'uomo un destino politico nel quale egli non può che soffocare. Essa dunque non è riuscita a giungere alle cause del male e a ridonare la salute a chi l'aveva richiesta. Che essa utilizzi il concetto-idea generale è sintomo di ciò. Per la genealogia si tratta allora di raccontare un'altra storia. Senza pretendere alla parola oggettiva del *Begriff* e senza divenire pertanto scienza. Certo non per umiltà. Ma perché una tale via rende infine impossibile intravedere la possibilità di un altro destino. Dirigersi al contrario all'origine. Non quel che è incluso, ma ciò che eccede. In quell'eccezione la regola del concetto si disfa. E si riattiva la *chance*. Se questo è il suo contenuto, nella genealogia coincide con la sua forma. Essa è pertanto una forma eccezionale. Così, anzitutto non costruisce la propria storia lì dove inizia l'uguale, bensì dove scaturisce dall'eccezione. Studia il dettaglio tralasciato, non la regolarità. Inoltre, essa non può costituirsi a concetto. Non vuole il medesimo²⁶¹. Non sussume nulla. Ma non è in-differente. Forse è possibile comprendere la sua valenza intendendola come esempio²⁶². Un universale singolare che vale in modo irripetibile e tuttavia degno di rispetto. Nietzsche mostra come uscire dalla serie. Interpreta la storia attraverso la sua dis-funzione. Ma non chiede di prendere l'interpretazione per vera e riprodurla come tale. Al contrario, è questione di osservare come quello che è accaduto una volta possa accadere ancora. Si tratta di ri-farlo ogni volta daccapo e differentemente. La genealogia funziona come la macchina capace di macinare l'universale e di farne scaturire la differenza, l'innescò che deve portare a deflagrazione un vocabolario politico nel quale alla vita è proibito rivelarsi. Fare la genealogia è atto bellico contro l'identità del proprio passato-presente, il quale pronunciava il noi al posto di tutti e di ciascuno, costituendo pertanto un dettagliatissimo sistema di dominazione impersonale. Con essa, Nietzsche si dirige contro la superficie del discorso pronunciato dalla sistematica politica, la vera casta regnante²⁶³ che costituisce in unità i differenti e li sottrae

²⁶¹ Questa è la vera opzione della genealogia rispetto alla posizione tradizionale della metafisica: differenza e non identità. Intenderlo in questo senso mi sembra ben più produttivo che attraverso la coppia universale-particolare, come ad esempio S. Kemal, *Some problems of genealogy*, «Nietzsche-Studien», 19 (1990), 30-42.

²⁶² “Io stimo tanto più un filosofo quanto più egli è in grado di dare un esempio”. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. III. Schopenhauer als Erzieher*, I, p. 350; tr. it. III.1, *Schopenhauer come educatore*, p. 373. Forse allora la filosofia non esiste ed esistono solo le filosofie, legate alle singolarità dei filosofi. Esse assumono il proprio valore nella capacità di divenire esempi, ovvero suscitare una ripetizione differenziale in un altro filosofo. Nessun valore universale che legghi in un'immagine comune.

²⁶³ In questo senso, nella follia torinese Nietzsche prende alla lettera la propria metafora. O forse, la volontà di portarne fino in fondo l'effetto di commedia e trasformarla in personaggio. L'ultimo frammento dunque: “condamno te ad vitam diaboli vitae. Nel distruggerti, Hohenzollern, distruggo la menzogna”. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, XIII, 25[21], p. 647; tr. it. VIII.3, p. 416.

alla vista. Ne nomina così la menzogna patologica che si perpetuava in nome della parola oggettiva e potenzia la metafora che vi soggiace. La metafora allora, in una reazione a catena incontrollabile, diffonde con virulenta ferocia la guerra all'interno della pace del concetto, frammentando senza sosta l'unità dell'immaginario politico, coeso al di sotto del male di chi non sa più parlare in prima persona. Lì inizia la *grande politica* nietzschiana: “*La grande politica. [...] Io porto una guerra che passa attraverso tutti questi casi assurdi come popolo, ceto, razza, professione, educazione, istruzione: una guerra come tra l'ascesa e il declino, tra volontà di vita e sete di vendetta contro la vita, tra probità e perfida bugiarderia...Se tutti i nostri «ceti superiori» prendano partito per la menzogna, non è loro libera scelta – non possono non farlo: non si ha in pugno la possibilità di tener discosti gli istinti deteriori*”²⁶⁴.

²⁶⁴ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, XIII, 25[1], p. 637; tr. it. VIII.3, p. 407.

CAPITOLO QUARTO. LA GROßPOLITIK DELLA VITA

„Sei klug, Ariadne!...“

Du hast kleine Ohren, du hast meine Ohren:

steck ein kluges Wort hinein!-

Muss man sich nicht erst hassen, wenn man

[sich lieben soll?...

Ich bin dein Labyrinth...“

F. Nietzsche
„Klage der Ariadne“

1) Lo stato di guerra.

“*Io porto la guerra*” afferma Nietzsche a conclusione del suo percorso, all’inizio della serie di frammenti intitolati “*Die große Politik*”. Così, sul bordo della follia egli si affretta a scrivere quel che non ha ancora scritto. Impossibile comprendere se la serie cerchi accuratamente di evitare il montare di una marea oscura, lasciandosi scivolare in quei territori che essa ancora non ha invaso, spostandosi ogni volta che un’onda minacci di lambirla e di trascinarla con sé. O se invece si avvinghi ad essa e vi si intessa, come se il cadere del tempo della grande politica potesse essere annunciato solo da colui che si offriva volontariamente a ricevere i suoi doni. Poco importa. I segni del gesto che si svolge in quel momento decisivo, nel quale si gioca l’esistenza del pensiero di Nietzsche, delineano la percezione di un compito. Non un solo frammento. Né più frammenti mescolati ad altri. Invece, una schiera di tracce omogenee che si coordinano tra loro in un gioco di ripetizione incessante. Vorticanti attorno ad un centro invisibile e tuttavia non disposte nella struttura di un libro. Pertanto, seppure esse manifestino la tragicità di un’ossessione che si volge alla politica e rivelino un’urgenza percepita al di sotto del suo segno, si può affermare che non abbiano trovato il proprio compimento. L’espressione non giunge alla conclusione e non lega tra loro l’inizio e la fine. Tutto rimane in fondo privo di giustificazioni. Pertanto, ben poco scientifico. Il rapporto di Nietzsche con la politica è rimasto senz’opera. Osservarlo coincide con il rilevare un dato di fatto. Forse tutt’altro che casuale. Si manifesta negli ultimi frammenti, ma è già anche il ritornare di un precedente²⁶⁵. Se Nietzsche può scrivere qualcosa che assomigli ad un trattato

²⁶⁵Infatti, Nietzsche aveva già abbozzato qualcosa che non giungerà mai a compiere e a cui tuttavia appone questo titolo: “*Ein tractatus politicus von Friedrich Nietzsche*”. Di esso scrive solo un frammento di prefazione, nel quale rimanda a Macchiavelli: “Questo trattato, come ho detto, riguarda la politica della virtù: esso pone un ideale di tale politica, la descrive quale dovrebbe essere, se qualcosa su questa terra potesse essere perfetto. Ora nessun filosofo dubiterà di quale debba essere in politica il tipo della perfezione: cioè il machiavellismo. Ma il machiavellismo *pur, sans mélange, cru, vert dans toute sa force, dans toute son âpreté* è sovrumano

per la tragedia o per la morale, se la loro struttura si aggrega attorno a questi temi, quando è la politica ad entrare in campo un tale gesto non sembra più possibile. Lì scaturisce l'incompiutezza. Ed il disperdersi dello stesso tema nella molteplicità dei frammenti slegati e tuttavia ripetitivi.

Vi sono diverse vie per leggere l'assenza dell'opera politica di Nietzsche. Una di queste è interpretare lo spazio bianco che essa circonda come negazione: egli non ha scritto nulla perché non aveva niente da dire su ciò che in fondo non lo interessava o che addirittura sostanzialmente ignorava. L'assenza denota pertanto il vuoto di significato che Nietzsche stesso attribuisce, cosciente o incosciente, al tema politico. Un'interpretazione in base alla quale è possibile rileggere come marginali i frammenti che lo nominano. Annotazioni divaganti su qualcosa che non sfiora il baricentro del pensiero nietzschiano. Quest'ultimo, se vi si rivolge, lo fa con indifferenza o secondo la necessità di spazzarlo via dalla gamma dei possibili problemi filosofici. Il pensiero di Nietzsche non ha nulla a che fare con la politica o è addirittura anti-politico. Dirigersi ad esso secondo la necessità di poterlo ricondurre a quella sfera si rivelerebbe pertanto un'assurdità. Di qui, il problema politico nel pensiero nietzschiano può essere archiviato senz'altre preoccupazioni. Differente, al contrario, ci sembra essere l'importanza che esso può rivestire per la costellazione dei problemi politici. Tale capacità di significazione può essere presentita esattamente all'altezza del modo in cui riesce ad aggregare i suoi ultimi segni secondo il ritmo di una ripetizione senza centro e tuttavia ossessiva. Nominando continuamente la politica in una modalità bizzarra, che rifiuta di subordinarsi ad una lettura che voglia integrarla all'interno di un orizzonte già preconstituito.

L'impossibilità del trattato si lega intrinsecamente alla modalità con la quale Nietzsche finisce nel campo del politico. Se gli fosse stato possibile accasarsi in esso, egli avrebbe già composto l'opera della quale noi notiamo l'assenza. Tracciandone il profilo secondo la modalità di una figura. Definendosi secondo la modalità di un libro o trattato, l'opera avrebbe strutturato una superficie distesa tra un inizio ed una fine. Nietzsche non ha potuto. Sul bordo della dissoluzione del pensiero, egli si è affrettato a compiere quel che restava da fare. Infine il trattato non è venuto alla luce. Nulla si è ricomposto e tutto è rimasto nella forma nomade di frammenti sparsi e slegati. E forse è arrivata a compimento quell'esigenza che premeva dall'interno del pensiero di Nietzsche, che egli lo volesse o no. L'opera non si è costituita e non ha fatto scaturire l'immagine della politica. Essa non ha rappresentato niente perché non

[*übermenschlich*], divino, trascendente, non sarà mai raggiunto dagli uomini, ma solo, al massimo, sfiorato...Anche in questa specie ristretta di politica, nella politica della virtù, sembra che non si sia mai raggiunto l'ideale. Anche Platone lo ha solo sfiorato". Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, XIII, 11[54], pp. 25-26; tr. it. VIII.2, p. 237.

si è formata in unità. Nella dispersione delle sentenze, quel che risuona è solamente l'affermazione iniziale: "*Io porto la guerra*". I frammenti sono unicamente una dichiarazione bellica. Essi non possiedono null'altro se non un'intenzione tattica. Senza la pretesa ad una perfetta autonomia, non contengono il proprio oggetto, né ciò che attaccano né quel che vorrebbero ottenere. Proposizioni senza fine, esse non si sottomettono all'economia di un'opera.

Così, se la comparsa nello spazio pubblico era in fondo iniziata con un'opera, sulla quale iscrivere finalmente il proprio nome e nella quale potersi specchiare, alla fine è accaduto esattamente il contrario. Lungo una scia che percorre tutti gli anni della sua riflessione, i frammenti si sommano gli uni agli altri, formando una massa caotica ed esplosiva di idee. Ora però divengono qualcosa d'altro. Nella solitudine di Torino, con le scarpe logore, quasi la figura del mendico di se stesso, per Nietzsche si tratta di non fare più economia di sé. Egli si logora, come si logora quella che alla fine, solo per vecchia usanza, può essere definita la sua opera. Tanto la sua persona, quanto il suo *Libro* si spaccano in frammenti scomposti. La trattazione dà luogo al grido di guerra. Tutto si gioca sulla riuscita o meno di un'impresa che non deve produrre, ma consumare fino in fondo. E pertanto da essa non può scaturire affatto la sua opera. Si trattava, diceva a suo tempo, di rovesciare i valori sul quale il pensiero dell'Occidente si è costituito, che non sono semplicemente le loro norme, le loro opzioni. Bensì, i gangli profondi a partire dai quali si produce l'immagine di coloro che si pensano e agiscono come tali, che si risparmiano e fanno economia di sé per corrispondervi. Consumano la loro vita nel tentare di conservarla, la fanno deperire pensando di salvarla. Questa è in fondo l'economia sulla quale si è costruita la politica – un risparmio massimo di vita, che ha prodotto un numero altissimo di morti. Ora, tentando di incidere questo volto disumano del troppo umano, questa permanenza a sé della natura dell'uomo che lo trasforma nel proprio mostro, Nietzsche non cerca di compiere una semplice operazione filosofica. Non cerca la deduzione. Né vuole produrre alcuna confutazione. Come aveva già detto, del resto, "*Cosa ho mai a che fare io con le confutazioni?*". Perché la confutazione parte da un principio, rivela la contraddizione e mostra la vera sequenza logica che era sino ad allora nascosta. Si tratta di ripristinare l'economia del sensato e pertanto umano. Al contrario, per Nietzsche, è questione di sfondare l'economia per intero. Attraverso di essa si è prodotta la consunzione della vita, la sua umanizzazione usuraia che ne macina le forze per immetterle nuovamente nel gioco che sempre e perpetuamente le consuma solo per conservarle. Nietzsche vuole sfasciarlo e romperlo completamente, non lasciandone in piedi nemmeno un pezzo. Si tratta non solo di pensare, di riflettere, bensì di compiere un gesto incisivo, di sfregiare completamente tutta la

storia che si è sedimentata nel corpo e l'ha compresa al di sotto di una logica d'aggregazione e d'economie. Ora, in questo presente, in questo attimo e forse addirittura in questo luogo, la consunzione che deriva dalla sua economia è massima. Perché esso si è alimentato per alimentarsi ed infine ha esaurito il suo combustibile, sino ad arrestarsi. Il gioco di forze completamente logorato. Si tratta di un'alternativa radicale e mortale: o essere spariscono per sempre dalla faccia della terra e giungono così al proprio compimento, talmente economiche da economizzarsi persino il gesto di doversi conservare e si assorbono in sé – nel proprio nulla, o invece qualcos'altro deve accadere. Un evento.

Nietzsche pensa, in fondo, che forse questo evento è lui. Egli dice di sé: *Io sono dinamite*. Ma egli tuttavia non è la personalità Nietzsche. Bensì un evento prodotto dalla storia – solo in una forma imperfetta. Egli è un degenerato, come gli altri, sospeso sul baratro della propria sanità nichilistica, teso a conservarsi e attento a non spendersi troppo. Ma nello stesso tempo è anche qualcos'altro. Si spreca senza sosta, in modo assolutamente antieconomico. Si logora e si consuma. Il suo corpo, da molti anni, è una macchina infernale che gli impedisce di essere operoso. Continuamente si spinge all'estremo e all'esaurimento. Mal di testa, nausea, un senso di inquietudine che a volte spunta nella trama della quotidianità. Il corpo di Nietzsche si porta ad intervalli oltre il limite imposto dalla propria salute e giunge ogni volta sul ciglio della propria dissoluzione. Ora, esso potrebbe consumare il gioco con cui si è intrattenuto per anni. Nella sua volontà di non fare economia di sé potrebbe essere così folle da farsi esplodere. Da essere tutto intero la malattia economica del proprio corpo e spingere la propria degenerazione ad un tale eccesso, che a questa infine non è più permesso continuare a portarsi avanti secondo il proprio parsimonioso gioco di attenuazione. Perché la peculiarità di questa malattia è di risparmiarsi, rimpicciolendosi sempre di più. In Nietzsche, essa trova una sfasatura. Qualcuno che soffre intimamente, ma senza la convinzione cosciente che ciò possa essere il vero fine da imporsi, del vizio di megalomania – e lo professa. Lì tutto è indeciso. Se Nietzsche confronta la propria malattia con l'immagine della salute che quest'economia gli fornisce, egli allora *deve* conservare le forze per non deperire e quindi è trascinato a spegnersi lentamente come tutto il resto. Se invece segue un'idea folle che sorge dalla mania di grandezza del suo corpo, allora egli è necessitato a spingere sulla propria auto-combustione, portarla all'eccesso e rompere pertanto la logica sensata nella quale essa si riproduceva, indebolendosi e sparendo senza rumore. Questa è la soluzione che sembra scegliere, in preda alla vera degenerazione del proprio corpo. Per essa, è necessario produrre la propria esplosione e fare un chiasso infernale. Spezzando la possibilità di preservarsi per logorarsi. Con la combustione di sé, Nietzsche porta ad estrema dissoluzione l'immagine della politica.

Perché questa politica si produce solo con l'economia dei corpi. E quando Nietzsche fa fuoriuscire il proprio corpo, trascina con sé anch'essa. Di questa politica, gli ultimi frammenti non sono che i miseri resti trasfigurati. I pezzi sparsi di una storia che ha giocato sulla conservazione della vita e l'ha portata a consunzione – infine, bruciata dal folle che non ne ha compreso il senso o che forse non è riuscito ad integrarsi in essa²⁶⁶. A questa, Nietzsche ha imposto di essere tutta se stessa ed ancora di più, portata a divenire grande e quindi esplodere. Mediante un tale atto, egli non si riserva di onorarla e quindi di preservarla. Prostrandosi al senso della sua economia e all'economia del suo senso. Se deve essere salvata, è solo attraverso la sua combustione. Egli la sfregia e quindi non ne tratta – perché si tratta solo con qualcuno o qualcosa a cui si riconosce il diritto di permanere nella sua identità. Al contrario, Nietzsche non le può attribuire alcuna legittimità di conservarsi, né tantomeno vuole che resti al di sotto della sua immagine. Per questo, non si può trattare con essa. E non le dedica nessun trattato. Al contrario, ne incendia la combustione lenta.

In ultimo, di questo movimento non ne è rimasto quasi nulla. Le ceneri. Con esse, non si compone un'opera nella quale sia possibile specchiarsi. I frammenti non rappresentano niente e non vogliono farlo. Essi sono solo l'esito ultimo del movimento bellico con il quale Nietzsche ha sottratto alla politica la possibilità di conservarsi re-presentandosi. E per lui, di re-presentarsi in essa. La dichiarazione di guerra delle ultime righe è solo l'estrema flebile ripetizione di un altro gesto che si è compiuto altrove, di una guerra che si è svolta da un'altra parte e che ha inciso una differenza e un nuovo limite che lì non sono visibili. Di essi, non vi è che la *parvenza*, la quale non è il falso, ma solo il grado più tenue del suo essere – dov'esso si conserva e in ultimo si spegne. La ripetizione rimanda sempre ad una differenza iniziale, afferma Nietzsche. Quindi, da essa si tratta di tornare indietro al punto nel quale l'intensione è massima, lo sforzo all'estremo – dove qualcosa è costretto ad essere tutto se stesso e pertanto sacrificarsi ad una grandezza che, conservandosi, non riuscirebbe mai ad acquisire. Per noi, di chiarire il motivo e di delineare il gesto attraverso il quale Nietzsche ha portato avanti questa guerra e questo incendio della politica. Mostrare da dove egli parta e quale sia infine il

²⁶⁶ “Non sfido quello che vive adesso, io sfido parecchi secoli a lottare contro di me: io contraddico e tuttavia sono il contrario di uno spirito *negatore*...Ci sono nuove speranze, ci sono fini, compiti di una grandezza sino ad ora inconcepibile: *sono un lieto messaggero par excellence*, per quanto debba essere pur sempre l'uomo del destino...Dato che quando questo vulcano entrerà in attività, sulla terra vi saranno convulsioni come non ce ne sono mai state: il concetto di politica si è interamente dissolto in una guerra tra spiriti, tutte le strutture di potere sono saltate in aria – ci saranno guerre come non se ne sono mai viste”. Nietzsche, *Brief an Kaiser Wilhelm II (Entwurf)*, Anfang Dezember 1888, in: Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. Von G. Colli e M. Montinari, III.5, p.503; tr. it. in: Nietzsche, *Lettere da Torino*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2008, p. 109.

movimento attraverso il quale la sua critica della crisi giunge all'esito estremo di sottrarre la figura alla politica. Comprendendo il tentativo di non conservarla così com'è.

2) *“Dello Stato il meno possibile”*.

L'effetto politico nietzschiano può, in un certo senso, essere scorto solo laddove si presti fede al principio *Dello Stato il meno possibile*, perché lo Stato non può essere ripetuto così come pretende di essere: il problema che Nietzsche ha sotto gli occhi mostra la sua sostanziale superfluità, le sue forme spezzate e visibili solo attraverso l'iterazione giuridica del loro nome. L'attualità sembra aver ormai sorpassato l'antica cornice istituzionale nel quale era possibile nominarla. Per comprendere l'insorgenza attuale della politica, al contrario, bisogna spostarsi in tutt'altro contesto. Se seguiamo le folli indicazioni dei frammenti della *Grande Politica*, il punto prospettico dal quale osservarla è ora la *vita*. Essa è il vero nodo cruciale nel quale lo Stato sembra perdere la propria definitezza. Ciò è in fondo un'idea antica e corrisponde a quanto aveva affermato nella *Nascita della Tragedia*: la forma è solo l'effetto dell'apollineo imposto sul dionisiaco, il confine in bilico sul divenire. Ora però sembra trattarsi di tutt'altro.

Che la vita possa essere il punto prospettico sulla politica non è un'idea esclusiva di Nietzsche. Al contrario, esso costituisce lo snodo fondamentale attraverso il quale una forma di scienza sociale nell'Ottocento, volendo prendere il posto della vecchia scienza politica, ritiene di dover nello stesso tempo riformulare il proprio oggetto ed i propri fini. Perché, a partire dalla dissoluzione della vita, si è per Hobbes inverata una connessione del tutto peculiare. Quel di cui poteva disporre, in assenza di qualsiasi dinamica vitale, era la pura materia inorganica, conoscibile senza scarti nelle sue leggi intrinseche ed essenziali. Una materia anzitutto scissa e separata, priva di movimento e composta di atomi interscambiabili ed irrelati. Conosciuta perfettamente, si sarebbe dovuto costruire lo strumento con il quale tenerla aggregata, visto che ognuno dei suoi elementi, lasciato libero a sé, avrebbe semplicemente ripetuto la stasi mortifera di cui era incarnazione e figura. Un triplice rapporto gravido di conseguenze si è pertanto esplicito in questo punto tra la conoscenza, ciò su cui si esercitava e il compito pratico che ad essa si imponeva. Anzitutto, a partire dalla natura specifica dell'oggetto che si collocava davanti agli occhi, si è ritratto per la conoscenza ogni margine d'oscurità rispetto all'artificialità dell'atto con la quale la si osservava: venuta meno la specificità della vita, ciò che restava era la pura materia inorganica, ovvero ciò che permaneva identico ed immutabile a sé nell'estensione infinita dello spazio e del tempo, senza capacità di cambiamento, di mutazione e tanto meno di scaturigine creativa. Non solo.

Ponendosi a fine la necessità di aggregare questa materia inerte e sbriciolata in atomi, tanto quello di cui poteva disporre per portare a realizzazione il suo compito d'aggregazione era semplicemente ciò che gli offriva l'orizzonte dell'inorganico, tanto lo strumento utile a comporre il tessuto vitale dissolto poteva essere solo la macchina²⁶⁷, connettendo ineluttabilmente il problema del politico all'artificialità della meccanismo²⁶⁸. Quest'ultimo era lo strumento che doveva compattare una realtà disgregata ed in ciò sempre uguale a se medesima. Come gli atomi privi di relazioni della quale era composta.

Al contrario, scoprendo nella vita un nuovo punto prospettico, la nuova scienza sociale non può che rompere con il vecchio sguardo della scienza politica e mostrare che l'illusione di un orizzonte costituito di materia inorganica ha causato nello stesso tempo il pensiero erroneo di un individuo isolato, alla cui assenza di spontaneità relazionale è stato necessario sopperire attraverso la figura meccanica della coazione statutale. Fondare una nuova scienza della società coincide dunque con la necessità di sottoporre a negazione questa negazione sulla quale si è costituita quella scienza politica che ha dissolto la vita del corpo sociale. Perché, infatti, “*Un doctrine ne se dégage nettement que quand elle a été mise en présence de la doctrine contraire. Pour une idée, la contradiction est un progrès décisif ; or, le dix-septième siècle (Hobbes, Locke, Bossuet), abonde en doctrines politiques qui nient plus ou moins le caractère naturel de la société humaine*”²⁶⁹.

La nuova scienza sociale dunque costituisce il proprio atto di nascita attraverso la determinazione del suo oggetto non nello spazio della materia inerte, bensì in quello del corpo dotato di vita. Tra quest'ultimo e la società non vi è che una relazione di isomorfismo. Ora, come la società è un corpo, altrettanto il corpo è una società. Che all'organismo individuale

²⁶⁷ Lo Stato hobbesiano deriva la propria nettezza di contorni esattamente dalla riduzione della vita alla materia: “Infatti, poiché la vita non è altro che un movimento di membra, l'inizio del quale sta in qualche parte interna fondamentale, perché non potremmo affermare che tutti gli *automi* (macchine semoventi per mezzo di molle e ruote, come un orologio) possiedono una vita artificiale? Che cos'è infatti il *cuore* se non una *molla* e che cosa sono i *nervi* se non altrettante *cinghie*, e le *articolazioni* se non altrettante *rotelle* che trasmettono il movimento a tutto il corpo secondo l'intendimento dell'artefice? L'*arte* si spinge più avanti attraverso l'imitazione di quel prodotto razionale che è l'opera più eccellente della natura: l'*uomo*. Viene infatti creato dall'arte quel grande *Leviatano* chiamato REPUBBLICA o STATO (in latino CIVITAS) che non è altro che un uomo artificiale, anche se ha una statura e una forza maggiori rispetto all'uomo naturale, per proteggere e difendere il quale è stato voluto. In esso la *sovranità* è un'*anima* artificiale poiché dà vita e movimento all'intero corpo [...]”. Hobbes, *Leviathan*, tr. it. a cura di A. Pacchi, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 4. Si noti: la vita è di già meccanismo. Il compito che Hobbes si pone è quello di ricostruire la vita del corpo civile, quindi fondare la sovranità. Questa però è un'*anima* artificiale. Il meccanismo del meccanismo. Sul problema del corpo in Hobbes, le pagine relative in: M. Piccinini, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Giappichelli, Torino 2007.

²⁶⁸ Per alcuni spunti su questo problema, non certo in direzione del problema della vita: C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hohenheim, Köln 1982. Una breve sintesi in: C. Schmitt, *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio*, tr. it di A. Bolaffi, «Il Centauro», 10 (gennaio-aprile 1984), pp. 169-177.

²⁶⁹ A. Espinas, *Des sociétés animales*, Librairie Germer Baillièrre et C.^{ie}, Paris 1878, p. 31.

possa competere la natura di una costituzione politica, questo è in fondo un *topos* che affonda le sue radici nella storia del pensiero occidentale. A questo modo, anche per Platone, era possibile preconizzare nella *Repubblica* una *polis* che assumesse le fattezze di un corpo, esattamente perché attraverso di esso si rendeva evidente la presenza di un rapporto *vitale* tra il tutto e le parti, nel quale la distribuzione dei ruoli, la gerarchia dei compiti e la fluidità del governo permetteva allo stesso tempo la soddisfazione di ogni parte e la funzionalità dell'insieme. Inaugurando l'inter-scambio di modelli esplicativi tra corpo e costituzione politica, per Platone era possibile pensare la costituzione solo a partire dalla concezione che ad ogni uomo, ontologicamente disposto a svolgere una funzione meglio di un'altra, fosse assegnabile una posizione ben determinata e che solo in tale collocazione sarebbe potuto scaturire il bene della città. Altrettanto nel corpo, alla funzione centrale della testa competeva un ruolo di direzione rispetto alle membra, dalla quale solamente l'organismo avrebbe potuto svolgere una vita sensata. Tanto il corpo quanto la costituzione politica si determinavano come spazi di esplicazione di ruoli e gerarchie fisse. Diversamente, la scienza politica moderna inaugura il proprio inizio attraverso la comparsa della figura dell'individuo – essere libero ed intercambiabile con tutti gli altri, uguale tra gli uguali, sagoma oscura senza volto e senza storia. Pertanto, privo di determinazioni. Questo implica, nello stesso tempo: capace di ricoprire più ruoli e svolgere diverse funzioni. Una tale impostazione si lega temporalmente ad una concezione meccanicistica del mondo e della materia: tanto quest'ultima è composta di atomi, i quali sono tra loro identici ed interscambiabili, tanto qualsiasi composizione deriva da una semplice aggregazione geometrica e non da una ripartizione secondo qualità.

Rileggendo Hobbes nell'Ottocento, allora, ciò che si rileva è che egli non ha in verità compreso il carattere della vita: tra le parti e l'insieme si è compiuto un salto infondato²⁷⁰, l'esplicazione è rimasta ad una rigida distinzione tra le une e le altre, senza comprendere veramente il carattere della vita. Ciò che si è pensato è stata la macchina, non l'organismo. Così, attraverso la costituzione in proprio delle scienze della vita, si tenta di donare una risposta al suo funzionamento specifico. Le *Lebenswissenschaften* o *sciences de la vie*, come

²⁷⁰ Del resto, Canguilhem ha dimostrato che il concetto di macchina non possiede né il principio della propria esplicazione, né del proprio movimento. Essa è spiegabile solo a partire da un vivente che la costruisca e la utilizzi: “de notre point de vue, nous pouvons et nous devons inverser le rapport de la montre et de l'arbre, et dire que les roues dont une montre est faite afin de montrer les heures, et, d'une façon générale, toutes les pièces des mécanismes montés pour la production d'un effet d'abord seulement rêvé et désiré, sont des produits immédiats ou dérivés d'une activité technique aussi authentiquement organique que celle de la fructification des arbres et, primitivement, aussi peu consciente de ses règles et des lois qui en garantissent l'efficacité, que peut l'être la vie végétale. L'antériorité logique de la connaissance de la physique sur la construction des machines, à un moment donné, ne peut pas et ne doit pas faire oublier l'antériorité chronologique et biologique absolue de la construction des machines sur la connaissance de la physique”. G. Canguilhem, *Machine et organisme* in: *Ibid.*, *La connaissance de la vie* cit., p. 155.

si è visto, pongono il proprio punto d'inizio esattamente nel tentativo di spiegare fenomeni che non sono più riducibili all'invarianza delle leggi di cui si occupano le scienze fisiche o chimiche. I biologi costruiscono allora un'immagine dopo l'altra, nel tentativo di donare una figura alla specificità dell'organismo. Così Virchow, nella *Cellularpathologie*, mostra come l'intero organismo sia riducibile ad uno *Stato di cellule*. Secondo una tale concezione “*Jedes Thier erscheint als eine Summe vitaler Einheiten, von denen jede den vollen Charakter an sich trägt. Der Charakter und die Einheit des Lebens kann nicht an einem bestimmten Punkte einer höheren Organisation gefunden werden, z. B. im Gehirn des Menschen, sondern nur in der bestimmten, constant widerkehrenden Einrichtung, welche jedes einzelne Element an sich trägt*”²⁷¹. Con questo, Virchow compie una duplice mossa: da un lato interpreta l'organismo come uno Stato, dall'altro pone l'accento sul fatto che non vi è bisogno di *sovranità*, perché il movimento d'insieme è riconducibile ad una direzione impressa in ogni individualità cellulare. Pare chiaro, allora, che se il modello statale è ancora lo schema d'interpretazione per eccellenza del corpo, in ogni caso Virchow è un biologo tutto sommato *liberale*²⁷². Interpretando l'organismo in tal modo, tutta la partita si gioca in ogni caso secondo la ritmica scandita dal gergo della sovranità: da un lato gli individui, dall'altro l'insieme come Stato. Allora, se Virchow pone l'accento sui primi, Lotze indica come la vita dell'organismo non possa essere ridotta alle sue componenti e, pertanto, sia l'insieme che dirige il movimento delle parti²⁷³. Lontani dal voler rendere chiara tutta l'intera storia della biologia Ottocentesca, quel che qui ci interessa rilevare è esattamente un altro movimento: un certo tipo di scienza sociale costituisce il proprio atto di nascita solo nel momento in cui il corpo sia finalmente pensato nella sua essenza non più meccanica, ma *vitale*. E nello stesso tempo, il rapporto tutto-parti che denota il modello di vita di cui una tale scienza sociale fa utilizzo non è più raffigurabile secondo la partizione statale ed il principio di sovranità. Tutto questo, infatti,

²⁷¹ R. Virchow, *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre*, Hirschwald, Berlin 1858, p. 12.

²⁷² Non è forse un caso che Virchow partecipasse alla rivoluzione di Marzo e fosse membro del *Deutsche Fortschrittspartei*.

²⁷³ “Man pflegt zu sagen, dass unorganisches Geschehen aus den Gegenwirkungen des Einzelnen erklärt werden könne, dass aber die Form der Vereinigung organischer Thätigkeiten nicht aus den Wirkungen der Theile hervorgehe. [...]“. H. Lotze, *Allgemeine Pathologie und Therapie*, Weidmann'sche Buchhandlung, Leipzig 1848, p. 6. Per Lotze il carattere peculiare della vita implica necessariamente che il tutto disponga delle parti. Egli stesso utilizza la metafora dello Stato e mette in luce come, senza l'ubbidienza, lo Stato o corpo viene necessariamente a dissolversi: “So wie im Staate dem Gesetze sich alles fügen muss, ohne dass dies selbst einen mechanischen Stoss auf die Musculatur der Unterthanen ausübt, so wird die Idee des Lebens zwar auch des beherrschende Gesetz seiner Erscheinungen sein, nie aber selbst als wirkende Kraft in den Zusammenhang derselben eingreifen. Und so wie das Gesetz des Staates sich nie erfüllen wird, sobald in dem Zusammenhang der Gemüthsbewegungen der Unterthanen nicht die Mittel zu seiner Erfüllung vollständig vorhanden sind, so wird auch die Idee des Lebens niemals ihre Herrschaft behaupten können, sobald ihre mechanischen Unterlagen einmal aus der Disposition herausgetreten sind, die jene Herrschaft als Resultat hervorgebracht haben würden“. *Ivi.*, p. 43.

non disegna che un meccanismo e pertanto interpreta lo spazio del loro vissuto sociale in termini artificiali. Individui scissi dall'inizio, essi non sanno di per loro costituire una società e vivere in essa. Per coagularli dunque, occorre la macchina. A partire da qui, il rapporto tutto-parti mantiene un residuo di esteriorità reciproca, segno evidente dell'artificialità dei mezzi con i quali la si è interpretata e diretta.

Al contrario, scrive Espinas, una nuova scienza del corpo ha permesso di disegnarne la figura in tutt'altro modo. Per essa, la dimensione plurale e tuttavia unitaria dell'organismo può essere compresa a partire da tre principi che la distanziano da ogni concezione precedente del corpo: ogni vivente è composto di viventi, la crescita dell'insieme è in accordo con quella delle parti e ogni parte è costituita da un'insieme di altri elementi il cui numero è indefinito, formando così delle sfere concentriche che si compenetrano e si integrano le une alle altre²⁷⁴. Ora, secondo il primo principio, l'organismo come totalità si riduce ad un semplice insieme di elementi, ad un'associazione di parti diverse a cui spettano funzioni differenti. Ciascuna dispone di una propria specificità e di una propria storia. Tuttavia, come afferma il secondo principio, "*cette individualité des éléments anatomiques ne rompt pas l'individualité du vivant tormé de leur réunion. Au contraire. Dans l'espace actuel comme dans le temps successifs, leur conspiration universelle et incessante est précisément ce qui produit l'unité de la vie*"²⁷⁵. Sebbene non esista nessuna totalità distinta dalla somma delle loro individualità che possa costringerle a collaborare per il bene delle altre parti, esse vi tendono però secondo un movimento intrinseco e spontaneo. Esse *cospirano* ad un'universalità che si produce unicamente dalla loro azione autonoma. Se la vita è tuttavia composta di raggruppamenti ed associazioni, allora risulta impossibile ammettere che gli elementi che compongono l'essere vivente siano univocamente sottoposti alla direzione di un'attività centrale. Ciò che allora si rende evidente, nell'esplicazione di Espinas, è un completo allontanamento dallo schema politico della sovranità: non più un centro dal quale si irraggia un comando che si rende effettuale a fronte di una molteplicità di sudditi collocati a distanza. Una tale geometria, infatti, non riesce più a rendere conto della natura molteplice e variabile del corpo. Come ha affermato Claude Bernard, l'organismo è infatti formato da *milioni di miliardi di piccoli esseri* e perché il tutto possa funzionare occorre ammettere la continua presenza di

²⁷⁴ "La biologie a établi trois propositions importantes qui forment à elles seules une science sociale en raccourci, bien que dans les limites de l'individu. Il est maintenant hors de doute : 1° que l'individu est une société, c'est-à-dire que tout vivant est lui-même un composé de vivants ; 2° que l'individualité du composé, loin d'exclure celle des éléments composants, la suppose au contraire et croît avec elle ; 3° que la composition organique comporte un nombre de indéterminé de degrés superposés (ou mieux des sphères concentriques)". A. Espinas, *De sociétés animales* cit., p. 83.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 85.

un'intermediazione. Ognuno di questi passaggi non è però segnato dall'unidirezionalità: non è più possibile ammettere che solo quella che noi chiamiamo "istanza centrale" emetta il comando e lo trasmetta, attraverso i suoi commissari, a dei punti distanti collocati altrove. Perché, come si è visto, questi ultimi sono anch'essi individualità distinte ed autonome, dotate di una propria identità e di un movimento peculiare e spontaneo che non può essere prodotto da una spinta decisionale imposta costrittivamente dall'esterno. Se si vuole ammettere il comando, anche ciò che precedentemente comandava è a sua volta sottoposto da un'imposizione proveniente dal suddito e senza la cui spontaneità esso è destinato a cessare di esistere. Il comando come decisione unilaterale riposava sul presupposto di un'individualità atomica. Al contrario, nel corpo "*les individualités diverses dont se compose un tout organique ne sont pas absolues ni fermées, mais s'ouvrent en quelque sorte les uns sur les autres, celles qui sont moins compréhensives sur celles qui le sont davantage, et qu'elles forment, pour ainsi parler, un ensemble de sphères concentriques communiquant par des larges voies*"²⁷⁶

Ora, è evidente che con la cessazione del vecchio modello d'individualità, anche la forma del loro stare insieme non può che sottrarsi allo schema della sovranità. La trascendenza ed esteriorità del comando venir meno. La durezza ed unidirezionalità dell'imperatività sovrana esser assorbita nel gioco morbido e reversibile di una continuità commerciale. Tutto si gioca su uno scambio fluido nel quale nessuno più comanda né obbedisce e dove invece tutti si regolano gli uni in rapporto agli altri facendo scaturire il bene dell'insieme. Il modello statale così si sgretola. La durezza del suo meccanismo si discioglie. L'esteriorità tra potere e sudditi, che si nutre della compattezza pietrificata dell'atomo individuale e dal cozzare reciproco delle loro molteplicità, svela la sua artificialità a favore di un'armonia spontanea e priva di violenza di cui si nutre il movimento della vita. Nel corpo si mostra l'insussistenza tanto della piena individualità, quanto dello Stato. Tutto nel segno di una democratizzazione e di una cittadinanza rousseauiana compiuta. Più che Stato, il corpo è una repubblica²⁷⁷. E forse,

²⁷⁶ Ivi, p. 93.

²⁷⁷ Nella citazione che Espinas fa di Haeckel si può allora vedere esattamente l'inverarsi di questo sogno democratico nel quale lo Stato, seppure nominato, scompare: "Les cellules qui composent un organe vivant sont donc comparables aux citoyens d'un Etat qui remplissent les uns telle fonction, les autres telle autre; cette division du travail et le perfectionnement organique qui en est la suite permettent à l'État l'accomplissement de certaines œuvres qui seraient impossibles pour les individus isolés. Toute organisme vivant, composé de plusieurs cellules, est, de même, une sorte de république capable d'accomplir certaines fonctions organiques dont ne pourrait s'acquitter une seule cellule ou amœbe, ou une plante monocellulaire". Di seguito, citando Claude Bernard, la geografia del funzionamento circolatorio: "Le système circulatoire n'est autre chose qu'un ensemble de canaux destinés à conduire l'eau, l'air, les aliments aux éléments organiques de notre corps, de même que des routes et des rues innombrables serviraient à mener les approvisionnement aux habitants d'une ville immense". Ma è tuttavia per noi evidente che, se il corpo è una molteplicità senza centro, la città stessa si dispiega

per essere più precisi, una *società*. In questa, ogni movimento è retto da un'*economia*²⁷⁸ di tutte le singole parti, le quali partecipano senza costrizione esteriore al mantenimento dell'intero corpo, rendendolo un vivente e non una macchina. Il corpo è dunque una società in cui il gioco tra il tutto e le parti sembra retto da una perfetta armonia. Enunciando i tre principi sopra riportati, afferma allora Espinas, la biologia ha costituito una vera e propria *scienza sociale*. Una società retta da un ordine fluido che regola il rapporto della parti tra di loro e le media in un insieme omogeneo. Ogni elemento viene *naturalmente* a concorrere per il bene dell'organismo e del resto l'organismo nel suo intero sussiste unicamente attraverso l'azione delle parti. Ciascun punto rimanda ad una funzione dell'insieme, come il tutto concresce senza fratture e armonizzandosi secondo un movimento spontaneo che procede da tutti i punti componenti dell'organismo. Il corpo è una società senza sovrano, retta dal gioco della sua sola *economia* e nella quale l'ordine si rigenera continuamente senza dover subire il dolore del trauma e della scissione interiore. Lasciando agire la sua vita, esso si ricomponde da sé e per la partecipazione stessa dei suoi membri. L'assenza di trauma è ciò che fa sì che il corpo non sia più Stato, ma società.

Vale la pena soffermarsi ancora un attimo sulla *natura* di questo corpo che viene a costituirsi come il referente specifico di questa nuova scienza sociale. Come si è visto, la sua particolarità è quella di costruire la sua figura intera al di sotto di un'assoluta assenza di fratture, esteriorità e di un rapporto fluido tra il tutto e le parti. In una tale relazione queste ultime non sono mai coattivamente dirette da un'istanza comune che si ponga di contro ad esse, costringendole contro la loro natura a concorrere per il bene dell'insieme. Al contrario, esse sono spontaneamente mosse dall'interno attraverso un gioco di *auto-regolazione*. Questo termine funge allora da concetto chiave per esplicitare come il corpo sia mosso dalla capacità, immanente ed in assenza di qualsiasi forzatura sulle parti costitutive, di tornare naturalmente e spontaneamente al proprio ordine. Il termine regolazione in biologia trova un suo primo fondamento in Claude Bernard. Egli lo utilizza infatti per indicare il problema di una *regolazione del calore* del corpo. Tuttavia, l'importanza di questo concetto può essere compreso unicamente se si pone in rapporto con un'altra scoperta che caratterizza la fisiologia di Claude Bernard: un *milieu intérieur* distinto dal *milieu extérieur*. Così "La fixité du milieu intérieur est la condition de la vie libre, indépendante: le mécanisme qui la permet est celui qui assure dans le milieu intérieur le maintien de toutes les conditions nécessaire à la vie des

in'un'immensa periferia nella quale tutto le strade attraversano ogni singolo punto, senza tuttavia veramente mai partire né arrivare da nessuna parte. A. Espinas, *Des sociétés animales* cit., pp. 93-94.

²⁷⁸ Sul modello economico: Ivi, p. 81. Sull'economia e sul paradigma teologico che la governa: G. Agamben, *Il regno e la gloria*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

*éléments*²⁷⁹. Il corpo, mediante un'interna variazione che si assicuri di contro alle mutazioni dell'ambiente esterno, riesce così ad evitare la propria *crisi* e quindi la propria dissoluzione. La sussistenza è infatti legata alla permanenza di determinate proprietà. Ogni volta che l'esterno muta, influenzando pericolosamente sul corpo, quest'ultimo deve poter ripristinare nuovamente le stesse condizioni precedenti alla variazione, le uniche nelle quali egli possa continuare a sussistere.

Questo accade anche con il calore: gli organismi superiori, abbisognano di una stabilità termica che sopporta un bassissimo grado di oscillazione. Quando l'ambiente nel quale è collocato rischia di portare la temperatura troppo in alto o troppo in basso, si innesca nel corpo un processo di "*régulation calorifique*"²⁸⁰ che lo riporta entro la soglia di sopportazione nella quale esso può continuare a vivere, il punto medio posto tra un troppo ed un troppo poco. Ricodotto quindi alle qualità normali dei suoi tessuti, esso vive e pertanto si regola continuamente per continuare a vivere. La regolazione viene così a connotare il movimento spontaneo attraverso il quale il corpo ritorna continuamente al proprio stato normale, ovvero quello dov'esso è capace di riprodursi. La regolazione è solo un continuo ribilanciamento entro uno spettro di variazioni quantitative. Così, secondo la concezione di una vita che mira alla propria normalità priva di disordine: "*It is true that during full vigour, while the momentum of the organic actions is great, the disorder caused by moderate excess or defect of any one function, soon disappears – the balance is re-established*"²⁸¹. La regolazione, riportando non ad un ordine preciso ma ad un equilibrio in quanto normale, non mira ad una costituzione determinata del corpo, ma ad una sua *economia* nella quale esso possa continuare ad esercitare la propria funzione. Che è poi quella di tener desto esattamente questo meccanismo economico-conservativo o, vista diversamente, restare normale.

Sottoponendo a prova la derivazione del concetto di patologico da quello di normale, Georges Canguilhem ha dimostrato che una tale sequenza conduce ad interpretare la malattia come una semplice alterazione quantitativa dello stato normale e pertanto qualitativamente identica ad esso. Attraverso ciò, i due momenti divengono sostanzialmente indiscernibili. Vero è in invece il contrario e, pertanto, è il normale che deve essere derivato dal patologico. Quest'ultimo rappresenta una vera e propria interruzione della specificità che caratterizza il corpo in quanto vivente: quello di porre delle norme. Definendo la malattia a partire da qui,

²⁷⁹ Claude Bernard, *Leçons* cit., p. 113.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 117.

²⁸¹ H. Spencer, *Data of Ethics*, William and Norgate, Edinburgh 1879, p. 75.

“*le malade n’est pas anormal par absence de normes, mais par incapacité d’être normatif*”²⁸² e quindi, tanto il normale è intrinsecamente legato alla particolarità del corpo e delle sue condizioni, tanto la possibilità di una sua delineazione scientifica è solo logicamente seconda al luogo in cui si manifesta concretamente il venir meno di un ordine. La possibilità di derivare il normale dal patologico si è fondata quindi sull’esclusione di una triplice frattura: la salute come posizione di norme e pertanto anche come superamento del fenomeno patologico in quanto ri-acquisizione di una nuova salute, la malattia come interruzione di quest’attività, la distanza tra il corpo del malato, nel quale solamente è concretamente individuabile il momento patologico, e l’uomo di scienza che delinea il concetto di normalità, in cui l’alterità del primo può essere assorbita senza che si tenga conto della singolarità in continuo divenire del suo corpo. Allora, possiamo dire noi, il concetto di normale nasce contemporaneamente dalla neutralizzazione della discontinuità e dalla possibilità di intendere tanto l’attività del corpo quanto quella della scienza secondo lo schema di una perfetta continuità. Il corpo come società governata da una economia che tende alla sua normalità, costruisce la sua figura al di sotto di una stabilità in continuo bilanciamento che ne determina il carattere intrinsecamente pacifico e restaurativo. La figura che si costituisce come referente per la scienza sociale è quindi quella di un corpo *normale*, la cui normalità non è mai sostanzialmente intaccata dal cambiamento determinato dalla malattia ed in cui tutto si ricompone all’interno della soglia nella quale non si decompone e continua a conservarsi e riprodursi. La scienza sociale inaugura il proprio inizio esattamente sotto il segno di un corpo pacificato e che ritorna alla propria misura media per restare essenzialmente sempre lo stesso, difeso dalla propria regolazione.

Il concetto di regolazione serve, dopo Claude Bernard, non solo a rendere evidente una dinamica spontanea di restaurazione dell’ordine. Bensì anche il fatto stesso che queste regolazione non avviene mai a partire da una funzione sovrana di comando di contro alle altre parti. Al contrario, la regolazione procede dalle parti stesse. Con Roux il *milieu intérieur* non è più inteso nella forma di uno spazio omogeneo e compatto. Lo stesso ambiente interno è anch’esso segmentato in diverse parti dotate di una forte dose di eterogeneità reciproca. Nel corpo non esiste più alcuna preminenza di un elemento sugli altri elementi e, pertanto, vige semplicemente un gioco di concorrenza reciproca ed interminabile. Ora, se la direzione dell’insieme non scaturisce più da un punto specifico, la funzione di conservazione dell’insieme da chi può essere determinata? La risposta sembra ovvia. Esattamente dal

²⁸² G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique* cit., p. 122.

meccanismo di *Selbst-regulierung*. Dio silenzioso e tuttavia potentissimo, esso ogni volta dirige in segreto i movimenti divergenti, senza che le parti siano forzate da nulla e nemmeno da se stesse. Il loro bene non è distinto da quello del tutto ed esse si compongono da loro in un insieme *organico* e vivente. Le individualità sono preservate nei loro liberi movimenti e la regolazione, che avviene attraverso di esse, si occupa ogni volta di ritesserle le une con le altre, senza che in tutto ciò vi sia né lacerazione né trauma. La regolazione si occupa allora di fra scaturire l'intero solo *a partire* dall'interno movimento delle parti. Nulla di estraneo ne interrompe o ne forza la libertà.

Compiendo il passaggio attraverso *questo* corpo, la scienza sociale mira dunque alla propria naturalità. L'oggetto su cui si è sino ad ora esercitata la politica non è una macchina, ma un corpo. Esso è però corpo solo come società e, come tale, il suo ordine si produce spontaneamente e dalle parti stesse, senza forzature, seguendo il movimento di quella vita che ha sostituito la Provvidenza²⁸³. Come il corpo, *“L'idée de société est celle d'un concours permanent que se prêtent pour une même action des êtres vivants séparés”*²⁸⁴. In essa, gli individui si incontrano liberamente e divergendo. Bisogna ritornare lì, al vero al naturale e alla vita, afferma la scienza sociale. In essa bisogna dissolvere quella scienza politica che ha preteso di dominarla in modo macroscopico, artificiale e costrittivo. In ciò, riportarla al suo vero fondamento, superarne il carattere sintetico. Il segno più evidente dell'artificialità che ancora domina il campo del politico è l'esteriorità dello Stato rispetto alla società ed agli individui che la compongono. Lo Stato è ancora costretto ad obbligarli e gli individui stessi perdono così la propria libertà, trasformandosi in schiavi. A sua volta, lo Stato stesso non fa che incontrare la propria ineffettualità nel momento in cui si imponga di contro agli individui e pertanto la sua artificialità non sia in sintonia con la vita del corpo sociale. In quanto invece si sappia vedere il movimento spontaneo che agisce nella società attraverso gli individui stessi, lo Stato è destinato a sparire, inghiottito dal gioco regolatore della vita e dalla sua capacità di comporre le parti senza contrapporgli l'insieme.

²⁸³ “C'est sur les forces élémentaires cachées au sein du végétal qu'elle se fait sentir sans doute, puisqu'il n'y en a pas d'autres dans cet être dépourvu de conscience centralisée. Pourquoi ne pourrait-elle se faire sentir de même au plus profond des âmes collectives, dans la région inconsciente d'où naissent les tempêtes sociales mais où germent aussi ces salutaires résolutions par lesquelles une nation se régénère ? Que si on juge nécessaire de croire aux hommes providentiels, encore sera-t-on forcé d'admettre que leurs desseins ne peuvent se réaliser sans le concours de circonstances favorables et reconnaîtra-t-on que les populations devront être préparées par la Providence à saluer leur avènement. Mais dès lors il faut encore assimiler les organismes sociaux aux organismes naturels sur lesquels l'action de la Providence s'exerce en quelque sorte par le dedans et qui déploient une puissance de développement spontanée”. A. Espinas, *Des sociétés animales* cit., p. 145.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 157.

Così Spencer afferma che la politica debba sostanzialmente ridursi, per fondersi con la società e con le sue logiche. Non più uno Stato di contro o al di sopra dell'individuo e al corpo che naturalmente costituisce con i suoi simili. Tutto deve essere lasciato libero che si regoli così come naturalmente avviene. Infatti, *“the laws of society are of such a character, that natural evils will rectify themselves; that there is in society, as in every other part of creation, that beautiful self-adjusting principle, which will keep all its elements in equilibrium; and moreover, that as the interference of man in external nature often destroys the just balance, and produces greater evils than those to be remedied, so the attempt to regulate all the actions of a community by legislation, will entail little else but misery and confusion”*²⁸⁵. L'unico compito politico possibile è dunque difendere la società da tutto ciò che può portarla oltre una soglia irreversibile al di là della quale non riuscirà più a compiere quel che le è così naturale fare, ovvero regolarsi da sé. Liberarla dai suoi parassiti²⁸⁶. Assumendosi l'esercizio penale, la politica deve permettere alla società di rientrare circolarmente nei suoi limiti di normalità, all'interno dei quali possa riprodursi come un corpo pur restando molteplice – preservando pertanto i movimenti individuali, contemporaneamente distinti e composti²⁸⁷. Nello stesso tempo, tuttavia, la polizia, la prigione, l'incarcerazione non sono più nemmeno quello che erano. Quando il governo ripristina la normalità della società, lo fa in nome di quella vita della società che non è mai venuta a nascita dagli individui, quel movimento che li mantiene separati e li compone, una regolazione che esprime la loro stessa vita e pertanto non è necessario che sia *voluta*.

A voler essere conseguenti, il governo della società non ha bisogno di alcuna autorizzazione, nemmeno quella forma dimidiata che era il voto al proprio rappresentante e nella quale appunto si esprimeva l'eterogeneità della politica rispetto all'economia del corpo sociale stesso. Nell'esercizio di polizia, nell'incarcerazione, nell'esclusione, è la società stessa che si esprime, quella regolazione che ripristina la propria normalità che le permette di

²⁸⁵ H. Spencer, *The Proper Sphere of Government*, in: Ibid., *Man versus the State*, Liberty Classics, Indianapolis 1981, p. 187.

²⁸⁶ Al contrario afferma Nietzsche: “ancora nessun pensatore ha avuto il coraggio di misurare il grado di salute di una società, e dei singoli, dalla quantità di parassiti che essa può sopportare [...]”. Nietzsche, *Morgenröthe*, III, 202, p. 178; tr. it. V.1, p. 148.

²⁸⁷ Sul destino di questa normalità, si veda: C. Féré, *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*, Felix Alcan Éditeur, Paris 1888. Testo conosciuto da Nietzsche, esso traccia una linea chiarissima: patologia dei tessuti per iper-irritabilità che conduce alla loro degenerazione, criminalità come degenerazione nervosa, ereditarietà del difetto che porta alla sua dis-economia. Ed infine, trasformazione della polizia in polizia sanitaria: “Chacun, se sentant intéressé directement à la santé publique, non plus par des raisons tirées d'un sentimentalisme sans base objective, mais par des raisons d'intérêt personnel, ne pourrait qu'être excité à venir en aide à la police sanitaire aussi bien qu'à la police ordinaire et à chercher de nouvelles mesures propres à les perfectionner”. *Ivi*, p. 129. Se per Féré infine il disadattato è il degenerato, l'utilizzo che Nietzsche fa del termine è volto esattamente al rovesciamento di una tale sequenza : è quel che è semplicemente adattato a rappresentare la forma suprema della degenerazione.

continuare a riprodursi²⁸⁸. Pertanto, l'atto che reintegra un tale equilibrio medio non è nemmeno violenza: quest'ultima è infatti pensabile solo quando qualcuno obblighi un altro a compiere qualcosa contro la sua volontà. Il ripristino dell'ordine normale sociale è invece perfettamente interno a ciò da cui si diparte. Solo il suo movimento di regolazione. Qui non vi è nessuna esteriorità, un'alterità di qualcuno a qualcun altro. Tutto è perfettamente integrato nel tessuto sociale. Regolandosi mediante la polizia, la società agisce in sé e per sé, portando solamente ad effetto ciò per cui essa vive. L'autorità esprime solo la "morale" naturale ed interna alla vita della società e degli individui²⁸⁹, mediante la quale l'una e gli altri – mai estrinseci – si regolano da sé. Una morale che non ha più bisogno di norme esterne, perché essa si esercita non per un ordine fisso e configurabile, bensì solo per l'equilibrio normale della vita, per una media posta tra un troppo ed un troppo poco²⁹⁰. Solo una regolazione che si volge alla stabilità del proprio esercizio regolativo²⁹¹, mantenendo intatta la propria libertà di continuare a far così. Una società di privati adattati alle loro relazioni reciproche, senza più alcun pubblico. Ciò che si inverte, a questo livello, è quindi la completa trasformazione della politica in un'economia e in una morale "naturale". Quest'esito è però per Nietzsche ben lontano dal colorarsi dei toni gioiosi del trionfo. Tutt'altro.

Critico feroce della propria attualità, Nietzsche osserva il prodursi di questa nuova scienza sociale²⁹². In essa, ciò che vede è l'espressione di una mancanza di gusto per le differenze.

²⁸⁸ Su questi temi, Foucault ha costruito tutta la prima parte di *Sécurité, territoire, population* cit.

²⁸⁹ Per questo Spencer può scrivere una *Prison-Ethics*. In essa afferma: "From the fundamental laws of life and the condition of social existence, are deducible certain imperative limitations to individual action – limitations which are essential to a perfect *life*, individual and social; or, in other words, essential to the greatest possible happiness. And these limitations, following inevitably as they do from undeniable first principles, deep as the nature itself, constitute what we may distinguish as absolute morality". H. Spencer, *Prison Ethics*, in: *Ibid.*, *Essays: moral, political and aesthetic*, Appleton and Company, New York 1865, p. 210. Tutto è esattamente in funzione della regolazione: "Conformity to the laws of life being the substance of absolute morality; and the social regulations which absolute morality dictates, being those which make conformity possible; it is a manifested corollary that whoever breaks these regulations, may be justly required to undo, as far as possible, the wrong he has done". *Ivi*, p. 225. Spencer pensa che esistano dei limiti a quest'esercizio: essi sono oltrepassati, quando la sicurezza della società non è più in pericolo, quando la sua regolazione non rischia più di essere portata all'eccesso o al difetto patologico: "The community having taken measures of self-preservation; and having inflicted on the aggressor no punishments or disabilities beyond those involved in these necessary measures; is no further concerned in matter". *Ivi*, p. 228. Sembra tuttavia evidente, che la comunità è contemporaneamente la società e la vita – ad essi il criminale non è esteriore. Egli è solo un elemento deviato del corpo, che deve essere riportato al funzionamento normale per il suo stesso bene.

²⁹⁰ Su quella che Nietzsche definisce *morale del gregge*, il bel libro di M. C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Edizioni Ets, Pisa 2006;

²⁹¹ Così, la storia della morale *deve* secondo Nietzsche giungere a quest'esito nel quale ciò che resta è solo la polizia – il puro gioco di regolazione senza regole "Le loro ginocchia sono sempre in adorazione, e le loro mani sono inni di lode alla virtù, ma il loro cuore non sa nulla di tutto ciò.

E ancora vi sono di quelli che ritengono sia virtù il dire: «la virtù è necessaria»; ma in fondo non credono se non che la polizia è necessaria". Nietzsche *Zarathustra*, IV, p. 122; tr. it. VI.1, p. 113.

²⁹² Libri di Spencer ed Espinas erano posseduti da Nietzsche, secondo quanto riportato da: G. Campioni – P. D'Iorio – M. C. Fornari – F. Fronterotta – A. Orsucci, *Nietzsche persönliche Bibliothek*, De Gruyter, Berlin-New York 2003;

Eppure, non solo una questione di volgarità personale. Come tutti i problemi di gusto, essi sono *espressione* del corpo – quelle scienze non sono che il segno di un processo che si prepara da lontano, si è sedimentato nel corpo e ora si esprime nei suoi gesti²⁹³. Il gesto della scienza sociale segna il ritardo della consapevolezza del corpo sul funzionamento del corpo stesso²⁹⁴. Ora, quest'onda lunga della storia che trova in un luogo remoto del passato il proprio inizio, si manifesta oggi un'egualizzazione dei gesti, attraverso la quale ogni disparità viene cancellata a tutto favore di una morale interiorizzata e di una società uniforme. Un corpo che cerca solo e da sé la propria normalità. Ma questa media, tuttavia, è ben lontana dal manifestarne la salute. In cerca della propria sicurezza, il corpo è sulla soglia della propria dissoluzione. In un aforisma di *Aurora*, Nietzsche figura aspramente una società che si aggrega economicamente nella richiesta di venir regolata dallo Stato, affinché esso ne renda possibile la conservazione. Per la propria sicurezza si è disposti ad abbandonare tutto. Ad essere conseguenti, si dovrebbe persino smettere di riflettervi e notarlo²⁹⁵. In questo movimento, stranamente, la vita non sembra conservarsi – schiacciata dalla normalità che le si impone, essa degenera e fa degenerare la società. Gli stessi individui che chiedono sicurezza, lo fanno disgregati dalla degenerazione normale a cui si sottomettono in piena libertà e senza vero e proprio scopo. Questa è la libertà attuale: la capacità di scivolare da sé nel luogo della propria normalità, lì dove non si sia né troppo né troppo poco rispetto ad un limite indefinito ma che agisce potentemente nella modalità di una semplice *censura* regolativa che eviti gli eccessi o i difetti. In quanto ciascuno si deve percepire come normale rispetto agli altri, questi ultimi sono già completamente interni a lui nella forma di una *normalità sociale*. Ognuno è immanente a tutti e questa totalità è per ciascuno la propria e l'altrui media statistica. Quindi, ciò che egli osserva in modo sempre più acuto è che questa integrazione non avviene più all'altezza della *politica*, di un'esteriorità nella quale sia possibile rinvenire qualcuno che comanda e qualcun altro che obbedisce. Nessuno pone delle norme a se stesso, nessuno si comanda: tutti si muovono in forma immanente all'interno del loro spettro di oscillazioni, semplicemente per *regolarsi* e *riportarsi* entro la soglia della loro *normalità*. Le scienze

²⁹³ “Il sentimento morale è oggi in Europa tanto sottile, tardo, multiforme, eccitabile, raffinato, quanto la relativa «scienza della morale» è ancora giovane, esordiente, goffa e grossolanamente maldestra – una antitesi attraente, che talora diventa essa stessa manifesta incarnandosi nella persona di un moralista. – Già il termine «scienza della morale», per quanto riguarda quel che viene designato in tal modo, è fin troppo borioso e contrario al *buon gusto*”. Nietzsche, *JGB*, V, 186, p. 105; tr. it. VI.2, p. 83.

²⁹⁴ “Il valore dell'altruismo *non* è il risultato della scienza; ma dall'*istinto*, *oggi predominante*, gli uomini di scienza si lasciano indurre a credere che la scienza confermi il desiderio del loro istinto (cfr. Spencer)”. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, IX, 8[35] p. 390; tr. it. V.1, pp. 583-584.

²⁹⁵ Nietzsche, *Morgenröthe*, III, 179, pp. 157-158; tr. it. V.1, pp. 129-130.

sociali, senza avere ragione²⁹⁶, esprimono ciò che accade nell'attualità: procedendo verso l'eguaglianza della società, il mondo umano nella sua dimensione plurale sembra regolarsi in misura sempre maggiore senza che si manifesti quella frattura che era ancora rinvenibile nella costrizione – sia esterna che interna. Libertà senza riserve, si afferma: e certo, per Nietzsche, tutto è veramente così se si resta all'interno della dislocazione semantica che la storia ha imposto al termine, ovvero nel senso non di un evento eccezionale, di qualcosa che fuoriesce dolorosamente come il corpo eccede sempre faticosamente da sé, lacerandosi e perdendo ogni volta la propria figura, bensì nel senso di un regolare ripercorrere lo spettro quantitativo di una qualità presupposta, nel restare all'interno del già dato e tornare semplicemente al punto medio su cui tutti possono essere allineati sottraendo i propri eccessi e i propri difetti. Secondo questa libertà normale, ogni cosa avviene senza conflitti e senza fratture, secondo un principio di pura economia regolativa interna: la libertà si svolge secondo i dettami aritmetici del valore intermedio e pertanto si produce come conseguenza della sua calcolabilità. Ognuno si riporta alla soglia normale e quando non vi riesce egli è "aiutato" dagli altri a scongiurare il pericolo della propria a-normalità. Quest'immanenza non ha più bisogno di Stato. Perlopiù è retta da un'economia delle singole parti che si auto-regolano da sé e benevolmente tra di loro, secondo la pura "moralità" naturale che li unisce dall'interno e li tiene separati all'esterno. La politica sta allora essenzialmente sparendo e sembra prodursi solo come un dolore che il tessuto sociale compattato al di sotto della propria indistinzione si auto-infligge di quando in quando per poter alleviare la propria noia patologica²⁹⁷. Lo spettacolo evasivo che essa si concede a proprie spese al fine di potere, almeno per un attimo, godere dell'illusione di essere qualcosa di più e di diverso rispetto a quella normalità che la sprofonda nel tedio. Quindi un epifenomeno.

"*Dello Stato il meno possibile*" è allora certo il monito che egli enuncia contro la tendenza che domina la sua contemporaneità: quanto più essa si volge a chiedere la propria conservazione allo Stato, tanto più essa rischia di perdere la propria *vita*. Anzitutto, perché lo Stato non può che donarle ciò che così essa chiede: la propria stabilità e la riduzione ad un'idea di normalità che deve essere resa sempre meno oscillante, a scapito della differenza

²⁹⁶ "Spencer ritiene che l'umanità, *senza accorgersene*, sia giunta a tutto quanto di giusto le occorre – a giudizi che concordano con la *verità*!! Assurdo! Al contrario!". Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, IX, 10[B48], p. 422; tr. it. V.1, 10[B49], p. 609.

²⁹⁷ "I popoli vengono ingannati tanto, perché *cercano* un ingannatore, cioè un vino eccellente per i loro sensi. Basta che possano aver *quello*, e si accontentano del pane cattivo. L'ebbrezza è per loro qualcosa di più del nutrimento – ecco l'esca su cui morderanno sempre! Che cosa sono per essi gli uomini scelti nel loro ambiente – fossero pure gli specialisti più esperti – a petto di smaglianti conquistatori o di vecchie sfarzose dimore principesche! Il demagogo, se non altro, deve far balenare innanzi a loro conquiste e magnificenza: è così che forse trova credito. [...]". Nietzsche, *Morgenröthe*, III, 188, p. 161; tr. it. V.1, p. 132.

che inerisce alla ri-produzione differenziale della vita stessa. La polizia che deve riportarla alla propria soglia media quand'essa non vi riesce da sé²⁹⁸. Deve eliminare la sua eccedenza. E se questo chiede, questo avrà – quindi stia attenta a domandarlo. Ma anche perché, in un movimento che si produce internamente alla stessa società, tanto più la vita chiede di essere semplicemente rassicurata e conservata, tanto più essa non può che donarsi senza sosta alla propria inibizione per non fuoriuscire da una normalità che nessuno vede, ma che tutti temono di oltrepassare. La conservazione di questa grigia tranquillità la sta spegnendo. O meglio, la vita si sta spegnendo da sé per essa. “*Dello Stato il meno possibile*” diviene in questo modo anche un principio epistemologico: per comprendere quella società di persone private, libere ed uguali la cui vita langue nella regolazione spontanea, lo Stato diviene sempre meno necessario. L'ultimo residuo politico sempre più accessorio. Perché, prevedeva già in *Umano troppo umano*, “*Il disprezzo, la decadenza, e la morte dello Stato, la liberazione della persona privata (mi guardo dal dire: dell'individuo): saranno la conseguenza dell'idea democratica*”²⁹⁹. Uomini privati nel senso vero del termine, spossessati della propria vita e quindi, per Nietzsche, tutt'altro che all'altezza della sua singolarità e del suo accadere, gli uomini si assoggettano non a se stessi, né ad una norma, bensì solo alla loro normalità, senza che vi sia fisicamente nessun bisogno di un comando esterno né interiore. Senza parole. Senza discussioni. Senza conflitti o lacerazioni. Nietzsche però non crede in una naturalità *provvidenziale* che componga benevolmente il tessuto della società e ne costruisca magicamente la trama lasciando separati i fili. Quel che si può tragicamente rilevare è che tutto si gioca attraverso la coscienza dei singoli, i quali aderiscono spontaneamente alla propria immagine sociale, senza che nessuna alterità si manifesti. L'incolumità è in verità già data prima di essere garantita. Tutti chiamano lo polizia ancora prima che qualcosa avvenga, anzitutto per paura che qualcosa in loro *veramente* accada. Nominano in coro lo Stato e così non ne hanno perlopiù bisogno. Tuttavia, questa completa sicurezza non è per nulla pacificante. Al contrario. Un lontano fraintendimento si rende ora esplicito, insorgendo nella malattia di un corpo quasi privo di vita. Quello secondo cui le vite singolari dovessero *semplicemente* essere parte di un tutto politico, mezzo per uno scopo più alto a cui esse erano sin dall'inizio destinate³⁰⁰. Sempre subordinate a un fine complessivo rispetto al quale dover

²⁹⁸ Diversa l'interpretazione della critica nietzschiana allo Stato in: R. Escobar, *Nietzsche e la filosofia politica del XIX secolo*, Edizioni il Formichiere, Trento 1978.

²⁹⁹ Nietzsche, *MAM I*, II, 472, p. 305; tr. it. IV.2, p. 259.

³⁰⁰ Quindi Nietzsche è alieno da un sostanziale olismo, al contrario di quanto affermato da Losurdo, il quale ritrova ovunque la presenza di una metafora organicista. Attraverso ciò, egli può dimostrare il totalitarismo di Nietzsche, simile al protoliberalismo: “In Nietzsche come nel protoliberalismo, di cui egli lamenta la scomparsa, c'è una contraddizione di fondo, che però non è propriamente di carattere logico: essa rispecchia due esigenze

corrispondere, senza dover mai cercare la propria interezza³⁰¹. Nelle scienze della società e nella società stessa, questo fraintendimento diviene manifesto nelle sue conseguenze più estreme: concepita da molto tempo come mezzo, la vita singolare ha cominciato veramente a pensarsi e a prodursi così, facendo a metà di se stessa. Essa allora agisce a partire dalla necessità di riposizionarsi continuamente sul proprio punto intermedio, di essere pertanto statisticamente normale³⁰². Solo che nessuna totalità giunge in questo modo all'essere: ciò che comprende tutti è solo la soglia media nella quale non vi è più né eccesso, né difetto. L'attualità sembra essere nello stesso tempo il sogno e l'incubo realizzati della politica, il luogo in cui essa giunge all'estremo della propria economia e per questo si spegne. Gli uomini

antitetico della società borghese del tempo: allorché rivolge lo sguardo alla *élite* ristretta dei «ben nati», dei gentiluomini, dei proprietari, il discorso sottolinea con forza il valore autonomo dell'individuo; quando però si tratta di giustificare la ristrettezza e l'esclusivismo della comunità degli individui, ecco che interviene l'argomentazione di tipo olistico". D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico* cit., p. 1062. L'esigenza che sembra muovere Nietzsche ci sembra invece tutt'altra. Essa va in direzione inversa al liberalismo.

³⁰¹ Il sintomo di questo processo, rilevava Nietzsche già nel 1872, può essere scorto nell'assenza della cultura che si inverte all'altezza del presente. La cultura richiede autonomia, normatività di sé a sé e divergenza. Ciò che è invece accaduto è che, dal momento in cui ci si è percepiti solo come mezzo per il funzionamento della totalità, allora ci si è riprodotti in forma strumentale ed eteronoma. A sua volta la totalità, ovvero lo Stato, non può che favorire il fatto che tutto ciò che vive in esso miri al suo scopo e che pertanto si intenda come puro strumento. Questa è la critica che Nietzsche ripete nei confronti della circolarità che si compone anche tra filosofia e Stato attraverso Hegel: "Questo è un fenomeno nuovo e, in ogni caso, originale: lo Stato si mostra come mistagogo della cultura, e mentre mira ai suoi fini, esso costringe tutti i suoi servitori a comparirgli di fronte con la fiaccola dell'universale cultura di Stato nelle mani: alla luce inquieta di questa fiaccola, essi devono nuovamente riconoscerlo come lo scopo supremo, come ciò che ricompensa tutti i loro sforzi culturali. Quest'ultimo fenomeno però dovrebbe renderli perplessi, dovrebbe ricordare loro per esempio quella tendenza affine, compresa poco a poco, di una filosofia tempo addietro favorita dallo Stato e mirante a promuovere i fini dello Stato, ossia la tendenza della filosofia hegeliana; anzi, non sarebbe forse esagerato sostenere che la Prussia, subordinando tutti gli sforzi culturali ai fini dello Stato, si è appropriata con successo della parte in cui l'eredità della filosofia hegeliana è praticamente utilizzabile: l'apoteosi dello Stato, per opera di questa filosofia, raggiunge senza dubbio il suo vertice in questa subordinazione". Nietzsche, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, I, pp. 707-708; tr. it. III.2, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, pp. 155-156. Ora, a nostro avviso, la posizione nietzschiana contro Hegel non può essere intesa a partire dalla difesa di un "individuo privato" contro lo Stato. Egli, al contrario, critica Hegel per il fatto di essere venuto a patti con questa modernità che concepisce la politica secondo un rapporto parte-tutto, fine-mezzo, e di cui tanto l'individuo privato quanto la sovranità non sono che espressione. Intendere il compito filosofico a partire da una logica di ricomposizione significa venire per esso assorbito all'interno di un dovere già dato. Criticare vuol dire rompere per far emergere un'alternativa. Ciò è per Nietzsche necessario, a partire dall'esito tragico a cui tanto questo tipo di filosofia quanto questa forma di politica trascinano. Il dibattito sullo statuto della filosofia hegeliana è però oggi ancora del tutto aperto. Contro un'interpretazione della sua semplice continuità con la scienza politica moderna: G. Duso, *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in: Ibid. (a cura), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1993, pp. 311-364; P. Cesaroni, *Governo e Costituzione in Hegel. Le "Lezioni di filosofia del diritto"*, Franco Angeli, Milano 2006; M. Alessio, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla filosofia del diritto*, Guerini, Brescia 1996.

³⁰² Questa è la conseguenza dell'individualismo spenceriano: "Si può pensare a un adattamento come quello che Spencer ha, in mente, tuttavia in modo che ogni individuo diventi uno strumento utile e inoltre senta se stesso solo in questo modo: dunque come mezzo, come parte – dunque eliminando l'individualismo, secondo cui una persona vuole essere scopo e totalità, e in ambedue le cose una *unicità*! Questa trasformazione è possibile, anzi può darsi che a ciò tenda la storia! Ma allora gli individui diventeranno SEMPRE PIÙ DEBOLI – è la storia del tramonto dell'umanità, nella quale dominano il principio del disinteresse, del *vivre pour autrui* e la socialità! Se gli individui debbono diventare più forti, bisogna che la società rimanga uno *stato di necessità* e che debba attendersi sempre dei grandi cambiamenti: condurre sempre un'esistenza provvisoria". Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, IX, 10[D60], p. 426; tr. it. V.1, p. 612.

non hanno più bisogno di stare insieme, perché l'insieme si è disteso nella linea della loro normalità statistica sulla quale essi si dispongono ordinatamente senza ritrovarsi.

La vita è giunta per questo alle soglie della propria sterilità. Con essa la politica si è esaurita, perché sembra non aver più nessun oggetto che ne determini un compito. Non vi è più vita al suo orizzonte e quindi il suo orizzonte scompare, senza vita che ne apra il campo prospettico. Lo scenario che si para innanzi agli occhi di Nietzsche è quello della scomparsa sia del *Leben* che della *Politik*. Egli tuttavia continua a nominare una loro possibile *grandezza*. Solo che ciò non può essere ottenuto tornando indietro nella storia, saltando illusoriamente oltre un'attualità che non è capace di donare nulla se non la propria grigia quotidianità normale. L'attualità è anche il prodotto del passato. In fondo, Nietzsche pensa che la scienza sociale sia la continuazione della scienza politica. E la scienza politica a sua volta la continuazione di qualcos'altro. Al loro inizio giace qualcosa che ora si manifesta in forma patologica. Attraverso questo male, tutte quelle forme si connettono in una serie che, nonostante la volontà di pacificare ed anzi proprio per essa, porta il presente alla propria *crisi*. Tale serie è la storia che si è iscritta in quel corpo che ora langue nella propria malattia e si produce nel cattivo gusto della sua uniformità. Questa storia politica che ha condotto sé e lui al proprio stadio terminale. Sedimentata strato dopo strato, ne ha costituito *una* forma. Quella nella quale i corpi si ripetono senza differenziarsi. Logorandosi e portando con sé a dissoluzione la politica per una sua economica necessità. Ora, per comprenderne la patologia, bisogna con crudeltà smembrare contemporaneamente la politica, il corpo e la storia, per ricercare la possibilità di eccedere dalla serie che ne costituisce la forma normale e degenerante. Di qui Nietzsche inizia il suo lavoro di scavo, orientandosi con quello che egli ritiene essere non solo un'emergenza accidentale, ma un vero e proprio sintomo che rivela la natura profonda del male: la morale. La figurazione nietzschiana non si volge però ad una delineazione completa della storia: essa è solo *una* storia nel caos infinito delle storie possibili, che diviene grande e quindi visibile solo a partire dalla malattia del presente. La storia che Nietzsche quindi ricostruisce è una sintomatologia interpretativa in continuità con la dinamica differenziale della vita stessa. In questa storia, l'ordine sembra essersi imposto a scapito della vita, mettendola sullo sfondo e portandola alla propria fine. E con essa, la politica ha economicamente ridotto la propria importanza. Attraverso un tale movimento, Nietzsche impone il proprio intero trauma al corpo di una storia politica che vuole rimuoverlo semplicemente traendone la media.

3) Individuo e contratto. L'economia dei corpi.

Per compiere tutto ciò, Nietzsche inizia esattamente dal luogo in cui tale processo assume l'evidenza di una patologia. In essa il corpo, solitamente così silenzioso durante il proprio funzionamento normale, comincia a divenire fortemente eloquente attraverso i propri sintomi. Per questo motivo, il punto iniziale di un tale movimento sono esattamente i perimetri di significato donati da quegli "psicologi inglesi" nei quali la consunzione della politica in una morale privata di auto-regolazione trova la propria massima espressione. Essi dicono più di quanto non sappiano. Esprimono una storia dalla quale pretendono invece di distaccarsi. Essi perfezionano l'economia che si era già espressa in Hobbes. Un fine che egli, con la sua costruzione teorica, avrebbe voluto perfettamente realizzare: la chiusura, una volta per tutte, dello *stato di guerra*.

Così, possiamo tornare esattamente al luogo nel quale la scienza sociale inaugurava il proprio inizio. Contemporaneamente l'affermazione di un corpo sociale naturale di contro al *meccanismo politico* delineato da Hobbes. Quest'ultimo ha, secondo questa scienza, pensato la politica in modo artificiale, la società come un prodotto umano frutto di una decisione proveniente dall'arbitrio individuale. Il segno dell'errore hobbesiano è pertanto esattamente la concezione dell'inizio della politica a partire da un patto tra gli uomini, a cui tutta la scienza politica ha creduto o voluto credere³⁰³. Così per Hobbes e Locke, afferma Espinas, "*l'Etat ne se forme que grâce à un consentement, exprès ou tacite, des individus. Avant ce moment, ceux-ci vivent dans ce que les deux philosophes anglais appellent l'état de nature, par où ils nous font entendre apparemment que l'homme, en se groupant avec ses semblables pour vivre sous des lois communes, sort de la nature [...] Les dissentiments profonds qui l'agitent y nécessitent l'établissement d'un pouvoir absolu, qui y imprime d'en haut par une action en quelque sorte mécanique l'unité dont elle est incapable spontanément*"³⁰⁴. Ora, a partire da questi fondamenti, le posizioni di Hobbes e di Locke sono del tutto speculari. L'uno dona tutta l'importanza all'individualità del principe, l'altro a quella dei sudditi. Entrambi si producono senza scampo in una contraddizione: l'individualità del principe rappresenta lo Stato e, con essa, lo Stato si impone coattivamente di contro ai sudditi e li annulla. D'altro lato, se si afferma l'individualità dei sudditi, ciò accade a detrimento dello Stato, il quale a sua volta si scompone³⁰⁵. Tutto il sistema costruito dalle scienze dello stato viene allora criticato a

³⁰³ Sulla tradizione del patto : G. Duso, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit.

³⁰⁴ A. Espinas, *Des sociétés animales* cit., p. 32.

³⁰⁵ Per Hobbes scrive Espinas, "La société humaine devient dès lors un je ne sais quoi, une chose à part et sans analogue dans l'univers, bref, suivant la juste expression de Spinoza, un empire dans un empire. Le *Leviathan* de Hobbes est en effet une vaste machine où les individus dénués d'initiative reçoivent le mouvement du souverain

partire dalla sua artificialità. Contro di essa, la scienza sociale rivendica tanto la propria scientificità, quanto l'aderenza in ciò ad un oggetto non più artefatto, ma *naturale*. E secondo il suo concetto, il patto tra gli uomini per costituire la società non è mai esistito. Anzitutto perché non sono mai esistiti individui al di fuori della società. Essi sono da sempre e per sempre in essa: l'uomo è di per sé un *animale sociale*.

Solo che questo viene ad assumere nella nuova scienza sociale un carattere del tutto inedito rispetto a quanto sarebbe potuto accadere precedentemente. A partire dalle nuove scoperte scientifiche, siano esse attribuibili a Darwin o a Lamarck, si può infatti affermare che quel che si conserva e si riproduce è ciò che è meglio adattato al proprio ambiente, contribuendo così alla conservazione della specie. Se questo vale per il *milieu* fisico nel quale il vivente si trova ad abitare, ciò è altrettanto vero per il contesto sociale dal quale l'individuo non può mai prescindere. Se si afferma che l'evoluzione tende essenzialmente alla perpetuazione della specie, quelle più complesse dispongono negli individui che ne fanno parte un sempre maggior grado di socialità e di pacificazione. Individuo e specie sono infatti legati: l'individuo dona alla specie la possibilità di continuare a sussistere nel futuro, la storia passata della specie rende possibile all'individuo esistere nel presente. È pertanto non solo logico, ma necessario che il perpetuarsi della specie tenda a valorizzare i comportamenti dei singoli nei quali l'esistenza individuale non sia messa in pericolo e sia anzi preservata. Con l'evoluzione crescono pertanto la socialità, la pace e la conservazione tanto di sé che degli altri, lasciando al contrario gradualmente svanire ogni spettro di conflitto, distruzione e dissipazione delle esistenze individuali. Gli individui di oggi, per il gioco automatico dell'evoluzione, sono sempre più capaci di stare in società, adattati e spontaneamente regolati rispetto ad essa. Pertanto, scrive Spencer, "*the limit of evolution can be reached by conduct only in permanent peaceful societies. That perfect adjustment of acts to ends in maintaining individual life and rearing new individual, which is effected by each without hindering others from effecting like perfect adjustments, is, in its very definition, shown to constitute a kind of conduct that can be approached only as war decreases and dies out*"³⁰⁶.

Se questo è il *trend* dell'evoluzione, allora lo stato di guerra è sostanzialmente già chiuso da un pezzo ed i suoi rimasugli sono destinati ad essere portati via dal futuro sviluppo della

qui garde seul une apparence de vie. A vrai dire, si dans ce système les individus ne sont rien, l'Etat n'a pas plus de réalité, car il est absorbé dans la personne du prince : l'Etat c'est lui. [...] La conception de Locke laisse aux individus leur personnalité entière, mais c'est au détriment de l'Etat. Les citoyens qui entrent dans l'association politique y apportent des droits déjà définis (on ne sait d'où ni comment), et restent toujours prêts à une sécession si le moindre de ces droits est seulement menacé, leur ensemble n'est plus qu'un tout de collection, un groupé nominal". *Ivi*, pp. 32-33.

³⁰⁶ H. Spencer, *Data of Ethics* cit., p. 19.

specie. Hobbes, per Spencer, non ha fatto altro che utilizzare lo stato naturale di conflitto tra gli uomini come espediente retorico per poter giustificare la potenza sovrana dello Stato. Ora, una nuova forma di pensiero politico e di sguardo scientifico ha le risorse per poter rigettare i suoi soprusi: la natura dispone gli uomini alla collaborazione e all'auto-regolazione³⁰⁷. Non vi è più bisogno di Stato e delle sue false denominazioni. Non è più necessario che un'autorità dica cosa è giusto o sbagliato. Tutto questo è reso possibile dall'evoluzione mediante una "morale" evolutiva della quale essa dota ogni singolo individuo "normale" e che gli manifesta naturalmente ciò che egli deve o non deve fare, che lo rende capace di giudicare anche ciò che è bene per la società di contro all'artificialità della decisione dello Stato. Così, se le nuove scienze sociali mostrano che la società è retta da un'economia interna che ne dispone il carattere essenzialmente pacifico ed auto-regolativo, nel quale il pubblico perde lentamente la propria funzione a tutto vantaggio della libera iniziativa degli individui, d'altro canto Spencer mostra che quest'essere è il risultato di un processo nel quale si è lentamente ma inesorabilmente affermata l'economia della vita.

La coincidenza di moralità ed evoluzione è così da Spencer analizzata nei *Data of Ethics* secondo diversi punti di vista: fisico, biologico, psicologico e sociologico. Nel primo, egli nota che l'azione dell'uomo tende verso il giusto mezzo, nel quale la moderazione evita tanto l'eccesso quanto il difetto³⁰⁸. Questo perché l'evoluzione stessa è mossa dalla conservazione e *"maintaining life, expressed in physical terms, is maintaining a balanced combination of*

³⁰⁷ La tenuta teorica di una forma di liberalismo nasce esattamente in questo ritorno ad uno stato naturale pacificato contro Hobbes. Nelle parole di Spencer si può cogliere la potenza di quest'atto inaugurale, nello stesso tempo politico e scientifico-naturale: "The justification for his doctrine of absolute civil authority as the source of rules of conduct, Hobbes seeks in the miseries entailed by the chronic war between man and man which must exist in the absence of society, holding that under any kind of government a better life is possible than in the state of nature. Now whether we accept the gratuitous and baseless theory that men surrendered their liberties to a sovereign power of some kind, with a view to the promised increase of satisfactions; or whether we accept the rational theory, inductively based, that a state of political subordination gradually became established through experiences of the increased satisfactions derived under it; it equally remains obvious that the acts of the sovereign power have no other warrant than their subservience to the purpose for which it came into existence. The necessities which initiate government, themselves prescribe the actions of government. If its actions do not respond to the necessities, they are unwarranted". H. Spencer, *Data of Ethics* cit., p. 53. In questa teoria, di contro alla vecchia concezione degli individui privi di determinazioni per i quali il solo limite del giusto comune è donato dallo Stato, è l'evoluzione che ne forgia il giudizio esatto sul modo di far funzionare la loro socialità e pertanto qualitativamente capace di contrapporsi al giudizio di un potere pubblico. E nello stesso tempo, non si tratta di garantire l'individuo – perché in questa concezione l'individuo non è più autonomo, non detta più le proprie leggi – bensì di garantire la sicurezza, una normalità media con la quale per Nietzsche l'individuo che voglia la propria pienezza e sappia anche accettarne le conseguenze non ha nulla a che fare.

³⁰⁸ Sebbene Spencer parli di solo eccesso, egli si riferisce ai due eccessi contrari rispetto ad una giusta misura. Essi sono in fondo l'eccesso ed il difetto rispetto alla soglia media: "One of the traits of conduct we call immoral, is excess; while moderation habitually characterizes moral conduct. Now excesses imply extreme divergences of actions from some medium, while maintenance of the medium is implied by moderation; whence it follows that actions of the last kind can be defined more nearly than those of the first. Clearly conduct which, being unrestrained, runs into great and incalculable oscillations, therein differs from restrained conduct of which, by implication, the oscillations fall within narrower limits. And falling within narrower limits necessitates relative definiteness of movements". Spencer, *Data of Ethics* cit., p. 69.

*internal actions in face of external forces tending to overthrow it*³⁰⁹. Ora, come si è visto, per Claude Bernard il corpo si distingue, attraverso la formazione di un *milieu interno*, dal *milieu esterno* che lo circonda. La regolazione che si svolge all'interno del corpo comporta che l'organismo debba, di contro alle variazioni esteriori, riportarsi sempre ad una soglia normale nella quale esso possa continuare a mantenersi intatto e svolgere le funzioni che gli permettono di conservarsi in vita. L'ambiente interno deve pertanto poter restare costante, di contro alle perturbazioni che possono provenire dall'esterno, ogni volta equilibrando a nuovo il suo ordine disturbato. In questo senso, Claude Bernard, parafrasando Spencer, può scrivere che la vita è "*l'accomodation continue des relations internes aux relations externes*", essa è questo continuo e dinamico ripristino di rapporti costanti all'interno dell'organismo, messo strategicamente in atto in relazione alle condizioni variabili che lo raggiungono dall'esterno. Una vita che, per conservare intatta la propria interiorità, si adegua strategicamente alle circostanze nelle quali si trova a vivere. Così per Spencer, osservata la vita non più nella sua semplice interiorità, ma nello spazio spurio del confine, l'evoluzione è la serie diacronica di comportamenti attraverso i quali l'organismo acquisisce sempre più la capacità di trovare il giusto mezzo tra l'eccesso di interiorità e l'eccesso di esteriorità. La vita si svolge in questo gioco bipolare che procede senza eccedenze tra la conservazione dell'interno e l'adeguazione alle circostanze imposte dall'esterno, l'uno e l'altro speculari e contemporanei. Per Spencer, il piacere ed il dolore sono segnali naturali che indicano al vivente quand'esso si mantiene in questa mediazione tra interno ed esterno o quando invece cade in uno dei due opposti eccessi: in direzione del ripiegamento su di sé o al contrario annullando la propria interiorità e sprecandola in direzione dell'esteriorità. Se dolore e piacere segnano i limiti primordiali di questa via, lo sviluppo successivo delle rappresentazioni morali ne riproduce essenzialmente la logica, perfezionando una capacità di comportamento che nasce dal centro stesso della necessità di conservazione individuale e conduce ad una coscienza nella quale la capacità di evitare le oscillazioni, anche nell'alternativa tra individuo e società³¹⁰, aumenta in forma esponenziale. La coscienza e la sua morale sono la perfezione di una direzione naturale di sé della vita che si armonizza con la pluralità di interessi differenti e divergenti. Esse sono scaturite direttamente dall'esperienza progressiva dell'evoluzione e sono rimaste come suoi segni intrinseci all'individuo, donandogli la memoria di ciò che è stato provato come giusto o sbagliato all'interno del contesto di vita sociale in cui egli deve coabitare con i suoi simili.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 71.

³¹⁰ "During the transitional stages there are necessitated successive compromises between the moral code which asserts the claims of the society *versus* those of the individual, and the moral code which asserts the claims of the individual *versus* the society". *Ivi*, p. 148.

Permettendogli di non dover ricominciare ogni volta daccapo. La coscienza e la morale rappresentano il marchio della socialità diacronica dell'uomo singolo che gli permette il perfezionamento adattivo nella sincronia sociale del suo presente. L'economia della società è così fondata, per Spencer, nella lenta progressione dell'economia evolutiva e nella sua capacità di migliorare il gioco dell'adattamento.

L'uomo, in quanto essere evoluto, rivela quindi una morale intrinseca attraverso la quale egoismo ed altruismo, i due correlati della conservazione di sé o della dispersione in direzione dell'esterno, si bilanciano reciprocamente, permettendo che l'utile di ciascuno e di tutti si fondano l'uno con l'altro. La società è l'ennesima dimostrazione che la vita, lasciata al suo interno dispiegamento, è capace di trovare il giusto limite e di ricomporre i differenti: se per l'organismo la necessità della conservazione lo conduce a trovare il compromesso con le istanze esterne e pertanto a giungere alla virtù della moderazione trasmettendone il bagaglio alla posterità, un tale processo rende possibile che nelle società industriali sia l'interesse individuale a condurre la società ad una perfetta e virtuosa regolazione con l'interesse generale. Stadio più avanzato dell'evoluzione, l'uomo è dunque capace di badare al proprio interesse conciliandolo con quello degli altri, figurandosi coscientemente il proprio giusto comportamento in rappresentazioni morali. Osservato nella sua realtà sociale, l'uomo non ha più bisogno di costrizione e l'economia è il nome questo gioco armonico, privo di autorità che lo diriga. In essa si può appurare che *“Entries to the debtor or creditor sides are being made all through the day; the items are classified and arranged in such way that at a moment's notice the state of each account may be ascertained; and then, from time to time, the books are balanced, and it is required that the result shall come right to a penny: satisfaction following proved correctness, and annoyance being caused by error. If you ask why all this elaborate process, so remote from the enjoyments of life, the answer is that keeping accounts correctly is fulfilling a condition to the end of money-making, and becomes in itself a proximate end”*³¹¹. Pertanto, ovunque si volga lo sguardo si può osservare che bene del tutto e delle parti coincidono, come voleva la morale utilitarista. Questo accade perché l'economia della società è fondata sull'economia stessa della vita – in essi mezzo e fine corrispondono senza costrizione esteriore. Proprio per questo, la società non ha genesi nell'individuo ed è apparsa sin da subito, contemporanea alla vita di colui che l'ha abitata. Per lo stesso motivo, Hobbes ha per Spencer spudoratamente mentito. Se il patto trova così nell'economia il proprio esito finale, è per dimostrare che esso non ha in verità mai avuto inizio. Perché

³¹¹ *Ivi*, p. 161.

l'uomo si accomoda tanto alla società dei suoi contemporanei, quanto a quella dei suoi predecessori – continuamente adattando il proprio limite alle condizioni che esse gli impongono e permettendo così la regolazione sociale.

Con questo, la morale giunge ad una radicale trasformazione. Se essa esprimeva la necessità di portare il comportamento dell'uomo ad un determinato risultato e, proprio per questo, manifestava nella sua presenza la trascendenza di un'obbligazione della quale era necessario assumersi tutta la sua duplicità interna alla persona, tanto di colui che comandava quanto dell'alterità che dovesse essere portata ad obbedienza, ora il comportamento dell'uomo vi si è completamente adeguato e per questo non ha più bisogno di nessuna esteriorità. Immanenza sociale ed immanenza personale hanno compiuto la missione della morale, rendendo superflua tanto l'alterità tra gli uomini che nell'uomo stesso. La morale, una volta raggiunto il suo scopo, ha così dissolto la propria trascendenza e si è calata nella pura immanenza. L'esteriorità del suo comando si è trasformata in una gestione interna alla natura delle cose. In essa tutti si regolano da sé senza bisogno che si manifesti in essi il segno di una frattura. In questo sembra compiersi nello stesso tempo un progetto di liberazione politica dall'esteriorità dell'individuo, a tutto favore dell'economico uomo privato.

Se la teoria hobbesiana, infatti, si poneva come fine la liberazione degli individui e per far ciò li sottometteva ad un'autorità irresistibile che, costringendoli, ne permetteva sostanzialmente la libera riproduzione, altrettanto questa nuova scienza sociale, nel suo gioco di liberazione, non fa altro che sottometterli ad un processo naturale nel quale essi perdono qualsiasi eccedenza ed estraneità. Liberarlo significa così nello stesso tempo sottometterlo ad un'economia che lo include senza riserve, ancor più di quanto poteva accadere precedentemente. Per Hobbes la liberazione dell'individuo dallo stato di guerra avveniva infatti al prezzo della sua inclusione all'interno di un meccanismo coattivo che nello stesso tempo manteneva una forma di esteriorità derivante dalla natura individuale del sovrano³¹² e

³¹² Sovrano, per Hobbes, esattamente come rappresentante. Il processo moderno della rappresentanza, come ha ben spiegato Giuseppe Duso, trova in Hobbes il proprio iniziatore: "Ciò che caratterizza la posizione di Hobbes, ma poi la stessa dimensione – moderna – del potere politico, è l'idea che la volontà di questa persona civile non può essere quella di nessun individuo particolare (tutti gli individui sono infatti uguali); questa persona non può allora avere volontà o azione se non emerge una nuova teoria dell'agire, quella secondo la quale una *persona* (e il termine ha qui un preciso significato legato al suo etimo) non agisce di per se stessa, ma *per* l'intero corpo politico. Dunque il corpo politico acquista una voce e la possibilità di agire solo mediante qualcuno che ne prenda le parti, che la *rappresenti* appunto". G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 80. Una tale concezione della rappresentanza, nota lo stesso Duso, è la medesima che si affermerà costituzionalmente durante la rivoluzione francese e della quale *Qu'est-ce que le Tiers Etat* di di Sieyes fornirà la dichiarazione programmatica. La possibilità della rappresentanza è però ancora fondata sull'individualità. Se questo è evidente nella monarchia, quando si tratti di una molteplicità di rappresentanti (un'aristocrazia o una democrazia) esso diviene più difficile da pensare. Eppure, secondo lo stesso Hobbes, un'assemblea di uomini può svolgere funzione rappresentativa e pertanto permettere la permanenza

dei cittadini – ciò che implica la possibilità o la necessità della coazione, segno di un'esteriorità ancora nominabile a dispetto del processo di rappresentazione³¹³. In questo senso, l'irresistibilità dello Stato è ciò che deve continuamente compattare la possibile esteriorità degli individui gli uni rispetto agli altri, sottomettendoli e portandoli all'obbedienza. Quando questo accade, ad essi è concessa la libertà di mantenere intatto lo spazio della propria privatezza. Quest'ultima è il luogo di una conservazione di sé che avviene solo a patto di una sottomissione assoluta nella quale si dissolva per sempre la lotta esterna. Privati divisi e pertanto liberi di restar soli, nello stesso tempo essi sono accomunati dalla sincronia della loro obbedienza sulla scena del pubblico. Essi possono conservare la loro interiorità, esattamente perché non confliggono e non resistono esteriormente. Il meccanismo del potere hobbesiano trasporta dunque dallo stato di guerra degli individui a questa duplice condizione di sottomissione esterna e conservazione interna del privato. Ed il potere può essere considerato emancipativo, solo nella misura in cui sia l'uomo privato il valore da preservare.

In forma conseguente, nella nuova scienza sociale la guerra è neutralizzata e la liberazione è portata a compimento, esattamente perché in essa è cancellata ogni forma di individualità, ciò che ancora segmentava lo spazio delle relazioni tra gli uomini, assorbendoli infine nella dinamica di un processo nel quale con la coazione scompare l'ultimo residuo di differenza e tutto procede senza interruzioni nell'atmosfera rarefatta dell'economia. La conservazione dell'interiorità e la conservazione della vita posseggono nella nuova scienza sociale la medesima logica: *maintaining of life*, afferma Spencer, significa infatti l'equilibrio tra conservazione di sé ed adattamento a circostanze che continuamente si producono al suo esterno. La vita, intesa solo come processo di preservazione di un interno e mai di creazione, momento secondo che ogni volta si ricongiunge ad un movimento impresso altrove, può continuare a riprodursi unicamente a partire da condizioni che le sono imposte dall'esterno. Essa conserva se stessa con-formandosi. La sua conservazione è dunque nient'altro che adattamento e adeguazione, l'interno la malleabilità con cui le condizioni strutturali in cui si trova a vivere le imprimono il codice della propria sopravvivenza. La spontaneità della vita coincide con la sola capacità di adempiere a condizioni che le sono imposte e la sua interiorità

nello stato civile, solo se i suoi membri sono in numero dispari. Allora, l'individuo che fa la differenza è colui che realmente rappresenta. E la rappresentanza è, nella sua interna funzione di chiusura dello stato di natura, possibile solo laddove esistano individui. Per un tale motivo, rappresentanza ed individualità scompaiono contemporaneamente nella nuova scienza sociale a tutto favore della logica anonima dell'economia.

³¹³ Sulla rappresentazione: G. Duso, *La rappresentanza* cit.; H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; su Hobbes nello specifico: L. Jaume, *Hobbes et l'État représentative moderne*, PUF, Paris, 1986; M. Piccinni, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in: G. Duso, *Il potere* cit., pp. 123-142.

non è che lo specchio della sua ubbidienza: il corpo organico, per continuare ad essere separato, si forma secondo una grammatica che le è dettata dall'esterno e secondo la quale esso si scrive, per continuare a mantenersi. Nello stesso tempo esso si mantiene, solo per poter continuare ad ubbidire a quanto le è richiesto dall'ambiente nel quale è collocato – conservarsi coincide con l'essere solo ciò che è gli è imposto e formarsi internamente secondo condizioni che le sono semplicemente richieste e che essa mai afferma da sé. Per un tale motivo non vi è via di scampo e la cavità del corpo ottiene la propria interna configurazione unicamente come risposta ad una domanda posta dall'ambiente esterno. Tutt'altro che luogo intatto e conservato, esso si spende unicamente per adeguarsi, si conserva solo per conformarsi. Il mantenimento della sua interiorità intatta diviene così in fondo nient'altro che il pretesto per adeguarsi alla preponderanza di un'esteriorità rispetto alla quale essa vorrebbe chiamarsi fuori.

Nella loro connessione si cela, per Nietzsche, la tragedia moderna della completa configurazione dell'individuo come uomo privato, la compiuta neutralizzazione di ogni forma di autonomia a tutto favore della pura obbedienza – con essa, la distruzione tanto della vita quanto della politica. La capacità di mantenere fede ai contratti deriva a quest'uomo dalla modesta umiltà con la quale la sua natura è internamente piegata ad essere solo cifra commerciale di un gioco nel quale nessuna vita si rivela sin dal luogo in cui comincia. Se la società non ha genesi, lo deve esattamente a quest'inizio della vita così economico – e dunque, se la vita è quest'economia, allora la *Gesellschaft* moderna è divenuta ciò che doveva essere e non vi nessuna alternativa. La teoria spenceriana salda così fine ed inizio, lasciando dunque che ogni parte concorra a dimostrare la fluidità dell'insieme al di sotto del segno della conservazione di tutti e di ciascuno. In essa, economia della società ed economia dei corpi si connettono reciprocamente e senza discontinuità, tracciando il cerchio perfetto che termina solo laddove inizia. Eppure, se quest'inizio è così simile alla fine ciò accade perché la natura di quest'ultima si esercita cancellando l'alterità della prima, afferma Nietzsche. La peculiarità differenziale dell'origine è dissolta al di sotto del gioco di eguaglianze che distendono catene di significato unilineari ed irresistibili³¹⁴, facendo percepire la presunta logicità di una

³¹⁴ Se metodo genealogico e suoi risultati differenziali, scrive Nietzsche, sono stati raggiunti “soltanto tardivamente, lo si deve alla influenza rallentatrice che ha esercitato il pregiudizio democratico, all'interno del mondo moderno, relativamente a tutti i problemi delle origini. E questo fin nell'ambito, in apparenza il più oggettivo, della scienza naturale e della psicologia, come risulterà dal semplice accenno che dovremo fare a questo punto. Ma dal marasma che questo pregiudizio, una volta che si sia disfenato nell'odio, possa arrecare particolarmente alla morale e alla storia, è una testimonianza il famigerato caso di Buckle; il *plebeismo* dello spirito moderno, che è di origine inglese, irruppe ancora una volta nel suo terreno natale con la violenza d'un vulcano di melma e con quella eccessivamente sapida, sgangherata, triviale eloquenza con cui hanno sino a oggi parlato tutti i vulcani”. Nietzsche, *GM*, V, p. 260 ; tr. it. VI.2, p. 226.

deduzione, lasciando scorgere la natura ed in realtà veicolando l'adeguazione dell'osservatore allo spettacolo che gli si para innanzi. Se l'inizio si è sostituito all'origine, si tratta ora per Nietzsche di mettere in scena la differenza che macchia la prima, trasformandola nella seconda. Perché tutto ciò che questa scienza sociale esprime, oltre a possedere segno inverso da quanto accade, non coincide con una presunta natura originaria della vita – essa non rinviene nessuna vera causa, ma si muove solo entro la superficie degli effetti.

La *Genealogia della morale* è così il meccanismo scritturale nel quale la connessione tra economia del corpo ed economia della società viene violentemente dissolta, consunta in tutti i suoi punti e slegata nella fluidità con cui rende impercettibili le differenze – a partire dalla vita stessa. Come si è visto nel secondo capitolo, ritrovare per Nietzsche la figura del corpo coincide con l'assunzione che essa non è altro che *volontà di potenza*. Intendere però la vita come *Wille zur Macht* significa interpretarla in direzione esattamente opposta rispetto ad una figura che trovi il proprio interno funzionamento secondo un'economia di conservazione. Lì, dunque, tutta la terminologia su cui si costruiva quest'ultima viene in definitiva a cadere. Così, nella volontà di potenza il corpo non è mai mosso dalla necessità di conservarsi. Esso si estrinseca senza sosta, facendo scaturire l'una dopo l'altra interminabili forme e lasciando che le immagini si connettano in una catena priva di fine. Una tale scaturigine non deriva però da un interno che si ponga quale centro di volontà, intatto rispetto al proprio esterno. Tutto è per essa giocato sulla posizione liminare nella quale qualcosa interpreta qualcos'altro e produce così un'asimmetria determinante. L'interiorità stessa del corpo non è che il processo molteplice attraverso il quale una parte si afferma su un'altra parte, interpretazioni si volgono ad altre interpretazioni, qualcosa è ri-scritto un'altra volta e diversamente. La volontà di potenza è esattamente laddove si dona una relazione tra duplici e qualcosa si impone come normativo su qualcos'altro di irriducibile. Continua rivelazione, rapporto e normazione sono dunque i suoi caratteri essenziali. In base ad essi, la vita del corpo non si produce mai per conservarsi: essa al contrario si dissipa senza sosta in esplosioni che dissolvono tutto ciò che avrebbe potuto essere preservato. Anti-economica nel suo principio, la vita si svolge solo per consumarsi e si riproduce solo in quanto non si conforma a qualcosa di già dato, creando ed inventando le proprie forme, fuoriuscendo da sé e comandando su quel che si potrebbe porre di contro ad essa come sua condizione. Se il corpo come volontà di potenza dissolve allora tanto economia, conservazione, ambiente interno e possibilità di sopravvivere conformandosi, poiché esso pone senza sosta i propri limiti, comandando, la possibilità di rinvenire il filo logico che lo legava alla società è dunque dissolto. Perché esso non si conserva ed al contrario si spreca senza finalità ultima, oltrepassandosi e varcando il limite

che gli è imposto dalla presenza di altri corpi – all’inizio non vi è società ordinata, ma il caos dionisiaco dei corpi molteplici che si congiungono solo per gerarchizzarsi, si legano solo per lottare. Privi d’identità stabile.

Tutto questo non serve però a Nietzsche solo per dimostrare l’eccedenza del corpo alla riduzione ad un ordine – affermando, di contro ed in forma semplicemente negativa, che il corpo non ha alcun ordine. Derivando, di conseguenza, dal caos del corpo il caos della società. Qualcosa di più complesso sembra accadere all’altezza della *Genealogia della morale*. A ben guardare, nella scienza sociale la figura del contratto scompare. Non solo la società non ha genesi, bensì si nega ancor più radicalmente che la società possa trovare la propria nascita negli individui. La società naturale rimane. Gli individui scompaiono trasformati in funzioni di un ordine nel quale essi sono semplicemente inseriti e a cui si adattano. La morale, afferma Spencer, sussiste: ma essa lo fa unicamente come legge interna alla natura delle cose. I soggetti che pullulano in questo campo non fanno altro che obbedire a quest’economia fluida che li comanda dall’interna esigenza adattiva della loro vita. Ogni responsabilità è tolta e resta semplicemente l’adempimento ad un compito che non ci si impone mai da sé. L’individuo scompare e resta solo l’uomo privato – quello che si conserva, si adatta ed obbedisce senza comandare mai. L’autonomia è neutralizzata senza riserve e con essa la morale. La morale naturale corrisponde così all’immoralità del suo presunto soggetto, perché, in fondo, ne soddisfa le esigenze senza che se ne prenda la responsabilità: egli è solo la cifra di un ordine nel quale è inserito ed al quale si adatta, non perché lo voglia, ma perché è nella natura delle cose che sia così. Il privato è esattamente colui che corrisponde – ad un’obbligazione emessa altrove, ad una parola detta da altrui, senza che questa trovi la propria scaturigine in lui e senza che egli, in ciò, si esponga. Egli vi si lascia solamente dominare³¹⁵.

³¹⁵ Il privato è esattamente l’uomo del risentimento. Quest’uomo infine ha sempre avuto bisogno di un pastore. Il prete “difende abbastanza bene il suo gregge malato, questo singolare pastore – lo difende altresì contro se medesimo, contro quella scelleratezza, malignità, malevolenza che persino nel gregge covano sotto la cenere [...]; lotta accortamente, spietatamente e segretamente con l’anarchia e con l’autodissoluzione sempre prossime a generarsi all’interno del gregge, nel quale si va continuamente vieppiù accumulando quella pericolosa sostanza deflagratrice ed esplosiva, il ressentiment. Far esplodere questa sostanza deflagrante così che non mandi all’aria né il gregge né il suo pastore, questo è il suo caratteristico giuoco di destrezza e anche la sua massima utilità: se si volesse compendiare, in una stringatissima formola, il valore dell’esistenza sacerdotale, si dovrebbe senz’altro dire: il prete è il modificatore di direzione del ressentiment”. Nietzsche, *GM*, V, p. 373; tr. it. VI.2, p. 331. Bismarck, gli Hohenzollern, tutta la casta che pretende di costruire l’impero Tedesco, sono l’equivalente del prete: fanno stagnare la politica al di sotto del suo vuoto. Come il pastore, mantengono il risentimento e lo dirigono, facendolo esplodere di tanto in tanto perché tutto resti com’è. Le guerre nazionali non sono che il frutto di questa malattia che chiede di tanto in tanto di fuoriuscire dalla propria compressione. “Oggi che un partito vergognoso è al potere, che una banda di cristiani semina i maledetti denti di drago del nazionalismo tra i popoli e al tempo stesso vuole «liberare» i neri schiavi domestici per amore degli schiavi, dobbiamo portare l’*ipocrisia* e l’*innocenza* nella menzogna davanti al tribunale della storia del mondo”. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, XIII, 25[13], p. 643; tr. it. VIII.3, p. 413. Sul rapporto gregge-pastore, Foucault ha sviluppato interessanti analisi in *Sécurité, territoire, population* cit., pp. 119-193.

Il peso di quest'inizio è sempre da un'altra parte. Ora, nell'assenza del contratto sociale, la scienza sociale crede di essere giunta al proprio traguardo – nessuno vuole più e quindi può volere diversamente. Il contratto si mantiene da sé all'interno della pura prevedibilità conservativa delle forze che si muovono nel campo da essa osservato – l'individuo capace di porre a sé la propria legge non è mai esistito. Tutta la storia è sempre e da sempre passività e quindi assenza di decisione, irresponsabilità e pura economia naturale. Per Nietzsche, al contrario, quest'economia naturale non è mai esistita. E nello stesso tempo, questa distruzione della neutralizzazione dell'individuo nel privato non è che l'ultimo esito di una storia che inizia da molto lontano. La forma del patto non fa altro che dimostrarlo: se già in Hobbes la promessa dell'individuo era destinata al potere tutelare che ne avrebbe dovuto assicurare il mantenimento, in Spencer se ne può fare a meno. Perché in verità non vi è nessuno che si dica in esso e quindi non vi è nemmeno bisogno di pronunciarlo.

La posizione del soggetto che si dimostra nella morale della nuova scienza sociale non può per Nietzsche essere semplicemente considerato un episodio qualunque nella storia, un errore rettificabile con un colpo di mano. Quello che sembra avvenire in essa è piuttosto un destino che si prepara da lontano, che ha investito tutta la storia dell'Occidente – tanto nei pensieri quanto nei suoi comportamenti. Rispetto a questa storia, tanto il presente quanto la scienza sociale non si presentano altro che come la *Vollendung*, il compimento che porta alla massima estensione ciò che era già contenuto nella storia precedente. Il vero punto a partire dal quale collocarsi è per Nietzsche esattamente il venir meno di una duplice dimensione: tanto quella morale, che quella politica. Entrambe, nella loro struttura essenziale secondo la quale implicano un rapporto prescrittivo verso i molteplici, sono denominate da Nietzsche «eticità dei costumi». Osservati da un punto di vista antropologico nei popoli primitivi, si può notare che i costumi sono intrinsecamente costituiti da una natura di costrittiva iterazione. Così, scrive in *Aurora*: “*Esiste presso i popoli incolti un genere di costumanze, la cui mira sembra essere il costume in generale: prescrizioni meticolose e in fondo superflue [...] che purtuttavia mantengono continuamente nella coscienza la continua vicinanza del costume, l'interrotta costrizione a praticare il costume medesimo; per rafforzare il grande principio con cui comincia la civiltà: un costume qualsiasi è meglio che l'assenza di costumi*”³¹⁶. Da questa prospettiva antropologica, anche la sovranità rivela possedere il medesimo sistema di funzionamento: meglio obbedire ad un'autorità qualsiasi che a nessuna. Il principio che ha governato tutto il sistema dell'eticità dei costumi è stato quello di un'assoluta stabilità. Questo

³¹⁶ Nietzsche, *Morgenröthe*, III, 16, p. 29; tr. it. V.1, p. 19.

ad un prezzo del tutto particolare: *“il singolo deve sacrificarsi, questo esige l’eticità dei costumi”*³¹⁷. Il sacrificio della singolarità non coincide tuttavia con il semplice dispendio della sua conservazione. Essa lo ha mantenuto in vita, nella misura in cui il singolo è rimasto entro il campo che circoscriveva. Altrimenti, essa l’ha o ignorato, o più spesso condannato. La comunità, in quanto fondata sui costumi, si è così costruita su questo gioco speculare di inclusione-identità ed esclusione-differenza. L’eticità dei costumi ha per ognuno censurato la possibilità di essere diversi ed anche eccezionali – tanto rispetto a sé quanto rispetto agli altri. Tutti si sono dovuti riportare al centro di questa monotona iterazione dei medesimi gesti: i molteplici e differenziali corpi si sono così sempre più sussunti al di sotto dell’isomorfismo presupposto dall’eticità dei costumi. L’ininterrotta ripetizione si è svolta, secondo Nietzsche, esattamente attraverso la costituzione di *una* coscienza, nello stesso tempo appartenente a ciascuno e tuttavia tendente alla stabilità e quindi all’unità – in essa la percezione di un debito da saldare, di un dovere da assolvere, ha costituito la base della fedeltà e della conformità, nonostante la molteplicità e la contingenza dei soggetti stessi³¹⁸. Qui, secondo il Nietzsche della *Genealogia della morale*, si fonda la cattiva coscienza – cattiva, esattamente a partire dagli effetti celati che essa ha manifestato, facendo esplodere la malattia del presente. Questa non è solo l’impossibilità per il soggetto di essere la propria differenza. Ma è anche, nello stesso tempo, la fine dell’eticità dei costumi. Così, scrive Nietzsche già in *Aurora*: *“In confronto col modo di vivere di interi millenni dell’umanità, noi uomini di oggi viviamo in epoca assai poco ligia al costume: la potenza del costume è sorprendentemente indebolita e il sentimento dell’eticità è così assottigliato e trasferito in alto che lo si può altrettanto bene qualificare come volatilizzato”*³¹⁹. Un tale processo è accaduto esattamente perché l’individuo, aggiogato al di sotto dei vincoli di questa che si costituisce tanto come tradizione, quanto come autorità, è stato sino ad ora represso da essa, costretto a rientrare in un ordine che non gli ha permesso di esplicitarsi come intero singolare. Nell’epoca moderna l’uomo si è d’un tratto rivoltato, ha soppresso l’autorità ed è rimasto libero – tutta la storia dal Cristianesimo, sino alla democrazia attuale, rappresentano l’inesorabile avanzare di una liberazione che giunta sino ad oggi dona agli occhi lo spettacolo di questo individuo atomico. Ciononostante, l’individuo ha attuato questa rivolta mediante il sistema che aveva interiorizzato dal vecchio ordine, quello nel quale egli semplicemente obbediva. Nel momento in cui egli si è liberato delle catene, ed ha smesso di essere esteriormente schiavo, lo è rimasto

³¹⁷ *Ivi*, 9, p. 23; tr. it., p. 14

³¹⁸ Nietzsche, *GM*, V, pp. 327-329; tr. it. VI.2, pp. 288-290

³¹⁹ *Ivi*, 9, p. 21; tr. it., p. 13.

tuttavia al suo interno. Egli ha distrutto i vincoli che lo opprimevano, senza tuttavia ancora assumersi la piena responsabilità di ciò che è accaduto. Schiavo, egli gode semplicemente dei propri saturnali. Come privato, si pasce unicamente della fine dell'oppressione del potere. Egli si sollazza della fine della legge³²⁰. Ma nella società, si dimostra che questo è ben lontano dall'essere una vera e propria forma di libertà. Così, si tratta forse per Nietzsche di consumare sino in fondo questa liberazione, facendo sì che essa non resti più semplicemente a metà, nel luogo in cui la coscienza rimane solo cattiva e lo schiavo trae semplicemente profitto dall'assenza di un padrone. Si tratta, al contrario, di portare all'estremo questa dimensione del *singolo*, che si è invece appagata della propria liberazione dimidiata³²¹. Questo comporta anche riprendere le fila di quel rapporto con l'altro che con la fine dell'eticità dei costumi sembrava potersi produrre da sé. Nietzsche così ritrova un'altra origine della contratto. Nella nuova forma di promessa ciò che si deve portare sino in fondo è quel processo di liberazione, che era in verità rimasto ancora senza destinazione. Quindi procedere ad una digestione della morale, che non preveda più la sua semplice ruminazione – questo vuol dire, farla propria e trasportarla altrove. Ma questo movimento non può più nemmeno coincidere con la semplice riproposizione di una figura piena: perché questa era, in quanto identità, coesenziale a quella forma di eticità dei costumi oltre la quale si vuole procedere. Il punto da pensare è invece un individuo che sia in diretta connessione con la propria e l'altrui differenza. Questa storia si intreccia così inevitabilmente alla vita come *volontà di potenza*, laddove l'uomo non è mai uno, ma sempre duplice.

4) Individuo sovrano e consumo di sé

Nella seconda dissertazione della *Genealogia* il problema della promessa si congiunge ineluttabilmente al problema della memoria e della coscienza. Con queste le modalità proprie alla volontà di potenza debbono sostanzialmente modificarsi. Perché la volontà di potenza, estrinsecandosi continuamente oltre di sé, coincide con la facoltà dell'oblio. Diventando

³²⁰ Sulla fine della (L)legge nella figura di Paolo: Nietzsche, *Morgenröthe*, III, 68, pp. 67-68; tr. it. V.1, p. 52. Su questo, le pagine dedicate in: P. Valadier, *Nietzsche et la Critique du Christianisme*, Les Éditions du Cerf, Paris 1974.

³²¹ Deleuze distingue una "différence des forces actives et réactives, per la quale si può parlare di "superiorità des forces actives sur les forces réactives". Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* cit., p. 68. A partire dalla loro purezza o dal loro incrociarsi, si possono individuare : "1° force active, puissance d'agire ou de commander; 2° force réactive, puissance d'obéir ou d'être agi ; 3° force réactive développée, puissance de scinder, de diviser, de séparer ; 4° force active devenue réactive, puissance d'être séparé, de se retourner contre soi". *Ivi*, pp. 71-2. Ora, a nostro avviso, la forza è al contrario di un solo tipo : vita come continua differenziazione. Il risentimento è la sua malattia, nella quale essa scinde se stessa e le altre forze plurali dalla propria esplicitazione differenziale. Ma lo fa nella forma di una conservazione economica della forza, non in nome di un antagonismo. Il tipo del risentimento, colui che scinde la forza e la conserva, si esplica a livello macroscopico nell'uomo privato.

l'uomo capace di promettere, “questo animale necessariamente oblioso, nel quale il dimenticare rappresenta una forza, una forma di vigorosa salute, si è ora plasmato con l'educazione una facoltà antitetica, una memoria, mediante la quale in determinati casi l'oblio viene sospeso”³²². Per Nietzsche, la necessità di giungere ad accordo è interna alla stessa finitezza del corpo, in base alla quale si determina la possibilità di incontrare qualcosa che esso non è capace di sottomettere a sé, di piegare alla sua esigenza di porsi come determinante in prima persona. Egli non può semplicemente nominarla come lo spazio della propria rivelazione – nell'alterità non sottomessa trova il limite della semplice estrinsecazione di sé. Nell'altro il corpo rinviene il segnale della propria impotenza. A sua volta, tuttavia, esso non è abbastanza debole per venire ricondotto all'interno dell'interpretazione nella quale l'estraneo vuole incorporarlo. Per questo le due forze sono costrette a venire a patti. Allora, affermava già Nietzsche in *Umano troppo Umano*, “La giustizia (equità) prende origine fra uomini di forza pressappoco uguale”³²³: L'origine del limite che la giustizia come equità disegna non né dunque né il segno di un universale nel quale il molteplice è assorbito, né è contenuto in forma immanente e pacifica nella natura delle cose. Il limite deriva dal cozzare di eterogenei, che nella loro attività incontrano il confine della propria estrinsecazione. In questo modo, lo scontro dei corpi tra loro e tuttavia la loro permanenza vicendevole come ostacoli, li fa propriamente permanere per un attimo nella loro irriducibilità reciproca – nell'alterità non interpretabile, per ciascuno di essi, semplicemente a partire dalla propria processualità ordinante. Essi sono costretti a promettere. La promessa è dunque il luogo nel quale la semplice estrinsecazione della volontà di potenza del singolo trova il proprio confine: in essa i duplici sono costretti a dirsi l'un l'altro e non ciascuno per sé. La promessa scaturisce da un bisogno che è altro non è se non il segno contingente di una mancanza relativa e non di un'assenza assoluta. Allo stesso modo, nella *Genealogia della morale*, la figura che si disegna come cardine della promessa è in fondo il rapporto tra *creditore* e *debitore*: ciò accade, non in virtù di un fine naturale nel quale essi sono disposti reciprocamente come tali, bensì attraverso l'incontro relativo e contingente di due forze, nessuna delle quali può semplicemente dettare all'altra le proprie condizioni³²⁴. Se esiste una disparità tra creditore e debitore, questa è infatti tutta interna alla loro natura di forze pressappoco uguali, per la quale essi contrattano la forma del loro reciproco rapporto nell'impossibilità che essa sia unilateralmente imposta. La promessa è intrinseca alla stessa natura plurale del luogo in cui i corpi coesistono,

³²² Nietzsche, *GM*, V, p. 292; tr. it. VI.2, p. 256.

³²³ Nietzsche, *MAM I*, II, 92, p. 89; tr. it. IV.2, p.70.

³²⁴ Ora, questo significa esattamente pensare l'individuo oltre la dimensione speculare privato-pubblico.

scontrandosi l'un l'altro, e alla possibilità che nel loro cozzare nessuno dei duplici possa essere ridotta all'obbedienza dall'altro. In quest'inizio, tuttavia, ciò che si manifesta è il fatto che lo spazio della promessa avviene esattamente nel luogo in cui due forze si rivelano l'una all'altra. Né esse corrispondono a qualcosa di determinato, né si incontrano nel campo di una giustizia precostituita. Il limite della promessa manifesta il luogo di una rivelazione nella quale due forze si rendono l'una all'altra presenti e tracciano così i propri limiti reciproci. Tuttavia per Nietzsche determinante non è che l'uomo prometta, ma che sappia essere fedele alla promessa. Per essa, occorre sapere e ricordare.

La coscienza e la memoria si sono dispiegate non attraverso un processo naturale pacifico – la traiettoria del corpo si volge infatti sempre in avanti, in un continuo oltrepassamento attraverso il quale esso fa scaturire le proprie figure, solo per non ritornarci mai. Queste sono sorte per un'impressione esterna del corpo stesso che in essa ha trovato il proprio limite. Ma il limite della volontà di potenza non è che il dolore, la frattura che recide la continuità della sua capacità desiderante. Solo che, a differenza di Spencer, secondo cui il dolore è simbolo di una legge intrinseca alla natura delle cose, attraverso la quale il corpo è guidato spontaneamente nel suo equilibrio e nella sua regolazione, per Nietzsche esso è dovuto ad una vera e propria frattura – non vi è nessun automatismo, nessuna continuità. Il dolore è lo scontro violento di due exteriorità, nel quale l'una si impone all'altra e la piega, sottomettendola. La linearità e continuità dell'economia è così sostituita dalla normatività di una gerarchia che, nell'irriducibile alterità dei duplici, può imporsi solo come arbitraria ed imprevedibile prima del suo accadere contingente. La storia della memoria è così nello stesso tempo la cronaca di un dolore non voluto che è stato impresso ad un corpo tutt'altro che consenziente. E, se memoria e coscienza sono il segno della nascita della cultura, la civiltà si staglia qui sul fondo di crudeltà con la quale essa ha sanguinosamente pagato la propria civilizzazione, facendo così sparire tanto la possibilità di un assenso preventivo, quanto il gioco naturale di una socializzazione che procede secondo la morbida modulazione di un adattamento reciproco. Ogni volta che il corpo dimentica, lì si produce un atto che lo deve riportare alla coscienza di sé imprimendovi un marchio estraneo nella carne, attraverso la punizione³²⁵.

³²⁵ “Quanto peggio stava l'umanità «riguardo alla memoria», tanto più terrifico era l'aspetto dei suoi usi; la durezza delle leggi penali in particolare dà una misura di quanta sia stata la sua fatica nel raggiungere la vittoria contro l'oblio e nel mantenere presenti a questi schiavi istantanei degli affetti e delle brame un paio di primitive esigenze della convivenza sociale. Noi Tedeschi non ci consideriamo certo un popolo particolarmente crudele e duro di cuore, meno che mai sventato e contento di vivere alla giornata; ma basta far attenzione ai nostri antichi ordinamenti penali per accorgersi quale fatica ci vuole sulla terra per allevare un «popolo di pensatori»”. Nietzsche, *GM*, V, p. 296; tr. it. VI.2, p. 259

In forma simbolica, nell'origine la coscienza si impone alla vita attraverso la pena, ma quest'ultima non nasce dalla coscienza. Se ciò accadesse, tutto si legherebbe in una catena: la prima coscienza imporrebbe il fine al corpo mediante la punizione, determinando a sua volta la nascita dell'altra coscienza e pertanto riducendola al di sotto di sé. In questo modo, tanto i differenti sarebbero composti causalmente attraverso l'attività ordinante, tanto quest'ultima troverebbe il proprio inizio nell'ordine della coscienza. Con ciò, l'unitaria *economia* del gesto che la mette in atto e che riconduce l'alterità a sé e all'immagine nella quale trova il proprio cominciamento. Nell'*Ursprung* per Nietzsche accade invece qualcosa di differente. L'origine della compensazione punitiva è in un eccesso del corpo stesso e della volontà di potenza che esso esprime. La punizione è anzitutto vendetta. Ma questa non trova il proprio inizio in un ordine da ristabilire. A partire dall'insolvenza del debitore e la rottura del patto, nel creditore avviene il puro sprigionarsi di un affetto, smisurato³²⁶ e crudele, nel quale si manifesta una ferocia che ha la stessa natura della volontà di potenza del corpo. Ciò che lo caratterizza è anzitutto l'eccedere dal limite e l'assimilazione. La punizione è originariamente crudeltà, ovvero estrinsecazione che non ottiene mai la propria legittimazione da una figura che lo preceda, non si pone il fine di ristabilire la conservazione di uno stato di cose ed è pertanto assolutamente aliena alla possibilità di essere neutralizzata nella sua puntualità da un'economia complessiva che la ricomprensca. Senza spiegazione del suo movimento ed irriducibile ad un fondamento o ad un fine da raggiungere. Essa ottiene la propria soddisfazione nella pura exteriorizzazione di sé che trasforma lo stato di cose esistente, donandogli una nuova forma: *“Rendiamoci chiara la logica di tutta questa forma di compensazione è abbastanza bizzarra. L'equivalenza è data dal fatto che al posto di un vantaggio in diretto equilibrio con il danno (al posto dunque di una compensazione in danaro, terra, possessi di qualsivoglia specie) viene concessa al creditore a titolo di rimborso e di compensazione una sorta di soddisfazione intima – la soddisfazione di poter scatenare senza alcuno scrupolo la propria potenza su un essere impotente, la voluttà «de faire le mal pour le plaisir de le faire», il piacere di fare violenza [...] La compensazione consiste quindi in un mandato e in un diritto alla crudeltà”*³²⁷.

³²⁶ „Per il più lungo tratto di tempo della storia umana *non* si sono assolutamente inflitti castighi *perché* si ritenesse l'autore del male responsabile della sua azione, *non* con il presupposto che si debba punire unicamente il colpevole – si punisce, viceversa, allo stesso modo con cui ancor oggi i genitori castigano i loro figli, per ira di un danno sofferto, alla quale si dà sfogo sul danneggiante – una collera, tuttavia, mantenuta nei limiti e modificata dall'idea che ogni danno abbia in qualche modo il suo *equivalente* e realmente possa essere soddisfatto, sia pure mediante una *sofferenza* di chi lo ha provocato”. *Ivi*, p. 298; tr. it. p. 261.

³²⁷ *Ivi*, p. 299-300; tr. it., p. 263.

A fronte di una tradizione nella quale l'atto giuridico della punizione è visto solamente attraverso la connessione alla sua natura *etica* e dissolve così il soggetto che la attua nella catena di senso che ne costruisce discorsivamente il procedere, esso è qui invece il luogo in cui i soggetti si rivelano gli uni agli altri³²⁸. Sulla superficie della punizione nietzschiana l'uomo riappare in tutta la sua natura di macchina desiderante, i cui istinti si producono al di fuori di qualsiasi fondamento predeterminato e proprio per questo esistente necessariamente nella forma del conflitto rispetto ai suoi simili – egli rompe il limite e si rende visibile, al di fuori di qualsiasi economia che voglia tanto circoscriverne la figura, quanto sottometerlo ad un ordine. In questo si manifesta che è la potenza a collocarsi all'origine del senso e non viceversa: essa non possiede così nessuna struttura teleologica che ne giustifichi nello stesso tempo il procedere e ne assorba la contingenza in direzione di un'escatologia futura dalla quale possa ottenere il proprio assoluto fondamento, né la natura di un procedere ordinato e già definito altrove. Vista da questa prospettiva, la punizione ed il suo soggetto appaiono sulla scena nel loro puro accadere contingente, nella puntualità del loro evento³²⁹. Ogni momento come ogni attore si definiscono quali fini in se stessi e pertanto infondabili – non atomi, ma frammenti di contingenza che non possono essere annientati costituendoli in una catena che faccia scivolare la loro apparizione da un punto all'altro, lasciando che l'impressione di un'economia alla quale sono sottomessi porti sullo sfondo le loro singolarità e la loro eventualità. Tutto questo rifrange l'atto della punizione oltre la stratificazione legittimante della sua ritrascrizione giuridica che lo sottomette sempre ad un ordine da produrre e ne giustifica così l'esistenza presente in base al suo esito a venire, mostrandolo non per ciò che

³²⁸ In questo senso, si tratta di una riapertura dell'unità del diritto alla pluralità che ricopre. Non invece la semplice giustificazione dei rapporti di forza. Assai semplicistica la connessione tra legalità-natura posta da Ballarini: "Sulla base di questo principio, attraverso il quale l'assoluta oggettività della *Physis* sostituisce ogni altro valore, senso o verità, egli stabilì, così, come condizione assoluta per la liberazione totale dell'uomo da ogni astrattezza ed errore quella che, tra le forme di violenza, si può indicare come la più radicale: la violenza stessa come principio di «legalità primario»". A. Ballarini, "Essere collettivo dominato". *Nietzsche e il problema della giustizia*, Giuffrè, Milano 1982, p. 244. Per una tematizzazione del problema del diritto in Nietzsche: K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht. Vorträge der Tagung der Schweizer Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie 9.-12. April 1999 in Basel*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2001.

³²⁹ Da questo punto di vista non del tutto condivisibile quanto scrive Esposito in *Categorie dell'impolitico*, il quale osserva che per Nietzsche: 1) il diritto non è esterno ai rapporti di forza di una data società e non protegge perciò la società politica dall'irruzione della forza. Il diritto è invece in funzione di tali rapporti. Quindi da un lato il concetto di giustizia si definisce come "rapporto privatistico di scambio tra interlocutori di forza paritaria" (*Ivi.*, p. 133), dall'altro l'idea di pena è sottratta al concetto di responsabilità morale, colpa, castigo, divenendo solo vendetta pubblica; 2) L'organizzazione politica vede permanere all'interno del suo perimetro un *quantum* irriducibile di violenza. Tutto questo da un lato dona solo il lato negativo della prospettiva di Nietzsche, il processo di rottura della scorza dell'attualità che egli opera attraverso il movimento genealogico, dall'altro lo colloca in una prospettiva pubblico-privato che non è quella che pare essere propria di Nietzsche. Egli si volge al contrario a mostrare sia come tutto si giochi sui limiti in cui nulla è mai incluso, nemmeno nel pubblico, dall'altro come in questo risieda la possibilità positiva in cui tutto possa procedere oltre l'alternativa tutta moderna tra privato e pubblico. Ed andare oltre la necessità di UNA giustizia.

deve essere, ma per ciò che è, lì nel momento determinato in cui si produce. In questa direzione, memoria e coscienza nascono per rammentarsi della promessa ed evitare il dolore: ma esse non sono frutto di una passività secondo la quale esse possano essere pensate semplicemente come qualcosa di prodotto – la loro nascita, come il frutto dell'atto della punizione.

Nella singolarità degli attori e nella prospettiva anti-finalistica della pena, coscienza e memoria sono osservate nella loro natura attiva attraverso la quale l'uomo inizia a limitarsi e governare le proprie estrinsecazioni. Ora, guardando a partire dal luogo dell'origine il movimento della civilizzazione³³⁰ non significa affermare che tutta la storia è dominata dalla punizione come semplice volontà di potenza, ma che, al di sotto delle strutture che l'hanno in seguito imbrigliata entro un sistema finalistico – quello che egli chiama l'*eticità dei costumi* e della quale fa parte anche lo Stato –, giace il punto obliato della storia come suo inizio, che non prevede conservazione, ma produzione in eccesso. Tutto ciò che tende semplicemente a riprodursi è nato da lì, dal debordare oltre il limite. Ora, per Nietzsche, questa educazione punitiva che ha condotto alla coscienza non è esente dalla crudeltà, né dal sangue. Essa è scaturita nel modo atroce con il quale l'estraneità di una violenza si è impressa sul corpo, provocandone il dolore. Ma da qui è nato, non previsto e senza che esso fosse il fine dell'atto della punizione, qualcosa di grandioso – l'individuo sovrano: *“La superba cognizione dello straordinario privilegio della responsabilità, la consapevolezza di questa rara libertà, di questa potenza sopra se stesso e sul destino è discesa in lui sino al suo intimo fondo ed è divenuta istinto, istinto dominante – quale nome darà a questo istinto dominante, ammesso che senta in sé il bisogno di una parola per esso? Ma non v'è dubbio: questo uomo sovrano lo chiama la sua coscienza”*³³¹.

Dislocando il gergo della scienza politica moderna che si prolunga nella scienza sociale, il valore positivo a cui ha dato luogo il processo della storia non sono né l'ordine, né il privato

³³⁰ Sul problema della civilizzazione, si veda il bel libro di P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Puf, Paris 1995. In particolare il legame cultura-crudeltà: “L'histoire de la culture est l'histoire de la cruauté parce que celle-ci est une détermination fondamentale de la volonté de puissance. Mais ce processus universel, le langage ordinaire, moralisant, est inapte à la traduire. [...] Toute «vertu», charité, humilité, pitié, chasteté, est ainsi réduite à une manifestation dérivée de cruauté. Toutes ces manifestations semblent cependant avoir en commun de supposer toujours une bipolarité : il n'y a de cruauté que parce qu'une force cherche à en interpréter, à en assimiler une autre. Mais tel quel, ce modèle risque de fausser la compréhension de la démarche nietzschéenne ; Nietzsche lui fait en effet subir une sorte de passage à la limite : cette bipolarité, qui fait le fond du concept de cruauté, ne restitue en rien une forme dérivée de légitimité à la notion de sujet, le modèle le plus fréquemment avancé par Nietzsche étant tout au contraire celui de la scission dichotomique de l'individu. Ainsi s'effectue un jeu complexe de maîtrise et d'asservissement au sein même de la personne, dans lequel une partie de soi-même et la souffrance ainsi ressentie par cette partie sacrifiée constituent en réalité le moyen pour l'autre de parvenir à l'intensification du sentiment de puissance, car le sacrifice n'a pas d'autre sens, est l'un des processus les plus originaires de l'histoire de la culture”. *Ivi*, pp. 190-192.

³³¹ Nietzsche, *GM*, V, p. 294; tr. it. VI.2, p. 258.

che conserva il proprio interno e si adatta all'esterno. Tutto questo dona infine la possibilità di un'immagine unitaria della quale i singoli non sono che cifre semplicemente passive. Al contrario, per Nietzsche, la storia giunge al proprio esito massimo dando la nascita ad un uomo capace di assumersi in sé e per sé il peso delle promesse. Un uomo al quale la responsabilità non è semplicemente donata dall'esterno, imposta e ricordata come si ricordano i propri doveri ad un bambino, bensì un essere che sa assumere autonomamente il peso di una costrizione su di sé. Sottoposto al processo della sovranità, l'uomo non ha semplicemente imparato ad essere passivo oggetto di questa, ma si è mutato egli stesso nel proprio sovrano – questa sovranità è per lui divenuta un istinto, costituendo il motivo che regge tutti gli altri istinti. Ora, la sovranità non è il luogo in cui qualcosa trova il suo significato completo, come Nietzsche già affermava a proposito dell'origine, ma il punto vuoto, il limite in cui ogni connessione mezzo-fine giunge al proprio termine. Lì dove tutto può trovare il proprio nuovo inizio. Nelle costituzioni moderne la sovranità politica è il punto nel quale tutto ciò che è esteso sotto il suo spazio di decisione trova il proprio centro di aggregazione, senza essere a sua volta sottomesso a qualsivoglia economia del senso. A partire dal luogo del suo vuoto nel quale ogni ordine è possibile, scaturisce il movimento attraverso cui tutto si aggrega ed i differenti sono composti in unità. Affermando la nascita dell'individuo sovrano, ciò che si configura per Nietzsche è dunque il fatto che quello che era semplicemente considerato un mezzo a partire da questo punto cieco del senso, nel quale si determinava la nascita dell'ordine, ha infranto il suo essere subordinato ad una scaturigine eteronoma ed è divenuto origine egli stesso. L'individuo sovrano è colui che si costringe, che si ordina, che si governa. Ora questo è ciò che nel processo moderno di liberazione è rimasto trattenuto sino a metà: l'uomo ha ucciso il suo dio terreno, il Leviatano in tutte le sue forme, l'eticità dei costumi, si è liberato della legge e dalla necessità che sottometteva l'individuo ad un potere eteronomo. Egli è divenuto di diritto sovrano di sé – e tuttavia, non ha ancora imparato ad esercitarlo. Accennando alla figura dell'individuo sovrano, per Nietzsche non si tratta di costruire un modello, ma di spingere all'eccesso ciò che è ancora solo all'inizio. Facendone così scaturire la differenza.

La figura dell'individuo sovrano, così com'è delineata da Nietzsche, è propriamente intraducibile all'interno della scienza politica moderna. I suoi movimenti non possono essere tracciati entro le coordinate che quest'ultima offre. Perché, se per essa il problema dell'individuo si accoppia con il problema della libertà, quest'ultima è a sua volta intesa come libertà da-, alla cui essenziale negatività deve sopperire un potere pubblico che la intessa con l'altro e la dirige. Nella sovranità nietzschiana dell'individuo, al contrario, la libertà come

indipendenza può nascere solo nel momento in lui si manifesti una libertà positiva, attiva e propositiva – la libertà per qualcosa. La *Freiheit* dell'individuo sovrano coincide allora per Nietzsche non con il movimento attraverso il quale il singolo contesta la limitazione di un potere costrittivo, con la liberazione dai vincoli che questo impone, bensì, al contrario, con la piena assunzione della necessità della limitazione che in esso si manifesta³³². Anziché attendere che la legge si imponga a lui dall'esterno, al posto di vivere in questa posizione fanciullesca nella quale la sua sregolatezza è ogni volta sopperita dal potere esterno che lo costringe per donargli una forma etica, egli comincia a produrre per sé la propria legge e a crearsi in quanto soggetto morale. Ad esercitare, senza che nessuno glielo imponga e gli dica come fare, la costrizione su di sé. Egli diviene sovrano, solo nell'assunzione della tecnica del potere: quindi, non tanto perché si sia intenzionalmente emancipato a fine – questa è solo una conseguenza indiretta del processo, l'esito ultimo della stessa meccanica della violenza esterna – ma perché egli ha interiorizzato quell'origine di coazione che fonda ogni rapporto strumentale. Interiorizzando la costrizione, egli ha continuato a rendersi uno strumento, spostando tuttavia il punto indecidibile di quella scaturigine sovrana all'interno del perimetro del suo corpo. In questo modo, egli è sì rimasto mezzo - e, tuttavia, mezzo solo di se stesso. L'individuo sovrano nietzschiano ha così assunto la propria libertà, nella misura in cui egli ha iniziato a far agire autonomamente il processo di costrizione su di sé. Trasformandosi contemporaneamente in colui che si comanda e colui che si obbedisce. Ma nello stesso tempo, incorporando l'eticità dei costumi, egli ha smesso di ruminarla e ne ha digerito l'eteronomia. Trasformandone l'antitesi mezzo-fine nella vita del proprio corpo, la quale è, come si vedrà poco più oltre, sottoposta a logiche del tutto differenti. Allargando lo spettro della propria

³³² In questo modo, l'esercizio della propria sovranità non si manifesta solo nella forma di un'opposizione o di una contestazione. La posizione di Nietzsche sembra aliena dalla possibilità d'essere letta nel senso di un contro-potere, il quale si svolge tutto entro le dinamiche del privato e del suo insieme – quello della società civile –, legate necessariamente ad una specularità nei confronti del pubblico al quale è demandato il compito di costruire la relazione. Sul fenomeno della contro-democrazia attuale, scrive Rosanvallon: “Le problème contemporain n'est pas celui de la passivité, mais de l'*im-politique*, c'est-à-dire du défaut d'appréhension globale des problèmes liés à l'organisation d'un monde commun. Le propre des différentes figures de la contre-démocratie [...] est en effet de conduire au creusement de la distance entre la société civile et les institutions. Elles dessinent ainsi une sorte de *contre-politique* fondée sur le contrôle, l'opposition, le rabaissement de pouvoirs que l'on ne cherche plus prioritairement à conquérir. Ces caractères se manifestent d'une double manière. Les divers mécanismes ou comportements en jeu ont pour première conséquence de dissoudre les expressions de l'appartenance à un *monde commun*. D'essence réactive, ils ne peuvent pas servir à structurer et à porter une proposition collective. Cette contre-démocratie impolitique a ainsi pour trait distinctif de superposer une *activité* et des *effets* non politiques. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'elle ne s'inscrit pas dans le cadre des classifications usuelles et des régimes et qu'elle constitue une forme originale échappant à la mesure des oppositions entre libéralisme et républicanisme aussi bien qu'entre gouvernement représentatif et démocratie directe”. P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, Paris 2006, p. 29. I fenomeni di contro-democrazia, presi solo come fenomeni vicari al pubblico, restano dunque all'interno del problema di una loro sostanziale im-politicità. Al contrario, il processo di questa sovranità è tale perché assume per sé la responsabilità e non la delega più a nessun altro. In certo modo, esso è tutt'altro che im-politico.

differenza nell'atto in cui fagocita quel rapporto all'altro che il sistema dell'eticità necessariamente presupponeva.

Quest'individuo sovrano è così l'esito ultimo della storia dell'eteronomia che si è data nella società. Egli non si sottrae ad essa e ne rappresenta invece il punto terminale. Ma a partire dalla sua apparizione, la storia subisce un radicale rovesciamento. Perché essa non lega più gli attimi gli uni agli altri secondo una catena lineare che permette il passaggio di un medesimo senso dall'uno all'altro – la crudeltà che si manifesta nella storia della punizione non è più solo tale. A partire da essa germoglia qualcosa di differente che non permette di leggerla univocamente come subordinazione, né subordinandone gli attimi l'uno all'altro: l'attimo ultimo, l'individuo sovrano, nella sua apparizione trasforma tutto ciò che è stato nella condizione della grandezza della sua capacità di donarsi la legge, rovescia l'eteronomia in “autonomia” e pertanto dona il senso a questa stessa subordinazione e crudeltà dalla quale egli è sorto³³³. Rompendo la superficie della storia così com'essa è già decisa, egli ne decide il significato apportandogli quello della propria “autonomia”. La decisione però non è più sottoposta alla meccanica della cattiva coscienza, nella quale appunto si riproduce il rapporto soggetto-azione, mezzo-fine e nella quale qualcosa è imputabile a qualcuno. La decisione è invece il luogo in cui qualcosa assume la propria massima intensità e diviene ciò che è, tramutandosi nella propria differenza, secondo un processo di assoluta necessità che non corrisponde tuttavia mai all'unilinearità della connessione causa-effetto. In questa sovranità, il punto in cui tutto la connessione di senso trova la propria scaturigine originaria, egli riavvolge la storia a partire dalla propria fine. La storia grama dell'eticità è così incorporata nella carne di questa figura grandiosa che permette di giudicarla altrimenti da quello che essa sarebbe per sé. Riscattandosi da essa, egli non solo ne rompe la continuità, ma a sua volta riscatta la storia stessa e gli dona un senso. Il quale a sua volta non è più *uno*. E questo può avvenire, tuttavia,

³³³ Sulla problema della *Selbstbestimmung* tra Kant e Nietzsche, scrive B. Himmelmann in: *Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1996: “Selbstbestimmung und Wille zur Macht gehören für Nietzsche zusammen. Kant dagegen verknüpft Autonomie und Moralität. [...] Denn Kant hat eine ausgeprägten Sinn für die Gefährdung, die dem Menschen von sich selbst her droht, es ist die „gesetzlose Freiheit“, die er durch das Sittengesetz gebannt sieht. Es bietet in seinen Augen für alle zumindest einen stabilen Rahmen, der das je individuell zu entwerfenden Leben der einzelne trägt. Das Moralgesetz, das Kant formuliert, beansprucht universale Geltung, es stellt somit etwas dar, das den Menschen gemeinsam ist und sie bei aller irreduziblen Verschiedenheit eint. [...] Selbstbestimmung bei Nietzsche ist dagegen radikal individuell gedacht“. L'autodeterminazione dell'individuo si volge per Nietzsche non nel senso della conservazione della sua figura ma in direzione esattamente contraria. Così facendo, egli si libera della stessa figura dell'individuo privato accoppiata con quel potere che vi fa circolare il suo funzionamento. Nello stesso tempo, è possibile vedere il senso dell'autonomia esattamente nella puntualità della sua emersione da un ordine. L'universale non è ciò che garantisce da, che unifica i differenti, ma ciò che gli dona la capacità di divenire pienamente quello che sono. L'universalità che si manifesta nella morale kantiana potrebbe essere ripensata, ad esempio, attraverso l'uso del termine universale che ne fa Deleuze in *Différence et répétition* cit. Su Kant: G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, PUF, Paris 1963.

solamente nel momento in cui lasci giungere sino in fondo la sua natura di “*essere divenuto libero, che realmente può promettere, questo signore del libero volere, questo sovrano*”³³⁴, unicamente nell’attimo in cui egli eserciti la sovranità su di sé la storia ha un significato³³⁵. Ma quando questo accade, essa la assume nel gioco della decisione che le sottrae un significato già deciso e partire dal quale essa è incorporata tutta nella capacità di donare ad essa il senso dell’“autonomia” dell’individuo. Quest’ultima, tuttavia, tanto nell’orizzonte della storia di cui fa parte, tanto nell’ordine mobile del corpo su cui si innalza, quanto in quello delle relazioni inter-soggettive, si distingue radicalmente dal concetto di sovranità così com’esso è delineato nella scienza politica moderna. Perché è vero che il luogo in cui si produce risulta indecidibile rispetto a tutta la serie di condizioni in cui è inserito e si determina così come vero e proprio stato d’eccezione, frattura rispetto al piano dell’ordine costituito e pertanto luogo in cui la sua normale e prevedibile riproduzione viene meno. Tuttavia, nel concetto moderno di sovranità tutto è deciso e revocabile a partire dal luogo vuoto di una libertà che coincide con l’arbitrio³³⁶. Al contrario, per Nietzsche, la sovranità dell’individuo viene sottoposta ad un radicale slittamento³³⁷.

La volontà di potenza, come si è visto nel secondo capitolo, delinea per Nietzsche il complesso movimento attraverso il quale categorie fondanti la tradizione filosofico-metafisica

³³⁴ Nietzsche, *GM*, V, p. 293; tr. it. VI.2, p. 257.

³³⁵ Su questo, naturalmente la figura dell’eterno ritorno resta il punto decisivo. Perché essa toglie ogni fondamento al pre-determinismo che costruisce la storia lineare e figura colui che la vive semplicemente come un risultato. E ciò libera dalla tirannia del passato: “L’esperienza dell’eterno ritorno, liberando dalla tirannia del rapporto cause-effetti, libera anche dall’illusione che in ogni causa si nasconda un’*intenzione*: in tal modo viene restituita innocenza al divenire, e lo spiegare i fatti storici non rischia più di ridursi ad un ricercare responsabilità. [...] In tal modo ogni azione non ha più garantita la sua dignità o la sua bassezza da una catena di cause che la possano, rispettivamente, giustificare o condannare: non ha più una casa paterna o una casa madre che la protegga, né un tribunale che la giudichi. Non può rientrare in alcuna tradizione: né in quella propria, dove poter trovare accoglienza e difese, né in una altrui nella quale dover subire resistenze e accuse. [...] Così ogni azione è, nel contempo, massimamente *responsabile* e del tutto *innocente*: responsabile non nel senso che deve rispondere a qualcuno o a qualcosa di diverso da essa, ma nel senso che, mettendo ogni volta in gioco tutto il passato e tutto il futuro di cui è capace, concentra su di sé un’infinita rete di forze attive e reattive; innocente, poi, non nel senso che possa essere proclamata innocente dal tribunale della storia o da quello sulla storia, ma nel senso che non c’è alcun tribunale in grado di giudicarla innocente o colpevole bensì solo un’*altra azione* o un complesso di altre azioni che può assumerla come favorevole o contraria”. A. Brandalise – G. Pasqualotto, *Eterno ritorno e tradizione*, in: G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Milano 1988, p. 170. Sul problema dell’eterno ritorno come principio selettivo di ripetizione dal quale far scaturire la differenza: G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* cit. Inoltre, del tutto peculiare: P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969.

³³⁶ Su questo: C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, tr. it., *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in: Ibid., *Le categorie del politico*, cit., pp., 29-86. Lettore di Nietzsche, Schmitt resta tuttavia un metafisico ed in fondo la sovranità è per lui il luogo di una decisione arbitraria. Assai differente il problema della *volontà di potenza* come vita, laddove tutto ciò che in essa si spende, deve mettersi in gioco secondo la dimensione di una necessità di intensificazione e differenziazione.

³³⁷ Per vedere come il concetto di sovranità possa essere del tutto dislocato rispetto alla concettualizzazione che ne dona la scienza politica moderna: G. Bataille, *La souveraineté*, in: Ibid., *Œuvres complètes. VIII*, Gallimard, Paris 1976, pp. 243-520.

vengono private di fondamento, come quelle di arbitrio o di soggetto, a tutto favore di un processo di continuo potenziamento. Il *Wille zur Macht* rileva di alcuni movimenti, la cui interrelazione sposta la dinamica di esplicazione tanto del mondo della vita, quanto di quello umano – come suo regno particolare e nel quale esso giunge infine al proprio esito più problematico. La volontà di potenza dissolve anzitutto il problema di un *Io* determinato, irrelato ed identico a sé, il quale ponga coscientemente i propri fini e disponga così dell'alterità nella forma dell'assenza di relazione rispetto ad esso. Tutta la realtà non è che gioco di forze molteplici che si rapportano le une alle altre, confliggono tra loro per interpretarsi ed estrinsecarsi. Ognuna di esse è mossa da un'interna affezione nei confronti di quell'alterità con la quale essa si trova contingentemente in relazione. Il sentimento che le dispone l'una verso l'altra è quella che Nietzsche chiama la necessità di comando – in questo, il concetto di volontà di potenza sembra così pericolosamente vicino a quel concetto di sovranità moderno, nel quale infine si dispiega la possibilità di un despotismo senza limiti. Ora, il dispotismo rileva di una violenza, imposta da qualcuno contro qualcun altro, una parte contro un'altra parte: che l'unico criterio affermato da Nietzsche sia la volontà di potenza, potrebbe allora significare la necessità che ognuno si imponga dispoticamente contro l'altro, comandandolo e sottomettendolo. Tuttavia, qualcosa di essenzialmente diverso rende qui impossibile valutare la volontà di potenza secondo il concetto di violenza. La metafora dell'incorporazione rende bene questa essenziale diversità: l'*Einverleibung* rileva sempre della relazione di un corpo tanto rispetto alle proprie parti costitutive, quanto di ciò che si colloca al di sopra di esse. Incorporare significa dunque differenziare l'alterità, portandola all'interno di sé, e nello stesso tempo differenziare questo se stesso, per far posto a ciò che prima rimaneva semplicemente esterno. L'ordine instabile del corpo che ne scaturisce lo definisce pertanto come radicalmente altro rispetto a ciò che era prima, mutatosi in qualcosa di differente grazie a quell'estraneo che esso accoglie in sé. Il corpo è, nella volontà di potenza, necessariamente costretto a rischiarsi, perdendosi nel movimento nel quale esso incontra un'alterità che si trasforma con esso - volendo interpretare sino in fondo questa dinamica, a rigor di termini il corpo non comanda, bensì si soggettiva nel comando in cui è continuamente dislocato all'interno di una nuova gerarchia. Il soggetto è nella volontà di potenza, solo perdendo continuamente la propria libertà nel movimento in cui è ogni volta sottoposto a una mutazione che non è mai arbitraria, ma dettata da una necessità ferrea. Nella volontà di potenza il comando sottomette tanto l'alterità, quanto il sé precedente. Per questo, essa sembra del tutto aliena dalla libertà della sovranità moderna, nella quale la puntualità del soggetto sovrano regge e decide la mutazione arbitraria di tutto il resto. Nello stesso tempo,

va tuttavia rilevato, la possibilità di parlare nel dominio dell'organico di un corpo *proprio* manifesta ancora la permanenza di qualcosa che connette la volontà di potenza come differenziazione radicale ad un'identità soggiacente: così il corpo è in ogni caso mosso da bisogni fisiologici che rendono ancora possibile parlare di una strumentalizzazione dell'alterità – mangiare è certo incorporare secondo una volontà di potenza che disloca irrimediabilmente, ma nello stesso tempo un'incorporazione che si tinge ancora della necessità di una conservazione del proprio sé. Ora, nell'individuo sovrano, qualcosa di ulteriore accade. Anzitutto perché non incorpora un altro, ma se stesso.

Così la coscienza, in quanto coscienza propria ed in diretta connessione con il corpo, non si scinde dalla volontà di potenza che lo permea, ma ne è al contrario tutta interna. Eppure, nella forma della propria coscienza, la stessa volontà di potenza è distillata e portata al massimo grado, trovando così la sua concentrazione più pura: nell'individualità sovrana essa si disgiunge dalla forma del bisogno specifico, di un'indigenza la cui possibilità di soddisfazione possa essere determinata da altro ed in anticipo. L'individuo sovrano, sviluppando la propria coscienza, è capace di sottoporre tutto se stesso ad un comando che lo renda integralmente strumento, non lasciando permanere alcun residuo. Perché la propria coscienza non è da attribuire ad un'istanza altra rispetto al corpo, essa non designa una sostanza spirituale o il luogo di un'anima che permangano di contro ad esso. Quello che l'individuo sovrano chiama *sein Gewissen* è solo quell'*istinto* che sottopone il corpo ad un utilizzo come puro strumento, senza rimanenza che possa fungere da scopo. Nella sovranità su di sé, il corpo è capace di consumarsi sino in fondo, senza conservare nulla di se stesso. Per questo, nel gioco della sovranità al di sotto del nome dell'individuo non deve essere collocata una figura che produca l'azione, bensì la pura dimensione energetica di un processo che mira al massimo sperpero di se stesso – quello, nello stesso tempo si spinge all'eccesso per sacrificarsi, si intensifica per produrre la vampata immensa con la quale incendia se stesso, riducendosi in cenere. Donandosi alla propria sovranità, l'individuo si consuma integralmente in quello che è: la coscienza con la quale comanda il proprio corpo è il bisogno che tende unicamente a togliere tutti i bisogni. Ciò facendo, nel processo stesso della sua sovranità, egli si sottrae come possibile destinatario della propria azione e neutralizza qualsiasi possibile rapporto strumentale che riduca l'alterità a mezzo ad uso di un sé pensato come fine. In questo senso, giunta alla forma dell'individualità sovrana, la volontà di potenza ha oltrepassato anche la forma dell'ascetismo: perché in quest'ultimo la negazione del desiderio si pone in funzione di un'essenza spirituale che debba essere salvaguardata e che pone il corpo come strumento dell'anima. Consumando per conservare. Al contrario, laddove si produca sovranità, la

volontà di potenza raggiunge una sfrontatezza mai prima immaginata, una sfida che tracima nell'empietà³³⁸. Ma che è anzitutto la capacità pura di sacrificarsi senza residui, di consumarsi senza margini³³⁹. La sovranità non è mai prevista, non è istituzionalmente definibile, bensì si dona unicamente laddove venga ad essere questa decisione in cui tutto ciò che è proprio si porti da sé a combustione.

L'individuo divenuto sovrano attraverso la propria è coscienza è così colui che sa assumersi attivamente il compito della promessa – in lui, il compito etico è assunto sino in fondo ed egli, lo rende propriamente parte di sé, senza tuttavia corrispondere ad alcuna figura determinata. Così, istinto sovrano e volontà di potenza sono connesse in forma indisciungibile. Facendo venire meno la stessa conservazione del soggetto per condurlo alla pura e semplice intensificazione nella quale egli dovrà divenire differente da sé. Il *Wille zur Macht* tende pertanto tutt'altro che alla stabilizzazione, ma alla creazione di spazi di ulteriorità, l'avanzamento del corpo oltre di sé. Essa rappresenta la necessità non solo di formarlo ogni volta, ma anche di portarlo ad un grado di intensità tale, da permettergli di trasformarsi continuamente. In questo, la sovranità coincide con il luogo nel quale l'ordine del corpo, come salute ordinaria, è sottoposto alla necessità di sacrificarsi alla propria grande salute, la quale è nient'altro che la vita stessa. La propria coscienza è la *summa* della grande ragione del corpo, la quale non è però una configurazione fissa, ma il divenire stesso della vita. Essa ne rappresenta la sovranità non come luogo di un puro e semplice comando esterno, bensì quale punto del corpo nel quale ad esso deve essere fornita la possibilità del proprio continuo oltrepassamento, il suo interno eccesso. La sovranità non è altro dal *Leib*, non è l'obbligazione imperativa che lo aggioga ad un'alterità, ma il corpo stesso ed il suo eterno ritornare su di sé – questo significa accelerandosi e consumandosi, facendo sì che come un'araba fenice rinasca dalle proprie ceneri. Portando a consumazione le identità per permettere la continua scaturigine di nuovo ordini, affinché possa donarsi senza sosta al di

³³⁸ “Hybris è oggi tutta la nostra posizione rispetto alla natura, la nostra violentazione della natura con l'aiuto delle macchine e della tanto spensierata inventiva dei tecnici e degli ingegneri; hybris è la nostra posizione di fronte a Dio, voglio dire di fronte a qualsivoglia presunto ragno etico-finalistico celato sotto il grande tessuto e reticolo della causalità [...] hybris è la nostra posizione di fronte a noi stessi, giacché eseguiamo esperimenti su di noi, quali non ci permetteremmo su nessun animale, e soddisfatti e curiosi disserriamo l'anima tagliando nella viva carne: che cosa ci importa ancora la «salute» dell'anima!”. Nietzsche, *GM*, V, p. 357; tr. it. VI.2, p. 314.

³³⁹ In questo, il riferimento all'oltre-uomo è d'obbligo: “Il superuomo mi sta a cuore, *egli* è la prima e unica cosa, - e *non* l'uomo: non il prossimo, non il miserrimo, non il più sofferente, non il migliore. – Fratelli miei, ciò che io posso amare nell'uomo è che egli sia un trapasso e un tramonto. E anche in voi è molto che mi fa amare e sperare”. Nietzsche, *Zarathustra*, IV, p. 357; tr. it. VI.1, p. 349.

fuori di sé, del proprio perimetro già stabilito³⁴⁰. La propria coscienza come sovranità su di sé è esattamente l'inverso della cattiva coscienza, la quale ritrova sempre un ordine da conservare. Ed in forma esattamente inversa alla forma degenerata di coscienza, che per essere deve sacrificare l'altro, si intensifica sino a sopprimere il proprio sé, facendosi così divenire il proprio eterogeneo. Rompendo con una frequenza sempre maggiore la ripetizione dell'economia chiusa, sempre più sospeso nell'assenza di un ordine stabile, tutto viene ad essere una parte possibile del corpo, cosicché la sua percettività, in ogni ordine bloccato dai fini della propria conservazione, è nell'attimo della scomposizione offerta al di fuori di sé³⁴¹. L'individuo, nel momento in cui tocca il vertice della propria sovranità, si trova a contatto prossimo con tutte la pluralità dalla quale lo disgiungeva la sua precedente identità, nello stesso momento in cui il limite del suo corpo è continuamente rilanciato³⁴². La sua capacità di essere penetrato incrementata dalla sua scansione di frammentazione incessante. Ed il corpo, spinto alla propria consunzione che deve bruciarne la figura, si dona senza riserve oltre di sé. La sua figura è solo l'offerta votiva a ciò che di più grande dovrà venire – non secondo lo schema di un processo teleologico, ma in quello del suo lanciarsi ad un accadere imprevedibile a scienziati o sacerdoti³⁴³. Al limite in cui ciò avviene, non vi sono né dentro né fuori – non vi è nulla da salvaguardare contro qualcun altro da cui difendersi, né la possibilità

³⁴⁰ Problematico parlare di una logica immunitaria come fa Esposito. Perché nel corpo si tratta anzitutto della capacità di mettersi continuamente in gioco, includendo in sé sempre più eterogeneità. L'immunità presuppone un limite netto che nella figura del corpo invece scompare. Cfr. R. Esposito, *Bios* cit.

³⁴¹ Questa percettività, è la percettività stessa del filosofo per Nietzsche. L'estrema percettività anche verso la propria persona, nella quale si manifesta nello stesso tempo la potenza: "Un filosofo: un uomo, cioè, che costantemente vive, vede, ascolta, sospetta, spera, sogna cose fuori dall'ordinario; che viene colto dai suoi stessi pensieri quasi dal di fuori, dall'alto e dal basso, come da quel genere di avvenimenti e di fulmini che è *suo proprio*; e forse è egli stesso una procella che si avvanza gravida di nuovi fulmini; un uomo fatale, intorno al quale c'è sempre un brontolio e un rovinio, qualcosa che si cretta e sinistramente accade. Un filosofo: ahimé, un essere che spesso sfugge a se stesso, spesso ha timore di sé – tuttavia è troppo curioso per non «tornare» sempre di nuovo «a sé»". Nietzsche, *JGB*, V, 292, pp. 235; tr. it. VI.2, pp. 201-202. Lì si può incontrare anche Dioniso: *Ivi*, 295, pp. 237-239; tr. it. pp. 203-205.

³⁴² Su questo il bell'articolo di A. Brandalise e M. Mancini, soffermandosi sul problema dell'aristocratico nietzschiano come «nuova nobiltà», utilizza alcune parole che paiono fondamentali: "l'aristocratico chiarisce il proprio ruolo nell'immaginario nietzschiano come figura dell'autobiografia nel dare consistenza a un movimento che porta il pensiero a farsi apertura su quanto ne oltrepassa la determinazione come riflettere e rappresentare, così questo nome sembra sinonimo di quel vertice della tipologia nietzschiana in cui si schiarisce il senso complessivo del ricorso all'idea di tipo, quello dove compare il «tipo ben riuscito» [...] Il «ben riuscito», non a caso «tagliato in un legno che è duro», ma anche «delicato e odoroso», fa coincidere forza e tenerezza nella propria corporeità che dà e riceve piacere. La precisione tattilmente constatabile del suo essere intagliato nel legno si risolve nella vicinanza alla sfera della sensazione olfattiva. Si descrive così una superficie-bordo che è quella nella quale non si dà più possibilità di rappresentazione sostitutiva, dove non c'è differenza tra ciò che piace e ciò che fa bene, proprio perché essa non recinge né separa al modo dei confini, dei limiti prefissati, qualcosa che sia altro da sé, ma si pone come paradossale bordo che è anche centro, luogo di quel metabolismo di cui vive il corpo e, più latamente, tutto il suo esperire". A. Brandalise – M. Mancini, *Corpo e rappresentazione nell'archetipo della corte*, «Il Centauro», 15 (settembre-dicembre 1985), pp. 80-81.

³⁴³ Per comprendere l'incompatibilità con lo schema d'azione finalistico di un certo potere costituente, la critica sviluppata da Rametta G., *Le difficoltà del potere costituente*, «Filosofia politica», 3/2006, pp. 391-402.

di ridurre questo sconosciuto ad un mezzo come fine per il sé. Nella sovranità tutto si intreccia, ma niente diviene uno³⁴⁴. Le vite molteplici si consumano per sé e si donano nell'oltre, senza tuttavia per questo fondersi in unità. Tutto rientra nel gioco di una combustione che deve incrementarsi per produrre vita sempre più grande, disponibile a tutti ma non appropriabile da nessuno. Al margine di questa figura che lentamente si scompone, si rivela per Nietzsche la distruzione dell'identità dell'individuo privato – intento a conservarsi mentre si conforma, irresponsabile e rivolto all'interno della sua identità e proprietà³⁴⁵. Al suo posto, il corpo si gioca senza requie sulla sommità della propria sovranità, lì dove esiste solo per gettarsi nel proprio oltre. Egli vi si offre. E rilancia in l'unica cosa che gli rimane – la volontà di potenza. Questa non è la volontà di dominio sull'altro. Ma la necessità di un'intensificazione che non possiede più la possibilità di riferirsi ad un sé stabile e nella cui virtualità tutto diviene parte possibile, portato allo stesso tempo oltre il confine dell'identità³⁴⁶. Cercando e donando l'intensità della salute³⁴⁷.

Consumandosi, egli non fa così che donarsi fuori di sé. A quell'altro che egli non calcola e non rende calcolabile, né sottopone ai propri fini. Ed in questa potenza che fuoriesce dal limite della propria immediata conservazione si delinea la possibilità di una *virtù che dona*. Luogo dell'assunzione del compito etico imposto dalla presenza altrui, essa ne rappresenta tuttavia la trasformazione all'altezza della singolarità ed eventualità di ciò che avviene nei soggetti che vi sono coinvolti. Della necessità che tutto passi attraverso di essi. Donare è il

³⁴⁴ Riferimento necessario per un pensiero contemporaneo del rapporto tra comunità e singolarità e sulla forma che questa assume, tra i molti che non divengono mai UNO è: J.-L. Nancy, *La communauté désouvrée*, Christian Bourgeois Éditeur, Paris 1990²; tr. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1995².

³⁴⁵ Diversamente, G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera* cit., pp. 372-375. Ora, l'errore di Vattimo è a nostro parere di leggere il movimento nietzschiano come ribellione di un individuo della classe borghese che in quanto tale rimane astratta e priva di scopo. Al contrario, l'oggetto della critica nietzschiana è il puro individuo privato. Per Nietzsche, si tratta di consumarlo nella sua dinamica di conservazione d'identità. E di farne scaturire la differenza. La quale non è però teleologicamente programmabile.

³⁴⁶ Su questo, G. Rametta prospetta l'interessante possibilità di una *messa in comune della potenza*: “anche se Nietzsche non sottolinea l'aspetto della “messa in comune”, quanto piuttosto la sovranità sul tempo che la capacità di fare promesse comporta, il nesso tra responsabilità e promessa evidentemente dà luogo a uno spazio di riflessione non solo su questo aspetto dell'apertura e del dominio sulla dimensione del futuro, ma anche sulla pratica, sulla messa in comune della potenza”. G. Rametta, *Responsabilità e potenza nel pensiero di Nietzsche*, in: B. Giacomini (a cura), *Il problema responsabilità*, Cleup, Padova 2004, p. 184.

³⁴⁷ Per questo fa divenire grande. Il suo rovescio è quella morale privata della conservazione che fa rimpicciolire. Essa è comodità, rassegnazione, vigliaccheria. Il contrario della spesa di sé: “Io passo in mezzo a questa gente e tengo gli occhi aperti: essi sono diventati *più piccoli* e diventano sempre più piccoli – *ma in ciò consiste la loro dottrina sulla felicità e della virtù*.”

Infatti, anche nella virtù essi sono modesti – perché vogliono vivere comodi. Ma alla comodità si adatta solo la virtù modesta.

[...] Abbracciare modestamente una piccola felicità – questo lo chiamano «rassegnazione»! e intanto occhieggiano di sbieco una nuova piccola felicità.

In fondo alla loro semplicità essi non vogliono, se non una cosa: che nessuno gli faccia male. Perciò prevengono ognuno, facendogli del bene

Ma questa è *viltà*: sebbene si chiami «virtù». Nietzsche, *Zarathustra*, IV, pp. 211-213; tr. it. VI.1, p. 205-206.

segno di una spontaneità che coincide con la volontà di potenza, dalla quale accoglie l'esigenza di un incremento in prima persona, che tuttavia in questo punto toglie la possibilità di riduzione ad un bisogno determinato e pertanto supera l'identificazione con un proprio a cui ricondursi e ricondurre l'altro. L'esplicazione piena di sé comporta un altruismo che non merita più ricompense, l'uso pieno della propria persona, il suo consumo estremo, fanno trascinare il gesto della convenienza oltre il limite dell'identità e dell'economia. Nella sovranità della virtù che dona, la morale si trasforma nell'egoismo di un desiderio che tende alla sua alienazione nell'altro ma che, per poterlo fare, deve accogliere tutt'intera la soggettivazione di quel sé che con ciò si porta oltre i suoi limiti³⁴⁸. Che deve passare per la sua salute, usufruendone. Quando la salute giunge fino in fondo a ciò che può, quando diviene grande, essa si tende necessariamente nell'arco in cui una vita passa nell'altra, lasciandovi il segno di un dono³⁴⁹: *“In verità io indovino voi, miei discepoli: voi anelate, come me, alla virtù che dona. Che potreste avere voi in comune coi felini e i lupi?”*

Questa è la vostra sete, diventare voi stessi vittime e doni: e per questo avete la sete di accumulare tutte le ricchezze nella vostra anima.

[...]In verità, un predone di tutti i valori deve diventare questo amore che dona; ma io dico sacrosanto questo egoismo.

Vi è anche un altro egoismo, troppo povero, affamato, che vuole sempre rubare, l'egoismo dei malati, l'egoismo malato

Con occhio di ladro esso guarda tutto quanto luccica; con l'avidità della fame conta i bocconi che ha da mangiare in abbondanza; e sempre si insinua alla tavola di coloro che donano³⁵⁰.

³⁴⁸ In questo senso, l'amore della virtù che dona è desiderio che tende a che l'oggetto del proprio amore espliciti tutto se stesso. Non si tratta qui di semplice antitesi. Così si può porre la domanda: è possibile essere coinvolti in una relazione d'amore che non stimoli e quindi non inciti a divenire ciò che si è? Sull'*eros* al contrario Losurdo: “Nell'intento di sottolineare l'onnipresenza della volontà di potenza, egli respinge la visione edificante dell'*eros* e dell'amore e, con la consueta finezza psicologica, evidenza, sia pure in modo unilaterale ed enfatico, l'elemento di *polemos* contenuto anche nell'*eros*”. D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico* cit., p. 1004.

³⁴⁹ Così, si tratta anche di risvegliare quella vita che dorme nell'altro. Un continuo trapassare vicendevole. Questo, impedisce di pensare la filosofia secondo una *tonalità biopolitica*, per la quale “Ciò che è in questione, in questo bilanciamento sacrificale in cui un piatto deve necessariamente scendere affinché l'altro possa salire, non è solo il potere, il prestigio o il lavoro, ma la stessa vita. Per poter essere elevata nella sua sostanza biologica, la vita deve essere solcata da un discrimine di ferro che la contrappone a se stessa: vita contro vita. O, anche più drasticamente, vita degli uni attraverso la non vita degli altri”. R. Esposito, *Bios* cit., p. 102.

³⁵⁰ Nietzsche, *Zarathustra*, IV, pp. 97-98; tr. it. VI.1, pp. 88-89.

CONCLUSIONI.

LA GRANDE POLITICA – OLTRE LA DEMOCRAZIA.

La politica si è propriamente costruita come arte medica dello stare insieme tra gli uomini – di ciascuno e di tutti. Così, delineandone una forma possibile nell’immagine simbolica del prete, Nietzsche descrive una delle opzioni a cui la politica stessa può essere sottoposta. Il prete, come pastore del gregge, accudisce e protegge i propri sottoposti. Ma essi restano *suoi* sottoposti solo in quanto il loro medico, in un gesto circolare, produce quel male che deve poi curare. Egli così *“Reca con sé unguenti e balsami, non v’è dubbio, ma ha prima bisogno di ferire per poter essere medico; quindi, mentre lenisce il dolore cagionato dalla ferita, avvelena al tempo stesso la ferita – giacché in ciò è soprattutto abile, questo incantatore e domatore di belve, intorno al quale tutto ciò che è sano diventa necessariamente malato e tutto ciò che è malato diventa necessariamente mansuefatto”*³⁵¹. Il suo è un vero errore medico, il quale consiste nella credenza che la vita debba essere identità. Che gli uomini debbano essere solo la propria figura, non invece molteplici ed in divenire. Conseguentemente, che essi nel loro insieme siano a loro volta identità e non differenza. Compiendo il proprio gesto, egli li blocca e li espropria dal tramutarsi in modo molteplice l’uno con l’altro. Nella politica questo ha sempre significato proteggerli dallo stato di conflittualità reciproca – tale è il gesto simbolico con il quale il prete o politico difende il proprio gregge da se stesso. Questo gesto nello stesso tempo lo mantiene nella propria identità e, così facendo, lo trattiene anche nella stasi della propria malattia nella quale esso non è capace di assumersi in pieno il compito che è ad esso imposto – quello di oltrepassare se stesso. Impedendogli di divenire sovrano fino in fondo, tale gesto gli ha anche impedito di divenire etico. Nessuno ha cercato né prodotto la verità di sé, né quella politica che avrebbe potuto sorgere dalla sua salute. In essa, l’uomo avrebbe nello stesso tempo abbandonato la necessità di aggrapparsi alla propria identità e assunto la responsabilità di lasciarsi essere nello spazio con l’altro. Una tale forma di politica, in quanto coincide con il movimento nel quale si dona la figura a coloro che debbono attenervisi, si prescrive un’identità a chi differisce nella relazione a sé e nel rapporto reciproco, non può che prodursi nella malattia. La politica patologica si gioca tutta su questa duplicità di subordinazione e identità. Ora, nel principio della democrazia, tutto questo è in discussione. Perché ognuno reclama la possibilità di donare a sé la propria legge. Il suo processo ha infiltrato le istituzioni che ne precedevano

³⁵¹ Nietzsche, *GM*, V, p. 373; tr. it VI.2, pp. 330-331.

l'esistenza e si è trasformata in democrazia rappresentativa. Portando ad esaurimento il suo processo, nella decadenza dello Stato e nel montare dell'individuo privato, la politica sembra essere giunta al suo tramonto.

Indicare una grande politica così come si disegna attraverso il tessuto testuale nietzschiano non ha più nulla a che fare con la *scienza politica*. Qui, un'eccedenza lo impedisce. Per Nietzsche è necessario riferirsi ad essa e portarla a scaturigine, attraverso il gesto che segna il limite interno alla vecchia politica ed indica quello che in quest'ultima era contenuto e tuttavia rimasto celato. Questo margine è nello stesso tempo il problema di una molteplicità in divenire che sino ad ora, pensandosi come identica o uguale, ha nella stesso tempo rigettato di essere pienamente se stessa, smettendo di poter essere per l'altro. Ciascuno, bloccato nella propria vita, ha ostruito la vita altrui. Tutto il processo della politica si è prodotto attraverso questa molteplicità dinamica ed in continua differenziazione che ha tentato di portare sé e l'altro al di qua del limite della propria esplicazione. Ora si tratta di farla divenire ciò che è, di farne scorrere il fluire che intreccia gli uni agli altri e ne costituisce dunque la grande salute. Ognuno differente dall'altro e tuttavia, nel differire da sé, capace di legarsi con lui in una continua scaturigine senza fine. Tutto si gioca laddove si produce quel movimento sovrano che permetta di essere tutto se stesso e con ciò donarsi a quel divenire nel quale si porti ad origine un processo differenziale che stimoli anche l'altro ad essere massimamente differente. Quello che qui accade per Nietzsche è dunque la possibilità di pensare ad un cambiamento radicale di prospettiva nel quale non siano più né l'identità dell'individuo, né quello di un ordine il vero problema. Bensì quello di un divenire della vita, nel quale la salute produce la pienezza di tutte le relazioni in cui si lega, trascinando ogni volta oltre la propria identità. Gli uomini sono sì schiavi, ma di una minorità che li rende tanto incapaci di occuparsi di sé quanto di prendersi cura degli altri³⁵². Individui privati, essi debbono sempre essere sottomessi ad un'economia eteronoma. Sottrarli a loro stessi è il primo gesto attraverso il quale la politica ha prodotto il loro male, legandoli così ad un'identità. Al contrario, quando la vita si appropria di sé, ognuno dei suoi attimi plurali la consuma per prodursi nella salute attraverso la quale il potenziamento dell'altro diviene non un compito, ma un evento la cui necessità nasce all'interno della vita stessa. Donarsi ad un'opera, che quando è tale smette di

³⁵² Sulla minorità, Nietzsche allora per noi porta avanti il progetto kantiano espresso in: Kant I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: Ibid., *Abhandlungen nach 1781*, Akademie Ausgabe, Band VIII, De Gruyter, Berlin-New York 1968, pp. 33-42; tr. it. a cura di F. Gonnelli, *Risposta alla domanda: Che cos'è illuminismo?*, in: I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2004⁵, pp. 45-52. In tale direzione anche la lettura foucaultiana di questo scritto: M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières*, in: Ibid., *Dits et Écrits. IV*, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald, Gallimard, Paris 1994, pp. 679-688.

essere di qualcuno o a lui prescrivibile. La fine della sua dimensione minore è nello stesso tempo lo spazio in cui ognuno si sottrae allo perimetro della propria minorità, per dar via alla catena nella quale tutto deve smettere di essere piccolo. Senza un tale passaggio, quel che si conserva è solo l'ordine della vecchia riduzione politica, nella quale ognuno chiede la propria conservazione e rassicurazione – siano esse spettri ideologici o gesti istituzionali. Questi si espandono infine nella sola logica del ridurre i propri oggetti ad un tono inferiore, al fine di ottimizzare la propria economia: perché chi deve essere accudito è meglio che sia meno che più, affinché si accomodi al gesto che ne deve permettere la stabilizzazione. Tale è l'uguaglianza: essa si fonda sulla più consequenziale e universale decifrazione del concetto di identità. Spettro di in-differenza, l'individuo è solo identico a sé ed eguale agli altri identici con i quali può essere sovrapposto o rimpiazzato. E perché ciò avvenga, a scapito della differenza che ne costituisce il tessuto vitale, ha sempre bisogno del gesto esteriore e rassicurante che lo riporti entro la soglia media nella quale sia in-differente a sé e agli altri. Che lo sottragga a sé e a i suoi vicini. Il potere neutralizza così la declinazione in prima persona della vita, la quale rischia sempre di divenire altra e differente, toccando quel differente da sé che nello spazio dell'economia della scienza politica moderna deve invece essere preventivamente e scientificamente sterilizzato. Al contrario, qualcosa è accaduto con l'individuo sovrano, il quale si è strappato da sé la propria condizione di "autonomia". Tale gesto nella democrazia è rimasto, per Nietzsche, solo a metà. Occorre procedere oltre - non il rinchiudersi nella propria privatezza, nel limite della propria conservazione – al contrario, consumarla interamente. Incrementandosi ogni volta e portando con sé sempre maggiori spazi di eterogeneità. Liberandosi reciprocamente, senza sottoporsi a nessuna identità stabile. Solo alla differenza. Questa si dona unicamente nell'ordine di un molteplice che, spingendosi sino in fondo e consumandosi internamente, continua a ri-prodursi senza doversi conservare e pertanto dover essere difeso.

Tutto l'effetto di diffrazione che deve assumere la grande politica, la quale è in fondo la vecchia portata alla massima esplicazione di sé, alla consunzione in cui diventi qualcos'altro, è questa dimensione irrimediabilmente plurale. Ognuno nei confronti dell'altro, tuttavia, non si arresta alla semplice salvaguardia della privatezza altrui, speculare alla propria. Ognuno si gioca nel potenziamento di sé che, quando è spinto sino in fondo, tracima nella capacità di fungere da stimolo per il potenziamento dell'altro. Ora, facendo Nietzsche la critica di questa vecchia cultura politica, in tutte le sue forme, egli si pone di fronte ad essa come il suo medico – il quale coincide con il fare il medico di se stessi, perché non si può fare niente per gli altri se non ci si è spesi per primi, se non si è nemmeno pensato di donarsi a quella salute che

rende possibile il passaggio oltre di sé. Come ogni vero medico, egli sa perfettamente che la salute non può che scaturire se non dall'interno di quel corpo stesso che egli critica. Lasciando esaurire quella vecchia politica nella molteplicità dinamica dei corpi che ne facevano parte senza saperlo, egli riporta a galla il loro essere plurale, in tutti i sensi. Cosa essi diverranno, questo è indecidibile. Tutto ciò che si può compiere è il gesto che gli doni un'immagine per la quale essi siano costretti a divenire ciò che sono. Questo è ciò che Nietzsche fa: impone di vedere tutte le possibilità nascoste di colui che sino ad adesso è stato solo oggetto della politica, così come oggetto di se stesso. Gli attori di questa vecchia politica non possono più essere semplicemente ciò che passivamente erano – l'immagine urta il soggetto di questa storia politica nella quale non si è mai spinto sino in fondo. Egli ne soffre e si contorce. Per poter trovare la propria salute, deve consumarsi. Passando al di là di ciò che era – nello stesso tempo, anche al di là dello specchio dell'immagine che gli era donata. L'uomo che Nietzsche rappresentava non c'è più. Egli è liberato dalla sua immagine e ritrova, con la propria necessità come forza, anche la differenza da sé. Lo spazio della politica che egli raffigurava è altrove anch'esso. Quel che è presente, in questo momento, è rispetto a ciò che si è figurato, riguardo a chi lo dice, solo un oltre. Il gesto di Nietzsche si chiude con la sua opera. La sua opera tuttavia finisce nei figli. Questi la incorporano, lasciando infine il creatore di immagini, ormai capaci di camminare sulle proprie gambe e quindi senza bisogno di una compassione o di una pietà che li trascini al di sotto della vista di qualcuno che li protegga da loro stessi. Capaci di amare, senza essere obbligati da nessun disgusto e senza nessun insegnamento predefinito³⁵³.

Per questo, la grande politica segna nello stesso tempo anche solo il simbolo liminare nel quale tutto ciò che era rimasto a metà, piccolo, giunge sino in fondo a ciò che può e pertanto si porta ad intensificazione. Con questo, ciò che verrà prodotto resta tutto interno alla differenza in divenire delle forze stesse. La *große Politik* è così per la politica ciò che l'oltre-uomo rappresenta per l'uomo che non sia giunto a divenire ciò che è: la figura nietzschiana dello *Übermensch* non descrive un profilo che sia passibile di un *dovere*, bensì la necessità che ciò che si è si dispieghi pienamente, esplicando nella consunzione della propria massa energetica tutta la propria vecchia identità. Chi è necessitato ad esserlo, brucia sino in fondo ciò che è in quanto forza, si spende totalmente e con ciò trapassa oltre di sé. Oltre il limite della propria identità che lo aliena da sé e dagli altri. L'oltre-uomo non è nient'altro che il

³⁵³ Così la fine dello Zarathustra: i discepoli di Zarathustra non sono tali esattamente perché sono ancora allievi. Nello stesso tempo, per chi legge, si tratta di non essere più semplicemente colui che si attiene a quanto scritto. Perché portarlo oltre è il suo destino e l'unico modo per farne qualcosa. Nietzsche, *Zarathustra*, IV, p. 405 sgg.; tr. it. VI.1, p. 394 sgg.

divenire sovrano: non solo si diviene oltre la propria figura e se ne varcano i limiti, ma nello stesso tempo, quell'oltre viene anche a segnare l'oltrepassamento del limite che lo scinde dagli altri. Saltando al di fuori della propria figura, egli tocca quell'altro che non avrebbe mai raggiunto, senza divenire a sua volta mai uno con esso. Nella sovranità dell'oltre, quest'uomo consumato fa scaturire dalla propria identità la differenza e ritrova la differenza di quell'altro che non è mai identico né a sé né a lui. Egli è capace di donarsi completamente al di là di sé, per far scaturire quell'incremento che porti anche l'altro ad essere tutto se stesso e pertanto radicalmente diverso da ciò che è. Il destino del politico si gioca qui nel perimetro della vita, non dell'inorganico o di quei concetti nei quali si pacificava la vecchia metafisica – ovvero nei termini dell'identità. Per la vita, il suo solo modo d'essere è quello di tramutarsi senza requie in una salute che sorpassi continuamente ciò che per essa è divenuto troppo piccolo e pertanto ne ha causato la malattia. Oltrepassando la malattia, essa deve nello stesso tempo duplicarsi. Essere anche l'altro da sé. L'oltre-uomo, donandosi alla propria salute, si dona così anche alla necessità di far scaturire negli altri una nuova salute che gli consenta di divenire ciò che essi sono ed essere nel loro divenire. Il vero punto differenziale tra malattia e salute è la differenza – e non l'identità. Nell'oltre-uomo si delinea così il movimento di una transizione che faccia essere questa differenza in tutte le direzioni, fuori e dentro di sé, portando a scaturigine nello stesso tempo una salute che non è mai nemmeno solo la propria. L'oltrepassamento singolare transita necessariamente per tutta questa molteplicità di dimensioni, nessuna esclusa. Essere sovrano su di sé significa nello stesso tempo una responsabilità che non solo è in diretta consonanza con il tragitto della propria soggettivazione, della consunzione di sé che dia luogo a quella salute che nella vecchia identità giace ormai inerte. Ancor di più, questa potenza è tale solo se tracima oltre e dà luogo alla scaturigine di un'altra potenza. La sovranità indica il duplice luogo di una salute completamente appropriata, per essere consumata e trasmessa nella combustione di un altrove. Essa si dona, per essere ricevuta ed incorporata, a sua volta consumata nella catena infinita di un potenziamento senza fine, nel quale le differenze si producono le une dalle altre, ripetendosi e differenziandosi. La natura liminare della figura dell'oltre-uomo deriva esattamente da qui: dal fatto che la propria identità debba continuamente essere portata a divenire differente da sé e pertanto dislocata. Per donarsi anche all'altro che a sua volta dovrà essere differente da sé. In questo senso, per Nietzsche, divenire tutto ciò che egli è significa allo stesso tempo portare quest'attualità e questa politica oltre la propria soglia. Rompere le incrostazioni che hanno bloccato l'uomo sulla malattia della propria identità. Vivere al massimo grado è nello stesso tempo tracimare in questo gesto nel quale egli critica il presente

e ne fa la genealogia della malattia, perché i suoi attimi dispieghino la potenza che trattengono e scartino dalla stabilizzazione nella quale sono conservati, a scapito della loro vita.

Così, chiamando in causa la *Große Politik* ciò che Nietzsche vuol far accadere è portare sino in fondo questa politica che ha infine raggiunto la propria stasi. Ma non si tratta di costruirne una nuova, non un'altra figura intera che ricomprenda in un senso unico la molteplicità e le loro differenze. La grande politica non edifica nessun sistema costituzionale, immagine di come lo spazio del *politico* debba essere, oltre la sua decadenza. Questo riproporrebbe da un lato una stabilità alla quale subordinare la vita, ciò che in fondo appartiene alla vecchia politica, donando allo stesso tempo un'identità fissa – sia essa piena, come quella di un sistema attuale o vuota come accade per la figura dell'individuo. La grande politica è il richiamo del limine che la vecchia politica aveva dimenticato, la possibilità del suo oltrepassamento nel quale solamente risiede la vita. La grande politica non si fonda per Nietzsche che nella diffrazione della vecchia politica – quella che vede le forze aggiogate alla propria dimensione minore. La *große Politik* trova la propria radice in quella genealogia che ha portato al presente, nella quale si dimostra tutto ciò che di incompleto ed inesplicito vi è in essa, si dona luce a tutte le forze plurali che non sono giunte alla loro esplicitazione. La genealogia, a sua volta, ritiene dello stesso movimento dell'*ewige Wiederkehr*: in esso, non si tratta semplicemente di piegarsi all'ineluttabile necessità che ha costretto la storia, ma di liberarne tutti i movimenti plurali, di far esplicitare le forze che sono in esse giacenti. Spinto all'infinita ripetizione, tutto ciò che è in esso trattenuto a metà e pronto ad esplicitarsi, deve essere liberato dalla propria mediocrità e spinto ad essere pienamente ciò che è. Quello che si dona nel risentimento e quindi nella condizione dell'essere schiavo, è infatti l'incapacità di essere la propria completa esplicitazione nella quale il potenziamento permetta il proprio trapassare. L'imposizione della figura dell'eterno ritorno funge così da specchio nel quale tutto ciò che vi si osserva è costretto a ripetere la propria deludente identità, sbloccandola dal suo essere solo a metà e pertanto passare dalla schiavitù di sé se stesso all'estrinsecazione nella quale sia possibile l'evento del trascendere oltre di sé. L'eterno ritorno è dottrina selettiva non nel senso che separi le forze buone da quelle cattive – le forze, in un modo o nell'altro, sono tutte forze, ciò che le distingue è il loro variare di grado anche in relazione alla capacità per ognuna di esse di lasciarsi essere oltre di sé – bensì perché costringe tutto ciò che si specchia in esso a distaccarsi dalla propria identità pre-costituita, la quale trattiene dal divenire ciò che si è ed impedisce così di varcare la propria soglia. L'eterno ritorno rappresenta l'infinita ripetizione dalla quale deve scaturire la differenza, che così deborda necessariamente oltre il limite del proprio. Per Nietzsche nessuna cosa esiste in quanto tale,

tutta la realtà è composta solo di una pluralità di forze, le quali sono al momento attuale capaci di esplicitarsi oppure no. Lo stesso risentimento può essere disegnato solo come un tipo, la modalità nella quale una forza si blocca su di sé, allo stesso modo in cui la malattia non è ontologicamente altra dalla vita, ma il momento in cui essa si arresta, in cui stagna nella propria figura, ormai incapace di contenere tutto ciò che si muove al suo interno, il limite su cui è trattenuta l'intensificazione. La malattia appartiene al processo di ogni vita, così come la possibilità del risentimento appartiene a qualsiasi forza o ad ogni tipo d'uomo. L'eterno ritorno, costringendole a ripetersi sino in fondo, coerte a vedere, nella possibilità che tutto ciò sia per sempre, quel che in esse vi è di non esplicitato, di bloccato, di minore, le spinge ad essere per intero la necessità di completo potenziamento ed esplicazione.

Cambiando di grado e consumandosi in quanto forze, esse nello stesso tempo sono portate al di là di se stesse. L'intensificazione volge al rivolgimento di qualità. La consunzione dell'identità alla differenza. Compiendo la genealogia della vecchia politica, per Nietzsche si tratta appunto di dar luogo ad una grande politica che si il margine in cui essa si consuma, finendo per essere tutta la propria alterità. La grande politica non è altro dalla vecchia, ma il luogo in cui, facendola ritornare eternamente, mostrandole il suo continuo ripetersi in cui essa è destinata a restare dimidiata, nasce in sé la necessità priva di arbitrio nella quale le forze plurali che sono in essa contenute si spingono ad esplicitarsi sino in fondo. Queste scartano dal luogo nel quale sono semplicemente e mediocrementemente la propria identità e quindi solo a mezzo. Questa è in fondo il destino degli schiavi – quello di essere solo se stessi e quindi di restare solo a metà. La metà è lo specchio della loro figura vista di sfuggita e non per intero. Privi d'attenzione, essi si contentano di non perdere troppo tempo con se stessi. Facendo così economia del proprio tempo e della persona che credono di essere. In questa schiavitù, è nello stesso tempo contenuta l'incapacità di essere al massimo grado se stessi nel rapporto con l'altro. Pertanto, liberarsi di essa non significa solo la liberazione degli individui, ma la liberazione in cui gli individui si affrancano di per loro e l'uno con l'altro – passando ciascuno per l'intero arco della propria vita e consumandolo.

Nulla può giungere all'altro se è dato in tono minore, se il gesto che glielo rende non passa per la completa auto-consunzione nella quale ci si disponga all'evento che solo può originare il gesto del dono. Dal dono può scaturire un altro evento, privo della possibilità di essere prescritto: nessuno può decidere una figura per la salute dell'altro, l'immagine alla quale debba corrispondere. Pertanto, nessuna prevedibilità e nessuna scienza sono ammesse in questo campo. L'altro si riappropria di sé, solo quando inizia ad usufruire della propria identità e quindi a consumarla. Fuoriuscendo da sé e alimentando il fuoco della propria salute.

Unicamente quando egli è arrivato fino in fondo a se stesso, allora egli si dona oltre di sé. Ma la sua è la vita del differente e quindi indecidibile a partire dall'unico. Il suo essere eventuale consiste esattamente in questo. La figura della grande politica è così il limite imprevedibile che può scaturire unicamente nel momento in cui le forze molteplici e trattenute che costellavano la vecchia politica si producano nella loro ripetizione dalla quale esse possano essere portate a quella piena esplicazione che produca per ciascuna la differenza da sé. Quest'ultima disgiunge il circolo del proprio e dispone ai propri eventi differenti. La grande politica è il margine in cui tutte le forze che costellavano l'antecedenza ed in questa private della propria soggettivazione, giungano a compiere quel trapasso che nello stesso tempo le porta a divenire ciò che sono e ad essere nel loro divenire. Trasportandola nell'ordine della grandezza, i molteplici e differenti portano la politica a quell'esplosione nel quale qualcosa di differente viene a nascita. La grande politica scrive il confine che separa due modalità d'essere della politica stessa: quella in cui le forze che abitavano lo spazio della politica siano a metà e quindi identiche, subordinate e scisse dalla propria figura piena, oppure l'*altra*, nella quale giungano a piena esplicazione, completamente se stesse e pertanto in perpetua scaturigine, già fuori. Continua differenza non appropriabile da nessun potere, sia esso individuale, economico o collettivo. Fuori della necessità di essere nella *propria* sicurezza o ritenute nel limite della loro conservazione.

Con la genealogia viene all'essere lo specchio in cui Nietzsche riflette l'ordine del proprio tempo. Essa scava e ne cerca l'inizio, non il luogo cronologico in cui essa sia veramente iniziata, ma lo spazio di una *origine* irrisolta che si esplica nell'immagine dell'aristocratico. Questo non è una figura che appartenga ad una vera storicità, ma un tipo di colui che porta a pienezza se stesso, uomo che sa essere fino in fondo ciò che è e così trapassare in altro. Tale movimento di consunzione e di differenza è rimasto nell'ordine del presente celato, nel perimetro dell'attualità nascosto e represso al fondo della coscienza. Quello stesso tipo non è che l'ingrandimento di ciò che appartiene al presente nell'ordine della latenza, ciò che esso sogna perché non sa donargli un rapporto con la propria realtà quotidiana. Nietzsche lo toglie dall'ordine del sogno non detto e lo offre così all'interpretazione³⁵⁴. La quale è il gioco di una pratica del tutto singolare e pertanto sempre duplice. Ma nello stesso tempo, anche solo per porlo all'attenzione, occorre essere osservatore del proprio desiderio, essere presso di esso e tuttavia ad una certa distanza. Differente. Quindi anche aristocratico. Nel sogno

³⁵⁴ Il riferimento obbligato è naturalmente Freud S., *Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zweiter und dritter Band. Die Traumdeutung*, Imago Publishing Co., London 1942. Per Nietzsche, tuttavia, non si tratta di interpretare il desiderio altrui, ma di renderlo evidente, come il proprio. Egli l'espone. Questo necessita che ognuno si rimetta in gioco nella propria normale e quotidiana identità, se ne è toccato.

dell'aristocratico si scopre così che non vi è qualcosa da rimuovere, ma quella stessa sovranità su di sé che provoca disturbi quando non è assunta coscientemente, ovvero sino in fondo alla luce del giorno. Il lume diurno è il processo della storia nel quale l'individuo si è posto come sovrano: quello dell'autonomia democratica che, se spinta sino in fondo nell'immagine dell'aristocratico, diviene così la sovranità della propria coscienza che si dona continuamente alla differenza. Ciò compiendo, il movimento con il quale Nietzsche pone l'enigma di un'esplicazione di sé è nello stesso tempo offerto a quel presente da cui è partita la sua diagnosi. La genealogia è così anzitutto lo specchio della democrazia, la superficie riflettente nella quale essa è fatta infinitamente ritornare per mostrare quanto in essa vi è di incompiuto, di inesplorato, di dimidiato e mediocre. Essa mostra tutta l'incompletezza di quei soggetti che la abitano, la pluralità nella quale allo stesso tempo ciascuna parte è metà di se stessa ed incapace di essere in un vero rapporto con l'altra, impedita nel comporre una relazione di interi, che possono essere tali unicamente nel consumarsi per una potenza che non è mai del tutto propria. La genealogia fa ritornare su di sé queste forze perché esse possano essere portate a piena esplicazione – essa non dimostra la necessità di instaurare un modello aristocratico, così com'essa pone al proprio inizio. Quell'inizio è il simbolo di ciò che è rimasto celato all'interno della democrazia stessa, il segno di un'esplicazione di sé che nell'ordine della democrazia pareva essere completamente dimenticata e che deve ad ogni istante marcare la scaturigine differenziale. Non un'altra identità.

La *große Politik* è l'oltre della democrazia, il passaggio in cui diviene tutto ciò che è ed è tutto ciò che diviene. Essa è il luogo in cui il movimento della sovranità su di sé, rivenuta alla sua origine, deve essere fatta trapassare da quei soggetti che sono, sino ad ora, rimasti a metà di se stessi. Non si tratta di escludere e di scernere, ma di portare a pieno potenziamento. La grande politica è la sfida di trascinare la democrazia all'esplicazione e alla dinamicità delle pluralità che la abitano e che sino ad ora avevano obliato se stesse, sottraendo al gesto della propria potenza anche l'altro. Un movimento che nasce tuttavia dalla consunzione interna della stessa unità e stabilità delle private conformità o delle confortevoli privatezze. Il luogo in cui essa diviene ciò che è ed è ciò che diviene, margine di un oltre che risulta imprevedibile, una volta che esso sia varcato in prima persona da quei soggetti che soffrivano entro il limite delle loro reciproche o collettive identità. Sino ad ora, protesi verso la loro differenza e trattenuti al di qua di essa, per essere conformi a qualcuno o a qualcosa. In questo scarto che si produce nella grande politica, anche la dimensione esplosiva della democrazia nella quale essa fa saltare istituzioni e confini nazionali, deve essere assunta

pienamente³⁵⁵, rendendola così a quel nomadismo della potenza che, laddove giunga alla propria sovranità, perde continuamente il luogo proprio, donandosi altrove.

³⁵⁵ “Si chiami pure «civilizzazione» o «umanizzazione» o «progresso» ciò in cui oggi si cerca il tratto distintivo degli Europei; o lo si chiami semplicemente, senza lode e senza biasimo, con una formola politica, il movimento *democratico* d’Europa; dietro a tutti i primi piani morali e politici, cui si rimanda con tali formole, si svolge un immenso processo *fisiologico* che va divenendo sempre più fluido – un processo di omogeneizzazione degli Europei, un loro crescente distacco dalle condizioni alle quali devono la loro origine razze vincolate dal punto di vista del clima e delle classi, una loro progressiva indipendenza da ogni *milieu determinato*, che tenderebbe nel corso dei secoli a imprimersi con esigenze eguali nel corpo e nell’anima – la lenta ascesa, quindi, di un tipo umano essenzialmente sovranazionale e nomade, il quale, per esprimerci in termini fisiologici, possiede come sua esemplare caratteristica un *maximum* nell’arte e nella capacità d’adattamento”. Nietzsche, *JGB*, V, p. 182; tr. it. VI.2, pp. 153-154.

BIBLIOGRAFIA

Testi di Nietzsche

Per i testi in lingua originale:

- *F. Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*, DTV-De Gruyter, Berlin-New York. Nella citazione compare il titolo dell'opera, il numero del volume (1-15), il numero dell'aforisma o del frammento e la pagina.

Per i testi in lingua italiana:

- *Opere di Friedrich Nietzsche. Edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari*, Adelphi, Milano. Nella citazione compare la traduzione del titolo, il numero del volume (I-VIII), quello del tomo (alcuni volumi sono divisi in 1, 2 o 3 tomi), il numero del frammento (se divergente dall'edizione tedesca) e la pagina.

Testi utilizzati di altri autori

- Bernard C., *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux. Tome I*, Baillièrre et fils, Paris 1878 ;
- Bichat X., *Anatomie générale*, in : *Ibid., Recherches physiologiques sur la vie et la mort (première partie) et autres textes*, présentation et notes par André Pichot, Flammarion, Paris 1994 ;
- Bichat X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort (première partie)*, in : *Ibid., Recherches physiologiques sur la vie et la mort (première partie) et autres textes* cit. ;
- Darwin C., *On the Origin of Species: By Means of Natural Selection*; tr. it *L'origine della specie. Selezione naturale e lotta per l'esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1980;
- Espinas A., *Des sociétés animales. Deuxième édition augmentée d'une introduction sur l'histoire de la sociologie en général*, Librairie Germer Baillièrre et C.^{ie}, Paris 1878 ;
- Féré Ch., *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*, Alcan, Paris 1888 ;
- Hippocrate, *L'ancienne médecine*, texte établie et traduit par J. Jouanna, Les Belles Lettres, Paris 1990;

- Hobbes T., *Leviathan*, tr. it. A cura di A. Pacchi, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1993 ;
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft (zweite Auflage 1787)*, Akademie Ausgabe, Band III, De Gruyter, Berlin-New York 1968; tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1996;
- Kant I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: *Ibid., Abhandlungen nach 1781*, Akademie Ausgabe, Band VIII, De Gruyter, Berlin-New York 1968, pp. 33-42; tr. it. a cura di F. Gonnelli, *Risposta alla domanda: Che cos'è illuminismo?*, in: I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2004⁵, pp. 45-52;
- Lamarck J. B., *Philosophie zoologique*, Flammarion, Paris 1999 ;
- Lange F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Verlag von J. Baedeker, Iserlohn 1866;
- Lotze H., *Allgemeine Pathologie und Therapie*, Weidmann'sche Buchhandlung, Leipzig 1848;
- Nägeli C. W., *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, Verlag Oldenburg, München-Leipzig 1884;
- Platone, *Fedone*, tr. it. di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 2000;
- Roux W., *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der Mechanischen Zweckmäßigkeitstheorie*, Wilhelm Engelmann, Leipzig 1881;
- Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung. I*, Surkamp, Frankfurt a.M. 1986; tr. it. di C. Vasoli, *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 2006;
- Schopenhauer A., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in: *Arthur Schopenhauer. Zürcher Ausgabe. Band V. Kleinere Schriften I*, Diogenes, Zürich 1977;
- Semper K., *Die natürliche Existenzbedingung der Thiere*, F. A. Brockhaus, Leipzig 1880;
- Spencer H., *Data of Ethics*, William and Norgate, London-Edinburgh, 1879;
- Spencer H., *Prison-Ethics*, in: *Ibid., Essays: Moral, Political and Aesthetic*, Appleton & Co., New-York 1865, pp. 210-250;
- Spencer H., *The social organism*, in: *Ibid., Essays: Scientific, Political, and Speculative*, Appleton & Co., New York 1864, pp. 143-184;

- Tocqueville A. de, *De la démocratie en Amérique I* in : Ibid., *Œuvres II*, édition publiée sous la direction d'A. Jardin, J.-C. Lamberti, J. Schleifer, Gallimard, Paris 1992, pp. 1-506 ;
- Tocqueville A. de, *De la démocratie en Amérique II* in : Ibid., *Œuvres II* cit., pp. 507 sgg. ;
- Virchow R., *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre*, Hirschwald, Berlin 1858.

Letteratura

- AAVV., *Cahiers de Royaumont, Philosophie n° VI. VII^e colloque – 4-8 juillet 1964. Nietzsche*, Éditions de Minuit, Paris 1967 ;
- AAVV., *Nietzsche aujourd'hui. I. Intensités*, Union Général d'Éditions, Paris 1973;
- Abel G., *Bewußtsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes*, «Nietzsche Studien», 30 (2001), pp. 1-43;
- Accarino B., *Contingenza motorizzata. La politica tra accelerazione e sconfinamento*, «Filosofia politica», 1/2007, pp. 21-34;
- Agacinski S., *Grammaires du nihilisme*, in : AAVV., *Nietzsche aujourd'hui. I. cit.*, pp. 191-204 ;
- Agamben G., *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007;
- Agamben G., *Signatura Rerum*, Bollati Boringhieri, Torino 2008;
- Alessio M., *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla filosofia del diritto*, Guerini, Brescia 1996;
- Alfieri L., *Apollo tra gli schiavi. La filosofia sociale e politica di Nietzsche (1869-1875)*, Franco Angeli, Milano 1984;
- Alfieri L., *Dialettica e politica nella «Nascita della Tragedia»*, in: Ibid., *Quattro saggi su Nietzsche*, Giuffré, Milano 1984, pp. 11-40;
- Alfieri L., *Il problema dell'intellettuale contemporaneo*, in: Ibid., *Quattro saggi su Nietzsche* cit., pp. 41-82;
- Alfieri L., *La storia, tra scienza e vita*, in: Ibid., *Quattro saggi su Nietzsche* cit., pp. 83-112;

- Alfieri L., *La «terra in cui non abita nessuno»: Mister Kurtz e il superuomo*, in: *Ibid.*, *Quattro saggi su Nietzsche* cit., pp. 113-153;
- Alfieri L., *Nel labirinto. Quattro saggi su Nietzsche*, Giuffré, Milano 1984;
- Alfieri L., *Nietzsche e il problema dell'intellettuale contemporaneo*, in: M. Bertaglia (a cura), *Nietzsche e la cultura contemporanea*, Arsenale cooperativa editrice, Venezia 1982, pp. 63-88;
- Andler C., *Nietzsche. I. Le précurseurs de Nietzsche ; la jeunesse de Nietzsche*, Gallimard, Paris 1958 ;
- Andler C., *Nietzsche. 2. Le pessimisme esthétique de Nietzsche, la maturité de Nietzsche*, Gallimard, Paris 1958 ;
- Andler C., *Nietzsche. 3. Nietzsche et la transformisme intellectualiste, la dernière philosophie de Nietzsche*, Gallimard, Paris 1958 ;
- Aramayo R., *L'«optimisme» du rêve éternel d'une volonté cosmique*, in : C. Bonnet – J. Salem, *La raison dévoilée. Études schopenhauerennes*, Vrin 2005, pp. 15-26 ;
- Bachelard G., *Nietzsche et le psychisme ascensionnel*, in: *Ibid.*, *L'air et les songes*, Corti, Paris 1990¹⁷, pp. 146-185 ;
- Bacsó B., „Wille zur Wahrheit“ als Kunst der Interpretation, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil. Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien 1999, pp. 55-62;
- Balke F., *Die Figuren des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik*, «Nietzsche-Studien», 32 (2003), pp. 171-205;
- Ballarini A., „Essere collettivo dominato“. *Nietzsche e il problema della giustizia*, Giuffré, Milano 1982;
- Barbera S. – Campioni G., *Conoscenza e volontà di potenza nella lettura musiliana di Nietzsche*, in: M. Bertaglia (a cura), *Nietzsche e la cultura contemporanea* cit., pp. 38-52;
- Barthes R., *Michelet*, Seuil, Paris 1974;
- Bataille G., *La souveraineté*, in : *Ibid.*, *Œuvres complètes, VIII*, Gallimard, Paris 1976, pp. 243-520 ;
- Bataille G., *Nietzsche e i fascisti*, tr. it. di A. Serra, “Il Verri”, 39/40 (1972), pp. 3-19;
- Bataille G., *Sur Nietzsche*, tr. it. di A. Zanzotto, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994;
- Battista A. M., *Studi su Tocqueville*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1989;

- Behler E., *Nietzsche in the twentieth century*, in: B. Magnus – K. M. Higgins, *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 281-322;
- Behler E., *Nietzsche und die Antike*, «Nietzsche-Studien», 26(1997), pp. 514-528;
- Behler E., *Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften*, «Nietzsche-Studien», 25(1996), pp. 64-86;
- Behler E., *Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik nach der KGW*, «Nietzsche Studien», 27 (1998), pp. 1-12;
- Bergson H., *L'évolution créatrice*, PUF, Paris 1966¹¹⁸ ;
- Berrios R., *Nietzsche's Vitalistic Aestheticism*, «Nietzsche-Studien», 32 (2003), pp. 78-102;
- Bertaglia M. (a cura), *Nietzsche e la cultura contemporanea*, Arsenale cooperativa editrice, Venezia 1982;
- Bertaglia M., *Di Nietzsche, tra l'Altro*, in: Ibid. (a cura), *Nietzsche e la cultura contemporanea cit.*, pp. 157-174;
- Biral A., *Hobbes: la società senza governo*, in: G. Duso (a cura), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1993, pp. 51-108;
- Biral A., *La felicità: lezioni su Platone e Nietzsche*, il Prato, Padova 2005;
- Biral A., *Rousseau: la società senza sovrano*, in: G. Duso (a cura), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna cit.*, pp. 191-236;
- Birault H., *De la béatitude chez Nietzsche*, in : AAVV., *Cahiers de Royaumont cit.*, pp. 13-28 ;
- Blanchot M., *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969 ;
- Blanchot M., *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1978 ;
- Blanchot M., *Riflessioni sul nichilismo*, tr. it. "Il Verri", 39/40 (1972), pp. 20-57;
- Blondel É., *Nietzsche, le corps et la culture*, Puf, Paris 1986;
- Bodei R., *Tempi paralleli, tempi plurimi, tempi locali. Come muta l'immagine del tempo nella cultura filosofica di fine Ottocento*, «il Centauro», 17-18 (maggio-dicembre 1986), pp. 39-47;
- Bonesio L., *Nietzsche e Groddeck. L'enigma dell'oltrepassamento*, in: M. Bertaglia (a cura), *Nietzsche e la cultura contemporanea cit.*, pp. 105-116;

- Böning T., *Ecce homo philologicus, oder: Die Freundschaft zum Wort als Sprengschaft der Egologie. Nietzsche vom Alteritätsdenken her gelesen*, «Nietzsche-Studien», 28 (1999), pp. 1-37;
- Bonnet C. - Salem J., *La raison dévoilée. Études schopenhauerennes*, Vrin 2005 ;
- Bornedal P., *A Silent World. Nietzsche's Radical Realism : World, Sensation, Language*, «Nietzsche-Studien», 34 (2005), pp.1-47;
- Bornedal P., *The incredible Profundity of the Truly Superficial. Nietzsche's 'Master' and 'Slave' as a Mental Configurations*, «Nietzsche-Studien», 33 (2004), pp. 129-155;
- Boudout P., *La méthode dia-critique: une méthode de lecture de Zarathoustra*, in : AAVV., *Nietzsche aujourd'hui. I. cit.*, pp. 371-383;
- Brandalise A. – Mancini M., *Corpo e rappresentazione nell'archetipo della corte*, «il Centauro», 15 (gennaio-aprile 1985), pp. 71-94;
- Brandalise A., *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova 2003;
- Brandalise A., *Democrazia e decostituzionalizzazione*, «Filosofia politica», 3/2006, pp. 403-414;
- Brandalise A., *Il soggetto della scienza e l'origine dell'analisi*, «il Centauro», 4 (gennai-aprile 1982), pp. 89-111;
- Bremer D., *Die Spannung von Nähe und Ferne in Nietzsches Auseinandersetzung mit Heraklit und Platon*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil cit.*, pp. 191-206;
- Bremer D., *Die Spannung von Nähe und Ferne in Nietzsches Auseinandersetzung mit Heraklit und Platon*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil cit.*, pp. 191-206;
- Brobjer T., *The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings. The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society*, «Nietzsche-Studien», 27 (1998), pp. 300-318;
- Brunner O., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980³; tr. it. di P. Schiera, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2000²;
- Brusotti M., *Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Studie zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral*, «Nietzsche-Studien», 21 (1992), pp. 81-136;

- Brusotti M., *Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ‚Aktiv‘ und ‚reaktiv‘ in Nietzsches Genealogie der Moral*, «Nietzsche-Studien», 30 (2001), pp. 107-132;
- Buschendorf B., *Die Geburt der Lyrik aus dem Geiste der Parodie. Friedrich Nietzsches Gedicht „An die Melancholie“*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil* cit., pp. 105-130;
- Cacciari M. – Ciampa M., *Sul fondamento. Nietzsche letto da Derrida*, «il Centauro», 1 (gennaio-aprile 1981), pp. 123-133;
- Cacciari M., *Diritto e giustizia. Saggio sulla dimensione teologica e mistica del moderno politico*, «il Centauro», 2 (maggio-agosto 1981), pp. 59-81;
- Cacciari M., *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994;
- Cacciari M., *L'impolitico nietzschiano*, in: F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, a cura di M. Beer e M. Ciampa, Savelli, Roma 1978, pp. 105-120;
- Calasso R., *Parodie de parodie*, in : *Nietzsche aujourd'hui. I. cit.*, pp. 210-214;
- Cammelli M., *Da Comte a Foucault attraverso Canguilhem. L'avventura ermeneutica della biopolitica*, «Filosofia Politica», 1/2006, pp. 13-28;
- Campioni G. – D'Iorio P. – Fornari M. C. – Fronterotta F. – Orsucci A., *Nietzsche persönliche Bibliothek*, De Gruyter, Berlin-New York 2003;
- Canfora L., *Cultura classica e crisi tedesca*, De Donato, Bari 1977;
- Canguilhem G. – Lapassade G. – Piquemal J. – Ulmann J., *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, Puf, Paris 2003 ;
- Canguilhem G., *Aspects du vitalisme*, in : *Ibid., La connaissance de la vie. Deuxième édition revue et augmentée*, Vrin, Paris 2006³, pp. 102-128 ;
- Canguilhem G., *De la science et de la contre-science*, in : AAVV., *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971, pp.173-180 ;
- Canguilhem G., *La connaissance de la vie. Deuxième édition revue et augmentée*, Vrin, Paris 2006³ ;
- Canguilhem G., *La décadence de l'idée de Progrès*, «Revue de métaphysique et de morale» 92^e année, n°4 (Octobre-Décembre 1987), pp. 437-454 ;
- Canguilhem G., *La formation du concept de régulation biologique aux XVIII^e et XIX^e siècles*, in : *L'idée de régulation dans les sciences. Séminaire Interdisciplinaire du Collège de France, sous la direction de A. Lechnerowicz, F. Perroux, G. Gadoffre*, Maloine-Doin Éditeurs, Paris 1977, pp. 25-39 ;

- Canguilhem G., *La monstruosité et le monstrueux*, in : Ibid., *La connaissance de la vie* cit., pp. 219-236 ;
- Canguilhem G., *La théorie cellulaire*, in : Ibid., *La connaissance de la vie* cit., pp. 53-101 ;
- Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1979² ;
- Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, in : Ibid., *La connaissance de la vie* cit., pp. 199-218 ;
- Canguilhem G., *L'expérimentation en biologie animale*, in : Ibid., *La connaissance de la vie* cit., pp. 19-49 ;
- Canguilhem G., *Le vivant et son milieu*, in : Ibid., *La connaissance de la vie* cit., pp. 165-197 ;
- Canguilhem G., *Machine et organisme*, in : Ibid., *La connaissance de la vie* cit., pp. 129-164 ;
- Cavarero A., *Per una storia della distruzione*, «Filosofia politica», 1/2007, pp. 13-20;
- Caygill H., *Nietzsches Deutung der Epikureischen Tradition*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil* cit., pp. 207-214;
- Cesaroni P., *Governo e Costituzione in Hegel. Le "Lezioni di filosofia del diritto"*, Franco Angeli, Milano 2006;
- Chignola S., *Costituzione e potere sociale in Lorenz von Stein e Tocqueville*, in: G. Duso (a cura), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 2000², pp. 341-361;
- Chignola S., *Fragile cristallo. Per una storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004;
- Chignola S., *Il concetto controrivoluzionario di potere e la logica della sovranità*, in: G. Duso (a cura), *Il potere* cit., pp. 323-339;
- Chul Han B., *Liebe und Gerechtigkeit bei F. Nietzsche*, in: K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht. Vorträge der Tagung der Schweizer Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie 9.-12. April 1999 in Basel*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2001, pp. 77-92;
- Clemens E., *La puissance de division*, in : AAVV., *Nietzsche aujourd'hui. I. cit.*, pp. 208-210;

- Cohen-Halimi M., *Comment peut-on être «naïf» ? (Une lecture de La Naissance de la tragédie*, in : M. Crépon (dirigé par), *Nietzsche*, L'Herne, Paris 2000, pp. 175-189 ;
- Constantinidès Y., *Les législateur de l'avenir. L'affinité des projets politiques de Platon et de Nietzsche*, in M. Crépon (dirigé par), *Nietzsche*, L'Herne, Paris 2000, pp. 199-219 ;
- Crawford C., *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, de Gruyter, Berlin-New York 1988;
- Crépon M. (dirigé par), *Nietzsche*, L'Herne, Paris 2000 ;
- Crépon M., *La langue, l'esprit, les classiques. Nietzsche et la question de la langue maternelle*, in : Ibid. (dirigé par), *Nietzsche*, L'Herne, Paris 2000, pp. 81-97 ;
- Crépon M., *Nietzsche. L'art et la politique de l'avenir*, PUF, Paris 2003 ;
- D'Iorio P., *Cosmologie de l'éternel retour*, «Nietzsche-Studien», 24 (1995), pp. 62-123 ;
- D'Iorio P., *La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir*, «Nietzsche-Studien», 22 (1993), pp. 257-294;
- De Certeau Michel, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975 ;
- De Certeau Michel, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Gallimard, Paris 1990 ;
- De Launay M., *Le style de l'esprit libre*, in : M. Crépon (dirigé par), *Nietzsche cit.*, pp. 99-106 ;
- De Santis F., *Tempo di Democrazia. Alexis de Tocqueville*, ESI, Napoli 1986;
- Decher F., *Der eine Wille und die viele Willen. Schopenhauer – Mainländer – Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», 25 (1996), pp. 221-238;
- Decher F., *Nietzsche Metaphysik in der „Geburt der Tragödie“*, «Nietzsche-Studien», 14 (1985), pp. 110-125;
- Del Caro A., *The Hermeneutics of Idealism: Nietzsche Versus the French Revolution*, «Nietzsche-Studien», 22 (1993), pp. 158-164;
- Deleuze G., *Conclusions – sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, in : AAVV., *Cahiers de Royaumont cit.*, pp. 275-288 ;
- Deleuze G., *Différence et répétition*, PUF, Paris 2003¹¹ ;
- Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 2005⁵ ;

- Deleuze G., *Pensée nomade*, in : AAVV., *Nietzsche aujourd'hui. I. cit.*, pp. 159-174;
- Denat C., *Par-delà l'iconoclasme et l'idolâtrie: Sens set usages de la notion d'image dans l'œuvre de Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», 35 (2006), pp. 166-194 ;
- Derrida J., *De la grammatologie*, Seuil, Paris 1967 ;
- Derrida J., *La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)*, «Poétique», 5 (1971), pp. 1-52 ;
- Derrida J., *La pharmacie de Platon*, in : J. Derrida, *La dissémination*, Seuil, Paris 1972 ; tr. it. *La farmacia di Platone*, in : *La disseminazione*, Jaka Book, Milano 1989 ;
- Derrida J., *La question du style*, in : AAVV., *Nietzsche aujourd'hui. I. cit.*, pp. 235-288;
- Derrida J., *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris 1984 ;
- Detienne M., *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, Paris 1991 ;
- Dionigi R., *Il doppio cervello di Nietzsche*, Quodlibet, Macerata 2000;
- Djiuric M., *Das philosophische Pathos*, «Nietzsche-Studien», 19 (1990), pp. 221-241;
- Doyle T., *Nietzsche's Appropriation of Kant*, «Nietzsche-Studien», 33 (2004), pp. 180-204;
- Duso G. (a cura), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1993;
- Duso G. (a cura), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 2000²;
- Duso G. (a cura), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004;
- Duso G., *Dalla storia concettuale alla filosofia politica*, «Filosofia politica», 1/2007, pp. 65-82;
- Duso G., *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in: Ibid., *Il contratto sociale cit.*, pp. 311-364;
- Duso G., *La democrazia e il problema del governo*, «Filosofia politica», 3/2006, pp. 367-390;
- Duso G., *La logica del potere*, Laterza, Roma-Bari 1999;

- Duso G., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2004;
- Duso G., *Oltre la democrazia?*, «Filosofia Politica», 3/2006, pp. 361-364;
- Duso G., *Rivoluzione e costituzione del potere*, in: G. Duso (a cura), *Il potere cit.*, pp. 203-211;
- Ebbermeyer S., *Philosophie als "Leidenschaft der Erkenntnis". Zur erkenntnistheoretischen Metaphorik in den Schriften Nietzsches*, «Nietzsche-Studien», 24 (1995), pp. 17-44;
- Eckard R., *Metaphertheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie*, De Gruyter, Berlin-New York 2005;
- *Encyclopédie philosophique universelle. II. Les Notions de la Philosophie*, volume dirigé par Sylvaine Auroux, PUF, Paris 1990 ;
- Escande J.-P., *L'Effondrement de Nietzsche ou le dédale des raisons perdues*, in : D. Raymond (sous la direction de), *Nietzsche ou la grande santé*, L'Harmattan, Paris 1999, pp. 17-31 ;
- Escobar R., *Nietzsche e la filosofia politica del XIX secolo*, Edizioni il Formichiere, Trento 1978;
- Escobar R., *Nietzsche politico*, M&B Publishing, Milano 2003 ;
- Esposito R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004;
- Esposito R., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999;
- Fernandez Zoila A., *Nietzsche et ses maladies*, in : Raymond Didier (sous la direction de), *Nietzsche ou la grande santé cit.*, pp. 97-131 ;
- Ferraz M. C., *Nietzsche, le bouffon des dieux*, L'Harmattan, Paris 1998 ;
- Figal G., *Die ästhetisch begrenzte Vernunft. Zu Nietzsches Philosophie der Darstellung*, in: Riedel M. (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil cit.*, pp. 25-37;
- Figal G., *Nietzsches Philosophie der Interpretation*, «Nietzsche Studien», 29 (2000), pp. 1-11;
- Figl J., *Biographisch orientierte Analysen eines Philosophen. Zu neuen Ansätzen in der Nietzsche-Deutung*, «Nietzsche-Studien», 23 (1994), pp. 273-284;
- Fistetti F., *Nietzsche metaetico*, «il Centauro», 11-12 (1984), pp. 155-184;
- Flam L., *Solitude et «étrangement» de Nietzsche dans la pensée de Heidegger*, in : AAVV., *Nietzsche aujourd'hui. I. cit.*, pp. 395-427 ;

- Fleischer M., *Dionisos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der „Geburt der Tragödie“*, «Nietzsche-Studien», 18 (1988), pp. 74-90;
- Fleischer M., *Prosa und denkendes Dichten – zwei Vollzüge des Philosophierens in Nietzsches reifem Werk*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil* cit., pp. 95-104;
- Fornari M. C., *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Edizioni Ets, Pisa 2006;
- Foucault M., *Histoire de la sexualité III. La souci de soi*, Gallimard, Paris 1984 ;
- Foucault M., «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France 1976*, édition établie sous la direction de A. Fontana et F. Ewald, Gallimard-Seuil, Paris 1997 ; tr. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, «*Bisogna difendere la società*». *Corso al Collège de France 1976*, Feltrinelli, Milano 1998 ;
- Foucault M., *Le gouvernement de soi et des autres Cours au Collège de France 1982-1983*, éditions établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par F. Gros, Gallimard-Seuil, Paris 2008 ;
- Foucault M., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977⁵;
- Foucault M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, édition établie sous la direction de A. Fontana e F. Ewald, Gallimard-Seuil, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005 ;
- Foucault M., *Naissance de la clinique*, PUF, Paris 1990 ;
- Foucault M., *Nietzsche, Freud, Marx*, in: AAVV., *Cahiers de Royaumont* cit., pp. 183-192 ;
- Foucault M., *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in : AAVV., *Hommage à Jean Hyppolite* cit., pp. 145-172 ;
- Foucault M., *Qu'est-ce que les Lumières*, in: Ibid., *Dits et Écrits. IV*, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald, Gallimard, Paris 1994, pp. 679-688 ;
- Foucault M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, édition établie sous la direction de A. Fontana et F. Ewald, Gallimard-Seuil, Paris 2004 ; tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Feltrinelli, Milano 2005;

- Freud S., *Das Unheimliche*, in : Ibid., *Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zwölfter Band. Werke aus den Jahren 1917-1920*, Imago Publishing Co., London 1947;
- Freud S., *Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zweiter und dritter Band. Die Traumdeutung*, Imago Publishing Co., London 1942;
- Gadamer H.-G., *Zwischen Wort und Begriff. Nietzsche und die Metaphysik*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil cit.*, pp. 15-23;
- Galli C., *La pensabilità della politica*, «Filosofia politica», 1/2007, pp. 3-10;
- Gasparini L., *Decisione e politica in Nietzsche e Heidegger*, «il Centauro», 11-12 (settembre-dicembre 1984), pp. 29-154;
- Gauchet M., *Tocqueville, l'Amérique et nous*, tr. it. *Tocqueville, l'America e noi*, Donzelli, Roma 1996 ;
- Gerhardt V., *Die Perspektive der Perspektivismus*, «Nietzsche-Studien», 19 (1990), pp. 260-281;
- Gerhardt V., *Friedrich Nietzsche*, Beck, München 1999;
- Gerhardt V., *Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität*, «Nietzsche-Studien», 21 (1992), pp. 28-49;
- Gerhardt V., *Sokrates is mir so nah. Die unbewältigte Gegenwart Nietzsches*, in: K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht cit.*, pp. 181-194;
- Gerhardt V., *Sensation und Existenz*, «Nietzsche-Studien», 29 (2000), pp. 102-135;
- Geschwend L., *Nietzsche und die Strafrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts*, in: K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht cit.*, pp. 127-150;
- Gigante M., *Nietzsche und die Klassische Philologie*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil cit.*, pp. 151-190;
- Girard R., *La Violence et le sacré*, Bernard Grasset, Paris 1972 ; tr. it. di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1992;
- Gödde G., *Die Antike Therapeutik als gemeinsamer Bezugspunkt für Nietzsche und Freud*, «Nietzsche-Studien», 32 (2003), pp. 206-225;
- Gödde G., *Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten*, «Nietzsche-Studien», 31 (2002), pp. 195-240;
- Goedert G., *Nietzsche und Schopenhauer*, «Nietzsche-Studien», 7 (1978), pp. 1-15;
- Goetschel J., *Nietzsche inimitable. Création et imitation d'origine contrôlée*, «Nietzsche-Studien», 34 (2005), pp. 75-99 ;

- Goyard-Fabre S., *Comment le droit a détruit le droit*, in : K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht* cit., pp. 21-30;
- Granier J., *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris 1969² ;
- Granier J., *Nietzsche*, PUF, Paris 1982 ;
- Grassi E., *Rivoluzione e realtà dell'arte*, «il Verri», 39-40 (1972), pp. 250-262;
- Grau G., *Macht, Recht und Moral bei Nietzsche*, in: K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht* cit., pp. 11-19;
- Grivois H., *Nietzsche et la centralité*, in : D. Raymond (sous la direction de), *Nietzsche ou la grande santé* cit., pp. 67-84 ;
- Grlic D., *Nietzsche et l'éternel retour du même*, in : AAVV., *Nietzsche aujourd'hui. I. cit.*, pp. 123-140 ;
- Gründer K. (Hrsg.), *Der Streit um Nietzsche „Geburt der Tragödie“*. Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner und U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Olms, Hildesheim 1969;
- Gutmann T., *Nietzsches „Wille zur Macht“ im Werk Michel Foucaults*, «Nietzsche-Studien», 27 (1998), pp. 377-419;
- Haar M., *Nietzsche et Socrate*, in M. Crépon (dirigé par), *Nietzsche* cit., pp. 191-197 ;
- Haar M., *Nietzsche und die Sprache*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil* cit., pp. 63-76;
- Haase M.-L., *Friedrich Nietzsche liest Francis Galton*, «Nietzsche-Studien», 19 (1990), pp. 633-659;
- Havemann D., *Evangelische Polemik. Nietzsche Paulusdeutung*, «Nietzsche-Studien», 30 (2001), pp. 175-186;
- Haverkamp A. (Hrsg.), *Theorie der Metapher*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996;
- Hebeisen M. W., *„An sich redet Alles, was ist, das Ja“ – Zur Verwendung Nietzsches durch den Rechtsphilosophen Carl August Emge*, in: K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht* cit., pp. 219-269;
- Heftrich E., *Die Geburt der Tragödie: Eine Präfiguration von Nietzsches Philosophie*, «Nietzsche-Studien», 18 (1989), pp. 103-126;

- Heidegger M., *Nietzsche Seminare 1937 und 1944*, Klostermann, Frankfurt am Main 2004;
- Heidegger M., *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961;
- Heller E., *Diessseits und jenseits von Gut und Böse. Zu Nietzsches Moralkritik*, «Nietzsche-Studien», 21 (1992), pp. 10-27;
- Hillard D., *History as a dual process: Nietzsche on exchange and power*, «Nietzsche-Studien» 31 (2002), pp. 40-56;
- Hofmann H., *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000; tr. it. a cura di G. Duso, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, Laterza, Roma-Bari 2003;
- Hofmann H., *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1974;
- Hollingdale R. J., *The hero as outsider*, in: B. Magnus – K. M. Higgins, *The Cambridge Companion to Nietzsche* cit., pp. 71-89;
- Houlgate S., *Kant, Nietzsche and the “Thing in Itself”*, «Nietzsche-Studien», 22 (1993), pp. 115-157;
- Hoyer T., *“Höherbildung des ganzen Leibes”. Friedrich Nietzsches Vorstellungen zur Körpererziehung*, «Nietzsche-Studien», 32 (2003), pp. 59-77;
- Ibáñez-Noé J., *Nietzsche: Nihilism and Culture*, «Nietzsche-Studien», 25(1996), pp. 1-23;
- Ibáñez-Noé J., *World and Creation: On Nietzsche’s Perspectivism*, «Nietzsche-Studien», 28 (1999), pp. 42-79;
- Jaedicke C., *Nietzsche: figures de la monstruosité. Térathographies*, L’Harmattan, Paris 1998 ;
- Janet P., *Schopenhauer et la physiologie française. Cabanis et Bichat*, «Revue des Deux Mondes», 1880, pp. 35-59 ;
- Janicaud D. (textes recueillis par), *Nouvelle lectures de Nietzsche. A l’occasion du centième anniversaire de la composition à Nice du livre III d’Ainsi Parlait Zarathoustra*, L’Age d’Homme, Lausanne 1985 ;
- Jaspers K., *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, de Gruyter, Berlin 1950³;
- Jaume L., *Hobbes et l’État représentative moderne*, PUF, Paris 1986;

- Jaume L., *Rousseau e la questione della sovranità*, in: G. Duso (a cura), *Il potere* cit., pp. 177-195;
- Kaempfer W., *Jünger contro Nietzsche*, in: M. Bertaglia (a cura), *Nietzsche e la cultura contemporanea* cit., pp. 89-96;
- Kaiser S., *Über Wahrheit und Klarheit. Aspekte des Rhetorischen in „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“*, «Nietzsche-Studien», 23 (1994), pp. 65-78;
- Karsenti B., *Elezione e giudizio di tutti*, «Filosofia politica», 3/2006, pp. 415-430;
- Karsenti B., *Foucault e la politica del «fuori»*, «Filosofia politica», 2/2005, pp. 185-197;
- Kaulbach F., *Philosophie der Perspektivismus. 1. Teil. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Mohr, Tübingen 1990;
- Kemal S., *Some Problems of Genealogy*, «Nietzsche-Studien», 19 (1990), pp. 30-42;
- Kerger H., *Normativität und Selektivität der “Willens-Kausalität” bei Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», 20 (1991), pp. 81-111;
- Kerger H., *Verhältnis von normativer Regel und Handlungsrationalität*, in: K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht* cit., pp. 39-45;
- Kervégan J. F., *Aporie della microfisica. Questioni sulla governa mentalità*, «Filosofia politica», 3/2006, pp. 431-448;
- Klossowski P., *Circulus vitiosus*, in : AAVV., *Nietzsche aujourd’hui. I. cit.*, pp. 91-103;
- Klossowski P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969;
- Klossowski P., *Nietzsche, le polythéisme et la parodie* in : Ibid., *Un si funeste désir*, Gallimard, Paris 1963, pp. 173-212 ;
- Klossowski P., *Oubli et anamnèse dans l’expérience vécue de l’éternel retour du Même*, in : AAVV., *Cahiers de Royaumont* cit., pp. 227-235 ;
- Klossowski P., *Sur quelques thèmes fondamentaux de la Gaya Scienza de Nietzsche* in : Ibid., *Un si funeste désir* cit., pp. 9-35 ;
- Klossowski P., *Sur quelques thèmes fondamentaux de la Gaya Scienza de Nietzsche* in : Ibid., *Un si funeste désir* cit., pp. 9-35 ;
- Knodt R., *Vom Schweigen und Vergessen. Die Sprache im Angesicht der Natur bei Nietzsche*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil* cit., pp. 227-236;

- Kofman S., *La scrittura nietzschiana, gioco di gran stile*, tr. it. di A. Serra, «il Verri», 39-40 (1972), pp. 147-164;
- Kofman S., *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris 1972 ;
- Kofman S., *Nietzsche et la scène philosophique*, Éditions Galilée, Paris 1986¹⁰ ;
- Koselleck R. – Schnur R., *Hobbes-Forschungen*, Duncker & Humblot, Berlin 1969;
- Koselleck R., *>Erfahrungsraum< und >Erwartungshorizont< - zwei historische Kategorien*, in: Ibid., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, pp. 349-375;
- Koselleck R., *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, in: Ibid., *Vergangene Zukunft* cit., pp. 107-129;
- Koselleck R., *Darstellung, Ereignis und Struktur*, in: Ibid., *Vergangene Zukunft* cit., pp. 144-157;
- Koselleck R., *Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung*, in: Ibid., *Vergangene Zukunft* cit., pp. 158-175;
- Koselleck R., *Geschichte und formale Zeitstrukturen*, in: Ibid., *Vergangene Zukunft* cit., pp. 130-143;
- Koselleck R., *Geschichtliche Prognose in Lorenz v. Steins Schrift zur preußischen Verfassung*, in: Ibid., *Vergangene Zukunft* cit., pp. 87-104;
- Koselleck R., *Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*, in : Ibid, *Vergangene Zukunft* cit., pp. 38-66;
- Koselleck R., *Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriff*, in: Ibid., *Vergangene Zukunft* cit., pp. 67-86;
- Koselleck R., *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der Bürgerlichen Welt*, Verlag Karl Alber, München-Freiburg 1952; tr. it. a cura di G. Panzieri, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972;
- Koselleck R., *Neuzeit. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, in: Ibid., *Vergangene Zukunft* cit., pp. 300-348;
- Koselleck R., *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt*, in: Ibid., *Vergangene Zukunft* cit., pp. 176-207;
- Koselleck R., *Über die Verführbarkeit der Geschichte*, in: Ibid., *Vergangene Zukunft* cit., pp. 260-277;

- Koselleck R., *Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit*, in: Ibid., *Vergangene Zukunft* cit., pp. 17-37;
- Koselleck R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Surkamp, Frankfurt a.M. 1979;
- Koselleck R., *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, in: Ibid., *Vergangene Zukunft* cit., pp. 211-259;
- Koselleck R., *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen*, in: Ibid., *Vergangene Zukunft* cit., pp. 130-143;
- Kouba P., *Die Vernunft als moralisches Phänomen*, «Nietzsche-Studien», 20 (1991), pp. 20-29;
- Kouba P., *Die Vorurteile der Philosophen. Reflexionen zu Nietzsches Vernunftkritik*, «Nietzsche-Studien», 23 (1994), 65-78;
- Kremer-Marietti A., *De la philologie à la généalogie*, in : F. Nietzsche, *Contribution à la généalogie de la morale*, traduction et notes par A. Kremer-Marietti, L'Harmattan, Paris 2006², pp. 10-105 ;
- Kremer-Marietti A., *Nietzsche et la rhétorique*, PUF, Paris 1992 ;
- Kuhn E., “*Cultur, Civilisation, die Zweideutigkeit des ‘Modernen’*”, «Nietzsche-Studien», 19 (1990), pp. 600-626;
- Lacan J., *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, Points Seuil, Paris 1998 ;
- Lacoue-Labarthe P., *Le détour*, tr. it. di E. Mattioli, *La svolta. Nietzsche e la retorica*, «il Verri», 39-40 (1972), pp. 165-196;
- Lee J.W., *Politische Philosophie des Nihilismus. Nietzsche Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Metaphysik*, de Gruyter, Berlin-New York 1992;
- Legendre P., *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Seuil, Paris 1974 ;
- Leriche R., *La chirurgie discipline de la connaissance*, La Diane Française, Nice 1949 ;
- Long Th. A., *Nietzsche's Philosophy of Medicine*, «Nietzsche-Studien», 20 (1991), pp. 112-128;
- Löwith K., *Nietzsche et sa tentative de récupération du monde*, tr. di A. L. Kelkel, in: AAVV., *Cahiers de Royaumont* cit., pp. 45-76 ;
- Lyotard J.-F., *Notes sur le retour et le Kapital*, in : AAVV., *Nietzsche aujourd'hui. I. cit.*, pp. 140-157;

- Lypp B., *Der symbolische Prozeß des Tragischen*, «Nietzsche-Studien», 19 (1990), pp. 127-140;
- Maggini G., *Verité et justice chez Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», 28 (1999), pp. 80-99 ;
- Magnus B. – Higgins K. M., *Nietzsche's works and their themes*, in : Ibid., *The Cambridge Companion to Nietzsche* cit., pp. 21-68;
- Magnus B. – Higgins K. M., *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge 1996;
- Maire P., *Pourquoi je me soigne si bien*, in : D. Raymond (sous la direction de), *Nietzsche ou la grande santé* cit., pp. 33-66 ;
- Marcel G., *Notre point d'interrogation*, in : AAVV., *Cahiers de Royaumont* cit., pp. 103-112 ;
- Marcuzzi M., *Les sites du sens*, in : M. Crépon (dirigé par), *Nietzsche* cit., pp. 107-124 ;
- Marie P., *De la plus haute solitude*, in : D. Raymond (sous la direction de), *Nietzsche ou la grande santé* cit., 133-136 ;
- Marti U., *Der Plebjer in der Revolte – Ein Beitrag zur Genealogie des «höheren Menschen»*, «Nietzsche-Studien», 19 (1990), pp. 290-300;
- Masini F., *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, il Mulino, Bologna 1978;
- Masini F., *Nietzsche l'«inattuale»*, «il Verri», 7 (1977), pp. 124-126;
- Matteucci N., *Tocqueville e il mondo classico*, «Filosofia politica», 1/1995, pp. 63-82;
- McIntyre A., “*Virtuosos of Contempt*”: *An Investigation of Nietzsche's Political Philosophy Through Certain Platonic Political Ideas*, «Nietzsche-Studien», 21 (1992), 184-210;
- McIntyre A., *Communion in Joy. Will to Power and Eternal Return in Grand Politics*, «Nietzsche-Studien», 25(1996), pp. 24-41;
- Meijers A., *Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», 18 (1988), pp. 369-390;
- Monceri F., *La critica di L. Strauss a Nietzsche e Weber*, «Filosofia politica», 2/2002, pp. 223-248;

- Montinari M., *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano 1999;
- Moore G., *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge University Press, Cambridge 2002;
- Müller-Lauter W., “*Der Wille zur Macht*” als Buch der ‘Krisis’ philosophischer *Nietzsche-Interpretation*, «Nietzsche-Studien», 24 (1995), pp. 223-260;
- Müller-Lauter W., *Nietzsche-Interpretationen I. Über Werden und Wille zur Macht*, De Gruyter, Berlin-New York 1999
- Müller-Lauter W., *Nietzsche-Interpretationen II. Über Freiheit und Chaos*, De Gruyter, Berlin-New York 1999;
- Nancy J.-L., *La communauté désouvrée*, Christian Bourgois Editeur, Paris 1990²; tr. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1995²;
- Nancy J.-L., *La thèse de Nietzsche sur la téléologie*, in : AAVV., *Nietzsche aujourd’hui. I. cit.*, pp. 57-80 ;
- Negri A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Sugarco, Varese 1992;
- Nehmas A., *Nietzsche, modernity, aestheticism*, in: B. Magnus – K. M. Higgins, *The Cambridge Companion to Nietzsche cit.*, pp. 223-251;
- Niemeyer C., „*Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.*“ *Die Wahrheitstheorie Nietzsches in ihrer Bedeutung für seine späte Bildungsphilosophie*, «Nietzsche-Studien», 27 (1998), pp. 196-213;
- Niemeyer C., *Nietzsches rhetorischer Antisemitismus*, «Nietzsche-Studien», 26(1997), pp. 139-162;
- Nietzsche Research Group unter Leitung von P. von Tongeren, G. Schank und H. Siemens, *Nietzsche Wörterbuch. Band 1: Abbiatiur – einfach*, De Gruyter, Berlin - New York 2004;
- Oliver A., *Nietzsche and Neurology*, «Nietzsche-Studien», 32 (2003), pp. 124-141;
- Orsucci A., *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull’individualità nell’Ottocento tedesco*, il Mulino, Bologna 1992;
- Orsucci A., *Quellen Nietzsche in Nägeli, Carl Wilhelm: Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, «Nietzsche-Studien», 32 (2003), pp. 435-437;

- Orsucci A., *Quellen Nietzsches in Charles Richet, L’homme et l’intelligence und Alfred Espinas, Die thierische Gesellschaften*, «Nietzsche-Studien», 31 (2002), pp. 314-318;
- Orsucci A., *Strafe und Ressentiment: Nietzsches Rechtsverständnis und einige seiner Quelle*, in: K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht* cit., pp. 195-202;
- Ortigues E., *Le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris 1962 ;
- Ottmann H. (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werke-Wirkung*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2000;
- Ottmann H., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York 1987;
- Pasqualotto G. – Brandalise A., *Eterno ritorno e tradizione*, in: G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 151-171;
- Pasqualotto G., *Bellezza e natura in Nietzsche*, in: Ibid., *Saggi su Nietzsche* cit., pp. 172-186;
- Pasqualotto G., *Goethe e Nietzsche*, in: Ibid., *Saggi su Nietzsche* cit., pp. 87-100;
- Pasqualotto G., *Kleist e Nietzsche: Utopia della grazia e pensiero come danza*, in: Ibid., *Saggi su Nietzsche* cit., pp. 101-113;
- Pasqualotto G., *Nietzsche: attimo immenso e con-sentire*, in: Ibid., *Saggi su Nietzsche* cit., pp. 53-86;
- Pasqualotto G., *Nietzsche: critica del socialismo come ideologia*, in: Ibid., *Saggi su Nietzsche* cit., pp. 114-133;
- Pasqualotto G., *Nietzsche e la cultura della crisi*, in: Ibid., *Saggi su Nietzsche* cit., pp. 134-145;
- Pasqualotto G., *Nietzsche: Krisis come kairós*, in: Ibid., *Saggi su Nietzsche* cit., pp. 146-150;
- Pasqualotto G., *Nietzsche, o dell’ermeneutica interminabile*, in: Ibid., *Saggi su Nietzsche* cit., pp. 9-52;
- Pasqualotto G., *Nietzsche: saggezza e grande salute*, in: Ibid., *Saggi su Nietzsche* cit., pp. 187-198;
- Pasqualotto G., *Recenti ‘variazioni’ su Nietzsche*, «il Centauro», 1 (1981), pp. 150-154;
- Pasqualotto G., *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Milano 1998;

- Pautrat B., *La voce e il velo*, tr. it. di M.-L. Lentengre, «il Verri», 39-40 (1972), pp. 197-211;
- Pautrat B., *Nietzsche Médusé*, in: AAVV., *Nietzsche aujourd'hui. I. cit.*, pp. 9-30;
- Pautrat B., *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Seuil, Paris 1971 ;
- Penzo G., *Klages interprete di Nietzsche*, in: M. Bertaglia (a cura), *Nietzsche e la cultura contemporanea cit.*, pp. 117-128;
- Penzo G., *Invito al pensiero di Nietzsche*, Mursia, Milano 1990;
- Philonenko A., *Schopenhauer. Une philosophie de la tragedie*, Vrin, Paris 1980;
- Piccinini M., *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Giappichelli, Torino 2007;
- Piccinini M., *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in: G. Duso (a cura), *Il potere cit.*, pp. 123-141;
- Pippin R. B., *Nietzsche's alleged farewell: The premodern, modern, and postmodern Nietzsche*, in: B. Magnus – K. M. Higgins, *The Cambridge Companion to Nietzsche cit.*, pp. 252-278;
- Pippin R., *Gay Science and Corporal Knowledge*, «Nietzsche-Studien», 29 (2000), pp. 136-152;
- Pizer J., *The Use and Abuse of "Ursprung": On Foucault's Reading of Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», 19 (1990), pp. 462-478;
- Porter J. I., *Unconscious Agency in Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», 28 (1999), pp. 153-195;
- Portinaro P. P., «Begriffsgeschichte» e filosofia politica: acquisizioni e malintesi, «Filosofia politica», 1/2007, pp. 53-64;
- Pütz P., *Thomas Mann e Nietzsche*, in: M. Bertaglia (a cura), *Nietzsche e la cultura contemporanea cit.*, pp. 29-37;
- Rabbia N., *Dionysos et l'homme dionysiaque*, in : D. Raymond (sous la direction de), *Nietzsche ou la grande santé cit.*, pp. 249-254 ;
- Rametta G., *Le difficoltà del potere costituente*, «Filosofia politica», 3/2006, pp. 391-402;
- Rametta G., *Responsabilità e potenza nel pensiero di Nietzsche*, in: B. Giacomini, *Il problema responsabilità*, Cleup, Padova 2004, pp. 161-187;
- Rauh H. D., *Im Labyrinth der Geschichte. Die Sinnfrage von der Aufklärung zu Nietzsche*, Fink, München 1990;

- Ravoux J.-P., *Schopenhauer. Repenser l'Histoire et l'inconscient*, Editions Pleins Feux, Nantes 2006 ;
- Raymond D. (sous la direction de), *Nietzsche ou la grande santé*, L'Harmattan, Paris 1999 ;
- Raymond D., *La grande santé de la fête selon Nietzsche*, in : Ibid. (sous la direction de), *Nietzsche ou la grande santé cit.*, pp. 245-247 ;
- Raymond D., *Santé et maladie chez Nietzsche*, in : Ibid. (sous la direction de), *Nietzsche ou la grande santé cit.*, pp. 139-143 ;
- Reschke R., *Die Angst vor dem Chaos. Friedrich Nietzsches Plebiszit gegen die Masse*, «Nietzsche-Studien», 19 (1990), pp. 290-300;
- Rethy R., *The tragic Affirmation of the Birth of Tragedy*, «Nietzsche-Studien», 17 (1988), pp. 1-44;
- Rey J.-M., *Il nome della scrittura*, tr. it. di L. Rampello, «il Verri», 39-40 (1972), pp. 213-226;
- Rey J.-M., *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Seuil, Paris 1971 ;
- Rey J.-M., *La paccottiglia delle reliquie*, tr. it. di M. Cammelli, «Filosofia politica», 2/2006, pp. 197-213;
- Rey J.-M., *Les promesses de l'œuvre. Artaud, Nietzsche, Simon Weil*, Desclée de Brouwer, Paris 2003 ;
- Rey J.-M., *Nietzsche e Bataille*, in: M. Bertaggia (a cura), *Nietzsche e la cultura contemporanea cit.*, pp. 129-143;
- Richir M., *Le corps. Essai sur l'interiorité*, Hatier, Paris 1993 ;
- Ricoeur P., *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1995 ;
- Ricoeur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000 ;
- Riedel M. (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil. Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien 1999;
- Riedel M., *Das Lenzerheide-Fragment über den europäischen Nihilismus*, «Nietzsche-Studien», 29 (2000), pp. 70-81;
- Riedel M., *Eine Seitenstück zur 'Geburt der Tragödie'. Nietzsches Abkehr von Schopenhauer und Wagner und seine Wende zur Philosophie*, «Nietzsche-Studien», 24 (1995), pp. 45-61;
- Risse M., *Origins of Ressentiment and Sources of Normativity*, «Nietzsche-Studien», 32 (2003), pp. 142-171;

- Robling F.-H., *Plastische Kraft. Versuch über rhetorische Subjektivität bei Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», 25(1996), pp. 87-98;
- Rosanvallon P., *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, Paris 2004 ;
- Rosciglione C., *Homo natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, Edizioni Ets, Pisa 2005;
- Roth F., *Die absolute Freiheit des Schaffens. Ästhetik und Politik bei Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», 26 (1997), pp. 87-106;
- Roth F., *Nietzsches Wahrheitsbegriff in seiner selbstwidersprüchlichen Problematik*, «Nietzsche-Studien», 22 (1993), pp. 94-114;
- Ruggenini M., *Foi dans le Je et foi dans la logique. La question ontologico-grammaticale du Je dans la pensée de Nietzsche*, traduit par Arnaud Villani, in M. Crépon (dirigé par), *Nietzsche cit.*, pp. 125-146 ;
- Ruysen T., *Schopenhauer*, préface de Vincent Stanek, L'Harmattan, Paris 2004 ;
- S. Žunic, *Begrifflichkeit und Metapher. Einige Bemerkungen zu Nietzsches Kritik der philosophischen Sprache*, «Nietzsche-Studien», 16 (1987), pp. 149-163;
- Saar M., *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Campus Verlag, Frankfurt/New York 2007;
- Salaquarda J., *Die fröhliche Wissenschaft zwischen Freigesterei und neuer „Lehre“*, «Nietzsche-Studien», 26(1997), pp. 165-183;
- Salaquarda J., *Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition*, in B. Magnus – K. M. Higgins *The Cambridge Companion to Nietzsche cit.*, pp. 91-118;
- Schacht R., *Nietzsche's kind of philosophy*, in: B. Magnus – K. M. Higgins, *The Cambridge Companion to Nietzsche cit.*, pp. 151-179;
- Schellong D., *Was bedeutete Nietzsche, dem Philologen und dem Philosophen, Richard Wagner*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil cit.*, pp. 237-256;
- Schild W., *Zwischen triebhafter Rache und autonomer Selbstbestrafung. Die Dimension des Strafrechtsdenkens Friedrich Nietzsches*, in: K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht cit.*, pp. 107-126;
- Schmid W., *Uns selbst gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», 21 (1992), pp. 50-62;

- Schmitt C., *Der Begriff des Politischen*, tr. it. *Il concetto di politico*, in: Ibid., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1987, pp. 89-208;
- Schmitt C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hohenheim, Köln 1982;
- Schmitt C., *Der Nomos der Erde*, tr. it. *Il nomos della terra*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991;
- Schmitt C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, tr. it., *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in: Ibid., *Le categorie del politico* cit, pp., 29-86;
- Schmitt C., *Staatsreichpläne Bismarcks und Verfassungslehre*, in: C. Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1958³, pp. 29-33;
- Schmitt C., *Verfassungslehre*, tr. it di A. Caracciolo, *Dottrina della costituzione*, Giuffré, Milano 1984;
- Schrift A. D., *Nietzsche for Democracy?*, «Nietzsche-Studien», 29 (2000), pp. 220-233;
- Schrift A. D., *Nietzsche's French legacy*, in: B. Magnus – K. M. Higgins, *The Cambridge Companion to Nietzsche* cit., pp. 323-355;
- Sedgwick P., *Violence, Economy and Temporality. Plotting the Political Terrain of On the Genealogy of Morality*, «Nietzsche-Studien», 34 (2005), pp. 163-185;
- Seelman K. (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht. Vorträge der Tagung der Schweizer Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie 9.-12. April 1999 in Basel*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2001;
- Simon J., *Der Name „Wahrheit“. Zu Nietzsches früher Schrift „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil* cit., pp. 77-94;
- Simon J., *Die Krise des Wahrheitsbegriff als Krise der Metaphysik. Nietzsches Aletheiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik* «Nietzsche-Studien», 19 (1990), pp. 242-259;
- Slongo P., *Nietzsche e i divini doni della follia. Nota sull' aforisma 14 di «Aurora»*, «il Centauro», 10 (gennaio-aprile 1984), pp. 178-184;

- Slongo P., *Sé e rappresentazione (il tipo Nietzsche in «Ecce homo»)*, «il Centauro», 15 (settembre-dicembre 1985), pp. 95-118;
- Sokologorsky I., *Le souterrain de Schopenhauer*, in : C. Bonnet – J. Salem, *La raison dévoilée* cit., pp. 27-47 ;
- Solomon R. C., *Nietzsche ad hominem : Perspectivism, personality and ressentiment*, in: B. Magnus – K. M. Higgins, *The Cambridge Companion to Nietzsche* cit., pp. 180-222;
- Sowa H., *Agonale Kunst. Nietzsches Wendung vom ästhetischen zum künstlerischen Urteil*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil* cit., pp. 215-226;
- Stanek V., *Acte de volonté, pulsion et subjectivité chez Schopenhauer*, in : C. Bonnet – J. Salem, *La raison dévoilée* cit., pp. 49-61 ;
- Starobinski J., *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple*, tr. it. *Azione e reazione. Vita e avventura di una coppia*, Einaudi, Torino 2001 ;
- Stegmaier W., *Nietzsches Zeichen*, «Nietzsche Studien», 29 (2000), pp. 41-69;
- Stegmeier W., *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens*, «Nietzsche-Studien», pp. 162-183;
- Stiegler B., *Nietzsche et la biologie*, Puf, Paris 2001 ;
- Stiegler B., *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Puf, Paris 2005 ;
- Stiegler B., *Schopenhauer et le commencement de cartésien*, in : C. Bonnet – J. Salem, *La raison dévoilée*, pp. 63-78 ;
- Stingelin M., *Zur Genealogie der Genealogie*, in: K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht* cit., pp. 169-179;
- Strong T. B., *Nietzsche's political misappropriation*, in : B. Magnus – K. M. Higgins, *The Cambridge Companion to Nietzsche* cit., pp. 119-147;
- Taylor C. S., *Nietzsche's Schopenhauerism*, «Nietzsche-Studien», 17 (1988), pp. 45-73 ;
- Thatcher D. S., *Zur Genealogie der Moral: Some Textual Annotations*, «Nietzsche-Studien», 19 (1990), pp. 550-572;
- Thouard D., *Le centaure et le cyclope. Nietzsche et la philologie entre critique et mythe*, in : M. Crépon (dirigé par), *Nietzsche* cit., pp. 155-174 ;

- Thüring H., *Das Gedächtnis als Grund und Abgrund des Rechts bei Friedrich Nietzsche. Eine Erwägung zur Genealogie*, in: K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht* cit., pp. 58-76;
- Tomba M., *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata 2006;
- Treiber H., *Ausgewählte Aspekte zu Paul Rées Straftheorie*, in: K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht* cit., pp. 151-167;
- Treiber H., *Zur Genealogie einer “science positive de la morale en Allemagne”. Die Burt der “r(è)ealistischen Moralwissenschaft” aus der Idee einer monistischen Naturkonzeption*, «Nietzsche-Studien», 22 (1993), pp. 165-221;
- Trias E., *Nietzsche e le prime parole della Critica della Ragion Pura*, «il Verri», 39-40 (1972), pp. 227-249;
- Urs Sommer A., „Wisset ihr nicht, dass wir über die Engel richten werden?“ *Nietzsches antichristlicher Schauprozess*, in: K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht* cit., pp. 93-106;
- Valadier P., *Nietzsche et la Critique du Christianisme*, Les Éditions du Cerf, Paris 1974 ;
- Valadier P., *Nietzsche et la noblesse du droit*, in : K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht* cit., pp. 31-38;
- Vattimo G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974;
- Vattimo G., *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1985;
- Vattimo G., *Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique*, in : AAVV., *Cahiers de Royaumont* cit., pp. 203-218 ;
- Venturelli A., *Nietzsches philosophisches Identität und Heideggers Nietzsche-Interpretation*, «Nietzsche-Studien», 24 (1995), pp. 354-357;
- Vergani M., *Per una teoria della promessa tra etica e politica*, «Filosofia politica», 1/2007, pp. 107-127;
- Veyne P., *Comment on écrit l’histoire*, Seuil, Paris 1978 ;
- Villacañas Berlanga J. L., *Crisi con spettatore: un bilancio a proposito della democrazia*, «Filosofia politica», 3/2006, pp. 449-475;

- Volpi F., *Die Phosphoreszenz des Böses. Nietzsches Begriff der „Décadence“ und seine französische Quellen*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil* cit., pp. 131-150;
- Volpi F., *Nietzsche e la «décadence»*, «Filosofia politica», 1/1995, pp. 63-82;
- Vozza M., *Il buon temperamento di Nietzsche*, «il Centauro», 11-12 (1984), pp. 278-280;
- Vozza M., *Profondità e superficie. Nietzsche, Hofmannstahl, Musil*, in: M. Bertaglia (a cura), *Nietzsche e la cultura contemporanea* cit., pp. 53-61;
- Vuarne J.-N., *La philosophie artiste*, in : AAVV., *Nietzsche aujourd'hui. I.* cit., pp. 337-359;
- Wahl J., *Ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche*, in : AAVV., *Cahiers de Royaumont* cit., pp. 85-94 ;
- Wahrig-Schmidt B., « *Irgendwie – jedenfalls physiologisch* ». *Friedrich Nietzsche, Alexander Herzen (fils) und Charles Fére*, «Nietzsche-Studien», 17 (1988), pp. 434-464;
- Wiebrecht R., *Ästhetisch Hermeneutik der Welt. Nietzsches Versuch einer ‚neuen Auslegung allen Geschehens‘*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil* cit., pp. 39-54;
- Wolf J.-C., *Nietzsches Begriff der Macht*, in: K. Seelman (Hrsg.), *Nietzsche und das Recht* cit., pp. 203-218;
- Wotling P., *La pensée du sous-sol*, Allia, Paris 1999 ;
- Wotling P., *La philosophie de l'esprit libre: Introduction à Nietzsche*, Flammarion, Paris 2008 ;
- Wotling P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, Paris 1995 ;
- Zittel C., *Perspektivismus*, in: H. Ottmann (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch* cit., pp. 299-301;