

**OLIGARCHIA, ORGANIZZAZIONE E ORGANISMO: UN MODELLO DI POTERE.
UNA TEORIA ORGANICISTA DEL POTERE TRA «STRUTTURE DI DOMINIO»
NIETZSCHEANE E RELAZIONE LUHMANNIANA «SISTEMA-AMBIENTE».**

di Marco Mantovani

Dottore di ricerca presso l'Università degli Studi dell'Insubria - Varese, Como

«Chi dice organizzazione dice tendenza all'oligarchia» (R. Michels)¹

«Unser Organismus ist oligarchisch eingerichtet» (F.W. Nietzsche)²

Pur non segnando la volontà di addentrarsi nell'elaborazione filosofico-politica del movimento elitista si vuole in questo contributo, come segnalato dall'esergo, cercare di rinvenire, a partire dalla centralità che nella riflessione, ad esempio di Michels, assunse la relazione tra oligarchia ed organizzazione, un modello teorico del potere nell'elaborazione di Nietzsche, che, attagliandosi a questa duplice categorizzazione tra organizzazione ed oligarchia, sappia declinarla secondo la metafora/modello dell'organismo. L'organismo non rappresenterà esclusivamente l'immagine collettore della polarità organizzazione-oligarchia, ma si incaricherà di innestare sulla precedente una ulteriore direttrice teorica, ovvero quella del rapporto tra Stato e individuo, nella quale entrambi siano delineati a partire dalla metafora dell'organismo sociale.

Contro il «Misarchismus» democratico per una Gegensoziologie

In questo contributo s'intenderà preliminarmente mostrare come nella proposta di Nietzsche ad una strutturale riconfigurazione del rapporto tra Stato ed individuo, che induce l'autore ad una diagnosi di degenerazione della forma statale nella sua versione democratica, corrisponda, come correlato scientifico, una critica al paradigma sociologico che introduca una nuova concezione della cultura.

¹ R. Michels, *La democrazia e la legge ferrea dell'oligarchia: saggio sociologico*, Roma 1910.

² F.W. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 1. in Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, München-Berlin-New York 1980-, Altre citazioni sono tratte da *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, Berlin und New York 1967-. Le citazioni in italiano delle opere di Nietzsche sono tratte dalla traduzione italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari nell'edizione delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964 ss., modificata, segnalandolo, ove lo si è ritenuto opportuno, o liberamente tradotte dall'autore. Si è scelto in alcuni casi di riportare in nota la versione integrale del testo di Nietzsche per consentire al

Alla sociologia nella prospettiva nietzscheana viene a sostituirsi, infatti, una teoria delle strutture di dominio, che nella loro relazione dinamica, mutevole ed agonale, concorrono a riqualificare la società stessa come il complesso della cultura nella quale venga riconosciuta la complessità fondamentale delle relazioni che concorrono a determinare il rapporto tra individuazione e sociogenesi. In questo processo assume un ruolo fondamentale lo Stato non solo in virtù del suo situarsi nella canalizzazione metaforica, da un lato, quale modello di riferimento per l'organismo, e, dall'altro, quale oggetto di modellizzazione secondo le salienze della metafora dell'organismo sociale, ma ulteriormente e significativamente in quanto rappresenti simultaneamente l'agenzia di individuazione ed un fattore potenzialmente avverso all'individuazione stessa.

La posizione di Nietzsche nei confronti del rapporto tra individuazione ed espressione della forma politica si palesa, infatti, come essenzialmente più sottile rispetto ad una squalifica *toto coelo* del potere dello Stato. Se da un lato, infatti, Nietzsche paventa la nocività dell'autorità politica nel creare le condizioni di potenziale sviluppo del tipo, nel senso del perfezionamento, per altro verso la considerazione storica del ruolo statale non fa certamente propendere Nietzsche verso il plauso al rammollimento della presa che il potere esercita sulle dinamiche sociogenetiche: al contrario, la disamina sincronica dell'attualità politica del XIX secolo, da parte di Nietzsche, coinvolge non solo la messa in discussione del modello tipologico di essere umano che essa ha contribuito a plasmare, ma coinvolge, rovinosamente, sul versante epistemologico, il correlato scientifico dello sviluppo democratico che Nietzsche individua nella prima nascente e successivamente lussureggiante proliferazione del paradigma sociologico.

Come mette in luce Horst Baier³ secondo Nietzsche, infatti, la sociologia non sarebbe che un emanazione dello spirito *décadent*, nella stessa misura in cui il democratismo sarebbe esito della declinante forza organizzatrice, ovvero una «Verfallsform des Staats»⁴. Nietzsche lamenta nell'aforisma «Kritik der Modernität» la perdita da parte delle istituzioni politiche della sua epoca della visione della durata, per la quale sono necessari volontà, istinto, antiliberalismo sino alla

lettore che vi fosse interessato di rintracciare più compiutamente, grazie all'aderenza al testo nietzscheano, il contesto in cui si trovano inseriti gli elementi presi in analisi.

³ H. Baier, Die Gesellschaft – Ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence, in Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, 10/11 (1981/1982), Berlin-New York, pp. 7-22.

⁴ «Una forma di decadimento dello Stato», trad. dell'autore.

malvagità, ovvero «den Wille zur Tradition, zur Autorität, zur Verantwortlichkeit auf Jahrtausenderte hinaus, zur Solidarität von Geschlechter-Ketten vorwärts und rückwärts in infinitum»⁵.

Nel nostro percorso conta mettere in luce come Nietzsche stabilisca, appunto, una correlazione essenziale tra questo collasso della «organizzante Kraft»⁶ e la prospettiva di longevità delle organizzazioni politiche. Non è un caso che Nietzsche nel lamentare la titubanza delle «demokratische Halbheiten»⁷ del Reich del 1871, rivolga la propria invocazione alla Russia, che, nella sua considerazione di allora, sola possiede ancora, «*in corpore vivo*», le condizioni per prospettarsi la possibilità della durata, come unica potenza che, a tutt'oggi, possieda ancora «Dauer im Leibe», ovvero il fine principe dell'arte dello Stato, come visto in precedenza. La gravidanza del riferimento alla forza organizzatrice attesta che nella considerazione di Nietzsche si ripropone potentemente il modello del corpo inteso quale organizzazione politica nella sua proiezione metaforica sulle istituzioni statuali. Queste ultime sono, però, venute meno nella loro vitalità in conseguenza dell'estinzione di quegli istinti di cui esse stesse si alimentavano, e dai quali crescevano: la comparsa di «Verfalls-Gebilde der Societät»⁸, di prodotti, opere e forme del decadimento, secondo la polisemicità del riferimento tedesco, è il prodotto dell'estinzione di quelle condizioni di esistenza del tutto, che furono, originariamente, incorporate dai singoli in quanto funzioni di un organismo superiore. L'elemento di estremo interesse nella disamina di Baier è rappresentato dall'isomorfismo che egli estrae dalle concezioni nietzscheane tra la forma politica e la prospettiva scientifica a partire dal medesimo infiacchimento degli istinti: «Es giebt eine tiefe und vollkommen unbewußte Wirkung der *décadence* selbst auf die Ideale der Wissenschaft: unsere ganze Sociologie ist der Beweis für diesens Satz. Ihr bleibt vorzuwerfen, daß sie nur das Verfalls-Gebilde der Societät aus Erfahrung kennt und unvermeidlich die eigenen Verfalls-Istinkte als

⁵ GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 39 (KGW 13, p. 134-136). «Una volontà di tradizione, di autorità, di responsabilità che essi estende su millenni, di solidarietà di catene di generazioni in avanti ed all'indietro all'infinito», trad. dell'autore.

⁶ «Forza organizzante», trad. dell'autore.

⁷ «Mezze misure democratiche», trad. dell'autore.

⁸ «Forme di decadimento della società», trad. dell'autore.

Norm des soziologischen Urtheils nimmt»⁹. Ciò su cui Nietzsche vuole attrarre l'attenzione è il fatto che la sociologia descriva il processo di decadimento delle istituzioni statuali e la metamorfosi delle massime comuni in valori di rendimento e ansie vitali borghesi, senza mettere a tema la propria condizionatezza da parte di questi stessi istinti. La sociologia diviene così epifenomeno scientifico del decadimento dell'organismo sociale, nella misura in cui questo stesso decadimento diviene la prospettiva epistemologica dell'approccio sociologico, ed in tal modo a venire meno è proprio quella «plastische Kraft»¹⁰ a cui vanno ascritte organizzazione e gerarchia, ovvero oligarchia, nel corpo politico e sociale: «Das niedergehende Leben, di Abnahme aller organisierenden, das heißt trennenden, Klüfte aufreissenden, unter- und überordnenden Kraft formuliert sich in der Sociologie von heute zu Ideal...»¹¹.

La struttura periodica e mereologica delle forme di organizzazione viene attestata anche dalle conseguenze del collasso dell'autorità statale su quelle che Nietzsche chiama «kleinste Gebilde der Herrschaft»¹², ovvero quelle strutture di dominio di livello inferiore che riproducono in sé stesse la più grande e durevole *Organisationsform*, la sua morfologia e ne condividono la finalità, come, ad esempio, il matrimonio e la famiglia, già da sempre all'interno della prospettiva che considera la società come un tutto in relazione con le sue parti: «wenn die Gesellschaft selbst nicht als Ganzes für sich gutschagen kann bis in die fernsten Geschlechter hinaus, so hat die Ehe überhaupt keinen Sinn»¹³.

Nietzsche stabilendo come principio metodologico la riduzione dei giudizi di valore altruistici a giudizi egoistici, attua in realtà uno slittamento dalla contrapposizione egoistico – altruistico, in favore di uno schema nel quale a distinguersi sono gli egoismi di differenti livelli della struttura sociale, sostituendo in tal modo all'altruismo nei confronti di altri singoli *Ich*, l'incorporazione nel

⁹ KGW, 14[40]. «C'è un profondo e del tutto inconsapevole effetto della decadenza proprio sugli ideali della scienza: tutta la nostra sociologia è la dimostrazione di questa affermazione. Ad essa rimane da rimproverare il fatto che conosca dall'esperienza solo la forma di decadimento della società, ed inevitabilmente prenda il proprio istinto di decadimento come norma del giudizio sociologico», trad. dell'autore.

¹⁰ «Forza plastica», trad. dell'autore.

¹¹ GD 37, "Ob wir moralischer geworden sind", KGW VI 3, p. 130-133. «La vita declinante, il decremento della forza che organizza, ovvero che separa, che spalanca i baratri, che subordina ed antepone, si formula nella sociologia di oggi a ideale», trad. dell'autore.

¹² «Le più piccole forme di dominio», trad. dell'autore.

patto sociale, da parte del singolo dell'egoismo del *Collektiv-Ich*: «Unegoistische Regungen auf egoistische zurückzuführen ist *methodisch* geboten. Der sociale Instinkt geht auf den Einzelnen zurück, der begreift, dass er nur erhalten bleibt, wenn er sich einem Bunde *einverleibt*»¹⁴.

In tal modo viene ribadita la concezione periodica e mereologica della struttura sociale nella quale l'organizzazione superiore (il corpo sociale) si dota di una organizzazione in sottostrutture di dominio funzionali al proprio mantenimento (il matrimonio e la famiglia), le quali a loro volta vincolano le ulteriori unità del corpo sociale (l'individuo), attraverso, da un lato, l'incorporazione attiva degli istinti che promuovono la coesione dell'organismo sociale superiore grazie alla valutazione di cui risulta investita struttura intermedia, e, dall'altro, consentono, passivamente, l'incorporazione di sé stessi da parte degli individui, in quanto elementi organici nell'organizzazione del tessuto sociale.

Questo fenomeno di suddivisione delle strutture di dominio genera una condizione di *overlapping* tra differenti strutture di dominio, che si riflette per quanto riguarda il singolo nella discrasia tra differenti istanze istintuali incorporate, giacché, tendendo ciascun istinto «verso qualcosa di buono», le «valutazioni che sono contenute in ogni funzione dell'essere organico» individuano il «bene, visto da due esseri diversi» come «qualcosa di diverso»: «Un bene ha per misura la conservazione dell'individuo; un bene invece, la conservazione della propria famiglia o della

¹³ GD 39. «Se la società stessa non può più garantire per se stessa come un tutto, fin nelle più distanti generazioni, allora il matrimonio non ha d'altra parte più senso», trad. dell'autore.

¹⁴ KSA 8, 358. «Ricondurre gli impulsi altruistici a quelli egoistici è metodologicamente consentito. L'istinto sociale rinviene sull'individuo, il quale comprende che solo quando si incorpora ad un vincolo resta conservato», trad. dell'autore. L'apprezzamento da parte dell'istinto sociale della configurazione del matrimonio attesta, da un lato, come il singolo solo attraverso l'incorporazione in un vincolo sociale possa garantirsi adeguate condizioni di esistenza, e, dall'altro, che l'istinto sociale promuove una valutazione assiologica positiva, come l'onorabilità del vincolo coniugale, in quanto funzionale al proprio assetto, in una rimozione della connessione tra l'origine di questa struttura di dominio e la funzione attualmente da essa assolta, che Nietzsche rintraccia risalendo genealogicamente al rinvenimento della sua funzione di latenza. Vale la pena di riportare per esteso il brano da cui è tratta la citazione: «Unegoistische Regungen auf egoistische zurückzuführen ist methodisch geboten. Der sociale Instinkt geht auf den Einzelnen zurück, der begreift, dass er nur erhalten bleibt, wenn er sich einem Bunde einverleibt. Die Schätzung des Socialen wird dann vererbt und, da die nützlichsten Mitglieder auch die geehrtesten sind, immer fort gestärkt. Jetzt ist eine helle Flamme da, für das Vaterland alles zu leiden (auch für jede ähnliche Vereinigung z.B. die Wissenschaft). Der egoistische Zweck ist vergessen. Das „Gute“ entsteht, wenn man den Ursprung vergisst. — Der elterliche Instinkt ist erst in der Gesellschaft grossgezüchtet worden, man braucht Nachkommen, so nimmt man die Ehe in Schutz und ehrt sie. — Auch die unegoistische Liebe (zwischen den Geschlechtern) ist erst wohl eine erzwungene Sache, durch die Societät erzwungen. Später erst gewöhnt und vererbt und endlich wie eine ursprüngliche Regung. Zuerst geht der Trieb nur auf eine Befriedigung, ohne Rücksicht auf das andre Individuum, grausam. — Ob auch alle elterlichen Instinkte der Thiere auf Societät zurückzuführen sind? —». (Corsivi nostri).

propria comunità o della propria stirpe – nell'individuo può sorgere un conflitto, due istinti [...] in esso è valutazione: solo per questo si è incorporato».

Nietzsche non attribuisce esclusivamente la valutazione a tutto il *Seinsbereich* dell'essere organico, trasversalmente rispetto alle sue interne tassonomie, ma attraverso la caratterizzazione temporale delle condizioni di esistenza di cui l'istinto è espressione, esibisce lo scarto temporale, ritmico e cronologico, tra la facoltà ritentiva dell'organismo e la mutevolezza dell'ambiente: «Ogni istinto è stato inculcato come condizione temporanea di esistenza. Continua a trasmettersi ereditariamente, anche dopo aver cessato di essere tale»¹⁵.

La diagnosi del processo storico di dissoluzione dell'autorità statale risulta però precoce nella riflessione di Nietzsche se già nel 1878, nella sezione «Ein Blick auf den Staat» nell'aforisma «Religion und Regierung» veniva stabilita una filiazione diretta dal processo autodistruttivo dell'escatologia cristiana al «Misarchismus» della democrazia contemporanea attraverso il nichilismo della modernità: «Der Glaube an eine göttliche Ordnung der politischen Dinge, an ein Mysterium in der Existenz des Staates ist religiösen Ursprungs: schwindet die Religion, so wird der Staat seinen alten Isisschleier verlieren und keine Ehrfurcht mehr erwecken. Die Souveranität des Volkes, in der Nähe gesehen, dient dazu, auch den letzten Zauber und Aberglauben auf dem Gebiete dieser Empfindungen zu verscheuchen; die moderne Demokratie ist die historische Form von Verfall des Staates»¹⁶. La caduta del velo di Iside conferito dall'origine religioso-misterica al timore dello Stato, originato dalla decostruzione nichilistica del cristianesimo, ha conseguenze rovinose sulla legittimazione dello Stato e sulla struttura della società giunta sino ad oggi. Nel democratismo come prodotto storico del venire meno della riserva di senso garantita dal

¹⁵ FP VII, II, 26 [72]. Cfr. KSA 11, 167. Vale la pena di riportare per esteso il brano da cui è tratta la citazione: «Werthschätzungen stecken in allen Sinnes-Thätigkeiten. Werthschätzungen stecken in allen Funktionen des organischen Wesens. Daß Lust und Unlust ursprüngliche Formen der Werthschätzung sind, ist eine Hypothese: vielleicht sind sie erst Folgen einer Werthschätzung. Das „Gute“ ist, von zwei verschiedenen Wesen aus gesehen, etwas Verschiedenes. Es giebt ein Gutes, das die Erhaltung des Einzelnen; ein Gutes, das die Erhaltung seiner Familie oder seiner Gemeinde oder seines Stammes zum Maaße hat — es kann ein Widerstreit im Individuum entstehen, zwei Triebe. Jeder „Trieb“ ist der Trieb zu „etwas Gutem“, von irgend einem Standpunkte aus gesehen; es ist Werthschätzung darin, nur deswegen hat er sich einverleibt. Jeder Trieb ist angezuchtet worden als zeitweilige Existenz-Bedingung. Er vererbt sich lange, auch nachdem er aufgehört hat, es zu sein».

¹⁶ MA I, 472; KGW IV 2, p. 316. «La fede in un ordine divino delle cose politiche, in un mistero nell'esistenza dello Stato è di origine religiosa: scomparsa la religione, lo Stato perderà il suo velo di Iside e non risveglierà più alcuna reverenza. La sovranità del popolo, vista da vicino, consegue a scacciare anche l'ultimo incanto e superstizione

contenimento operato dal senso religioso dell'esistenza, emerge il surrogato del fondamento metafisico ontoteologico nella forma della morale, attraverso cui scrittori, artisti e patrocinatori degli antichi valori si sforzano di produrre un senso dopo la «morte di Dio»: «Wer Gott fahren ließ, hält um so strenger am Glauben an die Moral fest»¹⁷. Questa tesi di Martin Heidegger viene condivisa da Carl Schmitt che nel suo scritto «Die Tyrannei der Werte» ribadisce come il valore e il valoriale divengono il sostituto positivistic del metafisico e diagnostica questo passaggio nei termini seguenti: «Die Wertphilosophie ist eine Reaktion auf die (von Nietzsche ausgelöste) Nihilismus-Krise des 19. Jahrhunderts»¹⁸.

La «sociale Configuration» moderna, secondo l'espressione di Nietzsche a proposito dello stato greco del 1872, esibisce una società dell'economia produttiva e consumatrice, che nel segno della democratizzazione e dell'essenza operaia pratica una forma di *dressage* funzionalistico e egualitaristico, il cui epifenomeno è rappresentato dall'istinto morale. Esibendo continuità con la prefazione ad un'opera non scritta dedicata a Cosima Wagner, anche nell'ultimo periodo della sua riflessione, Nietzsche ribadisce come proprio questa addestrabilità dell'uomo europeo possa rappresentare una preconditione per il sorgere di un tipo superiore di uomo che donerebbe un senso ulteriore, un senso dell'oltre, anche alla morale dell'«Herdentier»¹⁹.

Interessante diviene in tale direzione analizzare la significatività della struttura triadica società, Stato e uomo superiore proiettata sull'asse verticale dell'altalenante ascesa e decadenza della vita, per lasciar emergere la proposta positiva di una *Gegen-Soziologie* nietzscheana nella quale lo Stato venga ricompreso nel dominio naturale, inteso come essenzialmente temporalizzato, quale strumento della natura per forgiare la struttura sociale e rendere possibile il sorgere di uomini

dall'ambito di questi sentimenti; la democrazia moderna è la forma storica del decadimento dello Stato», trad. dell'autore.

¹⁷ «Chi lascia andare Dio, resta tanto più rigidamente fedele alla morale», trad. dell'autore. Cfr. KSA 13, 221. «Werth... Das höchste Quantum Macht, das der Mensch sich einzuverleiben vermag... der Mensch: nicht die Menschheit... die Menschheit ist viel eher noch ein Mittel, als ein Ziel. Es handelt sich um den Typus: die Menschheit ist bloß das Versuchsmaterial, der ungeheure Überschuß des Mißrathenen, ein Trümmerfeld ...». «Valore... Il più elevato quantum di potenza, che l'uomo riesce ad incorporare in sé... l'uomo: non l'umanità... l'umanità piuttosto è molto più un mezzo, che uno scopo. Si tratta del tipo: l'umanità è il mero materiale da esperimento, l'enorme eccedenza dei falliti, un campo di rovine...», trad. dell'autore.

¹⁸ C. Schmitt - E. Jünger, S. Schelz, *Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979, p. 31. «La filosofia del valore è una reazione alla crisi (scatenata da Nietzsche) del nichilismo del XIX secolo», trad. dell'autore. Originalmente il contributo di C. Schmitt in idem, *Säkularisation und Utopie*, Stuttgart 1962, pp. 37-62.

¹⁹ «Animale da gregge», trad. dell'autore.

superiori, attraverso il perfezionamento del tipo uomo: «mit welcher mitleidlosen Starrheit die Natur, um zur Gesellschaft zu kommen, sich das grausame Werkzeug des Staates schmiedet»²⁰.

Nietzsche ribadisce, dunque, la coappartenenza dei domini dello storico e del naturale classificando lo Stato come strumento brandeggiato rigidamente dalla natura per giungere ad una struttura sociale capace di produrre un tipo superiore di uomo: l'immoralità organizzante dello Stato conferisce senso alla moralità organizzata della società. Il nucleo della *Gegen-Soziologie* nietzscheana è precisamente la messa a fuoco della relazione tra Stato, società ed élite e del compito della politica come arte a partire dalle inesauribili risorse della vita: in tal senso «Cultur» nel senso di prodotto della «Herrschaft der Kunst über das Leben»²¹, secondo la definizione coniata nella fase della sequela wagneriana, non va intesa solo esteticamente, ma anche politicamente e socialmente²². In questo senso la tarda produzione nietzscheana segna una conversione all'ideale dello stato greco, ovvero verso la platonica *politeia*, segnata dalla gerarchia sociale e dalla differenziazione del lavoro e delle funzioni e dal dominio dei re filosofi e artisti. In questo senso non vanno confusi, dunque, i mezzi dissolventi e necessariamente proclivi alla decadenza della «Zivilisation», con ciò che propriamente rappresenta la «Kultur». Questa «Cultur», che come reazione al wagnerismo aveva migrato agli antipodi del politico, manifesta ora l'estrema inversione della concezione nietzscheana, che conferma l'ordine composito dell'organismo sociale nella sua complementarità: «Eine hohe

²⁰ Der griechische Staat, KGW III 2, pp. 258-271, p. 263. «Con quale spietata inflessibilità la natura, per giungere alla società, si forgi il crudele strumento dello Stato», trad. dell'autore.

²¹ «Il dominio dell'arte sopra la vita», trad. dell'autore.

²² Cfr. V. Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, 9 (1980), pp. 374-393, p. 391-392: «Das neue Modell wird auf die Selbsterfahrung der organisierenden Leistungen des Lebens, auf die innere Erfahrung der Kraft, aus der Machtgefühl, kurz: auf die Selbstäußerungen des Willens zur Macht gestellt. Sofern diese Selbstäußerungen nach Analogie der Kunst begriffen werden müssen, wird durch ihre sprachliche Präsentation die ästhetische selbstproduktion des Lebens nicht mehr gerechtfertigt, sondern (nur noch) geäußert. Die "Worte" dieser als Theorie auftretenden Äußerungen wiederholen in einem anderen Medium den von ihnen beschriebenen Prozeß; sie können als Sublimierungen oder Steigerungen eben der organisierenden Grundfunktionen begriffen werden, deren Ausdruck sie sind. Selbstorganisation des Lebens wird nach Analogie der Kunst gedacht, die Kunst aber nach Analogie des Lebens». «Il nuovo modello viene poggiato sulla autoesperienza della potenza organizzante del corpo, sull'esperienza interna della forza, dal sentimento di potenza, in breve: dall'automanifestazione della volontà di potenza. Nella misura in cui queste automanifestazioni debbano essere concepite secondo l'analogia dell'arte, l'autoriproduzione estetica del corpo non sarà più, attraverso la loro presentificazione linguistica, giustificata, bensì (ultimamente solo) manifestata. Le "parole" di queste manifestazioni che si presentano come teoria ripetono in un altro medium il processo da esse descritto; esse possono essere concepite come sublimazioni o elevazioni proprio delle fondamentali funzioni organizzanti di cui sono espressione. L'autoorganizzazione del corpo viene pensata secondo l'analogia dell'arte, l'arte però secondo l'analogia del corpo», trad. dell'autore.

Cultur ist eine Pyramide»²³, scrisse Nietzsche ne «Der Antichrist», ricordando però come la vetta necessiti di una base ampia, ma, soprattutto, in riferimento alla dimensione corporea, la complessione della società debba essere *forte e sana*, affinché possa rappresentare la precondizione perché si possano manifestare delle eccezioni.

Diviene ora più agevole intendere il nucleo della *Gegen-Soziologie* nietzschena, al di là della sua pur conclamata avversione per la moderna società industriale, che rappresentò sino all'ultimo nella considerazione di Nietzsche la forma di esistenza più meschina che sia mai esistita, per cogliere il nucleo della sua proposta che al livellamento epistemologico della sociologia intende sostituire una «teoria delle *Herrschaftsgebilde*», delle strutture di dominio caratterizzate da una struttura periodica, nel senso della riproposizione ad ogni livello della gerarchia delle configurazioni sociali della medesima organicità, e mereologica nel senso dello strutturarsi delle relazioni tra differenti strutture sociali di dominio in riferimento alla cultura sulla polarità tutto-parte: «An Stelle der ‚Soziologie‘ eine Lehre von den Herrschaftsgebilden" und «an Stelle der ‚Gesellschaft‘ der Cultur-Complex als mein Vorzugs-Interesse (gleichsam als Ganzes, bezüglich in seinen Theilen)»²⁴.

Per quanto riguarda in nostro percorso preme sottolineare che, coerentemente con la dinamica agonale interna dei *Machtquantum*, che caratterizza il sostrato ontologico della teoria della volontà di potenza e che, conseguentemente, innerva il modello organico, non si possa parlare di *Strukturen*, laddove esse sono esposte al costante flusso del processo interpretativo dei centri di potenza: questa caratteristica proteiformità della realtà costringe e consente a Nietzsche di affermare, a proposito di non ulteriormente specificate *Herrschaftsgebilde*, che il «Regierung des Organismus»²⁵ si lascia esclusivamente enunciare nel concetto «symbolisch»²⁶, ovvero in maniera euristicamente simbolica e non in forma concettualmente ostensiva: «Der Begriff ist eine Erfindung, dem nichts ganz entspricht, aber Vieles ein wenig (...)»²⁷.

²³ AC 57, KGW VI 3, p. 241.

²⁴ Nachlaß He 1887. «Al posto della “sociologia” una “teoria delle figure di dominio” e al posto della “società” un “complesso della cultura” come mio interesse prioritario (in un certo qual modo come un tutto, relativamente nelle sue parti)», trad. dell'autore.

²⁵ «Governo dell'organismo», trad. dell'autore.

²⁶ KSA 11, [26, 28], p. 166.

²⁷ KSA 11, [34, 131], p. 464. «Il concetto è un'invenzione che nulla esprime appieno, ma molto un poco (...)», trad. dell'autore.

In questo senso si manifesta la condizione secondo cui proprio la costruzione del concetto manifesta un parallelismo con la costruzione di strutture di potenza oligarchiche: l'associazione è, infatti, resa possibile solo attraverso una *Vergewaltigung*, ovvero una oppressione trasformativa della prospettiva del centro di potenza che abdica alla propria in forza di una *Selbstvergewaltigung*, nella quale quest'ultima si identifichi come mezzo di accrescimento di potenza di una *Einheit*, comunque fluttuante, con cui una unità inferiore intrattiene un superiore rapporto di potenza. Come mette in luce Erwin Schlimgen, questa relazione ricorda, in riferimento all'individuazione la dinamica hegeliana servo-padrone: «Hier liegt die paradoxe Situation, daß das, was individuiert, die Individualität gleichursprünglich bedroht. Den Preis, den die höhere Organisation zu zahlen hat, ist dann darin zu sehen, daß sie innerlich immer bedroht ist, weil das Ganze zum Einzelnen quasi in dem Verhältnis von Herr und Knecht (Hegel) steht»²⁸.

Il rapporto viene sciolto dalla sua paradossalità nel riconoscere come strutturalmente fondativa e costitutiva l'idiosincrasia prospettica tra l'organismo superiore, lo Stato, e l'individuo, organo con la tendenza ad individuarsi divenendo organismo: lo Stato come fattore di individuazione, risulta successivamente rappresentare una minaccia per l'individuato, e, dall'altro lato l'individuo, individualizzatosi grazie all'azione organizzatrice individualizzante dello Stato ne minaccia la coesione e la conservazione nel suo processo di individuazione che lo deve condurre, in quanto divenuto forte e libero, ad essere egli stesso nuovamente uno Stato. Questo passaggio mette in luce come il processo di assoggettamento riveli non solo l'elemento della soggezione dell'individuo nei confronti dell'organismo sociale, strutturantesi come portato dell'organizzazione collettiva, ma come l'assoggettamento si riveli, significativamente, come il processo che porta propriamente *ad subjectum*: la paradossalità del rapporto idiosincratice tra lo Stato, come agente individualizzante, e l'individuo, come fattore solvente dell'unità dell'organismo sociale, si manifesta proprio nella

²⁸ E. Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin-New York 1998p. 65. «Qui si trova la situazione paradossale, per cui ciò che individua, al contempo minaccia l'individualità. Il prezzo che l'organizzazione superiore deve pagare è da vedere nel fatto che essa sia internamente sempre minacciata, poiché il tutto sta rispetto al singolo quasi nel rapporto di padrone e schiavo (Hegel)», trad. dell'autore. Il concetto stesso di vita rimanda secondo Nietzsche a questo processo fondamentale di determinazione dei rapporti di forza, che accomuna sul continuum ontologico il regno dell'inorganico con il regno dell'organico nella dinamica dell'incorporazione. Cfr. KSA 11, 560. «Die Verbindung des Unorganischen und Organischen muß in der abstoßenden Kraft liegen, welche jedes Kraftatom ausübt. Leben wäre zu definieren als eine dauernde Form von Prozeß der Kraftfeststellungen, wo die verschiedenen Kämpfenden ihrerseits ungleich wachsen. In wie fern auch im Gehorchen ein Widerstreben liegt; es ist die Eigenmacht durchaus nicht

dinamica per la quale ciò che rappresenterebbe l'esito del processo di incorporazione, l'individuazione, costituisce la condizione per la crescente ostilità dell'individuo a lasciarsi incorporare, in virtù della crescente *Vermenschlichung*²⁹, causata dall'alienazione della volontà dell'altro, proporzionalmente crescente all'umanizzazione di quest'ultimo, ovvero nel rendersi sempre meno assoggettabile da parte del soggetto assoggettato, in quanto reso, appunto, più cospicuamente soggetto³⁰.

Questo rapporto tra individuo e Stato si rivela euristicamente percorribile al fine di illustrare la dinamica che connota le strutture di dominio interne che caratterizzano l'organismo uomo, ovvero corporeità e coscienza, nella misura in cui Nietzsche si rifà esplicitamente a modelli sociali e statuali per fornirne una esibizione, giacché in questi ultime configurazioni istinti e affetti emergono più chiaramente in virtù della loro istituzionalizzazione. Il potere dello Stato, ad esempio, si autoconferisce una legittimazione apparente sotto forma del plauso e della promozione di virtù quali l'obbedienza, il dovere, il patriottismo e l'amore per il principe, ovvero di una sfera etica che opera un'azione di contenimento degli istinti individuali, in modo da renderli funzionali alle esigenze del tutto: «Der Staat, oder die organisierte *Unmoralität... inwendig*: Polizei, Strafrecht, Stände, Handel, Familie; *auswendig*, als Wille zur Macht, zum Kriege, zur Eroberung, zur Rache»³¹. A livello socio-politico corrisponde a questa diluizione della specificità dell'individuo una *Ent-Individuierung*³², ovvero una de-individualizzazione che discende dalla dissipazione di responsabilità che rafforza, però, il tutto. La follia dello Stato, nelle parole di Nietzsche, sopraffà, infatti, i singoli e li arruola

aufgegeben. Ebenso ist im Befehlen ein Zugestehen, daß die absolute Macht des Gegners nicht besiegt ist, nicht einverleibt, aufgelöst. „Gehorchen“ und „Befehlen“ sind Formen des Kampfspiels».

²⁹ «Umanizzazione», trad. dell'autore.

³⁰ Cfr. KSA 10, 507. «Jedes Lebendige greift so weit um sich mit seiner Kraft, als es kann und unterwirft sich das Schwächere: so hat es seinen Genuß an sich. Die zunehmende „Vermenschlichung“ in dieser Tendenz besteht darin, daß immer feiner empfunden wird, wie schwer der Andere wirklich einzuverleiben ist: wie die grobe Schädigung zwar unsere Macht über ihn zeigt, zugleich aber seinen Willen uns noch mehr entfremdet — also ihn weniger unterwerfbar macht.»

³¹ KSA 13, [11, 407], p. 187. «Lo Stato, o dell'immoralità organizzata... verso l'interno: polizia, diritto penale, classi sociali, commercio, famiglia; verso l'esterno: come volontà di potenza, di guerra, di conquista, di vendetta», trad. dell'autore. Nel modello della società diviene visibile un'ulteriore analogia con la costruzione del concetto: la funzione di sgravio di responsabilità, sottoforma di obbedienza, dei singoli fornisce una schematizzazione che esprime un rapporto funzionale di proporzionalità inversa tra aumento della potenza e alienazione, che si riflette nel rapporto tra intensione ed estensione del concetto: maggiore è l'ambito estensionale che cade sotto un concetto, minore è conseguentemente la sua intensione e, dunque, la dimensione individuale.

³² «De-individuazione», trad. dell'autore.

come strumenti del suo potere, pervertendo anche le condizioni di potenziale libertà e indipendenza in limiti alla sua attuale individualità, integrandoli rigidamente nelle relazioni di potere dell'organizzazione superiore, come nel esempio icastico del possesso: «perché quest'ultimo (il possessore, n. d. A.) deve sacrificare al primo (il possesso, n. d. A.) il suo tempo e i suoi pensieri e per l'avvenire si obbliga a certi rapporti, si inchioda in un luogo e si sente *incorporato* in uno Stato – tutto forse contro il suo intimo e più essenziale bisogno»³³.

Come istruisce Kaulbach la comunità politica, tanto nella sua componente denotativa di riferimento alla costituzione del rapporto Stato-individuo, quanto nella sua accezione di metafora e modello teorico di questo rapporto, va intesa come un gioco di forze e di onde di forza che si condensano in luogo e si rarefanno in un lato, un mare di forze che si ammucchiano e fluttuano, di unità dinamica che si unisce producendosi, e non una semplice connessione di parti a se stanti già disponibili³⁴. Il sistema in tal modo delineato appare gerarchicamente strutturato, pur nella precarietà delle proprie strutture in perenne mutazione.

Rimanendo nell'analogia tra lo Stato e il soggetto questa risulta, dunque, caratterizzare la fisionomia essenziale della *Staatsform*, tanto per il primo quanto per il secondo, qualitativamente come una aristocrazia e quantitativamente come oligarchia: «[...] (denn unser Organismus ist oligarchisch eingerichtet) [...]»³⁵. Questa «obere Istanza»³⁶ vuole essere pensata secondo i vettori di potenza orizzontale e verticale, ovvero come una specie di «leitende Comité»³⁷, simultaneamente aristocratico e oligarchico, superiore ed operante in parallelo rispetto ai suoi membri. Naturalmente

³³ UMU II, af. 317. MA II, KSA 2, 507. «Der Besitz besitzt. — Nur bis zu einem gewissen Grade macht der Besitz den Menschen unabhängiger, freier; eine Stufe weiter — und der Besitz wird zum Herrn, der Besitzer zum Slaven: als welcher ihm seine Zeit, sein Nachdenken zum Opfer bringen muss und sich fürderhin zu einem Verkehr verpflichtet, an einen Ort angenagelt, einem Staate einverleibt fühlt: Alles vielleicht wider sein innerlichstes und wesentlichstes Bedürfniss.» (Corsivo nostro).

³⁴ F. Kaulbach, Nietzsche und der monadologische Gedanke, in Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, 8 (1979), pp. 127-156, p. 130.

³⁵ GM II, 1. Il senso dello scientemente omesso riferimento alla monarchia da parte di Nietzsche è la conseguenza dell'impossibilità di postulare una superna, singola istanza che tenderebbe al soggetto-sostanziale, laddove la forma di dominio resta pur sempre soggetta alle variazioni e quindi ai cambi di mano della coscienza stessa quale organo di governo.

³⁶ «Istanza superiore», trad. dell'autore.

³⁷ «Comitato governante», trad. dell'autore.

la costituzione di una simile comunità non può essere che *Wille zur Macht*, che regola i rapporti tra le unità di rango infimo sino agli organi direttivi.

Fondamentale al fine di comprendere la proposta nietzscheana è che non ne risulti fraintesa la concezione di unità, se riferita a strutture di dominio, in uso nella sua proposta teorica: questa unità, infatti, va intesa come unità nel senso di «Organisation und Zusammenspiel Einheit», ovvero unità come concorso organizzato, il cui esempio Nietzsche trae proprio dal riferimento al corpo sociale, ovvero «nicht anders als wie ein menschliches Gemeinwesen eine Einheit ist (...), ein Herrschaftsgebilde, das Eins Bedeutet, aber nicht eins ist»³⁸. Abel ha sottolineato come, da un lato, l'unità sia solo data nella parola come nome, e dall'altra, coerentemente non ci si debba rappresentare l'organizzazione come costituita di elementi:

«Terminologisch streng wäre (...) überall dort, wo in Nietzsche-Texten von Einheit die Rede ist, von 'konkreten Ganzheiten' zu sprechen»³⁹. L'analogia con lo stato o la società mostrerebbe, se considerata da questa angolazione, una strutturale limitatezza secondo l'analisi di Schlimgen: se da un lato consentirebbe di illustrare adeguatamente i rapporti di potere, il flusso di informazioni e l'interpretazione delle stesse, ma costringerebbe a riferirsi ad esempio ai soggetti di diritto in termini di elementi⁴⁰.

In relazione a questo argomento Nietzsche fornisce una soluzione perfettamente in linea con il modello dell'organismo sociale, ovvero di una configurazione in cui ad ogni livello di organizzazione si ripropongono con variazioni di scale le medesime dinamiche. In particolare in riferimento ai soggetti del diritto si afferma, infatti, in *Jenseits von Gut und Böse*, che il rispetto dei diritti tra soggetti, nel senso del bandire volontariamente l'offesa, la violenza e lo sfruttamento, sino a stabilire una forma di uguaglianza tra la propria volontà e quella degli altri soggetti, viene ricondotta, pur se grossolanamente, secondo Nietzsche, alle condizioni di esistenza date nelle quali, appunto, si verificano tra i soggetti una «effettiva somiglianza in quantità di forza e in misura di valore, nonché la loro mutua interdipendenza all'interno di *un unico corpo*».

³⁸ KSA 12, 2 [87], p. 104. «non diversamente da come una collettività sia una unità, (...) una struttura di dominio, che significa Uno, ma uno non è», trad. dell'autore.

³⁹ G. Abel, *Nominalismus und Interpretation, Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches*, in J. Simon (a cura di), *Nietzsche und die Philosophische Tradition*, Würzburg 1985, pp. 35-89, p. 46. «Sarebbe terminologicamente rigoroso, in ogni luogo in cui nei testi di Nietzsche si discorra di unità, parlare di "totalità concrete"», trad. dell'autore.

⁴⁰ E. Schlimgen, Op. cit., p. 68.

Nel prendere questa posizione Nietzsche ribadisce di intendere la società come un corpo, attribuendo tipicamente ad essa, dunque, una costituzione plurale, nella quale, se sana, qualificazione che nell'accezione di Nietzsche tende a collimare con aristocratica e oligarchica, i singoli si trattano da eguali, ma tracciando al contempo un discrimine sulla vitalità di questo corpo proprio in proporzione alla sua capacità di manifestare i tratti che secondo Nietzsche sono essenziale della vita: «la vita è essenzialmente appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, un incorporare o per lo meno, nel più temperato dei casi, uno sfruttare». Nel condannare senza appello la «coscienza comune degli Europei», che «perfino sotto scientifici travestimenti» vaneggia di una condizione futura della società da cui dovrà scomparire il suo «carattere di sfruttamento», volendo estendere il volontario riconoscimento di uguaglianza a principio basilare della società, Nietzsche asserisce come esso si mostrerebbe inequivocabilmente sintomo «di volontà di negazione della vita, un principio di dissoluzione e di decadenza», come se si potesse intendere «una vita», come quella che Nietzsche sta esplicitamente attribuendo al corpo sociale, «che si astenesse da ogni funzione organica».

Nietzsche, dunque, riconosce i soggetti come entità potenzialmente rivaleggianti, ma che date le condizioni di esistenza si riconoscono in una uguaglianza funzionale alla sussistenza del corpo, sociale-politico, nel quale sono integrati, il quale, in quanto forma vivente organizzata, non può sottrarsi dall'esercizio dell'essenziale manifestazione della funzione organica, ovvero lo sfruttamento, obiettivo minimo, che prelude all'incorporazione: «lo "sfruttamento" non compete ad una società giusta oppure imperfetta e primitiva: esso concerne l'essenza del vivente, in quanto fondamentale funzione organica, è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita. – Ammesso che questa, come teoria sia una novità – come realtà è il *fatto originario* di tutta la storia: si sia fino a questo punto sinceri verso se stessi!–». Il corpo sociale, se ancora sano e non degenerato deve, dunque, «fare verso gli altri corpi tutto ciò da cui vicendevolmente si astengono gli individui in esso compresi: dovrà essere la volontà di potenza in

carne ossa, sarà volontà di crescere, di estendersi, di attirare a sé e di acquisire preponderanza [...] per il fatto stesso che esso vive, e perché vita è essenzialmente volontà di potenza»⁴¹.

L'interpretazione radicale che il sistema della volontà di potenza esige esclude che alla base della totalità dinamica si possa trovare un *ensemble* di elementi nella forma di un semplice aggregato, e che i centri potenza possano essere rappresentati nella forma di un sottoinsiemi di un dominio di base. In linea con la costituzione plurale della volontà di potenza sempre Abel suggerisce di considerare i centri di potenza alla stregua di *Ereignis-Stellen*, punti di accadimento, *Kostanzen* mutevoli, di minore o maggiore durata, dove il riferimento alla persistenza non consente di considerarli nella direzione di stadi temporali, ma piuttosto concrezioni la cui longevità è direttamente legata ai rapporti di potere: per questo sarebbe scorretto accentuare la rilevanza della durata, giacché al livello profondo il divenire è assoluto, e pertanto il sistema non può essere in nessun istante considerato staticamente. Il collegamento sistemico di questi *Ereignis-Stellen* in ogni istante genera una ripercussione di ogni mutamento parziale, ovvero di ogni alterazione dei rapporti tra costituenti interni ad ogni *Herrschaftsgebilde*, tra le strutture di dominio tra loro e tra queste ultime e il loro ambiente esterno, sulla struttura nella totalità.

L'organismo sociale nella relazione sistema-ambiente

Al fine di gettare luce sulla concezione nietzschiana nella sua declinazione sincronico-sistemica si rende opportuno indagare la natura essenziale degli elementi che Nietzsche individua quali costitutivi dei sistemi viventi, intesi nella loro accezione più ampia quali sistemi strutturati a partire

⁴¹ ABM, IX, Che cos'è aristocratico?, 259. JGB, IX, Was ist vornehm?, 259. KSA 5, 207. «Sich gegenseitig der Verletzung, der Gewalt, der Ausbeutung enthalten, seinen Willen dem des Andern gleich setzen: dies kann in einem gewissen groben Sinne zwischen Individuen zur guten Sitte werden, wenn die Bedingungen dazu gegeben sind (nämlich deren tatsächliche Ähnlichkeit in Kraftmengen und Werthmaassen und ihre Zusammengehörigkeit innerhalb Eines Körpers). Sobald man aber dies Princip weiter nehmen wollte und womöglich gar als Grundprincip der Gesellschaft, so würde es sich sofort erweisen als Das, was es ist: als Wille zur Verneinung des Lebens, als Auflösungs- und Verfalls-Princip. Hier muss man gründlich auf den Grund denken und sich aller empfindsamen Schwächlichkeit erwehren: Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung, — aber wozu sollte man immer gerade solche Worte gebrauchen, denen von Alters her eine verleumderische Absicht eingepägt ist? Auch jener Körper, innerhalb dessen, wie vorher angenommen wurde, die Einzelnen sich als gleich behandeln — es geschieht in jeder gesunden Aristokratie —, muss selber, falls er ein lebendiger und nicht ein absterbender Körper ist, alles Das gegen andre Körper thun, wessen sich die Einzelnen in ihm gegen einander enthalten: er wird der leibhafte Wille zur Macht sein müssen, er wird wachsen, um sich greifen, an sich ziehn, Übergewicht gewinnen wollen, — nicht aus irgend einer Moralität oder Immoralität heraus, sondern weil er lebt, und weil Leben eben Wille zur Macht ist.»

dalle relazioni identità-differenza, ed i loro correlati topologici interno-esterno, oltre che rendere ragione della loro dimensione selettiva e produttiva, ovvero della loro autoreferenzialità e della loro autopoesi. A tal fine risulta euristicamente fruttuoso porre in sinossi la proposta di Nietzsche con le elaborazioni di Luhmann sulla teoria dei sistemi sociali. Da questo parallelismo diverrà possibile approcciare in modo adeguato la specificità dei sistemi in quanto unità molteplici che esercitano autoreferenzialmente operazioni di selezione delle informazioni in riferimento a se stessi e all'ambiente, in modo da poter gestire la relazione di doppia contingenza tra sistema e ambiente, in virtù di un possibile, ma mai predeterminato, isomorfismo tra condizioni di esistenza del sistema e condizioni ambientali, il cui esempio paradigmatico è rappresentato dalla coscienza in rapporto ai due corpi, materiale e sociale, nel quale la promozione e la conservazione, o, viceversa, la stagnazione e la degenerazione del sistema vivente, rimandano alla funzione ermeneutica dell'orizzonte selettivo.

Per illustrare, dunque, la costituzione del rapporto mereologico tra le unità e il sistema Henry Kerger⁴² propone un illuminante parallelismo tra la dottrina della volontà di potenza Nietzsche e la teoria dei sistemi di Niklas Luhmann⁴³: il punto di contatto che rende euristicamente vantaggiosa questa proiezione è il fondamentale valore ordinatore che in entrambe le proposte assume la relazione⁴⁴.

In contrapposizione alla dottrina classica questo assunto di de-ontologizzazione degli elementi costitutivi di un sistema, in Luhmann, di una organizzazione, in Nietzsche, viene esplicitamente espresso nel primo caso ove si afferma che «[Ein System] sich nur durch Relationieren seiner Elementen konstituieren und ändern kann»⁴⁵; mentre nel secondo perentoriamente viene stabilito che «die Relationen erst konstituieren Wesen»⁴⁶.

Questa valenza essenziale riconosciuta da entrambi gli autori alla relazione si dà, però, nella fondamentale divergenza tra le due proposte teoretiche che vedono, da un lato, l'essenza della

⁴² H. Kerger, Die institutionalistische Bedeutung der Relation bei Nietzsche und Luhmann, in pp. 284-308.

⁴³ N. Luhmann, Soziale Systeme. Grundriße einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984.

⁴⁴ M. Mantovani, s. v. Relazione, in Enciclopedia filosofica, Fondazione Centro studi filosofici (a cura di), Milano 2006, vol. 10, pp. 9558-9570.

⁴⁵ N. Luhmann, Soziale Systeme, p. 36. «[Un sistema] può costituirsi e modificarsi solo attraverso le relazioni dei suoi elementi», trad. dell'autore.

volontà di potenza indirizzata verso la massimale produzione di differenze e alla netta separazione di essenze individuali e, dall'altro, la teoria dei sistemi intesa istituzionalisticamente nel senso di Luhmann, caratterizzata, cioè, dalla tendenza all'eliminazione delle divergenze, quantomeno all'interno del sistema. Al netto di questa distinzione è possibile, altresì, tracciare secondo Kerger un parallelo tra le due formulazioni, a partire dal rilievo che sia la dottrina della volontà di potenza che la teoria delle istituzioni di Luhmann attribuiscono alla costitutività della relazione un riferimento agli elementi al quale non è possibile attribuire un correlato ontologicamente fondato.

In linea con le nostre argomentazioni la posizione decisiva assunta da Luhmann in questo contesto è la caratterizzazione della differenza tra «System» e «Umwelt», tra sistema e ambiente, la quale viene specificata dal sociologo tedesco come «Innen-Außen-Differenz»: la differenza interno-esterno, in relazione antinomica con l'identità, non stabilisce, però una suddivisione dell'insieme reale negli ambiti – «qui» sistema, «là» ambiente –, ma si costituisce come un correlato operativo di una specifica modalità conoscitiva; il concetto di «Selbstreferenz», autoreferenza, al quale va attribuito rango di prim'ordine nella concezione luhmanniana, si riferisce precisamente alla proprietà del sistema di sviluppare relazioni con sé stesso e di differenziare queste relazioni da quelle che intrattiene con l'ambiente, laddove il sistema non può essere concepito in riferimento ad un ambiente qualsiasi. In tal senso diviene pregnante il riferimento a Nietzsche nella misura in cui egli stesso attribuì alla relazione mereologica un fondativo ruolo costitutivo alla relazione tra particolare e la totalità: secondo Nietzsche, infatti, l'essenza stessa del prospetticismo consisterebbe «exakt in dieser Partikulär-Aktion und Reaktion jedes Einzelnen gegen das Ganze»⁴⁷.

Le unità ultime, gli elementi, che come Nietzsche ammonisce, significano, ma non sono «unità», rappresentano piuttosto una forma di *unitas multiplex*, ovvero «Einheit der Differenz», unità della differenza, nella terminologia di Luhmann, in grado di produrre differenziazione a partire dalla propria unità: «Das System gewinnt durch Differenzierung an Systematizität, es gewinnt neben

⁴⁶ KGW VIII, 14 [22]. «Solo le relazioni costituiscono essere», trad. dell'autore.

⁴⁷ KGW VIII, 14 [184]. «Esattamente in questa azione e reazione particolare di ogni singolo verso il tutto», trad. dell'autore.

seiner bloßen Identität (in Differenz zu anderem) eine Zweitfassung seiner Einheit (in differenz zu sich selbst)»⁴⁸.

Nella teoria di Nietzsche questa «Zweitfassung», questa duplicazione, è rappresentata dallo sdoppiamento tra, ad esempio, l'atomo e i suoi effetti: questa distinzione tra l'atomo e i suoi effetti ad esempio, non rappresenterebbe altro che uno «Zeichensprache», questo linguaggio di segni, cifra del fascio di relazioni che costituiscono essere e che simultaneamente consentono ad un sistema di costituirsi solo in virtù del relazionarsi dei suoi elementi. Questi ultimi vengono qualificati come unità non ulteriormente risolvibili nella misura in cui non possono essere considerati elementi in una dimensione prettamente quantitativa-aggregativa: Nietzsche stesso sottolinea come sia impossibile non percepire le differenze di quantità come qualità non ulteriormente riducibili tra loro. Nel passaggio dalla conoscenza riferita alla quantità alla valutazione riferita al valore è possibile riconoscere la creazione delle unità costitutive di un sistema: «wir empfinden auch Größverhältnisse in bezug auf unsre Existenz-Ermöglichung als Qualitäten»⁴⁹. Il significato di condizioni che rendono possibile l'esistenza attribuito alla valutazione qualitativa risiede in una determinata «Gestaltwahrnehmung»⁵⁰, che ottempera alla necessità di ridurre la complessità, non tralasciando che il valore ascrivibile a queste configurazioni possa essere altro che quello di verità prospettiche che appartengono esclusivamente al centro emanante la prospettiva, al punto che esseri percipienti qualità differenti vivrebbero in un mondo altro rispetto al nostro. Alla luce di questo passaggio diviene possibile approssimare il concetto di autoreferenzialità dei sistemi di matrice luhmanniana per introdurre il concetto di autopoiesi: gli elementi sono, infatti, tali solo per il sistema che li utilizza come sue unità, e queste ultime sono tali sono in virtù del sistema: il sistema stesso produce, infatti, le unità funzionali di cui consiste, ovvero nella definizione di Luhmann, autopoiesi significa «die Einheit der Reproduktion der Einheiten des Systems»⁵¹.

⁴⁸ N. Luhmann, *Soziale Systeme*, p. 38. «Il sistema guadagna attraverso la differenziazione in sistematicità, esso guadagna accanto alla sua mera identità (in differenza ad altro) una seconda versione della sua unità (in differenza da se stesso)», trad. dell'autore.

⁴⁹ KGW VIII 5 [36]. «Noi percepiamo anche i rapporti di grandezza in riferimento alle nostre condizioni di esistenza come qualità», trad. dell'autore..

⁵⁰ «Percezione schematica», trad. dell'autore.

⁵¹ N. Luhmann, *Op.cit.*, p. 61. «L'unità della riproduzione delle unità del sistema», trad. dell'autore.

L'unità della riproduzione attraverso il contatto con l'ambiente, l'introduzione della differenza System-Umwelt, e il conseguente passaggio al paradigma della *Selbstreferenz*, esibiscono la natura processuale dell'unità che manifesta come la complessità non sia ancora stabilmente determinata: la complessità, dell'ambiente, può essere ridotta solo attraverso la complessità del sistema. In questo contesto diviene rilevante il tema della durata di queste unità nel senso che la riproduzione, implicando una aspettativa di azione simile, impedisce il rimando ad uno schema causale non relazionale, del tipo classico soggetto-oggetto e/o causa-effetto, e consente di affermare esclusivamente una successione temporale nelle variazioni, ovvero di una complessità temporalizzata. Da un lato, dunque, si tratta di tenere conto dell'irreversibilità del tempo e, dall'altro, della necessità di garantirsi la reversibilità degli elementi al fine di costituire strutture. L'impossibilità di fare riferimento allo schema causale classico induce ad adottare, in riferimento alla durata degli elementi e alla durevole costituzione di senso e di agire dotato di senso, l'unità di un processo come dotata di significato causale. Nietzsche, invece, inquadra il problema della «Gleichheit mit sich selbst», dell'uguaglianza con se stessi, ovvero della «Selbstreferenz», nella terminologia luhmanniana, nei termini seguenti: «Die Dauer, die Gleichheit mit sich selbst, das Sein inhärrt weder dem, was Subjekt, noch, dem, was Objekt genannt wird: es sind Complexe des Geschehens, in Hinsicht auf andere Complexe scheinbar dauerhaft – also durch eine Verschiedenheit im tempo des Geschehens [...]»⁵². La temporalizzazione della complessità si manifesta come divergenza dell'essere temporalizzato delle prospettive, da un lato, delle unità che costituiscono il sistema e del sistema stesso e, dall'altro, dell'ambiente: nell'autoreferenzialità della relazione prospettica la differenza nel tempo dell'accadere, intesa nella sua accezione agogica, ingenera la possibilità della differenza, sottraendosi alla necessità e al determinismo della relazione causale. I complessi di accadimenti sono caratterizzati dalla durata e, dunque, ascrivibili di autoreferenza, solo rispetto ad altri complessi di accadimenti caratterizzati da una diversità nel *tempo* dell'accadimento. Questo guadagno teoretico, oltre a rivelarsi fondamentale nella caratterizzazione del metodo storico nietzscheano, si lascia mettere a frutto nella considerazione del rapporto del sistema con l'ambiente, poiché è proprio a partire da questa differenza strutturalmente

⁵² KGW VIII, 9 [91]. «La durata, l'uguaglianza con se stessi, l'essere non inerisce né a ciò che viene denominato soggetto, né a ciò che viene denominato oggetto: essi sono complessi dell'accadere, apparentemente durevoli rispetto ad altri complessi – dunque in virtù di una differenza nel tempo (agogico, n. d. T.) dell'accadere [...]», trad. dell'autore.

innervata dalla dimensione temporale che si gioca la possibilità del sistema di mantenere condizioni di esistenza garanti di conservazione e sviluppo, o, diversamente, di degenerazione in rapporto al suo accadere interno e alla sua relazione adattiva con l'ambiente. Prendendo come esempio paradigmatico la dimensione coscienziale dell'uomo, strutturata nella proposta di Nietzsche in forma prettamente sociale, diviene possibile esaminare più nitidamente il movimento teoretico nietzscheano prendendo in considerazione il rapporto tra il corpo, la coscienza e il corpo sociale, in quanto ambiente della coscienza.

Dal punto di vista dell'analisi della proposta di Nietzsche va sottolineato l'importante separazione che viene tracciata tra la struttura di dominio del corpo, i suoi istinti e la dimensione coscienziale. Quest'ultima viene qualificata esattamente come la relazione sviluppatasi in riferimento al mondo esterno, ovvero intesa a ridurre la complessità del corpo in unità, e pervenire all'inserimento e al rinvenimento rispettivamente dell'unità del soggetto e di una schematizzazione causale: «so daß wir eine tausendfache Complexität noch als Einheit empfinden, so daß wir eine Causalität hineinflnden, wo jeder Grund der Bewegung und Veränderung uns unsichtbar bleibt [...]»⁵³. La coscienza rappresenta così per Nietzsche, nella terminologia luhmanniana, il *medium* della differenza del corpo a se stesso, nella misura in cui ogni essenza o capacità viene artatamente rielaborata nel senso della relazione nei confronti del mondo esterno, così come questa si è sviluppata, esprimendosi esclusivamente in sintesi ed unità fittizia del reale svolgimento e impulso delle strutture del corpo, che restano imperscrutabili alla coscienza.

Un ulteriore parallelo tra la concezione sistemica di Luhmann e quella delle *Herrschaftgebilde* nietzscheana si presenta in riferimento al controllo dell'ambiente esterno: la prospettiva di deontologizzazione delle prospettive significa, infatti, per il primo, che le differenze iniziano ad agire non per una loro intrinseca forza, bensì nella misura in cui possono essere utilizzate come informazioni, ovvero nella figurazione di esperienze di differenza: «Für die Theorie temporalisierter autopoietischer Systeme ist Umwelt deshalb nöthig, weil Systemereignisse in jedem Moment aufhören und weitere Ereignisse nur mit Hilfe der Differenz von System und Umwelt produziert

⁵³ KGW VIII, 14 [144] [145]. «Cosicché percepiamo una innumerevole complessità ancora come unità, cosicché scoviamo una causalità ove ogni causa del movimento e del cambiamento ci rimanga invisibile [...]», trad. dell'autore.

werden können»⁵⁴. Allo stesso modo l'abolizione della prospettiva dissolverebbe *ipso facto* il mondo e con esso la relatività nella visione di Nietzsche: «Als ob eine Welt noch übrig bliebe, wenn man das Perspektivische abrechnet! Damit hätte man ja die Relativität abgerechnet»⁵⁵.

La coscienza in Nietzsche opera, dunque, come strumento del corpo, al pari dello stomaco, attuando una selezione di vissuti nella forma di una rappresentazione di unità dell'accadere, senza che questa selezione possa mettere in atto una forma controllo efficace sulle strutture del corpo stesso, o per esprimerci nella terminologia di Luhmann, è proprio la differenza tra due complessità, del corpo e del mondo, il principio che propriamente esige la selezione. La complessità intesa come informazione mancante al sistema per concepire compiutamente il proprio ambiente e se stesso diviene fungente e rilevante nel senso di un «Selektionshorizont»⁵⁶.

I confini del sistema rendono lo rendono permeabile, consentendone apertura e chiusura, poiché uniscono e separano le interdipendenze interne dalle interdipendenze sistema-ambiente. Il ruolo attribuito alla coscienza da Nietzsche, ovvero quello di mediatore tra la complessità esterna ed interna e delle relative interdipendenze, corrisponde precisamente a questa funzione: da un lato la coscienza rimane protetta ed esclusa dalla immane complessità del corpo e dall'altro introduce una riduzione della complessità sistema-ambiente. Il riferimento alla teoria di Luhmann permette di illuminare un passaggio fondamentale della concezione nietzscheana dell'incorporazione, nella misura in cui individua nell'emergere della coscienza il rimando ad una condizione ambientale differente, quale l'inserimento in un organismo, ovvero in una dimensione sociale superiore. Secondo Luhmann, infatti, la necessità dell'adattamento del sistema alla propria complessità, cioè alla conservazione della propria unità della differenza, può implicare ripercussioni rovinose nell'interazione con le variazioni dell'ambiente: «Systeme den Veränderungen ihrer Umwelt nicht

⁵⁴ N. Luhmann, Op. cit., p. 243. «Per la teoria dei sistemi autopoietici temporalizzati l'ambiente è perciò necessario, poiché gli eventi di sistema cessano in ogni momento ed ulteriori eventi solo con l'aiuto della differenza di sistema e ambiente possono essere prodotti», trad. dell'autore.

⁵⁵ KGW VIII, 14 [184]. «Come se restasse ancora un mondo, allorchè si eliminasse il prospettico! In tal modo si sarebbe eliminata anche la relatività!», trad. dell'autore.

⁵⁶ «Orizzonte selettivo», trad. dell'autore.

bruchlos folgen können, sondern auch andere Gesichtspunkte der Anpassung berücksichtigen müssen und letztlich an Selbstanpassung zu Grunde gehen»⁵⁷.

La stessa posizione è ribadita da Nietzsche nella tesi secondo cui l'uomo non sarebbe da considerare esclusivamente un individuo, ma racchiuderebbe in se tutta la catena dell'organico in una determinata linea; ciò starebbe ad attestare che l'adattamento altro non sarebbe che l'attestazione del fatto che il sistema dell'interpretazione è rimasto immutato, generando, attraverso l'incorporazione di un particolare prospettiva, condizioni potenzialmente nocive: «Der Mensch ist nicht nur ein Individuum, sondern das Gesamt-Organische in einer bestimmten Linie. Daß er besteht, damit ist bewiesen, daß eine Gattung von Interpretationen [...] auch bestanden hat, daß das System der Interpretation nicht gewechselt hat. ‚Anpassung‘. Unser ‚Ungenügen‘, unser ‚Ideal‘ usw. ist vielleicht die Konsequenz dieses einverleibten Stücks Interpretation, unsere perspektivischen Gesichtspunkte; vielleicht geht endlich das organische Leben daran zu Grunde - so wie die Arbeitsteilung von Organismen zugleich eine Verkümmern und Schwächung der Theile, endlich den Tod für das Ganze mit sich bringt»⁵⁸. Un adattamento sclerotizzato rispetto alle condizioni di vita, riferito esclusivamente alla dimensione interna dell'individuo, implica come portato potenzialmente nocivo la degenerazione del sistema per la scarsità di adattamento alle condizioni ambientali.

Nella coscienza dunque si attua una relazione di reciprocità tra la necessità della conservazione dell'unità della differenza e le ripercussioni di questa sulla relazione sistema-ambiente nel senso di una apertura selettiva tanto nei confronti della struttura di dominio del corpo, quanto nei confronti dell'organismo sociale nel quale la coscienza stessa è inserita: la coscienza rappresenterebbe in tal senso un «Mittel der Mittheilbarkeit», un mezzo della comunicabilità, una manifestazione tarda della vita organica, all'interno della complessità del corpo, grazie alla quale l'individuo, in quanto totalità consegue l'inserimento in una totalità superiore, come fuori di sé, quale suo ambiente, e rispetto alla quale egli stesso rappresenta una componente ambientale: «Das Bewußtsein erscheint

⁵⁷ N. Luhmann, Op.cit., p. 56. «I sistemi non possono seguire ininterrottamente le variazioni del loro ambiente, bensì devono tenere conto di altri punti di vista dell'adattamento e da ultimo a causa dell'autoadattamento vanno in rovina», trad. dell'autore.

⁵⁸ KGW VIII, 7 [2]. «L'uomo non è solo un individuo, bensì l'intero organico in una determinata linea, con ciò è dimostrato che un genere di interpretazioni è esistito, che il sistema delle interpretazioni non è cambiato. "Adattamento". La nostra "insufficienza", il nostro "ideale", etc. è forse la conseguenza di questa parte incorporata di interpretazione, del nostro punto di vista prospettico; forse la vita organica da ultimo a causa di ciò va in rovina – così

erst gewöhnlich, wenn das Ganze sich wieder einem höheren Ganzen unterordnen will - als Bewußtsein zunächst dieses höheren Ganzen, des Außer-sich. Das Bewußtsein entsteht in bezug auf das Wesen, dem wir Funktion sein könnten - es ist das Mittel, uns einzuverleiben. So lange es sich um Selbsterhaltung handelt, ist Bewußtsein des Ich unnötig. [...] Wir bedeuten uns selber das, als was wir im höheren Organismus gelten - allgemeines Gesetz»⁵⁹.

Nietzsche enunciando la legge generale dei rapporti tra organismi pone al centro della sua concezione il processo d'incorporazione, la cui finalità è costituire le condizioni affinché un sistema subordinato si possa inserire in un sistema gerarchicamente superiore, ovvero in una ulteriore totalità. In tal senso l'individuazione si manifesta come l'introduzione nel singolo in quanto sistema della differenza tra se stesso e la forma di organizzazione nella quale è inserito. In tal senso risulta nuovamente utile il rimando alla teoria luhmanniana nella misura in cui questa introduzione della differenza interno-esterno si realizza secondo la configurazione di «Innen-Außen-Differenz Inseln»⁶⁰, ovvero di porzioni di differenza interno-esterno di complessità ristretta da costruire,

come la divisione del lavoro degli organismi allo stesso tempo porta con sé instupidimento e indebolimento delle parti, e, infine, la morte del tutto», trad. dell'autore.

⁵⁹ Nachlaß, 2. Teil, p 155. «La coscienza appare comunemente soltanto quando la totalità si vuole nuovamente subordinare ad una totalità superiore – come coscienza primariamente di questa totalità superiore, del fuori da sé. La coscienza nasce in riferimento all'essere di cui potremmo essere funzione – è il mezzo per incorporarci. Finché si tratta di autoconservazione la coscienza dell'io è inutile [...]. Noi significhiamo per noi stessi ciò che valiamo nell'organismo superiore – legge generale», trad. dell'autore. Cfr. G. Abel, Nietzsche contra 'Selbsterhaltung'. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr, in Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, 10/11 (1981/1982), Berlin-New York, pp. 367-384, p. 373: «Die Willen zur macht ,sind' nur, insofern sie sich als Relationsgefüge von Reiz, Entladung, Auslassung und einverleibendem Übermachtigen vollziehen. Sie, und mithin alles Wirkliche und Lebendige, sind nur ,als' Organisation, und zwar als Herrschaftsorganisation. [...] Leben ist eine „dauernde Form von Prozeß der Kraftfeststellungen, wo die verschiedene Kämpfenden ihrerseits ungleich wachsen“. Vor diesem Hintergrund besteht die Möglichkeit, die internen Erhaltungstendenzen eines Herrschafts-Organismus nicht nur mit Nietzsches Konzept der Machtsteigerung zu vereinbaren, sondern die Selbst-Erhaltung aus der Machtsteigerung abzuleiten. Auch also auf der Ebene der Regulationsbedürftigkeit und des Binnenfunktionierens von Organismen/Organisationen verbleibt Selbsterhaltung in dem ihr zugewiesenen sekundären Status». «Le volontà di potenza “sono” solo nella misura in cui si compiano come strutture relazionali di stimolo, scarica, omissione e potenze superiori che incorporano. Esse, compreso tutto il reale e il vivente, sono solo “come” organizzazioni, e, più precisamente, come organizzazioni di dominio [...]. La vita “è una forma permanente di processo di verifiche di forza, nel quale i diversi combattenti ciascuno dal canto suo crescono inegualmente”. Su questo sfondo si dà la possibilità di riconciliare non solo la tendenza interna alla conservazione di un organismo di dominio con il concetto di Nietzsche di incremento della potenza, bensì di derivare l'autoconservazione dall'incremento di potenza. Anche sul piano della necessità della regolazione e del funzionamento interno di organismi/organizzazioni, l'autoconservazione rimane nello status secondario assegnatole», trad. dell'autore. La coscienza, in questo contesto, rappresenta nel suo sviluppo uno stadio di incremento di potenza che si configura inizialmente come condizione di inserimento in una entità superiore e successivamente come condizione per l'individuazione.

⁶⁰ N. Luhmann, "Soziologie als Theorie sozialer Systeme", p. 116, in Idem, Soziologische Aufklärung: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen 1970, pp.113-136.

proiettare e mantenere nel mondo come esplicita Kerger: «Dazu bedarf es einer Systembildung im Sinne einer "Vermittlung zwischen der äußersten komplexität der Welt und der sehr geringen, aus anthropologischen Gründen kaum veränderbaren Fähigkeit des Menschen zu bewußter Erlebnisverarbeitung", um auf diese Weise zu einer "Stabilisierung einer Differenz von Innen und von Außen" zu gelangen»⁶¹.

La relazione interno-esterno si dimostra dunque la dominante nella spiegazione sia di Luhmann che di Nietzsche nella misura in cui entrambi attribuiscono alla dimensione coscienziale la strutturazione ed il mantenimento di ambiti di complessità ristretta, riconducibile alla fondamentale struttura dominante nel corpo secondo la modalità dell'«Einverleibung»: «Die Sinneswahrnehmungen nach ‚außen‘ projicirt: ‚innen‘ und ‚außen‘ – da kommandiert der Leib – ? dieselbe gleichmachende und ordnende Kraft [...] waltet auch beim Einverleiben der Außenwelt: unsere Sinneswahrnehmungen sind bereits das Resultat dieser Anähnlichung und Gleichsetzung in Bezug auf alle Vergangenheit in uns; sie folgen nicht sofort auf den ‚Eindruck‘ –»⁶².

Questa fondamentale sottolineatura dell'interazione dei domini interno ed esterno ci consente di approssimare la nozione di «Organisation» in Nietzsche, non in termini sostanzialistici, ma operativi: nella misura in cui lo «Zusammenspiel» di cui l'unità è epifania va inteso nella sua accezione più radicale, e, dunque, più dinamica, la mutevole e relazionale molteplicità deve essere costantemente organizzata, all'interno dell'economia tra la prospettiva parziale e globale, ovvero tra la dinamica di rendere una funzione organo e la tendenza di ogni organo a contrastare nel suo sviluppo questa inerzia e a divenire a sua volta organismo, come si cercherà di mostrare nel caso del rapporto dell'individuo in quanto membro di un organismo sociale superiore e organismo sociale a sua volta, proseguendo nel parallelismo della metaforica organica tra il singolo individuo e il corpo sociale.

⁶¹ H. Kerger, Op. cit., pp. 304-305. «A tal fine esso necessita di una costituzione di sistema nel senso di una “mediazione tra l'estrema complessità del mondo e la più ristretta, e, per motivi antropologici, a stento modificabile capacità dell'uomo di una conscia elaborazione del vissuto”, al fine in tal modo di giungere ad una “stabilizzazione della differenza di interno ed esterno», trad. dell'autore.

⁶² JGB, 1. Hauptst. 19. «Le percezioni sensoriali proiettate verso l'”esterno” – là comanda il corpo - ? la stessa forza che uguaglia e ordina [...] domina anche nell'incorporare il mondo esterno: le nostre percezioni sensoriali sono già il risultato di questo rendere affine e porre uguale in riferimento a tutto il passato in noi; non seguono subito l'”impressione” -», trad. dell'autore.

In conclusione si cercherà di mostrare come la tipologia di modellizzazione metaforica a partire dall'organismo e dal processo di incorporazione si presti ad essere considerata nella valenza universale che Nietzsche le assegna. A partire dalla caratterizzazione essenziale dell'organismo quale attività organizzata e oligarchia organizzante si lascerà cogliere l'applicabilità periodica del modello mereologico dell'individuazione, riconoscendo la medesima struttura gerarchica di unità di potenza differenziate in un continuum che va dagli esseri viventi inferiori sino alle formazioni sociali superiori, unificato nella metaforizzazione dell'organismo. Questa relazione tra la parte ed il tutto, tra l'organo e l'organismo, viene esibita nella proiezione sull'individuo tanto delle caratteristiche dell'organico, quanto delle caratteristiche dell'organismo sociale. In questo strettissimo accostamento emerge la coabitazione e la coappartenenza di prospettive di senso, quelle della parte e quella del tutto, che si palesano come autoreferenziali e tra loro incongruenti nella dinamica di individuazione, pur essendo inserite in una struttura organizzata che rimanda a quella dell'organismo. La presa in esame del rapporto tra la doppia contingenza della relazione tra il sistema individuale e il sistema sociale in riferimento al sistema giuridico, fornirà l'elemento fondamentale per cogliere la proposta di Nietzsche in quanto estendibile a tutto il mondo biologico, nella misura in cui il medesimo processo ermeneutico di attribuzione di senso viene riconosciuto universalmente valido tanto nel dominio fisiologico quanto in quello culturale, essendo, questi, entrambi accomunati dall'essere ricompresi in una teoria della volontà di potenza che riconfigura la concezione evolutiva dal progresso al possesso, dalla evoluzione all'appropriazione e che, tanto nella configurazione organica, quanto in quella culturale, si manifesta come nuova interpretazione e donazione di senso all'interno della relazione tra la prospettiva di senso del tutto e quella della parte. Come emerso dalle considerazioni precedenti, un'organizzazione, sulla base della costituzione ontologica della volontà di potenza, appare come una molteplicità di organizzazioni di volontà di potenza gerarchicamente strutturata, che internamente ed esternamente interagiscono perennemente. La crucialità del processo dell'incorporazione nella proposta sistemica di Nietzsche consiste precipuamente nella conversione in funzione, o in funzionario, di una differente organizzazione di volontà di potenza subordinata, che in tal modo viene disciplinata secondo le esigenze della totalità di cui diviene parte. Questo processo implica una reciproca plasmazione nella misura in cui, attivamente, l'impulso endogeno all'assimilazione, ovvero all'interpretazione dell'esterno in ragione di schemi appartenenti alla prospettiva interna, non può avvenire senza subire la resistenza della

formazione oggetto di incorporazione, e passivamente nel senso che il sorgere della prospettiva parziale avviene a partire dal coagularsi attorno a prospettive globali incorporate.

L'incorporazione è dunque un processo di riformulazione, ristrutturazione, plasmazione che inerisce entrambe le formazioni coinvolte, l'unità superiore e le unità inferiori: in tal senso il processo dell'*Eiverleibung* risulta coerente con la cosmologia *strictu sensu* nietzscheniana che, rifiutando una creazione *ex nihilo*, obbliga ad intendere ogni organizzazione come una ri-organizzazione. Nelle modalità di questa riorganizzazione riemerge lo strettissima connessione tra il modello dell'organismo e la concezione dell'organizzazione nella misura in cui il primo fornisce un modello della seconda delineando uno schema formale e ritmico all'incorporazione⁶³.

Per esplicitare come si realizzi il processo organico Nietzsche utilizza significativamente la memoria, «qualunque cosa sia», come «simbolo per esprimere qualcosa di più importante, ovvero come «nello sviluppo di ogni essere organico» sia al lavoro uno stupefacente arbitrio che per tutta quanta la preistoria degli esseri organici, come una sorta di «memoria imitativa», che «riproduce le forme più remote ed anticamente incorporate a preferenza di quelle più recentemente vissute». La memoria, dunque, quale cifra simbolica dell'organismo, ben si presta nell'esibizione essenziale del suo procedere a rappresentare una forma di selezione costantemente proattiva di «forme fondamentali», ovvero «Grundformen», matrici di sussunzione, semplificazione e riduzione di «ogni esperienza nuova e impressione fresca», le quali incorporate si sono sedimentate disponendosi su quello che Nietzsche chiama un «*continuum* di anime che domina in una certa serie

⁶³ Vedi N. Luhmann, "Organisation" e Th. Ballauff, "Organismus", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J.F. Ritter, K. Gründer and G. Gabriel, Darmstadt 1971, p. 1326 e segg. e 1330 e segg. Sul rapporto organico/inorganico cfr. KSA 10, 408. «Das mächtige organische Princip imponirt mir so, gerade in der Leichtigkeit, mit der es unorganische Stoffe sich einverleibt. Ich weiß nicht, wie diese Zweckmäßigkeit einfach durch Steigerung zu erklären ist. Eher würde ich glauben, es gäbe ewig organische Wesen. —». «Il potente principio organico mi si impone così proprio nella facilità con cui esso incorpora in sé la materia inorganica. Non so come questo finalismo sia da spiegare attraverso l'incremento. Piuttosto crederei che esseri organici siano esistiti dall'eternità», trad. dell'autore. Risulta evidente in questo rilievo sottolineare l'influsso esercitato su Nietzsche dalle ricerche di Von Baer, secondo il quale proprio il corpo organico rappresenta il modello di una struttura non solo modificabile, ma in grado di modificarsi secondo una tipicità e un flusso propri: «Die organischen Körper sind nicht nur veränderlich, sondern die einzigen, die sich selbst verändern [...] in den Organismus sind die einzelnen Teile derselben nach dem Typus und Rhythmus des zugehörigen Lebensprozesses und durch dessen Wirksamkeit gebaut, so daß sie einem anderen Lebensprozeß nicht dienen können [...] Was wir in der Musik Harmonie und Melodie nennen, ist hier Typus (Zusammensein der Theile) und Rhythmus (Aufeinanderfolge der Bildungen)», K.E. von Baer, *Reden I*, 1864, 39, 280 f., cit. in Ballauff, "Organismus" 1332. «I corpi organici sono non solo modificabili, bensì gli unici che modificano se stessi [...] nell'organismo le singole parti dello stesso sono costruite secondo il tipo e il ritmo del corrispondente processo vitale, ed attraverso l'efficacia di questo, cosicché non potrebbero fungere in un altro processo vitale [...] Ciò che noi chiamiamo nella musica armonia e melodia, sono qui il tipo (la coesistenza delle parti) e il ritmo (successione delle formazioni)», trad. dell'autore.

organica», al fine di escludere l'ipotesi dell'«anima individuale»⁶⁴. La memoria non rappresenta, dunque, meramente un ricettacolo di impressioni che subisce informandosene la traccia mnestica, ma piuttosto il processo di trasformazione, riassetto, riorganizzazione nel quale «tutto ciò che abbiamo vissuto, *vive*: viene elaborato, ordinato, incorporato»⁶⁵.

In quest'accezione va considerata esemplarmente la concezione di Nietzsche secondo cui la funzione di un organo – qui da intendersi in senso ampio nel senso di una formazione che risponda funzionalmente alle condizioni vitali di un organismo, ovvero di una certa unità organizzata e dei suoi rapporti con la costellazione di unità in cui si trova inserita – non possa essere utilizzata come elemento probante nella ricerca genealogica: all'incongruo tempo di mutamento delle condizioni vitali e dell'adattamento dell'organo, quest'ultimo cessa di rispondere ad una esigenza vitale, ma

⁶⁴ FP VII, 40 [34]. KSA 11, 646. Vale al pena di riportare per esteso il brano a cui si riferisce la citazione: «Unser „Gedächtniß“, was es immer sei, mag uns als Gleichniß dienen, etwas Wichtigeres damit zu bezeichnen: in der Entwicklung jedes organischen Wesens zeigt sich ein Wunderding von Gedächtniß für seine gesammte Vorgeschichte, soweit organische Wesen eine Vorgeschichte haben, — und zwar ein nachbildendes Gedächtniß, welches die frühesten und längstens einverlebten Formen eher nachbildet als die letzterlebten: somit zurückgreift und nicht schrittweise, wie man vermuthen sollte, mit einem regressus vom Letzten zum Fernst-Erlebten geht, sondern gerade umgekehrt alles Jüngere und Frischer-Eingedrückte zunächst bei Seite läßt. Hier ist eine erstaunliche Willkür da: — auch die „Seele“, welche in allen philosophischen Verlegenheiten gewöhnlich zu Hülfe gerufen wird, vermag hier nicht zu helfen: zum Mindesten nicht die Individual-seele, sondern ein Seelen-continuum, welches im ganzen Prozesse einer gewissen organischen Reihe waltet. Wiederum: da nicht Alles nachgebildet wird, sondern nur Grundformen, so müßte in jenem Gedächtniß ein subsumirendes Denken, Simplificiren, Reduziren beständig stattfinden: genug, etwas Analoges dem, was wir von unserem Bewußtsein aus als „Logik“ bezeichnen. — Und wie weit mag diese Nachbildung des früher Erlebten gehen? Gewiß auch bis zur Nachbildung von Gefühls- und Gedankengängen. Aber was halten wir von den „angeborenen Ideen“, welche Locke in sie zog? Es ist sicherlich viel mehr wahr als nur dies, daß Ideen angeboren werden, vorausgesetzt, daß man den Akt der Geburt nicht bei dem Wort „angeboren“ unterstreicht». Cfr. H. Thüning, *Geschichte des Gedächtnisses*, Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert, München 2001, p. 342: «Indem die Mnemonik den potentiellen tausendfältigen Prozeß der Leiblichkeit im dennoch (durch die Natur des Körpers) topisch begrenzten und eigentlich nur metaphorisch denkbaren Körper und die tropisch unbegrenzten Sprachlichkeit im tatsächlich festgestellten, doch eigentlich immare metonymischen Denken aufeinander überträgt, läßt sie die Intensitäten in den affektiven Berührungen von Leib und Sprache fließen. Und indem sie die größtmögliche Annäherung an die „letzte Wahrheit vom Fluß der dinge“, die doch die „Einverleibung“ nicht vertragen würde, als subjektivierende Praktik betreibt, die in keiner Theorie aufgeht, vermag sie auch überall und jederzeit Fluchtwege zu öffnen».

⁶⁵ FP VII, II, 25 [409]. KSA 11, 119. Vale al pena di riportare per esteso il brano a cui si riferisce la citazione: « — das Gedächtniß: alles, was wir erlebt haben, lebt: es wird verarbeitet, zusammengeordnet, einverleibt». Mazzino Montinari traduce «[...] viene elaborato, ordinato, assimilato». Il riferimento al ritmo del processo che inerisce l'incorporazione può essere inteso in una duplice accezione: come legata al periodo di occorrenza, in un senso, e allo sviluppo storico, dall'altro. Da un lato esso mette in evidenza come la regolarità imposta attraverso la proiezione endogena del dettato di giudizi, che incorporati sono divenuti condizioni di esistenza, impone una selezione delle salienze, non solo al livello percettivo, ma anche in riferimento alla fenomenicità: la selettività opera, così, all'interno di una determinata frequenza di occorrenze tralasciando la gamma di impressioni eccessivamente frequenti o la cui manifestazione avviene secondo ritmi tanto lenti da non emergere al livello dell'appercezione. Dall'altro lato il ritmo della fissazione di uno schema

mantiene la sua efficienza all'interno dell'organismo, rappresentando in alcuni casi un potenziale fattore avverso per l'intera organizzazione⁶⁶.

La perenne produzione dell'elemento differenziale garantito dalla dinamica agonale dei centri di potere, o delle *Herrschaftsgebilde*, come visto precedentemente, rappresenta per Nietzsche «la forza propulsiva» della totalità, la quale non tende, dunque, finalisticamente e morfologicamente ad un equilibrio statico ma, piuttosto, si qualifica in senso emergente come uno squilibrio produttivo e riproduttivo, una forma di omeostasi che necessita e conserva l'instabilità per continuare a crescere, sia nel caso di un organismo tra gli ultimi nella scala dei viventi, oppure di un individuo o di uno stato: «Un'associazione deve aspirare a diventare straricca (sovrappopolazione) per produrne una nuova (colonia), per scindersi in due esseri indipendenti»⁶⁷. La valenza universale della propria concezione dell'unità organizzata del tutto come istanza emergente dalla pluralità dinamica delle parti, viene proposta da Nietzsche laddove egli asserisce prentoriamente che per «capire che cosa sia la vita, che specie di aspirazione sia la vita, la formula deve valere per l'albero, la pianta altrettanto che per l'animale». Oltre il riferimento metaforico botanico o zoologico è significativo

interpretativo tende a rendere stabili alcune forme di semplificazione della realtà, influenzando sul tempo dello sviluppo di una particolare configurazione organizzativa.

⁶⁶ Nietzsche, infatti, proiettando esplicitamente «le qualità dell'essere animato più basso» sulla facoltà della ragione propone di intendere qualsiasi organismo nel senso di una organizzazione strutturata orientata all'incorporazione dell'alterità, «del prossimo», al fine di accumulare potenza in vista di una crescita o di una generazione. In questo processo la materia incorporata non viene dissolta, ma resa subordinata e funzionale, ovvero diviene funzione necessaria alla formazione di un organismo superiore: in tal senso la subordinazione, la gerarchia, o il «tiranneggiare» ciò che è estraneo, l'«obbedienza», divengono «costrizione, condizione di vita, finalmente stimolo di vita»: «chi ha più forza per abbassare gli altri a funzione, domina; i sottoposti però, hanno a loro volta i loro sottoposti, le loro lotte continue: la conservazione delle quali è, fino a un certo grado, condizione di vita per la totalità».

⁶⁷ FP V, II, 11 [206]. KSA 9,490. Vale al pena di riportare per esteso il brano a cui si riferisce la citazione: «Wenn wir die Eigenschaften des niedersten belebten Wesens in unsere „Vernunft“ übersetzen, so werden moralische Triebe daraus. Ein solches Wesen assimiliert sich das Nächste, verwandelt es in sein Eigenthum (Eigenthum ist zuerst Nahrung und Aufspeicherung von Nahrung), es sucht möglichst viel sich einzuverleiben, nicht nur den Verlust zu compensiren — es ist habsüchtig. So wächst es allein und endlich wird es so reproduktiv — es theilt sich in 2 Wesen. [...] Wer am meisten Kraft hat, andere zur Funktion zu erniedrigen, herrscht — die Unterworfenen aber haben wieder ihre Unterworfenen — ihre fortwährenden Kämpfe: deren Unterhaltung bis zu einem gewissen Maaße ist Bedingung des Lebens für das Ganze. Das Ganze wiederum sucht seinen Vortheil und findet Gegner. [...] Ein Verband muß streben überreich zu werden (Übervölkerung), um einen neuen zu produziren (Colonien), um zu zerfallen in 2 selbständige Wesen. Mittel, dem Organismus Dauer, ohne das Ziel der Fortpflanzung, zu geben, richten ihn zu Grunde, sind unnatürlich — wie jetzt die klugen „Nationen“ Europa's». A proposito della formazione di colonie con riferimento alla situazione in special modo della classe operaia Europea Nietzsche plaude all'emigrazione come epifania delle qualità incarnate negli europei. Cfr. KSA 3,183 «Der unmögliche Stand. [...] In der Ferne erst, bei den Unternehmungen schwärmender Colonisten-Züge wird man recht erkennen, wie viel gute Vernunft und Billigkeit, wie viel gesundes Misstrauen die Mutter Europa ihren Söhnen einverleibt hat, — diesen Söhnen, welche es neben ihr, dem

rilevare come nella modellizzazione nietzscheana sia sancita la coappartenenza del dominio dell'organismo con quello della vita: ha una vita, e, dunque, risulta innervato dalla tensione originaria verso l'accrescimento, tutto ciò che può essere ricondotto alla struttura dell'organismo, e complementariamente dove si rintracci una struttura organizzata tendente alla crescita si può concludere d'essere in presenza dell'essenza del processo vitale⁶⁸.

L'individuazione appare per Nietzsche una proprietà emergente della complessità ecodinamica di «Organisation» e «Zusammenspiel» delle concrezioni a cui dà vita l'esplicarsi della volontà di potenza⁶⁹. Il modello periodico dell'incorporazione, nella canalizzazione metaforica dei campi

verdampften alten Weibe, nicht mehr aushalten konnten und Gefahr liefen, griesgrämig, reizbar und genussüchtig, wie sie selber, zu werden. [...]».

⁶⁸ KSA 11, 503. Un essere vivente è secondo Nietzsche un essere con l'abitudine ad una sorta di regola nel sogno, ovvero la sua capacità fondamentale consiste nel creare, figurare, inventare, escogitare rappresentazioni di piccoli mondi che costituiscono la totalità del mondo organico; alcune di queste abitudini sono così antiche e profondamente incorporate da divenire imprescindibili per la vita in relazione alle condizioni di esistenza: la verità stessa non si contrappone all'errore o all'apparenza, ma si configura come la posizione di un errore necessario per la vita. Il mondo esterno si costituisce come somma di giudizi di valore creati dagli esseri organici per favorire la propria conservazione e il proprio accrescimento. Vale al pena di riportare per esteso il brano a cui si riferisce la citazione: «Etwas kann unwiderlegbar sein: deshalb ist es noch nicht wahr. Das Ganze der organischen Welt ist die Aneinanderfädelung von Wesen mit erdichteten kleinen Welten um sich: indem sie ihre Kraft, ihre Begierden, ihre Gewohnheiten in den Erfahrungen außer sich heraus setzen, als ihre Außenwelt. Die Fähigkeit zum Schaffen (Gestalten Erfinden Erdichten) ist ihre Grundfähigkeit: von sich selber haben sie natürlich ebenfalls nur eine solche falsche erdichtete vereinfachte Vorstellung. „Ein Wesen mit der Gewohnheit zu einer Art von Regel im Traume“ — das ist ein lebendiges Wesen. Ungeheure Mengen solcher Gewohnheiten sind schließlich so hart geworden, daß auf ihnen hin Gattungen leben. Wahrscheinlich stehen sie in einem günstigen Verhältniß zu den Existenz-Bedingungen solcher Wesen. Unsere Welt als Schein, Irrthum — aber wie ist Schein und Irrthum möglich? (Wahrheit bezeichnet nicht einen Gegensatz zum Irrthum, sondern die Stellung gewisser Irrthümer zu anderen Irrthümern, etwa daß sie älter, tiefer einverleibt sind, daß wir ohne sie nicht zu leben wissen und dergleichen.) Das Schöpferische in jedem organischen Wesen, was ist das? — daß alles, das, was jedem seine „Außenwelt“ ist, eine Summe von Werthschätzungen darstellt, daß grün, blau, roth, hart, weich, vererbte Werthschätzungen und deren Abzeichen sind. — daß die Werthschätzungen in irgend einem Verhältniß zu den Existenzbedingungen stehn müssen, doch lange nicht so, dass sie wahr wären, oder präcis wären. Das Wesentliche ist gerade ihr Ungenaues Unbestimmtes, wodurch eine Art Vereinfachung der Außenwelt entsteht — und gerade diese Sorte von Intelligenz ist günstig zur Erhaltung. — daß der Wille zur Macht es ist, der auch die unorganische Welt führt, oder vielmehr, daß es keine unorganische Welt giebt. Die „Wirkung in die Ferne“ ist nicht zu beseitigen: etwas zieht etwas anderes heran, etwas fühlt sich gezogen. Dies ist die Grundthatsache: dagegen ist die mechanistische Vorstellung von Druck und Stoß nur eine Hypothese auf Grund des Augenscheins und des Tastgefühls, mag sie uns als eine regulative Hypothese für die Welt des Augenscheins gelten! — daß, damit dieser Wille zur Macht sich äußern könne, er jene Dinge wahrnehmen muß, welche er zieht, daß er fühlt, wenn sich ihm etwas nähert, das ihm assimilirbar ist. — die angeblichen „Naturgesetze“ sind die Formeln für „Machtverhältnisse“ von — — — Die mechanistische Denkweise ist eine Vordergrunds-Philosophie. Sie erzieht zur Feststellung der Formeln, sie bringt eine große Erleichterung mit sich, — die verschiedenen philosophischen Systeme sind als Erziehungsmethoden des Geistes zu betrachten: sie haben immer eine besondere Kraft des Geistes am besten ausgebildet; mit ihrer einseitigen Forderung, die Dinge gerade so und nicht anders zu sehen».

⁶⁹ A partire proprio da quell'elemento creativo che dà vita a rappresentazioni inestirpabili in quanto errori anticamente incorporati, l'argomentazione di Nietzsche si sostanzia della critica al principio eudaimonistico partendo proprio dalla constatazione che nell'affermazione di una «grossolana unità», come quella della pianta, nel testo, venga «nascosto e

biologico e sociale, può essere però percorso non solo in senso crescente, dagli elementi inferiori ai superiori, ma anche inversamente, evidenziando il portato di individuazione che inerisce le parti in quanto inserite in una totalità. Questa regressione dello sguardo nella canalizzazione metaforica viene esplicitata nella tendenza all'individuazione sotto forma dell'attribuzione all'individuo in senso pieno, all'«uomo forte, libero» delle «qualità dell'organismo», quali l'«autocontrollo» nella forma del «timore per tutte le intromissioni esterne», il «ricambio sovrabbondante» attraverso la l'avidità di assimilare e la «brama di potere», l'«assimilazione» nel senso della «incorporazione di giudizi ed esperienze», la «secrezione ed escrezione» a scapito di «quelle qualità proprie che non gli sono più utili», l'«energia metabolica» sotto forma di rinuncia all'«esercizio delle altre qualità organiche», sapendosi trasformare in un organo, ed infine «rigenerazione» grazie all'«istinto sessuale» e «pedagogico». Queste qualità che attestano una raggiunta maturità dell'organismo uomo non sono però originarie, ma piuttosto l'uomo le riceve «tutte *in ultimo*, in quanto uomo diventato libero»: «egli, invece, ha cominciato come parte di una totalità, che aveva le sue qualità organiche e rendeva l'individuo proprio organo, in modo tale che gli uomini, per una vecchissima consuetudine, dapprima sentono gli affetti della società verso le altre società, gli altri individui e tutto ciò che è vivo o morto ma non in quanto individui!».

Dal punto di vista diacronico l'individuazione viene dunque inaugurata secondo una duplice diatesi: attiva nella sussunzione dell'individuo nella comunità e passiva nell'assunzione da parte di quest'ultimo delle qualità dell'organo subordinato alle esigenze del tutto; a partire dalle condizioni di vita della totalità, l'individuo si modella sulla base dell'informazione, nel senso del ricevere una forma, fornita dall'organizzazione in cui si trova inserito, riproducendo nella propria morfogenesi il medesimo processo: «Si trasforma (l'individuo, n. d. a.) integralmente in organo al servizio della propria società, e di tutte le qualità fa solo questo uso ristretto; più esattamente: egli non ha ancora le altre qualità, e le acquista solo come organo della comunità: come organo, riceve i primi stimoli di tutte le qualità dell'organico».

negato» il fatto di una crescita infinitamente molteplice, «con iniziative proprie e proprie a metà», degli «ultimi e minimi individui» la cui sfera di potenza si trasforma continuamente, ma non aspira certamente alla felicità: «piuttosto ogni espandersi, incorporare, crescere è un lottare contro qualcosa che resiste; il movimento è essenzialmente collegato con stati dolorosi: ciò che qui spinge deve in ogni caso volere qualcosa d'altro, se a tal punto vuole il dolore e continuamente lo cerca. [...] Per che cosa lottano tra loro gli alberi di una foresta vergine? Per la "felicità"? No, per la potenza...». In questo passaggio Nietzsche ripropone il modello periodico di individuazione passando dalla molteplicità

Allorchè i giudizi e le esperienze incorporati, divenuti affetti ed istinti, entrino in relazione conflittuale tra loro, non sottostando più al vincolo della società, si rende necessario per l'individuo una ristrutturazione della propria organizzazione al fine di ricreare «dentro se stesso la sua possibilità di esistenza in quanto individuo»⁷⁰, attraverso l'incorporazione, l'assimilazione e l'escrezione degli istinti, espiando i giudizi attagliati alla conservazione e allo sviluppo della totalità.

mutevole che produce come effetto emergente l'unità della pianta, e riproiettando lo stesso schema su una scala più grande in cui sono le piante a rappresentare la molteplicità che dà vita alla foresta.

⁷⁰ FP V, II, 11 [293]. KSA 9,509. Vale al pena di riportare per esteso il brano a cui si riferisce la citazione: «Ein starker freier Mensch empfindet gegen alles Andere die Eigenschaften des Organismus 1) Selbstregulirung: in der Form von Furcht vor allen fremden Eingriffen, im Haß gegen den Feind, im Maaßhalten usw. 2) überreicher Ersatz: in der Form von Habsucht Aneignungslust Machtgelüst 3) Assimilation an sich: in der Form von Loben Tadeln Abhängigmachen Anderer von sich, dazu Verstellung List, Lernen, Gewöhnung, Befehlen Einverleiben von Urtheilen und Erfahrungen 4) Sekretion und Excretion: in der Form von Ekel Verachtung der Eigenschaften an sich, die ihm nicht mehr nützen; das Überschüssige mittheilen Wohlwollen 5) metabolische Kraft: zeitweilig verehren bewundern sich abhängig machen einordnen, auf Ausübung der anderen organischen Eigenschaften fast verzichten, sich zum „Organe“ umbilden, dienen-können 6) Regeneration: in der Form von Geschlechtstrieb, Lehrtrieb usw. Nun würde man irren, diese organischen Eigenschaften zuerst bei dem Menschen vorauszusetzen: vielmehr bekommt er diese alle zuletzt, als freigewordener Mensch. Er hat dagegen begonnen als Theil eines Ganzen, welches seine organischen Eigenschaften hatte und den Einzelnen zu seinem Organe machte — so daß durch unsäglich lange Gewöhnung die Menschen zunächst die Affekte der Gesellschaft gegen andere Gesellschaften und Einzelne und alles Lebende und Todte empfinden, und nicht als Individuen! Z.B. er fürchtet und haßt stärker und am stärksten als Mitglied eines Geschlechtes oder Staates, nicht seinen persönlichen Feind, sondern den öffentlichen; ja er empfindet den persönlichen Feind wesentlich als einen öffentlichen (Blutrache) Er zieht in den Krieg, um seinen Staat und Häuptling zu bereichern und zum Überersatz zu verhelfen, mit jeder persönlichen Gefahr der Verkümmerng Entbehrung Verstümmelung. Er assimilirt als Mitglied seiner Gesellschaft Fremdes an sich, lernt für deren Wohl; er verachtet was von Eigenschaften nicht mehr zum Bestande der Gesellschaft nützt, er stößt die höchsten Individuen von sich, wenn sie diesem Nutzen widersprechen. Er verwandelt sich zum Organ im Dienste seiner Gesellschaft durchaus und macht von allen Eigenschaften nur den dadurch eingeschränkten Gebrauch: richtiger: er hat jene anderen Eigenschaften noch nicht und erwirbt sie erst als Organ des Gemeinwesens: als Organ bekommt er die ersten Regungen der sämtlichen Eigenschaften des Organischen. Die Gesellschaft erzieht erst das Einzelwesen, formt es zum Halb- oder Ganz-Individuum vor, sie bildet sich nicht aus Einzelwesen, nicht aus Verträgen solcher! Sondern höchstens als Kernpunkt ist ein Individuum nöthig (ein Häuptling) und dieser auch nur im Verhältniß zu der tieferen oder höheren Stufe der Anderen „frei“. Also: der Staat unterdrückt ursprünglich nicht etwa die Individuen: diese existiren noch gar nicht! Er macht den Menschen überhaupt die Existenz möglich, als Heerdenthieren. Unsere Triebe Affekte werden uns da erst gelehrt: sie sind nichts Ursprüngliches! Es giebt keinen „Naturzustand“ für sie! Als Theile eines Ganzen nehmen wir an dessen Existenzbedingungen und Funktionen Antheil und einverleiben uns die dabei gemachten Erfahrungen und Urtheile. Diese gerathen später mit einander in Kampf und Relation, wenn das Band der Gesellschaft zerfällt: er muß in sich die Nachwirkungen des gesellschaftlichen Organismus ausleiden, er muß das Unzweckmäßige von Existenzbedingungen Urtheilen und Erfahrungen, die für ein Ganzes paßten, abbüßen und endlich kommt er dahin, seine Existenzmöglichkeit als Individuum durch Neuordnung und Assimilation Excretion der Triebe in sich zu schaffen. Meistens gehen diese Versuchs-Individuen zu Grunde. Die Zeiten, wo sie entstehen, sind die der Entsittlichung, der sogenannten Corruption d.h. alle Triebe wollen sich jetzt persönlich versuchen und nicht bis dahin jenem persönlichen Nutzen angepaßt zerstören sie das Individuum durch Übermaaß. Oder sie zerfleischen es, in ihrem Kampfe mit einander. Die Ethiker treten dann auf und suchen dem Menschen zu zeigen, wie er doch leben könne, ohne so an sich zu leiden — meistens, indem sie ihm die alte bedingte Lebensweise unter dem Joche der Gesellschaft anempfehlen, nur so daß an Stelle der Gesellschaft ein Begriff tritt — es sind Reaktionäre. Aber sie erhalten Viele, wenn gleich durch Zurückführung in die Gebundenheit. Ihre Behauptung ist, es gebe ein ewiges Sittengesetz; sie wollen das individuelle Gesetz nicht anerkennen und nennen das Streben dahin unsittlich und

Geschichts Scheibung come fisiologia della storia

In conclusione il rapporto tra individuo e società dal punto di vista sincronico-sistemico, ripresenta il fenomeno della doppia contingenza di due sistemi che rappresentano l'uno per l'altro ambiente: in tal senso le prospettive di senso dell'unità rappresentata dal sistema sociale o politico e la prospettiva non ulteriormente risolvibile dell'individuo, costituiscono proiezioni necessariamente incongruenti. Nella proposta di Nietzsche, secondo la modellizzazione del sistema sociale desunta dalla teoria luhmanniana, l'autoreferenzialità dell'organismo sociale, e l'autoreferenzialità del membro della comunità, precedentemente organo dell'organismo superiore e successivamente sviluppatosi in organismo a sua volta, ovvero in individuo, delineano prospettive inconciliabilmente incongruenti a partire dalle divergenti condizioni biologiche, intendendo queste ultime nell'accezione più ampia in quanto riferibili a sistemi viventi.

Dal punto di vista della sociologia del diritto, ad esempio, Nietzsche nel dodicesimo capitolo della seconda dissertazione de *Zur Genealogie der Moral* intende mostrare come il sistema giuridico non rappresenti, in realtà, una modalità di composizione e regolamentazione dei contrasti tra i soggetti del diritto, tra le unità ultime, e, dunque, un apparato finalizzato alla soddisfazione all'esigenza di riconoscimento giuridico delle esigenze dei singoli, ma, al contrario, uno strumento utilizzato da configurazioni di potere superiori, come appunto lo stato e la società, al fine di estinguere ogni dissidio, ovvero di sopprimere l'elemento differenziale tra gli elementi ultimi che sono racchiusi nel sistema, ovvero gli individui intesi quali espressioni ultime di volontà di potenza: «Un'organizzazione giuridica sovrana e generale intesa non come mezzo nella lotta dei complessi di potenza, bensì come mezzo contro qualsiasi lotta in generale, [...] che ciascuna volontà debba considerare uguale ogni volontà, sarebbe un principio ostile alla vita, una distruttrice e dissolutrice dell'uomo, un attentato al futuro dell'uomo, un sintomo di infiacchimento, un sentiero verso il nulla»⁷¹.

Ciò che in questo contesto risulta significativo evidenziare è la proiezione operata da Nietzsche del sistema giuridico nel suo rapporto tra differenti unità di potenza sullo sfondo del campo di

zerstörerisch. — Unvermeidlich überwiegen bei einem, der frei werden will, die Funktionen an Kraft, mit denen er (oder seine Vorfahren) der Gesellschaft gedient haben: diese hervorragenden Funktionen lenken und fördern oder beschränken die übrigen — aber alle hat er nöthig, um als Organism selber zu leben, es sind Lebensbedingungen! Aber wir sind lange Mißgestalten, und dem entspricht das viel größere Mißbehagen der frei werdenden Individuen — im Vergleich zur älteren abhängigen Stufe und das massenhafte Zugrundegehen».

significazione biologico: «che dal punto di vista biologico più elevato, condizioni di diritto possano essere sempre e solo condizioni d'eccezione, parzialmente in quanto restrizioni della propria volontà di vita, che tende alla potenza, e che si subordina agli scopi generali di questa come mezzo particolare: come mezzo, in effetti, per creare unità di potenza più grandi»⁷². In questo passaggio Nietzsche ribadisce l'appartenenza nella propria concezione di quelle che egli definisce «grössere Macht-Einheiten» al campo della biologia, nel senso che la considerazione del rapporto tra individui e organizzazioni sociali, ovvero tra il sistema individuale e il sistema sociale, viene riassunto e ricompreso nella modalità significante, dunque tanto nell'immagine quanto nel portato di modellizzazione teorica dell'architettura ontologica, alla relazione organo-organismo, parte-tutto. Sempre nella seconda dissertazione di *Zur Genealogie der Moral*, infatti, lo sfondo concettuale su cui si staglia nella fattispecie la trattazione dell'origine del diritto, la cui portata risulta essere, però, estendibile ad ogni configurazione culturale, viene rappresentata dalla dimensione fisiologica: «Quando si sia compresa pur bene l'utilità di un qualsiasi organo fisiologico (oppure di una istituzione del diritto, di un costume sociale, di un uso politico, di una forma nell'arte o in un culto religioso), con ciò non si è ancora colto nulla in riferimento alla propria origine»⁷³. Nel ribadire la dissociazione tra l'indirizzo teleologico e l'origine di un fenomeno, sia esso una forma naturale o culturale, si palesa quanto Nietzsche non solo estenda universalmente la validità della sua

⁷¹ GM, II, 12.

⁷² Ibidem.

⁷³ Interessante notare come Nietzsche segnali la condizione secondo la quale le leggi non rappresentino l'espressione dello spirito di una civiltà, ma piuttosto tradiscano il tentativo di contrastare ed inibire ciò che è sentito estraneo e/o straniero rispetto all'incorporazione, e coem i costumi che da queste prassi giuridiche discendano, non rimandino nel decorso storico alla dimensione giuridica che li ha originati. Cfr, KSA 3, 409. «Was die Gesetze verrathen. — Man vergreift sich sehr, wenn man die Strafgesetze eines Volkes studirt, als ob sie ein Ausdruck seines Charakters wären; die Gesetze verrathen nicht Das, was ein Volk ist, sondern Das, was ihm fremd, seltsam, ungeheuerlich, ausländisch erscheint. Die Gesetze beziehen sich auf die Ausnahmen der Sittlichkeit der Sitte; und die härtesten Strafen treffen Das, was der Sitte des Nachbarvolkes gemäss ist. So giebt es bei den Wahabiten nur zwei Todsünden: einen anderen Gott haben als den Wahabiten-Gott und — rauchen (es wird bei ihnen bezeichnet als „die schmachvolle Art des Trinkens“). „Und wie steht es mit Mord und Ehebruch?“ — fragte erstaunt der Engländer, der diese Dinge erfuhr. „Nun, Gott ist gnädig und barmherzig!“ — sagte der alte Häuptling. — So gab es bei den alten Römern die Vorstellung, dass ein Weib sich nur auf zweierlei Art tödtlich versündigen könne: einmal durch Ehebruch, sodann — durch Weintrinken. Der alte Cato meinte, man habe das Küssen unter Verwandten nur deshalb zur Sitte gemacht, um die Weiber in diesem Punkte unter Controle zu halten; ein Kuss bedeute: riecht sie nach Wein? Man hat wirklich Frauen, die beim Weine ertappt wurden, mit dem Tode gestraft: und gewiss nicht nur, weil die Weiber Mitunter unter der Einwirkung des Weines alles Nein-Sagen verlernen; die Römer fürchteten vor Allem das orgiastische und dionysische Wesen, von dem die Weiber des europäischen Südens damals, als der Wein noch neu in Europa war, von Zeit zu Zeit heimgesucht wurden, als eine

concezione, riferendosi esplicitamente «a tutto l'accadere nel mondo biologico», ma in tal modo rimarchi l'originalità del proprio metodo, nel quale storia e natura non individuino tempi specifici incommensurabili, ma, contrapponendosi alla selezione casuale premiante l'adattamento della teoria evolutiva, delineino una concezione dell'Entwicklung nella quale lo sviluppo naturale e culturale di un fenomeno si configuri come la successione delle nuove imposizioni di senso nel divenire storico: «L'"Evoluzione (Entwicklung)" di una cosa, di un utilizzo, di un organo è, conformemente a ciò, per niente affatto il suo *progressus* verso uno scopo, ed ancor meno un *progressus* più logico e più breve raggiunto con il minimo dispendio di forza e costi, – bensì la successione di più o meno profondi, più o meno gli uni da gli altri indipendenti processi di assoggettamento che su di esso si svolgono, incluse le resistenze ogni volta impiegate, le tentate trasformazioni di forme al fine della difesa e della reazione, finanche i risultati raggiunti dalle azioni contrarie. La forma è fluida, il "senso" lo è ancor di più...»⁷⁴.

In questo passaggio si misura la continuità della concezione del metodo storico nietzscheano nel quale il metodo e l'oggetto stesso della storia sono rappresentati dall'interpretazione e rimodellamento del materiale, naturale e storico, che è stato incorporato, che nel rinnovarsi della *Geschichtsschreibung* rimane purtuttavia disponibile tanto per il rinnovato conferimento di senso, quanto suscettibile di confisca da parte di potenze affermatrici di un senso altro: «e tutta la storia di una "cosa", di un organo, di un utilizzo può in tal modo essere una ininterrotta catena di segni di sempre nuove interpretazioni e accomodamenti, [...]»⁷⁵.

ungeheuerliche Ausländerei, welche den Grund der römischen Empfindung umwarf; es war ihnen wie ein Verrath an Rom, wie die Einverleibung des Auslandes».

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem.

«punto di vista capitale del metodo storico» per contrastare il gusto e l'istinto dominante che «preferisce ancora scendere a compromessi con la assoluta casualità, anzi con la meccanica assurdit  di tutto l'accadere, piuttosto che con la teoria di una volont  di potenza dispiegantesi in ogni accadere»⁷⁶.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

  Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera   stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

⁷⁶ Ibidem.