

CORPOREITÀ, GERARCHIA E INDIVIDUAZIONE: DALLA «MODESTIA DELLA COSCIENZA» ALL' *EINVERLEIBUNG*. ANTROPOLOGIA PROSPETTICA E FENOMENOLOGIA DELLA VITA NEI FRAMMENTI POSTUMI DI NIETZSCHE.

di Marco Mantovani

“È solo la società che educa l'essere individuale
e lo prepara a diventare individuo, intero o a metà»
(FP V, t. II.: 11, 293)

Una ricognizione sulla possibilità di approcciare l'impegno filosofico di Nietzsche nella prospettiva fenomenologica, come quella proposta da Keith Ansell Pearson nell'articolo *“Incorporation and Individuation: on Nietzsche's Use of Phenomenology for Life”* consente di esplorare il rapporto tra natura, politica e dimensione collettiva da una prospettiva che permette di a) di individuare la specificità del metodo fenomenologico nietzscheano nel raffronto con il progetto husserliano; b) di delineare ed analizzare rispetto al tema centrale della ricerca di Husserl come quello della coscienza l'originalità della proposta antropologica di Nietzsche; c) di mettere in luce come questi due temi si prestino nella disamina della loro correlazione a svelare la relazione tra natura e politica esibendo la rilevanza della corporeità e della gerarchia in riferimento al processo di individuazione che, letteralmente, prende corpo nel concetto di *Einverleibung*.

Sia Husserl che Nietzsche, attraverso l'approccio fenomenologico, mirano ad una purificazione, e, pur se praticando ed auspicando il primo una *forma trascendentale* di purificazione ed il secondo, alla luce della definizione di Ansell Pearson, una *forma naturalistica*², esibiscono entrambi, però, avversione verso una forma di naturalismo di stretta osservanza fisicalista e oggettivista: Nietzsche e Husserl ambiscono a salvaguardare le prerogative del *senso* e del suo conferimento, accentuando

¹ K. Ansell Pearson, *“Incorporation and Individuation: on Nietzsche's Use of Phenomenology for Life”*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», vol. 38, n. 1, gennaio 2007, pp. 61-89.

rispettivamente la dimensione assiologica e intenzionale. Husserl, infatti, nel suo impegno di ricerca si occupa della coscienza intesa nell'accezione di «*coscienza di*», alla quale è accordato uno status trascendentale “tanto ovvio quanto oscuro”: proprio questa inaggirabile condizione di possibilità dell'intenzionalità della coscienza è ciò che, però, previene la praticabilità di una totalizzante riduzione naturalistica, giacché i soggetti non possono essere dissolti nella natura, poiché in quel caso verrebbe a mancare ciò che conferisce a quella natura il proprio senso³. Dal punto di vista di Husserl, infatti, ciò che si connota essenzialmente in quanto originalmente ed unicamente individuale è la coscienza considerata concretamente con il proprio *Ego*: la riduzione fenomenologica mira appunto a dimostrare che questa forma di individuazione è il trascendentale fondamentale, l'*Ego personale*, dato in quanto soggetti umani e coincidente con il corpo umano in una immediata apprensione esperienziale. Dall'altro lato Nietzsche sferza la boria dei dotti scienziati di confessione meccanicistica, secondo la formula del manoscritto originale poi riveduto per le stampe, sfruttando mirabilmente la metafora della musica: “Tuttavia un mondo essenzialmente meccanico sarebbe un mondo *essenzialmente privo di senso*. Ammesso che si potesse misurare il *valore* di una musica da quanto in essa può essere computato, calcolato ridotto in formule, come sarebbe assurda una tale «scientifica» misurazione della musica! Che cosa di essa avremmo mai colto, compreso, conosciuto? Niente, proprio un bel niente di ciò che propriamente in essa è «musica»...”⁴. Per la fenomenologia husserliana la coscienza si rivela, dunque, come una autovalidantesi fonte o origine della verità; per Nietzsche al contrario essa va sottoposta all'ermeneutica del

² “In contrast to Husserl, Nietzsche seeks a different purification; it is one that he himself conceives as a *naturalistic purification*”. Ibid. p. 61

³ “Subjects cannot be dissolved into nature, for in that case what gives nature its sense would be missing”. E. Husserl, *Ideas Pertaining to a pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (Ideas 2)*, sez. 64, trad. ing. di R. Rojcewicz e A. Schuwer, Dordrecht 1989.

⁴ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 373, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1965, vol. II, t. II. “Aber eine essentiell mechanische Welt wäre eine essentiell sinnlose Welt! Gesetzt, man schätzte den Werth einer Musik danach ab, wie viel von ihr gezählt, berechnet, in Formeln gebracht werden könne — wie absurd wäre eine solche „wissenschaftliche“ Abschätzung der Musik! Was hätte man von ihr begriffen, verstanden, erkannt! Nichts, geradezu Nichts von dem, was eigentlich an ihr „Musik“ ist!...”

sospetto, in linea con il celebrato acume di Leibniz, il quale “ebbe ragione non soltanto di Descartes, ma anche di quanti avevano fatto fino a lui filosofia, allorché intuì che la coscienza è soltanto un *accidens* della rappresentazione, *non* un attributo necessario ed essenziale di essa, e che quindi quel che noi chiamiamo coscienza costituisce soltanto uno stato del nostro mondo spirituale e psichico (forse uno stato patologico) ed è *ben lontano dal coincidere con questo mondo stesso* [...]”⁵.

Se dunque l’ancoraggio alla dimensione del senso accomuna il progetto fenomenologico trascendentale husserliano e quello naturalistico nietzscheano, è proprio la divergenza sulla concezione della dimensione coscienziale a segnare la distanza tra i due percorsi filosofici, come sottolinea Ansell Pearson: “As has been noted by various commentators, Nietzsche’s transcendentalist commitment takes the form of a transcendental psychologism and naturalism. However, the critical relation between Nietzsche and Husserlian phenomenology is best approached not in terms of the contest between naturalism and its critique, but in terms of different phenomenologies of life”⁶. La comprensione della concezione nietzscheana della fenomenologia della vita non può però essere compresa senza il riferimento alla concezione ontologica che riconosce nella volontà di potenza il principio-processo ontologico-ermeneutico: in questo senso la metodologia fenomenologica di Nietzsche è già informata dalla concezione della vita come accadere ermeneutico della volontà di potenza.

Nell’unica occorrenza del termine “fenomenologia”, in un frammento datato 1886-87, Nietzsche introduce i presupposti metodologici che guidano il suo tentativo di riduzione fenomenologica evidenziando la funzione della caratteristica metodologica fondamentale

⁵ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, n. 357, in *Op. cit.* vol. V, t. II. “Zuerst an Leibnizens unvergleichliche Einsicht, mit der er nicht nur gegen Descartes, sondern gegen Alles, was bis zu ihm Philosophirt hatte, Recht bekam, — dass die Bewusstheit nur ein Accidens der Vorstellung ist, nicht deren nothwendiges und wesentliches Attribut, dass also das, was wir Bewusstsein nennen, nur einen Zustand unsrer geistigen und seelischen Welt ausmacht (vielleicht einen krankhaften Zustand) und bei weitem nicht sie selbst [...]”.

⁶ K. Ansell Pearson, *Op. cit.*, p. 62. Sulla fenomenologia come filosofia della vita cfr. R. Barbaras, “A Phenomenology of Life”, in T. Carmen-Mark T. N. Hansen (a cura di), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge-New York 2005, pp. 206-231; “...the question of life, the question concerning the status, the meaning of the being of life, as that which comprises the natural and the transcendental, is the main question of phenomenology” (p. 208).

della volontà di potenza che interpreta, quale l'organizzazione semplificante, in forza della quale la pluralità di fenomeni viene sussunta e schematizzata, dunque selezionata e sofisticata, a partire dall'aggregato di volontà di potenza che pone una prospettiva: **"Methodisch: der Werth der inneren und der äußeren Phänomenologie.**

A. Das *Bewußtsein* spät, kümmerlich entwickelt, zu äußeren Zwecken, den größten Irrthümern ausgesetzt, sogar *essentiell* etwas Fälschendes, Vergrößerndes, Zusammenfassendes

B. dagegen das Phänomen der *sinnlichen* Welt hundert Male vielfacher, feiner und genauer zu beobachten. Die äußere Phänomenologie giebt uns den bei weitem reichsten Stoff und erlaubt die größere Strenge der Beobachtung; während die inneren Phänomene schlecht zu fassen sind und dem Irrthum verwandter (die inneren Prozesse sind *essentiell Irrthum-erzeugend*, weil Leben nur möglich ist unter der Führung solcher verengender Perspektive-schaffender Kräfte)

NB. Alle **Bewegung** als **Zeichen** eines **inneren** Geschehens: — also der ungeheuer überwiegende Theil alles **inneren** Geschehens ist uns nur als Zeichengegeben"⁷.

⁷ KSA 12, 294. Riporto la traduzione inglese di K. Ansell Pearson, in *Op. cit.*, p. 80: "**Methodologically**: the value of *internal* and *external* phenomenology.

A. *Consciousness* late, poorly developed, exposed to external purposes and the grossest errors, even *essentially* something falsifying, coarsening, synoptic

B. by contrast the phenomenon of the *sensory* world a tundra times more complex, subtler and more precisely observable. External phenomenology gives us by far the richest material and permits greater strictness in observation, whereas internal phenomena are difficult to grasp and more allied to error (the internal processes are *essentially error-generating*, because life is only possible under the leadership of such constraining, perspective creating forces)

NB. All **movement** as a **sign** of an **internal** event: — i.e. by far the majority of all **internal** events are given to us only as signs.

La proposta metodologica di Nietzsche può essere definita come un prospettivismo antropologico nel quale la fenomenologia della vita tende ad assumere i tratti e le categorie della semiologia e della sintomatologia per svelare a quale livello fenomenologico debba essere ricondotto, se non ridotto, il dato interno, e se sia ancora ammissibile parlare di dato in riferimento alla dimensione coscienziale.

Il «corpo politico»

Il progetto antropologico nietzscheano, infatti, rigetta qualsiasi forma di manicheismo antropologico che avvalli la dicotomia tra spiritualità o psichicità e corporeità e si propone, al contrario, esibendo le interazioni fra i due ambiti, di superare quella fittizia dualità fornendo un'immagine dell'uomo di nuovo ricondotta alla sua originale e complessa *integrità*, addentrandosi nella sua labirintica dinamicità seguendo il "filo conduttore del corpo" per mostrare come l'origine della propria prospettiva di senso, attraverso la membrana della coscienza, si situi proprio nella dimensione corporea. Questo implica però che il corpo rappresenti la dimensione assiologia superiore, non in sé, dunque, ma in termini di *valori*: la dimensione cioè che riconosce nella *corporeità* dell'uomo l'origine del discorso di cui le *molteplici anime*, come vedremo, rappresentano il senso. Nella sua lettura dell'opera postuma, infatti, Figl, pur mettendo in risalto nella sua ricostruzione il carattere fittizio della coscienza, nega che da ciò possa essere attribuita alla corporeità una dimensione di superiorità, limitandosi a ribadire esclusivamente la *concezione unitaria* dell'essere umano di cui Nietzsche si fa annunciatore⁸.

La configurazione nietzscheana della corporeità si rivela una trama estremamente complessa di interazioni, influssi e dipendenze tra i vari elementi che la compongono; in essa emerge una concezione *conflittualista* dell'organismo inteso a più riprese da Nietzsche come *corpo sociale*. L'apparente *funzionalismo* e *consensualismo* delle varie

⁸ J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlin-New York 1982, pag. 125: «Doch war es ohne Zweifel Nietzsches Intention, diese Dualität als solche zu überwinden, indem das geistige selbst von der Physiologie her interpretiert wurde. Der Ausgangspunkt bildet gewiss der Leib, doch zu ihm kommt nicht eine "höhere" Dimension hinzu, sondern die Entstehung des Bewusstseins sollte von triebmässigen Konstituirten

realtà che “animano” il corpo, che sono il corpo, è il risultato di rapporti di potere sempre sul punto di essere messi in discussione e di essere riscritti, di dare vita, cioè, ad una nuova *gerarchia* degli istinti, dalla quale dipenderà una nuova prospettiva di senso. Il carattere della posizione di un uomo verso l’essere, e quello della prospettiva sul mondo che egli ha assunto, vengono determinati dalla situazione complessiva del sistema degli istinti: questi ultimi, in rapporto di dominio tra loro, pongono *valori* in conflitto l’uno con l’altro, all’interno di una gerarchia, «cioè in quale ordine gerarchico si collocano gli uni rispetto agli altri gli impulsi più profondi della sua natura»⁹. Il primo e fondamentale compito del genealogista diviene, dunque, quello di considerare il rapporto tra senso e valore per scoprire quale sia la valutazione fondamentale che spinge ad adottare un particolare senso. Come sottolinea Deleuze la gerarchia concerne propriamente il problema della valutazione in quanto fatto originario di identità tra la differenza delle forze che istituiscono un senso particolare e l’origine del valore: «Il procedere dal senso al valore, dall’interpretazione alla valutazione sono compiti della genealogia: il senso di una cosa è il rapporto tra la cosa e la forza che se ne impadronisce, il valore di una cosa è la gerarchia delle forze che si esprimono nella cosa in quanto fenomeno complesso»¹⁰. La gerarchia da cui promana il valore, in quanto rapporto tra i molteplici istinti e affetti, è dunque essenzialmente un rapporto di dominio tra forze differenti che pongono valori in contrasto tra loro; sempre secondo la lettura deleuzeiana, proprio questa condizione è sufficiente perché si dia vita ad un *corpo*, “chimico, biologico, sociale, politico” che sia: «Poiché ogni forza ha un rapporto di dominio o di obbedienza con altre forze, un corpo verrà a definirsi in base al rapporto tra forze dominanti e dominate»¹¹. Le forze *superiori* o *dominanti* si definiscono come *attive* mentre quelle *inferiori* o *dominate* come *reattive*; le forze entrando in rapporto tra loro, possiedono una differenza di *quantità* di forza, cui corrisponde sempre

her erklärt werden. Es würde daher letztlich eine *einheitliche Konzeption* des menschlichen Wesen unter dem Gesichtspunkt des Leibes angestrebt».

⁹ ABM, *Dei pregiudizi dei filosofi*, AF. 6, pag. 12.

¹⁰ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Milano 1992, pag. 38.

¹¹ *Ivi*, pag. 69.

anche una *qualità*, e vengono *qualificate* in conformità alla loro quantità, appunto, come reattive o attive: è questo il nucleo della gerarchia¹². Solo sulla base di questa fondamentale distinzione diviene possibile analizzare il rapporto che intercorre, secondo Nietzsche, tra il corpo e la coscienza; tale rapporto non viene, infatti, inteso come riferito all'*esteriorità*, nel senso che la coscienza possa essere la regione dell'io su cui si esercita l'azione del mondo esterno, ma in termini di *superiorità*, ossia in termini di valori: «Per Nietzsche la coscienza è sempre coscienza di un inferiore che in rapporto al superiore cui si sottomette o in cui "s'incorpora", essa non è mai coscienza di sé, ma di un io in rapporto al sé che non è cosciente»¹³. La ragione del corpo, di cui Nietzsche parla sovente, è il filosofema grazie al quale si opera il passaggio da una concezione dell'*io cosciente* come *rappresentazione* ad un *sé precosciente* come *azione*; questa è la visione nuova e trasfigurante che Nietzsche ci vuole indurre ad adottare nello *Zarathustra* quando insegna che «dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un potente sovrano, un saggio sconosciuto – si chiama Sé stesso. Abita il tuo corpo, è il tuo corpo. C'è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza. E chissà mai perché il tuo corpo ha bisogno proprio della tua miglior saggezza?»¹⁴.

Lo spirituale, il razionale, il cosciente, ciò che è sempre stato identificato con il filosofico in senso stretto, subisce un rovesciamento fondamentale per cui non è più ammissibile assegnare al pensiero cosciente il ruolo di guida, di auriga, secondo la celebre metafora platonica, della totalità dell'uomo: «Di solito la coscienza *appare* soltanto quando la totalità vuole, a sua volta, subordinarsi a una superiore totalità...La coscienza nasce in relazione all'essere *del quale potremmo essere funzione*»¹⁵. Nietzsche giunge a domandarsi se non sia il caso di cominciare a riflettere sulla possibilità che «in tutta l'evoluzione dello spirito si tratta forse del corpo: è la *storia, che diventa SENSIBILE*, del *formarsi* di un *corpo superiore*». Il corpo è il vero testo vivente di cui il pensiero cosciente è un crittogramma, e,

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, pag. 68.

¹⁴ CPZ, *Dei dispregiatori del corpo*, pag. 35.

in quanto *Urtext*, esso ha al suo interno delle regole di costruzione del discorso, un suo lessico e una sua sintassi kuhnianamente incommensurabili a quelle della coscienza. La ragione del corpo non prende semplicemente il posto lasciato vacante dall'anima, dalla persona, dell'unità dell'individuo dopo che queste ultime caratterizzazioni antropologiche tradizionali hanno cessato di poter valere incondizionatamente per se stesse in quanto ritenute superiori alla dimensione corporea, ma, come mette in luce Jaspers, secondo Nietzsche «*il corpo non è soltanto la forma percepibile, ma l'accadere vivente della volontà di potenza, che si individualizza e abbraccia ogni cosa*»¹⁶. La dimensione della corporeità si rivela per Nietzsche significativa in misura totalizzante poiché in essa traluce la struttura e affiora la storia stessa dell'essere vivente: «Il corpo umano, in cui rivive e si incarna tutto il passato prossimo e remoto di ogni divenire organico, il corpo attraverso il quale, al di sopra e al di là del quale sembra che scorra un immenso fiume invisibile: ecco un pensiero più meraviglioso della vecchia 'anima'»¹⁷. Rispetto a quest'ultima Nietzsche assume un atteggiamento di probità intellettuale che gli vieta, okkhamianamente, ma con l'intento opposto, di semplificare *praeter necessitatem* gli elementi che concorrono all'analisi: «Di favoleggiare dell'"unità", dell' "anima", della "persona" ce lo siamo oggi vietato: tali ipotesi servono solo a rendere il problema *più difficile*, questo è chiaro»¹⁸.

L'uomo appare, dunque, attraverso lo sguardo del Nietzsche più maturo, come un essere in sé stesso differenziato, la cui struttura rimanda, per la sua complessità, ridondanza ed enigmaticità, a quella del labirinto, la *terra incognita*; ecco il senso di utilizzare metodologicamente il corpo come *filo conduttore* per ritrovare la strada che, secondo Nietzsche, riconduce l'uomo alla sua dimensione più propria, ovvero alla pluralità dinamica e agonale che strutturalmente gli inerisce: «Facendoci guidare dal corpo riconosciamo l'uomo come una pluralità di esseri animati che, in parte lottando l'uno contro l'altro, in parte subordinati l'uno all'altro, nell'affermazione della loro singola esistenza affermano,

¹⁵ FP, VII, t. I:11,46.

¹⁶ K. Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Milano 1996, pag. 287.

¹⁷ FP, VII, t. III:36,35.

senza volerlo, anche la totalità»¹⁹. Da quanto apprendiamo da questo brano, ciò che accende maggiormente l'interesse e l'entusiasmo di Nietzsche è precisamente l'unità e la funzionalità del corpo, la sua dimensione *olistica*; è per lui infatti sorprendente «come una tale enorme unione di esseri viventi, ciascuno dipendente e sottomesso, e tuttavia in certo senso a sua volta imperante e agente con volontà propria, possa vivere, crescere e sussistere per qualche tempo come un tutto; e ciò avviene chiaramente *non* grazie alla coscienza»²⁰. Riprendendo il discorso sul rapporto tra corporeità e coscienza dobbiamo sottolineare, in questo contesto, come quest'ultima sia, in quanto dominata, essenzialmente reattiva e, come, in conseguenza di ciò, tutto quanto da essa dipende sia a sua volta essenzialmente reattivo. Proprio riguardo alla differenza di qualità che distingue il corpo dalla coscienza diviene possibile mettere più chiaramente in luce la relazione essenziale tra la ragione del corpo, il Sé come azione e la prospettiva individuale che lo connota essenzialmente, e la dimensione strumentale, comunitaria e convenzionale dell'io cosciente e delle sue rappresentazioni. Laddove Nietzsche scrive che «la grande attività fondamentale è inconscia»²¹, intende affermare, infatti, che i contenuti che pervengono alla coscienza altro non sono che il risultato della *necessità della comunicazione*; derivano, cioè, da un *bisogno* collegato alla *sopravvivenza*. La coscienza possiede cioè una natura essenzialmente comunitaria, *adeguata alla maggioranza*, che si manifesta innanzitutto nel ritradurre tutto nella prospettiva del *gregge*: «Le nostre azioni sono in fondo tutte incomparabilmente personali, uniche, illimitatamente individuali, non c'è dubbio; ma non appena le traduciamo nella coscienza *non lo sembrano più*...questo è il vero fenomenalismo e prospettivismo, come lo intendo io: la natura della *coscienza animale* comporta che il mondo di cui dobbiamo prendere coscienza sia soltanto un mondo superficiale, di segni, un mondo generalizzato e volgarizzato»²².

¹⁸ FP, VII, t. III:37,4.

¹⁹ FP, VII, t. II:27,27.

²⁰ FP, VII, t. II:34,7.

²¹ FP, VII, t. II:11,46.

²² GS, *Noi senza paura*, Af. 354, pag. 222.

La reattività della coscienza, che in quanto prodotta da un bisogno non opera nella direzione del superamento, della promozione, della creazione, ma nel verso dell'adattamento e della conservazione, testimonia che essa, in ogni caso, in quanto forza, se pur assoggettata, non cessa di esercitarsi in quanto forza: «In che senso c'è un'opposizione anche nell'obbedire; la forza propria non va affatto perduta. Allo stesso modo, nel comandare c'è un ammettere che la forza assoluta dell'avversario non è sconfitta, fagocitata, dissolta. "Comandare" e "obbedire" sono forme complementari della lotta»²³. Secondo Deleuze il permanere del potere delle forze inferiori si esprime nelle *regolazioni*, negli adattamenti meccanici e utilitaristici, nelle finalità della conservazione e dell'utilità²⁴. Nietzsche non perde occasione per ribadire quanto la coscienza animale sia in effetti ben lungi dal poter vantare «dal punto di vista intellettuale» una qualche superiorità sul corpo e sulla sua attività inconscia; nella sua concezione è vero semmai che «questo fenomeno "corpo" è tanto superiore alla nostra coscienza, al nostro "spirito", al nostro consapevole pensare, sentire e volere, quanto l'algebra alla tavola pitagorica»²⁵. Per quanto concerne la tematica dell'individuazione, della possibilità di dare vita a un senso veramente vitale ed individuale, considerare l'uomo dal punto di vista della coscienza e dei processi reattivi che presiedono alla sua nascita significa lasciarsi sfuggire «la priorità di principio che hanno le forze spontanee, aggressive, sormontanti, capaci di nuove interpretazioni, di nuove direzioni e plasmazioni, alla cui efficacia l'adattamento viene solo dietro; si nega così nell'organismo il ruolo egemonico esercitato dai più alti detentori delle funzioni»²⁶. È nella dimensione nella quale la corporeità come *attività*, e in particolare come *attività inconscia*, esercita il suo potere sulle forze reattive che prende vita la possibilità di creare nuove interpretazioni che rendano giustizia all'aspettativa di senso veramente individuale; al contrario, la vita cosciente e le manifestazioni che ad essa possono essere ricondotte, come l'interpretazione morale e scientifica, prendendo il sopravvento,

²³ FP, VII, t. III: 36,22.

²⁴ G.Deleuze, *op. cit.* pagg. 69-70.

²⁵ *Ibidem*.

rinnegano la possibilità artistica del corpo, rapportandosi all'organismo sempre dal punto di vista della reazione, pretendendo di imporgli una prospettiva del mondo che non tragga origine dalla forza plastica, di metamorfosi, ma al contrario da un impoverimento delle sorgenti creative e vitali il cui sintomo è il nichilismo. Secondo Nietzsche, infatti, non vi è segno più tangibile di decadimento della vita del disprezzo e della condanna del corpo: «Persino nella vostra stoltezza e disprezzo, voi disprezzatori del corpo, servite al vostro Sé stesso. E io vi dico: il vostro sé stesso vuole morire e si distacca dalla vita. Non può più fare ciò che sopra ogni cosa vuole – creare al di sopra di sé stesso. Questo vuole sopra ogni cosa, questa è la sua più grande passione. Il nichilismo è appunto il tratto storico di quegli uomini e di quelle culture per i quali è ormai troppo tardi per riconoscere alla ragione del corpo quella capacità di creare che la loro invidia inconscia, il loro risentimento, ha fatto inaridire: «Così il vostro Sé stesso vuole perire, o sprezzatori del corpo»²⁷. Oltre a fondare il compito critico, la proposta antropologica di Nietzsche, di considerare l'uomo come un sistema di dominio di affetti, istinti e impulsi dal quale in ogni situazione vitale emerga un istinto più potente che determini gli altri e dia la propria misura per valutare il mondo, costituisce la premessa fondamentale per poter comprendere il suo annuncio pedagogico. Proprio questo istinto dominante, che cercando soddisfazione al suo bisogno di senso induce a considerare il tutto degli istinti come la persona individuale, e non la ragione pura, deve essere posto alla radice della presa di posizione verso l'essere e della interpretazione del mondo, la quale si qualifica, secondo la sua natura, appunto, utilizzando l'espressione di Kaulbach, come *interpretazione affettiva (Affektinterpretation)*²⁸.

²⁶ GM, *Colpa, cattiva coscienza e simili*, pag. 278.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ F. Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, Tübingen 1990, pag. 227: «Nicht reine Vernunft ist Akteur der Stellungnahme zum Sein und des Schaffens der bedeutsamen Weltperspektive, sondern der in einer Lebensepoche herrschende Affekt, der sein Bedürfnis nach Sinn gemäss seine Weltinterpretation entwirft: diese ist daher eine "Affektinterpretation"».

Il potere del corpo: aristocrazia di *pares* e *massa* di coscienze

La giustificazione dell'utilizzo del termine interpretazione affettiva sta nel fatto che, contrariamente alla visione idealistica, nella concezione nietzscheana l'azione di istinti affetti e impulsi non si situa ad un livello ermeneutico inferiore o di second'ordine in rapporto al pensare e al parlare tipici della sfera cosciente, ma, al contrario, questi istinti costituiscono differenti figure della *ragione corporea*; essi sono i veri e propri *agenti ermeneutici* rispetto ai quali la ragione cosciente svolge il ruolo di fantoccio: «Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami "spirito", un piccolo strumento e zimbello della tua grande ragione. "Io" dici e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa più grande – cui non vuoi credere – è il tuo corpo e la sua grande ragione, questa non dice io, ma fa da io»²⁹. Cercando di esplicitare ulteriormente il progetto nietzscheano si può dire che nella sua visione non si dia un io che possiede la ragione del corpo, ma questo stesso corpo e questa stessa ragione sono l'unico io che si pone nella posizione della *ragione che crea prospettive* e produce senso a partire dalla dinamica di conflitto dell'istanza progettuale che si situa oltre il limine della coscienza: «Tutto il sistema della coscienza è solo *secondo in ordine di importanza*: il fatto che ci sia *più vicino e più intimo* non sarebbe motivo sufficiente, per lo meno da un punto di vista morale, per stimarlo altrimenti. Il fatto che noi prendiamo ciò che ci sta *più vicino* per la cosa *più importante* è per l'appunto il *vecchio pregiudizio*. – Quindi *capovolgiamo le nostre idee!* Nella valutazione di fondo! Lo spirituale è da ritenersi il linguaggio di segni del corpo!»³⁰. Nonostante secondo Nietzsche non si possa mai ammirare a sufficienza quel "miracolo dei miracoli" rispetto al quale la coscienza non si rivela altro che uno strumento, declassata – o elevata? - allo stesso rango dello stomaco, la sua visione non va intesa in un'accezione esasperatamente irrazionalista. Nietzsche non cessa di definire *ragione* l'istanza che presiede alla progettazione di un senso: estendendo la portata della razionalità, intesa come possibilità di assumere e creare un senso, anche alla dimensione corporea e

²⁹ CPZ, *Dei dispregiatori del corpo*, pag. 34.

³⁰ FP, VII, t. I:7, 126.

istintuale, egli approda ad una concezione che, ascrivendo al livello del preconcio una forma di intellettualità, costituisce il fondamento necessario per rendere in pienezza un'immagine integrale dell'uomo. Proprio partendo dall'analisi del dato dell'unità del corpo possiamo comprendere meglio la proposta di Nietzsche. Nel corpo si può riscontrare un «magnifico collegamento della vita più molteplice, l'ordine e il coordinamento delle attività superiori e inferiori, le mille forme di obbedienza, che non è un'obbedienza cieca, e ancor meno meccanica, ma un'obbedienza selettiva, intelligente, piena di riguardo e finanche riluttante» e, dopo aver aggiunto che «manca ogni ragione di ascrivere allo spirito la proprietà di organizzare e di sistematizzare»³¹, e Nietzsche non esita ad indicare a quale «istanza» andrà ricondotta l'unità del corpo: ciò che rende possibile a «una tale enorme sintesi di esseri e intelletti viventi che si chiama «uomo» di vivere, è lo stabilirsi di un «sottile sistema di collegamento e di comunicazione, e in tal modo un'intesa rapida come il lampo fra tutti questi esseri superiori e inferiori – e precisamente a opera di soli mediatori viventi...». Questa essenziale opera di congiunzione non è prodotta dall'apparato nervoso o cerebrale in quanto distinto dalla funzione poiché, come suggerisce Nietzsche, per pensare sentire e volere non ci vuole affatto un «apparato». Piuttosto queste stesse attività costituiscono la «cosa stessa», nel senso che non è ammissibile una spiegazione meccanica laddove la determinazione reciproca tra «esseri» e collegamenti è di natura morale e si esplica, secondo l'espressione di Nietzsche, «grazie all'ininterrotto esercizio di molte virtù. E come si potrebbe mai cessare di parlare moralmente!». Il carattere *etico* del comportamento degli esseri che obbediscono o comandano risulta giustificato esclusivamente nel caso in cui ci si trovi in presenza di un accadere e di un fare volontario e di una certa componente di intellettualità, che consenta la comprensione reciproca dei vari elementi che concorrono alla vita dell'organismo: «In ogni essere organico deve esistere una *massa di coscienze* e di volontà: la nostra coscienza suprema tiene solitamente chiuse le altre. Anche la più piccola delle creature organiche non può non

³¹ FP, VIII, t. III:14,144.

avere coscienza e volontà»³². L'intento di Nietzsche è quello di dislocare la dimensione razionale dall'esclusivo appannaggio della dimensione cosciente: egli ribadisce fermamente la presenza di intelligenza nella pluralità «di quei piccolissimi esseri viventi che costituiscono il nostro corpo (o meglio: del cui cooperare ciò che chiamiamo "corpo" è la migliore immagine)»; essa è ovviamente preconsa, e riesce a dirigere la volontà cosciente solo attraverso «il concerto di molte intelligenze di valore assai diseguale, e, quindi, solo grazie a un costante e svariato comandare e obbedire»³³. Il comandare e l'obbedire rimandano a relazioni di potere che si prestano ad essere esemplificate in riferimento al contesto politico, cosicché Nietzsche ci istruisce sulla corretta rappresentazione della nostra unità soggettiva scrivendo di essa «come di reggenti alla testa di una comunità e non di "anime o forze vitali", e inoltre la rappresentazione della dipendenza di questi reggenti dai governati e dalle condizioni di gerarchia e di ripartizione del lavoro, come di ciò che rende possibili gli individui e il tutto»³⁴. Il soggetto unitario che emerge da questa visione non si presta più ad essere inteso come indipendente dalla pluralità costituita dalla trama istintuale, ma, al contrario, la sua unità va pensata come una cosa sola con la sua costitutiva pluralità: l'integralità dell'uomo non viene però meno; lo stesso Nietzsche segnala una caratteristica fondamentale del sistema degli affetti: «Ma la cosa più importante è che intendiamo il sovrano e i suoi sudditi come aventi la stessa natura, tutti dotati di sentimento di volere e di pensiero – »³⁵. L'*omogeneità* tra sovrano e sudditi implica ad un livello profondo l'essenzialità della costituzione plurale della soggettività rispetto alla quale, in assenza di veri e propri confini durevoli tra il centro di dominio del soggetto, e la circostante o sottostante molteplicità degli esseri più piccoli tenuti in una posizione di inferiorità, Nietzsche può parlare dell'uomo nei termini di «una pluralità di forze che sono ordinate secondo una gerarchia»³⁶ e della coscienza come

³² FP, VII, t. II:25,401.

³³ FP, VII, t. III:34,7.

³⁴ FP, VII, t. III:40,21.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ FP, VII, t. III:34,123.

un'istanza di dominio «di rango superiore, come pluralità e aristocrazia dominante»³⁷ e ancora, rifacendosi all'etimo di "persona", considerare quest'ultima, nell'accezione singolare, come un'espressione particolare all'interno della possibile pluralità delle maschere in un solo "io"»³⁸.

Riassumendo dobbiamo affermare, dunque, che per Nietzsche è illegittimo inferire un'istanza soggettiva unitaria partendo dall'unità delle parti che compongono un organismo; distaccandosi da una posizione che possiamo definire, kantianamente, fisiocratica, Nietzsche si dice convinto che riguardo alla considerazione dell'uomo come pluralità ci viene, in realtà, fornito esclusivamente un cenno da parte della fisiologia «sul meraviglioso rapporto tra questa molteplicità e la subordinazione e l'organamento delle parti in una totalità». Considerata da questo punto di vista l'unità del corpo dell'uomo non implica necessariamente l'unicità della sua identità soggettiva; ribadendo l'attinenza del riferimento al contesto della politica per l'esemplificazione della propria concezione Nietzsche afferma, infatti, che sarebbe un errore «dedurre necessariamente da uno stato il monarca assoluto (l'unità del soggetto)»³⁹. L'ipotesi del *soggetto unico* non è affatto necessaria per dare ragione dell'attività dell'uomo ed è pertanto permesso, metodologicamente, «assumere una pluralità di "soggetti", intesi come un'aristocrazia di "cellule" in cui risiede il dominio», un'«aristocrazia di *pares* che sono abituati a governare tra loro e sanno comandare»⁴⁰. Attraverso la sua concezione antropologica plurale e gerarchica Nietzsche opera una dissociazione tra la dimensione soggettiva e la qualità dell'unità che la tradizione le aveva sempre attribuito; proprio in virtù di questo passaggio la soggettività non risulta dissolta, ma estesa alla totalità della dimensione corporea: «Dovunque vediamo o indoviniamo nel corpo il movimento, concludiamo a una correlativa vita soggettiva invisibile»⁴¹.

³⁷ FP, VII, t. III:37,4.

³⁸ FP, VII, t. II:26,73.

³⁹ FP, VII, t. II:27,8.

⁴⁰ FP, VII, t. III:40,42.

⁴¹ FP, VIII, t. III:40,21.

Per altro verso ciò implica che ad esercitare la propria influenza nella determinazione, nella progettazione e nella scelta di una prospettiva di senso sia non solo la sfera razionale, ma, sotto forma di ragione del corpo, la totalità dell'uomo. Questa totalità è in se stessa dinamica e differenziata, cosicché l'insalvabilità del soggetto di matrice idealistica, inteso come unitario e sempre identico a se stesso, diviene esplicita: la nuova concezione nietzscheana del soggetto, che contempla sia la pluralità degli "esseri" che danno vita al corpo, sia l'istanza unitaria di comando detenuta da un numero ristretto di "intelligenze", si può esprimere con la formula "unità nella pluralità."

Si rende a questo punto necessario indagare maggiormente nello specifico come si concretizzi effettivamente la dimensione dinamica della soggettività; per far questo dobbiamo esaminare il rapporto tra le varie istanze che concorrono all'identificazione del soggetto. L'ulteriore determinazione della dinamica tutta interna al soggetto che ci preme far emergere svela l'essenziale agonismo che caratterizza i rapporti tra le varie coscienze e la coscienza dominante: «Ciò che noi chiamiamo "coscienza" e "spirito" è solo un mezzo e strumento , con cui non un soggetto ma *una lotta vuole conservarsi*. L'uomo è la testimonianza di quali forze possano essere messe in movimento da un piccolo essere dal contenuto molteplice (o da una lotta perpetua concentrata su molti piccoli esseri)»⁴². Nella dottrina di Nietzsche il soggetto è essenzialmente attività: ogni centro di forza, e, quindi, in questo contesto, anche ogni istinto, si deve necessariamente esplicitare attraverso i propri effetti secondo la logica della volontà di potenza; come accadeva per la concezione dell'essere, anche per quanto concerne la struttura antropologica fondamentale, la pluralità degli istinti, e la loro differenziazione in termini di forza, sono le condizioni fondamentali affinché si attui il processo fondante la dinamica essenziale della soggettività. Il soggetto, non più cristallizzato in una rappresentazione statica, ma, strutturalmente innervato dall'elemento dinamico della volontà di potenza, diviene tanto il luogo della battaglia quanto il suo esito, sia i protagonisti della lotta sia la lotta stessa; esso è dunque caratterizzato da un'esistenza relativa per la sua unità di "piccolo essere" in

⁴² FP, VIII, t. I:1,124.

cui sono impliciti i “molti piccoli esseri”. Nietzsche ci invita a concepire anche la soggettività, come già era stato per l’essere in generale, come qualcosa di transitorio, instabile, relativo perché “fondato” su un elemento mobile per essenza, quale è appunto la lotta tra le forze che costituiscono l’organismo. I “piccolissimi esseri” ai quali ci stiamo riferendo «sono, (...) qualcosa che cresce, lotta, si accresce e a sua volta muore: sicché il loro numero muta in modo variabile, e la nostra vita è, come qualunque vita, in pari tempo un continuo morire»⁴³. Essi non possono essere considerati in quanto esistenti isolatamente dal tutto come degli statici “atomi spirituali” o come degli “individui” permanentemente costituiti da identici rapporti con il tutto del corpo, ma al contrario, proprio a causa della natura mutevole e relazionale dei vari esseri il cui concerto dà vita al corpo, il «centro di gravità» di quest’ultimo «è qualcosa di mutevole»⁴⁴. Niente “atomi” – soggetto, dunque, ma, al loro posto, una sfera della soggettività che «*cresce o diminuisce* continuamente – il centro del sistema *si sposta* continuamente; se non può organizzare la massa di cui si è appropriato, si divide in due. D’altra parte esso può trasformare un soggetto più debole, senza distruggerlo, in un suo tributario, formando fino a un certo grado, insieme con esso, una nuova unità. Nessuna “sostanza”, piuttosto qualcosa che in sé aspira a rafforzarsi; e che solo indirettamente vuole “conservarsi” (vuole *superarsi*)»⁴⁵. La struttura del soggetto dipende, infatti, dalla relazione delle forze all’interno dell’organismo e dal rapporto con le forze esterne con cui esso entra in rapporto. In un frammento significativamente intitolato “seguendo il filo conduttore del corpo” Nietzsche scrive che l’unità stessa, al pari della molteplicità, non è altro che il prodotto della forza che un organismo possiede di dare vita a nuove forme di esistenza; nel processo della generazione, alla nascita di una nuova entità, si dimostra inapplicabile qualsiasi riduzione della relazione unità – molteplicità a una piatta operazione aritmetica: «Il protoplasma che si divide $\frac{1}{2} + \frac{1}{2}$ non = 1, ma = 2. “Con ciò” viene a cadere la fede nella monade

⁴³ FP, VII, t. II:37,4.

⁴⁴ FP, VII, t. III:34,123.

⁴⁵ FP, VIII, t. II:9,98.

spirituale»⁴⁶. La relatività dell'unità mette così in luce che l'essenziale nella vita organica è, appunto, la permanenza del cambiamento, sia nel senso dell'estensione delle sfere di influenza e negli effetti, che da queste dipendono, sia nella durata nel tempo di queste "unità".

Come l'essere in generale anche l'uomo è costituito dal perenne mutamento e dalla dinamica agonale dei "centri" che lo costituiscono e dalle interpretazioni che vicendevolmente si scambiano e si oppongono le "intelligenze" tra loro nel processo di comprensione - prevaricazione reciproca che si esplica nella dinamica comando - obbedienza. Per comprendere appieno l'antropologia di Nietzsche è ora necessario chiarire in che senso e in quale misura queste "intellettualità" preconsce condizionino e determinino il pensiero cosciente. Se, infatti, nell'uomo si trovano «tante "coscienze" quanti sono gli esseri – in ogni istante della sua esistenza – che costituiscono il suo corpo»⁴⁷ come deve essere inteso il rapporto tra la pluralità istintuale corporea e l'unità coscienziale dell'uomo?

La «modestia della coscienza»

Nietzsche osserva in riferimento alla relazione tra le condizioni della corporeità e le modalità della coscienzialità che: «Lo sviluppo dell'organico presenta come risultato molto verosimile che l'intelletto sia cresciuto da inizi molto piccoli, dunque, anch'esso, sia divenuto: gli organi dei sensi sono, e lo si può dimostrare, nati, prima di essi non vi erano ancora 'sensi'»⁴⁸. Gli stessi istinti, sono divenuti⁴⁹ perché non dunque anche l'intelletto dovrebbe avere una storia: "infine noi potemmo acquistare tutto per la *coscienza*, un senso temporale, un senso spaziale e un senso causale, solo dopo che tutto era esistito già a lungo senza coscienza molto più riccamente. Cioè una certa forma semplicissima, elementarissima, ridottissima: il nostro volere, sentire e pensare cosciente è al servizio di

⁴⁶ FP, VIII, t. I:2,68.

⁴⁷ FP, VII, t. III:34,7.

⁴⁸ FP, VII, t. II:26,80.

⁴⁹ FP, VII, t. III:34,81.

un volere, sentire e pensare molto più vasto»⁵⁰. Lo stesso rapporto è ipotizzato da Nietzsche per la logica del nostro pensiero cosciente: essa «è solo una forma grossolana e semplificata di quel pensiero che è necessario al nostro organismo, anzi ai singoli organi di esso»⁵¹. Nell'organico non viene, inoltre, rintracciata solo l'origine dello spirito, ma anche la causa di esso: «L'organico è un'apparecchiatura nella quale si può sviluppare la coscienza perché esso ha bisogno, per la propria conservazione, delle stesse condizioni preliminari»⁵². L'intelletto è una conseguenza delle condizioni di esistenza tanto che, provocatoriamente, ma coerentemente, Nietzsche asserisce che: «Non lo avremmo, se non ci fosse necessario, e non lo avremmo così se non ci fosse necessario così, se potessimo vivere anche diversamente»⁵³. Nietzsche ha così ricondotto la dimensione intellettuale al ruolo subordinato di strumento nelle mani di «un signore dalle molte teste e molto suddiviso», che viene esplicitamente identificato con le nostre valutazioni; queste, a loro volta, rappresentano l'esplicazione performativa delle diverse entità istintuali adeguate alle nostre condizioni di vita. Le valutazioni svelano le condizioni fondamentali di possibilità dell'esistenza, rispettivamente e, in scala crescente, significative per la persona, per la specie "uomo" e, infine, per la vita in generale⁵⁴. Alle valutazioni corrispondono i nostri impulsi e questi alle loro condizioni di esistenza: è da questi che dipendono ultimamente il nostro intelletto così come la nostra volontà e, del pari, i nostri sentimenti; scendendo in profondità l'ultima riduzione possibile è quella degli impulsi stessi a *volontà di potenza*⁵⁵. È esattamente in conseguenza di questo anticlimax di consapevolezza che dall'intelletto, attraverso la mediazione delle valutazioni, ci porta agli istinti che si raggiunge la fase che Nietzsche battezza della "modestia della coscienza"⁵⁶; quella fase nella quale la

⁵⁰ FP, VII, t. III:34,124.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² FP, VII, t. II:25,336.

⁵³ FP, VII, t.II:26,137.

⁵⁴ FP, VII, t. II:40,69.

⁵⁵ FP, VII, t. III:40,61.

⁵⁶ FP, VII, t. II:26,16.

valutazione che compete allo psicologo - filosofo non riguarda più l'espressione in concetti di una filosofia, quanto l'istinto che ne è stato l'artefice, per svelare con quali mezzi sottili, tra i quali senz'altro il più sublime è appunto la coscienza, un istinto tra gli altri si è imposto in una situazione di vita e ha cercato soddisfazione alla propria aspettativa di senso. Il significato dell'affermazione nietzscheana «il nostro corpo è più saggio del nostro spirito!»⁵⁷, viene esplicitata da Masini evidenziando come «si nasconde qui il sostegno mitico dell'*animalitas* e della supremazia della corporeità sulla ragione metafisica dello spirito. La nervatura sperimentale di una conoscenza indissociabile dalla sfera dei bisogni e degli interessi vitali s'innesta sullo sfondo archetipico, primordiale, arcaico e centauresco, presente nell'immagine del *Versucher – Gott, Dioniso*»⁵⁸. Le qualità dell'organico, al quale l'uomo nella sua totalità è così essenzialmente ridotto, in gran parte ci rimangono inconscie e «in parte ci diventano conscie nella forma di istinti»⁵⁹. Descrivendo questi istinti nel 1887 Nietzsche afferma che sessualità, avidità, prepotenza, crudeltà, per citarne alcuni, sono gli unici impulsi reali, in quanto i più forti e naturali, e che dovettero essere banditi agli albori della vita associata in favore della loro irreale antitesi morale del “disinteressato”, dell’“altruistico”, dell’“abnegante”⁶⁰. Ciò che ci interessa è designare rettamente l'unità in cui secondo Nietzsche il nostro pensare, sentire e volere e tutti gli affetti possono essere riassunti; quell'unità rispetto alla quale Nietzsche afferma che «l'intelletto è solo uno strumento». Nel medesimo frammento, subito dopo essersi posto egli stesso la domanda “ma nelle mani di chi?”, si risponde: «Senza dubbio degli affetti. E questi sono una pluralità dietro la quale non è necessario porre una unità: basta concepirla come una reggenza»⁶¹.

Sicuramente conscio delle difficoltà di comprensione che la sua nuova e perturbante soluzione della questione poteva riservare, Nietzsche correda la sua concezione

⁵⁷ FP, VII, t. II:26,355.

⁵⁸ F. Masini, *Lo scriba del caos*, Bologna 1978, pagg. 30-31.

⁵⁹ FP, VII, t. II:27,27.

⁶⁰ FP, VIII, t. II:10,57.

⁶¹ FP, VII, t. III:40,38.

gerarchica della dinamica interpretativa degli affetti con un riferimento che icasticamente raffigura tanto le modalità di esplicazione del rapporto, ovvero la funzione dell'imperio, quanto lo scenario in cui ogni interpretazione può essere rettamente rappresentata, ossia la tendenza alla conquista: «D'altra parte: Napoleone attua il piano di una campagna... Qui tutto è *saputo*... poiché tutto dev'esser comandato: ma anche qui si presuppongono dei subalterni che interpretino quanto è generico, lo adattino alla necessità del momento, quantità della forza, ecc.»⁶². L'immagine dell'*imperator*, dittatore o sovrano, implica, però, se considerata più attentamente, che la dinamica interna della corporeità assuma il profilo di una comunità politica in cui il potere è soggetto a passaggi di mano che avvengono in seguito a ribellioni dei subordinati, oppure al sopravvenire di alleanze strategiche e, non c'è da stupirsi, a congiure; dall'altro lato il dominio sulla comunità può altresì venire mantenuto sia con pugno di ferro che con indulgenza. Ciò che rimane comunque costante nell'idea di soggetto che Nietzsche ci vuole suggerire, è che al suo interno esso sia pervaso da una logica di "profondo antagonismo": «Si capisce che tra loro questi istinti o si combattono, o si assoggettano (o anche si uniscono in una sintesi), o si alternano nel dominio»⁶³. Se può insorgere, dunque, un conflitto tra istinti, ciò deve essere spiegato sulla base della dipendenza di questi dalle condizioni di esistenza: «Ogni istinto è stato inculcato come condizione temporanea di esistenza... Un determinato grado dell'istinto, in rapporto ad altri istinti, viene continuamente ereditato come capace di conservazione; un istinto opposto scompare»⁶⁴.

La differenza di posizione nella gerarchia del sistema degli affetti di un istinto si riflette nella maggiore o minore importanza che riveste quel particolare impulso nella nostra conservazione: ad esso è in effetti associato un diverso sentimento di valore a seconda del ruolo che è chiamato a ricoprire in un particolare presente vitale⁶⁵. Pensiero, volontà e sentimento si trasformano quindi in suoi strumenti laddove esso «emerge come il più

⁶² FP, VIII, t. I:7,1.

⁶³ FP, VIII, t. I:7,3.

⁶⁴ FP, VII, t. II:26,72.

stimato e il più dominante...secondo l'ambiente e le condizioni della nostra vita»⁶⁶. In questo senso va intesa la tendenza di ogni istinto verso "qualcosa di buono"; in esso prende vita, si "incorpora" una determinata valutazione intesa come "bene"; il prospetticismo è una qualità che inerisce a tutta la realtà e dunque, laddove esiste vita, esiste valutazione, anche nell'organismo: «Valutazioni sono contenute in ogni funzione dell'essere organico»⁶⁷. L'uomo contiene dentro di sé, in questo senso, una pluralità di istinti poiché è erede «di generazioni che hanno vissuto nelle più varie condizioni di esistenza»⁶⁸; a partire da ognuno di questi istinti fondamentali «tutto ciò che accade fuori o dentro di noi può essere valutato secondo una diversa prospettiva»⁶⁹. Il mondo, la realtà e la stessa individualità vengono interpretati in dipendenza della lotta e della dinamica nell'agone istintuale: «Ciascuno di tali istinti si sente da ogni altro impedito o favorito, adulato; ciascuno ha la sua particolare legge di sviluppo (i suoi alti e bassi, e il suo ritmo, ecc.) – e l'uno si estingue quando l'altro sorge»⁷⁰. I nostri affetti sono gli esegeti delle valutazioni in quanto «l'esegesi», ad esempio l'interpretazione morale, «è in sé un sintomo di determinati stati fisiologici e inoltre di un determinato livello intellettuale di giudizi dominanti». Di nuovo: «*Chi interpreta?* – i nostri affetti»⁷¹. Se ci chiediamo poi in relazione a cosa valgono le nostre valutazioni, la risposta di Nietzsche suona: «Per la vita. *Ma che cos'è la vita?* Qui è necessaria dunque una nuova e più determinata concezione del termine vita: la mia formula in proposito suona: la vita è volontà di potenza»⁷². La vita del corpo dunque implica l'interpretazione dell'ambiente interno ed esterno, ed ogni interpretazione rimanda ad un istinto imperante dietro di essa; nel portare a termine il

⁶⁵ FP, VII, t. II:26,28.

⁶⁶ FP, VII, t. II:27,29.

⁶⁷ FP, VII, t. II:26,72.

⁶⁸ FP, VII, t. II:25,462.

⁶⁹ FP, VIII, t. I:1,58.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ FP, VIII, t. I:2,190.

⁷² *Ibidem*.

proprio compito critico Nietzsche si deve dunque chiedere, partendo dall'immagine del mondo che viene offerta dalle diverse prospettive, quali istinti si ritrovano sublimati nelle differenti interpretazioni del mondo; ovvero in che senso le interpretazioni del mondo sono "sintomi" di un istinto dominante. Con le parole dello stesso Nietzsche, poiché questi ultimi «vogliono anche *venir considerati come supreme istanze di valore, anzi come poteri che creano e governano*»⁷³ a cosa può essere ricondotta la loro interpretazione? «Sono i nostri bisogni, che interpretano il mondo: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti»⁷⁴. Siamo giunti alla possibilità di determinare la struttura antropologica come una struttura essenzialmente prospettica, plurale, interpretante e creatrice di valori: «*L'uomo come una pluralità di "volontà di potenza": ciascuna con una pluralità di espressioni e forme*»⁷⁵.

Il passaggio successivo conduce ad analizzare quale sia l'immagine del soggetto che discende dalla tensione tra la pluralità istintuale e il precipitato cosciente dell'attività inconscia. Ci pare istruttivo introdurre l'argomentazione con una notazione di nuovo di Masini, secondo il quale «se stabilire valori è interpretare e se...il prodursi dell'interpretazione nel linguaggio mette in opera forze che spezzano l'ordine sintattico-logico e dunque ontologico dei valori, e quindi anche l'identità fondamentale per cui il soggetto è sempre presente a se stesso, sono proprio queste forze, nelle quali si iscrive la decifrazione genealogica e sintomatologica delle interpretazioni, a rovesciarsi sul soggetto dissolvendolo come fondamento. La volontà di potenza ricade così sul soggetto, nel senso che la stessa autointerpretazione del soggetto rimanda alle forze o meglio al gioco agonale delle tensioni che lo determinano e promuovono i suoi apprezzamenti di valore»⁷⁶. Il soggetto non è più da intendersi nel senso di una sostanzialità immutabile e di una razionalità autocosciente, poiché, essendo un prodotto e uno strumento della ragione

⁷³ FP, VIII, t. I:7,3.

⁷⁴ FP, VIII, t. I:7,60.

⁷⁵ FP, VIII, t. I:1,58.

del corpo, non può più vantare alcuna preminenza rispetto alle istanze ermeneutiche dominanti, quali gli istinti e gli affetti.

Singolarità del cosciente e/o pluralità del subcosciente

Per rispondere a questi quesiti fondamentali che riguardano il rapporto tra l'unità della coscienza e la pluralità del preconsciouso; o, diversamente, il processo attraverso il quale si giunge alla singolarità dell'interpretazione nonostante la molteplicità delle prospettive che si combattono o, ancora, se sia, forse, responsabile dell'unicità dello spirituale una forza differente rispetto a quella che costituisce la pluralità, se, ad esempio, la pluralità sia il carattere fondamentale del corpo e l'unità una facoltà dello spirito, occorre precisare che le soluzioni non assumeranno, da un lato, né la forma drastica dell'aut-aut e, dall'altro, nemmeno quella dell'indifferenziato et-et: la soluzione nietzscheana del problema sarà quella di estendere la coscienzialità ad ogni livello, preconsciouso e cosciente, facendo della coscienza, attraverso processi selettivi inconsci, una formazione ristretta, un'aristocrazia, di istanze interpretative che non differiscono, però, nella loro essenza dal tutto del corpo. Poiché ogni passaggio interpretativo, sia esso quello che porta dal tutto verso la parte o viceversa, o dall'interno verso se medesimo o verso l'esterno, implica necessariamente una selezione-falsificazione, non solo rispetto all'ambiente, sia interno che esterno, ma anche per quanto riguarda passioni e stati corporei e, dunque, l'intera vita della coscienza, si deve parlare necessariamente anche del soggetto come di una finzione. Nietzsche non perviene di fatto a negare il ruolo della soggettività nella costruzione del senso; semplicemente nega che tale ruolo possa essere svolto da un'istanza ermeneutica quale l'io cosciente di matrice idealistica. Dato che nella concezione nietzscheana il soggetto non è il fondamento dell'attività cosciente, la quale consiste semplicemente in un'interpretazione ulteriore di precedenti interpretazioni, si può affermare che, con il soggetto sostanziale, appunto, scompaia non solo la possibilità dell'autocoscienza, ma anche la possibilità di creare esclusivamente a partire da essa prospettive di senso che

⁷⁶ F. Masini, *op. cit.*, pag. 30.

soddisfino l'uomo nel presente vitale, le quali, non potendo prescindere, in quanto interpretazioni, dal polo soggettivo, vanno necessariamente ricondotte alla dimensione soggettiva plurale e preconsua della corporeità.

Il nostro punto di partenza vuole, dunque, essere la ricerca dell'elemento comune tra le istanze soggettive preconsue e quella singolare cosciente che Nietzsche chiama esplicitamente "io": «Nell'uomo alloggiano una quantità di spiriti come animali marini – essi lottano tra di loro per conquistare lo spirito "io": essi lo amano, essi vogliono che l'io salti sul loro dorso, a causa di questo amore si odiano l'un l'altro»⁷⁷. Il dato comune emerso dal frammento appena citato, che concorre a delineare la polarità tra pluralità preconsua e singolarità coscia, è innanzitutto la presenza, certamente sotto diversa forma, di *coscienzialità*, sia al livello corporeo che a quello intellettuale, con la fondamentale differenza, nell'uno rispetto all'altro ambito, che muta, e di molto, tanto l'estensione quanto l'intensità delle esperienze che divengono, appunto, coscienti. In un frammento importante del 1885 Nietzsche asserisce, infatti, che «ci sono dunque nell'uomo tante "coscienze" quanti sono gli esseri – in ogni istante della sua esistenza – che costituiscono il suo corpo. Ciò che distingue quella che è abitualmente pensata come l'unica "coscienza", l'intelletto, è proprio che essa rimane protetta e staccata dall'infinita varietà delle vicende di queste molte coscienze, e, come coscienza di rango superiore, come pluralità e aristocrazia dominante, ha a che fare solo con una *scelta* di esperienze, per di più solo esperienze semplificate, rese perspicue e intelligibili, e dunque *falsate*, - perché l'intelletto continui da parte sua in questo semplificare e rendere perspicuo, e dunque falsare, preparando ciò che si chiama comunemente "una volontà»⁷⁸.

La caratteristica che contraddistingue, dunque, ciò che la tradizione ha sempre denominato "coscienza" in senso stretto, rispetto alle molteplici coscienze che albergano nel corpo, non è altro che una gamma di stimoli di ampiezza inferiore. La reale dinamica dei processi che riguardano i molteplici esseri inferiori viene interpretata dall'intelletto in

⁷⁷ FP, VII, t. I: 4,20.7

⁷⁸ FP, VII, t. III:34,7.

forma semplificata: non è difficile rintracciare in questa operazione l'evidente rimando ad una delle caratteristiche fondamentali dell'essere in generale quale, appunto, l'organizzazione semplificante. Essa non riguarda ovviamente in modo esclusivo la sfera intellettuale, ma, come ci conferma Nietzsche, queste operazioni dello «stesso scegliere, e presentare le esperienze, questo astrarre e pensare insieme, questo volere, questo ritradurre il sempre indeterminatissimo volere in attività determinata» si svolgono «in tutti i gradi inferiori, continuamente, nel reciproco comportamento di tutti questi esseri superiori e inferiori». Una seconda caratteristica che Nietzsche aveva attribuito all'essere in generale, ossia la selezione, la ritroviamo fungente in modo essenziale nel processo che struttura ogni livello vitale e ogni attività conoscitiva dell'essere umano. In effetti il materiale delle impressioni presentato al nostro intelletto è già stato a sua volta interpretato al livello preconsco: non è possibile immaginare sensazioni, impressioni sensoriali o stati corporei *grezzi*, in quanto qualsiasi tipo di relazione è una interpretazione, ossia una traduzione, una falsificazione. La selezione è il processo cardine attraverso cui ogni livello fornisce l'immagine del proprio mondo ed esplica sé stesso nell'attività di uniformare l'eterogeneità degli stimoli secondo la sua qualità. La selezione, come abbiamo letto, avviene sia *top-down*, come a dire dal livello precipuamente intellettuale verso la varietà delle sensazioni e delle esperienze; come pure in direzione *bottom-up*, cioè dalle istanze preconsce al livello cosciente, e si esprime in un istinto «tanto forte, da dominare in ogni attività dei nostri sensi, da ridurre, regolare, assimilare eccetera la folla delle nostre sensazioni reali (inconscie), presentandole alla nostra coscienza solo in questa forma riaggiustata»⁷⁹. Quanto ci interessa ribadire è, dunque, che la consapevolezza implica una elaborazione dell'esperienza poiché la percezione attraverso i sensi «avviene in noi inconsciamente»⁸⁰. Nella singolarità del cosciente, infatti, si manifesta la reale attività dell'intelletto che consiste nel *logicizzare* la confusione e il caos dell'impressione sensoriale: «Il materiale dei sensi riordinato dall'intelletto, digrossato nei tratti principali, fatto simile, sussunto sotto

⁷⁹ FP, VII, t. III:34,49.

⁸⁰ FP, VII, t. III:34,30.

qualcosa di affine»⁸¹. Questa dinamica di unificazione, di uniformazione, ovvero di omogeneizzazione dell'eterogeneo, può essere rintracciata, anche per quanto concerne l'autocoscienza, nella direzione che porta, cioè, dalla pluralità del piano istintuale alla singolarità dei contenuti della coscienza: «Le *pretese* passioni singole (per esempio l'uomo è crudele) sono soltanto *unità fittizie*, in quanto si stringe insieme e si considera sinteticamente come un essere, una facoltà o una passione ciò che, provenendo dai diversi istinti fondamentali, entra nella coscienza come *omogeneo*»⁸².

Nietzsche mostra poi per quale motivo “la credenza negli affetti” non rappresenti altro che una forma sistematica di fraintendimento della dimensione corporea da parte della sfera intellettuale: «Gli affetti sono una costruzione dell'intelletto, un'invenzione di cause che non esistono. Tutte le sensazioni comuni del corpo che noi non comprendiamo vengono interpretate in modo intellettuale...»⁸³. L'esempio addotto da Nietzsche riguarda la ricerca costantemente intrapresa dall'intelletto al fine di scovare delle cause “non organiche”, delle cause nelle esperienze o nelle persone, per certi stati del corpo, permettendoci così di poter pensare il nostro stato. In realtà si tratta di una vera e propria interpretazione–falsificazione che, dopo lunga consuetudine, porta ad associare regolarmente certi processi corporei a certe passioni, fino a produrre lo stato stesso “per affinità”: «Frequenti afflussi di sangue al cervello insieme a un senso di soffocamento vengono interpretati come ira: le persone e le cose che stimolano in noi l'ira fanno scattare lo stato fisiologico»⁸⁴.

In un frammento del 1884 Nietzsche si avvale prolungatamente di un paragone con il modello musicale per esporre la sua concezione: al fine, infatti, di ribadire che «ogni sentimento etico che giunge alla nostra coscienza viene semplificato quanto più è reso cosciente, cioè si avvicina al concetto» in quanto esso in realtà è «in sé molteplice, è una

⁸¹ FP, VIII, t. II:9,106.

⁸² FP, VIII, t. I:1,58.

⁸³ FP, VII, t. II:24,20.

⁸⁴ *Ibidem*.

consonanza di più toni», egli asserisce che possa essere associato alla natura multiforme del sentimento etico o della passione «il risuonare contemporaneo di note superiori» che «può essere chiarito con la musica, che fornisce un modello». Questo parallelo ci permette di asserire che il “mondo interno” è ancora più inafferrabile di quello esterno, e che, per questo, subisca una deformazione superiore: «Il mondo interno deve essere trasformato in parvenza, per diventare cosciente: molte eccitazioni sentite come unità, e così via»⁸⁵. L'operazione fondamentale del semplificare e dell'uniformare non interessa esclusivamente i domini dei sensi o degli istinti in rapporto all'intelletto o alla coscienza, ma coinvolge radicalmente anche lo status del soggetto in sé. Nel frammento che andiamo a citare Nietzsche riconduce la genesi delle “cose” in tutto e per tutto agli esseri che formano rappresentazioni, pensano, vogliono, e si accinge a mostrare quanto la sua convinzione riguardi anche il soggetto in sé: «Anche il “soggetto” è una creazione del genere, una “cosa”, come tutte le altre: una semplificazione per indicare la forza che pone, inventa, pensa, come tale, distinta da ogni singolo porre, inventare e pensare. Dunque la facoltà distinta da ogni atto singolo: in fondo il fare, considerato in relazione a ogni fare ancora prevedibile (il fare e la probabilità di un fare simile)»⁸⁶.

Nietzsche sta in sostanza dicendo che non ci sarebbe alcuna esperienza della propria soggettività, ovvero autocoscienza, se non fosse anche in questo ambito al lavoro la forza semplificante – assimilante: «‘soggetto’ è la finzione derivante dall'immaginare che molti stati uguali in noi siano opera di un solo sostrato; ma siamo noi che abbiamo creato l'uguaglianza di questi stati; *il dato di fatto* è il nostro *farli* uguali e *accomodarli*, non l'uguaglianza (che è anzi da *negare*)»⁸⁷. Ma se siamo “noi”, come dice Nietzsche, a porre ciò che non è uguale come se lo fosse, ed in ciò rientra anche il soggetto, la finzione non avviene a partire da un'ulteriore finzione? Il soggetto fittizio è al medesimo tempo autore e

⁸⁵ FP, VII, t. II:25,336.

⁸⁶ FP, VIII, t. I:2,152.

⁸⁷ FP, VIII, t. II:10,19.

prodotto, e, per di più, è qualcosa che per Nietzsche non può avere alcun riscontro nella realtà; è qualcosa di fasullo, di artefatto, di “mitologico”.

L'apparente contraddizione può agevolmente essere superata poiché il livello del soggetto, in realtà, ci consente di essere pensato come medio tra l'assimilazione prerazionale e la reinterpretazione intellettuale degli stati corporei, intesi come ulteriori falsificazioni di stati reali organici, in quanto esso non è il fondamento dell'attività dell'uguagliare, semplificare, selezionare che vanno, infatti, ricondotti ad una forma di volere presoggettiva, ossia ad un volere plurale: «*Soggetto*: è questa la terminologia del nostro credere in un'*unità* attraverso tutti i diversi momenti di altissimo sentimento della realtà; noi intendiamo questo credere come *effetto* di una sola causa, crediamo al nostro credere fino al punto di fantasticare, per amor suo, di una, verità', di una ,realtà', di una ,sostanzialità'». L'immagine raddoppiata di un credere rivolto agli stessi contenuti del credere svela la duplicità dei piani su cui si struttura la dimensione coscienziale umana; l'uomo si rapporta a se stesso grazie alla possibilità di estendere la finzione creando una nuova interpretazione delle proprie esperienze, che si esplica in una nuova interpretazione delle interpretazioni: «*Noi ci immaginiamo* che ciò che comanda, che ciò che è più alto si annida nella nostra coscienza. Alla fine abbiamo un doppio cervello: la capacità di *volere, sentire e pensare noi stessi* qualcosa del nostro volere, sentire e pensare, noi lo riassumiamo con la parola, coscienza'».

Il soggetto è dunque una finzione che si sviluppa sulla base di altre finzioni: «Allo stesso modo dunque in cui l'anima è un'*espressione* che sta ad indicare tutti i fenomeni della coscienza: espressione che noi però interpretiamo come *causa di tutti questi fenomeni* (l'autocoscienza è una finzione!)»⁸⁸.

In un frammento intitolato “*la deduzione psicologica della nostra fede nella ragione*”, Nietzsche concepisce la soggettività come un prodotto di una proiezione e di una separazione: «Soggetto, interpretato in base a noi stessi, in modo che l'io funga da soggetto, da causa di ogni fare, da *autore*». Secondo la lettura di Vattimo è tutto l'universo

⁸⁸ FP, VIII:1,58.

della metafisica dominato dalla “categoria del *Grund*”, ad essere modellato dalla credenza superstiziosa nel soggetto. Egli riconduce tale prospettiva del fare e del subire, in cui emerge il carattere prodotto del soggetto, «a una serie di atti di metaforizzazione e interpretazione che sono determinati dai rapporti sociali di dominio»⁸⁹. Se questa posizione è senz'altro condivisibile, anche alla luce del testo nietzscheano, dove innegabilmente si afferma il carattere fittizio della soggettività dal punto di vista della sua configurazione e rappresentazione sostanziale, è pur vero che proprio l'assenza di un fondamento sempre identico a se stesso di matrice idealistica non implica necessariamente la dissoluzione della dimensione soggettiva del senso.

Da quanto emerso della concezione ontologica di Nietzsche la sua identificazione della volontà di potenza con l'essenza dell'essere, e l'esplicazione fondamentale di questa nell'interpretazione, rimanda strutturalmente ad un'istanza soggettiva che, seppur svincolata dalle maglie della metafisica platonica, non può rinunciare, proprio in quanto intimamente costituita dalla dinamica ermeneutica, ad un polo soggettivo di cui l'interpretazione sia emanazione. Si tratta di superare l'apparente inconciliabilità della posizione che, come abbiamo visto, implica, da un lato, che il fenomeno dell'interpretazione ritragga totalmente il senso dell'oggetto all'interno della prospettiva del centro di potenza che interpreta, e quella posizione per cui questo stesso soggetto appare come corroso dalla critica agli assoluti metafisici di cui Nietzsche si rende protagonista. Queste due visioni possono essere in realtà conciliate secondo la proposta di Ruggenini: «L'opposizione soggetto - oggetto non è dissolta, ma riportata nella soggettività, da cui non si può prescindere e che dunque si estende, almeno in linea di diritto, oltre ogni limite...Ora, come vera, irriducibile contrapposizione, si costituisce in Nietzsche, alla base della dualità soggettiva del soggetto e dell'oggetto, quella che separa e congiunge da un lato l'eterno fluire e dall'altro la volontà del senso; da esso è tenuto in movimento il divenire della vita, che per Nietzsche è il vero nome dell'essere e la cui essenza, come egli afferma, è volontà di potenza...Come che sia ulteriormente da precisare svolgimento e

⁸⁹ G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981, pag. 25.

articolazione della dualità fondamentale tra senso e non senso, entro cui dunque si mantiene, è chiaro che proprio per questo Nietzsche non pensa né dopo né oltre le filosofie della *soggettività*, dalla quale non può prescindere, ma che anzi si ricostituisce potentemente sulla base del suo pensiero, come fondamentale principio del senso»⁹⁰. La dimensione soggettiva, pur mostrando inequivocabilmente il suo *status* cosmetico, rappresenta la dimensione del senso, dunque, proprio a partire dalle potenzialità che il corpo racchiude in sé di plasmarsi in molteplici tipi a seconda dell'istinto fondamentale che in esso predomina, e che utilizza la coscienza per dare vita alla prospettiva adeguata nel particolare presente vitale: la volontà del senso può infatti assumere i tratti gregali della ruolizzazione comunitaria, oppure riconoscersi, in quanto esteticamente giustificata, autonoma e liberamente creatrice, nell'*interpretazione* di un tipo "più alto".

Individuazione e *Einverleibung*

Il processo che porta all'individuo è costellato di interferenze e di influssi che ne fanno qualcosa di potenzialmente multiforme: «L'individuo contiene molte più persone di quanto non creda. "Persona" è soltanto un'accentuazione, una sintesi di tratti e di qualità»⁹¹. Questa disponibilità ad assumere molte forme di esistenza ci viene, secondo Nietzsche, mostrata nel sogno, in quanto esso «ci fa vedere *quanto noi potremmo essere altre persone*»⁹². Comunemente nella vita quotidiana si dà un'eccessiva rilevanza ad alcune determinazioni e caratteristiche delle cosiddette "personalità" fino a credere in una loro effettiva concretezza, la quale non è un vantaggio, ma semmai una limitazione insensata alla possibilità di creare nuove prospettive di senso: «Si è più ricchi di quanto si pensi, si porta nel corpo il materiale per parecchie persone, si ritiene carattere ciò che appartiene soltanto alla persona, a *una* delle nostre maschere»⁹³. Nell'uomo alberga, dunque, una

⁹⁰ M. Ruggenini, *Il soggetto del senso. Nietzsche o la fine della metafisica della soggettività*, in Id., *Volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, Angeli, Milano 1985, pag. 130-131.

⁹¹ FP, VII, t. II:25,363.

⁹² FP, VII, t. II:25,361.

⁹³ FP, VII, t. II:26,370.

tendenza alla formazione costante di tipi che si manifesta in un potere particolare; vale la pena di leggere per intero il frammento: «La forza *creativa* – che ricopia, plasma, forma, si esercita: - il tipo da noi rappresentato è una delle nostre *possibilità*; noi *potremmo* rappresentare anche molte persone – ne abbiamo il *materiale adatto dentro di noi*. Il nostro tipo di vita e di attività deve essere considerato come una *parte* – ivi comprese le massime e i principi fondamentali...noi cerchiamo di rappresentare un *tipo*, istintivamente; scegliamo dalla nostra memoria, colleghiamo e combiniamo i fatti della memoria»⁹⁴. L'uomo, dunque, si trova sin dall'inizio della sua esperienza vitale ad avere a che fare con esigenze, sollecitazioni e pressioni dell'ambiente sociale in cui si trova inserito e che gli si offrono sotto forma di parte da recitare; sopraggiunge quindi una tale assuefazione al ruolo che nell'individuo si manifestano stabilmente «i giudizi, i gusti, le inclinazioni adatte alla sua parte, perfino la misura di intelletto solita e permessa a questo fine». La dimensione strutturalmente *attoriale* dell'uomo implica, come sue condizioni, il possedere una «*volontà*, concentrazione e attenzione; più ancora, dal punto di vista negativo: respingere ciò che *non* vi rientra (la corrente pressante di sentimenti e stimoli eterogenei), e compiere, ma specialmente *interpretare*, le nostre azioni nel senso di una parte recitata». In questo senso emerge in modo evidente la rilevanza del fenomeno interpretativo nel rapporto dell'uomo con se stesso e con la valutazione del suo agire; questa valutazione non deve però essere mistificata attraverso il filtro di categorie o tassonomie estranee alla dimensione istintuale e patetica della corporeità: «Noi abbiamo gli *affetti* e i *desideri* della nostra parte: vale a dire sottolineiamo quelli che ad essa si adattano e li lasciamo vedere». Mantenendoci nell'ambito della metafora musicale del soggetto possiamo rilevare come alla parte assegnata e assunta dall'individuo venga paragonato lo spartito cui la persona si deve intonare, «come per un accordo.» Il ruolo riveste una funzione di contenimento e di filtro degli influssi del mondo esterno che fornisce anche un orientamento nell'agire e nel valutare del soggetto; come tale esso rappresenta «*una semplificazione, un senso, uno*

⁹⁴ FP, VII, t. II:25,362.

scopo»⁹⁵. Nietzsche riconduce questa attitudine dell'uomo alla percezione della propria debolezza nei confronti dell'ambiente; sarebbe infatti la necessità della sopravvivenza, della conservazione e ultimamente della necessità di conferire un senso alla propria esperienza, a costituire il movente dello sviluppo della *mimicry* tra gli uomini, della capacità, cioè, di mimetizzarsi esistenzialmente assumendo camaleonticamente le sembianze o il pigmento dell'ambiente circostante. Il travestitismo dell'uomo induce Nietzsche a formularne una definizione singolare ma estremamente calzante come quella di "animale imitante"; la *superficialità* di questo atteggiamento di accettazione dei giudizi, secondo i ruoli impersonati, di accontentarsi dell'apparenza delle cose, deriva da un bisogno antico, quello appunto di recitare una parte.

Dal punto di vista della scelta e decisione per una prospettiva di senso la differenza tra una raggiunta consapevolezza della propria capacità creatrice di senso, ossia di una autarchia in senso pieno, e una acquisizione, quasi una somministrazione imposta e accettata in modo supinamente acritico di un copione da recitare di cui non siamo gli sceneggiatori, ma solo le comparse, atteggiamento che potremmo chiamare di autismo del senso, sta tutta nell'indipendenza della decisione, ed in essa si rivela il carattere di posizione nei confronti dell'essere dell'individuo: «L'animale del gregge recita una *parte* che gli è stata *imposta*»⁹⁶. Nietzsche attraverso la determinazione dell'uomo come attore vuole mettere in luce la semplificazione, la mistificazione e i pregiudizi che si annidano nei concetti di individuo e di persona. L'esperienza reale contraddice costantemente la visione matematica dell'unità dell'individuo: quest'ultima viene "controvisitata", per utilizzare un termine che lo stesso Nietzsche volle coniare: «Il due nasce dall'uno e l'uno dal due: questo si vede coi propri occhi nella generazione e nell'accrescimento degli organismi più bassi». Egli si rammarica del fatto che «non abbiamo parole per indicare ciò che effettivamente esiste, e cioè i gradi di intensità nella scala che porta all'individuo, alla "persona"». Per delineare la sua nuova concezione dell'uomo Nietzsche si serve allora

⁹⁵ FP, VII, t. II:25,374.

⁹⁶ FP, VII, t. II:25,379.

dell'espressione "*molte anime mortali*", «allo stesso modo che ognuno ha materiale per più *personae*»⁹⁷.

In conclusione diviene possibile mettere in luce come la struttura della coscienza, nella sua assodata ed essenziale natura reattiva, divenga lo strumento che rende possibile l'individuazione attraverso l'incorporazione degli istinti e degli affetti della comunità. In un frammento del 1881 che vale la pena di leggere per esteso Nietzsche scrisse infatti: "È solo la società che educa l'essere individuale lo prepara a diventare individuo, intero o a metà; essa NON è costituita di esseri individuali né dei loro contratti! Bensì, tutt'al più, è necessario un individuo come punto centrale (un capo), e questo anche «libero» soltanto in rapporto al grado più basso o più alto degli altri. Dunque: *non* è che lo Stato che reprima originariamente gli individui: questi non esistono ancora affatto! In generale, esso rende possibile l'esistenza agli uomini, in quanto animali del gregge. I nostri *istinti*, *affetti*, ci vengono *insegnati* solo in questa sede: *non sono nulla di originario*! Per essi non esiste uno «stato di natura»! Come parti di un intero, partecipiamo alle sue condizioni di esistenza e funzioni, e *incorporiamo in noi le esperienze e i giudizi che così facciamo*"⁹⁸. Mereologicamente, in questo accesso all'individuazione, il tutto genera la parte, e, istituendo attraverso la coscienza la possibilità della coesione, della comunicazione e della comprensione tra le parti, fornisce anche la struttura fondamentale attraverso la quale ciò

⁹⁷ FP, VII, t. III:40,8.

⁹⁸ FP, V, t. II: 11,293. "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". KSA 9, 509. M. Montinari traduce "...und einverleiben uns..." con: "...e ci assimiliamo...": abbiamo ritenuto che tradurre con "...incorporiamo in noi..." mettesse nel giusto rilievo la rilevanza filosofica del concetto di *Einverleibung*, giacché Nietzsche stesso utilizzando il termine *Assimilation*, precedentemente nel frammento citato, mostra di voler distinguere i significati dei due termini, pur naturalmente in un ambito di stretta attinenza. La traduzione "incorporiamo in noi", pur generando in italiano un pleonasma per la ridondanza del prefisso (*in*-corporiamo) e della preposizione (*in* noi), aggira, a nostro avviso, la difficoltà del tradurre il pronominale tedesco *sich* (dat.) *einverleiben* con il pronominale italiano *incorporarsi* che è intransitivo ed in tal modo di

che precedentemente era *organo*, possa a sua volta divenire *organismo*, e, nel caso della società, l'individuo, appunto, possa giungere alla propria *individuazione*. Si potrebbe affermare, dunque, che la fenomenologia della coscienza sia una riproposizione incorporata degli istinti e degli affetti che la società produce e modella per i propri scopi: non è casuale, dunque, che le relazioni coscienziali si manifestino nella concezione nietzscheana attraverso la metafora materiale della gerarchia e del dominio, direttamente mutuata dalla sfera politico-sociale. In questo processo la dimensione della corporeità riveste un ruolo preponderante nella misura in cui, al mutare delle condizioni di esistenza di cui originariamente l'individuo era funzione, si rende necessario un processo di riadattamento e rielaborazione al fine di affrancarsi da ciò che ordina sotto forma di imperativo comunitario e realizzare la propria individuazione: “[...] l'uomo deve *patire fino in fondo* dentro di sé gli effetti dell'organismo sociale, deve espiare ciò che non risponde allo scopo nelle condizioni di esistenza, nei giudizi e nelle esperienze che erano adatti *per una totalità*, e infine giungere a creare dentro se stesso la *sua possibilità di esistenza in quanto individuo*, mediante un riordinamento e l'assimilazione e l'escrezione degli istinti”.

L'inaggrabilità della dimensione coscienziale quale struttura in cui si manifesta il processo di incorporazione degli istinti e degli affetti, che ora non sono più al servizio della totalità, ma dell'individuo, genera necessariamente opacità nell'accesso ai contenuti e alle dinamiche della coscienza necessari all'individuazione: “Inevitabilmente in uno che vuol diventare libero, diventano preponderanti quelle funzioni con le quali egli o i suoi antenati hanno servito la società: queste funzioni eminenti guidano e promuovono oppure limitano le rimanenti – ma di *tutte* egli ha bisogno, per vivere egli stesso come organismo, sono *condizioni di vita*”. Cruciale si mostra il passaggio nel quale Nietzsche asserisce perentoriamente che per gli istinti che presiedettero alla formazione della coscienza non si può parlare di «stato di natura», non di istinti originari, ma appresi.

Dall'altro lato questo insanabile conflitto tra l'istanza di individuazione e la permanenza di stadi e strutture coscienziali gregarizzanti, è ciò che rende disagiato e, spesso, letale il

evitare il solecismo dell'uso transitivo di *incorporare* con il complemento di termine proclitico (“ci

processo che porta all'individuo, a quella che Heidegger definisce lo specifico compimento della filosofia di Nietzsche, ovvero ad una *superiore umanizzazione*. Questa opacità, che rimanda peraltro all'oscurità coscienziale husserliana, è la condizione che da un lato ridimensiona, se non propriamente abolisce, la possibilità di intendere il progetto nietzscheano come una forma naturalistica di purificazione: la concezione della volontà di potenza come essenza dell'essere, e, dunque, come ultima possibile riduzione nell'ottica di una fenomenologia della vita nietzscheana, è ciò che precisamente pare opporsi essenzialmente ad ogni purificazione o naturalizzazione in quanto istanza originariamente interpretante. È questo il senso al contempo ultimativo e destinale della domanda dell'aforisma 110 de *La gaia scienza*: "Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung? — das ist die Frage, das ist das Experiment"⁹⁹.



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 è 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.

incorporiamo").

⁹⁹ KSA 3,469. "Fino a che punto la verità sopporta l'incorporazione? Questo è il problema, questo l'esperimento". F. Masini traduce: "Fino a che punto la verità sopporta di essere incorporata?".