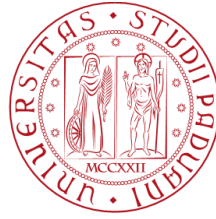


1222·2022
800
ANNI



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata
Corso di Laurea Triennale in Filosofia

Tesi di Laurea Triennale

AL DI LÀ DELLA FINE:
UNA RIFLESSIONE SUL TEMA DELLA MORTE
ATTRAVERSO FREUD E NIETZSCHE

Relatore:

Chiar.mo Prof. Marcello Ghilardi

Jenny Maggiolo
Matricola n. 2017024

Anno Accademico 2024-2025

Alla mia famiglia, a chi mi è sempre stato accanto e a chi, invisibile, mi tiene per mano.

INDICE

INTRODUZIONE	1
LA MORTE E IL TRAGICO: TRA FREUD E NIETZSCHE	3
EROS E THANATOS	18
COME LA MORTE APPARTIENE ALLA VITA	35
CONCLUSIONI	47
BIBLIOGRAFIA	50
SITOGRAFIA	53

INTRODUZIONE

Quando si pensa alla morte si fa solitamente riferimento alle concezioni convenzionali della stessa, o al suo simbolismo: può essere pensata come termine della vita e prendere il nome di “crepuscolo” perché viene associata all’invecchiamento e metaforicamente al calar del sole sulla vita. Occhi diversi vedono la morte come una nuova opportunità; è interpretata come l’inizio rituale di una nuova esistenza: essa traccia la fine di un ciclo vitale e permette di cominciarne un altro nuovo, carico di aspettative. Spesso la morte è legata alle idee di pace, di quiete e di silenzio, si legge come il momento in cui finiscono tutte le attività biologiche dell’individuo; altre volte è designata con i termini “vuoto” o “abisso” proprio perché la coscienza umana non può carpirla concretamente, perché morte e coscienza sembrano escludersi a vicenda.

La morte è una delle tematiche più complesse e profonde che l’essere umano si trova ad affrontare. Non solo è un evento che segna la fine della vita biologica, ma è una domanda enigmatica che invade l’intera esistenza dell’uomo. La morte ha la capacità di influenzare il modo in cui si vive, la maniera in cui le cose vengono interpretate e il significato che viene attribuito all’esistenza. Non è possibile pensare la vita senza pensare contemporaneamente anche la morte.

Si può dire dunque che la morte appartenga alla vita? In che modo essa vi apparterrebbe? Questa tesi si propone di esplorare la stretta correlazione tra vita e morte attraverso l’arguto contributo dei maestri del sospetto: Sigmund Freud e Friedrich Nietzsche. Adottando prospettive diverse e giungendo da campi disciplinari differenti, Freud e Nietzsche esplorano il ruolo della morte all’interno della vita umana, evidenziandone la presenza costante e fondamentale nell’esistenza. Anziché essere considerata un evento isolato che segna il termine inesorabile della vita, la morte viene qui analizzata come una forza dirompente, distruttiva ma soprattutto creativa che pervade in modo ineluttabile la vita di ciascuno.

La tesi si articola in tre sezioni principali ordinati in maniera insolita: dapprima si cerca di avvicinare i pensieri dei due principali autori presi in considerazione, individuando una tematica intrecciata con entrambe le prospettive. La seconda e la terza sezione si occupano di scandagliare il pensiero dei due autori singolarmente, analizzando alcune opere ed evidenziando eventuali critiche mosse ad alcuni dei concetti fondanti delle loro filosofie.

Nel primo capitolo di questa tesi si propone una breve introduzione sul concetto di morte nella filosofia moderna e contemporanea, indagando brevemente il pensiero di V. Jankélévitch, A. Schopenhauer e M. Heidegger anche attraverso il contributo di E. Morin. Viene successivamente introdotto un tentativo di mettere in comunicazione la psicoanalisi di S. Freud con la filosofia dirompente di F. Nietzsche attraverso il *fil rouge* del tragico, facendo leva sul saggio di Silvia Capodivacca *Sul Tragico. Tra Nietzsche e Freud*¹.

Il secondo capitolo è invece interamente dedicato al contributo freudiano: partendo dall'opera *Al di là del principio di piacere*², si analizzano i concetti di pulsione di vita (Eros) e pulsione di morte (Thanatos) come istanze inconscie fondamentali per l'essere umano. Il resto del capitolo è dedicato allo sviluppo del concetto freudiano di *Unheimliche* (tradotto in italiano con "perturbante") e al suo ruolo nello sviluppo del sentimento di angoscia nell'individuo.

Il terzo capitolo si concentra sulla filosofia tragica di Nietzsche indagando attraversando alcune delle sue opere principali. A partire da *La Nascita della Tragedia*³, una delle opere più criticate anche dallo stesso autore, si cerca di delineare il rapporto tra il carattere distruttivo del dionisiaco e la spinta creativa della volontà di potenza. Il capitolo cerca di accompagnare il lettore attraverso la concezione nietzschiana della morte, incominciando dalla sua critica al decadentismo per giungere all'atteggiamento affermativo nei confronti della totalità della vita, definito da Nietzsche *amor fati*. Per finire, si cerca di offrire al lettore una puntuale prospettiva "sull'utilità e il danno" della morte per la filosofia.

¹ Cfr. S. Capodivacca, *Sul Tragico. Tra Nietzsche e Freud*, Mimesis, Milano-Udine 2012.)

² Cfr. S. Freud, *Al di là del principio di piacere* [1920], tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2020.

³ Cfr. F. Nietzsche, *La Nascita della Tragedia. Considerazioni Inattuali I-III*, vol. III t. I, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1972.

CAPITOLO 1

La morte e il tragico: tra Freud e Nietzsche

1. *Che cos'è la morte per la filosofia*

La morte è dunque una fine o un passaggio? È l'inizio di una nuova vita, una rinascita dello spirito, un'esistenza ultraterrena, oppure è il termine dell'esistenza personale di ciascuno? È un punto che sancisce la fine del testo o rappresenta i tre punti di sospensione, che preparano a qualcosa di indefinito?

In realtà la morte è sempre stata un punto interrogativo atto a generarne molti altri, forse troppi. È impensabile rispondere a tutte le domande che riguardano la morte, come è improponibile stilare tutte quelle che la sola paura della stessa fa scaturire. Ogni domanda genera come risposta un altro quesito, ancora più oscuro, e sentimenti altrettanto complicati da cogliere e da gestire. La morte è dunque una realtà palpabile, un destino inevitabile per l'uomo, ma al contempo scatena ambiguità e incomprendimento: è un'esperienza universale, ma anche un passo intimamente personale, dalla quale non si può sfuggire; essa può incombere in ogni momento sulla vita, ma non può essere *vissuta*.

Vladimir Jankélévitch ha dedicato parte della sua vita e della sua ricerca al discorso sulla morte: in *La Mort* (1966), uno dei suoi testi più ampi e prolissi, la descrive come un “vuoto che si spalanca all'improvviso nella pienezza della continuità”⁴. Per lui la morte è essenzialmente un vuoto, non è identificabile ma esiste inevitabilmente e arriva improvvisamente. Secondo Jankélévitch il mistero che caratterizza propriamente la morte non può essere né dissolto né risolto: su di esso ci si può interrogare proprio perché la morte diventa, per chiunque, un'astrazione che si può infarcire di significato. Ciascuno attribuisce all'evento una definizione che non gli appartiene, o forse parzialmente lo compone; sia esso una soluzione religiosa quale l'assoluzione o la liberazione dei peccati, sia il raggiungimento spirituale del Nirvana o la reincarnazione dello spirito in un corpo

⁴ V. Jankélévitch, *La Morte* [1966], tr. it., Einaudi, Torino 2009, p. 36.

che non è il proprio. Alcuni interpretano la morte come un'enorme nulla, la distesa del buio più totale in cui non può sussistere nulla. Infondo è comprensibile. Solo quando è altrui, allora, la morte può essere vista: è possibile essere spettatori della morte dell'altro, e proprio questo aspetto permette di porre il problema della morte come interrogazione filosofica e riflessione esistenzialistica. Pensare la morte in terza persona può garantire una certa lucidità di pensiero: in questa situazione si osserva la morte da una certa distanza di sicurezza, come un caso-studio. Da lì sembra semplicemente ciò che di inevitabile accade a tutti gli esseri viventi e che li accomuna al di là di ogni altra differenza, è il corso della vita al quale non si sfugge.

È molto diverso, invece, pensare la morte in prima persona, divenire consapevoli della propria mortalità e dell'eventuale vicinanza del giorno dedicato alla propria dipartita. La morte dell'io costringe l'individuo ad immergersi nell'angoscia che caratterizza la vita nel momento in cui si pensa all'incombente della propria fine:

La morte-propria è l'evento divorante che, una volta ridotto al puro fatto di accadere, cioè alla quoddità vuota dell'accaduto, strangola sul nascere ogni sapere. Così la morte gioca a nascondino con la coscienza: dove io sono, la morte non c'è; e quando la morte c'è, sono io a non esserci più. Finché io sono, la morte deve ancora venire; e quando la morte arriva, qui e ora, non c'è più nessuno.⁵

Riprendendo la celebre conclusione epicurea⁶ Jankélévitch intende mostrare come la morte-propria sia attesa tragicamente: essa conserva un aspetto angoscioso che non solo non è disposto ad abbandonare l'uomo, ma che pare addirittura caratterizzarne l'essenza nella maniera più intima. L'essere umano si sente vittima del proprio destino. Ma è giusto definire "vittima" un mortale che è destinato a perire in ogni caso? Per quale motivo la morte viene consacrata ad evento negativo nel pensiero occidentale? Inoltre, se la morte è un evento naturale e necessario, come può essere considerato un male?

Tutto ciò deriva probabilmente dall'osservazione stessa della morte, quando quest'ultima colpisce il prossimo, sia esso un parente o un amico. La morte del Tu provoca una ferita, un profondo dolore e rammarico, una lacerazione indicibile che sta

⁵ *Ivi*, p. 121.

⁶ Epicuro esplicita in una lettera a Meneceo la sua tranquillità nei confronti della morte: quando appunto essa arriva, l'uomo non c'è più. Per Epicuro la morte e la vita sono due realtà che non possono co-esistere, pertanto la paura della morte è un sentimento privo di ogni significato.

addosso, come un vestito troppo stretto, ai cari del defunto, il quale è visto come elemento “insostituibile”⁷. Forse, il lutto è vissuto dal vivente come una morte che precede la propria, come una morte-parziale dell’Io, la perdita eterna di qualcuno che ha partecipato all’esistenza di un Io⁸. È probabilmente il motivo per cui le tradizioni occidentali danno così tanta importanza alla salma del defunto (dalla ricomposizione del cadavere, l’abbellimento e la benedizione, che precedono procedure per cui logicamente un simile trattamento non sarebbe richiesto come, ad esempio, la cremazione) e al rito funebre atto a ricordarlo e a renderlo indelebile nella memoria di chi l’avesse conosciuto. Edgar Morin, filosofo e sociologo francese, sostiene che il lutto sia espressione di una tensione tra lo spirito di adattamento e quello di disadattamento alla morte: “il lutto esprime socialmente il disadattamento individuale alla morte ma, al tempo stesso, è questo processo sociale di adattamento che tende a rimarginare la ferita di coloro che sono sopravvissuti”⁹. L’uomo è l’unico tra gli animali ad avere coscienza della morte e, nel corso dei secoli, ad aver trovato il modo di adattarsi socialmente alla stessa, condividendo con la comunità una certa ritualità funebre che “è stata lo strumento principe per educare le persone a considerare la morte come un fatto sociale e non meramente individuale”¹⁰. L’individuo però, calato nella sua solitudine, sprofonda in una spirale angosciante che rende molto più vivido il pensiero della morte: l’essere umano non si adatta singolarmente alla morte perché è un’esperienza misteriosa che non conosce, perciò lo soggioga alla paura.

La riflessione sulla morte trasuda mistero e incompletezza, è rappresentante di un senso di inquietudine non comune alla vita di ogni giorno. L’uomo è dunque chiamato ad adattarsi e disadattarsi alla morte nel corso della sua esperienza vitale.

Jankélévitch sostiene che la filosofia della morte sia inesistente tanto quanto il suo soggetto sia indicibile e inconoscibile: non esiste un pensiero che si sviluppa sul nulla. Ma la morte non è il drastico *nihil* degli antichi, non è nemmeno il drammatico nulla di

⁷ *Ivi*, cit., p. 113.

⁸ Cfr. I. Testoni, *Il grande libro della morte*, Il Saggiatore, Milano 2021. Per un maggior approfondimento sulla questione del lutto che, purtroppo, non è possibile inserire all’interno di questo elaborato si segnala la discussione di Testoni sulla ricerca di De Martino (capitolo terzo, *Il grido verso l’aldilà*). “La morte, infatti, strappando la presenza di coloro con cui condividiamo lo spazio dell’esperienza, fa implodere il senso stesso dello stare al mondo” (*ivi*, pp. 62-63).

⁹ E. Morin, *L’uomo e la morte*, Il Margine (Erickson), tr. it., Lavis 2021, pp. 96-97.

¹⁰ I. Testoni, *Il grande libro della morte*, cit., p. 65.

Schelling, essa per Jankélévitch è un “quasi-niente”¹¹. Proprio questa non-definizione della morte permette di arieggiare il pensiero: l’interrogazione filosofica sulla morte dona importanza all’istante. Nella riflessione di Jankélévitch il “quasi” indica proprio l’istante, l’imperscrutabile passaggio che dalla vita conduce alla morte: l’istante è ciò che inebria l’essere umano con l’angoscia esistenziale. L’attesa trepidante e spaventosa dona importanza al “quasi-morto”, che da vuoto niente passa in un attimo ad un tutto. La riflessione sulla morte e quella sull’istante coincidono, diventano una cosa sola; entrambi i termini acquisiscono al contempo moltissime definizioni e, allo stesso tempo, non possono essere definiti in alcun modo. Ma allora sorge spontaneo chiedersi se la riflessione sulla morte sia, in realtà, una riflessione sulla vita?

È innegabile che la morte giochi con le emozioni dell’essere umano oltre che con i suoi pensieri e le sue curiosità, è altresì umano che essa causi un’inspiegabile inquietudine esistenziale. La morte depriva l’uomo dell’unica cosa che conosce con evidenza e può controllare: il presente.

Arthur Schopenhauer sostiene che l’essere umano, nel gioco sadico e naturale della Volontà che controlla il Mondo, sia un mero fenomeno, un fantasma che infesta la vita e gioca con essa. Egli vive costruendo la sua piccola casa delle bambole destinata a sparire con l’avvento della morte individuale. Per Schopenhauer il mondo ha progetti più vasti e l’uomo non è contemplato tra questi: la morte è vista positivamente dall’uomo schopenhaueriano come una via di fuga dalla tragicità della vita, la sola liberazione dalla sofferenza che la Volontà ha in serbo per ciascun essere umano.

Ma per quanto concerne la vita dell’individuo, ogni storia di vita è una storia di sofferenza; [...] forse mai un uomo, se è assennato e insieme sincero, desidererà, alla fine della vita, ricominciare daccapo; piuttosto che ciò, preferirà scegliere l’assoluto non essere. Il contenuto essenziale del celeberrimo monologo dell’*Amleto* è, in sintesi, questo: il nostro stato è così miserabile che l’assoluto non-essere sarebbe decisamente da preferirgli.¹²

Nonostante il suo pessimismo cosmico, Schopenhauer vede un bagliore proprio dove tutto il genere umano vede il buio più totale; egli, al contrario di Jankélévitch, innalza la

¹¹ V. Jankélévitch, *La Morte* [1966], cit., p. 130.

¹² A. Schopenhauer, *Il Mondo come Volontà e Rappresentazione* [1819], vol. 1, libro quarto, tr. it., Bompiani, Milano 2010, pp. 633-635.

morte a fondamentale ispirazione della filosofia: è proprio la morte a farsi riflessione sulla vita e dunque a consentire il filosofare sulla stessa, che è insieme tutto e niente. Al contrario dell'animale, l'uomo ha una consapevolezza della morte che alimenta, oltre alla riflessione, anche la paura nei confronti della sua distruzione. È la Volontà, secondo Schopenhauer, la prima causa del timore nei confronti del fine vita: da una Volontà cieca, padrona del mondo e capace di donare all'uomo una vita densa di sofferenze e tuttavia plastica, "scaturisce la *fuga mortis*"¹³. Ciò che rende la morte tetra e inospitale agli occhi dell'individuo è la sua stessa distruzione, l'annientamento che essa rappresenta per l'uomo in quanto essere-del-mondo, parte di una totalità ben definita che garantisce all'individuo un posto, una casa, un'importanza apparente. La promessa illusoria della Volontà spinge l'uomo a rifugiarsi nella rappresentazione non veritiera, fuggendo così dal suo destino ineluttabile.

Schopenhauer non è l'unico a vedere l'uomo come brandello di un grande disegno che continua ad esistere al di fuori dell'umanità. Qualche tempo più tardi, Martin Heidegger parla dell'uomo come di un Esser-ci (*Dasein*), ovvero di un ente che viene gettato nel mondo e che, in apertura con questo, si accinge a vivere la sua quotidianità. La vita è, nella riflessione heideggeriana, appunto quotidianità, definita come un'estensione dell'essere tra la nascita e la morte che però non è caratterizzata da una piena autenticità: l'Esser-ci vive in modo inautentico fino a che non diventa cosciente della sua stessa finitezza. La morte per Heidegger fa parte della vita, risiede nella vita e chiede all'uomo di essere pronto, di farsi cosciente-della-fine. Per vivere una vita autentica (e quindi godere di una morte altrettanto autentica, sincera, vera) è necessario "voler-aver-coscienza"¹⁴ della fine, comprendere la limitatezza umana e allontanarsi dalla bugia del "Si" quotidiano, che annebbia lo sguardo e consente il fluire di una vita all'insegna dell'illusione. Agli occhi di Heidegger la quotidianità divora l'autenticità della morte come evento necessario e proprio di ogni *Dasein*, priva l'uomo dell'angoscia esistenziale di fronte al suo destino finale:

Il Si non lascia sorgere il coraggio dell'angoscia davanti alla morte [...]. L'essere-per-la-morte quotidiano, in quanto deiettivo, è una fuga costante davanti a essa. L'essere-per-la-fine assume la forma

¹³ *Ivi*, p. 1875.

¹⁴ M. Heidegger, *Essere e Tempo* [1927], Longanesi, Milano 1971, p. 423.

di una elusione della morte, caratterizzata dall'equivoco, dalla comprensione inautentica e dal coprimento.¹⁵

L'angoscia per la morte è ciò che caratterizza la morte in sé, per Heidegger la vera essenza della morte è l'angoscia, il sentimento che anticipa e accompagna l'evento della fine. L'angoscia è tutto quello che può essere colto dall'uomo:

L'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e, [...], lo pone innanzi alla possibilità di essere sé stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di sé stessa e piena di angoscia: la libertà per la morte.¹⁶

L'anticipazione angosciosa della morte è in qualche modo una forma di preparazione all'evento, e può diventare il motore dell'autoaffermazione. Il *Dasein* heideggeriano è allo stesso tempo "essere-per-la-morte" e solo quando diventerà cosciente della sua essenza autentica sarà finalmente libero. L'uomo deve cogliere su di sé il dolore e la sofferenza che l'angoscia provoca, deve diventarne consapevole. Morin chiama "rischio di morte" l'inevitabilità di morire con una certa consapevolezza: "colui che tentasse di evitare il rischio di morte per restare vivo il più possibile non conoscerebbe mai la vita; la paura o la mediocrità impediscono di vivere".¹⁷ Il rischio di morte è una clausola fondamentale del contratto con la vita stessa: la morte abita la vita, la inebria in ogni sua sfaccettatura e al contempo le sfugge. Le due non si escludono l'un l'altra, sono complementari e coesistono, come facce della stessa medaglia. L'adesione al rischio di morte, l'immettersi nel gioco della vita con la consapevolezza di essere attesi dalla morte, è al contempo un atto creativo e una manifestazione di libertà individuale. La lettura di Morin riporta a galla la concezione hegeliana della morte come libertà ed autoaffermazione: nella dialettica hegeliana è necessario abbracciare la negazione per evolvere, per essere liberi. Essa non va soppressa o assorbita come momento dell'intero che ha ormai esaurito il suo compito, bensì è compresa e considerata parte essenziale di quell'intero.

¹⁵ *Ivi*, pp. 457-458.

¹⁶ *Ivi*, p. 478.

¹⁷ E. Morin, *L'uomo e la morte*, tr. it., Il Margine (Erickson), Lavis 2021, p. 320.

Sigmund Freud, adottato come uno dei capisaldi di questo elaborato, ha riflettuto a lungo sul concetto di morte, partorendo una prospettiva multidisciplinare e non strettamente psicologica. La sua metapsicologia presenta l'evento della morte come una pulsione distruttiva che abita la psiche dell'individuo, la parte più recondita e celata del suo inconscio (l'*Es*), e ha la possibilità di manifestarsi nella realtà per mezzo di filtri che regolano la forza con la quale si palesa. La pulsione di morte freudiana viene definita contraddittoria perché se da un lato brama il ritorno alla quiete della non-esistenza, vista come "luogo" primordiale dell'umanità, dall'altro si manifesta con comportamenti aggressivi o distruttivi nei confronti di sé o dell'altro-da-sé. Da questo punto di vista la pulsione di morte può sembrare indissolubilmente allacciata al concetto di tragico com'è convenzionalmente conosciuto: anche qui, come nel tragico, l'individuo sembra essere scisso internamente tra una tendenza aggressiva che mira a riportarlo ad uno stato di non-essenza (non-esistenza) e una bramosia irrefrenabile di vita. La pulsione di morte non può sussistere da sola, è infatti accompagnata da un'altra pulsione che ha il compito di mantenere l'essere umano in vita, garantendogli la sopravvivenza: la pulsione di vita. La domanda che sorge spontanea è dunque la seguente: senza una pulsione, l'altra ha senso di esistere? Freud afferma l'esistenza di entrambe le pulsioni (anche se la prova di tale esistenza non è totalmente garantita),¹⁸ e le considera addirittura indissolubilmente complementari. L'azione di regolamentazione che la pulsione di vita attua sulla pulsione di morte permette la perpetrazione dell'esistenza umana in vari modi, ma senza la pulsione di morte non si avrebbe forse un'uguale spinta alla vita: la lotta per la sopravvivenza è essa stessa indice di distruzione e aggressività, la caccia e la pesca sono atteggiamenti necessari per sopravvivere ma sono anche una pura manifestazione di violenza e animalità. La bestialità dell'uomo sull'uomo permette sia di difendersi dai propri simili seguendo la legge del più forte, sia di procreare con l'obiettivo di riproduzione della specie.

Ma se anche tutto ciò che riguarda la sopravvivenza richiama la distruzione, perché questa viene sempre associata in primo luogo alla morte? Gli equilibri nella natura sono fondamentali: ci sono prede se ci sono predatori, c'è la luce solo perché c'è il buio, si ha la notte solo perché esiste il giorno, e senza un'opposto non è possibile risalire

¹⁸ Per un maggiore approfondimento sull'argomento accennato, si rimanda al secondo capitolo.

all'altro. Un giovane Friedrich Nietzsche riconosce, scavando agli albori della filosofia greca, l'immenso contributo portato da Eraclito l'oscuro: in una poetica contrapposizione tra il pensiero eracliteo e quello parmenideo, Nietzsche innalza l'importanza che Eraclito attribuisce al divenire non come distinzione tra ciò che è e ciò che non è, bensì come unione e compresenza di contrari.

In questo mondo esiste la colpa, l'ingiustizia, la contraddizione, il dolore? Sì, esclama Eraclito, ma soltanto per l'uomo limitato che guarda le cose staccate e non riunite, non già per il dio che intuisce il tutto: per quest'ultimo tutte le cose contrastanti si raccolgono in un'unica armonia, invisibile certo al comune occhio umano, ma comprensibile per chi, come Eraclito, risulta simile al dio contemplativo.¹⁹

L'idea della coesistenza di forze contrastanti e addirittura di una loro necessaria convivenza può essere in toto riassunta dalla convinzione che la vita e la morte si appartengano intimamente, che siano anzi frutti dello stesso albero se non l'albero stesso, che restituisce fiori e frutti generati dall'unione di vita e morte.

Quando Freud inizia a pensare la morte come evento intrinseco alla vita, risorge anche l'essenza del perturbante (*Unheimliche*); la questione del perturbante è quella dell'inquietudine, dell'angoscia provocata da qualcosa che è contemporaneamente familiare e sinistro, che sembra appartenere al soggetto ma non trasuda fiducia. Il perturbante crea nell'essere umano una sensazione che richiama il sublime delle opere leopardiane nel romanticismo italiano. Il perturbante, già dall'etimologia del termine tedesco, invita a scoprire il tema del doppio e del contraddittorio, racchiude in sé gli opposti di Eraclito e, come fa il filosofo greco, li unisce. Da questa scarna prima riflessione, che sarà ripresa a tempo debito, si ha un assaggio di come la molteplicità sia raccolta nell'unità e sia inoltre in continuo divenire.

L'opposizione stessa di vita e morte non è una mera opposizione. Se la vita inizia con la nascita e termina con la morte, dove nascita e morte sono due eventi considerati agli antipodi ma che si somigliano fin troppo, è dunque possibile affermare che la morte appartenga alla vita? Oppure si può dire che la vita (in quanto essere-gettati-nel-mondo, essere-nati, esistere) appartenga alla morte? La morte costituisce il fine-vita una volta per tutte oppure determina un nuovo inizio, può essere la creazione che segue la distruzione?

¹⁹ F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, ed. digitale, Adelphi, Milano 2015, p. 192.

Il “giuoco” della filosofia eraclitea, nell’ottica nietzschiana, può essere compreso solamente attraverso gli occhi del bambino o dell’artista. Nietzsche parla di una “piena innocenza” che caratterizza la tensione tra creazione e distruzione, tra vita e morte. L’uomo per Eraclito “è in generale un essere irrazionale”²⁰ che non può basarsi in tutto e per tutto sul *logos* e non può pretendere di dare una risposta ad ogni cosa. Eraclito è, per Nietzsche, un artista contemplatore della natura e del mondo, tutt’uno con la propria oscura opera d’arte: “ciò che egli ha contemplato, la dottrina della legge nel divenire e del giuoco nella necessità, dovrà d’ora in poi essere eternamente contemplato: egli ha alzato il sipario su questo supremo spettacolo.”²¹

Freud e Nietzsche, oscuri come Eraclito nelle loro intenzioni quanto nelle distinte filosofie, saranno le spalle su cui ergere l’edificio di questo testo, che analizza da vicino l’appartenenza della morte alla vita e l’inscindibilità di queste due esperienze.

2. *Il tragico tra Freud e Nietzsche*

Il richiamo al binomio di distruzione e creazione è lampante e permette di giungere al punto focale di questo primo capitolo: l’uomo considera la morte un evento tragico che segna la fine della vita, pertanto vive tutta la sua esistenza cercando di fuggirle senza rendersi conto di essere già immerso nella tragedia che è la vita stessa. Ma perché il tragico deve essere concepito come evento meramente negativo, da evitare ad ogni costo, se la negazione è considerata una fase fondamentale di ogni evoluzione?

Il tragico caratterizza tutta la vita dell’uomo e la equipara ad una forma d’arte, abbellisce la vita stessa e ne garantisce il proseguire tracciando solchi e fratture che hanno la caratteristica di essere fertili. La grande capacità della tragedia come forma d’arte è quella di creare qualcosa di nuovo a partire da una precedente rottura: Silvia Capodivacca nel suo testo *Sul Tragico. Tra Nietzsche e Freud* (2012) definisce il tragico una “*frattura morfogenetica*: una cesura immane, una crisi immensa e non ricomponibile, dalla quale nondimeno scaturisce un esercito di forme di realtà ineguagliabile quanto a mole e natura

²⁰ *Ivi*, p. 194.

²¹ *Ivi*, p. 200.

rispetto a qualsiasi altra forza generativa".²² Per comprendere al meglio questo passaggio e capire per quale motivo sia utile all'argomento di questa tesi è necessario far riferimento alla riflessione di Georg Simmel sulla morte. Secondo il sociologo tedesco, la morte è una "forma" dell'unità che è la vita perché essa accompagna l'individuo fin dalla nascita e infonde nella vita stessa contenuti che altrimenti non vanterebbe.²³ La morte vista in questo modo assomiglia drasticamente al concetto di tragico delineato da Capodivacca: essa è in grado di creare dalla distruzione, è capace di generare qualcosa di nuovo anche se la morte in sé è considerata la negazione di qualsiasi cosa. Una negazione necessaria, direbbe Hegel, della vita che ne stimola lo sviluppo interno e la perpetrazione: la morte attribuisce un significato alla vita come la tragedia dà senso al caos e alla distruzione di cui è essa stessa la definizione. Capodivacca vede nel tragico una linea di demarcazione tra distruzione e creazione o riproduzione, che si sgretola e unisce i due aspetti antitetici:

Il senso di vivere è racchiuso nel passaggio dalla dissoluzione alla riproduzione, ovvero nell'attraversamento simultaneo della doppia "sensazione" di nascita e di morte: si vuole dunque trattenere la contraddizione e da questa fare scaturire le forme del nuovo [...].²⁴

L'emblema del tragico è la stessa contraddizione che lo caratterizza, ciò che distrugge e che al contempo crea spazio per qualcosa di nuovo, crea nuove forme. La tragedia è soprattutto stare-nel-dolore, vivere la sofferenza come la partoriente che, sopportando le doglie, genera nuova vita. Nietzsche introduce il tema del tragico nella sua filosofia mettendone in luce per l'appunto la contraddittorietà. Secondo Nietzsche la tragedia, con particolare riferimento all'arte tragica dei greci, permette all'essere umano di affrontare le dure realtà della vita quali il dolore e la sofferenza di cui è impregnata e, simultaneamente, di celebrarne l'esistenza. La tragedia porta ad una profonda comprensione delle condizioni vitali dell'uomo: essa infatti non solo lo pone innanzi alle sofferenze e alle sfide, ma consente un primo incontro astratto con la morte stessa e lo convince ad accettarla.

All'interno dell'arte tragica convivono diversi elementi: i personaggi sono spesso messi alla prova da duri turbamenti interiori e dal destino che non lascia loro via di fuga;

²² S. Capodivacca, *Sul tragico. Tra Nietzsche e Freud*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 59.

²³ E. Morin, *L'uomo e la morte*, cit., pp. 326-327.

²⁴ S. Capodivacca, *Sul tragico. Tra Nietzsche e Freud*, cit., p. 61.

spesso l'eroe tragico va incontro alla morte e tuttavia agisce con coraggio e consapevolezza: pur non essendo alla ricerca del suo stesso annientamento sembra avere la forza di accettarne l'evenienza, in qualunque caso. Quando Nietzsche introduce nella sua filosofia il tema del tragico, presenta ai lettori l'ambigua ma fondamentale convivenza di due aspetti quasi antitetici dell'arte greca: da un lato si ammira l'Apollineo, stile che celebra l'armonia e la bellezza e si manifesta nelle arti plastiche e nell'architettura, ispirate al divino Apollo; d'altro canto, invece, si afferma il Dionisiaco, l'arte celebrativa del caos e della vita sregolata, manifesto della furia orgiastica delle Baccanti e della distruzione tradotta in musica dai cori. Questi due elementi sono il connubio fondamentale che, nella prima tragedia greca, permettono la realizzazione dell'ideale nietzscheano; la singola manifestazione di ciascuno dei due elementi non rende autentica, agli occhi di Nietzsche, l'arte tragica e non permette a questa di esercitare il suo compito. L'ancora giovane filosofo, al tempo devoto al Romanticismo e alla musica wagneriana, ripudia nella sua maturità l'attaccamento al concetto di tragico elaborato dallo studio dell'arte drammatica greca, ma non abbandona la chiave di volta del suo pensiero: il Dionisiaco, visto come spirito della forza artistica che genera bellezza dal caos²⁵.

Il tragico, letto attraverso le maglie della morte, è il filo conduttore che lega i lavori, seppur molto differenti, di Nietzsche e Freud. I due pensatori leggono la tragicità della vita sotto prospettive differenti, ma tuttavia molto affini nelle modalità.

Nella riflessione freudiana la morte, in quanto pulsione aggressiva, appartiene alla vita, non ne determina la fine: nel mezzo del ciclo vitale di un individuo, questo deve cercare di mantenere gli equilibri tra il desiderio di ritornare alla quiete (lasciare vincere la pulsione con tutta la sua foga e uscire dall'edificio della ragione e della rettitudine societaria), e la brama di continuare la sua vita nel mondo in compagnia dei suoi simili, in una prospettiva di amore e di accettazione comunitaria.

Il pensiero di Nietzsche prevede altresì l'accettazione della morte come evento fondamentale della vita e questa coraggiosa affermazione, il "sì" alla vita e alla morte come parte inscindibile della stessa, è ciò che permette all'uomo di agire come l'eroe tragico e di accondiscendere con estrema forza alla sua finitezza. In Nietzsche la morte non viene mai espressa chiaramente, questo probabilmente perché essa non può essere

²⁵ A questo discorso e alla filosofia di Nietzsche è dedicato il terzo capitolo dell'elaborato, a cui si rimanda il lettore.

conosciuta, né placata: lo stesso Zarathustra, portavoce della filosofia matura di Nietzsche, è impotente di fronte alla morte e non può fare nulla se non accettarne l'inevitabilità²⁶. La tragicità è evidenziata soprattutto dalla forzata sofferenza, che va attraversata inevitabilmente da ogni essere umano.

In Freud il carattere tragico risiede nel trauma. Rivivere esperienze che in passato hanno causato dolore e sconforto nell'individuo determina la riapertura di quella drammatica ferita che da tempo non bruciava: lo stesso percorso terapeutico della psicoanalisi richiede al paziente di riportare alla mente il dolore per poterlo non scardinare, ma accogliere, in modo che esso possa generare nell'individuo una rinascita. Solamente dal dolore sorge la possibilità di rifiorire, proseguire è inevitabile per non rimanere invischiati nella ferita, che deve assumere il carattere della frattura morfogenetica. Lo stesso concetto di perturbante, si ribadisce, racchiude in sé la prospettiva del duplice (il doppio) che caratterizza il tragico: esso è divenire-in-se-stesso, uno che diventa molti e molti che si riuniscono nell'unità.

La volontà di superare il monismo stagnante del pensiero che viene a compimento alla fine del XIX secolo, la quale accumuna i maestri del sospetto presi in considerazione, è l'obiettivo di fondo del concetto di tragico che Capodivacca vuole definire. Il mondo non può più essere spiegato secondo una singola prospettiva, sia essa scientifica o metafisica, ma ha bisogno di innovazione, di un'aria nuova che possa stare al passo con i mutamenti della storia. Allora, per poter superare una visione già convenzionale e largamente accettata, era necessaria una trasvalutazione dei valori, dei pensieri, dei costumi. Distruggere per ricostruire, ma con la consapevolezza di ripartire da ciò che è stato distrutto: questa è la linea che segue Nietzsche in filosofia, la stessa che percorre Freud con la sua psicoanalisi, senza tralasciare uno dei fondamentali insegnamenti hegeliani sulla necessità della negazione stessa. Ci si trova di fronte all'essenza della morfogenesi.

²⁶ Cfr. S. Capodivacca, *Sul tragico. Tra Nietzsche e Freud*, op. cit.; “Un inutile affanno appare dunque lo sforzo di chi nella disperazione ha voluto scorgere la sublimità della nascita: per quanto ci si possa illudere, è la morte ciò a cui tendiamo e la meta indifferibile di ogni nostra peripezia di vita — Zarathustra lo sa e il suo sorriso lo conferma.” (*Ivi*, p. 155). In questo passaggio Capodivacca fa riferimento ad uno degli innumerevoli incontri del personaggio nietzschiano; l'obiettivo della vita non è la felicità o la conservazione, ma l'unica “meta” è la morte e di questo bisogna assumere coraggiosamente consapevolezza.

Il tragico, come presenza silenziosa nelle filosofie di Freud e Nietzsche, diventa quasi un atteggiamento, un modo di vedere il mondo non più limitato alle credenze tradizionali, ma che sente l'esigenza "di concludere la stagione speculativa dell'*unum*"²⁷ riportando a galla il periodo oscuro del pensiero, ciò che era stato rimosso e ora ha bisogno di mostrarsi in tutta la sua forza.

Il concetto di tragico che si incontra in Nietzsche lascia trasparire un'enorme energia vitale che richiama la sua volontà di potenza (*Wille zur Macht*). La volontà di potenza è tragica perché spinge con forza l'eroe tragico (e l'uomo) verso dispiacere e sofferenza: è la spinta volontaria dell'essere umano a vivere con coraggio e resilienza, ad andare sempre al di là di ogni ostacolo, con la consapevolezza di incontrare, prima o poi, un punto di arresto molto più impositivo dei precedenti. Questo tipo di volontà assomiglia al desiderio, alla voglia di acquisire un potere sempre maggiore e di giungere ad un'improbabile perfezione: è pura tensione che racchiude in sé l'irraggiungibile. Pertanto, la volontà di potenza è spingersi oltre ogni problematica, superare ogni dolore, e contemporaneamente cercarli: essa è un elemento tragico in quanto permette al divenire semplicemente di esistere, di avere un ruolo nella vita fino all'infallibile limite che è la morte²⁸.

Il superamento degli ostacoli, e la creazione tragica che da questo ha origine, non procrastina l'inevitabile, ossia non è un modo per differire la morte, bensì, al contrario, ci rende tutt'uno con il nostro destino mortale.²⁹

I termini "spinta" ed "energia" non vengono utilizzati casualmente: la pulsione di morte (*Todestriebe*) freudiana sembra incarnare attributi simili alla volontà di potenza nietzschiana. Quando Nietzsche si allontana dalla concezione di conservazione della specie, introducendo al suo posto la volontà di potenza, dirada il tragitto al medico viennese e alla sua dissertazione sull'esistenza della pulsione di morte. Anche questa pulsione freudiana, come è stato accennato in precedenza, racchiude in sé un aspetto tragico: il ritorno all'inorganico è sinonimo di un desiderio di quiete che l'individuo manifesta e che può raggiungere mediante la soddisfazione dei bisogni primari (la quale

²⁷ *Ivi*, p. 147.

²⁸ Cfr. S. Capodivacca, *Sul tragico. Tra Nietzsche e Freud*, cit.

²⁹ *Ivi*, p. 154.

è però veicolata dalla pulsione di vita o dalla pulsione libidica nell'atto della riproduzione). Il carattere della pulsione (*Trieb*) di morte è però la sua insopprimibilità: essa non può vedere soddisfacimento (non può essere estinta) perché è “un *continuum* che accompagna l'individuo lungo tutto l'arco della sua esistenza”³⁰, esattamente come la pulsione sessuale (la quale può essere soddisfatta temporaneamente). La sua energia travolgente racchiude internamente la contraddizione: la volontà della pulsione di morte è di ritornare allo stato di quiete, di retrocedere quindi a ciò che vi era prima della nascita. In questo modo pare non rispettare la spinta propulsiva della volontà di potenza e nemmeno la propensione creativa della frattura tragica. Per non rischiare di andare incontro a contraddizioni è necessario ricorrere ad una preziosa citazione di Capodivacca, che racchiude il concetto di tragico in poche righe sicuramente esaurienti:

Tragico è il progredire del divenire poiché si configura come un continuo oltrepassamento creativo di una serie di ostacoli; tragico è però anche ciò che conduce alla morte, ossia all'origine, se, come vuole Freud, procedendo verso la sua fine l'organismo non fa altro che ripristinare il suo stato iniziale; tragico è, infine, il fattore di complicazione della morte, ciò che, in altri termini, ne procrastina l'evenienza costringendo la vita a passare in una serie di tornanti e strettoie — sadico e mortifero potrebbero essere gli aggettivi adatti ad una sua eventuale personificazione.³¹

È ora di capovolgere la prospettiva e tirare le somme: la morte è il compimento del tragico nella vita e contemporaneamente rappresenta la fonte di ogni tragicità. In una lettura che si contrappone al pessimismo di Schopenhauer, viene accolta la morte come un niente-che-è-tutto: della morte si può dire molto e alla fine non si è detto nulla, non è possibile avere certezza di un qualunque filosofare sulla morte. La morte è caos, e il caos è aggregazione e complementarità distorta, irrazionale, di vita e di morte. Il pensiero che prende il nome di eterno ritorno in Nietzsche, il quale offre la sua prospettiva nei confronti della morte, culmina in una sua identificazione con il caos, il quale sfida la casualità. Al di sopra del destino c'è il caos, che vede il mischiarsi di vita e morte in un'unica realtà in cui l'uomo è solo di passaggio. D'altronde non è forse questo il contenuto di ogni tragedia? Da Eschilo a Sofocle, da William Shakespeare a Oscar Wilde, alla fine di ogni opera il trionfo appartiene unicamente alla morte. La fine orribile della bella Salomé e il

³⁰ *Ivi*, p. 160.

³¹ *Ivi*, pp. 163-164.

tragico sipario di Amleto culminano nella medesima tomba; Prometeo, Edipo ed Antigone sono assoggettati al destino, a sua volta inghiottito dalla morte.

Il *fil rouge* che tiene legati Nietzsche e Freud, quello del tragico, si accosta inesorabilmente con il tema della morte: il tragico si adopera a preparare gli uomini all'evenienza della fine, riconosce la potenza inaudita del destino degli esseri viventi, "scozza la freccia letale e assesta il colpo che convince alla vita"³².

La *kàtharsis* che la tragedia infonde negli spettatori non è quella aristotelica, ma assume l'atteggiamento della psicoanalisi freudiana: permette il defluire delle emozioni, prepara l'individuo alla consapevolezza della sua stessa fine. Accogliere le proprie paure e le proprie emozioni (soprattutto quelle spiacevoli), coincide con il liberarsi dalle stesse senza perdere ciò che può essere ricavato dalla coesistenza della contraddizione.

³² *Ivi*, p. 205.

CAPITOLO 2

Eros e Thanatos

1. *L'ambiguità della pulsione di morte*

Nel testo *Al di là del principio di piacere* (1920), il focus di Freud sulla morte assume caratteristiche metapsicologiche, termine che il medico utilizza per la prima volta in una lettera datata 1896 e indirizzata all'amico W. Fliess, rendendo il testo un luogo di incontro tra psicologia e filosofia. Rivelando una speculazione che prende avvio dall'osservazione di alcuni casi clinici sulla nevrosi e dal sistema della coscienza, Freud si misura con le pulsioni dell'inconscio umano, generate nella parte più recondita della mente degli uomini, quella non soggetta a leggi, puramente libertaria e caotica. Questa istanza ha la capacità naturale di *spingere* con tutta la sua forza verso l'esterno, in un disperato tentativo di soddisfare le pulsioni in lei generate: si parla dell'*Es*³³. Qui, a dominare è il principio di piacere, una forza interna travolgente, protesa verso l'esterno e specificamente verso tutto ciò che possa soddisfare i desideri impulsivi inespressi dell'essere umano. Le pulsioni generate nell'*Es* sono preponderanti e sempre alla ricerca della pura soddisfazione, ma vengono regolate dall'*Io*, una seconda istanza psichica che si fa carico di raffreddare gli impulsi desiderativi (pur essendovi soggetto a sua volta), facendo leva sul principio di realtà:

Sotto l'influenza delle pulsioni di autoconservazione dell'*Io* il principio di piacere è sostituito dal principio di realtà, il quale pur senza rinunciare al proposito finale di ottenere piacere, esige e ottiene il

³³ Freud presenta due diversi modelli dell'apparato psichico nel corso della sua carriera. Qui facciamo riferimento alla terminologia usata nella Seconda Topica freudiana, elaborata in *L'Io e l'Es* (1922), che distingue tre istanze dell'apparato psichico: Es, Io e Super-Io. Il testo preso in esame (S. Freud, *Al di là del principio di piacere* [1920], tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2020) è antecedente alla Topica cui facciamo riferimento, pertanto Freud nel testo si concentrerà solamente sull'*Io* come centro regolatore del sistema pulsionale.

rinvio del soddisfacimento, la rinuncia a svariate possibilità di conseguirlo e la temporanea tolleranza del dispiacere sul lungo e tortuoso cammino che porta al piacere³⁴.

Questo secondo principio fa in modo che il soggetto desiderante si scontri con il mondo esterno (reale), il quale risulta spesso avverso al soddisfacimento degli istinti pulsionali dell'uomo e vi si contrappone, reprimendo o sublimando le pulsioni.

È importante sottolineare come lo scopo dell'opera freudiana sia quello di dimostrare che il principio di piacere, sebbene sia originario e fondamentale all'interno della vita pulsionale, non è l'unico ad incidere sulle scelte e sulle azioni degli esseri umani: a subentrare, ammaestrato dall'Io, è anche il principio di realtà, che regola il soddisfacimento dei desideri e porta una diminuzione del piacere e un aumento momentaneo del dispiacere. Questa regolamentazione è fondamentale per l'adulto perché a lui non risulta sempre possibile ricavare piacere immediato dagli oggetti del mondo esterno (il bambino, invece, sviluppa successivamente la padronanza del principio di realtà e ricerca l'appagamento immediato del suo piacere). L'apparato psichico è messo in guardia dall'Io che, in questo caso, assume su di sé il compito di mediare tra mondo interno (desiderante e *pro-teso*) e mondo esterno. Il tentativo difficile dell'Io è quello di educare le pulsioni, in particolar modo quelle sessuali, e nel frattempo svilupparsi, ricreare sé stesso in quanto istanza pulsionale: per questo l'Io si trova disperso nel limbo tra zona inconscia e zona conscia; da un lato è pressato dalla cecità e dalla tracotanza delle pulsioni istintive dell'Es, dall'altro ha il compito di mettere in atto il principio di realtà da cui è governato, applicando la rimozione delle pulsioni oggettuali³⁵. Per poter comprendere meglio questa dinamica è necessario fare riferimento alle osservazioni freudiane sulla "coazione a ripetere", che può manifestarsi non solo nella fase onirica del sonno, ma anche nel gioco dei bambini: Freud nel saggio fa riferimento allo studio su suo nipote Hans; il bimbo è intento a giocare con un rocchetto di filo che getta via, con lo scopo di farlo sparire, per poi recuperarlo con un ritrovato piacere. Il gioco del rocchetto (chiamato *Fort-da*, con riferimento al lancio e al successivo recupero) è il tentativo di sostituire il dispiacere che il bimbo prova in assenza della madre con il piacere della

³⁴ S. Freud, *Al di là del principio di piacere* [1920], tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 21.

³⁵ Sono quelle pulsioni che tendono verso un oggetto di desiderio che appartiene al mondo esterno, al reale. La causa della loro rimozione è l'impossibilità, da parte del mondo esterno, di soddisfarle o il tentativo di inibire per un po' di tempo il loro soddisfacimento.

rivalsa o della vendetta sulla madre stessa, rappresentata dalla spagnoletta che viene lanciata via. Questo tentativo di riportare equilibrio tra una sensazione di dispiacere e la ricerca immediata del piacere, data dal soddisfacimento pulsionale, si ha anche nel nevrotico: il soggetto affetto da nevrosi non desidera ricordare o rivivere in altra forma esperienze dolorose che ha affrontato in passato (cui Freud si riferisce con il termine *rimosso*³⁶) perché provocano nell'Io una crescita del dispiacere. Questo accrescimento del dispiacere, però, può portare al soddisfacimento di qualcosa d'altro: Freud sottolinea una differenza tra la coazione a ripetere dell'infante, che sposa il principio di piacere tracciando una sorta di equilibrio tra situazione spiacevole e un piacere ritrovato altrove (nel gioco o nella vendetta), e quella del nevrotico, il quale invece resta indifferente al principio di piacere poiché cerca di sottrarsi alla terapia per non far riemergere il rimosso inconscio. Nel bambino la coazione a ripetere consiste nella reiterazione di comportamenti che hanno già provocato piacere precedentemente (la novità, solitamente, è condizione necessaria per il godimento), mentre nel paziente nevrotico la ripetizione di esperienze infantili non stimola lo stesso principio³⁷. Questo aspetto conduce ad una supposizione: il principio di piacere non è il solo a dominare la vita psichica dell'individuo ma ci deve essere invece ben altro “al di là” di esso.

Una volta stabilito che il principio di piacere, assieme a quello di realtà, siano entrambi funzioni dell'Io e che quest'istanza sia anch'essa soggetta alle pulsioni organiche (che muovono dall'interno) dell'individuo, è il momento di addentrarsi nel vivo della dissertazione, che spinge all'interrogazione su che cosa siano le pulsioni individuali e quale sia la loro relazione con la coazione a ripetere, operazione inconscia dell'Io.

Una pulsione sarebbe dunque una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale l'organismo ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno; [...] la dobbiamo intendere [...] come espressione della natura conservatrice degli esseri viventi³⁸.

³⁶ *Ivi*, p. 35.

³⁷ “Il nevrotico si comporta in modo assolutamente infantile, dimostrandoci così che le tracce mnestiche rimosse delle sue esperienze più remote non sono presenti in lui in forma ‘legata’, e anzi in un certo senso sono incapaci di ubbidire alle regole del processo secondario.” (*Ivi*, p. 59); il nevrotico non prova piacere quando rivive, durante la terapia, le sue esperienze traumatiche nei sogni. Freud a tale riguardo parla di “un’oscura angoscia” (*ivi*, p. 60) che colpisce il paziente, in fuga dal suo passato dormiente.

³⁸ *Ivi*, pp. 60-61.

La definizione freudiana della pulsione sottolinea due aspetti particolarmente importanti: il primo è che la pulsione viene originata all'interno dell'organismo; essa è vista come una spinta, una forza che dall'interno si riversa esternamente. Quando parla di pulsione sessuale od erotica, infatti, Freud utilizza il termine "libido" per indicare una forma di energia vitale "dirett[a] verso l'oggetto"³⁹, molto differente dall'energia narcisistica delle pulsioni dell'Io (le quali sono rivolte all'Io stesso e non più al mondo circostante). La seconda nozione, che desta maggiore interesse, stabilisce che la pulsione abbia un ruolo *conservativo*: tutte le pulsioni intendono riportare l'individuo ad uno stato originario, antico e primordiale, che Freud è uso definire *inorganico*.

[...] possiamo dire che la meta di tutto ciò che è vivo è la morte, e, considerando le cose a ritroso, che gli esseri privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi⁴⁰.

Il medico austriaco sostiene che la prima pulsione ad emergere nell'individuo sia la stessa che lo spinge a ritornare ad uno stadio inorganico, inanimato, e la chiama *pulsione di morte (Todestrieb)*. Ma allora che scopo hanno le altre pulsioni istintive, come ad esempio quelle sessuali? Non tendono forse alla riproduzione e dunque alla reiterazione della vita, alla creazione di una vita nuova? Freud non esclude la presenza di pulsioni che tendono allo sviluppo dell'individuo verso una forma considerata migliore rispetto alla precedente (basti pensare all'adattamento evolutivo di alcune specie di piante e di animali), tuttavia vuole mettere in risalto come molti organismi abbiano scelto di non attuare il suddetto sviluppo e di restare fedelmente in prossimità di uno stato arcaico, originario. Le pulsioni di autoconservazione sembrano lavorare per instradare l'individuo verso lo scopo della sua vita (la morte) senza che il suo percorso venga accidentalmente accorciato dall'esterno: il cammino verso la morte è proprio di ciascun soggetto che, in qualche modo, viene protetto dagli eventuali pericoli che incombono sul suo percorso e rischiano di anticiparne l'annientamento.

Per quanto riguarda le pulsioni sessuali, è lecito identificarle ugualmente come pulsioni conservatrici, ma in questo caso il termine "conservare" è usato con un duplice significato: in un certo senso assume la stessa accezione usata anche per le pulsioni dell'Io

³⁹ S. Freud, *Il disagio nella civiltà* [1929], tr. it., Einaudi, Torino 2009, p. 161.

⁴⁰ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit., p. 63.

(così Freud definisce tutte quelle spinte istintive che cercano di ripristinare uno stadio individuale precedente), nell'altro senso, invece, le pulsioni sessuali sembrano voler garantire una sorta di immortalità all'individuo, esplicabile attraverso il concetto di riproduzione sessuale. È fondamentale notare che solo le pulsioni di morte si trovano in balia della coazione a ripetere, perché “traggono origine dal farsi vivente della materia inanimata, e cercano di ripristinare lo stato privo di vita.”⁴¹. Non si può invece dire lo stesso delle pulsioni sessuali poiché queste conservano l'individuo in vita, puntando a motteggiare uno stato di presunta immortalità che è parallelamente opposto a quello del non-essere: la riproduzione è l'escamotage per dare all'individuo una parvenza di continuità nel tempo.

L'adesione completa alla pulsione di morte è resa impossibile dai tentativi di autoconservazione che l'Io mette in atto per la propria salvaguardia (compito assolto dal principio di piacere attraverso i meccanismi di rimozione e di sublimazione pulsionale); a questo punto, Freud, giustifica l'operato della pulsione sessuale (che spinge alla riproduzione) con un atteggiamento di sostituzione alla pulsione di perfezionamento (della quale non è possibile determinare l'esistenza, e che perciò non si può considerare senza cadere nella mera speculazione). La riproduzione punta a generare una specie, mentre l'individuo cerca di ripristinare il suo stadio primordiale:

Il cammino a ritroso, che porterebbe a un soddisfacimento completo, è di regola ostruito dalle resistenze che mantengono le rimozioni, e quindi non resta altra alternativa che quella di procedere nell'unica direzione in cui si è ancora liberi di svilupparsi [...]. Congiunto con gli effetti della rimozione, lo sforzo dell'Eros potrebbe spiegare i fenomeni che vengono attribuiti alla pulsione testé menzionata [pulsione di perfezionamento].⁴²

A questo punto risulta necessario aprire una piccola parentesi critica nei confronti della speculazione freudiana (che a questo punto è puramente speculazione, come lo stesso autore riconosce) per assumere un atteggiamento di apertura e riflessione. Come Freud non può dimostrare l'esistenza di pulsioni di perfezionamento, allo stesso modo sembra non poter dimostrare l'esistenza di una pulsione di morte, né tantomeno legittimarne la precedenza rispetto ad altri tipi di pulsioni e principi inconsci. Innumerevoli studiosi

⁴¹ *Ivi*, p. 69.

⁴² *Ivi*, pp. 69-70.

hanno criticato la teoria freudiana della pulsione di morte, dichiarandola non scientifica e non dimostrabile, oppure semplicemente attribuendole un ruolo differente. La filosofa francese Catherine Malabou, nel suo saggio che qui viene preso in considerazione⁴³, esordisce con un'interpretazione del concetto di "al di là" utilizzato da Freud. Per la filosofa, ciò che sta al di là del principio di piacere è di certo una parentesi temporale, quella dell'inorganico, che si colloca oltre la morte ma anche prima della vita, determinando una dimensione metafisica paradossale. Quando arriva all'analisi sulla pulsione di morte (*death drive*), Malabou scrive:

The impossibility to characterize the form of the death drive constitutes the main objection against its existence. Freud is well aware of that [...]. For the moment, we can only prove the existence of erotic drives, that is of live drives, which do not exceed the realm of the pleasure principle.⁴⁴

L'esistenza della pulsione di morte viene postulata, ma non dimostrata da Freud, nemmeno quando inizia a portare esempi che la caratterizzano: se si guarda ai comportamenti del sadismo o del masochismo che, sempre secondo Malabou sono "derived from love and proceed from the transformation of love into hatred"⁴⁵ si desume che "in this sense, they still belong to the pleasure principle"⁴⁶ e non certamente alla pulsione di morte. L'argomentazione freudiana non risulta convincente perché evita di determinare la forma della pulsione di morte, la quale non pare avere alcuna plasticità dal momento che la coazione a ripetere tende a "legare" l'eccesso di energia che appartiene alla pulsione di morte, impedendole di riportare l'individuo allo stato inorganico. Infatti, "binding is an operation which transforms the free traumatic energy into a quiescent energy. It gives the elastic destructive energy [...] the form of Eros"⁴⁷. La conclusione di Malabou sancisce l'ambiguità non solo della pulsione di morte, ma della coazione a ripetere stessa, che sarebbe più legata alla pulsione di vita (*Eros*) che a quella mortale, priva di forma. Tuttavia, la coazione a ripetere sembra appartenere propriamente alla pulsione di morte perché nessun'altra energia psichica tenta di ripristinare uno stato

⁴³ Cfr. C. Malabou, *Plasticity and Elasticity in Freud's "Beyond the Pleasure Principle"*, in *Diacritics*, vol. 37, no. 4, The John Hopkins University Press, 2007, pp. 78-85.

⁴⁴ *Ivi*, p. 82.

⁴⁵ *Ivi*, p. 83.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ivi*, p. 85.

individuale primitivo allo stesso modo: la pulsione sessuale spinge inevitabilmente in avanti, verso una germinazione, perciò tende alla creazione di qualcosa di nuovo. La pulsione di morte tende al passato, si appoggia alla coazione a ripetere perché vuole reiterare inconsciamente qualcosa di rimosso, come se riaccendesse una fiamma spenta, proprio questa dinamicità della pulsione non la rende “quiescente” come Malabou sostiene nel suo saggio. Se esiste una pulsione di morte nell’organismo, questa sicuramente non è silenziosa o inattiva, al contrario pare gorgogliare continuamente.

Determinata una volta per tutte la direzione di questo elaborato, che sostiene la dottrina freudiana della pulsione di morte come forza intrinseca all’esistenza, è ora fondamentale fare luce sul dualismo delle pulsioni introdotto dal medico viennese, tanto soggetto alle critiche dei suoi successori e commentatori.

Le pulsioni sessuali, che concernano la vita, sono raggruppate da Freud sotto l’appellativo mitologico di *Eros*, dio greco dell’amore, mentre le pulsioni di morte non vengono battezzate con un nome specifico. Malgrado ciò, per indicare tali pulsioni aggressive e distruttive si è deciso di adottare il termine *Thanatos*⁴⁸, alludendo alla deificazione greca della morte. Le pulsioni di morte non sono facilmente individuabili e spesso si presentano in correlazione con *Eros*; tra *Eros* e *Thanatos* è aperta una lotta che Freud riconosce come “contenuto essenziale della vita”⁴⁹, la quale si può osservare anche nella fase evolutiva della civiltà. La tendenza aggressiva incarnata da *Thanatos* nell’inconscio umano si manifesta talvolta in modo perpendicolare ad *Eros*: sebbene non sia facile individuare le pulsioni di morte nell’uomo, è possibile notare inflessioni sadiche o masochistiche che sembrano voler soddisfare alcuni bisogni narcisistici a sfondo sessuale od erotico dell’individuo. Da ciò si può dedurre che la lotta costante tra pulsione di vita e *Todestrieb*, sebbene sia definita da Freud propriamente come “lotta”⁵⁰, sia piuttosto un legame inscindibile. Le due tipologie di pulsioni sono strettamente in contatto

⁴⁸ Dal racconto mitologico di Esiodo, i gemelli *Thanatos* e *Hypnos* nascono dalla Notte (*Nyx*) e sono legati alle Moire (in particolare *Atropo*, la più anziana delle sorelle, incaricata di tranciare il filo del destino per ogni essere umano). *Thanatos* appare nelle raffigurazioni come un essere alato, dotato di spada. Si racconta che sia amante del sangue e della violenza, di lui Esiodo parla così: “[...] di ferro è il cuore dell’altra [rif. alla figura di *Thanatos*, qui resa al femminile] di bronzo l’animo spietato nel petto. Trattiene chi prima abbia preso degli uomini, invisita anche gli déi immortali.” (Esiodo, *Teogonia*, Mondadori, 2018, vv. 764-766.). L’utilizzo del termine in riferimento alla pulsione di morte (aggressività) è introdotto dall’analista P. Federn.

⁴⁹ S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, cit., p. 167.

⁵⁰ Cfr. S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, op. cit.

e possono manifestarsi nello stesso istante. Ne *Il disagio nella civiltà* (1929), Freud parla di un'eterna lotta combattuta tra pulsione di vita e pulsione distruttiva, la quale riemerge nel momento in cui l'uomo è costretto a vivere in comunione con gli altri. La vita societaria, civile, è un processo fondamentale per l'individuo, esattamente come lo è lo sviluppo della vita pulsionale del singolo, ma c'è una fondamentale differenza: se l'evoluzione individuale punta al soddisfacimento della pulsione e si prefigge il piacere (o felicità) che trarrebbe da quella soddisfazione, l'adattamento ad una comunità si deve appoggiare al principio di realtà (che si traduce nell'impossibilità di realizzare quel tipo di felicità pulsionale nel soggetto). Infatti, il singolo che vive in società deve essere disposto a sacrificare il proprio piacere egoistico per realizzare il bene comune, assumendo un atteggiamento altruistico e conservativo nei confronti del gruppo: in altre parole, l'uomo garantisce per sé la vita sacrificando la propria felicità e preferendo, al suo posto, la continuazione della specie (ciò che si avrebbe qui dal punto di vista psicoanalitico sarebbe una prima vittoria sull'Es da parte dell'Io, che si lega al Super-Io).

Anche Freud sottolinea come nel mondo della psicoanalisi sia stata più volte rifiutata la nozione di pulsione di morte, proprio perché è difficile notare la sua esistenza se non si presenta in chiave erotica. Tuttavia, non è possibile mistificare la sua esistenza: la pulsione di morte si manifesta silenziosamente come la tentata realizzazione di un desiderio antico di onnipotenza⁵¹. A supporto di questa tesi l'analista, dall'alto del suo pessimismo antropologico, ricorda che l'essere umano ha sempre celato una tendenza aggressiva (questo è possibile notarlo dagli studi sull'evoluzione) innata che lo spinge a sovrastare sugli altri per garantirsi la sopravvivenza: in questo caso a farsi sentire è l'eco della famosa espressione latina resa famosa da Hobbes, *homo homini lupus*. Ciascun essere umano è un lupo per tutti gli altri, è fondamentalmente egoista e narcisista, per questo ha bisogno di frenare i suoi istinti aggressivi nei modi più disparati: in particolare, instaurando un legame con l'Eros. Ecco che l'individuo si abbandona ad una disperata ricerca di amore e solidarietà (la quale non è altro che il processo di unione nella società civile), un comportamento assai contrario alla naturale tendenza distruttiva dell'uomo. Il modo che ha la civiltà di strozzare l'aggressività umana, che viene soppressa per avere in cambio un po' d'amore, non è rilevante quanto la sensazione provata dall'individuo che

⁵¹ Cfr. S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, op. cit.

desidera compiere la propria volontà, ma che non riesce nel suo intento perché questa viene considerata un male per la società: “All’origine il male è quindi tutto ciò che minaccia di farci perdere l’amore; per l’angoscia provocata dalla prospettiva di tale perdita, bisogna evitarlo”⁵². L’uomo è combattuto tra la propria volontà e il proprio dovere, è costretto a scegliere tra un “male” che porterebbe alla soddisfazione del suo piacere e un bene che è fondamentale per il proseguo della vita comunitaria (e la salvaguardia del singolo).

Se la pulsione di morte nasce e si sviluppa con l’uomo, impregnandone l’esistenza intera, è possibile affermare che la morte appartiene nel modo più naturale ed intimo all’essere umano e alla sua esistenza. Attraverso questo *excursus* tra due delle più importanti opere freudiane, viene proposta una riflessione di carattere più filosofico sulla compresenza di vita e morte e su come, agli occhi di Freud, la seconda confluisca nella prima, attribuendole un senso e assegnandole una direzione.

2. *Das Unheimliche e l’angoscia*

Precedentemente è stato chiarito come la pulsione di morte, Thanatos, appartenga in senso proprio all’essere umano: essa se ne sta silenziosa all’interno, negli abissi dell’inconscio, e tenta continuamente di riaffiorare per riportare l’uomo allo stato originario. Non potendo riversare la sua energia nel mondo, è costretta a riversarla all’interno, assumendo la forma di tendenza aggressiva o di forza autodistruttiva. La tendenza di tale pulsione a riportare l’uomo allo stato inorganico rappresenta la ricerca della quiete. La pulsione di morte vuole appropriarsi dell’esistenza umana, ma viene placata dalle guardie dell’autoconservazione, incaricate di mantenere la coesione tra le due forze: queste sono la pulsione di vita, supportata dall’Eros e dall’autorità incalzata dal Super-Io, che alimenta nell’uomo il senso di colpa laddove preferisca il male al bene⁵³ (per la società). Si può affermare che la pulsione di morte sia familiare all’individuo, ciò che lo caratterizza dallo stadio primordiale; ma allora perché caos e aggressività (che vengono identificati dalla civilizzazione con il *male*) vengono ripudiati? L’uomo si sente

⁵² *Ivi*, p. 171.

⁵³ *Ivi*, pp. 172-173.

angosciato perché è impossibilitato a scegliere ciò che lo caratterizza? Perché l'essere umano viene allontanato dalla sua metaforica casa in vista di una promessa d'amore non altrettanto familiare?

Osservata dall'esterno nel suo appena accennato bagliore, la pulsione di morte ha molto a che vedere con il concetto di tragico, come è stato determinato nel precedente capitolo. Si noti innanzitutto il fatto che questa pulsione, descritta da Freud come tendenza aggressiva latente, spinga per manifestarsi all'esterno, ma sia invece costretta a riversare la sua energia all'interno, a spese del soggetto (o addirittura a soffocarla in favore di una possibile esistenza del mondo civile così come lo conosciamo). Vista in questo modo rispecchia il concetto di frattura morfogenetica utilizzato da Silvia Capodivacca in riferimento al tragico⁵⁴. Infatti, l'idea che il tragico sia la necessaria rottura che sprigiona una fresca energia creativa in vista di un superamento, di un nuovo respiro, ricorda inevitabilmente il legame indissolubile che esiste tra Thanatos ed Eros: il tentativo della pulsione di morte di distruggere il mondo o l'individuo stesso cerca un equilibrio con la pulsione sessuale della riproduzione, responsabile della creazione di qualcosa di nuovo.

Il senso del vivere è racchiuso nel passaggio dalla dissoluzione alla riproduzione, ovvero nell'attraversamento simultaneo della doppia 'sensazione' di nascita e di morte: si vuole dunque trattenere la *contraddizione* e da questa fare scaturire le forme del nuovo, della produzione inedita, che mettono paura ma al contempo dirigono quest'ultima ben oltre la paralisi alla quale comunemente essa viene associata⁵⁵.

Le attente considerazioni dell'autrice permettono di rafforzare un punto, forse non ancora ben chiarito, di questa breve dissertazione: le pulsioni ribattezzate mitologicamente Eros e Thanatos sono necessarie e complementari l'una all'altra. Sia dal punto di vista psichico che da quello culturale e civile, è possibile trarre come il tentativo di bilanciare le due pulsioni individuali permetta di approdare in una dimensione estetica. In *Il disagio nella civiltà*, Freud sostiene chiaramente che la continua lotta tensiva tra le due pulsioni sia fondamentale per mantenere un certo equilibrio psichico, che verrebbe ribaltato se valesse la prevaricazione di una pulsione sull'altra. Questo ribaltamento non distruggerebbe solamente l'individuo, ma renderebbe addirittura impossibile l'esistenza

⁵⁴ Cfr. S. Capodivacca, *Sul tragico. Tra Nietzsche e Freud*, cit.

⁵⁵ *Ivi*, p. 61.

di una società civile perché l'obiettivo principale degli uomini, che seguono il loro istinto naturale, sarebbe il reciproco annientamento in vista della propria salvaguardia. La civiltà, per garantire la sua stessa esistenza, deve allora "reprimere le spinte pulsionali e favorire la *sublimazione* verso le più alte mete spirituali"⁵⁶: l'atto di sublimare le pulsioni significa desessualizzarne la finalità e permettere all'uomo di dirigere altrove l'energia sprigionata, ad esempio nel lavoro manuale, o ancora nell'arte e nella cultura. L'atto compiuto dalla civiltà attraverso la sublimazione rappresenta una fuga dalla naturalità dell'uomo (che consiste nel ritorno all'inorganico, al primitivo) e pertanto una fuga dalla morte stessa. Infatti, il "senso di colpa"⁵⁷ che l'uomo prova nei confronti del suo desiderio verso il male è solamente la punta dell'iceberg di un sentimento d'angoscia radicato più profondamente: un'angoscia espletata verso la morte, che viene costantemente deglutita e camuffata, e un timore più palpabile e diretto che è quello della privazione dell'amore da parte dell'autorità esterna (civiltà) e della punizione che da essa verrebbe impartita. Ciò che rimane all'uomo in cambio di una presunta felicità esterna è una grave infelicità interiore destinata a non estinguersi mai "perché il sentimento di colpa è espressione del conflitto ambivalente, dell'eterna lotta fra Eros e pulsione distruttiva o di morte"⁵⁸.

La sublimazione delle pulsioni causa nell'uomo l'infelicità e lo sottrae alla forzata rimozione pulsionale attuata dall'Io. Il rimosso, visto in precedenza, ritorna attraverso la coazione a ripetere, causando uno squilibrio nell'individuo. Nel corso dei suoi studi Freud ha accostato il fenomeno del ritorno del rimosso all'esperienza umana dell'angoscia, la quale si manifesta in seguito al fallimento della rimozione completa di un contenuto infantile. Il turbamento causato dalla normale azione difensiva dell'Io è ravvisabile in un altro concetto che Freud prende in considerazione per la prima volta nel 1919, quando scrive un saggio intitolato *Il Perturbante (Das Unheimliche)* in cui dichiara:

L'elemento angoscioso è qualcosa di rimosso che *ritorna*. Una cosa angosciosa di questo tipo costituirebbe appunto il *perturbante*, e dev'essere oltretutto indifferente se essa stessa sia stata portatrice d'angoscia fin dall'origine o non invece portatrice di un *altro* affetto⁵⁹.

⁵⁶ S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, p. 40.

⁵⁷ "La colpa, per Freud, riguarda anche il male che non è stato mai realizzato con un'azione, ma che è rimasto solo a livello intenzionale ed è stato trasferito nell'inconscio". *Ivi*, p. 49.

⁵⁸ *Ivi*, p. 91.

⁵⁹ S. Freud, *Il perturbante* [1919], tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 293.

La parola tedesca *Unheimliche* è derivata dal sostantivo *Heim* (“casa, patria”) e dall’aggettivo *heimlich*, che porta con sé un ventaglio di significati diversi, ma l’invito freudiano è di soffermarci su due di questi, che appaiono sensibilmente differenti. Il primo significato di *heimlich* è “appartenente alla casa, al focolare”; allude quindi a qualcosa di intimo, che appartiene propriamente al soggetto e lo fa sentire al sicuro. Il secondo significato si discosta da quelli appena presentati e si riferisce piuttosto a qualcosa che viene tenuto nascosto, che è celato. Questa seconda definizione risulta parecchio lontana dalla prima e pare avvicinarci piuttosto al contrario di *heimlich*, che viene reso in tedesco apportando la particella avversativa *un-* di fronte all’aggettivo⁶⁰. Attraverso l’analisi di un racconto di Hoffmann (*Der Sandmann*, 1816) Freud ci mostra quanto qualcosa che definiamo “perturbante” sia in effetti piuttosto familiare ai nostri occhi, qualcosa che viviamo quotidianamente ma che al contempo non possiamo osservare per molto tempo con lo stesso sguardo. La cosa che turba e fa esperire quell’angoscia è la stessa che fa riaffiorare un ricordo dell’infanzia nel soggetto, magari un desiderio o una paura infantile che era stata rimossa nel tempo e ritorna come coazione a ripetere⁶¹.

L’elenco di elementi perturbanti che Freud stila comprende in particolar modo i temi del sosia (*Doppelgänger*)⁶², della bambola inanimata e della morte o di tutto ciò che la ricorda come i cadaveri o il ritorno dei morti sotto forma di spettri e spiriti. Nel suo testo Freud scardina rapidamente la bambola perturbante per concentrarsi sul turbamento provocato dalla figura del personaggio di fantasia *Sandmann*, raffigurante il trauma infantile della castrazione nell’atto di versare la sabbia negli occhi del protagonista nel racconto di Hoffmann, l’ancora bambino Nathaniel terrorizzato dalla favola raccontatagli dalla sua governante. Nella storia di Hoffmann sono presenti una serie di immagini del perturbante che lo stesso Freud riprende: a partire dalla bambola Olympia, che presenta caratteristiche umane ed è tanto amata da un Nathaniel ormai adulto e rasente la pazzia,

⁶⁰ *Ivi*, pp. 271-276.

⁶¹ *Ivi*, pp. 290-291; “Intendo dire che nell’inconscio psichico è riconoscibile il predominio di una coazione a ripetere che procede dai moti pulsionali: [...] si percepirà come elemento perturbante ciò che può ricordare questa coazione interna a ripetere”.

⁶² Freud rimanda (*Ivi*, pp. 286-287) alla trattazione di Otto Rank, suo fedelissimo seguace, che nel saggio *Der Doppelgänger* [1914] si lancia in una puntuale analisi del “doppio” nella letteratura e nell’antropologia: “Indeed, to a certain degree they [gli elementi del doppio] seem to be alien to it [la personalità dello scrittore], inappropriate, and contrary to his [dello scrittore] way of otherwise viewing the world. These are the odd representations of the double as a shadow, mirror-image, or portrait, the meaningful evaluation of which we do not quite understand even though we can follow it emotionally.”. O. Rank, *The Double. A psychoanalytic study*, tr. ing., Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1971, pag. 48.

ai molteplici riferimenti all'organo della vista che appare sempre in stretta correlazione alla dinamica del ritorno e a quella del demoniaco (il *Sandmann* che getta la sabbia negli occhi del bambino, associato alla figura di Coppelius, ma anche l'oculista Coppola e il suo cannocchiale, gli occhi sanguinanti della bambola, eccetera)⁶³. La debole presa freudiana sugli aspetti perturbanti della bambola lascia dietro sé qualche perplessità: Freud sostiene che “nel caso della bambola vivente non si parl[i] di angoscia”⁶⁴ e così prende le distanze dalla prospettiva di Jentsch secondo il quale sarebbe l'incertezza del fatto che qualcosa sia o meno animato a provocare angoscia nel soggetto. Tuttavia, lo stato in-animato di una bambola dalle fattezze umane che risulta sempre presente nel gioco dei bambini può ricordare il complesso concetto del cadavere e riportare alla paura della morte esattamente quanto il sosia: anche la bambola parlante del racconto di Hoffmann, oggetto d'amore di Nathaniel, riporta alla mente una “difesa dall'annientamento”⁶⁵ simile a quella evocata dal sosia freudiano. Se si fa riferimento al saggio di Rilke (*Bambole*, tratto da *Scritti sul Teatro*, 1897-1902), si nota come la bambola sia descritta attraverso gli occhi del bambino come un oggetto silenzioso e cheto, che non ricambia l'amore del proprietario se non attraverso la sua immaginazione e che quindi non restituisce alcuna soddisfazione di quelle pulsioni libidiche che concernano il bambino. In un saggio di Eve-Marie Simms, professoressa di psicologia dell'Università di Duquesne (Pittsburgh), viene analizzata psicologicamente la storia perturbante scritta da Rilke nel 1899 e resa in inglese come *Frau Blaha's Maid*, che parla di un'inserviente alla *mercé* di un re, che partorisce e uccide il proprio figlio, conservandone la salma e trattandola come una bambola con cui allestire terrificanti spettacoli teatrali. La Simms segue da vicino anche il saggio rilkeano e lo analizza attraverso gli occhi di Freud, conferendo maggiore importanza alla figura inanimata e traumatica della bambola e contrapponendosi alla visione freudiana del gioco con le bambole nei bambini, che lo psichiatra non ha trattato con sufficiente trasporto. “It is almost uncanny: both authors [Jentsch e Freud] either repress or rationalize the emotional impact of the doll”⁶⁶, così

⁶³ Nell'analisi freudiana l'angoscia di perdere gli occhi è legata al trauma della castrazione infantile ed è posta *in primis* dallo stesso Hoffmann in stretta correlazione con la morte del padre di Nathaniel (Cfr. S. Freud, *Il perturbante* [1919], tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 281-284).

⁶⁴ *Ivi*, p. 285.

⁶⁵ *Ivi*, p. 286.

⁶⁶ E. M. Simms, *Uncanny dolls: Images of Death in Rilke and Freud*, in *New Literary History* 27, no.4, (1996). JSTOR, p. 669.

esordisce la psicologa americana prima di addentrarsi nella disquisizione critica sul saggio di Freud precedentemente citato: anch'essa si concentra sul tema del rimosso che ritorna (“*regression*”) e punta il dito sulla bambola e sulla sua capacità di riportare alla luce esperienze traumatiche nel bambino a causa della sua indifferenza priva di vita nei confronti delle emozioni dello stesso. Mentre il bambino si apre emotivamente con la bambola, questa risponde con un profondo silenzio che pare un'anelito di morte: accade la stessa cosa all'adulto che si pone domande sul trapasso e non ottiene risposte concrete, dimostrabili. La solitudine che la bambola evoca nel bambino⁶⁷ provoca la stessa angoscia che l'adulto esperisce di fronte alla vacuità del pensiero rivolto alla morte. L'assenza di risposte alle spinte pulsionali dell'infante che gioca con le bambole provoca un'angosciosa reiterazione che coincide con la perdita dell'amore materno e la sua sostituzione con un'oggetto inanimato che dovrebbe, nell'ottica del piccolo, fare le veci della madre. È interessante come la risposta del fanciullo, che ora ha preso coscienza del vero stato della bambola al di fuori della sua fantasia, echeggi la pulsione di morte freudiana:

For us as observes this failure to respect and understand the nature of death is extremely uncanny because it reminds us of a developmental stage where the distinction between life and death was not as clear cut as it seems to be to the adult mind.⁶⁸

La freudiana pulsione primordiale, che sorge prima dell'Eros e da esso è controllata, non è più unicamente una pulsione distruttiva che possiamo osservare nel trattamento che molti bambini riservano alle proprie bambole nei momenti di noia, bensì diventa un vero e proprio “masochismo primario”⁶⁹: il bambino non distingue ancora tra sé e mondo circostante ed infligge dolore alla bambola che ha ignorato i suoi bisogni emotivi, la stessa

⁶⁷ “The doll does not respond to the child’s cries and other outpourings of emotion. She does not mirror the young self, does not smile, does not affirm good or bad, does not take the infant into her arms. [...] She stands at the threshold of narcissism, forcing the child to assume an identity of his own, and to distinguish between I and the world[.]” (*Ivi*, p. 671).

⁶⁸ *Ivi*, p. 674.

⁶⁹ *Ivi*, p. 675. Simms si rifà a questo concetto per evidenziare lo stato primordiale del masochismo anche nei confronti del trauma dell'evirazione sul quale Freud si concentra in *Il Perturbante* (1919); dal momento che si parla di uno stato primordiale, la studiosa non si riferisce nemmeno al sadismo, che invece determina una già avvenuta distinzione tra Io e mondo/Altro. La decisione di tradurre in italiano l'elemento menzionato favorisce lo scorrimento del testo.

bambola che “inspir[es] a petrifying fear of death and meaninglessness.”⁷⁰. È lampante come si legga tra le righe lo stesso meccanismo del *Fort-da* (il gioco di Hans del lancio del rocchetto, recuperato tramite il filo stesso) che mette in atto il bambino per vendicarsi della madre assente e far fronte al dispiacere crescente. Il discorso sulla *Thanatophobia* e sulla paura della morte parte da un concetto che può sembrare lapalissiano: “Death is primarily negative, privative, and, as nature abhors a vacuum, so the soul balks at the very idea of annihilation”⁷¹. Tutti temono la morte, tutti tranne i bambini che non conoscono la morte fino a che questa non viene loro presentata davanti⁷² e osservata al di fuori della fantasia. Ma se la paura della morte e l’angoscia della stessa insorge con la distinzione tra Io e mondo da parte del bambino che per la prima volta si appoggia al principio di realtà, si affievolisce nella senilità: quando la vita sessuale dell’individuo è prossima alla fine, è più facile per lo stesso accettare una vita priva di senso (o cogliere il vero senso della vita) e di conseguenza “death is less tragic and less inconsolable and even such wish-born, or semi-poetic views as reincarnation or eternal recurrence, loosen their hold”⁷³. Nel normale percorso esistenziale di un essere umano la paura della morte si affievolisce, ma l’angoscia (*Angst*) continua a presentarsi in svariate occasioni, il perturbante è una di queste. Per comprendere al meglio il concetto di angoscia in Freud si fa riferimento all’articolo di Heidi Schlipphacke, che offre uno studio trasversale sull’angoscia di guerra (o nevrosi di guerra) freudiana: “Freud understands anxiety [*Angst*] as a *response* to repression, as that which emerges *after* the process of repression has taken place”⁷⁴. Solo in seguito Freud antepone l’esistenza dell’angoscia al rimosso, facendola emergere “in some unimaginable substratum”, un luogo che sorge nel mezzo delle energie e di cui non

⁷⁰ *Ivi*, p. 676.

⁷¹ G. Stanley Hall, *Thanatophobia and Immortality*, in *The American Journal of Psychology* vol. 26, n. 4, University of Illinois 1915, p. 555.

⁷² Cfr. *Ivi*, p. 560. “The normal child is dominated by the basal impulse to live and grow, and there is little room or possibility for the realization of death. Death has no business with the child or the child with it [...] every intimation of death is not only foreign to the very nature and needs of the child but is arrest I’ve of the course of nature and should be, so far as possible, veiled in reticence[.]”

In questo articolo Stanley Hall precisa l’indisposizione del bambino al pensiero della morte che, per certi versi, si scontra con l’idea freudiana di primitività della pulsione di morte. L’attitudine “naturale” del fanciullo a crescere e svilupparsi sembra contraddire la necessità umana di ritornare ad uno stato primordiale di quiete, che Freud supporta attirando non poche critiche.

⁷³ *Ivi*, p. 585.

⁷⁴ H. Schlipphacke, *The future of Melancholia: Freud, Fassbinder, and Anxiety after War*, *Pacific Coast Philology* vol. 52, n.1, Penn State University (2017), p. 11.

si conosce precisamente il concetto.⁷⁵ Lo stesso Freud considera il problema dell'angoscia un enigma e, sempre nella sua Lezione (la venticinquesima), non garantisce di poterne dare soluzione⁷⁶. Si parla di angoscia di morte e non di mera paura perché la morte non è un oggetto visibile, pertanto l'angoscia la prescinde:

Mi sembra invece del tutto corretto separare l'angoscia di morte dalla paura dell'oggetto (paura reale) e dalla angoscia nevrotica della libido. L'angoscia di morte crea alla psicoanalisi un grande problema, poiché la morte è un concetto astratto di contenuto negativo per il quale non si può trovare una corrispondenza inconscia.⁷⁷

La dovuta digressione sul perturbante della bambola è servita da un lato a superare un atteggiamento forse troppo semplicistico adottato da Freud nella stesura del suo saggio e dall'altro a riportare sulle tracce della sua disquisizione che supporta la tesi di questo elaborato. "...non c'è neanche da stupirci se il timore primitivo nei confronti della morte è ancora così forte in noi e pronto a manifestarsi non appena qualcosa lo faccia affiorare"⁷⁸: nella relazione umana con la morte, come evidenzia Freud, riemerge non solo il rimosso, ma una pulsione che deve essere per forza presente nell'organismo fin dagli albori della sua esistenza, messa in discussione per un ritorno alla quiete primordiale che desidera soddisfare. La risposta dell'uomo all'angoscia, che la morte assieme a tutti quegli elementi dell'orrido e del perturbante evocano, è una mancata accettazione che porta a rifugiarsi nella religione o nelle pratiche occulte per dimostrare che la linea tra vitalità e mortalità è perlopiù impercettibile.

In questo elaborato viene supportata la tesi secondo la quale la linea tra vita e morte sia molto sottile, senza ricadere nell'occulto: la linea è sottile perché la morte è radicata nella vita come sua parte integrante e fondamentale. Si vede attraverso Freud il tentativo di ascrivere la morte all'interno della vita. Il contesto è un'atmosfera bellica che risulta necessaria all'interezza dell'esistenza e, in particolare, alla pro-creazione. Freud non è però l'unico attraverso cui risulta possibile supportare la concezione di morte qui presa in esame: Nietzsche, l'altro inequivocabile maestro del sospetto, dà luce alla sua

⁷⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 12-13.

⁷⁶ S. Freud, *L'angoscia*, in *Introduzione alla psicoanalisi* [1915-17], vol. 8 Freud: *Opere Complete* (ed. integrale digitale), tr. it., Bollati Boringhieri 1978.

⁷⁷ S. Freud, *L'io e l'Es. Inibizione, sintomo e angoscia* [1923], Newton Compton, tr. it., Roma 2010, p. 112.

⁷⁸ S. Freud, *Il perturbante* [1919], cit., p. 295.

lunga riflessione sulla morte a partire da radici antichissime, per culminarla in un'innovativa concezione del tempo.

CAPITOLO 3

Come la morte appartiene alla vita

1. *Da La Nascita della Tragedia al discorso sulla morte*

Friedrich Nietzsche è il filosofo tragico per eccellenza, colui che porta in auge la verità del tragico. Diversamente da Pascal e Kierkegaard, che appaiono come filosofi “decadenti” se confrontati con Nietzsche, quest’ultimo è in grado di postulare l’uguaglianza fondamentale tragico=gioioso (Deleuze, 1962). Il tragico, importante tema di nicchia della filosofia nietzschiana, è un altro sinonimo di affermazione: si ribadisce infatti l’*unum* tragico rappresentato dalla convivenza generatrice di distruzione e creazione nell’ottica di una frattura genetica.⁷⁹ La convivenza degli opposti nel segno del tragico incomincia, in Nietzsche, con la stesura de *La Nascita della Tragedia* (1872) in cui per la prima volta compare la tensione necessaria tra arte Apollinea e arte Dionisiaca: “nel mondo greco sussiste un enorme contrasto, per origine e per fini, fra l’arte dello scultore, l’apollinea, e l’arte non figurativa della musica, quella di Dioniso”.⁸⁰ Se Apollo è considerato il dio greco che dona la luce e l’armonia, il filosofo tedesco lo interpreta come un dio dell’illusione (e a tratti della delusione) capace di imbambolare l’uomo attraverso il *principium individuationis*: la bellezza armonica e priva di difetti del dio Apollo, rappresentante di questa forma d’arte plastica, è il velo di Maia che offusca la vista degli esseri umani e li conduce alla credenza di poter fuggire alla tremenda realtà. Nietzsche è da sempre il filosofo della danza e delle risate spasmodiche, è il portavoce dell’ebbrezza dell’impulso dionisiaco in cui “l’elemento soggettivo svanisce in un completo oblio di sé”.⁸¹ Nell’ottica di Nietzsche, il dionisiaco fa emergere il rapporto

⁷⁹ Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. it., Einaudi, Milano 1992.

⁸⁰ F. Nietzsche, *La Nascita della Tragedia. Considerazioni Inattuali I-III*, vol. III t. I, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1972, p. 21.

⁸¹ *Ivi*, p. 25.

perduto tra l'uomo e la natura (la "terra") che tornano ad essere invischiati, mescolati e inscindibili, come parte dello stesso cosmo. Non c'è più definizione, non sussiste differenza tra uomo e natura, o tra terreno e divino. Dioniso è emblema ed espressione dell'incarnazione umana di un dio: è espressione di una profonda lacerazione nello stesso *principium individuationis* che si esprime in un'esplosione musicale ammaestrata dai cori della tragedia greca.

La perfezione dorica degli dèi olimpici, manifesto dell'arte apollinea, è messa a confronto con la saggezza popolare dionisiaca come monito alla morte. Nietzsche giustifica, nell'opera, l'abbraccio dei greci all'apollineo come metodo per fuggire dal caos e della disperazione rivelate dalla saggezza dionisiaca del Satiro: anche i greci, come tutti gli uomini, fuggivano la morte e si riparavano nell'illusione. Ma perché l'illusione è preferibile alla verità e dunque alla conoscenza? Nietzsche preferirà per tutta la sua vita l'azione, l'affermazione di una volontà che è volontà di potenza, piuttosto di una conoscenza raggelante che non fa progredire. È come se anche Nietzsche, come farà in seguito Freud, proponesse un ritorno alle origini in cui non si conosceva ancora il destino invincibile degli uomini e al quale non si desiderava scappare. Dove tende la pulsione di morte freudiana, lì tende anche l'uomo dionisiaco: nessuna cultura, nessuna civiltà, trasvalutazione dei valori fino ad ora conosciuti in vista di una nuova generazione, una nuova cultura.

La tragedia, che era inizialmente solo un coro dirompente, assume le sembianze figurative del dramma: acquista monologhi, scene, colori e si sviluppa come un "sogno", un'illusione. Lo sviluppo del dramma greco di Sofocle e di Eschilo (Nietzsche ripudia le tragedie più recenti dell'epoca greca) è una messinscena onirica, che mostra una quotidianità fasulla vissuta da un eroe mitico dilaniato, che si finge integro per poi andare incontro alla sua inesorabile verità. Si può dire che Dioniso sia il vero protagonista tragico delle tragedie greche tanto ammirate da Nietzsche, ma si camuffa necessariamente indossando le vesti di Apollo e i volti di Prometeo o di Edipo. Il connubio tragico che fonde indissolubilmente apollineo e dionisiaco è il doppio che conferisce al tragico la sua essenza più profonda. Da qui si ha la percezione del tragico come immanente alla vita, come monito di morte: il tragico segnala all'interno della vita la compresenza della morte e la mostra all'essere umano; ora, attraverso Nietzsche, non resta altro da fare che affermarne il gioco.

Non è sconosciuta la critica nietzschiana alla corrente artistico-letteraria del decadentismo inaugurata in Francia da Baudelaire e Rimbaud, adottata in seguito dalla filosofia europea; allo stesso modo, Nietzsche si mostra particolarmente critico nei confronti del Romanticismo tedesco. Nelle opere della sua giovinezza, però, Nietzsche non sembra rigettare completamente i termini di queste due correnti culturali: solamente con il suo elogio alla musica di Wagner in *La Nascita della Tragedia* egli si mostra affine alla passione del romanticismo, ne abbraccia i lati oscuri, equivoci e indeterminati e li innalza a trionfante innovazione. Tutto il pensiero di Nietzsche, letto al di là della critica che lui stesso sottolinea, sembra avere molto a che fare con il romanticismo: è questo uno degli aspetti che sottopone il filosofo tedesco ad una lettura più problematica. La forza rivoluzionaria delle opere d'arte romantiche è inscritta nei testi di Nietzsche e apparentemente fa più rumore del dovuto; i lavori di Caspar D. Friedrich immortalano soggetti solitari, faccia a faccia con la natura che sembra inghiottirli e proteggerli allo stesso tempo: la comunicazione non risulta totalmente lucida e comprensibile, ma atta a suscitare emozioni in chi sta osservando l'opera. Allo stesso modo, "a sensitive reading of Nietzsche reveals that he is similarly concerned with the themes of transformation and a form of communicating that is other than totally lucid, though it is not completely indecipherable"⁸²: il modo che il filosofo ha di scrivere non è infatti sempre chiaro, lo testimonia il suo amore per Eraclito e l'ammirazione per una forma d'arte che utilizza maschere teatrali per raccontare il vero. La critica al decadentismo mostra infatti un profondo desiderio di trasformazione dei modi di pensare che portino ad un profondo amore per la vita e rifiutino la tendenza all'oblio e il continuo riverbero della morte.

More importantly, however, both Delacroix's and Nietzsche's arts possess a destructive dimension — a voluptuous embrace of the sensuality of the apocalyptic vision. In certain senses, both men searched for deliberately refractory mechanisms simultaneously to hide and communicate a dark message: the eternal preparation for the inevitable encounter with death.⁸³

Come Eugène Delacroix invece, l'ultimo Nietzsche appare più incline a tematiche tetre e usa uno stile più aggressivo e quasi pessimistico nel criticare la *decadence* del XIX

⁸² C. Joan ("Kay") S. Picart, *Nietzsche as Masked Romantic*, in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 55 No. 3, s.l. 1997 (JSTOR), p. 279.

⁸³ *Ivi*, pp. 280-281.

secolo: “there are flashes of this same fascination with death and destruction in Nietzsche”⁸⁴, per non parlare di un ricercato equilibrio tra individualismo e desiderio di creare una nuova società, moralmente diversa, distruggendo i valori della tradizione cristiana, di quella romantica e decadente⁸⁵. Lo stesso richiamo tragico alla risata satirica di Zarathustra, la sua danza spasmodica e il suo umorismo velato sembrano motteggiare i concetti romantici di ironia e dissimulazione, largamente utilizzati nella prosa e nella poesia del Romanticismo per fuggire al razionalismo illuminista che aveva regnato in precedenza. “Ultimately, Nietzsche’s ostensibly antiromantic homage to and alliance with Dionysus necessitated that Nietzsche himself wear the Dionysian mask”⁸⁶, o almeno questa è la conclusione che Picart tratteggia del profilo psicologico nietzschiano. Che Nietzsche addensi nei suoi scritti e nei suoi pensieri dei precetti culturali e stilistici largamente utilizzati prima di lui è innegabile, soprattutto se utilizzati da autori influenti del suo tempo che di sicuro ha avuto il privilegio di conoscere (e talvolta criticare); tuttavia è necessario separare l’autore dai suoi testi, soprattutto quando l’autore stesso ne prende le precauzionali distanze e attende una sua maturità.⁸⁷

Il cruccio che scatena l’allontanamento esplicito di Nietzsche dalla decadenza è in primo luogo la negazione della vita che essa perpetra e a cui Nietzsche contrappone una sfrenata affermazione, il “sì” alla vita e quindi il “sì” alla volontà di potenza.

Decadence is equally characteristic of the philosophy of modern civilisation, its Christian religion, its morality [...] and its politics [...]. But then again (Nietzsche insists), decadence is not specifically or purely modern: the antiworldly Socrates was a prime decadent; so too was Plato[.]⁸⁸

Da questo è possibile trarre non un atteggiamento di rifiuto da parte del filosofo tedesco, bensì una trama ricorrente che si mostra necessaria e non deve essere interpretata meramente come simbolo di declino sociale. Per la tesi qui delineata, termini come “distruzione” e “trasformazione” sono da leggere positivamente: lo stesso Nietzsche riconosce che la *décadence* non è qualcosa da combattere ma, poiché è onnipresente in

⁸⁴ *Ivi*, cit., p. 283.

⁸⁵ Cfr. C. Joan (“Kay”) S. Picart, *Nietzsche as Masked Romantic*, in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 55 No. 3, s.l. 1997 (JSTOR).

⁸⁶ *Ivi*, p. 289.

⁸⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Ecce Homo* [1888], *Perché scrivo così buoni libri* (1), tr. it., Fratelli Bocca, Torino 1922.

⁸⁸ M. Silk, *Nietzsche, Decadence, and the Greeks*, *New Literary History*, vol. 35 No. 4, s.l. 2004, p. 594.

ogni epoca, risulta necessaria per l'avanzamento della società stessa⁸⁹. Nietzsche riconosce l'aspetto in continuo divenire della società e si auto-inserisce all'interno di questa costante trasformazione: Eugen Fink traccia una puntuale cronologia dell'evoluzione del pensiero nietzschiano che, nonostante la sua continua rivoluzione, mantiene alcune tematiche fondamentali del suo pensiero e le sviluppa, evitando così una stagnazione che lo stesso Nietzsche aveva rimproverato all'Illuminismo e, ancora prima, a Socrate.

In *La Nascita della Tragedia* Nietzsche prende le distanze anche da Schopenhauer, che era stato eletto suo maestro incontrastato nella stessa opera: il pessimismo di Schopenhauer, che aveva influenzato il pensiero di molti filosofi del tempo, rappresenta un gravoso “no” ad una vita che Nietzsche afferma con forza e determinazione, soprattutto perché punteggiata di gioie e di sofferenze profonde. D'altronde, il dolore è parte fondamentale della vita e la spinge verso la creazione; senza il dolore non ci sarebbe volontà di potenza e senza quest'ultima non si potrebbe oltrepassare la paura dell'Eterno ritorno. Ma il sentimento dionisiaco può essere considerato una spinta alla vita? È davvero il dionisiaco a caratterizzare quel tanto agognato “sì” cui Nietzsche tende?

“Io vi mostro la morte che compie, che diventa per i vivi uno sprone e una promessa”.⁹⁰ Con questa frase Nietzsche introduce la libera morte, tema già affrontato da Hölderlin. La morte libera, purificatrice non ha nulla a che fare con la redenzione dei peccati: Nietzsche nel capitolo si scaglia contro i “predicatori della morte lenta” (i cristiani) perché spingono a vivere la vita con parsimonia e carità, attendono il decorso della vita in vista di una salvezza eterna data loro dalla grazia divina, impediscono le azioni degli uomini. Il filosofo tedesco è l'uomo dell'azione, attraverso il profeta Zarathustra insegna agli uomini a scegliere la propria morte, la morte che vogliono, la libera morte. Ecco che per Nietzsche la morte è un momento interno alla vita, che deve essere desiderato e custodito come la vita stessa: “in tutto il divenire delle cose è già gettato il seme della fine e nella gioia della procreazione e dell'amore vibra anche il piacere della morte e dell'annientamento”⁹¹. La volontà di potenza, che spinge l'uomo a vivere in vista del costante superamento di sé, dei suoi ideali e delle sue stagnanti credenze, prevede

⁸⁹ Cfr. M. Silk, *Nietzsche, Decadence, and the Greeks, New Literary History*, s.l. 2004. L'autore cita espressamente dalle opere di Nietzsche facendo riferimento alle traduzioni inglesi delle raccolte tedesche.

⁹⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* [1883], tr. it., Bompiani, Milano 2010, p. 341.

⁹¹ E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, tr. it., Marsilio, Venezia 1995, p. 34.

innanzitutto la celebre morte di Dio nietzschiana: solo facendosi fedele alla volontà di potenza, che è l'essenza diveniente dell'uomo, l'individuo può superare la lacerazione tra l'al di qua e l'al di là e riconoscere che non c'è alcun Dio dopo la morte e che vita e morte si appartengono intimamente.

Per arrivare a comprendere propriamente la propria essenza è però necessario, secondo Nietzsche, collocarla in un tempo che è proprio di tutte le cose del mondo: non c'è più alcuna distinzione tra tempo terreno e ultraterreno (o divino) perché l'uomo si riconosce nello spirito dionisiaco e torna ad essere tutt'uno con la terra⁹². Il tempo reale è abitato dall'uomo-creatore, che ha raggiunto la consapevolezza della morte di Dio e ora vive una vita che continua a "salire", irrequieta e in continuo movimento. I concetti di tempo, terra, vita e morte in Nietzsche non sono meramente *concetti* perché il filosofo sta bene attento a non congelare in un pensiero, in un'idea, il processo del divenire. Zarathustra è un profeta atto a poetare, l'uomo è creatore, Nietzsche stesso si innalza a poeta: nei suoi scritti non si ferma alla speculazione ontologica e nemmeno a quella metafisica (che ripudia in ogni caso), ma utilizza l'arte del poetare; ha il potere di plasmare la sua filosofia senza mai determinarla, la conduce attraverso l'abisso e l'oscurità rendendola "gioco"⁹³, inteso come una lotta tra elementi contrapposti che esistono solo attraverso la loro unione. Solamente dopo aver compreso la morte di Dio e la spinta creativa dell'uomo, che è volontà di potenza, esso può giungere alla comprensione dell'Eterno Ritorno dell'Uguale. Lo scopo della filosofia nietzschiana non sembra essere l'invenzione di una nuova concezione di temporalità: egli non sembra voler dimostrare che il tempo è circolare e che tutto ciò che è stato ritornerà in futuro, se questa soltanto fosse l'interpretazione dell'Eterno Ritorno non si avrebbe una prospettiva morale così intensa come quella che Nietzsche intende sottolineare. Il filosofo appiattisce il passato nel futuro, li rende la stessa cosa perché ogni cosa che è stata deve ritornare in un circolo infinito. L'Eterno Ritorno spaventa, come la morte, l'essere umano che si sente rinchiuso nella fortezza dell'angoscia e della noia: è l'immagine del pastore che soffoca con la serpe nella bocca nello *Zarathustra*. L'unico modo per evadere la paura dell'Eterno

⁹² La terra è madre e grotta, luogo di nascita e vita, ma è anche il punto di sepoltura, la tomba e il ritorno all'inorganico attraverso la decomposizione organica. Anche la terra, simbolo della femminilità, è una contraddizione in sé stessa, unità in continuo divenire di elementi che si contrappongono.

⁹³ Cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, tr. it., Marsilio, Venezia 1995. Per l'interpretazione puntuale dell'opera di Nietzsche, nel terzo capitolo dell'elaborato si fa riferimento a questo saggio.

Ritorno è mordere la testa del serpente, immagine emblematica che segna una propensione alla comprensione del gioco dell'esistenza. Il pastore mozza la testa della serpe e scoppia in una risata gioiosa, ed ecco che ritorna lo spirito dionisiaco: la grande leggerezza della risata mostra come l'uomo abbia la capacità di comprendere la sua finitezza e di carpirla esattamente così, senza nessuna paura, senza sprofondare nell'angoscia dell'Eterno Ritorno. L'uomo che ha compreso il suo essere finito apprezza la vita, l'uomo che si dimostra consapevole dell'Eterno Ritorno dell'Uguale vivrà la sua vita come se dovesse riviverla infinite volte. L'essere umano diventa positivamente il creatore, l'artista della propria esistenza, egli si muove nella dimensione del gioco dionisiaco: l'essere umano è posto in apertura al mondo e quindi a Dioniso

che non ha forma e che crea forme e che gioca, non vive nel vago arbitrio di un'assoluta libertà; egli è compagno di gioco del gioco del mondo [...]. Per tale volontà, che non è abbandono ad un destino, ma partecipazione al gioco cosmico, Nietzsche usa la formula *amor fati*.⁹⁴

2. *Sull'utilità e il danno della morte per la filosofia*

Fondamentale nella visione nietzschiana della morte come evento intrinseco alla vita è la sua concezione dell'*Amor Fati* (letteralmente "amore per il destino"), la quale prevede la pronuncia dell'emblematico "sì" a tutto ciò che caratterizza la vita stessa, che sia bello e gioioso oppure tremendo e doloroso. Amare il proprio destino significa, per Nietzsche, apprezzare incondizionatamente ogni aspetto della vita: se la tendenza della vita stessa è la frattura morfogenetica del tragico, e dunque essa si mostra come tensione creativa che trae innovazione dalla distruzione e dallo sfacelo, è fondamentale apprezzarne tutte le sfaccettature. Nietzsche introduce il concetto con il suo nome nell'opera *La Volontà di Potenza* [1901] in cui scrive:

⁹⁴ E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, tr. it., Marsilio, Venezia 1995, p. 205.

La filosofia, così come io sinora l'ho intesa e vissuta è la ricerca volenterosa anche del lato aborrito, empio della esistenza. [...] Lo stato più alto che un filosofo possa raggiungere: considerare dionisiacamente la vita: la mia formula per questo *amor fati*.⁹⁵

Il filosofo non sembra abbandonare mai una concezione dionisiaca della vita, che è sinonimo di tragico e di coesistenza dell'opposizione, espressione del divenire; Nietzsche invita i suoi lettori e la filosofia stessa ad agire dionisiacamente nell'ottica dell'amore per il loro destino. L'uomo che ama incondizionatamente il suo destino è allora immensamente libero: la sua libertà è decretata dall'identità con il destino stesso e dalla consapevolezza di aver instaurato questo rapporto identitario⁹⁶. L'uomo e il suo destino sono la stessa cosa, l'uomo e la sua morte sono tutt'uno: a contrapporli e concepirli come aspetti separati ed opposti è il fatalismo che il cristianesimo porta con sé. La credenza che l'individuo sia assoggettato a forze esterne (sovrumane) che controllano lo svolgersi della sua stessa esistenza deve essere superata secondo Nietzsche, il quale si pone "al di là del bene e del male", desidera andare oltre i parametri valoriali cristiani. "If fate is not to be understood as an external decree or power, then it must be grasped philosophically [...] as something within the individual that molds him."⁹⁷ Cogliere la vita dionisiaca e misurarsi con essa, stare nel gioco di Dioniso: è questo che Nietzsche spinge a fare attraverso il concetto di *amor fati*, semplicemente perché "one can create nothing new unless one affirms what is already there. And this 'already-there-ness', this givenness, is what he means by fate".⁹⁸

Questo tipo di affermazione nietzschiana nei confronti dell'interezza della vita, intesa come dionisiaca alla radice, testimonia a favore della necessità di aspetti convenzionalmente negativi come dolore e sofferenza, considerandoli controparti fondamentali della grandezza dell'esistenza. A momenti, il "sì" di Nietzsche sembra voler giustificare il dolore esistenziale poiché lo tratta come inevitabile e necessario ma non cerca di evitarlo, anzi lo accoglie a braccia aperte, addirittura lo ama appassionatamente⁹⁹.

⁹⁵ F. Nietzsche, *La Volontà di Potenza* [1901], tr. it., Isis, Milano 1922, p. 305 (aforisma no. 660).

⁹⁶ Cfr. J. Stambaugh, *Amor dei and Amor fati: Spinoza and Nietzsche*, in *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, No. VII, University of North Carolina Press, 1985.

⁹⁷ *Ivi*, p. 136.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Il termine "appassionatamente" è stato usato volutamente in riferimento al greco *pathos* (sofferenza) che si ritrova nella tragedia greca cui Nietzsche si riferisce. L'intensità emotiva del *pathos* tragico potrebbe simboleggiare il tipo di amore che il filosofo intende quando suggerisce di affermare la vita in ogni suo aspetto, di abbandonarsi all'*amor fati*.

Autori come Philip Kain hanno provato ad analizzare più a fondo il pensiero dell'affermazione di Nietzsche, che rimane tutt'oggi oscuro e molto dibattuto, partendo dalla concezione dell'Eterno ritorno. Kain sostiene che rivivere una vita fatta solamente di eventi positivi e grandi traguardi possa, nell'eternità del tempo nietzschiano, privare quegli stessi eventi gratificanti di significato; al contrario invece, rivivere eternamente momenti traumatici della vita, gravi dolori e profonde umiliazioni, aiuterebbe l'individuo a dare loro un senso e ad acquisire una certa forza¹⁰⁰. Questa lettura del concetto nietzscheano appare quasi come utilitaristica perché l'individuo imparerebbe ad accogliere tutto ciò che la vita gli offre solo perché è utile in vista di un suo miglioramento, di un rafforzamento del suo animo e dei suoi valori. Indagando l'analisi di Kain, Allison Merrick individua una domanda essenziale che è necessario porsi anche di fronte all'argomentazione di Nietzsche e che assume un certo spessore psicologico: "is it possible to affirm a negative event as negative?"¹⁰¹. Guardare con occhi diversi i peggiori momenti della propria vita significa accettarli esattamente quali sono, questo include il peso di riconoscerli come i momenti peggiori, che normalmente non si vorrebbero rivivere ma la cui presenza è necessaria affinché la vita si svolga in divenire. Tuttavia, dire di "sì" ad ogni singolo svolgimento della vita non è un concetto meramente individualistico, non è un'azione del singolo che può essere presa a cuor leggero secondo Merrick: Zarathustra parla di accettazione totale di "losses, hopes, conquests, and the victories of humanity"¹⁰² e si rivolge quindi non solamente all'accettazione delle proprie gioie e dei propri dolori. L'umanità è davvero disposta ad accettare *in toto* ogni singola decisione, ogni cambiamento, ogni guerra, che il mondo intero affronta in questa esistenza condivisa da tutti? Sarebbe propensa a rivivere eternamente ciascuno di questi eventi esattamente come sono già stati o come saranno in futuro? Queste domande trascinano il pensiero nel mezzo di una interrogazione principalmente etica e secondariamente psicologica. Guardando alla coazione a ripetere freudiana, che in parte condivide il principio di ripetizione dell'Eterno Ritorno in una scala sicuramente ridotta, si nota come ciascun individuo sia propenso a volersene liberare: eliminare attraverso la terapia il comportamento deviante che rappresenta la ripetizione è la soluzione per liberarsi del

¹⁰⁰ Cfr. A. Merrick, *How not to affirm one's life: Nietzsche and the paradoxical task of life affirmation*, *History of Philosophy Quarterly* vol. 33 No. 1, Illinois 2016.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 72.

¹⁰² *Ivi*, p. 74.

loop coercitivo. Se non fosse possibile sanare il trauma, il soggetto sarebbe disposto ad accettare ed affermare comunque l'evento negativo all'interno della propria vita? In un certo senso, intraprendere un percorso terapeutico è di per sé un'affermazione *prima facie*, un determinato "sì" al proprio trauma che viene riconosciuto quale evento negativo e accettato in vista di una fioritura nuova; ancora una volta, la frattura può generare nuova vita.

Bisogna riconoscere l'aspetto paradossale dell'accorato "sì" di Nietzsche, che prende le distanze dal razionalismo dell'ideale stoico: non è necessario attribuire un significato al negativo per giustificarlo, ma è fondamentale accettarlo esattamente così com'è, in quanto negativo. La prospettiva di Nietzsche rifiuta il determinismo e la finalità dell'universo per adottare un approccio essenzialmente caotico. Che senso ha la vita? Perché è punteggiata di esperienze positive e negative? Il negativo ha un significato nell'esistenza? Per Nietzsche tutte queste domande sono semplicemente di troppo: un universo privo di ordine teleologico, senza Dio, caotico fin dall'origine appare l'unica soluzione al nichilismo che congela e blocca il processo del divenire. L'*amor fati* è questa pura, ingenua, innocente affermazione della vita in quanto vita, che contiene in sé la frattura della morte e proprio grazie ad essa incarna la spinta, la pulsione, l'istinto del divenire che è in tutto e per tutto un atto creativo.

La morte può rappresentare, come suggerisce il titolo del paragrafo, un aspetto utile, essenzialmente fondamentale, per la riflessione filosofica. La morte considerata come frattura all'interno della vita crea nuovi spazi per la riflessione sull'esistenza stessa, apre a riflessioni etiche e pone in scacco valori tradizionali e nuovi che devono essere messi in discussione. Psicologicamente induce ad una profonda ponderazione sul senso della vita, sul valore che la vita assume individualmente e sul peso degli avvenimenti che accadono nel corso della stessa. Contrappone atteggiamenti pessimistici nei confronti della vita come il rifiuto della stessa da parte di personalità del calibro di Schopenhauer e di Kierkegaard, i quali vedono la salvezza in altro-dalla-vita. Carlo Michelstaedter adotta da giovanissimo un approccio affermativo nei confronti del dolore che pervade l'esistenza, sostiene che sia necessario farsi "persuadere" dal peso di quel dolore e accoglierlo con coraggio, uscendo dall'atteggiamento "rettorico" della società che punta

ad eliminare, ad eludere il negativo sommergendolo nell'effimero¹⁰³. Un atteggiamento, quello di Michelstaedter, che sembra quasi nietzscheano ma che ricade nel pensiero pessimista che la vita non possa essere sospinta da alcun tipo di miglioramento. Anche Freud non guarda alla vita con il sorriso (o con la risata leggera) di Nietzsche: nonostante il riconoscimento dell'inscindibilità di vita e morte, seguito da una speculazione a dir poco brillante sulla pulsione di Thanatos, Freud non considera positivamente la vita. Bisogna enfatizzare, però, quanto l'importanza delle teorie freudiane sull'angoscia siano illuminanti per la psicologia odierna: l'angoscia, come il dolore, non bloccano l'individuo ma costituiscono un trampolino di lancio che, nonostante l'aspetto negativo, assume un ruolo positivo, o meglio affermativo, per l'individuo che ne soffre.

La morte, che si declina nel dolore, nella malinconia, nell'angoscia e nella paura, ha il carattere del tragico dionisiaco. In un certo senso può rappresentare un "danno", ovvero un problema di grande portata nella riflessione filosofica, che tuttavia deve necessariamente porsi. Lo scopo della filosofia è l'interrogazione, la ricerca continua attorno a problematiche che non sempre possono avere una soluzione, o che magari hanno innumerevoli soluzioni incerte, indefinite.

L'interrogazione sulla morte non può passare inosservata per un enorme numero di motivazioni, in particolare non si può ignorare il movimento di lotta contro la morte, che non vuole riconoscerla come parte integrante della vita. Questo movimento si divide in due prospettive molto differenti, una rigidamente razionale e improntata al giorno d'oggi sulla scienza e un'altra, principalmente metafisica, che ripudia la morte (e quindi la vita stessa) in vista di un'esistenza migliore, una vita dopo la morte, un'immortalità dell'anima. Questa seconda prospettiva è delineata dalle religioni che predicano una vita nell'aldilà, una reincarnazione dello spirito in un nuovo corpo fenomenico. Il Cristianesimo, aspramente criticato da Nietzsche, offre un farmaco contro la paura della morte e una comoda spalla su cui piangere la dipartita. Nonostante le promesse della religione, fatte per placare l'animo tormentato dell'essere umano che teme la morte più di ogni altra cosa, non possono tuttavia impedire il passaggio attraverso la fine della vita. La morte da questa prospettiva resta necessaria e invalicabile in tutta la sua enigmaticità. Altro discorso è quello che la scienza propone contro la morte: essa dichiara guerra al

¹⁰³ Cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica* [1910], Adelphi, Milano 1982.

fine vita, tenta di eliminarlo o quantomeno di ritardarlo. La lotta intavolata dalla scienza contro la morte mira a farla scomparire e inizia con la lotta contro l'invecchiamento: sorgono sempre più programmi di ricerca che cercano di rallentare l'invecchiamento individuale. Questi processi laboratoriali non sono molto diversi dal progresso raggiunto delle tecnologie mediche e dell'igiene personale che hanno lo scopo di allungare l'aspettativa di vita e che, fino ad ora, sono riusciti nell'intento; tuttavia, "nascono associazioni con l'intento dichiarato di abolire la morte"¹⁰⁴ attivamente. La morte e l'invecchiamento vengono trattati come malattie da curare, tarli della vita che possono essere debellati perché considerati patologici¹⁰⁵.

Questi interventi che trattano la morte come un evento negativo e quasi evitabile, di scarsa rilevanza, non tengono conto della responsabilità umana nei confronti della morte. Come si può eliminare il problema della morte senza togliere anche il problema della vita? Ha senso pensare la vita senza pensare alla morte come parte di essa?

¹⁰⁴ E. Morin, *L'uomo e la morte*, cit., p. 400.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*.

CONCLUSIONI

L'intenzione principale della tesi è quella di dimostrare che la morte, lungi dall'essere un evento separato rispetto alla vita, rappresenti una condizione intrinseca dell'esistenza umana. In quanto tale, infatti, essa si manifesta dentro la vita stessa in molti modi e rende possibile tracciare l'*incipit* di una riflessione dal carattere principalmente filosofico sul rapporto tra le due, che si manifesta paradossalmente come una tensione necessaria.

Attraverso un excursus che segue da vicino alcune opere di Freud e di Nietzsche si intende inizialmente mostrare come la morte assuma fondamentalmente il carattere del tragico, così come viene presentato da Silvia Capodivacca nel suo saggio *Sul Tragico*, dove l'autrice architetta armoniosamente la connessione tra i pensieri, a tratti molto diversi, dei due maestri del sospetto.

La morte, come qui viene ribadito, è una parte fondamentale della vita perché ha la capacità di attribuirle un senso e una direzione: essa, infatti, spinge a considerare e a vivere profondamente sentimenti quali l'angoscia e la paura, le quali sono viste come fratture intrinseche all'esistenza, necessarie all'umanità. Attraverso la comprensione dell'angoscia esistenziale e la convivenza dell'uomo con essa, l'essere umano può misurarsi con la morte, è in grado di pensarla e di avvicinarla senza incombervi. L'uomo non è solo veicolato da pulsioni che lo spingono verso la procreazione o ne garantiscono la sopravvivenza, ma inconsciamente desidera tornare allo stato primordiale, caratterizzato dalla quiete e dall'inorganicità: a permetterlo è la pulsione di morte (*Todestrieb*) di cui Freud ipotizza l'esistenza nelle profondità dell'inconscio umano. Freud riconosce che l'esistenza umana è costantemente punteggiata da elementi distruttivi e non solo da periodi di costruzione e sviluppo; attraverso il ragionamento attorno alla nozione di tragico, però, si comprende quanto questi elementi distruttivi siano necessari alla generazione di qualcosa di nuovo. Freud delinea la tensione tra le pulsioni di Eros e Thanatos e inaugura un primo caso di morte all'interno della vita stessa: è proprio la lotta continua tra le due pulsioni, che esistono perché sono complementari l'una all'altra, a

garantire la presenza della morte all'interno dell'esistenza. Precedentemente aveva già dimostrato quanto la morte fosse onnipresente nella vita attraverso il concetto di *Unheimliche*. Il perturbante è l'esperienza quotidiana dell'irruzione della morte nell'esistenza, che cela la sua presenza dietro ciò che risulta familiare. Uno sguardo troppo profondo sulla vita rivela il pericolo, se così si vuole chiamare, della morte; ogni apparenza cela una macabra verità che prima o poi viene svelata.

Nelle opere di Nietzsche il pensiero della morte è ricorrente, anche se spesso nascosto da uno stile poetico e aforistico. La riflessione nietzschiana seguita da questo elaborato mette in risalto come la vita sia in costante divenire. Il mutamento, il movimento e il divenire sono gli aspetti intrinseci alla vita così come la concepisce Nietzsche, ovvero come un costante atto creativo dell'uomo. La creatività però, affinché svolga la sua funzione attiva, ha bisogno di trovare un innesco e la morte ha le caratteristiche adatte allo scopo della creazione e allo svolgimento della vita stessa: ciò che distrugge, ciò che nega, diventa spunto essenziale per lo sviluppo e per il movimento. La morte elimina l'ipotetica staticità della vita comportandosi come quella frattura morfogenetica che è il tragico, come la potenza distruttiva e caotica che è Dioniso. La filosofia tragica di Nietzsche accompagna in cammino di accettazione della totalità della vita, con i suoi momenti buoni e brutti, con le gioie e con i dolori. L'accettazione totale dell'esistenza così com'è prevede un grande coraggio, un istinto essenziale che è la volontà di potenza: l'uomo della volontà di potenza è l'eroe tragico disposto a vivere in modo tale da non rimpiangere nulla, andando incontro all'inevitabile fine che lui stesso riconosce come inespugnabile. L'invito all'amor fati, dunque, è un'esortazione a vedere la morte come parte fondamentale del ciclo vitale e ad accettarla con un fiducioso "sì". La morte garantisce la pienezza della vita, è in grado di darle completamente non come fine della stessa, ma come qualcosa che distrugge per lasciare idealmente spazio di creazione, di riempimento.

I due pensatori che costituiscono l'ossatura principale di questa tesi, sebbene abbiano approcci e prospettive differenti per quanto riguarda il crepuscolo, sembrano essere d'accordo sul fatto che la morte sia una forza costitutiva della vita, e le doni paradossalmente un senso e una forma. L'interrogazione sulla morte, il timore che quest'evento causa negli individui, è per loro un richiamo alla responsabilità nei confronti della vita stessa: vivere responsabilmente significa vivere in prospettiva della morte e non

in attesa di essa. Il decesso è inevitabile, non può essere fuggito in alcun modo, per questo è importante essere consapevoli della presenza costante di questo fantasma e adottare uno stile di vita consapevole. È la morte stessa che plasma le scelte dell'uomo e la sua capacità di dare un significato all'esistenza.

La morte abita la vita, ma non vi è gettata come l'esser-ci heideggeriano nel mondo: a differenza dell'atteggiamento deiettivo che caratterizza il *Dasein*, la morte abita già la vita, vi appartiene indissolubilmente e accompagna ciascun individuo a partire dalla nascita. La morte è propriamente la caratteristica dell'esserci che, se desidera vivere autenticamente (e quindi vivere una vita all'insegna della verità), deve anche essere-per-la-morte.

In questa tesi, inoltre, si valutano positivamente i contributi di alcuni grandi filosofi che hanno indagato la morte dalla loro personale visione: si utilizza una parte selezionata di questi contenuti per introdurre il lettore alla concezione moderna della morte. Non si ha l'intenzione di congelare la morte tra le maglie di un concetto determinato ma, al contrario, si cerca di offrire un percorso all'insegna del dinamismo e della fluidità di idee, trattando concezioni solitamente considerate avverse al discorso sull'inscindibilità di vita e morte come fonti alleate per esporre la tesi di partenza.

La scelta di citare i grandi maestri del sospetto è in parte giustificata dall'oscurità dei loro stessi testi, che spesso vengono interpretati erroneamente o giudicati frettolosamente; già dallo stile di scrittura, le loro opere si mostrano paradossi adatti all'enigma della morte che qui viene introdotto timidamente, come prima disquisizione di un argomento di enorme portata filosofica.

Per concludere, si intende richiamare una citazione tratta dalla raccolta di Seneca *Lettere a Lucilio*: “Quale momento [della vita] è escluso dalla morte?”¹⁰⁶. La domanda retorica di Seneca, oltre ad essere perfettamente in linea con la tesi presentata, ha il merito di lasciare aperta la paradossale questione sulla morte, dal momento che essa non è ancora destinata ad esaurirsi.

¹⁰⁶ L. A. Seneca, *Lettere Morali a Lucilio*, XXX v. 17, Mondadori, Milano 1994.

BIBLIOGRAFIA

1. Testi di Nietzsche

Nietzsche F., *La Nascita della Tragedia. Considerazioni Inattuali I-III*, vol. III t. I, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1972.

Nietzsche F., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano 2015 [edizione digitale].

Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra (Also sprach Zarathustra, 1883)*, tr. it., Bompiani, Milano 2010.

Nietzsche F., *Ecce Homo* (1888), tr. it., Fratelli Bocca, Torino 1922.

Nietzsche F., *La Volontà di Potenza (Der Wille zur Macht, 1901)*, tr. it., Isis, Milano 1922.

2. Testi di Freud

Freud S., *L'angoscia, Introduzione alla psicoanalisi (1915-17)*, vol. 8 *Freud: Opere Complete* (ed. integrale), Bollati Boringhieri 1978.

Freud S., *Il perturbante (Das Unheimliche, 1919)*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1991.

Freud S., *Al di là del principio di piacere (Jenseits des Lustprinzips, 1920)*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2020.

Freud S., *L'Io e l'Es. Inibizione, sintomo e angoscia (Das Ich und das Es. Hemmung, Symptom und Angst, 1923)*, Newton Compton, tr. it., Roma 2010.

Freud S., *Il disagio nella civiltà (1929)*, tr. it., Einaudi, Torino 2009.

3. Studi critici

Bataille G., *Su Nietzsche (Sur Nietzsche, 1973)*, tr. it., SE, Milano 1994 [I edizione].

Capodivacca S., *Sul tragico. Tra Nietzsche e Freud*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia*, tr. it., Einaudi, Milano 1992.

Fink E., *La filosofia di Nietzsche (Nietzsches Philosophie, 1960)* tr. it., Marsilio, Venezia 1995.

Giametta S., *Introduzione a Nietzsche opera per opera*, BUR Rizzoli, Milano 2013 [I edizione digitale].

Heidegger M., *Nietzsche (1961)*, Adelphi, Milano 1994.

4. Testi classici

Hegel G. W. F., *La Fenomenologia dello spirito (System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phanomenologie des Geistes, 1807)*, Einaudi, Torino 2008.

Derrida J., *Life Death (La vie la mort. Séminaire., 1975-76)*, tr. ing., University of Chicago Press, Chicago 2020.

Esiodo, *Teogonia*, Mondadori, 2018.

Heidegger M., *Essere e Tempo (Sein und Zeit, 1927)*, Longanesi, Milano 1971, [edizione digitale, 2015].

Jankélévitch V., *La Morte (La Mort, 1966)*, tr. it., Einaudi, Torino 2009.

Michelstaedter C., *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, Adelphi, Milano 1988.

Michelstaedter C., *La persuasione e la rettorica (1910)*, Adelphi, Milano 1982.

Pratz M., *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica (1948)*, Sansone Editore, Firenze 1986.

Rank O., *The Double. A psychoanalytic study (Der Döppelgänger, 1914)*, tr. ing., Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1971.

Schopenhauer A., *Il Mondo come Volontà e Rappresentazione (Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819)*, tr. it., Bompiani, Milano 2010.

Seneca L. A., *Lettere Morali a Lucilio*, Mondadori, Milano 1994.

Testoni I., *Il grande libro della morte*, Il Saggiatore, Milano 2021.

5. Altri testi

Cheng F., *Cinque Meditazioni sulla Morte ovvero sulla vita (Cinq méditations sur la mort autremont dit sur la vie, 2013)*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2015.

De Hennezel M., *La morte amica. Le lezioni di vita di chi si avvicina alla fine (La mort intime, 1995)*, tr. it., BUR Rizzoli, Milano 2016.

Lamberti G., *Perché comincio dalla fine*, Marsilio Editori, Venezia 2019 [I edizione digitale].

Malacarne G., *Il lutto e il nero. Rituali e dinamiche della morte tra Medioevo ed età Moderna*, Oligo (Il Rio), Mantova 2021.

Morin E., *L'uomo e la morte*, tr. it., Il Margine (Erickson), Lavis 2021 [prima edizione].

Rigotti F., *Buio*, Il Mulino, Bologna 2020.

Rilke R. M., *Elegie duinesi (Duineser Elegien, 1923)*, Feltrinelli, Milano 2014.

Wilde O., *Salomé*, edizione integrale ing. e fr., Musaicon, 2019.

SITOGRAFIA

Malabou C., *Plasticity and Elasticity in Freud's "Beyond the Pleasure Principle"*, *Diacritics*, vol. 37, n. 4, The John Hopkins University Press, 2007 (JSTOR).

Merrick A., *How not to affirm one's life: Nietzsche and the paradoxical task of life affirmation*, *History of Philosophy Quarterly* vol. 33 n. 1, Illinois 2016 (JSTOR).

Picart C. J. S., *Nietzsche as Masked Romantic*, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 55 n. 3, 1997 (JSTOR).

H. Schlipphacke, *The future of Melancholia: Freud, Fassbinder, and Anxiety after War*, *Pacific Coast Philology* vol. 52, n. 1, Penn State University, 2017 (JSTOR).

M. Silk, *Nietzsche, Decadence, and the Greeks*, *New Literary History*, vol. 35 n. 4, 2004 (JSTOR).

E. M. Simms, *Uncanny dolls: Images of Death in Rilke and Freud*, *New Literary History* 27, n. 4, 1996 (JSTOR).

J. Stambaugh, *Amor dei and Amor fati: Spinoza and Nietzsche*, *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, n. VII, University of North Carolina Press, 1985 (JSTOR).

G. Stanley Hall, *Thanatophobia and Immortality*, *The American Journal of Psychology* vol. 26, n. 4, University of Illinois, 1915 (JSTOR).

Desidero dedicare un piccolo spazio alla fine dell'elaborato per ringraziare tutte le persone che mi hanno sostenuta fino a questo momento, anche inconsapevolmente.

Rivolgo uno speciale ringraziamento al mio relatore, Marcello Ghilardi, per i preziosi consigli dispensati e il tempo che mi ha pazientemente dedicato.

Voglio ringraziare i miei genitori, che amo immensamente, per il supporto fornitomi in questi primi anni di percorso universitario e non solo.

Infine, ringrazio i miei professori, presso il Liceo delle Scienze Umane U. Masotto, per avermi iniziata a questo grande amore per la Filosofia.