



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

DAL SILENZIO DEL CORPO ALLA PAROLA DELLA COSCIENZA: NIETZSCHE E LA GENEALOGIA DEL SÉ

Relatore

Ch.mo Prof. Alberto Giacomelli

Correlatore

Ch.mo Prof. Marcello Ghilardi

Laureando: Giorgio Vendramini

Matricola n. 2104217

ANNO ACCADEMICO 2024-2025

INDICE

INTRODUZIONE	pag.8
CAPITOLO I: LA NEGAZIONE DELLA SOGGETTIVITÀ E LA CRITICA ALLA COSCIENZA TRADIZIONALE	
1.1 Nietzsche contro la metafisica del soggetto	pag.13
1.2 Genealogia della coscienza	pag.22
1.3 Forze in divenire: soggettività e realtà come processi	pag.31
CAPITOLO II: RIPARTIRE DAL CORPO	
2.1 L'uomo come corpo. La coscienza primaria e il fondo pulsionale dell'esistenza	pag.42
2.2 Il corpo come volontà di potenza	pag.55
2.3 Dalla carne al simbolo: la genesi della coscienza	pag.66
CAPITOLO III: COSCIENZA E LINGUAGGIO	
3.1 La costruzione dell'io come finzione prospettica	pag.81
3.2 Linguaggio e coscienza: la costruzione simbolica del corpo e del mondo	pag.93
3.3 Identità, libertà e responsabilità	pag.107
CONCLUSIONE	pag.113
BIBLIOGRAFIA	pag.117

Ai miei nonni Tito e Silvana

« C'è un momento che rende tutti gli uomini uguali e li spoglia di ogni pretesa: il risveglio. Quando apriamo gli occhi tutti noi siamo appena più di nulla: un corpo senza volontà, una mente sgombra, un'anima libera. Per qualche istante non abbiamo alcuna contezza di noi stessi: non ci sappiamo avvocati alla vigilia di una causa decisiva, mariti sospettosi, pittori senza più ispirazione. Siamo, semplicemente, nessuno.

L'identità arriva successivamente, come il vestito pieno di tasche che indosseremo per uscire, il bagaglio troppo pesante che porteremo con noi. Quel momento magico si dissolve in pochi istanti, ma sarebbe una salvezza saperlo recuperare nel corso della giornata e dell'intera vita, accettando l'idea che quella, e non tutto ciò che poi ci buttiamo sopra, sia la nostra più pura identità».

Gabriele Romagnoli

INTRODUZIONE

Ogni mattina, al momento del risveglio, ci ritroviamo in una condizione di sospensione: il corpo è presente, ma la nostra identità sembra ancora lontana, come se non fosse stata ancora "indossata". Per qualche istante siamo "nessuno", senza il peso dei ruoli, delle aspettative, delle parole e delle narrazioni che ci definiscono durante il giorno. Questa esperienza quotidiana e ordinaria mostra con chiarezza quanto la nostra identità non sia un dato originario, ma una costruzione provvisoria e fragile, che viene assunta e percepita attraverso il linguaggio, la memoria e le relazioni.

Partendo da questa constatazione, emerge la domanda centrale che dà avvio al presente lavoro: che cos'è la coscienza e in che modo essa ha a che fare con le nostre sensazioni, le nostre relazioni ed il nostro linguaggio?

In questo scenario, il pensiero di Nietzsche assume un ruolo decisivo: è in lui che la coscienza viene liberata dal suo presunto fondamento metafisico e riportata alle sue condizioni terrene e storiche. La sua indagine, spesso aforistica e provocatoria, svela la genesi della coscienza come un processo interpretativo radicato nel corpo e nel linguaggio. A mio avviso, Nietzsche rappresenta in questo senso molto più di un autore di riferimento: egli è libertà, occasione, autenticità. La sua filosofia, applicata al tema della coscienza, ci richiama all'attenzione verso ciò che abbiamo di più genuino e autentico, restituendo profondità a un'esperienza troppo spesso data per scontata.

La riflessione nietzscheana offre in questo senso una prospettiva privilegiata: Nietzsche non considera la coscienza come il fondamento dell'io e della soggettività, ma come una manifestazione secondaria, sorta dalla necessità di comunicare, di adattarsi alla vita sociale e di costruire continuamente significati. L' "io" che ogni giorno ci appare come un fondamento stabile è, per Nietzsche, una costruzione linguistica, un

intreccio di maschere che nasconde il gioco di forze corporee e pulsionali da cui effettivamente proviene.

La sua filosofia ci invita ad interrogare criticamente la natura di quella maschera che chiamiamo soggetto ed è proprio da qui che prende forma la ricerca che seguirà, volta ad indagare la coscienza non come sostanza ma come fenomeno genealogico, storico e linguistico che insieme rende possibile e allo stesso tempo limita la nostra esperienza quotidiana di esistenza.

Ho preferito indirizzare la ricerca del presente lavoro all'analisi di tre aforismi specifici dell'opera nietzscheana, i quali, per densità concettuale e forza teoretica, costituiscono, a mio parere, un punto di accesso privilegiato all'intero pensiero del filosofo. Tali aforismi in questione sono il 117 e il 119 di *Aurora*¹, ed il 354 de *La gaia scienza*².

L'aforisma nietzscheano, in generale, può essere paragonato al gesto dello scalpello di Michelangelo: in un singolo colpo si racchiude la potenza dell'intera opera, poiché ogni frammento, pur nella sua apparente autonomia, rinvia a un più ampio orizzonte creativo. Ogni singolo colpo di martello dello scultore rivela la totalità del suo genio: ogni gesto porta con sé tutta la forza e l'essenza dell'artista. In questo senso, la decisione di circoscrivere l'analisi iniziale a tre frammenti testuali non nasce dall'intento di ridurre la complessità dell'elaborazione nietzscheana ma, al contrario, dall'esigenza di individuare dei nuclei ermeneutici attorno ai quali è possibile far convergere molteplici dimensioni della sua riflessione.

¹ F. Nietzsche, *Morgenröthe*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1881, trad.it. di F. Masini, *Aurora*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari [d'ora in poi: OFN] Adelphi, Milano, vol. V, t. I, 1964, § 117, 119, pp.88-89. L'aforisma 117 si apre con la metafora della prigione e si chiude con la metafora della ragnatela. Se la prigione sembra alludere a una condizione di passività, l'immagine della ragnatela invia all'aspetto paradossalmente creativo di questa speciale prigionia. L'aforisma 119 è invece il testo chiave per la comprensione del problema della coscienza in generale.

² F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1882, trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, in OFN, vol.V, t.II, 1965, §354, p.270. L'aforisma 354 de *La gaia scienza* rappresenta il testo più significativo pienamente dedicato all'argomento della coscienza. Qui il filosofo mostra anche la continuità tra dimensione animale e dimensione umana della coscienza; individua l'origine dell'autocoscienza umana nell'interazione sociale comunicativa e si sofferma sul rapporto tra linguaggio e coscienza.

Non nego inoltre che gli aforismi in questione mi siano cari e proprio per questo mi propongo di analizzarli servendomi dell'intero corpus nietzscheano, affinché il loro senso emerga nella sua più ampia profondità.

È noto come la filosofia di Nietzsche si presenti in una forma prevalentemente aforistica, polifonica e frammentaria: una modalità di scrittura che non facilita la ricostruzione sistematica e che, anzi, tende a resistere ad ogni tentativo di unificazione. In questo contesto, la scelta dei tre aforismi appare strategica: essi non vengono assunti come meri enunciati isolati, bensì come snodi concettuali che permettono di mettere in comunicazione testi, epoche e modulazioni differenti del pensiero nietzscheano.

Un simile approccio non pretende di ripercorrere in maniera lineare la biografia intellettuale di Nietzsche; il vantaggio consiste nella possibilità di evidenziare le tensioni interne, le oscillazioni e le costanti che attraversano la sua opera, evitando al contempo il rischio di una semplificazione storicistica. Gli aforismi scelti fungono così da "cerniere interpretative": a partire da essi si possono illuminare questioni più ampie, quali la natura della coscienza, il problema dell'identità, la genealogia della soggettività e il rapporto tra essere e dire di essere. L'uso di un punto di vista ristretto ma intensivo consente inoltre di rispettare la particolarità stilistica di Nietzsche: la sua filosofia, che si articola in frammenti, non richiede tanto una sistemazione definitiva quanto un esercizio di interpretazione continua. In questo senso, la scelta metodologica qui adottata si propone di valorizzare la natura aforistica del pensiero nietzscheano, facendo emergere l'unità possibile non attraverso la linearità del percorso storico, ma tramite la forza concettuale di alcuni nodi essenziali.

Dopo tali premesse, devo ammettere che la mia scelta di partire da tre aforismi trova una giustificazione anche nelle parole stesse di Nietzsche,

quando descrive il pensiero filosofico come un balzo³ in avanti, sorretto dalla speranza e dal presentimento, più che dal calcolo sistematico. L'aforisma non procede per deduzione lineare ma si slancia oltre, come il viandante che attraversa il fiume saltando di pietra in pietra. È in questa forza propulsiva, intuitiva e visionaria che riconosco l'essenza del pensiero nietzscheano, ed è per questo che considero gli aforismi non come frammenti isolati, ma come colpi di scalpello in cui pulsa la totalità della sua filosofia.

In questa prospettiva, la tesi si articolerà in tre capitoli principali. Nel primo capitolo verrà affrontata una decostruzione critica della tradizione metafisica del soggetto e della coscienza, con l'intento di mostrare come Nietzsche ne metta in discussione i presupposti teoretici e genealogici.

Il secondo capitolo sarà dedicato al tema del corpo e delle pulsioni, intese come la vera origine di quella che chiamiamo "coscienza": non principio originario e fondante, ma funzione derivata, emergente da dinamiche fisiologiche e affettive.

Infine, nel terzo capitolo, la coscienza sarà considerata come occasione e creazione dell'uomo, quasi come un gesto artistico: luogo di possibilità, ma anche di aporie. In particolare, verranno messi in luce i problemi che sorgono dal suo intrinseco rapporto con il linguaggio, insieme alla possibilità che proprio tale rapporto apra a nuove prospettive di pensiero e di vita.

In questo modo, la tesi non intende proporre un sistema, ma aprire uno spazio in cui la coscienza, lungi dall'essere fondamento, diventa possibilità, gesto creativo e occasione di essere.

³ La filosofia «balza in avanti, sostenendosi su deboli appoggi: la speranza e il presentimento le mettono le ali ai piedi. L'intelletto calcolatore la segue pesantemente, trafelato, e cerca appoggi più solidi, per raggiungere anche esso quello scopo allettante, cui la sua più divina compagna è già pervenuta. Due viandanti attraverso una foresta sono giunti sulla sponda di un torrente selvaggio, il quale trascina con le sue onde grandi pietre: l'uno salta dall'altra parte con il piede leggero, servendosi di quelle pietre e slanciandosi oltre con il loro aiuto, sebbene esse sprofondino precipitosamente dietro di lui; l'altro si arresta a ogni momento, abbandonato a se stesso, e deve costruirsi anzitutto degli appoggi che sostengano il suo passo pesante e circospetto». Cfr. F. Nietzsche, *Die Philosophie in tragischen Zeitalter der Griechen*, Alfred Kroner Verlag, Leipzig 1873, trad. it. di G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, in OFN, vol. III, t. II, 1991, pp.152-153.

CAPITOLO I: LA NEGAZIONE DELLA SOGGETTIVITÀ E LA CRITICA ALLA COSCIENZA TRADIZIONALE

1.1 Nietzsche contro la metafisica del soggetto

Nel corso della storia della filosofia occidentale, la figura del soggetto ha rappresentato il punto di riferimento imprescindibile della riflessione teoretica, occupando un ruolo di centralità epistemologica, ontologica e morale.

Già con Socrate, attraverso il celebre motto “conosci te stesso” e la pratica dialogica della maieutica, si afferma l'idea che il soggetto costituisca in sé un nucleo di verità accessibile mediante l'introspezione ed il pensiero. Per Nietzsche, infatti, è proprio Socrate la causa dell'inizio della metafisica, del dominio della ragione e della nascita dello spirito scientifico⁴. Secondo Nietzsche, è tale filosofo il responsabile di aver esasperato l'interpretazione razionale del mondo, rifiutando tutto ciò che è istinto, vita. Egli rappresenta «quella figura di importanza storica dell'Illuminismo greco, nella quale l'esistenza greca perdettes non soltanto la sua splendida sicurezza istintiva, ma più propriamente ancora il suo principio vitale, la sua profondità mitica»⁵.

⁴ Cfr. C. Sini, *Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 112: «Qui Nietzsche vede, come noto, nel socratismo il fenomeno della nascita dello spirito scientifico, non soltanto per la civiltà greca, ma per tutta la storia del mondo. Socrate è l'esemplare dell'uomo teoretico. Tale uomo ha ridotto l'apollineo alla logica e il dionisiaco alle passioni. Le passioni sono ciò che bisogna dominare e controllare in virtù del logos, del ragionamento. Ha origine qui il dualismo platonico, e poi cristiano, fra ragione e sensibilità, anima e corpo; deriva da ciò il grande problema filosofico della conoscenza inteso come problema intellettuale e concettuale».

⁵ Cfr. E. Fink *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, trad. it. di P. Rocco Traverso, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Padova 1980, p.31: «Con Socrate, l'epoca tragica giunge alla fine; comincia l'epoca della ragione e dell'uomo teoretico. Si tratta, secondo l'opinione di Nietzsche, di una enorme perdita per il mondo; l'esistenza perde, per così dire, l'apertura verso quella parte della vita rappresentata dalla notte, perde il sapere mitico circa l'unità di vita e morte, perde la tensione tra i poli opposti dell'individuazione, verso il principio vitale unito all'origine, diventa piatta, limitata dal fenomeno».

La più cruda luce diurna, la razionalità a ogni costo, la vita chiara, fredda, prudente, cosciente, senza istinto, in contrasto agli istinti, era essa stessa soltanto una malattia, una malattia diversa - e in nessun modo un ritorno alla virtù, alla salute, alla felicità... Dover combattere gli istinti - questa è la formula della *décadence*; fintanto che la vita è ascendente, felicità e istinto sono eguali⁶.

Prima di Socrate non si può realmente parlare di un vero “soggetto”: nel greco arcaico, per esempio, non esiste un “io”⁷ come lo intendiamo oggi, perché ci si trova ancora prima della frattura introdotta da Socrate. È proprio da questo punto che prende forma il dualismo platonico, ripreso poi dal cristianesimo, tra ragione e istinto, tra anima e corpo.

A partire dalla svolta cartesiana, l’“io” diviene il fondamento indubitabile della conoscenza: il celebre “*cogito ergo sum*” istituisce l’io pensante come principio primo, in grado di resistere a ogni dubbio metodico e di garantire la certezza della verità. Cartesio inaugura così una concezione del soggetto inteso come sostanza pensante (*res cogitans*), autonoma e distinta dalla realtà estesa (*res extensa*), dotata di una trasparenza immediata a se stessa. L’io viene assunto, da qui in poi, come nucleo originario che non solo fonda la conoscenza, ma assicura anche la permanenza e la stabilità dell’identità personale⁸.

Questa impostazione viene ripresa e radicalizzata nella filosofia kantiana che, pur criticando le pretese metafisiche della ragione speculativa, riserva al soggetto un ruolo centrale. Nella *Critica della ragion pura*, l’“io penso” (*das Ich denke*)⁹ rappresenta infatti l’unità sintetica dell’appercezione trascendentale, ossia quella funzione propria

⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Götzen - Dämmerung*, Verlag Von C.G. Naumann, Leipzig 1889, trad.it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli*, in OFN, vol. VI, t.III, 1994, §11, p.38.

⁷ Cfr. M. Scandella, *Nietzsche e l’incorporazione delle coscienze*, ETS, Pisa, 2012, p.41: «ciò significa che Socrate non è solo il “creatore” della ragione, ma lo è anche degli istinti. [...] Essendo l’istinto un tipico prodotto di una tale prassi, possiamo dunque dire che il greco arcaico non è, a rigore, “istintivo”: si trova infatti “prima” di quella soglia socratica che discrimina tra ragione e istinto».

⁸ Per una ricostruzione del rapporto fra Nietzsche e Cartesio cfr. R.Morani, *Soggetto e modernità: Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, F. Angeli, Milano 2007.

⁹ Cfr. I. Kant, *Kritik Der Reinen Vernunft*, Verlegtst Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1781, trad. it. di G.Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2005: «Ogni molteplice, dunque, della intuizione ha una relazione necessaria con l’Io penso, nello stesso soggetto in cui questo molteplice s’incontra».

dell'autocoscienza che deve poter accompagnare tutte le rappresentazioni per rendere possibile l'esperienza.

Lungi dall'essere un semplice contenuto empirico, l'io in Kant si configura come condizione formale e necessaria della conoscenza, ciò che conferisce coerenza e unità alla molteplicità fenomenica. In questo senso, il soggetto trascendentale non solo è stabile, ma addirittura imprescindibile: esso costituisce la struttura permanente che permette di ordinare e unificare il flusso mutevole delle sensazioni.

La tradizione idealistica dalla quale Nietzsche vuole uscire, porterà questa centralità del soggetto al suo culmine. In Hegel, il soggetto non è più soltanto fondamento della conoscenza individuale, ma diviene il principio assoluto attraverso cui lo Spirito giunge a riconoscersi nella storia. L'io hegeliano¹⁰ non è una sostanza isolata, ma un processo dialettico che si realizza nella relazione con l'altro e con il fare del mondo. Tuttavia, anche in questo quadro dinamico, il soggetto conserva un carattere stabile e universale: nella *Fenomenologia dello spirito*, la coscienza, attraverso il movimento delle sue figure, mira al riconoscimento di sé come autocoscienza, fino a culminare nella ragione e nello Spirito assoluto, che assicurano l'identità dell'individuo con il tutto.

La polemica contro l'idealismo¹¹ è da lui condotta in quanto l'idealismo, esaltando la ragione, sminuisce la corporeità e i sensi. Gli istinti e le passioni non si possono cancellare, perché ciò equivarrebbe a cancellare l'uomo stesso in quanto egli è intessuto di questi.

¹⁰ Cfr G.W.F. Hegel, *System Der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg 1807, trad.it. a cura di G.Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p.266: «L'individuo non può sapere che cosa egli sia, prima di essersi portato alla realtà effettiva con il suo fare».

¹¹ Cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 64: «Il rovesciamento dell'idealismo è secondo lui il compito che gli incombe, è la lieta novella che nell'*Aurora* e ne *La gaia scienza* trova le sue prime balbettanti espressioni; l'annullamento della visione idealistica del mondo, la distruzione della religione, della morale e del mondo metafisico dell'al di là, vengono tentati, una volta, alla superficie, attraverso la distruzione psicologica, ma, un'altra, più nel profondo e in senso filosoficamente significativo, attraverso l'annullamento della propria alienazione da parte dell'uomo. Nel primo caso l'idealismo non viene propriamente rovesciato, viene solamente negato; nel secondo però l'esistenza umana mantiene la sua "grandezza", l'uomo viene concepito come l'essere che supera se stesso, l'idealismo viene capovolto: ogni trascendenza viene espressamente ricondotta all'uomo e a questo viene data l'estrema libertà della creazione ardita. Il convincimento che soltanto con la fine dell'idealismo si possono realizzare le grandi possibilità dell'uomo domina Nietzsche, è la sua "Gaia scienza"».

Perché non siamo idealisti. Un tempo i filosofi avevano paura dei sensi: abbiamo noi forse disimparato troppo questa paura? Oggi noi siamo tutti quanti sensisti, noi uomini del presente dell'avvenire della filosofia, non già secondo la teoria, ma secondo la prassi, la pratica... Quelli invece credevano di essere accalappiati dai sensi fuori dal loro mondo, il freddo mondo delle idee¹².

In questa lunga tradizione, che va da Cartesio a Kant e trova la sua espressione più sistematica in Hegel, il soggetto viene dunque concepito come un principio unitario, permanente e autosufficiente: un nucleo interiore che sopravvive al mutamento dell'esperienza e garantisce la continuità dell'identità personale nel tempo.

È precisamente contro questa costruzione metafisica del soggetto che si rivolge la critica radicale di Nietzsche. Per lui, l'idea di un "io" stabile, autosufficiente, che possa dirsi causa di sé e delle proprie azioni, non è altro che una finzione concettuale, una mistificazione originata da bisogni morali e religiosi, più che da un'analisi rigorosa dell'esperienza vissuta. Per Nietzsche «l' "io" è qualcosa di ri-suonante, un ri-echeggiamento. Un "io" originario, pertanto, non c'è mai: esso si dà solo nella ripetizione. Infatti il "fondamento" è in realtà "abisso", ovvero un dove che propriamente non c'è, che è sempre un altrove»¹³.

Egli, in sostanza, smantella progressivamente l'idea di "soggetto" inteso come fondamento ultimo, e non lo fa per mezzo di una semplice e immediata negazione. Al contrario, Nietzsche procede attraverso un paziente lavoro di scavo genealogico e di decostruzione critica: egli considera le condizioni storiche, culturali e linguistiche che hanno reso possibile l'emergere di tale concetto, mettendo in luce come ciò che spesso appare come un dato ovvio, naturale o addirittura necessario, sia in realtà il risultato di un complesso insieme di pratiche, interpretazioni e sedimentazioni simboliche. In questo modo, il soggetto emerge come una

¹² F. Nietzsche, *Frammenti postumi, 1884*, trad. it. di S. Giametta, in OFN, vol. VII, t. II, 1964, p.237.

¹³ M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.38.

costruzione storica contingente, priva di un fondamento stabile e attraversata da un fondo “abissale”¹⁴.

Uno dei passaggi chiave di questa critica è contenuto nella *Genealogia della morale*, dove Nietzsche afferma in modo provocatorio che:

allo stesso modo, infatti, con cui il volgo separa il fulmine del suo bagliore e ritiene quest'ultimo un fare, una produzione di un soggetto, che viene chiamato fulmine, così la morale del volgo tiene anche la forza distinta dalle estrinsecazioni della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, al quale sarebbe consentito estrinsecare forza oppure no. Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun ‘essere’ al di sotto del fare, dell’agire, del divenire; [...] il fare è tutto¹⁵.

Il ‘soggetto’, in sostanza, è stato aggiunto all’azione, mentre per Nietzsche l’azione è tutto. In questa formulazione si coglie con chiarezza il rovesciamento da lui operato rispetto alla tradizione metafisica: laddove quest’ultima presume un soggetto come fondamento dell’azione, Nietzsche propone di pensare l’azione stessa come originaria, e il soggetto come un effetto secondario, una retroproiezione illusoria prodotta da una certa struttura linguistica e da un’esigenza morale di attribuzione della responsabilità¹⁶.

Per Nietzsche, insomma, «l’individuo, il soggetto, l’io è fatto di ‘esterno’ e si costruisce, si configura si ridefinisce di volta in volta a

¹⁴ Cfr. J. Derrida, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978, trad. it. di G. Cacciavillani, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991, pp.50-51: L’abisso è qui inteso come ciò «che inghiotte, deforma dal profondo, senza fine, senza fondo, ogni essenzialità, ogni identità, ogni proprietà».

¹⁵ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, C. G. Naumann, Leipzig 1887, trad.it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, in OFN, vol. VI, t. II, 1984, p.34.

¹⁶ Cfr. R.Dionigi, *Il doppio cervello di Nietzsche*, Quodlibet, Macerata 2000, p.79: «Gli individui non meritano nulla per le loro azioni poiché non ne sono la “causa” ma solo il veicolo: essi le conducono a termine e si esauriscono ogni volta in questo tragitto. Il loro essere si risolve nell’agire: sono quello che possono. “Il fare è tutto”. Ciò vuol dire che dietro le azioni non c’è nulla, non si trova nessuno.[...] Le azioni non mettono capo a un “soggetto” come a un centro delle intenzioni e delle decisioni. Per questo possono venire attribuite ma non imputate. Essi appartengono a qualcuno nel senso profondo della tautologia: l’individuo è le sue azioni come una forza è i suoi effetti.[...] Non vi sono quindi individui da punire o premiare ma solo condotte da incentivare o disincentivare al fine di garantire quel minimo di condizioni che permettano di “vivere quei vantaggi della società”».

partire dalle costellazioni di cose, persone, esperienze con cui interagisce attivamente. Sono queste che permettono ad esso di conoscersi»¹⁷.

Il linguaggio, per Nietzsche, ha avuto un ruolo decisivo nel rafforzare questa illusione metafisica; infatti è strutturato in modo tale da richiedere un soggetto per ogni predicato, un agente per ogni azione. Così, quando diciamo “io penso” o “io voglio”, siamo indotti a credere che esista un “io” separato dall’atto del pensare o del volere, un’entità che li causa dall’esterno. Ma per Nietzsche questa distinzione è arbitraria e ingannevole: non esiste alcun soggetto dietro il pensiero o la volontà, nessuna sostanza permanente che ne sia la fonte; siamo proprio noi umani che, per nostri limiti costitutivi, in definitiva percepiamo come unità anche una complessità.

Il soggetto dunque è solamente «la finzione derivante dall'immaginare che molti Stati uguali in noi siano opera di un solo sostrato»¹⁸. Per Nietzsche invece la nozione di unità ha solo un valore semantico descrittivo in quanto ogni unità può essere considerata tale solo in quanto insieme di forze. Per lui «ciò che appare individuale è invece gregario e pubblico e l'individuo stesso, a ben vedere, non è altro che una entità plurale»¹⁹.

L’“io” è, in tale prospettiva, piuttosto, un effetto del pensiero, un segno di stabilità retroattivamente costruito per dare coerenza a ciò che è, in realtà, fluido, molteplice e in costante trasformazione. Per Nietzsche, insomma, «non si dà possibilità di finire metafisicamente consolati da una definizione di soggetto ma l'assenza di una tale rassicurazione non è qualcosa di cui si deve disperare»²⁰, come vedremo in seguito.

¹⁷ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico - riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, ETS, Pisa 2006, p.228: «L'autosservazione intesa nel senso nietzscheiano è pertanto possibile solo attraverso l'osservazione del mondo e di fatto cessa allora di essere “autosservazione”: un compito infinito dal momento che l'oggetto-soggetto, l'oggetto-io e l'oggetto-mondo finiscono per coincidere e così anche i limiti dell'uno e quelli dell'altro. In questo sovrapporsi di io e mondo i limiti dell'io subiscono una dilatazione a dismisura: l'io è tanto grande quanto grande è la parte di mondo che lo costituisce e tanto sconosciuto quanto quest'ultimo».

¹⁸ Cfr. E. Mazarella, *Nietzsche e la storia*, Carocci, Roma 2022, pp.76-77: «Soggetto: è questa la terminologia del nostro credere in un'unità attraverso tutti i diversi momenti di altissimo sentimento della realtà; noi intendiamo questo credere come effetto di una sola causa, crediamo al nostro credere fino al punto di fantasticare, per amor suo, di una “verità”, di una “realtà”, di una “sostanzialità”».

¹⁹ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p. 181.

²⁰ M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.49.

In questa visione, ecco che la prescrizione delfica del “conosci te stesso”, ovvero l’invito a trovare il proprio vero io «è un’illusione fondata sul pregiudizio che questo io sussista come nucleo unitario, come essenza stabile, mentre il nostro essere corrisponde a un eterno divenire, a un cammino fatto di acquisizioni e di perdite»²¹.

Questa critica al soggetto come sostanza trova un ulteriore sviluppo nella concezione nietzscheana dell’individuo come “plurale”, come corpo o meglio come campo di forze in tensione. Lungi dall’essere un’unità omogenea, l’essere umano è, nella visione di Nietzsche, un crocevia di istinti, pulsioni e volontà che spesso entrano in conflitto tra loro. Il soggetto, in questo senso, non precede l’esperienza, ma ne è il risultato: è una sorta di sintesi provvisoria, una costruzione instabile che emerge dal gioco delle forze, sempre esposta alla dissoluzione e alla riconfigurazione. Il soggetto pensa di potersi liberare al di sopra degli istinti, del corpo, del divenire, «ma questi non fanno altro che riportarlo a se stesso, alla sua discontinuità»²².

Ecco dunque che alla domanda: “Chi siamo noi in realtà?” Nietzsche non può che rispondere che restiamo estranei a noi stessi, come si legge nell’esordio della *Genealogia della morale*:

Siamo ignoti a noi medesimi, noi uomini della conoscenza, noi stessi a noi stessi: è questo un fatto che ha le sue buone ragioni. Non abbiamo mai cercato noi stessi - come potrebbe mai accadere che ci si possa, un bel giorno, trovare?²³

Se il soggetto non è un fondamento stabile ma soltanto un intreccio di stati psicofisici in continuo divenire, allora esso non può essere conosciuto una volta per tutte, bensì solo continuamente creato. È proprio qui che l’arte, intesa come volontà di potenza, assume un ruolo decisivo: essa non si limita a rispecchiare un’identità data, ma diviene la possibilità di diventare ciò che si è, di plasmare e modellare creativamente il proprio sé nella tensione fra vita e interpretazione. Essa insomma, «è prassi attiva

²¹ A. Giacomelli, *Tipi umani e figure dell’esistenza*, Mimesis, Milano 2021, p.112.

²² E. Fagioli, *Nietzsche - La finitudine come autobiografia*, EGEA, Milano 1994, p. 67.

²³ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p.3.

che coinvolge la totalità psicofisica e permette all'uomo di plasmare felicemente se stesso in vista della propria acquisizione»²⁴.

Il diventare ciò che si è non coincide allora con l'acquisizione definitiva di un'essenza data, ma con un processo sempre fluido e provvisorio, analogo al lavoro dell'artista sulla propria opera. Come Zarathustra insegna, non si tratta di conquistare un'identità stabile ma piuttosto di saper giocare con il divenire e con il caos²⁵.

In definitiva, per Nietzsche, la concezione tradizionale del soggetto è una costruzione ideologica funzionale, in particolare alla morale giudaico-cristiana, che ha bisogno di un soggetto responsabile per poter esercitare il giudizio, la colpa, la punizione. La decostruzione del soggetto, pertanto, non è soltanto un'operazione teorica, ma anche – e forse soprattutto – un atto di liberazione: dissolvere l'illusione dell'io come sostanza significa anche aprire la strada a nuove modalità di esistenza, più fedeli alla vita e al divenire.

Tuttavia, è importante sottolineare che la critica nietzscheana non si esaurisce in un rifiuto assoluto del concetto di soggetto. Piuttosto, essa mira a riformularlo radicalmente: se il soggetto è pensato come sostanza immutabile, causa prima e identità originaria, allora tale idea va abbandonata; se invece lo si intende come un processo, come un effetto transitorio di relazioni di forza, come una configurazione dinamica e instabile, allora Nietzsche non solo non nega questa possibilità, ma anzi, la adotta implicitamente nella sua stessa filosofia.

In questa prospettiva, il “soggetto” non è più il principio dell'azione, bensì il risultato di una pluralità di impulsi in conflitto, di una lotta di forze interne che si organizzano provvisoriamente in una forma di coerenza apparente. È una “finzione utile”, una funzione pratica, non una verità metafisica. Ciò significa che la soggettività, lungi dall'essere data una volta per tutte, è qualcosa che si fa continuamente, un processo di

²⁴ A. Giacomelli, *Tipi umani e figure dell'esistenza*, cit., p. 114.

²⁵ Cfr. *ivi*, cit., p.115: «Ciò che è in nostro potere è solamente catturare il caso per dare artisticamente alla nostra finitudine una forma provvisoria: “Partorire una stella danzante” perciò non significa approdare ad una ferma acquisizione di sé, bensì vivere nell'apertura del possibile, giocare con le declinazioni e le *nuance* del divenire, padroneggiare e non subire il “caos dentro di sé”, la propria costitutiva finitudine ed esposizione al destino [...] La dimensione fluida dell'ego guadagna ed acquisisce se stessa solo in un costante rimodulare e adattarsi, in un rapporto prospettico e squisitamente ermeneutico con il mondo, votato all'acquisizione delle soluzioni che, di volta in volta, la pluralità del *Selbst* riconosce come più adatte ovvero più *vivificanti*».

autoconfigurazione che ha luogo nel tempo e nel corpo, nelle abitudini e nei discorsi, nei modi di volere, pensare e agire²⁶.

Per quanto riguarda la superstizione dei logici, non mi stancherò mai di tornare sempre a sottolineare un piccolo, esiguo dato di fatto, che malvolentieri questi superstiziosi sono disposti ad ammettere, vale a dire, che un pensiero viene quando è lui a volerlo, e non quando io lo voglio; così che è una falsificazione dello stato dei fatti dire: il soggetto “io” è la condizione del predicato “penso”. Esso pensa: ma che questo “esso” sia proprio quel famoso vecchio “io” è, per dirlo in maniera blanda, soltanto una supposizione, un'affermazione, soprattutto non è affatto una “certezza immediata”²⁷.

Nietzsche in questo modo apre la strada a una concezione post-metafisica del soggetto: non più fondamento, ma evento; non più sostanza, ma superficie mobile di articolazione di forze. Il soggetto non è abolito, ma trasformato: da causa a effetto, da origine a sintomo, da essenza a divenire, da fondamento a occasione.

²⁶ Negli aforismi 17 e 20 di *Al di là del bene e del male* «è ulteriormente chiarito il nesso fra superstizione del soggetto e linguaggio: non è il soggetto, l'io, che pensa; è un esso che pensa, ma anche l'esso contiene già un'interpretazione del processo e non rientra nel processo stesso». Cfr. C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p. 123.

²⁷ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Verlag von C. G. Naumann, Leipzig 1886, trad. it di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in OFN, vol. VI, t. II, 1996, §17, p.21.

1.2 Genealogia della coscienza

Dopo aver decostruito, nel capitolo precedente, la metafisica del soggetto come sostanza stabile e fondamento immutabile, possiamo ora spostare l'attenzione su un altro concetto cardine della tradizione occidentale: la cosiddetta "coscienza".

L'analisi genealogica nietzscheana, anche in questo caso, si rivela radicale: se il soggetto non è un fenomeno unitario e compiuto, ma piuttosto un divenire, un campo di forze e di impulsi in conflitto, allora anche la coscienza, intesa comunemente come "essenza interiore"²⁸ o fondamento dell'identità personale, non può essere pensata come qualcosa di dato in sé. Essa segue lo stesso principio: non esiste come fenomeno immediato, ma come risultato storico, culturale e prospettico-interpretativo.

Nietzsche propone dunque una genealogia²⁹ della coscienza: invece di assumerla come realtà originaria, egli ne indaga le condizioni di possibilità, le funzioni e le circostanze che ne hanno determinato l'emergere. È dunque per lui errato pensare che «l'anima o la coscienza sia il "nocciolo" dell'uomo: l'organismo ha infatti la sua piena e totale autonomia, e anzi la coscienza è qualcosa che si sviluppa da esso»³⁰.

²⁸ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.34: «Considerando la coscienza come superficie e specchio, come un fenomeno eminentemente 'esterno' interattivo e comunicativo, Nietzsche nega ad essa qualunque dimensione 'interiore'. Gli stati 'interni' esistono solo nella misura in cui li si può esprimere e se ne può dare un resoconto attraverso il linguaggio. [...] Ma nel linguaggio, la coscienza incontra il suo limite estremo».

²⁹ Sul tema della "genealogia" cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, trad. it. a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977.

³⁰ Cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo*, Edizioni Studium, Roma 1990, p.282: «L'unità dell'organismo è qualcosa che si compie autonomamente e senza la necessità che vi sia la coscienza o - per esprimerci in termini tradizionali - "l'anima" a garantirne l'unità e l'omogeneità».

La coscienza non appare come un dato naturale o metafisico, bensì come costruzione della “ragione creativa”³¹, l’effetto di un lungo processo sociale, linguistico e interpretativo.

Come leggiamo ne *La gaia scienza*, infatti, Nietzsche invita a diffidare dell’illusione che la coscienza sia un fondamento originario e stabile. Essa non rappresenta un principio o fondamento dell’uomo, ma piuttosto un prodotto tardivo fragile e incompiuto. La coscienza, come leggiamo nel §11 de *La gaia scienza*:

è l’ultimo e più tardo sviluppo dell’organico e di conseguenza anche il più incompiuto e il più depotenziato. Nella coscienza hanno radice innumerevoli errori che provocano la morte di una bestia o di un uomo prima del tempo necessario, “al di là del destino”, come dice Omero.[...] Una funzione, prima che sia compiutamente formata e maturata, costituisce un pericolo per l’organismo: è un bene se viene così a lungo e validamente tiranneggiata! Così è la coscienza a essere validamente tiranneggiata - e in misura non indifferente dall’orgoglio che se ne ha! Si pensa che qui sia il nocciolo dell’essere umano: ciò che di esso è durevole, eterno, ultimo, assolutamente originario! Si considera la coscienza una stabile grandezza data! Si negano il suo sviluppo, le sue intermittenze! La si intende come “unità dell’organismo”-³².

Se la coscienza propriamente detta, quella che insomma noi di solito riconosciamo e rivendichiamo come “nostra”, è un qualcosa di secondario, si rivela dunque come un prodotto derivato da qualcosa. Nietzsche ammette infatti una coscienza più originaria, una cosiddetta “coscienza primaria”, che non va intesa come un sé unitario, bensì come il campo di “forze pulsionali”³³ e fisiologiche da cui ogni attività cosciente prende avvio.

³¹ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.148: «Nell’aforisma 119 di *Aurora*, l’intera realtà percepita dalla coscienza nel sonno come nella veglia diventa una costruzione della ragione creativa spinta dall’universo pulsionale a produrre cause anche qui a partire da interpretazioni degli stimoli nervosi».

³² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 63.

³³ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.68: «Poiché le pulsioni sono costitutive per l’individuo, lo sviluppo di quest’ultimo naturalmente dipende dallo sviluppo delle pulsioni che lo costituiscono. Ma la crescita dell’individuo di certe forze pulsionali rispetto ad altre è determinata dal caso: le sollecitazioni del mondo esterno influiscono sulle condizioni di crescita, da esse dipende quale sarà il nutrimento delle pulsioni. [...] Le pulsioni sono presentate in una veste eminentemente attiva, come dotate di una forza, di un appetito originario, che non trova fondamento e giustificazione se non in se stesso».

È da questo terreno dinamico e instabile che si forma ciò che chiamiamo coscienza: non una verità profonda, ma il risultato di un processo di superficie, intrecciato a necessità pratiche e a mediazioni linguistiche.

Verso la seconda parte dell'aforisma 119 di *Aurora*, Nietzsche ci mostra con un esempio come una stessa esperienza vissuta possa essere declinata in molti modi a seconda dell'individuo che la vive, dimostrando che una ragione creativa è effettivamente all'opera:

Si prenda una piccola esperienza vissuta. Posto che un bel giorno si noti qualcuno ridere di noi al mercato dove stiamo passando: a seconda che questo o quell'istinto sia in noi precisamente al suo culmine, tale fatto avrà questo o quel significato e, a seconda del tipo di uomini che noi siamo, sarà un fatto alquanto diverso. Chi lo prenderà come una goccia di pioggia, chi se lo scuoterà di dosso come un insetto, chi ne prenderà lo spunto per attaccar lite, chi accerterà se sia il vestito a dar motivo di riso, chi mediterà, a causa di questo episodio, sul ridicolo in sé, e chi avrà un senso di benessere per aver dato, senza volere, un raggio di sole alla serenità e allo splendore del mondo; in ogni caso un istinto vi troverà il suo appagamento, sia esso quello dell'ira o della litigiosità, o della riflessione, o della benevolenza. Questo istinto ha afferrato l'episodio come fosse la sua preda: perché proprio questo?³⁴.

Per Nietzsche, come abbiamo detto, la coscienza non è l'essenza dell'essere umano, né il suo tratto più nobile o profondo. Essa non rappresenta che una parte minima dell'attività mentale, una superficie esile e tardiva rispetto alla complessità dell'esistenza istintiva e pulsionale. Tale momento istintuale «è un coacervo di interazioni pressoché indistricabile, che non dà mai luogo a tappe definitive, a 'ritrovamenti' assoluti»³⁵.

La coscienza è allora pensata in generale, come «qualcosa di radicalmente contrapposto all'immediatezza»³⁶; un fenomeno secondario, un epifenomeno nato per ragioni pratiche, e in particolare per esigenze di

³⁴ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., §119, p.92.

³⁵ Cfr. E. Fagioli, *Nietzsche - La finitudine come autobiografia*, cit., p.67: «L'istinto è un magmatico pulsare, un modo di fermentazione energetica che si raccoglie e trova casa nel corpo».

³⁶ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.238: «Forma della coscienza, il linguaggio verbale rappresenta la parte affiorante di un reticolato di processi biologici e fisiologici a loro volta caratterizzati da interazioni comunicative».

comunicazione all'interno di contesti sociali. In altri termini, essa non nasce per conoscere il mondo, ma per rendere le nostre azioni comprensibili agli altri e a noi stessi, per rendere conto di sé in un contesto comunitario. La coscienza, dunque, non è specchio dell'essere, ma strumento evolutivo, costruito per esigenze pragmatiche.

Questa prospettiva sovverte l'intera tradizione filosofica moderna, che ha attribuito alla coscienza, intesa come "unità coscienziale"³⁷, il ruolo di fondamento della verità e della soggettività. Cartesio, nel suo "cogito", ne aveva fatto il punto di partenza indubitabile del sapere³⁸. Kant, a sua volta, l'aveva eretta a condizione trascendentale della conoscenza³⁹. Nietzsche, invece, la considera un prodotto non originario ma contingente, nato a posteriori, dalle dinamiche della vita collettiva che determinano forme di addomesticamento e interiorizzazione del comportamento. Non è la coscienza a generare l'azione, ma viceversa: l'azione, in quanto deve essere giustificata o raccontata, rende necessaria la formazione di una coscienza che le dà un significato.

In *Aurora* (§127), Nietzsche nota che la gran parte del nostro fare quotidiano viene letto dalla coscienza in chiave teleologica. Essa quindi lo reputa più comprensibile, infatti:

³⁷ Cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.330: «La perdita dell'unità coscienziale dell'uomo non si identifica, come si chiarirà più oltre, immediatamente con la perdita dell'unità del soggetto tout-court, ma di questa unità nella sua accezione tradizionale, intesa come qualcosa di immutabile che poggia su di un sostrato o, meglio, su di una sostanza spirituale al di là delle variazioni fisiche del soggetto; al contrario l'unità umana è volta a volta ricostituita dall'unificazione raggiunta dai molti "esseri viventi" che la formano».

³⁸ Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Mersenne, Paris 1641, trad. it. di S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 1997, p.45: «Ora non ammetto se non quanto sia vero necessariamente: sono dunque, precisamente, soltanto una cosa che pensa, e cioè una mente, o un animo, o un intelletto, o una ragione; parole di cui prima d'ora ignoravo il significato».

³⁹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp.110-111: «Ogni molteplice, dunque, dell'intuizione ha una relazione necessaria con l'io penso, nello stesso soggetto in cui questo molteplice si incontra. Ma questa rappresentazione è un atto della spontaneità, cioè non può essere considerata come appartenente alla sensibilità. Io la chiamo appercezione pura, per distinguerla dall'empirica, o anche appercezione originaria, poiché è appunto quella autoscienza che, in quanto produce la rappresentazione Io penso, che deve poter accompagnare tutte le altre ed è in ogni coscienza una e identica, non può essere accompagnata da nessun'altra. L'unità di essa la chiamo pure unità trascendentale dell'autoscienza, per indicare la possibilità della conoscenza a priori, che ne deriva».

Di tutte le nostre azioni, le meno comprese sono quelle che tendono a un fine, poiché esse sono state sempre considerate come le più comprensibili e sono, per la nostra coscienza, il fatto quotidianamente più ricorrente ⁴⁰.

Per Nietzsche, invece, la maggior parte delle azioni avviene al di sotto della coscienza e senza un fine prestabilito: sono, come abbiamo visto, spinte pulsionali, abitudini, istinti e dinamiche.

La coscienza interviene solo dopo, per fornire una narrazione, una spiegazione, spesso fittizia, di processi che avvengono a livello profondo, corporeo, istintivo. Questo porta a una tesi filosoficamente decisiva: la coscienza non si dà direttamente senza mediazioni, non è origine ma risultato. È un filtro, uno strumento di riduzione ed interpretazione della complessità vitale.

In questa luce, la coscienza perde radicalmente ogni pretesa di valore metafisico: essa non custodisce alcuna verità ultima, né si lega a qualcosa di sacro o di assoluto. Non rappresenta un'essenza autonoma e originaria, ma si rivela piuttosto come un prodotto derivato, un effetto secondario della vita pulsionale e del linguaggio. La coscienza appare allora «come un sovrano che non ha alcuna cognizione di ciò che avviene nel suo regno»⁴¹; come il linguaggio stesso da cui dipende, la coscienza, non è che un'interpretazione, una costruzione culturale e simbolica, un artefatto che, lungi dal manifestare una verità nascosta, organizza e semplifica la complessità del reale. Essa potremmo dire essere «una falsificazione, come il prodotto di un “assetto attivo” che tenta di corrispondere al ritrarsi del principio che lo costituisce attraverso una semplificazione segnico-verbale: “l'io”»⁴². Lungi dall'essere il fondamento dell'identità o il garante di un io stabile, essa si presenta come un dispositivo fragile, come un “luogo di apparenze”⁴³, mutevole e situato storicamente. Ciò

⁴⁰ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., §127, p.95.

⁴¹ Cfr. A. Giacomelli, *Tipi umani e figure dell'esistenza*, cit., p.139: «Essa non fa che scegliere e rendere perspicua e intelligibili una selezione di esperienze semplificate dunque falsate».

⁴² M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.11.

⁴³ Cfr. C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., pp.118-119: «In generale Nietzsche muove verso la completa svalutazione della sfera della coscienza, intesa come fantasmagoria, come sogno illusorio. La coscienza è un luogo di apparenze, uno spazio di visioni (nel sogno come nella veglia), una ingannevole zona di luce che nasconde la vita reale e profonda. L'uomo, “confinato” nella coscienza [...] ignora se stesso, la sua realtà fisiologica, il fondo passionale del suo essere».

tuttavia non significa che la coscienza sia irrilevante: proprio nella sua artificialità essa acquista un ruolo decisivo, rivelandosi anche come strumento di controllo e di responsabilizzazione. Attraverso la coscienza, infatti, l'individuo viene reso responsabile delle proprie azioni, giudicabile secondo criteri morali, esposto tanto al biasimo e alla colpa, quanto alla lode e al riconoscimento. La coscienza diventa il luogo in cui la vita è incasellata e normalizzata, il filtro attraverso cui l'esistenza viene tradotta in termini di dovere, obbligo e responsabilità.

Eppure, è proprio qui che si apre un nodo problematico: se la coscienza non è un fondamento originario e unitario da cui le azioni realmente dipendono, sembra allora che anche la responsabilità morale tradizionale perda il proprio terreno, come se l'accusa e la colpa non potessero più radicarsi in alcuna base certa. La coscienza non nasce spontaneamente dal soggetto, ma si sviluppa in stretta relazione con i contesti storici e sociali, come effetto della progressiva interpretazione della vita e dei rapporti umani.

Questo paradosso verrà ripreso nella parte conclusiva della tesi, dove vedremo come, pur privata di consistenza metafisica, la coscienza — intesa come costruzione postuma e culturale — continui nondimeno a svolgere un ruolo decisivo nella configurazione della responsabilità e delle pratiche di giudizio.

Proprio a partire da questa prospettiva critica, Nietzsche apre il terreno a riflessioni che verranno sviluppate in modo più radicale da autori come Foucault: la coscienza non è più pensata come dimensione intima e inviolabile dell'interiorità, ma come costruzione storica e politica, frutto di rapporti di forza, di strategie di dominio, di processi genealogici che hanno progressivamente modellato l'individuo⁴⁴.

Ciò che tradizionalmente veniva inteso come la voce della verità interiore si rivela, a uno sguardo genealogico, come il risultato di una lunga storia di addomesticamento e disciplinamento. Nietzsche, pertanto, non solo mette in discussione l'idea tradizionale di coscienza come nucleo puro e

⁴⁴ Cfr. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Éditions Gallimard, Paris 1966, trad. it di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, p.338: «L'uomo è dominato dal lavoro, dalla vita, dal linguaggio: la sua esistenza concreta trova in essi le proprie determinazioni; si può accedere all'uomo solo attraverso le sue parole, il suo organismo, gli oggetti che fabbrica, come se questi inizialmente detenessero la verità».

metafisico, ma ne mostra, come abbiamo detto, la funzione pratica e storicamente situata: quella di rendere l'uomo responsabile.

È interessante, a questo punto, confrontare brevemente questa prospettiva con quella, solo apparentemente affine, che Sartre proporrà nel secolo successivo. Anche Sartre, infatti, rifiuta l'idea di "coscienza"⁴⁵ come sostanza o come proprietà di un soggetto metafisico. Ne *La trascendenza dell'Ego*, egli sostiene che la coscienza è "coscienza di qualcosa"⁴⁶, cioè intenzionalità pura, apertura originaria al mondo. Essa non è mai oggetto, mai "cosa", e non possiede un'"identità" propria: è un nulla, uno spazio vuoto e trasparente. In *L'Essere e il nulla*, questa coscienza vuota è tuttavia anche ciò che consente la libertà, perché rompe la compattezza dell'essere e introduce il progetto, la scelta, la responsabilità⁴⁷.

Questa struttura trascendentale della coscienza, pur non essendo sostanziale, mantiene in Sartre un ruolo fondativo: è ancora condizione dell'esperienza, dell'intenzionalità, dell'esistenza libera. In Nietzsche, invece, non esiste alcun campo trascendentale, alcuna apertura strutturale dell'essere: la coscienza non è altro che «una realtà che nasce dal bisogno di comunicazione»⁴⁸, non è né fondamento né condizione, ma effetto, simulacro, funzione adattiva. Non è ciò che ci libera, ma ciò che (almeno

⁴⁵ Sartre si interroga sullo statuto ontologico della coscienza, su quale rapporto ci sia tra essa e gli oggetti presenti nel mondo. Egli, riprendendo Brentano, afferma che la coscienza non è il luogo di produzione della realtà, come sosteneva l'idealismo. Essa è il nulla, sussiste solo come coscienza di qualcosa, è un per-sé che ha di fronte l'in-sé delle cose, gettate nel mondo senza rapporto con le altre cose. Egli vuole mostrare che «l'ego non è né formalmente né materialmente nella coscienza: è fuori, nel mondo, è un essere del mondo come l'ego dell'altro». Cfr. J. P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1936, trad. it di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*, Marinotti Edizioni, Milano 2023, p. 16.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, cit., p.39: «Mentre leggevo c'era coscienza del libro, dei protagonisti del romanzo, ma l'io non abitava questa coscienza, essa era soltanto coscienza dell'oggetto e coscienza non posizionale di sé».

⁴⁷ Cfr. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, trad it di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2023, p.64: «Se la libertà è l'essere della coscienza, la coscienza deve essere come coscienza di libertà. [...] É nell'angoscia che l'uomo prende coscienza della sua libertà o, se si preferisce, l'angoscia è il modo d'essere della libertà come coscienza d'essere, è nell'angoscia che la libertà è in questione nel suo essere in quanto tale».

⁴⁸ Cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.283: essa è «una rete di collegamento, appartiene alla natura comunitaria, anzi "gregaria" dell'uomo».

nella sua forma storica) ci lega a una morale del risentimento e della colpa, pur avendo, come vedremo, i suoi lati positivi.

Nonostante la sua critica radicale, Nietzsche non elimina la coscienza intesa come realtà semplicemente illusoria o da rigettare in toto: se essa è effetto e non causa, costruzione e non fondamento, ciò non implica necessariamente una sua completa svalutazione. Al contrario, la coscienza, in quanto prodotto tardivo e secondario, si configura come una possibilità interpretativa, una superficie attraverso cui l'umano si rende leggibile a se stesso e agli altri. Essa insomma non è del singolo, è «un essere “tra” che appartiene all'uomo in quanto appartiene ad una società»⁴⁹.

La coscienza, benché “secondaria”⁵⁰ nel senso di non originaria o autentica, apre lo spazio per una elaborazione simbolica e per una forma di costruzione di significato. Come si vedrà nei capitoli successivi, tale dimensione non è da intendersi univocamente in termini negativi: la coscienza, proprio in virtù della sua genealogia, può costituire un'occasione di creazione e di riconfigurazione del soggetto stesso in un orizzonte dove «l'unica “felicità” possibile consiste per l'uomo nel “divenire ciò che è” nei termini di un continuo processo di plasmazione artistica di sé»⁵¹, secondo la logica della finzione produttiva che attraversa tutta la filosofia nietzscheana che ci ricorda che la vita è senza fondo, vale a dire abile, incompiuta, sfuggente, mutevole e selvaggia⁵². In questa prospettiva, il divenire di sé non si radica in alcuna essenza stabile, ma si nutre proprio di quel movimento incessante e creativo che

⁴⁹ M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.107.

⁵⁰ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.191: «A un primo livello si colloca ciò che Nietzsche chiama l'intelligenza del corpo cioè l'insieme di processi ed interazioni pulsionali, le molteplici coscienze del frammento, e a un secondo livello la coscienza tradizionalmente intesa come insieme delle capacità cognitive consapevoli, senso dell'io e più in generale autocoscienza».

⁵¹ A. Giacomelli, *Tipi umani e figure dell'esistenza*, cit., pp. 146-147.

⁵² Cfr. K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1936, trad. it. a cura di L. Rustichelli, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996, p. 294: «Bisogna qui osservare che con un concetto della vita quale pura immanenza non si riesce a cogliere distintamente l'esistenza, e che, piuttosto, con il concetto di vita è inevitabile che le sue tesi slittino in un altro campo del sapere, quello della biologia,[...] quindi, ciò che qui si afferma in quanto tale è proprio l'illimitata ambiguità che si ritrova in ogni manifestazione della vita.[...] Tale ambiguità può a dire il vero generare diffidenza».

fa della vita una materia sempre da reinventare, mai definitivamente compiuta.

Nell'occhio tuo guardai, or non è molto, o vita! E mi parve di sprofondare nel senza-fondo. Ma tu mi riportasti a galla con lenza d'oro; ironicamente ridevi, perché ti avevo chiamata senza-fondo. "Così ragionano tutti i pesci", dicesti; ciò di cui essi non toccano il fondo, è senza-fondo. Invece io sono soltanto mutevole e selvaggia, e in tutto e per tutto femmina, e non virtuosa⁵³.

⁵³ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1883, trad.it di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra*, in OFN, vol. VI, 1976, p.123.

1.3 Forze in divenire: soggettività e realtà come processi

L'indagine nietzscheana sulla coscienza e sul soggetto non può essere separata da una più ampia riflessione sulla realtà stessa, la quale rappresenta lo sfondo imprescindibile entro cui ogni analisi sul soggettivo prende forma. Tale orizzonte costituisce, per Nietzsche, il vero terreno della sua filosofia: non un fondamento stabile e ultimo, bensì un campo mobile e instabile di forze in lotta, in continuo divenire.

Nella prospettiva di Nietzsche, l'essere umano non si presenta come centro privilegiato o principio ordinatore del reale, ma piuttosto come una manifestazione transitoria, un'espressione parziale e momentanea del più ampio flusso di energie che costituisce il mondo. Ciò implica che non vi sia alcuna frattura ontologica tra individuo e realtà: l'uomo non è un'entità separata, distinta da un ordine esterno, ma appartiene in modo costitutivo allo stesso processo di cui fa parte ogni altra cosa.

In tale orizzonte, privo di fondamenti stabili e di fratture ontologiche tra individuo e realtà, risultano inevitabilmente destituite anche le tradizionali certezze metafisiche.

La "teoria dei due mondi"⁵⁴, ovvero l'idea che ci sia un mondo vero e uno apparente, implica la credenza in un principio trascendente che garantisce verità e senso; ma questo si rivela, nella prospettiva nietzscheana, un artificio illusorio della cultura occidentale.

La celebre proclamazione della "morte di Dio"⁵⁵ segna precisamente questo passaggio: la dissoluzione dell'orizzonte metafisico, la necessità

⁵⁴ Cfr. K. Jaspers, *Nietzsche - Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, cit., p. 293: «Ma cos'è che rimane dopo che si sono tolti di mezzo i due mondi? Nietzsche lo chiama il divenire, la vita, la natura, intendendo con questi termini ciò che di totalmente instabile e di essenzialmente inconcepibile propriamente esiste».

⁵⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.31: La morte di Dio, afferma Nietzsche, è però un annuncio lieto, perché libera dalla tirannia dei vecchi valori. È un invito a «non ficcare più la testa nella sabbia delle cose del cielo, bensì portarla liberamente, una testa terrena, che crea il senso della terra!».

di pensare l'esistenza senza appigli ultraterreni e «l'inizio della possibilità di decidere autenticamente»⁵⁶.

È in questo contesto che si profila la figura del superuomo, chiamato ad assumere la responsabilità di un'esistenza interamente terrena, di «un'umanità che non ha altro suolo, altra patria che la terra, la sua consistenza terrena»⁵⁷.

Il superuomo che Nietzsche insegna in *Così parlò Zarathustra* è consapevole della morte di Dio, cioè della fine dell'idealismo, della perdita dell'aldilà metafisico e riconosce la terra come luogo della libertà umana. Egli non è più lacerato dal dissidio dell'aldiquà e dell'aldilà, dall'opposizione fra sensuale e spirituale, dal contrasto fra anima e corpo ed inizia così ad essere fedele alla terra:

Rimanetemi fedeli alla terra, fratelli, con la potenza della vostra virtù! [...] Fate che essa non voli via dalle cose terrene e vada a sbattere con le ali contro muri eterni! Ahimè, vi è stata sempre tanta virtù volata via! [...] Mille sentieri vi sono non ancora percorsi, mille salvezze e isole nascoste della vita⁵⁸.

La soggettività, dunque, non occupa una posizione dominante rispetto alla struttura del mondo, ma condivide con essa la stessa condizione originaria: quella dell'instabilità, del movimento incessante, del divenire che finalmente non si oppone all'essere⁵⁹.

È questo l'aspetto più radicale e importante della filosofia nietzscheana, che rifiuta ogni ordine razionale o teleologico, così come ogni concezione di totalità chiusa e definitiva. Il reale, infatti, non è un sistema regolato da uno scopo né un meccanismo armonico volto a garantire un fine prestabilito, bensì un campo aperto e plurale di forze che si confrontano, si oppongono e si trasformano incessantemente. È dunque bene precisare che la realtà, per Nietzsche come per Eraclito, si configura come un processo senza direzione né meta ultima, un enigma

⁵⁶ M. Cacciari (a cura di), *Crucialità del tempo*, Liguori editore, Napoli 1998. p.70.

⁵⁷ E. Mazzarella, *Nietzsche e la storia*, cit., p.96.

⁵⁸ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 85-86.

⁵⁹ Cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 151: «Questo significa che Nietzsche vede la storia della metafisica dominata sin dal suo inizio dal tentativo di cacciare il divenire dall'Essere, di negare al Divenire l'Essere e viceversa, di liberare l'Essere da ogni forma di Divenire».

che non offre risposte consolatorie e non ammette alcuna garanzia di una conoscenza stabile⁶⁰, ma proprio per questo tale realtà si rivela inesauribile, feconda, sempre in movimento e puro “giuoco”. In questa prospettiva, il reale non è più un ordine statico da contemplare, ma un intreccio di forze in continua tensione, in cui ogni equilibrio è solo momentaneo e provvisorio. È in questo senso inevitabile pensare ad «un rifiuto di ogni realtà oggettiva, alla riduzione di tale oggetto alla semplice apparenza sensoriale»⁶¹ in un mondo illusorio che ci circonda, dove l'unica realtà non è nient'altro che una serie di sensazioni⁶².

Nietzsche rifiuta insomma ogni concezione “sostanzialista” dell'essere, sia essa riferita alla realtà naturale sia alla soggettività umana, per rivalutare uno sfondo tragico dove è necessario giocare e saper «stare al giuoco»⁶³. Egli non considera dunque l'entità delle cose come una struttura fissa ma «tutto ciò che è finito è per lui un qualcosa di sconnesso e senza requie, che si connette soltanto temporaneamente e

⁶⁰ Cfr. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Verlag Die Runde, Berlin 1935, trad. it. a cura di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982, p.148: «Il mondo intero per la coscienza dell'uomo è sempre già stato tale da non esistere immediatamente, bensì mediato da noi, ad esempio quale mondo sensibile dei nostri sensi. La stessa soggettività è già sempre determinante per il mondo esterno naturale. Immediatamente certo è solo che io sono cosciente a me stesso del mio vedere e sentire, di qualcosa».

⁶¹ Cfr. G. Colli, *La Sapienza greca III*, Adelphi, Milano, 1980, pp.176-177: «Forse Eraclito vuol significare che le cose manifeste, corpose, ci traggono in inganno e suscitano l'illusione di esistere fuori di noi e di essere reali, viventi, soprattutto perché noi le immaginiamo come permanenti. Non è che Eraclito critichi le sensazioni. Egli loda anzi la vista e l'udito, ma ciò che condanna è il trasformare l'apprensione sensoriale in qualcosa di stabile, esistente fuori di noi. L'esperienza dei sensi noi l'affermiamo istantaneamente e poi la lasciamo cadere; se vogliamo fissarla, inchiodarla, la falsifichiamo».

⁶² Ivi, p.177: «Eraclito non crede che il divenire sia più reale dell'essere; crede semplicemente che ogni [...] elaborazione delle impressioni sensoriali in un mondo di oggetti permanenti sia illusionistica. [...] Non c'è un fiume fuori di noi, ma soltanto una fuggevole sensazione in noi, cui noi diamo il nome di fiume, di uno stesso fiume, quando più volte si presenta a noi una sensazione simile alla prima: ma ogni volta non c'è altro di concreto se non appunto una sensazione istantanea, cui non corrisponde nulla di oggettivo».

⁶³ Cfr. E. Fagioli, *Nietzsche - La finitudine come autobiografia*, cit., p.99: «L'individuo è arco corneo. Il senso di Dioniso allo specchio è la profonda consapevolezza della tragicità del gioco dello Eone con se stesso, con i suoi fondi titanici. Giuoco quindi, non mero baloccamento. Dioniso si vede giocante; sa che gioca e non può che giocare, che stare al gioco. Questa è la circolarità tragica. Non si danno che rifrazioni di immagini, illusioni».

sotto il segno di una potenza»⁶⁴. L'essere, inteso come ciò che è stabile, conoscibile, permanente, identico a sé, è per lui una finzione linguistica e filosofica, un'ipostatizzazione nata dalla paura del mutamento. La realtà, nella sua verità più profonda, è processo, evento, forza che si trasforma, prospettiva.

Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni "ci sono soltanto fatti", direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni [...] in quanto la parola conoscenza abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è interpretabile in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi [...] ⁶⁵.

Questa affermazione non va intesa in un senso di estremo relativismo, ma piuttosto come espressione della convinzione che la realtà non possieda un'essenza determinabile al di fuori degli atti di interpretazione che vi si esercitano. L'uomo non è quindi il detentore della verità sul mondo, ma piuttosto l'autore di interpretazioni che emergono da un fondo vitale, corporeo e sensoriale. È in questo senso dunque che «il conoscere è interpretazione, è inserire-un-senso e non uno spiegare»⁶⁶. Non esiste infatti per Nietzsche un avvenimento in sé, né un mondo che esista al di qua della sua infinita interpretabilità; «il mondo è solo un'immagine che si perfeziona col proliferare dei punti di vista, è solo

⁶⁴ Cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p.199: «Egli concepisce il nulla che alberga nell'Essere non come il suo limite, ma come movimento dei suoi confini, come l'opera della differenza, che divide la vita in sé stessa e continua a infierire sui prodotti della divisione, nega di nuovo i limiti e li trascina in movimento».

⁶⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. di S. Giametta, in OFN, vol. VIII, t. I, 1975, pp. 297-298.

⁶⁶ Cfr. K. Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, cit., pp. 265-266: «È per Nietzsche insensato qualcosa come il comprendere nel senso del cogliere l'essere in se stesso e nella sua stabile costituzione [...] ma non è a sua volta la tesi nietzschiana del conoscere come interpretare una teoria della conoscenza? Nient' affatto, perché è piuttosto il tentativo di separare completamente la coscienza dell'essere da ogni contenuto determinato e quindi circoscritto di una qualche verità data, è il tentativo di ampliare il nostro orizzonte all'infinito, il tentativo di togliere qualsiasi definitiva stabilità dell'essere, di giustificare l'illusorietà come verità e realtà effettiva».

una parola per il gioco complessivo delle prospettive in cui gli accade di essere interpretato»⁶⁷.

Anche la soggettività, come si è visto, non rappresenta un principio di stabilità o di interiorità autentica, ma è essa stessa un campo di forze in divenire. L'individuo non è mai un'unità coesa, ma una molteplicità dinamica, una sintesi momentanea di impulsi, istinti, volontà e valori in conflitto. L'uomo è, in questo senso, identico alla realtà che egli cerca di comprendere: dinamico, inafferrabile e privo di un'unità che spesso chiamiamo coscienza:

Si pensa che qui sia il nocciolo dell'essere umano: ciò che di esso è durevole, eterno, ultimo, assolutamente originario! Si considera la coscienza una stabile grandezza data! Si negano il suo sviluppo, le sue intermittenze!⁶⁸.

Tuttavia, ciò non conduce Nietzsche a un nichilismo passivo; al contrario, l'assenza di fondamento diventa per lui l'occasione di una nuova affermazione: l'uomo, sebbene gettato in un mondo privo di senso oggettivo, è capace di creare significati, di interpretare, di valutare e di «implementare costantemente la propria potenza»⁶⁹.

Il gesto interpretativo, pur essendo relativo, parziale, storicamente situato, rappresenta la risposta umana alla condizione del caos: non per dominarlo, ma per attraversarlo.

⁶⁷ Cfr. R. Dionigi, *Il doppio cervello di Nietzsche*, cit., p.110: «Sono le interpretazioni che mettono al mondo il mondo di cui parlano, costituendolo ogni volta nel senso che vogliono. Nessuna può pretendere di offrire una strada per scivolare e sgattaiolarsene via nel mondo reale. Questo mondo reale non esiste se non come mondo di forze che accade nelle interpretazioni, senza che del suo accadere tautologico possa darsi interpretazione alcuna. L'essenza tautologica di ogni accadere, che Nietzsche chiama volontà di potenza, fa sì che ogni interpretazione possa dire solo ciò che casualmente è costretta a dire».

⁶⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p.63.

⁶⁹ Cfr. A. Giacomelli, *Tipi umani e figure dell'esistenza*, cit., p.146: «Nell'invito di Nietzsche a non permanere semplicemente nella vita, ma ad implementare costantemente la propria potenza, va anche riconosciuto lo stimolo ad abbandonare l'illusione di riposare su una personalità monolitica e univoca, metafisicamente intesa come sostrato ontologico sotteso alla superficie dei molteplici mutamenti del singolo».

La vita allora diviene così non più «semplice volontà di persistere, di conservarsi, di restare in se stessi, ma è volontà di potenza in quanto autosuperamento, [...] essa è ampliamento del Sé psico-fisico»⁷⁰.

Questa centralità dell'interpretazione come gesto attivo, creativo, fonda una visione dell'uomo come artigiano di senso, piuttosto che come spettatore del vero. Non esiste alcun ordine preformato da scoprire: l'unico ordine possibile è quello che l'uomo costruisce, a partire dalla propria prospettiva, dai propri bisogni, dalla propria volontà di potenza. La verità stessa, in questa visione, perde ogni carattere assoluto, infatti:

Non c'è dubbio, l'uomo verace, in quel temerario e ultimo significato che la fede nella scienza presuppone, afferma con ciò un mondo diverso da quello della vita, della natura e della storia.⁷¹

Così come il soggetto è un effetto, non una causa, così lo è anche la realtà. In questo senso la verità assume un valore vitale e non una corrispondenza con tale realtà; non vi è insomma più nulla al di sotto dell'interpretazione e dunque dell'apparenza.

Se consideriamo l'analisi dell'essere di Sartre, proposta soprattutto in *L'essere e il nulla*, egli distingue tra "essere in sé" (*être-en-soi*) ed "essere per sé" (*être-pour-soi*)⁷²: il primo coincide con la realtà oggettiva, chiusa, compatta, priva di mancanza e quindi di coscienza; il secondo, invece, è la coscienza stessa, intesa come nulla, come capacità di negare l'essere, come apertura e libertà. In questa distinzione, Sartre mantiene una certa struttura dualistica: da un lato il mondo, inerte e muto; dall'altro la coscienza, capace di prendere le distanze da ciò che è e di

⁷⁰ Ivi, cit., p.144.

⁷¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p.255.

⁷² Cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p.29: «La coscienza è un essere la cui esistenza pone l'essenza, e inversamente, essa è coscienza di un essere la cui essenza implica l'esistenza, cioè, la cui apparenza reclama di essere. [...] Resta inteso che questo essere non è che l'essere transfenomenico dei fenomeni e non un essere noumenico che si nasconderebbe dietro di essi. È l'essere di questo tavolo, di questo pacchetto di tabacco, della lampada, in generale è l'essere del mondo che è implicato dalla coscienza. Questa esige che l'essere di ciò che appare non esista solo in quanto appare. L'essere transfenomenico di ciò che è per la coscienza è esso stesso in sé».

proiettare, in quanto essa «può sempre superare l'esistente, non già in direzione del suo essere, ma verso il senso di questo essere»⁷³.

L'essere in-sé è definito come ciò che è pienamente se stesso, coincidente con sé in maniera assoluta, privo di mancanza e di interiorità. Esso si configura come cosa, come realtà opaca e determinata, inerte nella sua positività, priva di possibilità e di coscienza. L'in-sé è l'essere dell'oggetto, chiuso nella propria identità, senza alcuna apertura e che «non ha segreti: è massivo»⁷⁴; esso si mostra insomma, in quanto fenomeno, alla coscienza, ma non contiene in sé alcuna intenzionalità. L'essere in-sé è ciò che è, pienamente e rigidamente, senza spazio per il divenire: esso è piena positività; non conosce l'alterità e non si pone mai come altro rispetto a un altro essere.

In direzione opposta, Nietzsche pensa l'essere non come sostanza né come cosa, bensì come processo: l'essere è evento, forza in atto, divenire incessante. La realtà non è composta da enti fissi o determinazioni concluse, bensì da flussi, tensioni e trasformazioni: i “mattoni” dell'essere sono volontà in lotta, interpretazioni in movimento, forze in relazione. È così che le cose sono allora soltanto finzioni, mere immagini apparenti, «dietro alle quali sta un determinato quantum di forza e di potenza; la vita fluttuante, attraversata e compenetrata dalla volontà di potenza [...] è il solo Reale, mentre tutte le cose finite, limitate, sono solamente finzione»⁷⁵.

In quest'ottica, ogni determinazione è già attraversata da una dimensione di indeterminatezza, ogni forma è il risultato provvisorio di un conflitto tra impulsi e forze. Per Nietzsche, la realtà non è essere in sé, ma divenire cieco e irrazionale; il mondo non è compatto, ma frammentario, caotico, mai identico a sé. Allo stesso modo, la coscienza non è una negatività originaria o una trascendenza pura: è anch'essa un'espressione della vita, un insieme di forze vitali e non un principio fondante.

Se ci chiediamo che cos'altro sia l'esistenza all'infuori dell'interpretazione e dell'essere interpretato, possiamo rispondere dicendo che «l'intelletto umano non è in grado di saperlo, perché esso

⁷³ Ivi, cit., p.29.

⁷⁴ Ivi, cit., p.33.

⁷⁵ E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 171.

comprende, come le cose, anche se stesso sempre solo per mezzo di un'interpretazione»⁷⁶.

Non vi è dunque, nel pensiero nietzscheano, alcuna opposizione tra essere e coscienza, ma una comune appartenenza al flusso del divenire⁷⁷. Entrambi, mondo e soggettività, sono espressioni temporanee, interpretazioni momentanee di un fondo irriducibile e dionisiacamente inafferrabile nel quale proprio «l'esserci è problema, "terra incognita", volontà di potenza. Mondo e soggetto si identificano, come abbiamo visto, nella stessa dura enigmaticità»⁷⁸.

In definitiva, ciò che per Sartre resta un conflitto ontologico tra due modalità dell'essere — l'essere-in-sé e l'essere-per-sé — in Nietzsche si trasforma in un gioco dinamico e incessante di forze, privo di un fondamento ultimo o stabile a cui ancorarsi. L'uomo, lungi dall'essere un soggetto unitario e compatto, si presenta come un enigma che rinvia ad altri enigmi, come una forza che si misura e si interroga continuamente su altre forze e che «dice sì alla labirinticità dell'esistenza, a quella pulsante pienezza della vita che riesce però a ritmare solo cupi rintocchi»⁷⁹. Egli, così come la realtà, non è mai dato una volta per tutte, ma è piuttosto un processo in divenire, che tenta di darsi forma attraverso l'inesauribile gesto interpretativo. Questo caotico e continuo divenire «è il nichilismo estremo in cui è approdata l'interpretazione di ogni accadere come volontà di potenza»⁸⁰.

In questo senso, se in Sartre la coscienza si configura come libertà perché nulla, e quindi come apertura vertiginosa verso la possibilità, in Nietzsche la coscienza appare invece come libertà solo in quanto illusione necessaria: una maschera che, pur non fondandosi su alcuna

⁷⁶ K. Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, cit., p. 265.

⁷⁷ Cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p.180: «Nietzsche si muove sempre nel contrasto tra Essere e Divenire, cosicché non penetra mai nella dialettica interna di questo concetto ontologico; dal punto di vista operativo, egli si tiene alla contrapposizione di essere e divenire, tuttavia tende sempre a un pensiero che comprenda entrambi questi concetti contrastanti. Se nel concetto dell'essere sono pensati anche stabilità, immutabilità e permanenza; cioè se l'essere rimane orientato all'essere di cose e idee, Nietzsche rifiuta questo concetto; se però l'essere viene inteso come realtà, vita, movimento, volontà di potenza, egli lo approva».

⁷⁸ E. Fagiuoli, *Nietzsche - La finitudine come autobiografia*, cit., p.172.

⁷⁹ Ivi, cit., p.173.

⁸⁰ Cfr. R. Dionigi, *Il doppio cervello di Nietzsche*, cit., p. 118.

sostanza, permette alla vita di continuare a interpretare se stessa e di perpetuare il proprio movimento creativo.

È proprio in questa dimensione illusoria, ma vitale, che si cela la possibilità di una libertà non metafisica bensì immanente, una libertà che non redime dal mondo, ma che appartiene al mondo stesso come sua forma di espressione.

Se in Sartre la coscienza è libertà perché nulla, in Nietzsche essa è libertà perché illusione necessaria, maschera che consente alla vita di continuare a interpretare se stessa all'interno di una realtà dove può vivere felice soltanto colui per il quale

la volontà di apparenza, di illusione, di inganno, di divenire e mutare è più profonda, più metafisica della volontà di verità, di realtà, di essere⁸¹.

In conclusione, ciò che vale per il soggetto e per la coscienza – non entità stabili o fondamenti ultimi, ma processi, interpretazioni, intrecci di istinti e di impulsi – vale allo stesso modo per il mondo in cui l'uomo è situato. La realtà stessa non è un ordine fisso, ma un intreccio di forze in continuo movimento, un divenire che, nella prospettiva dionisiaca, si manifesta come gioco, metamorfosi incessante, danza delle forme. Dioniso è proprio infatti «il Dio della vita multiforme e nascosta,[...] è l'enigma del divenire»⁸².

Come il soggetto è una costruzione sempre provvisoria, così il mondo che lo circonda non offre mai punti di appoggio definitivi, ma si configura come campo di tensioni e di possibilità. L'uomo, in questo scenario, non è mai semplice spettatore: egli è artista, creatore di

⁸¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, trad. it. di S. Giametta, in OFN, vol. VIII, t. III, 1974, p.17.

⁸² Cfr. C. Sini, *Eraclito al bivio*, cit., p.139: «Dioniso, cioè, non si presenta mai altrimenti che in una forma di autointerpretazione, ovvero con una delle infinite maschere apollinee del divenire vitale. Il germinare, il manifestarsi continuo della vita or in una e ora in altre prospettive, indica che la vita è sempre prospettiva sulla vita e non mai vita universale in sé. Queste prospettive sono, per così dire, le autointerpretazioni apollinee che Dioniso dà di se stesso; ma bisogna altresì aggiungere che la stessa distinzione di apollineo e dionisiaco è a sua volta un'ulteriore astuzia della vita, un'altra tecnica (*techne*) dell'interpretazione. Sicché la vita, come divenire eracliteo, è essenzialmente gioco cosmico, gioco divino: gioco che penetra, come fuoco sempre vivo in sembianza di terra, acqua e nuvola, e in un'infinita vicenda circolare, tutte le maschere dell'esistenza, le trascorre, le consuma, le trasfigura e ne propone altre di nuove».

interpretazioni, partecipe di questo gioco di forze che, lungi dall'arrestarsi in un'essenza immobile, rimanda costantemente a nuove configurazioni e a nuove forme di vita. Tutto questo va insomma preso «con il massimo di ottimismo: il carnevale va agito, il gioco giocato, la danza ballata fino in fondo»⁸³.

Se in me è quella voglia di cercare che spinge le vele verso terre non ancora scoperte, se nel mio piacere è un piacere di navigante: se mai gridai giubilante:” La costa scomparve – ecco anche la mia ultima catena è caduta – il senza-fine muggia intorno a me, laggiù lontano splende per me lo spazio e il tempo, orsù! coraggio! Vecchio cuore⁸⁴.

⁸³ G. Gurisatti, *Scacco alla realtà - Dialettica ed Estetica della derealizzazione mediatica*, Quodlibet, Macerata 2012, p.17.

⁸⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 271.

CAPITOLO II: RIPARTIRE DAL CORPO

2.1 L'uomo come corpo: la coscienza primaria e il fondo pulsione dell'esistenza

Dopo aver mostrato, nel capitolo precedente, come il soggetto e la coscienza non possano più essere intesi come fondamenti stabili dell'esperienza, ma vadano piuttosto compresi in quanto fenomeni storici, prospettive parziali e sempre inscritte in un campo di forze interpretative, occorre ora volgere lo sguardo a ciò che, in Nietzsche, sembra costituire la base più autentica e imprescindibile dell'umano. Se il soggetto e la coscienza si rivelano essere il risultato di processi, di interpretazioni e di sovrastrutture linguistiche⁸⁵, resta infatti da interrogarsi su quale sia il terreno originario da cui essi stessi scaturiscono.

In questo senso, Nietzsche ci invita a considerare il corpo come il vero punto d'avvio di ogni riflessione antropologica: non un semplice supporto materiale come crede l'uomo moderno⁸⁶, ma il luogo stesso in cui si radicano le pulsioni, gli istinti, le forze vitali da cui scaturisce la vita interiore. Vi è in Nietzsche, insomma, la convinzione che la coscienza, come anche il pensiero e le idee, siano «qualcosa di secondario, di evanescente, di non determinante in confronto alla forza

⁸⁵ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.238: «La coscienza è ripensata da Nietzsche in contrapposizione alla nozione stessa di "certezza immediata" nella misura in cui è definita come elemento di mediazione, processo, strumento deputato alla sincronizzazione e all'organizzazione dell'originario caos percettivo in un mondo ordinato per l'organismo, e infine interazione comunicativa che trova espressione nel linguaggio».

⁸⁶ Cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., pp.209-210: «In Nietzsche v'è la percezione [...] della scissione interna dell'uomo "moderno", a partire da Platone, tra i istinti e razionalità, tra vitalità e moralità, tra spirito e materia, e la necessità di ricomporre l'unità umana vissuta nel mondo greco, ormai perduta».

degli istinti, delle passioni e della inconscia dialettica delle tensioni più profonde, radicate nella corporeità sconosciuta»⁸⁷.

È il corpo, più che la coscienza o il pensiero, a costituire l'essenza più naturale e al tempo stesso più fondativa dell'uomo; proprio per questo Nietzsche non risparmia critiche nei confronti di chi disprezza la corporeità, di chi la considera una mera apparenza ingannevole o un ostacolo da oltrepassare. In questo senso egli riconduce l'essenza dell'uomo alla sua realtà corporea, capovolgendo la tradizionale gerarchia tra anima e corpo e affermando la primazia del secondo come luogo originario di senso. Questa concezione emerge in modo esemplare nelle parole di Zarathustra:

Ma il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo. Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore. Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami 'spirito', un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione.

'Io' dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, - il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice 'io', ma fa 'io'. [...] Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto - che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo.

Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza. E chi sa a quale scopo per il tuo corpo è necessaria proprio la tua migliore saggezza?⁸⁸.

Come appare chiaro in questo passaggio tratto da *Così parlò Zarathustra*, è necessario che l'uomo moderno riacquisti il senso della terra e dell'immanenza rifiutando ogni forma di trascendenza⁸⁹. A differenza della tradizione filosofica che aveva posto al centro l'io razionale⁹⁰, il cogito o la sostanza spirituale, Nietzsche spinge a riconoscere che ciò che siamo, prima ancora di essere pensiero,

⁸⁷ Ivi, cit., p.269.

⁸⁸ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.33.

⁸⁹ Cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p. 298: «Il ritorno al senso della terra è, contemporaneamente, ascesa verso il superuomo; proprio perché il senso della terra è il "dire di sì alla vita", è l'affermazione degli istinti».

⁹⁰ Cfr. M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.10: «Il testo della tragedia segna anche l'inizio del confronto di Nietzsche con il "padre" del soggetto: Socrate. Al filosofo greco è attribuita l'organizzazione della mente umana in una struttura che oppone ragione e istinti, struttura che Nietzsche mira a decostruire, indicando nell'universo pulsionale il reale terreno di costituzione dell'umano».

linguaggio o coscienza, è appunto corpo. È proprio la corporeità uno dei momenti fondamentali del senso della terra, radice fondamentale per vivere senza trascendimenti. In questo senso allora si aspira ad un'anima che non considererà più il corpo con disprezzo e separatezza:

In passato l'anima guardava al corpo con disprezzo: e questo disprezzo era allora la cosa più alta: - essa voleva il corpo macilento, orrido, affamato. Pensava, in tal modo, di poter sfuggire al corpo e alla terra⁹¹.

Da qui prende avvio il percorso di questo capitolo, volto a mettere in luce la centralità della dimensione pulsionale e istintuale come fondamento reale e concreto dell'esistenza, quella dimensione prettamente corporea che, secondo Nietzsche, è alla base anche di tutte le filosofie e delle concezioni del mondo. Come la coscienza infatti «è solo l'affiorare di una lotta che si volge al di sotto di essa, così il corpo è il sostrato nascosto delle filosofie»⁹².

Questa prospettiva sovverte il primato della coscienza, relegandola a fenomeno secondario, derivato e parziale, rispetto a un più ampio universo corporeo che costituisce il vero centro dell'esperienza umana. Nietzsche insomma vuole «distruggere tutta la “falsa” tradizione spiritualistica che pretende di interpretare l'uomo a partire dallo spirito e dalla morale invece che dalla lotta degli istinti e dalla corporeità»⁹³.

L'essere umano, nella lettura nietzscheana, non è padrone del proprio mondo interiore; al contrario, è mosso da forze che non domina e di cui spesso non ha nemmeno piena coscienza. In questo senso è possibile cogliere in Nietzsche «l'idea che il vivente non sia mai un'unità singola, ma sempre una pluralità di esseri viventi autonomi»⁹⁴, un insieme di processi spesso a noi inconoscibili. In questa prospettiva, la coscienza propriamente detta non è che un epifenomeno, una superficie fragile e

⁹¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.6.

⁹² Cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.275: «Possiamo interpretare la filosofia a partire dal corpo, che incalza e preme lo spirito conducendolo inconsapevolmente e insensibilmente verso luoghi di riposo e di ristoro, come le grandi metafisiche e le interpretazioni del mondo».

⁹³ Ivi, cit., p.270.

⁹⁴ M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.60.

parziale, sorta sopra un fondo istintivo, corporeo e non conoscibile nella sua interezza. La sua identità fittizia nasconde, secondo Nietzsche, «il conflitto degli istinti di cui è teatro il corpo»⁹⁵.

In questo capitolo ci soffermeremo dunque sull'uomo in quanto corpo, cercando di ricostruire la visione nietzscheana della corporeità come centro dell'esistenza e principio generativo della coscienza stessa. Sarà attraverso questa lente che potremo meglio comprendere l'articolazione tra istinti, pulsioni e coscienza, così come il senso della critica nietzscheana alla tradizione razionalista occidentale.

Quando Sartre nell'opera *L'essere e il nulla* tratta del corpo, inteso come oggetto, come qualcosa che può essere visto e giudicato da altri, egli distingue tra il corpo vissuto soggettivamente e il corpo oggettivato, concentrandosi in particolare su quest'ultimo, considerato nella dinamica dello sguardo altrui⁹⁶. Il mio corpo, in quanto percepito dall'altro, si configura come un oggetto tra gli oggetti, sottratto al mio controllo e vissuto come qualcosa che mi espone e mi aliena. È nella vergogna infatti che il soggetto fa esperienza del proprio corpo come oggetto per un altro soggetto; essa è, per natura, riconoscimento: «Riconosco di essere come altri mi vede»⁹⁷. In questo senso, il corpo diviene il luogo in cui la libertà viene messa in questione dall'esteriorità. Al contrario, Nietzsche concepisce il corpo non come oggetto esposto ma come centro vivo e pulsante della soggettività, come fonte originaria di senso e di volontà. Quest'ultima, come vedremo meglio successivamente, non è da intendere come un'essenza metafisica sovrasensibile, ma piuttosto come un «complesso di impulsi, che costituiscono un intreccio plurale di stati d'animo, passioni, istinti e inclinazioni»⁹⁸.

Per Nietzsche, a differenza di Sartre, il corpo è la sorgente stessa della vita e dell'identità, intesa come pluralità di forze e istinti. Esso manifesta

⁹⁵ Ivi, cit., p.101.

⁹⁶ Cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 324: «E quando spontaneamente ammetto la possibilità di essere, senza neanche rendermene conto, un essere oggettivo, presuppongo implicitamente l'esistenza d' altri, perché, come potrei essere oggetto, se non per un soggetto? Così altri è anzitutto per me l'essere per cui io sono oggetto, cioè l'essere per mezzo del quale io ottengo la mia oggettività».

⁹⁷ Ivi, cit., p.272.

⁹⁸ Cfr. A. Giacomelli, *Tipi umani e figure dell'esistenza*, cit., pp.140-141: «Nietzsche nega al *Wille* il rango di principio polverizzandolo nella pluralità psico-fisiologica dei *Triebe*, che costituiscono il corpo».

la propria potenza dall'interno, come principio attivo e creativo dell'esistenza. Il corpo «esaurisce senza residui tutto l'essere dell'uomo»⁹⁹ e lo lega alla terra. Non è inteso alla maniera di Sartre, meramente come un qualcosa di esposto, fragile e sempre in tensione tra libertà e oggettivazione. Il corpo in Nietzsche «limita l'uomo, lo riporta nei suoi confini esprimendone tutte le possibilità. Lo spirito è quindi nulla più che una metafora e un simbolo, così come l'eternità»¹⁰⁰. La perdita della possibilità di prospettive eterne coincide però con la riscoperta della vita come valore supremo, in un orizzonte in cui anche la virtù¹⁰¹ è legata al corpo, al mondo umano.

Riportate, con me, la virtù volata via sulla terra - si riportatela al corpo e alla vita: perché dia un senso alla terra, un senso umano! Fino a oggi, sia lo spirito sia la virtù, sono volati via e hanno errato in cento modi. Ahimè, adesso tutto questo delirare ed errare abita nel nostro corpo: è diventato corpo e volontà¹⁰².

Il corpo è il fondamento della coscienza, ciò che pensa e sente in modo più profondo e immediato rispetto all'“io” razionale; esso è, come abbiamo detto, un «intrico di istinti, ne è la sedimentazione concreta, sicché la loro negazione è la negazione non solo del corpo, ma di tutto l'uomo, essendo la coscienza,[...] un prodotto della corporeità»¹⁰³.

Il corpo insomma è proprio «una grande ragione, una pluralità con un solo senso»¹⁰⁴, scrive Nietzsche, attribuendo alla corporeità una funzione costitutiva e autonoma.

⁹⁹ L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.309.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, cit., pp.308-309: «L'unificazione del corpo con la virtù è la condizione per uscire dalla ristrettezza di una virtù che non offre, che non si dispiega all'esterno e non si diffonde dopo il momento della pienezza.[...] Si tratta di riportare la virtù volata via sulla terra.[...] Questa prospettiva si colloca fondamentalmente nell'idea di un risanamento radicale; la vecchia virtù, la vecchia castità, la vecchia negazione della vita si sono ormai sedimentati anche nel corpo, rendendolo ammalato, hanno penetrato l'essere umano fin nelle sue radici corporee; si tratta di purificare e risanare il corpo per poter generare quel tipo nuovo di umanità che si realizza appieno nella “virtù che dona”».

¹⁰² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp.85-86.

¹⁰³ L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.293.

¹⁰⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.32.

Lungi dall'essere definito dallo sguardo altrui, il corpo nietzscheano è vissuto come dimensione eminentemente personale, seppur sconosciuta e misteriosa, radicata nella volontà di potenza e nella dinamica istintuale. Nietzsche, nel decostruire l'illusione dell'"io" cosciente, riconsegna al corpo il primato sull'identità, rivelandolo come sede pulsionale, dinamica e creativa della volontà di potenza; similmente, Sartre mostra come la coscienza non possa fondarsi senza riferimento a un corpo che è già nel mondo, già esposto e implicato in una rete di relazioni. In tal senso, il corpo rappresenta in entrambi una soglia ontologica, attraverso cui decostruire ogni concezione astratta e disincarnata della coscienza.

È a questo punto importante cercare di capire meglio che cosa intenda Nietzsche con "corpo", inteso come insieme di impulsi, e di spiegare meglio che tipo di natura essi abbiano. Il corpo non è mai considerato meramente come realtà fisica, oggetto esterno delimitato dalla carne. Esso è piuttosto un campo dinamico di forze, un insieme complesso di stati psico-fisici in cui si intrecciano istinti, pulsioni, affetti e tendenze vitali. Nietzsche in questo senso non è semplicemente un sostenitore della tesi secondo la quale gli stati e i processi mentali sono meri processi fisici della materia; egli non è nemmeno un sostenitore della tesi per cui gli istinti siano semplici stati mentali. Si colloca piuttosto in una posizione adualistica¹⁰⁵, andando oltre le scissioni. Il corpo per Nietzsche è una «trama di forze che intrattengono relazioni energetico-dinamiche, ossia un intreccio di "quanti di potenza", di "quanti di energia" che di fatto non hanno un'essenza univocamente stabilita»¹⁰⁶.

Lungi dal proporre una separazione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, Nietzsche decostruisce questa dicotomia, mostrando come la coscienza stessa sia un effetto tardivo e derivato di processi corporei profondamente radicati. Il corpo non è solo materia, ma volontà attiva, volontà di potenza, forma in cui psiche e fisicità si coappartengono.

Le pulsioni non sono né esclusivamente mentali né puramente biologiche: esse sono relazioni psico-fisiche, sono eventi e processi, movimenti interiori che attraversano l'organismo e che plasmano la

¹⁰⁵ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p. 39: «L'adualismo di Nietzsche si fonda su una concezione della realtà come *continuum* che procede dall'estremo limite dell'inorganico, attraverso l'organico fino agli stati mentali, alla coscienza, al divenire autocoscienti».

¹⁰⁶ A. Giacomelli, *Tipi umani e figure dell'esistenza*, cit., p.139.

soggettività, prima ancora della riflessione consapevole. Nietzsche pensa insomma ad una nozione di corpo intesa come «campo di forze, entità organizzata plurale e molteplice, in definitiva: sistema di relazioni»¹⁰⁷. In questa prospettiva, il filosofo fa del corpo il luogo originario dell'esperienza, il teatro da cui si genera ogni senso, compresa quella fragile costruzione che chiameremo “coscienza”. Egli infatti non nega quest'ultima, sprofondando in una concezione materialista, né tuttavia la pone al centro, come farebbe il cosiddetto mentalismo; egli piuttosto «riconduce il mentale a fenomeni fisiologici e biologici di primo livello sostenendo che l'uno non è autonomo né nettamente separato dagli altri»¹⁰⁸. Possiamo dire che per Nietzsche «la grande, vasta razionalità del corpo è la razionalità degli istinti e delle passioni, è la razionalità misteriosa, ma vissuta e intuita dall'uomo, delle passioni e della meravigliosa disposizione interna degli organi.[...] La coscienza e la piccola ragione dicono “io” mentre il corpo fa “io”»¹⁰⁹.

L'individuo in questo modo è un'entità «costituita dall'insieme delle pulsioni e, nello stesso tempo, il terreno in cui esse si combinano e si organizzano non senza conflittualità»¹¹⁰. Tale conflittualità avviene sia al suo interno che al suo esterno; infatti, se da una parte lo scontro riguarda le pulsioni stesse, «dall'altra si svolge innanzi tutto tra queste e il mondo esterno per la conquista di ciò che Nietzsche chiama il loro nutrimento»¹¹¹. L'aforisma 119 di *Aurora*, su cui ci soffermeremo più avanti, presenta un esplicito riferimento al legame dei processi pulsionali e tratta del nutrimento delle pulsioni: per quanto uno faccia progredire la sua conoscenza di sé, nessuna cosa potrà mai essere più incompleta dell'immagine di tutte quante le pulsioni costituiscono la sua natura.

¹⁰⁷ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.133.

¹⁰⁸ Ivi, p.58.

¹⁰⁹ L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.303.

¹¹⁰ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.66: «La conflittualità che qui riguarda l'interno dell'individuo, le sue pulsioni, in realtà si estende su un terreno più vasto: il prevalere di alcune pulsioni su altre dipende dalle condizioni del mondo esterno, dall'offerta di stimoli che si presenta al momento, di volta in volta in ciascuna situazione ambientale. È infatti il mondo esterno che determina l'ininterrotto movimento della nostra vita pulsionale».

¹¹¹ Ivi, p.67.

Per quanto uno faccia progredire la sua conoscenza di sé, nessuna cosa potrà mai essere più incompleta del quadro di tutti quanti gli istinti che costituiscono la sua natura. Difficilmente potrà dare un nome ai più grossolani di essi: il loro numero e la loro forza, il loro flusso e riflusso, il giuoco alterno dell'uno con l'altro e soprattutto le leggi del loro nutrimento gli resteranno del tutto sconosciuti. Questo nutrimento diventa dunque un'opera del caso; i nostri intimi eventi d'ogni giorno gettano ora a questo, ora a quell'istinto, una preda che viene subito avidamente afferrata, ma l'intero andirivieni di queste vicende sta al di fuori di ogni nesso razionale con le esigenze nutritive di tutti quanti gli istinti: di modo che subentrerà sempre un duplice fenomeno, l'essere affamati e il languire degli uni, il rimpinzarsi, invece, degli altri. Ogni momento della nostra vita fa crescere alcuni tentacoli del nostro essere ed altri invece li atrofizza, secondo appunto il nutrimento che quel determinato momento porta o no in se stesso. Le nostre esperienze, come si è detto, sono tutte, in questo senso, mezzi d'alimentazione, ma sparsi con mano cieca, senza sapere chi è che ha fame e chi è già sazio.¹¹²

Il nutrimento che il mondo esterno offre all'individuo e alle sue pulsioni si presenta insomma nella forma delle diverse esperienze che determinano il costituirsi di una specifica coalizione pulsionale. È bene precisare che dietro le pulsioni per Nietzsche non c'è nulla se non le pulsioni stesse, intese come «processo corporeo fondamentale e il loro originario bisogno di soddisfacimento»¹¹³. Non dobbiamo quindi immaginare che dietro le pulsioni vi sia una qualche volontà più grande, una forza misteriosa. Se così fosse, le pulsioni di Nietzsche sarebbero una riproposta della teoria della volontà di Schopenhauer¹¹⁴. Per lui, infatti, la volontà è l'elemento primo e originario mentre la coscienza è solamente uno strumento secondario di quest'ultima¹¹⁵.

Quella che Luca Lupo definisce “coscienza primaria”, in “*Le colombe dello scettico*”, ha a che fare proprio con questo campo di forze e

¹¹² F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p.90.

¹¹³ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p. 69.

¹¹⁴ Cfr. A. Giacomelli, *Tipi umani e figure dell'esistenza*, cit., p.138: «Il primato schopenhaueriano della volontà sull'intelletto attesta perciò, secondo Nietzsche, la volontà come un'illusoria e semplicistica causa prima metafisica: in questo senso l'intelletto per Schopenhauer non è che uno strumento attraverso il quale essa si manifesta.[...] Nietzsche ipotizza di contro una natura rappresentazionale, interpretativa tanto dell'intelletto quanto della volontà: il corpo in quanto sé non è dunque il luogo di una miracolosa manifestazione in-differente del sovrasensibile (volontà) nel sensibile (corpo), ma corrisponde alla volontà».

¹¹⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, F. A. Brockhaus, Leipzig 1819, trad. it. a cura di S. Giametta, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, vol I, Rizzoli, Milano 2002, p.177. È come se la volontà si manifestasse nella personalità di ogni singolo esprimendo quello che ciascun uomo è. Come se l'agire dell'uomo, il suo condursi, il suo carattere fosse «atto speciale di oggettivazione della volontà».

tendenze, spesso inconscie, che attraversano l'individuo, che ne stanno alla base.

Le pulsioni (*Triebe*) da cui l'uomo, così come ogni aspetto della realtà, è caratterizzato, non sono da confondere con gli istinti, in quanto questi ultimi nascono dalla stratificazione, dall'incorporazione e dall'organizzazione dei giudizi attraverso la memoria. L'istinto sembra dunque essere piuttosto «un progressivo consolidamento delle capacità delle pulsioni di interagire con il mondo esterno... e di rispondere in maniera adeguata e apparentemente automatica a determinate sollecitazioni di quest'ultimo»¹¹⁶. In un certo senso, è come se la pulsione venisse prima; come se essa fosse proprio qualcosa che ha a che fare con la comunicazione delle parti del corpo fra loro, con la trasmissione di informazioni, con la comunicazione tra organi.¹¹⁷

Per Nietzsche siamo insomma anzitutto corpo, desideri, pulsioni, forze in lotta: la consapevolezza che crediamo di possedere è solo il riflesso di un gioco molto più profondo, che ci sfugge per sua stessa natura. Questo significa che «un individuo, il suo organismo, è letteralmente fatto di queste pulsioni, senza le quali esso semplicemente non sarebbe possibile»¹¹⁸. La “coscienza primaria” possiamo dire corrispondere all’“es” nietzscheiano; l'io e “l'es”¹¹⁹ indicano infatti due distinti livelli di coscienza in stretto rapporto tra loro. Con l'espressione “coscienza primaria”, «potremmo allora indicare l'insieme dei processi di interazione con il mondo esterno e la produzione di cause a partire dalle quali prende

¹¹⁶ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.77: «L'istinto che nel suo manifestarsi appare come immediata capacità di azione, deve invece tale immediatezza a una elaborata attività di incorporazione e memorizzazione di tipi di risposta adeguati alle diverse situazioni ambientali. Contro ogni apparenza, il cosiddetto giudizio d'istinto è in realtà il tipo di giudizio più elaborato e mediato perché prodotto dall'esperienza derivante dall'interazione tra organismo e mondo esterno nel lungo corso dell'evoluzione».

¹¹⁷ Cfr. ivi, p.57: «Le pulsioni, in quanto assi comunicativi, svolgono dunque una funzione di collegamento e questo acquista un particolare significato alla luce del fatto che, come chiariremo in seguito, comunicazione e linguaggio sono elementi costitutivi della coscienza».

¹¹⁸ Ivi, p.61.

¹¹⁹ Cfr. ivi, p.51: «I processi fisiologici, gli organi da cui tali processi dipendono, le loro interazioni, il sistema corpo nel suo insieme e gli effetti che tale sistema produce danno luogo a ciò che Nietzsche definisce *es*. L'*es* è dotato della capacità di fare i conti con il mondo esterno, di selezionarne ed elaborarne gli stimoli; dispone di un potere creativo, e di proprietà delle quali la coscienza secondaria e le cosiddette facoltà razionali partecipano e di cui sono espressione».

forma una costellazione di processi di secondo ordine che potremmo definire ‘coscienza secondaria’»¹²⁰.

In questa dinamica di passaggio dall'immediatezza pulsionale alla “coscienza secondaria”, Nietzsche individua un meccanismo decisivo: la “pulsione di causalità” (*Ursachentrieb*)¹²¹. Essa rappresenta la tendenza originaria dell'uomo a creare nessi causali per spiegare i propri stati corporei e affettivi, invertendo però il rapporto reale tra causa ed effetto. Ciò che nasce nel corpo viene così interpretato come conseguenza di una causa esterna o spirituale: un rovesciamento che rivela la funzione immaginativa e rassicurante della coscienza, impegnata nel tradurre l'inquietudine del vivente in un ordine di senso.

L'insieme di pulsioni e stati psico-fisici di cui si è trattato, costituisce quella che potremmo chiamare dunque una “coscienza primaria”; essa tuttavia non si dà mai completamente alla conoscenza. Nietzsche intende dire che «l'agire conscio è quello riflessivo, intenzionale; invece quello inconscio è da ricondurre a quell'attività psichica che continua con la stessa intensità»¹²². La coscienza propriamente detta è un effetto secondario, un'esile epifenomeno che emerge da profondità vitali oscure e in gran parte inaccessibili. Il primato appartiene all'inconscio, a quel groviglio di forze e impulsi che agiscono prima e al di sotto del pensiero consapevole.

Così come il mondo stesso, secondo Nietzsche, è un intreccio di volontà di potenza, di forze in lotta e relazioni, allo stesso modo anche l'interiorità psicofisica umana è strutturalmente enigmatica, attraversata da dinamiche che sfuggono alla trasparenza della coscienza, dinamiche che scorrono continuamente, che non possiamo bloccare, un po' come lo scorrere di immagini che vediamo dal finestrino di un treno.

Il treno sfrecciava rombando e il bel paesaggio scorreva via come un magico spettacolo. In certo modo io amo viaggiare in treno; la percezione di ogni immagine è per l'appunto

¹²⁰ Ivi, p.49.

¹²¹ Cfr. ivi, p.43: «Nietzsche si limita a mettere in relazione tale ‘pulsione di causalità’ con la sfera psichica; nella fattispecie con la tendenza che tale sfera rivela alla creazione di cause immaginarie».

¹²² E. Faggiuoli, *Nietzsche - La finitudine come autobiografia*, cit., p.67.

momentanea, ma pure anche la nostra vita non è che un trascorrere fuggevole, privo di stabilità, e possiamo dirci fortunati quando ci si presenta così, nel suo più bel fiore.¹²³

L'uomo non è trasparente a se stesso; vive nella superficie del pensiero, mentre le cause del suo agire e sentire rimangono per lo più ignote, immerse in una notte che la ragione non può penetrare fino in fondo. In ciò risuona una profonda affinità tra il soggetto e il mondo: entrambi sono campi di forze, entrambi portano in sé un'essenza irriducibilmente enigmatica e in continuo movimento.

Come il mondo, così l'uomo è dunque un insieme di forze, un gioco incessante di tensioni, di attriti, di conflitti. Nietzsche ci invita a rovesciare lo sguardo: non c'è ordine prestabilito, né armonia superiore, né struttura razionale che governi l'universo. Il mondo è caos, nel senso più ricco e originario del termine: è molteplicità in perenne trasformazione, è divenire senza centro e senza scopo. Se la realtà infatti, così come l'uomo, «fosse sottomessa ad un principio unificatore, la nostra più intima esperienza ci rivelerà sempre un molteplice ancor più essenziale»¹²⁴.

L'uomo, inteso non come soggetto cartesiano o anima razionale, ma come corpo vivente¹²⁵, è egli stesso un microcosmo di forze, un campo di battaglia tra impulsi contrastanti, desideri concorrenti, volontà che si urtano e si contendono il dominio. Non c'è un "io" sovrano che comanda, ma una pluralità di forze che lottano per il primato. Come abbiamo già detto, non solo l'uomo, ma anche le teorie filosofiche, le concezioni del mondo hanno il loro momento originario inconscio nella corporeità, nella sua vitalità e nelle sue tensioni, nelle sue passioni e negli istinti. Tutto insomma viene ricondotto ad una matrice corporea.

¹²³ F. Nietzsche, *La mia vita - Scritti autobiografici* (1856-1869), trad. it. di M. Carpitella, Adelphi, Milano 1995, p.73.

¹²⁴ G. Colli, *La Sapienza greca III*, cit., p.181.

¹²⁵ Cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., pp.276-277: «La corporeità è qualcosa che va quindi al di là della fisicità e designa l'intera sfera emotivo-istintiva dell'uomo, cioè tutto l'uomo. Interi edifici di valori e di ideali sono quindi costruzioni inconsapevoli, edificate su stati fisiologici, sia nel senso vasto generale di tradizioni culturali e concezioni comuni di una civiltà, sia all'interno di metafisiche e di concezioni di singoli filosofi».

È legittimo ravvisare in tutte quelle ardite stravaganze della metafisica, specialmente nelle sue risposte alla domanda sul valore dell'esistenza, in primo luogo e sempre i sintomi di determinati corpi: e se anche, tutto sommato, in tali affermazioni o negazioni del mondo non v'è, a misurarle scientificamente, un granello di significato intrinseco, esse costituiscono tuttavia per lo storico e lo psicologo indici tanto più apprezzabili, in quanto sintomi, come si è detto, del corpo, del suo riuscire bene o male, della sua pienezza, potenzialità, dominio di sé nella storia, oppure invece delle sue inibizioni, stanchezze, scadimenti, del suo presentire la fine, del suo volere la fine.¹²⁶

Anche le filosofie, in definitiva, non sono che trasformazioni in pensieri di stati fisiologici; così come la coscienza, per Nietzsche anche «la filosofia è arte della trasfigurazione»¹²⁷.

Rimanendo concentrati sull'uomo, inteso come corpo, si assiste al nascere di una consapevole duplicità, di un "io" diviso: «da un lato il mondo pulsionale vivificante pluridirezionale e dai suoni sconvolgenti, e dall'altro lato il punto di vista della riflessione, del dominio di sé»¹²⁸.

Riassumendo, possiamo dunque concludere che l'universo pulsionale delineato da Nietzsche si configura come un plesso dinamico di stati psico-fisici non completamente consapevoli, un sottofondo pre-cosciente in cui "sentire, pensare e volere"¹²⁹ si danno in forma originaria, ancora indifferenziata. Questo livello non è semplicemente un deposito di forze istintuali, ma un vero e proprio campo di forze interpretanti e interpretabili, un magma vitale in cui la coscienza non è ancora emersa, ma è già in potenza. In questo senso, il sentire/pensare/volere cosciente che contraddistingue l'esperienza umana non nasce dal nulla, ma affonda le sue radici in questa struttura pulsionale primaria.

Nietzsche ipotizza dunque «l'esistenza di un pensare, sentire e volere propriamente pulsionale-corporeo al quale corrisponde ed è subordinato un pensare, sentire-volere superiore»¹³⁰. È proprio attraverso l'interpretazione di questi impulsi, operazione che avverrà tramite la

¹²⁶ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp.30-31.

¹²⁷ L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.279.

¹²⁸ E. Fagiuoli, *Nietzsche - La finitudine come autobiografia*, cit., p.72.

¹²⁹ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.85: «Gli stati di coscienza, cioè il sentire, il pensare, il volere nella forma in cui noi ne facciamo esperienza e li conosciamo, rappresentano soltanto ciò che delle pulsioni è percepibile, le tracce dei loro movimenti, i modi attraverso cui diventano note loro peculiari e sempre mutevoli articolazioni».

¹³⁰ *Ibidem*.

volontà di potenza, che si costruiscono infatti progressivamente la coscienza, l'identità e il cosiddetto senso stesso del soggetto.

La pulsione, dunque, non è soltanto ciò che si manifesta come forza cieca, ma è anche già un inizio di senso, un nucleo pre-logico che tende alla significazione. È questo doppio registro che apre la strada al concetto di volontà di potenza, la quale agisce tanto negli impulsi, quanto nell'atto stesso di interpretarli. È a questo passaggio fondamentale che sarà dedicato il prossimo capitolo.

Per concludere, è bene ribadire che nel rivalutare il corpo e gli istinti come centro originario dell'esperienza, Nietzsche si oppone radicalmente, come abbiamo già visto, alla tradizione filosofica inaugurata da Socrate e consolidata da Platone. Per Nietzsche, Socrate rappresenta il momento in cui la ragione prende il sopravvento sulla vita, in cui si comincia a guardare al corpo con sospetto, come a una fonte di errore e impurità da domare. Nella figura di Socrate egli scorge un sintomo di decadenza: un uomo malato che eleva la razionalità a strumento di dominio sugli istinti, un razionalismo che nasce non dalla forza, ma dalla debolezza. L'intero platonismo, che distingue l'anima dal corpo e privilegia l'intelligibile rispetto al sensibile, è ai suoi occhi una negazione della vita. Nietzsche, al contrario, ribalta questa gerarchia tipica dell'idealismo¹³¹: restituisce valore agli istinti, alla corporeità, al divenire, all'inconscio. Dove Socrate predicava il controllo razionale, Nietzsche indica la necessità di ascoltare la saggezza del corpo, inteso come sede originaria delle pulsioni e come fondamento della soggettività. In questo senso, la sua filosofia del corpo è una filosofia contro-Socrate e contro il cristianesimo¹³², un tentativo di liberare la vita da quella gabbia logica e morale in cui la tradizione l'aveva rinchiusa e di pensare finalmente allo spirito «come un grado della corporeità»¹³³.

¹³¹ Cfr. E. Fagioli, *Nietzsche - La finitudine come autobiografia*, cit., p.70: «Gli ideali, come il cristianesimo, sono l'antitesi del suo procedere conoscitivo circolare, con essi non sarebbe possibile un ritorno a sé».

¹³² Cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.285: «I cristiani hanno demonizzato le passioni, rendendole malvagie, invece di farne strumento di sublimazione e di elevazione, come fecero i greci».

¹³³ M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.18.

2.2 Il corpo come volontà di potenza

Nel capitolo precedente abbiamo considerato l'uomo come corpo, ossia come insieme di pulsioni e forze istintive che mirano a soddisfare i bisogni e gli appetiti vitali. Queste pulsioni, spesso inconscie, non sono elementi armonici, ma energie dinamiche che si contendono continuamente il primato l'una sull'altra. Il corpo, insomma, per Nietzsche è qualcosa di ignoto in sé e nei suoi meccanismi profondi, «ma è comunque certo che non è né guidato né dominato dalla ragione, ma dagli istinti e dalle passioni, dai dinamismi e dalle lotte che fermentano in esso, dalle gerarchie e dalle subordinazioni di organi»¹³⁴.

Considerata questa concezione di Nietzsche, la sostanziale immutabilità moderna della personalità «si sgretola in un avvicinarsi infinito di superfici, che fanno dell'uomo un essere mutevole, camaleontico»¹³⁵; è proprio per questo motivo che si può ora compiere un passo ulteriore, indagando il corpo come pura espressione della volontà di potenza¹³⁶.

In Nietzsche, infatti, il corpo non è un mero contenitore, né un semplice sfondo biologico dell'attività psichica, ma il luogo stesso in cui la vita si manifesta come lotta di forze: ogni impulso tende a imporsi, ogni pulsione vuole dominare¹³⁷.

Nietzsche sostiene inoltre che, essendo l'individuo fatto di pulsioni, di conseguenza è determinato essenzialmente dalla specie, cioè da quel gruppo di pulsioni per lui essenziali perché gli permettono di

¹³⁴ L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.290.

¹³⁵ A. Giacomelli, *Tipi umani e figure dell'esistenza*, cit., p.136.

¹³⁶ Cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.279: «Occorre eliminare la nozione tradizionale di verità perché essa è sempre la "maschera" e lo strumento di affermazioni e negazioni di potenza, e che vanno prese come tali».

¹³⁷ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., pp.58-59: «La tendenza all'appropriazione è un tratto caratteristico della 'volontà di potenza' che non a caso viene identificata come la "pulsione più forte"».

sopravvivere¹³⁸. Tale dinamica delle pulsioni non è accidentale, ma strutturale: essa costituisce l'essenza stessa del vivente. In questo senso, il corpo è volontà di potenza¹³⁹.

Più avanti si evidenzierà come da questa stessa volontà emerga anche il bisogno di dare un nome, un senso, un linguaggio a tali forze: è da qui che prende avvio la dimensione propriamente cosciente dell'uomo. L'individuo così, in un primo tempo, è formato «da un coacervo di pulsioni disorganizzate; in seguito apprende ad essere tale come parte della specie e solo in ultimo sviluppa un'identità propria»¹⁴⁰, giungendo a creare la sua esistenza come individuo, grazie a un riordinamento delle pulsioni.

La volontà di potenza non è un istinto statico, non è una volontà di conservazione o di sopravvivenza, come nelle teorie darwiniane; essa è piuttosto un principio dinamico, un continuo “gioco interpretativo”¹⁴¹, un desiderio infinito di espansione, di affermazione, di ridefinizione costante dei confini, all'interno di un caotico e continuo divenire. Così anche l'uomo dunque è una specializzazione di questa volontà, che «muta continuamente, ma senza una direzione univoca»¹⁴².

Il corpo infatti, in quanto insieme di pulsioni in lotta, non ha un'identità stabile, ma si costituisce come processo ininterrotto di gerarchizzazione e di riorganizzazione delle forze. Queste forze e pulsioni inoltre disvelano una primitiva forma di intelligenza: «Tale

¹³⁸ Cfr. *ivi*, cit., p.65: «L'ordine pulsionale della specie, formatosi nel corso dell'evoluzione ha prodotto il modo specifico di percepire il mondo che a noi è familiare, un modo che esclude la possibilità dell'idiosincrasia, cioè di un “sentire diversamente”».

¹³⁹ Cfr. *ivi*, cit., p.136: «Il fatto che il corpo si modifichi senza sosta ci impedisce di coglierlo, di fissarlo una volta per tutte nei suoi processi; in questo senso va preso in considerazione come una verità provvisoria».

¹⁴⁰ *Ivi*, cit., p.64.

¹⁴¹ Cfr. R. Dionigi, *Il doppio cervello di Nietzsche*, cit., p.111: «Non c'è tuttavia interpretazione che possa accettare l'inconcludenza di questo gioco o simulare di accettarla, rassegnandosi a tollerare l'inevitabile insistenza delle altre interpretazioni. Un'interpretazione, infatti, non può in alcun modo desistere dalla sua prospettiva e lasciare cadere la sua volontà di potenza, poiché non può sottrarsi al gioco delle sue forze né sospendere le decisioni che il caso e la necessità le hanno fatto perdere. L'inconcludenza essenziale del gioco dell'interpretazione e il suo nichilismo estremo diventano il problema che Nietzsche deve risolvere poiché gli viene posto dalla sua stessa interpretazione di tutta l'accadere. La dottrina dell'eterno ritorno è la soluzione enigmatica di questo problema. Essa chiarisce che cosa significhi affermare che tutto accade nel senso della volontà di potenza e indica la prova di forza che è richiesta per non incombere sotto il peso di quell'affermazione».

¹⁴² K. Jaspers, *Nietzsche - Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, cit., p. 286.

intelligenza si manifesta, anche se in una forma assai semplice, nella tendenza dell'organismo all'appropriazione, all'assimilazione di ciò che è esterno oppure nella tendenza alla repulsione»¹⁴³. Questo insieme delle nostre capacità cognitive e valutative viene oggi chiamato “mente” o “intelletto”, come se tali capacità col tempo si fossero evolute diventando un'attività autonoma rispetto alle pulsioni¹⁴⁴. In questo senso, istinto ed intelletto sono sì individuabili singolarmente, ma mai separabili completamente e definitivamente; infatti «non esiste colpo di scure che possa dividerli con radicalità. Essi appartengono allo stesso regno [...]. Di questo regno l'intelletto è un cittadino ma non il re, è uno sviluppo non ‘il meglio’. Esso è in balia delle (proprie) provenienze»¹⁴⁵.

Nell'aforisma 333 de “*La gaia scienza*”, Nietzsche riflette sul rapporto fra pulsioni, mente e coscienza, puntualizzando che l'intelletto è la forma attraverso cui le pulsioni diventano percepibili e cioè giungono alla coscienza.

Che cosa significa conoscere. *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* dice Spinoza, con quella semplicità e sublimità che è nel suo carattere. Ciò non di meno: che cos'è in ultima analisi questo *intelligere* se non la forma in cui appunto ci diventano a un tratto avvertibili questi tre fatti? Un risultato dei tre diversi e tra loro contraddittorii impulsi a voler schernire, compassionare, esecrare? Prima che sia possibile un conoscere, ognuno di questi impulsi deve avere già espresso il proprio unilaterale punto di vista sulla cosa o sul fatto: in seguito nasce il conflitto tra queste unilaterali, e a partire da esso talora un termine medio, una pacificazione, un salvar le ragioni di tutte e tre le parti, una specie di giustizia e di accordo: in virtù, infatti, della giustizia e dell'accordo, tutti questi impulsi possono sostenersi nell'esistenza e darsi reciprocamente ragione. Noi, che siamo consapevoli soltanto delle ultime scene di conciliazione e della liquidazione finale di questo lungo processo, riteniamo perciò che *intelligere* sia qualcosa di conciliante, di giusto, di buono, qualcosa di essenzialmente contrapposto agli impulsi: mentre essa è soltanto un certo rapporto degli impulsi tra loro. Per un lunghissimo tratto di tempo, si è considerato il pensiero consapevole come il pensiero in generale: soltanto oggi, ci balugina la verità che la maggior parte del nostro produrre spirituale si svolge senza che ne siamo coscienti, senza che lo avvertiamo; penso tuttavia che questi impulsi, qui in lotta l'uno con l'altro, sapranno benissimo farsi sentire *tra loro* e procurarsi vicendevolmente del male: quel forte improvviso sfinimento, da cui

¹⁴³ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.70.

¹⁴⁴ Cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.291: «Il paradosso è appunto in questo esser l'intelletto anch'esso un derivato e uno strumento del corpo che non può tuttavia riconoscere e di cui non può ripercorrere la genesi e l'origine senza “illudersi”, senza falsare, senza “frintenderlo”».

¹⁴⁵ E. Fagioli, *Nietzsche - La finitudine come autobiografia*, cit., p.71.

sono afflitti tutti i pensatori, potrebbe avere qui la sua origine.[...] Il pensiero *consapevole*, e particolarmente quello del filosofo, è il più svigorito e perciò stesso anche il relativamente più temperato e più quieto modo del pensiero: e proprio così il filosofo può essere indotto in errore, con la maggior facilità, sulla natura del conoscere.¹⁴⁶

È chiaro allora a questo punto, come l'universo pulsionale da una parte sia considerato come istinto, ovvero come immediata capacità di reazione a degli stimoli o situazioni, dall'altra «come 'ragione', o, se si vuole, coscienza secondaria, nella sua capacità di articolare un 'discorso' su un episodio immaginato, proiettato, rappresentato»¹⁴⁷.

Se consideriamo l'aneddoto autobiografico narrato da Nietzsche nel § 119 di "*Aurora*", notiamo come da una parte ci sia l'istinto inconscio e dall'altra l'istinto cosciente inteso come coscienza secondaria.

L'altro giorno, alle undici di mattina, d'improvviso, davanti a me, un uomo piombò a terra come fulminato, e tutte le donne che erano lì nei pressi gettarono altre grida: io stesso lo rialzai in piedi e aspettai finché non fosse in condizioni di parlare - ma per tutto questo tempo non un muscolo del viso, non un sentimento, né di paura né di compassione, si erano mossi in me; io avevo fatto invece quel che era più immediato e razionale e me ne andai freddamente. Posto che il giorno prima mi avessero annunziato che l'indomani, alle undici, qualcuno sarebbe stramazzone accanto a me in quel modo, avrei sofferto ogni genere di tormenti, la notte non avrei potuto chiudere occhio e nel momento decisivo avrei finito per fare come quell'uomo, invece di prestargli aiuto. In quel frattempo tutti gli istinti possibili avrebbero infatti *avuto tempo* di rappresentarsi quell'esperienza e di commentarla.¹⁴⁸

Così, il corpo non è mai neutrale, mai semplice. È un campo di battaglia, un teatro in cui in ogni istante si giocano tensioni e conflitti. Non esiste un "io" unificato che comandi il corpo: è piuttosto il corpo stesso, come pluralità di forze, a produrre quell' "io" che si crede padrone. Il corpo insomma «non è soltanto la forma percepibile, ma l'accadere vivente della totalità della volontà di potenza, che si individualizza e abbraccia ogni cosa»¹⁴⁹. A tal riguardo scrive Nietzsche,

¹⁴⁶ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp.236-237.

¹⁴⁷ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.78.

¹⁴⁸ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p.92.

¹⁴⁹ K. Jaspers, *Nietzsche - Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, cit., p.287.

come abbiamo già rilevato in precedenza: «Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo»¹⁵⁰. Dunque, parlare di corpo come volontà di potenza significa riconoscere che l'identità non è un dato, ma un effetto; che la soggettività non è origine, ma prodotto interpretativo; ciò che chiamiamo “essere” è, innanzitutto, l'esito temporaneo di un conflitto, di una vittoria¹⁵¹. Siamo sprofondatai in un equilibrio sempre instabile, sempre esposto a nuove inversioni e ristrutturazioni, nel quale il soggetto non sussiste senza volontà, ma piuttosto è «coinvolto nel continuo fluire costruttivo-distruttivo»¹⁵². Possiamo affermare allora che la volontà di potenza non esiste se non come pluralità di volontà di potenza; essa è per così dire, il “fatto” oltre cui non si può andare.

Il nostro intelletto, la nostra volontà e del pari i nostri sentimenti dipendono dalle nostre valutazioni: queste corrispondono ai nostri impulsi e le loro condizioni di esistenza. I nostri impulsi si possono ridurre alla volontà di potenza. La volontà di potenza è l'ultimo fatto a cui perveniamo scendendo in profondità.¹⁵³

Il soggetto, dunque, trova al proprio fondo la volontà di potenza, la lotta fra gli istinti che per Nietzsche ha nell'organismo la sua prima manifestazione. La condizione per poter parlare di essa «è l'esistenza delle volontà di potenza che non differiscono dalle molteplici costellazioni pulsionali: potremmo dire così, che ‘volontà di potenza’ e pulsioni sono la stessa cosa»¹⁵⁴. È in questa luce che potremo allora

¹⁵⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.33.

¹⁵¹ Cfr. C. Gentili, *A partire da Nietzsche*, Marietti, Genova 1998, p.179: «Il problema che affrontiamo potrebbe essere riassunto in questa domanda: si conosce pro o contro la natura? La conoscenza consiste nell' assecondamento del corso naturale delle cose o nella sua contraddizione? È adeguamento alla natura o suo sovvertimento?»

¹⁵² M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.28.

¹⁵³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi, 1884*, cit., p.61.

¹⁵⁴ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.80.

proseguire analizzando come la volontà di potenza agisca tanto a livello pre-cosciente, quanto nel processo di interpretazione cosciente¹⁵⁵.

Abbiamo già detto in precedenza che fra le molteplici forze che abitano l'essere umano, ve n'è una che, più di altre, segna profondamente la sua esperienza: la pulsione alla causalità. Si tratta di una pulsione peculiare: è la spinta a cercare un perché dietro ogni evento, a ordinare il caos dell'esperienza sotto una rete di relazioni causali, a dare senso dove vi è solo disordine. Nietzsche infatti ipotizza l'esistenza non solo di un pensare/sentire/volere propriamente pulsionale e corporeo, ma anche di un pensare/sentire/volere "superiore". Di queste tre istanze Nietzsche riconosce il "volere" come la più importante e anche la più problematica; essa infatti necessita di essere liberata dal peso metafisico che Schopenhauer aveva contribuito non poco ad aumentare¹⁵⁶. L'identificazione del sentire/pensare/volere con l'attività del corpo è allora un momento decisivo della riflessione di Nietzsche sulla mente: «Esiste un'unica attività cosciente del corpo-mente; cosciente nel senso che una razionalità sua propria rende il corpo-mente capace di interagire a vari livelli con ciò che ad esso è esterno»¹⁵⁷.

La volontà, come si legge nell'aforisma 19 di "*Al di là del bene e del male*", è una mescolanza di sentire e pensare, intendendo questi ultimi come ingredienti della prima. Il pensare, come il sentire, deve essere riconosciuto come puro componente della volontà, infatti:

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, cit., p. 81: «Nietzsche dichiara così che, con il termine 'volontà di potenza', intende designare "la pulsione più forte". Egli poi vuole utilizzare tale termine, che non significa un principio ontologicamente diverso dalle pulsioni stesse, per indicare *tutte* le pulsioni nel complesso della loro attività. Il filosofo chiama 'volontà di potenza' la proprietà caratteristica delle costellazioni pulsionali che tutte indistintamente -nell'ameba come nei processi cognitivi più evoluti dalla coscienza umana- tendono, nelle più svariate forme ma allo stesso modo, al soddisfacimento attraverso l'assimilazione, l'appropriazione, la trasformazione e la semplificazione di ciò che è estraneo-esterno rispetto ad esse».

¹⁵⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp.22-23: «I filosofi sono soliti parlare della volontà come se fosse la cosa più nota di questo mondo; anzi Schopenhauer ci dette a intendere che la volontà soltanto ci sarebbe propriamente nota, nota in tutto e per tutto, nota senza detrazioni o aggiunte. Tuttavia, mi sembra sempre di nuovo che anche in questo caso Schopenhauer abbia fatto soltanto quel che appunto i filosofi sono soliti fare: che cioè egli abbia accolto un *pregiudizio del volgo* portandolo all'esagerazione.[...] Si sia dunque, una buona volta, più cauti, si sia "non filosofici"- diciamo: in ogni volere c'è in primo luogo una molteplicità di sensazioni, vale a dire la sensazione dello stato da cui ci si vorrebbe *allontanare*, la sensazione dello stato a cui ci si vorrebbe *avvicinare*».

¹⁵⁷ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.89.

Al pari dunque del sentire, e, per la verità, di un sentire di molte specie, così, in secondo luogo, anche il pensare deve essere riconosciuto quale ingrediente della volontà: in ogni atto di volontà esiste un pensiero che comanda; - e non si deve in alcun modo credere di poter separare questo pensiero dal “volere”, come se il volere dovesse poi continuare a sussistere!¹⁵⁸

Non si deve credere di poter separare il pensare dal volere, come se, tolto il primo, potesse rimanere il volere come elemento irriducibile. Proprio in questo intreccio tra sentire, pensare e volere si manifesta la funzione interpretante dell'uomo che lo porterà alla “creazione” di una coscienza secondaria.

Nietzsche individua in questa pulsione superiore un tratto tipicamente umano, un meccanismo interpretativo che risponde non a una presunta “fame di verità”, ma a un più profondo bisogno di sicurezza, di controllo, di stabilità. L'uomo, posto dinanzi a un mondo che non si mostra mai come unitario, comprensibile o finalizzato, reagisce con una strategia interpretativa: costruisce nessi, formula leggi e principi, attribuisce cause. La volontà, infatti, ha a che fare con la dinamica comando-obbedienza, in cui una parte comanda e l'altra ubbidisce. Tale binomio non caratterizza solo i rapporti sociali ed esterni dell'individuo, ma «l'individuo stesso è già in un certo senso una società di parti e pertanto un terreno in cui si contrappongono forze che comandano e obbediscono»¹⁵⁹. Il corpo insomma è qui inteso come qualcosa di “costitutivamente sociale”¹⁶⁰ e plurale. L' “io” e la coscienza non sono da intendere dunque come una unità ma piuttosto come una «pluralità, che si è immaginata una unità; la coscienza non è altro che la supremazia di un istinto su altri istinti, che diventa la guida dell'essere umano in quel momento»¹⁶¹. Anche dietro al concetto di “io” si nasconde, secondo Nietzsche, la coppia comando-

¹⁵⁸ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p.23.

¹⁵⁹ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.94.

¹⁶⁰ Cfr. M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.91: «Il corpo è, cioè costitutivamente sociale. Non solo nel senso che il “mio” corpo è una struttura plurale (nel senso biologico in cui ogni cellula o organo, ad esempio, è volontà di potenza) ma, soprattutto, nel senso che è già da sempre in una relazione con altri corpi, in particolare in una relazione linguistica. Più correttamente, il corpo è esso stesso una relazione linguistica».

¹⁶¹ L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.292.

obbedienza, che non va però pensata riducendola nei termini di una mente che comanda su un corpo che obbedisce.

Ma si badi ora a quel che v'è di più prodigioso nella volontà, - in questa cosa così multiforme per la quale il volgo ha soltanto un'unica parola: in quanto, nel caso dato, noi siamo al tempo stesso chi comanda e chi ubbidisce e, come parte ubbidiente, conosciamo le sensazioni del costringere, dell'opprimere, del comprimere, del resistere, del muovere, le quali sono solite aver inizio subito dopo l'atto del volere; in quanto, d'altro lato, abbiamo l'abitudine, in virtù del concetto sintetico "io", di non dar peso a questo dualismo e di lasciarci ingannare a riguardo¹⁶².

L'attività comando-obbedienza avviene su un unico piano, quello del corpo, inteso come insieme di processi e relazioni. È bene precisare che la natura della volontà e dei suoi componenti (sentire e pensare) è totalmente involontaria; essa non influisce in nulla sull'azione che accade, indipendentemente da ogni nostro sentimento e pensiero. L'azione avviene piuttosto non intenzionalmente, anche se questo «non ci impedisce di avere l'impressione di 'volere' l'azione che 'compiamo' [...] e di ascrivere a noi il merito di tale compimento»¹⁶³. Noi, insomma, immaginiamo sbagliando che ciò che comanda e ciò che è responsabile delle nostre azioni sia la nostra coscienza, quando essa invece è un qualcosa di secondario, un prodotto dell'attività corporea, la risultante del rapporto di forze tra pulsioni, vigente in un momento dato¹⁶⁴.

Questa tendenza non nasce dalla ragione pura, ma da un'esigenza pulsionale, da un'urgenza affettiva: l'angoscia dell'indeterminato spinge l'uomo a creare trame causali in cui ogni effetto trovi la sua spiegazione

¹⁶² F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p.23.

¹⁶³ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.95.

¹⁶⁴ Cfr. *ivi*, cit., pp. 96-97: «Ciò che in noi si sente agente individuale [...] non fa che prendere atto a posteriori dell'evento che è accaduto. L'io-che-vuole si comporta in questo modo a prescindere da un suo effettivo intervento nell'azione, e ascrive poi a se stesso il merito del compimento dell'azione [...] illudendosi di esserne l'autore.[...] Ma se non è "io" a fare, ad agire, allora, chi compie l'azione, chi, in definitiva, vuole? La realizzazione del comando è subordinata a una miriade di individui agenti e alla corretta funzionalità dei loro rapporti, basati su un meccanismo di ininterrotta trasmissione e comprensione di ordini.[...] Il comando centralizzato non è presupposto ma, al contrario, presuppone il processo ed è dettato dal processo: il cervello non fa che mediare l'interazione della moltitudine degli individui agenti che costituiscono l'organismo e dunque, piuttosto che comandare funziona di immenso snodo, punto di passaggio dell'infinità di ordini che le parti si scambiano continuamente».

e dunque il suo posto. È qui che Nietzsche compie uno dei suoi gesti filosofici più radicali: egli smonta l'idea di causalità come principio oggettivo, mostrandone invece la natura protettiva, simbolica, interpretativa. L'uomo infatti, pur essendo soggetto creativo, spesso per la paura dell'ignoto si dimentica di essere tale: egli vuole credere nelle sue metafore, «nei sogni della sua coscienza e solo a questo patto può vivere con una certa sicurezza»¹⁶⁵.

Il sentire-pensare-volere corporeo di cui abbiamo parlato, produce dunque un sentire-pensare-volere cosciente che crede di essere la sorgente dell'azione, del sentimento, del pensiero, cioè della volontà. L'uso che abbiamo fatto dell'infinito per indicare tali fondamentali fenomeni psicofisici, risulta appropriato per indicare la natura impersonale di tali processi e il loro primato rispetto al supposto soggetto dei processi stessi. Infatti «che ci sia un qualcuno che sente, pensa, vuole è per il filosofo un problema secondario rispetto al dispiegarsi medesimo delle attività, dato che l'io è la risultante e la funzione dei processi piuttosto che l'autore»¹⁶⁶.

La pulsione alla causalità, in tal senso, è un dispositivo di ordine, una strategia di sopravvivenza; è da considerarsi come un'attività valutativa dell'organismo che decide ciò che va assimilato o respinto. Ma, come ogni interpretazione, anche tale pulsione è sempre espressione di una volontà di potenza: è un modo in cui l'essere umano cerca di imporsi sul mondo, di ridurre l'irriducibile, di domare il caos attraverso il senso¹⁶⁷. Questo implica necessariamente «l'impossibilità di accedere a un mondo non ingannevole in quanto non variabile, caratterizzato dalla persistenza e dunque reale e non sensibile. Ogni essere dotato di un'organizzazione sensoriale è inevitabilmente condannato a vivere nel mondo che essa sarà capace di costruire»¹⁶⁸.

La coscienza secondaria, in definitiva, è solo un fenomeno terminale, non è causa di qualcosa, ma piuttosto effetto di un accadere del quale

¹⁶⁵ C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p.120.

¹⁶⁶ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.99.

¹⁶⁷ Cfr. E. Fagioli, *Nietzsche - La finitudine come autobiografia*, cit., p.100: «L'artista e il filosofo sono tirannici: hanno il coraggio dello sguardo dominante e soggiogante, indicano prospettive. Danno vita, danno prometeicamente forma al divenire, profilano diversamente la materia. Come i tratti del filosofo, così quelli dell'opera d'arte».

¹⁶⁸ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.102.

essa è solamente uno strumento. Nietzsche considera dunque la coscienza in relazione ad una situazione di bisogno: «è infatti il bisogno a spingere gli uomini a comprendersi reciprocamente in maniera rapida e precisa. Senza coscienza non c'è comprensione»¹⁶⁹. Egli immagina la coscienza come una sorta di “rete di collegamento” fra uomo e uomo, come se essa non sia qualcosa di specifico del singolo uomo, ma piuttosto si sia sviluppata solo in rapporto ad una utilità comunitaria e gregaria, ad un bisogno comunicativo, un bisogno di verità. Questa volontà di verità non può essere altro che una creazione di nuove maschere e di nuove interpretazioni che la paura dell'ignoto ci procura. Ogni verità, però, non è altro che una prospettiva, un'interpretazione, un segno; essa «è dunque dell'ordine della convenzione, la sua formulazione e il suo vigore sono garantiti dalle leggi del linguaggio ordinario»¹⁷⁰.

È necessario accettare questa ermeneutica infinita, non solo del mondo esterno a noi, ma anche di noi stessi: un' infinita interpretazione della quale il pensiero, il segno linguistico, non può che essere il veicolo. Oltre ad un pensare corporeo, insomma, vi è un pensare cosciente: questo pensare superiore «si caratterizza dunque per la sua natura segnica. Esso sta sempre per qualcos'altro: per un affetto, per una pulsione, per una condizione fisiologica nel suo complesso»¹⁷¹. Tale pensiero è un qualcosa di derivato, l'effetto e il termine di un processo che resta per noi praticamente ignoto.

È evidente così che il divenire coscienti è possibile solamente nella misura in cui qualcosa in noi compie una semplificazione, una interpretazione, un tentativo di strutturazione tramite segno o concetto. Non a caso, infatti, si può affermare che soggetto e linguaggio sono due facce della stessa medaglia in quanto entrambi sono circolarità: dal suono al senso, dal significante al significato. «Ambedue danzano su un fondo senza fondo. Cercano l' instaurazione del senso nel proprio circolo»¹⁷².

È evidente che per Nietzsche «la filosofia è il linguaggio di questa necessaria menzogna; anzi, l'uomo stesso è questo linguaggio»¹⁷³.

¹⁶⁹ K. Jaspers, *Nietzsche - Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, cit., p.288.

¹⁷⁰ G. Frilli, G. Garelli, R. Morani, (a cura di), *Linguaggio, storia, verità*, Orthotes, Napoli 2025, p. 31.

¹⁷¹ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.110.

¹⁷² E. Faggioli, *Nietzsche, La finitudine come autobiografia*, cit., p.135.

¹⁷³ C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p.130.

Dietro ogni caverna, una caverna ancor più profonda-un mondo più vasto, più strano, più ricco al di sopra d'una superficie, un abisso sotto ogni fondo, sotto ogni "fondazione". Ogni filosofia è filosofia di proscenio [...] Ogni filosofia nasconde anche una filosofia; ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera¹⁷⁴

In questa prospettiva, la coscienza secondaria non appare più come un fondamento, ma come un effetto: un intreccio di segni che rimandano ad altri segni, una superficie interpretante che cela e rivela al tempo stesso. L'uomo, per Nietzsche, è dunque questo gioco infinito di interpretazioni, questa tensione tra il bisogno di senso e l'impossibilità di un senso ultimo: un essere che danza sul limite, inventando continuamente il proprio significato¹⁷⁵.

¹⁷⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p.201.

¹⁷⁵ Cfr. E. Faggioli, *Nietzsche, La finitudine come autobiografia*, cit., p.107: «Si può quindi dire che, se è vero che non si dà soggetto senza il coté apollineo, è altrettanto vero che il perseverare in esso porterà poi alla moderna *ratio*, alla falsa coscienza».

2.3 Dalla carne al simbolo: la genesi della coscienza

Dalla prospettiva tracciata in precedenza, emerge che la coscienza non si manifesta come un principio originario o un fondamento trascendente, ma come esito segnico/linguistico del corpo stesso: una traduzione simbolica dell'universo pulsionale che, attraverso il linguaggio, si fa rappresentazione e senso.

Dopo aver considerato la coscienza secondaria come un effetto, come un intreccio interpretante che rielabora gli impulsi in immagini e concetti, è ora possibile coglierne la genesi più profonda: essa nasce attraverso una interpretazione linguistica, ossia nel momento in cui la vita, per interpretarsi, si fa segno, metafora. Quest'ultima in Nietzsche è proprio da intendere come «il processo centrale della costituzione soggettiva del mondo»¹⁷⁶ e di se stessi; essa è tuttavia un trasferimento, una falsificazione, uno spostamento.

Nel solco della riflessione nietzscheana, la coscienza emerge dunque come una finzione tardiva e derivata rispetto al gioco primario delle forze corporee; non appare come un'entità autonoma, ma come una forma di organizzazione pulsionale che, nel suo stesso articolarsi, trova nella rappresentazione linguistica il proprio principio operativo. Il pensare, il giudicare, l'interpretare, non sono che espressioni di questo bisogno del corpo di trasciversi simbolicamente, di ordinare e dare significato al proprio fluire; in questo senso il soggetto è come uno specchio conico, riconduce se stesso e il mondo «anamorficamente e cioè attraverso un artificio prospettico-trasfigurativo»¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Cfr. G. Frilli, G. Garelli, R. Morani, (a cura di), *Linguaggio, storia, verità*, cit., p.55: «Il punto centrale è che, secondo Nietzsche, anziché del sapere oggettivo delle cose, ciò di cui disponiamo sono solo delle metafore delle cose, dunque un risultato di trasferimenti soggettivi da un campo psicologico-cognitivo all'altro. La cosa in sé rimane fuori della portata di ogni tipo di trasferimento e anche del linguaggio».

¹⁷⁷ E. Fagioli, *Nietzsche, La finitudine come autobiografia*, cit., p.64.

Facendo così, però, l'uomo cerca di fissarsi, di definire l'indefinibile, di pensarsi come coscienza, dimenticandosi della sua pluralità, della sua storia, del suo mondo pulsionale soggiacente. La coscienza, dunque, piuttosto che con un "sapere", avrebbe a che fare con una "sensazione"; la forma più pura del sapere è infatti quella priva di coscienza. Tale "sapere", per come lo intende Nietzsche, coincide con la "coscienza primaria", da intendere «come capacità operativa intelligente in generale, capacità che non prevede la riflessività specifica della coscienza umana»¹⁷⁸.

Come leggiamo in §354 de *La gaia scienza*, intitolato "Sul genio della specie"¹⁷⁹, la "coscienza secondaria" è intesa proprio come interpretazione e semplificazione segnica del corpo; essa infatti si presenta come bisogno, e più precisamente come un "bisogno di comunicazione".

Il problema della coscienza (più esattamente: del divenire autocosciente) ci compare dinanzi soltanto allorché cominciamo a comprendere in che misura potremmo fare a meno di essa: e a questo principio del comprendere ci conducono oggi fisiologia e storia degli animali. [...] Noi potremmo difatti pensare, sentire, volere, rammentare, potremmo ugualmente "agire" in ogni senso della parola, e ciò, nonostante tutto questo, non avrebbe bisogno d' "entrare nella nostra coscienza"[...].

La vita intera sarebbe possibile senza che essa si vedesse, per così dire, nello specchio: in effetti, ancor oggi la parte di gran lunga prevalente di questa vita si svolge in noi senza questo rispecchiamento - e invero anche la nostra vita pensante, senziente, volente, per quanto ciò possa risultare offensivo a un filosofo antico. A che scopo in generale una coscienza, se essa è in sostanza superflua? - Ebbene, se si vuole prestare ascolto alla mia risposta a questa domanda e alla supposizione forse stravagante, mi sembra che la sottigliezza e la forza della coscienza stia sempre in rapporto con la capacità di comunicazione di un uomo (o di un animale) e che la capacità di comunicazione sia d'altro canto in rapporto con il bisogno di comunicazione.¹⁸⁰

Questa "coscienza secondaria" appare dunque come un "bisogno dell'uomo", l'impulso più forte, come una "volontà" non da intendere

¹⁷⁸ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.142.

¹⁷⁹ Cfr. *ivi*, cit., p.188: «Il titolo dell'aforisma, *Sul genio della specie*, è un esplicito richiamo alla metafisica dell'amore sessuale di Schopenhauer. Tuttavia, nell'aforisma, l'espressione schopenhaueriana è data senza spiegazioni nonostante essa abbia un'assoluta rilevanza per il fatto di comparire come titolo e nonostante Nietzsche definisca il genio della specie come il carattere della coscienza, cioè come l'essenza stessa di quest'ultima».

¹⁸⁰ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p.270.

come istanza trascendente, ma come prodotto derivato dal gioco, dall'interazione del sentire e del pensare, dall'interpretazione. Tale volontà è allora effetto dell'azione e si presenta come pensiero, segno, creazione di significati e come metafora¹⁸¹.

È importante tenere in mente che il tessuto emotivo-corporeo dell'uomo che vi è alla base e «dietro l'intelaiatura della logica e dei concetti, [...] è prova di un'esigenza totale di verità che sommerge la verità come adeguazione all'oggettività»¹⁸². L'uomo secondo Nietzsche cerca infatti di liberarsi dal corpo creandosi una coscienza «per aspirare ai cieli, che però sono sempre anch'essi “proiezioni” del corpo, anelito del corpo»¹⁸³, e che mantengono tutte le sue dinamicità.

La genesi della coscienza coincide allora con la nascita del simbolo: il momento in cui la pulsione, nel tentativo di comprendere e dominare se stessa, produce un'immagine, un concetto, un senso. È in questo passaggio che l'uomo diviene, per dirla con Nietzsche, “l'animale che interpreta”¹⁸⁴: un essere che non si limita a sentire, ma che rielabora il sentito attraverso una rete di segni, passando dal piano corporeo a quello segnico/linguistico. In questo senso, possiamo dire di essere «in cammino verso il linguaggio, verso l'enigma del segno e del suo rimando infinito»¹⁸⁵.

Che l'essere umano sia caratterizzato dalla sua natura interpretante, lo si vede bene in *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in cui

¹⁸¹ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.126: «L'accadere dell'azione, in quanto dispiegamento delle dinamiche pulsionali soggiacenti, è completamente autonomo dall'immagine che l'entità-che-vede si rappresenta dell'azione. L'azione accade, secondo una logica e processi propri e la rappresentazione dell'azione, la volontà, in quanto forma del pensiero, è un fenomeno concomitante ma non la causa dell'azione stessa».

¹⁸² L. Casini, *Ripartire dal corpo*, cit., p.282.

¹⁸³ Ivi, cit., p.301.

¹⁸⁴ Cfr. E. Mazzarella, *Nietzsche e la storia*, cit., p.54: «La “definizione” prospettivistica che in questi testi Nietzsche già sostanzialmente avvia dell'uomo come *animal* “interpretante” non è cioè solo una determinazione gnoseologica del vivente umano, bensì ha immediatamente rango ontologico circa l'esserci umano, esprimendo l'essere stesso di quel vivente che è l'uomo. L'interpretazione come prospettiva di un'individualità vivente sulla vita - posta, come vedremo, come equivalente all'essere in quanto divenire -, [...] esprime la costituzione ontologica del vivente, il suo “essere” in quanto il suo che è e come è. Il vivente non vive e poi anche interpreta: il vivente è interpretazione, un quantum di “forza plastica” che si definisce di fronte alla “vita”, la quale, dall'interno invalicabile dell'interpretazione, appare a quel vivente dove l'interpretazione come modo d'essere generale del vivente si fa riflessa (l'uomo) come la residuale, enigmatica x rispetto a cui e contro cui la vita individuale si definisce».

¹⁸⁵ C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p.152.

Nietzsche parla della “forza plastica”, ossia di quella capacità che l'uomo ha di interpretare, riplasmare, trasformare.

C'è un grado di insonnia, di ruminazione, di senso storico, in cui l'essere vivente riceve danno e alla fine perisce, si tratti poi di un uomo, di un popolo o di una civiltà. Per determinare questo grado e poi per mezzo suo il limite in cui il passato deve essere dimenticato, se non vuole diventare l'affossatore del presente, si dovrebbe sapere con esattezza quanto sia grande la forza plastica di un uomo, di un popolo o di una civiltà, voglio dire quella forza di crescere a modo proprio su se stessi, di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in sé forme spezzate.¹⁸⁶

Nietzsche in queste righe spiega come sia importante per l'uomo saper dare il giusto significato al suo passato: un significato che deve vivificare il presente e la vita.

Questa “forza plastica”, in quanto potenza di interpretazione, rappresenta la facoltà originaria attraverso cui l'uomo trasforma tanto il passato quanto se stesso. Interpretare, per Nietzsche, non significa semplicemente comprendere o tradurre un significato già dato, ma produrre senso, ridare forma al reale in funzione della vita. Ogni interpretazione è dunque un atto creativo, un modo di incorporare ciò che è stato e di piegarlo alle esigenze del presente. In questo senso, la vita stessa si configura come un processo ermeneutico ininterrotto: l'uomo vive solo interpretando, e la sua salute spirituale dipende dalla capacità di non restare prigioniero delle interpretazioni precedenti, ma di saperle superare, trasvalutare¹⁸⁷.

La “forza plastica” è quindi la misura della vitalità dell'individuo e della cultura, la capacità di trasformare il senso anziché di subirlo, di

¹⁸⁶ F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, E.W. Fritsch, Leipzig 1874, trad. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1974, pp.8-9.

¹⁸⁷ Cfr. G. Pasqualotto, in M. Cacciari (a cura di), *Crucialità del tempo*, cit., p. 159: «La vita, dunque, si presenta come un esperimento continuo e come continua conquista, il che significa che essa non può sostare ed abitare nei risultati del suo sperimentare e nelle zone del suo conquistare. Essa esige, in quanto volontà di potenza, il suo continuo auto superamento. Ma per poter vivere in una situazione di continua trasformazione di orizzonti e di prospettive bisogna dotarsi di una costituzione fisica, psichica, morale ed intellettuale completamente nuova o, meglio, in grado di potersi sopportare come continuamente nuova, come in eterna trasformazione».

mantenere il passato vivo solo nella misura in cui esso nutre la crescita del presente. Essa è la capacità dell'uomo "storico"¹⁸⁸ di saper vivere nel presente, riuscendo a non rimanere succube del tempo inteso come anticipazione di ciò che potrà essere e ricordo di ciò che è stato.

Così l'interpretazione si presenta come quella capacità e quell'occasione che l'uomo ha di creare prospettive di senso, infatti «non c'è uomo che non interpreti, poiché l'uomo è per essenza "retorico". [...] Vivere e interpretare sono per l'uomo la stessa cosa»¹⁸⁹.

Anche la coscienza dunque, intesa come rielaborazione a posteriori dei fenomeni psicofisici soggiacenti, o meglio di quelli di cui siamo consapevoli, non è altro che un'occasione per l'uomo di darsi un senso o molteplici sensi.

Il sentire/pensare/volere cosciente giace dunque su un piano interpretativo/rappresentativo, infatti «la sensazione è immediatamente, rappresentazione; non esiste un dato percettivo "puro"»¹⁹⁰. In questo senso, essa non si presenta come una mera prigione, come una falsificazione inutile, ma piuttosto come una chance.

In prigione. La mia vista, per debole o forte che possa essere, vede soltanto un tratto in lontananza, ed è in questo tratto che vivo e mi agito; questa linea d'orizzonte è il mio prossimo, grande e piccolo, destino, cui non posso sfuggire. In tal modo, intorno ad ogni essere sta un cerchio concentrico che ha un punto centrale e che gli è peculiare. Similmente l'udito ci racchiude in un piccolo spazio e così pure il tatto. Secondo questi orizzonti in cui, come nelle mura di una prigione, i nostri sensi rinserrano ognuno di noi, misuriamo ora il mondo; diciamo questo vicino e quello lontano, questo grande e quello piccolo, questo duro e quello molle: un siffatto misurare noi lo chiamiamo sentire e tutte queste cose altro non sono che errori in sé! Secondo la quantità di eventi interiori e di emozioni che ci sono in media possibili in un determinato periodo di tempo, misuriamo la nostra vita come breve o lunga, povera o ricca, piena o vuota; e secondo la media della vita umana misuriamo quella di tutte le altre creature e tutte queste cose altro non sono che errori in sé! [...]

Le abitudini dei nostri sensi ci hanno irretiti nella frode e nell'inganno della sensazione: questi sono ancora una volta i fondamenti di tutti i nostri giudizi e di tutte le nostre conoscenze - non esiste assolutamente scampo, né alcuna strada per scivolare e sgattaiolarsene via nel mondo reale! Siamo nella nostra rete, noi ragni, e qualunque cosa

¹⁸⁸ Cfr. K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, cit., p.137: «Mettendosi a sedere sulla soglia dell'attimo l'uomo può dimenticare di essere un imperfectum e annullare per un momento l'incompiutezza della propria esistenza storica e della coscienza storica che le è propria».

¹⁸⁹ C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p.139.

¹⁹⁰ M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.92.

venga da noi imprigionata qua dentro, non la potremmo acchiappare se non in quanto è ciò che si fa appunto prendere nella nostra rete.¹⁹¹

La prigionia sembra alludere ad una condizione di passività che condanna costantemente l'uomo a non poter uscire dalle mura che si è costruito; ma questa in realtà non è altro che la sua più grande occasione che rinvia «all'aspetto paradossalmente creativo di questa speciale prigionia»¹⁹².

L'atto interpretativo, che si esprime nel linguaggio, non è dunque un'operazione di rappresentazione neutrale, ma un gesto vitale di trasfigurazione. Ogni parola, ogni segno, è una forma di vita che ha perduto la propria origine immediata e che tuttavia ne conserva la traccia, trasformandola. In tal modo, la coscienza, come linguaggio riflesso del corpo, è il luogo in cui la vita si interpreta e si traduce, ma anche quello in cui si falsifica per poter esistere. In questo senso, allora «l'autoosservazione sarebbe un autoinganno, un'insidia, un'illusione prospettica»¹⁹³, una risposta ad un nostro bisogno.

Nietzsche mostra come l'uomo, nel suo sforzo di comprendere e di divenire cosciente, finisca per costruire un mondo di interpretazioni necessarie alla sua sopravvivenza: il linguaggio ed il segno non svelano la realtà ma la creano, la plasmano secondo prospettive di senso. È per questo infatti che possiamo dire che il piano cosciente dell'uomo corrisponde al piano del segno, del simbolo, della metafora; infatti «l'uomo inventore di segni è insieme l'uomo sempre più acutamente cosciente di sé»¹⁹⁴.

L'interpretazione non è dunque un errore da correggere, bensì il modo stesso in cui la “vita”¹⁹⁵ si conserva e si rinnova, l'espressione di quella

¹⁹¹ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., pp.88-89.

¹⁹² L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.104.

¹⁹³ E. Fagioli, *Nietzsche - La finitudine come autobiografia*, cit., p.66.

¹⁹⁴ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p.272.

¹⁹⁵ Cfr. C.Sini, *Eracle al bivio*, cit., p.139: «La vita nel suo insieme è una forza di interpretazione; la vita, in quanto divenire, in quanto trasfigurazione, è una vita che interpreta, e che si autointerpreta. Il trasformarsi della vita significa l'interpretarsi della vita. Segue da ciò che Apollo e Dioniso tendono allora a confondersi: non più due forze, due atteggiamenti, ma come due maschere di un unico Dio. Se Dioniso è il vitale e Apollo è l'ermeneutico, Apollo è la maschera con la quale Dioniso sempre si presenta. Dioniso, cioè, non si presenta mai altrimenti che in una forma di autointerpretazione, ovvero con una delle infinite maschere apollinee del divenire vitale».

volontà di potenza che, lungi dal riposare nel vero, si afferma nella continua invenzione di significati.

In questo senso «il soggetto è sempre soggetto rappresentato, soggetto della rappresentazione e cioè soggetto alla rappresentazione»¹⁹⁶. La coscienza, in questa prospettiva, è il segno ed il linguaggio del corpo, la sua eco riflessa, la forma simbolica in cui la vita si traduce e si reinventa continuamente nel tentativo di darsi un volto e un significato. Tale gesto creativo dell'uomo però non coincide con una mera traduzione, piuttosto, come abbiamo detto, con una metaforizzazione, una creazione continua di finzioni e significati.

La coscienza inoltre non appartiene all'uomo tanto quanto gli appartengono le sue azioni, ma ha a che fare anche con gli elementi comunitari che sono presenti nella sua natura in quanto essa nasce proprio dal bisogno che l'uomo ha di “comunicarsi” all'interno della realtà sociale.

Tutte quante le nostre azioni sono in fondo incomparabilmente personali, uniche, sconfinatamente individuali, non v'è dubbio; ma appena le traduciamo nella coscienza, non sembra che lo siano più... Questo è il vero fenomenalismo e prospettivismo, come lo intendo io: la natura della coscienza animale implica che il mondo di cui possiamo avere coscienza è solo un mondo di superficie di segni, un mondo generalizzato, volgarizzato - che tutto quanto si fa cosciente diventa perciò stesso piatto, esiguo, relativamente stupido, generico, segno, segno distintivo del gregge; a ogni farsi della coscienza è collegata una grande fondamentale alterazione, falsificazione, riduzione alla superficialità e generalizzazione.¹⁹⁷

In tal modo, i concetti di falsificazione, traduzione e metafora «vengono avvicinati e ricondotti allo stesso campo semantico attraverso un'affinità linguistica portata in luce nel significato basilare e letterale di spostamento»¹⁹⁸. Tale “spostamento” nasce da un bisogno dell'uomo e coincide con la necessità di comunicazione, col suo voler rendersi continuamente dicibile e percepibile. Nietzsche arriva dunque a concepire il “percepire”, non come un semplice ricevere passivo di stimoli, ma come un atto attivo e interpretativo. Ogni sensazione implica

¹⁹⁶ M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.69.

¹⁹⁷ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp.272-273.

¹⁹⁸ G. Frilli, G. Garelli, R. Morani, (a cura di), *Linguaggio, storia, verità*, cit., p.53.

infatti un processo di selezione, di organizzazione e di attribuzione di senso: “percepire” significa già ordinare, collegare e completare ciò che ci colpisce e questo avviene anche nel mondo inorganico, solamente che in quest'ultimo avviene in maniera più automatica¹⁹⁹.

La percezione non è quindi il punto di partenza neutro della conoscenza, bensì un primo livello di interpretazione vitale, in cui il corpo filtra e traduce i molteplici stimoli provenienti dal mondo. “Percepire” è insomma in questo senso prendere qualcosa come vero, e dunque come comunicabile, e questo nel mondo organico avviene senza dubbio in maniera meno automatica rispetto a quello inorganico.

Quando Nietzsche parla di “organico”, si riferisce proprio a questa dimensione dinamica e relazionale della vita: l'organico non indica semplicemente ciò che è vivo in senso biologico, ma piuttosto l'ambito in cui le forze entrano in relazione reciproca, si influenzano, si adattano e si interpretano a vicenda. In questo senso, l'organico è il luogo della comunicazione tra forze: ogni percezione è una forma di traduzione e di interpretazione di tali rapporti. Il mondo organico è il mondo dell'uomo, il mondo in cui l'uomo è destinato alla continua creazione di significati, «sicché interpretare è gravosamente insidioso, affatica. È il coraggio della prospettiva, la pericolosità di essere eredi»²⁰⁰. Diversamente dal mondo inorganico, in cui le relazioni tra le forze sarebbero del tutto immediate, prive di mediazione e di “individualità”²⁰¹, nel mondo organico emerge invece una complessità crescente, fatta di errori, fraintendimenti e di tentativi di dare ordine e senso. È proprio in questo spazio di mediazione che nasce la possibilità stessa della coscienza.

¹⁹⁹ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.105: «Il sentire sembrerebbe dunque dipendere da un'intelligenza originaria della ‘materia’, o più propriamente, tenendo nel dovuto conto la critica nietzscheana alla nozione di materia, da un'intelligenza originaria dell'energia/forza e delle sue somme di relazioni.[...] Ammesso dunque che esista una percezione anche a livello inorganico, deve trattarsi di una percezione “assolutamente esatta”: con questa espressione Nietzsche sembra voler dire che nel mondo inorganico si stabiliscono tra costellazioni di forza delle relazioni certe, cioè delle corrispondenze senza resto: una ‘comunicazione’ senza rumore, senza disturbo, senza possibilità di incomprensioni e fraintendimenti, una comunicazione che presuppone un linguaggio».

²⁰⁰ E. Faggioli, *Nietzsche - la finitudine come autobiografia*, cit., p.95.

²⁰¹ Cfr. K. Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, cit., p.286: «Rispetto all'inorganico che è spiritualità priva di individualità, l'organico è un divenire individuale, e prima di tutto mediante l'attività con cui una vita individuale escogita e interpreta il suo mondo».

Se la percezione è già una forma di interpretazione, anche il pensiero non può che rappresentare un ulteriore grado di questa stessa attività ermeneutica. Pensare significa infatti organizzare, tradurre, assimilare il diverso, uniformarsi a quest'ultimo. Proprio «in quanto insieme di strategie finalizzate all'assimilazione del diverso e al dominio, il pensare è, in generale, l'attività che si esprime nel conflitto tra forze pulsionali, è il modo attraverso cui queste ultime stabiliscono relazioni tra loro e riconoscono i loro rapporti di forza»²⁰².

Tra percezione e pensiero non vi è quindi una frattura, ma una continuità: entrambi sono modi attraverso i quali la vita si esprime e si dà una forma, trasformando e dunque falsificando i rapporti di forza in significati, in “segni”²⁰³. In questo senso, il pensiero non nasce come facoltà autonoma della coscienza, bensì come raffinamento di una più originaria attività interpretativa del corpo, come qualcosa di derivato e di complesso.

La coscienza, intesa genealogicamente, emerge dunque dall'interno del processo vitale come funzione di mediazione e di traduzione. Il “percepire” e il “pensare” sono due momenti di una stessa dinamica organica in cui la vita interpreta se stessa.

Nel solco di tale riflessione nietzscheana, la coscienza non appare come un'origine autonoma né come un fondamento trascendente dell'esperienza soggettiva, bensì come un prodotto secondario, una funzione derivata e tardiva rispetto al gioco primario delle forze corporee soggiacenti. In tal senso, essa nasce non malgrado il corpo, ma a partire da esso, come articolazione superiore di un'organizzazione pulsionale che trova nel dominio, nell'interpretazione e nella gerarchizzazione il suo principio operativo. In questa prospettiva, è la pulsione stessa alla causalità (intesa come desiderio di comprendere, ordinare e attribuire significato agli eventi) a dare origine alla coscienza propriamente detta.

²⁰² L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.109.

²⁰³ Cfr. M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.58: «Non c'è mai coincidenza totale di segno e evento, ma soltanto una coincidenza parziale, cioè prospettica.[...] Il pensiero procede nei segni, cioè, potremmo dire, per “vie traverse” nella contraddizione. Il pensiero è, in questo senso, sempre falso, ma pensare non è altro che assumere temporaneamente il falso come vero per poter procedere oltre. Così torniamo, di nuovo, a “ruminare” il pensiero della volontà di potenza come auto - oltrepasamento: essa si afferma (si tiene per vera) per potersi negare (falsificare) e viceversa».

Quest'ultima si presenta infatti come un "commento" ad un "testo" che a noi è parzialmente sconosciuto.

Tuttavia non dovrò forse concludere col dire [...] che tra veglia e sogno non v'è sostanzialmente alcuna differenza? Che anche in un raffronto di stadi di civiltà diversissimi, la libertà dell'interpretazione allo stato di veglia, nell'uno, non è per nulla inferiore alla libertà dell'altro nel sogno? Che anche i nostri giudizi e le nostre valutazioni morali sono soltanto immagini e fantasie di un processo fisiologico a noi ignoto, una specie di linguaggio consueto per designare certe citazioni nervose? Che tutta la nostra cosiddetta coscienza è un più o meno fantastico commento di un testo inconscio, forse inconoscibile, e tuttavia sentito?²⁰⁴

Questa pulsione, che potremmo definire ermeneutica, si manifesta come esigenza di retroazione: essa non si limita a rispondere agli stimoli, ma li ripensa, li riorganizza, li reinventa²⁰⁵. Tale processo interpretativo, insomma, non può che avvenire solo per mezzo di parole; «i pensieri che significano le dinamiche pulsionali soggiacenti sono a loro volta significati dalle parole»²⁰⁶. In questo modo, però, man mano che la realtà pulsionale si approssima alla coscienza come pensiero, parola e linguaggio, essa perde consistenza e autenticità. Così, ci sono molte cose che avvengono nel nostro organismo di cui non abbiamo coscienza e molte altre di cui non ne abbiamo, in quanto il linguaggio risulta incapace di comprendere e descrivere i messaggi, perdendo parte della loro "complessità"²⁰⁷.

È chiaro allora in che modo «diventiamo consapevoli solo di una parte molto ristretta di tutto il processo comunicativo all'opera nell'organismo e

²⁰⁴ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., pp.91-92.

²⁰⁵ Cfr. C.S. Peirce, *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, trad. it. di G. Maddalena, in C.S. Peirce, *Scritti scelti*, UTET, Torino 2005, pp.100-101. Peirce mostra come ogni pensiero non sia qualcosa di nuovo ma che dipenda da una catena di interpretazioni passate. Ogni pensiero insomma è, a sua volta, segno per un altro pensiero che lo interpreta. Ogni pensare, potremmo dire, è un ri-pensare.

²⁰⁶ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.115: «Il pensare, in quanto pensare-in-parole, pensiero-linguaggio, si manifesta nella sua forma a noi più familiare. Pensiero e parola condividono la medesima natura segnica.[...] Il pensiero non riesce a 'dire' la realtà pulsionale nella sua interezza e, come essa non può essere tradotta del tutto in pensiero, così quest'ultimo non può essere restituito completamente in parole».

²⁰⁷ Cfr. L. Casini, *Ripartire dal corpo*, cit., p.332: «Tra le "molte coscienze" degli esseri che formano il corpo e l'intelletto, infatti, non v'è un rapporto immediato, ma una stratificazione di gradi, ognuno dei quali comporta la perdita di un quoziente di complessità».

la sfera psichica tende in generale a interpretare erroneamente [...] i messaggi del corpo»²⁰⁸.

La nostra “ragione creativa”, capace di produrre cause e significati alle pulsioni, compie in definitiva un’ operazione di «mediazione e di interpretazione dello stimolo, e di passaggio da una sfera fisiologica a una sfera interamente psicologico-rappresentativa»²⁰⁹.

Nietzsche, riassumendo, afferma che l’essere umano è “l’animale che interpreta”²¹⁰, e la coscienza, lungi dall’essere una facoltà pura e disincarnata, si configura come l’effetto di una complessa trascrizione linguistica dell’esperienza corporea. Così, l’intera «storia umana si identifica con “l’impulso a formare metafore”, parole e concetti»²¹¹.

In questo passaggio si assiste a una vera e propria inversione della causalità: non più il sentire che produce il pensiero, ma un pensiero che riscrive il sentire, che ne ridetermina il significato alla luce di un ordine simbolico.

È in questo contesto che si può parlare di una “coscienza secondaria”, non più immediatamente immersa nel flusso pulsionale, bensì capace di riflettervi sopra, di tematizzarlo, di porlo come oggetto. Tale coscienza non si sostituisce alla dimensione originaria dell’istinto e dell’affezione corporea, ma la traduce in un nuovo linguaggio: quello del concetto, della prospettiva, della rappresentazione.

L'autocoscienza dell'uomo allora non è altro che «un effetto di superficie generato dai segni comunicativi e che pertanto consente al soggetto di riconoscersi solo nel limite di ciò che è conforme alla misura

²⁰⁸ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.118.

²⁰⁹ Ivi, cit., p.146.

²¹⁰ Cfr. C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p.139: «Nietzsche si chiede allora che significhi interpretare, e se lo chiede sotto il profilo del problema del linguaggio: che animale è l'uomo in quanto parla, in quanto è dotato del linguaggio e cioè di capacità ermeneutica, interpretativa?».

²¹¹ Ivi, cit., p.120.

media, cioè alla capacità rappresentativa della volontà di potenza in cui è iscritto il destino e il significato del suo essere»²¹².

Il passaggio dalla pulsione alla parola, dalla reazione al pensiero, non è dunque un superamento del corpo, ma una sua riformulazione: ciò che chiamiamo “anima” potrebbe non essere altro che la memoria simbolica del corpo, la sua trascrizione significativa, il suo doppio narrativo.

In definitiva, ciò che Nietzsche ci propone è un radicale ripensamento del rapporto tra corpo e coscienza. Non più una gerarchia verticale che pone l’anima in alto e il corpo in basso, ma un processo circolare in cui il corpo genera, nutre e continuamente riplasma la coscienza. Pensare, parlare, volere: tutto ciò che ci appare come attività dell’anima è, in ultima istanza, un’espressione del corpo, un suo modo di continuare a vivere trasformandosi, ma per altre vie, più complesse e indirette. La coscienza non è che il corpo che ha imparato a raccontarsi.

Così, «definire l’inconscio come ‘testo’ e la coscienza come ‘commento’, e dunque paragonare l’attività fisico-psichica nel suo insieme a specifiche pratiche linguistiche, equivale a interpretare come un fatto linguistico l’intero universo fisico-psichico»²¹³ del quale conosciamo solo una piccola parte. In questa prospettiva, la coscienza appare come una forma di falsificazione necessaria, una traduzione che, pur deformando l’immediatezza del mondo pulsionale, ne rende possibile la sopravvivenza simbolica/concettuale²¹⁴. Essa è, per così dire, la versione linguistica del corpo, il suo modo di continuare a vivere nella distanza del segno. Tuttavia, questa trascrizione non è mai totale: ciò che

²¹² Cfr. M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., pp.13-14: «La critica del soggetto nietzscheano si sviluppa dunque come una storia di incorporazioni, in cui le coscienze del singolo appaiono determinate dall'assoggettamento al limite comunitario del corpo del linguaggio. In tale dinamica ogni possibile figura dell'identità dei singoli trova le proprie radici, nel movimento di un intreccio di prospettive che impedisce di sovrastimare sia la presenza a se dei soggetti, sia il grado di libertà e autodeterminazione cui essi possono ambire».

²¹³ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.147.

²¹⁴ Cfr. C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p.120: «Il concetto, potremmo dire, è un *poiein*, un “fare” [...] e non un conoscere. Questo fare si caratterizza come “metamorfosi del mondo nell'uomo”, come umanizzazione del mondo, sforzo “di comprendere il mondo come una cosa umana”.[...] Se la parola, nella sua più originaria sostanza, è grido, suono musicale-passionale, già questo primo grido è una metafora poetica che tende ad assimilare antropomorficamente il mondo».

viene portato al linguaggio rappresenta solo una minima parte dell'universo pulsionale da cui la coscienza emerge.

Come suggerisce Nietzsche, la coscienza è un tentativo di interpretazione che seleziona, semplifica e crea rapporti di causalità che non esistono. Il linguaggio, in tal senso, non solo falsifica, ma riduce: traduce l'eccesso vitale in una forma dicibile, ne delimita i confini, ne fissa i sensi.

La coscienza, in quanto linguaggio, non è dunque il luogo della conoscenza e della verità, ma quello dell'interpretazione; non ciò che riflette fedelmente il caotico reale, ma ciò che lo organizza, lo traduce e lo deforma secondo le proprie necessità simboliche.

La vita in generale infatti non è volontà di conservarsi, «ma è volontà di potenza come auto superamento, [...] come tensione, desiderio, aspirazione all'accrescimento»²¹⁵. In questo senso, parlare di coscienza significa parlare di una costruzione narrativa, di una finzione organica che il corpo elabora per poter dire se stesso e per potersi sentire agente delle proprie azioni. Parlare di coscienza significa anche che «il soggetto ha in sé un'esistenza illusoria-fantasmatica, derealizzata, non si traveste, non indossa ma è le sue maschere, sicché dietro, sotto, dentro ciascuno di esse non v'è un io, un individuo, bensì solo altre maschere, all'infinito»²¹⁶.

Nel capitolo successivo si approfondirà l'analisi di questa dimensione linguistica, interrogando il modo in cui la parola, e con essa la responsabilità, nasce come effetto di tale falsificazione originaria e parziale. Sarà dunque il linguaggio, nella sua funzione generativa e performativa, a mostrarsi come il luogo in cui la coscienza prende forma. Attraverso la parola, il soggetto non solo cerca di dire se stesso, ma si costituisce come tale, rendendo possibile l'illusione di un "io" coerente e responsabile.

²¹⁵ A. Giacomelli, *Tipi umani e figure dell'esistenza*, cit., pp. 144-145.

²¹⁶ Cfr. G. Gurisatti, *Scacco alla realtà - Dialettica ed Estetica della derealizzazione mediatica*, cit., p.33: «È questo il regno dell'apparenza libera priva di essenza, della superficie alla cui profondità c'è ancora superficie, apparenza che non incontra mai la sostanza, maschera che non incontra mai il volto, superficie che non incontra mai un fondo, un fondamento, un *Grund*, sicché la maschera, qui, è abissale, liberamente infondata».

Così, nella genealogia nietzscheana della coscienza, non è il pensiero a fondare il vivere, ma il vivere a stratificarsi fino a generare, in forma complessa e secondaria, la possibilità stessa del pensare e del pensarsi.

CAPITOLO III: COSCIENZA E LINGUAGGIO

3.1 La costruzione dell'io come finzione prospettica

L'analisi sviluppata nei capitoli precedenti ha portato a considerare la coscienza come fenomeno essenzialmente interpretativo, un'attività secondaria che si innesta su una struttura primaria e pre-riflessiva, costituita da impulsi, affetti, istinti e dinamiche corporee. Tale struttura originaria rappresenta il piano immediato dell'esperienza, quello in cui il corpo reagisce, sente e orienta l'azione prima che intervenga qualsiasi forma di riflessione. È emerso inoltre come la coscienza, in questa sua dimensione interpretativa, non possa essere considerata un fatto puramente individuale. Il linguaggio, i simboli e le abitudini sociali forniscono infatti gli schemi attraverso cui l'esperienza viene organizzata e resa comprensibile, mostrando quanto profondamente il soggetto sia intrecciato alla dimensione comunitaria.

Sulla base di questa prospettiva, la domanda decisiva è la seguente: quale soggetto emerge da tale attività interpretativa? Se la coscienza secondaria è davvero, come si è sostenuto, una sorta di finzione simbolica o gesto creativo con cui l'essere umano rielabora il proprio vissuto corporeo, allora è all'interno di questa dinamica che va ricercata l'origine dell'"io", dell'identità e, più in generale, della soggettività. L'"io" non coincide dunque con un nucleo stabile e dato, ma appare come il risultato di un processo continuo, in cui la coscienza conferisce forma, coerenza e significato a ciò che, nella sua radice pre-riflessiva, è ancora informe, molteplice e disperso. Da qui la paradossale definizione di Nietzsche della coscienza da intendere come "commento a un testo

sconosciuto”: come il soggetto dell'esperimento della “stanza cinese”²¹⁷, «che assembla ideogrammi dando all'esterno l'impressione di conoscerne il senso pur essendone del tutto all'oscuro, così la nostra coscienza si esprime attraverso parole e immagini la cui origine e il cui senso ultimo, stabiliti altrove, le sono i ignoti»²¹⁸.

Nel pensiero nietzscheano insomma, l' “io” non è mai un dato ontologico primario, né un fondamento stabile dell'esperienza, bensì una costruzione, un prodotto, una risultante. Esso non precede l'attività coscienziale, ma ne rappresenta piuttosto uno degli effetti più raffinati e complessi. «Immagini, fantasie, ‘cause’, costruite dall'attività pulsionale attraverso la ragione creativa danno luogo alla esperienza cosciente»²¹⁹, e quindi al cosiddetto “io”.

La soggettività, lungi dall'essere un punto di partenza, appare allora come un punto d'arrivo: non un'essenza interiore che si esprime attraverso le interpretazioni, ma una finzione simbolica prodotta dalle interpretazioni stesse.

Nell'aforisma 11 de *La gaia scienza*, Nietzsche ci dà una definizione biologica ed evolutiva della coscienza, descritta infatti come “l'ultimo e

²¹⁷ Cfr. E. Carly, F. Grigenti, *Mente, cervello, intelligenza artificiale*, Pearson, Milano-Torino 2019, p.40: «L'indagine sull'intenzionalità e la coscienza ha condotto Searle, a partire dagli anni ottanta, ad attaccare il programma di quella che egli ha definito intelligenza artificiale “forte”, cioè di quella corrente di pensiero che non si limita a considerare il computer uno strumento di studio della mente umana, ma sostiene che, se opportunamente programmato, esso è equivalente alla mente dell'uomo. Per Searle le macchine sono in grado di manipolare sintatticamente simboli, ma non sono assolutamente in grado di interpretarli, cioè di comprenderne il significato, o di attribuirgliene uno. Solo il cervello è capace di intenzionalità. L'argomentazione di Searle è supportata dall'esperimento mentale ormai famoso e molto discusso, della “stanza cinese”. Supponiamo che uno di noi sia rinchiuso in una stanza, e gli vengano passati dei simboli cinesi, insieme a regole, in italiano, che fanno corrispondere a certi insiemi di simboli altri insiemi di simboli. La persona chiusa nella stanza non sa che i primi sono domande in cinese, e i secondi le risposte, in cinese, a quelle domande; tuttavia, se segue le regole, il suo comportamento linguistico sarà indistinguibile da quello di un parlante cinese. Come in questo caso non diremmo che l'uomo comprende il cinese, nonostante la sua capacità di manipolare simboli, così non lo diremmo nel caso di una macchina che disponesse dello stesso software per “comprendere” il cinese».

²¹⁸ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.146.

²¹⁹ Cfr. Ibidem: «Alla base del processo che determina quest'ultima si trova lo stimolo nervoso. Tale stimolo nervoso, appartenente alla sfera fisiologica, viene trasformato, si potrebbe dire ‘tradotto’ in una immagine, una fantasia, una rappresentazione, o in una espressione linguistica. Lo stimolo subisce in altri termini un processo di metaforizzazione».

più tardo sviluppo dell'organico”, aggiungendo la considerazione che in tale coscienza hanno radice molti errori:

La coscienza è l'ultimo e più tardo sviluppo dell'organico e di conseguenza anche il più incompiuto e il più depotenziato. Nella coscienza hanno radice innumerevoli errori che provocano la morte di una bestia o di un uomo prima del tempo necessario²²⁰.

Questa affermazione mostra come la coscienza non sia un punto di partenza, ma rappresenti un livello evolutivo secondario, emerso dal bisogno della vita di orientarsi e di conservare se stessa attraverso forme sempre più complesse di rappresentazione. In questo senso, la coscienza porta impressa la propria origine pulsionale: le sue strutture interpretative e linguistiche non sono altro che la traduzione simbolica di antiche esigenze vitali, di meccanismi di adattamento che, trasformandosi, hanno dato luogo all'apparenza del sapere e dell'unità interiore.

In altri termini, l'“io” non è il soggetto dell'interpretazione, ma il suo effetto retrospettivo, il risultato di un gesto interpretativo che, per esigenze pratiche, linguistiche e prospettive, ha bisogno di unificare il molteplice, di attribuire una coerenza e una continuità a ciò che è in realtà frammentario, fluido, pulsionale e che potremmo considerare il nostro “sé”.

La differenza sottile, ma netta, tra “io” e “sé” «è proprio questa differenza tra coscienza e corpo, tra l'immanente unità e razionalità del corpo, la sua armonia, la sua auto identità radicale e il piccolo e fragile culmine emergente da esso, l'io»²²¹.

In questo senso, si può parlare dell' “io” come di una costruzione prospettica: un centro fittizio creato dalla coscienza per dare un ordine simbolico al caos degli impulsi. Tale costruzione è dettata non da un'esigenza di verità, ma da una necessità vitale: l'essere umano, nel suo confronto con la complessità del vissuto corporeo e con l'instabilità della propria interiorità, ricorre a strutture simboliche che permettano una qualche forma di orientamento. L' “io” è una di queste strutture: non

²²⁰ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p.63.

²²¹ L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.305.

qualcosa che è, ma qualcosa che si costruisce e si mantiene nel tempo attraverso atti interpretativi, pratiche discorsive, giochi linguistici e prospettici. È, per così dire, un'illusione funzionale, una finzione creativa e artistica che consente di vivere, di agire, di situarsi nel mondo²²². In questa prospettiva, la costruzione simbolica dell' "io" si rivela come un tentativo di ordinare e di dare forma a ciò che, in sé, rimane caotico, fluido, dionisiaco.

Nietzsche vede in questo fondo vitale una forza ambivalente: esso è allo stesso tempo generativo e distruttivo, creatore e divoratore di forme. L'uomo, nel suo sforzo di comprensione e di orientamento, non può che porsi di fronte a questa energia, cercando di tradurla in figure, concetti e immagini che gli permettono di sopportarne la potenza ed è proprio in questo senso allora che il dionisiaco, in quanto «flusso della vita che divora le forme»²²³, da un lato pone di fronte alla terribile consapevolezza dell'insensatezza, dall'altro «attiva una forza "liberamente poetante" che non teme il caos, ma lo eleva ad occasione per la creazione di simboli, di nuove forme, di libero esercizio di una vitalità inventiva e di una forza produttrice di metafore sempre inedite»²²⁴.

La coscienza, allora, non rappresenta una realtà autonoma trascendente, ma la sedimentazione simbolica di questo stesso movimento vitale. Essa è il prodotto di una finzione interpretativa che trasforma il caos in senso, l'eterno divenire in immagine apparentemente stabile, il dolore in presunta conoscenza. In questo senso, termini come "spirito", "coscienza" o "essenza", possono essere considerati equivalenti, in quanto tutti rinviano alla stessa funzione artistico/

²²² Cfr. A. Giacomelli, *Tipi umani e figure dell'esistenza*, cit., p.165: «L'arte è il dire sì al sensibile, alla parvenza, alla vita. [...] Per comprendere a pieno la fondamentale tesi sull'arte [...] appare allora necessario fare riferimento alla relazione essenziale tra arte e fisiologia:[...] l'arte può essere compresa in modo autentico solamente seguendo la strada maestra del corpo, contro tutte le scomuniche ascetiche della metafisica. Non si tratta evidentemente di dissolvere l'esperienza artistica negli stati nervosi ovvero nei processi metabolici in nome di un semplicistico riduzionismo biologico.[...] L'ambito proprio degli stati estetici deve in effetti coinvolgere la natura vivente dell'uomo nella sua interezza psico-somatica. Non nelle astrazioni del puro spirito, né nei processi fisici positivisticamente intesi si compiono il produrre ed il contemplare: il fare e il godere artistico si esprimono bensì in virtù di quella peculiare disposizione complessiva del Sé».

²²³ G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 2007, p.28.

²²⁴ A. Giacomelli, *Tipi umani e figure dell'esistenza*, cit., p.160.

interpretativa attraverso cui la vita si traduce in forme simboliche, in immagini di sé, in orizzonti di senso. Questa occasione artistica dell'uomo consiste nel dire di sì al sensibile e alla parvenza riuscendo così ad ammettere che proprio «nell'arte si decide che cosa è la verità»²²⁵.

La coscienza, come quello che intendiamo per “spirito”, «è quindi nulla più che una metafora e un simbolo, così come l'eternità»²²⁶, ma è anche la più grande occasione che l'uomo ha per creare e crearsi.

Questo modo di concepire l'identità personale trova un parallelo interessante, seppur divergente nei toni e nelle implicazioni, nella fenomenologia esistenzialista di Jean-Paul Sartre. In particolare, nella sua opera *L'Être et le Néant*, Sartre descrive l'Io non come una realtà ontologicamente fondata, ma come una “proiezione coscienziale”²²⁷, un oggetto che la coscienza dà a se stessa per sottrarsi alla vertigine della libertà e della nullità. Tale coscienza, insomma, non ha contenuto, ma «si trascende per attingere a un oggetto e si esaurisce in questa posizione»²²⁸. Per Sartre, la coscienza è in sé nulla, puro potere di negazione, apertura indefinita al mondo e possibilità radicale; tuttavia, proprio per sfuggire a questa condizione di indeterminatezza, l'essere umano tende a oggettivarsi, a definirsi, a identificarsi con ruoli, funzioni, immagini sociali che in realtà gli sono esterni.

²²⁵ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Klett-Cotta, Stuttgart 1961, trad. it a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p.83: «L'arte è la volontà della parvenza, cioè del sensibile».

²²⁶ Cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.309: «La perdita di una prospettiva eterna [...] coincide però con la riscoperta della vita come valore supremo e la riabilitazione della volontà come incremento di vita e come confutazione vitale e irrefragabile di tutti i suoi detrattori».

²²⁷ Cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p.19: «Tutto ciò che vi è di intenzionale nella mia coscienza attuale è diretto verso l'esterno, verso il mondo. In cambio, questa coscienza spontanea della mia percezione è costitutiva della mia coscienza percettiva. In altri termini, ogni coscienza posizionale dell'oggetto è nel medesimo tempo coscienza non posizionale di se stessa».

²²⁸ Ivi, cit., p.18.

Possiamo ora considerare il famoso esempio del cameriere che «gioca a essere cameriere»²²⁹: in questo esempio, Sartre mostra come la coscienza e l'identità, lungi dall'averne un'essenza stabile, si costituiscano sempre in rapporto a un mondo di significati esterni, assumendo ruoli e forme già date. Il cameriere “è” cameriere solo nella misura in cui si identifica con la propria funzione, interiorizzando uno sguardo sociale che lo definisce dall'esterno. Ma proprio in questo gesto di immedesimazione totale, nel “fare il cameriere” come se fosse la sua essenza, si manifesta la “malafede”: la coscienza fa finta di non essere nulla, ossia libertà e possibilità di trascendersi, e si confonde con l'oggetto che rappresenta.

In tal modo, ciò che nasce come libertà di proiettarsi nel mondo si irrigidisce in una maschera, un'identità che nasconde la propria origine nulla.

La “malafede”, o “*mauvaise foi*”, è dunque una forma di autoinganno mediante la quale la coscienza si traveste da cosa, si cristallizza in un'identità fittizia, evitando la responsabilità ontologica della propria nullità della quale è ben consapevole; essa è insomma una «menzogna a se stessi»²³⁰, un tentativo di fuggire dall'angoscia della libera indeterminazione.

Anche in Nietzsche, come in Sartre, l'identità personale è una costruzione e non una realtà naturale ma, mentre Sartre mantiene un tono etico e tragico, denunciando l'autenticità perduta nella costruzione dell'“io”, Nietzsche adotta una prospettiva radicalmente diversa: quella

²²⁹ Cfr. *ivi*, cit., p.96: «Consideriamo questo cameriere. Ha il gesto vivace e pronunciato, un po' troppo preciso, un po' troppo rapido, viene verso gli avventori con un passo un po' troppo vivace, si china con troppa premura, la voce, gli occhi esprimono un interesse un po' troppo pieno di sollecitudine per il comando del cliente, poi ecco che torna tentando di imitare nell'andatura il rigore inflessibile di una specie di automa, portando il vassoio con una specie di temerarietà da funambolo, in un equilibrio perpetuamente instabile e perpetuamente rotto, che perpetuamente ristabilisce con un movimento leggero del braccio e della mano. Tutta la sua condotta sembra un gioco. Si sforza di concatenare i movimenti come se fossero degli ingranaggi che si comandano l'un l'altro, la mimica e perfino la voce paiono meccanismi; egli assume la prestezza e la rapidità spietata delle cose. Gioca, si diverte. Ma a che cosa gioca? Non occorre osservare molto per rendersene conto; gioca a *essere* cameriere».

²³⁰ Cfr. *ivi*, cit., p.85: «Per chi pratica la malafede, si tratta proprio di mascherare una verità spiacevole o di presentare come verità un errore piacevole. La malafede ha dunque in apparenza la struttura della menzogna. Soltanto (e questo cambia tutto), nella malafede, è a me stesso che io maschero la verità. Così la dualità dell'ingannatore e dell'ingannato non esiste più qui. Al contrario, la malafede implica per essenza l'unità di una coscienza».

“estetica” o, per dirla in termini eraclitei, quella del “fanciullo che gioca”²³¹ e che va oltre la finitezza del tempo.

Per Nietzsche, la costruzione dell'identità non è una fuga dalla realtà, ma una forma elevata di creazione “simbolico/apollinea”²³², un'occasione che l'uomo ha di utilizzare la sua libertà.

Lungi dall'essere un errore o un inganno, la soggettività interpretativa costituisce insomma un'opportunità per l'uomo di creare mondi, di edificare orizzonti di senso, di tracciare mappe esistenziali attraverso cui abitare l'indeterminato, assumendo il carattere di quel “fanciullo” che sa vivere il mondo giocando.

Proprio il concetto di “gioco” è al centro dell'interpretazione di Nietzsche dataci da Eugen Fink: egli sostiene infatti che il tempo del mondo diviene nella lettura di Nietzsche «un bambino che gioca, che mette qua e là le pedine, il regno del bambino. Nell'idea eraclitea del gioco Nietzsche ritrova la sua più profonda intuizione della realtà del mondo come grandiosa metafora cosmica»²³³.

In *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, possiamo cogliere l'ammirazione di Nietzsche nei confronti di Eraclito e la sua volontà di riprendere quell'immagine del bambino, ovvero di colui che sa vivere il divenire concependolo come libertà.

Il divenire eterno e unico, la completa instabilità di tutti gli oggetti reali, che non fanno altro se non agire e divenire continuamente, [...] dà luogo a una visione terribile, che stordisce, ed è assai affine alla sensazione con cui, durante un terremoto, si perde la fiducia nella solidità della terra. Occorreva una forza stupefacente, per trasformare

²³¹ Cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., pp.81-82: «Il tempo reale, della cui esistenza non si può non tener conto, che non si può mai oltrepassare, l'andare e venire delle cose, il mutamento continuo, l'impetuoso sibilante passare di tutto ciò che è perituro, questo soltanto è la via del creatore; [...] il suo creare stesso è costruire e distruggere, progettare mete finite e superarle. [...] Il creatore è sempre in cammino, è tra decadenza e ascesa; non solo sta nel tempo, ma gioca il gioco del tempo cosmico; è, per usare un termine eracliteo, “un bimbo che gioca”. Nel prendere il tempo sul serio, nel capovolgere la sua negazione idealistica, nella volontà, che è nel tempo e si rapporta al tempo di mete finite che si superano continuamente, si presenta l'umana-sovrumana libertà del creatore».

²³² Cfr. M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.39: «Dioniso non c'è mai, potremmo anche dire, c'è solo Apollo nelle sue ri-configurazioni transitanti, ovvero come immagine soggettiva: il soggetto non è che immagine, figura apollinea di un dionisiaco che non c'è mai. Esso non è nient'altro che lo sforzo di “trattenere” il suo proprio passaggio».

²³³ E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p.44.

questa impressione in un sentimento contrario di sublimità e di stupore felice. Eraclito raggiunge questo risultato, osservando il processo concreto del nascere e del perire, e concependolo nella forma della polarità, come la scissione di una forza in due attività qualitativamente diverse, opposte e tendenti a una riunificazione.²³⁴

L' "io", come ogni creazione apollinea, è quindi sì una maschera, ma una "maschera necessaria"²³⁵: un volto simbolico che l'uomo si dà per orientarsi nel flusso della vita, per mettere ordine nel magma indistinto delle pulsioni, per collocarsi in una rete di significati costruiti prospetticamente.

Tutto questo nichilismo va preso, insomma, con il massimo di ottimismo, ribaltando lo shock in una realtà in cui la prigionia dell'apparenza appare una vera e propria libertà dell'apparenza, una chance dove la maschera è occasione di essere.

Nell' aforisma 54 de *La gaia scienza*, Nietzsche ritorna all'idea che non serve contrapporre l'apparenza alla sostanza, in quanto tutto è apparenza e maschera; ma di fronte a questa derealizzazione l'uomo non può che vivere giocando, così come fa il fanciullo.

Che cos'è ora, per me "parvenza"! In verità, non l'opposto di una sostanza - che cos'altro posso asserire di una sostanza qualsiasi se non appunto i soli predicati della sua parvenza? In verità, non una maschera inanimata che si potrebbe applicare ad una sconosciuta eppur anche togliere!

Parvenza per me è proprio ciò che opera e vive, che si spinge tanto lontano nella sua autoderisione da farmi sentire che qui tutto è parvenza e fuoco fatuo e danza di spiriti e niente di più.²³⁶

Mantenere un carattere ottimistico significa anche tenere presente l'essenza di quel molteplice che siamo, di quella pluralità che ci fa da fondamento, all'interno della quale «il "pastore" di quel gregge che è

²³⁴ F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, cit., pp.165-166.

²³⁵ Cfr. G. Gurisatti, *Scacco alla realtà - Dialettica ed Estetica della derealizzazione mediatica*, cit., p.41: «Se ora [...] traducessimo il microcosmo genealogico - strategico "soggettivo" della maschera nel macrocosmo di un'ontologia "oggettiva" della maschera e dell'apparenza, che cosa ne otterremmo? Ci troveremo al cuore del nichilismo attivo e sperimentale nietzscheano, di cui potremmo apprezzare tutta la positività nei confronti dell'apparenza "al di là dell'essenza e dell'apparenza", là dove cioè maschera e derealizzazione acquistano la potenzialità di chance di liberazione».

²³⁶ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p.99.

l'uomo; lo spirito ne è solo l'espressione evanescente, secondaria, derivata»²³⁷.

Quello che intendiamo per “soggetto”, insomma, «non è che la volontà di potenza nel suo proprio fissarsi per potersi superare, ovvero nel suo superarsi per potersi fissare, di nuovo, cioè come ripetizione»²³⁸.

Questa occasione che risulta essere la coscienza, tuttavia, non avviene nel vuoto: essa ha luogo, inevitabilmente, nel linguaggio. È nel linguaggio che prende forma la coscienza secondaria, è attraverso il linguaggio che l'essere umano interpreta, nomina, distingue, seleziona, crea e si considera “soggetto”. È nel linguaggio che l'uomo ha la possibilità di darsi significati o, per meglio dire, di creare “commenti” a quel tessuto corporeo che rimane parzialmente a lui sconosciuto.

Parlare di linguaggio non significa parlare di uno strumento esterno al pensiero, bensì del suo tessuto stesso; qualcosa infatti viene alla coscienza in quanto procede da un lavoro rappresentativo: «il pensiero è un segno per qualcosa d'altro (un evento) che, “in sé” non può mai apparire come tale, ma non si dà se non incorporato in un'interpretazione»²³⁹.

Il linguaggio insomma è l'ambiente in cui la coscienza si sviluppa e si struttura; è l'elemento simbolico che rende possibile ogni forma di interpretazione, ogni selezione prospettica, ogni tentativo di fissarsi in una soggettività. È infatti solo in questo gesto di creazione artistica intesa come plasmazione di se stessi e della propria esistenza che «la sofferenza del mondo, l'insensatezza del tragico, lo smarrimento innanzi alla morte trovano un senso»²⁴⁰, e questo l'uomo può farlo proprio grazie alla sua natura segnico/interpretativa e linguistica.

Come Nietzsche osserva, la grammatica e il linguaggio stesso introducono una visione del mondo, hanno cioè natura storica²⁴¹, sociale,

²³⁷ L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.304.

²³⁸ M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.39.

²³⁹ Ivi, cit., p.53.

²⁴⁰ A. Giacomelli, *Tipi umani e figure dell'esistenza*, cit., p.174.

²⁴¹ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p.148: «Le parole fondamentali sono storiche. Questo non vuol dire soltanto che esse hanno significati rispettivamente diversi nelle epoche che possiamo abbracciare in termini storiografici nel loro passato, ma vuol dire che esse, ora e in futuro, sono fondatrici di una storia a seconda dell'interpretazione che diventa in loro dominante».

stabiliscono delle relazioni concettuali che poi si “sedimentano”²⁴². In questa prospettiva, l'autocoscienza non rappresenta una realtà originaria o interiore, ma piuttosto un “effetto di superficie”, il risultato di un processo di comunicazione simbolica e segnica che genera la convinzione di un soggetto che ritiene di conoscersi.

L'io non è che un “nodo di segni”, un intreccio di forme linguistiche e sociali che, riflettendosi sull'esperienza, generano l'effetto di un centro identitario coerente.

In ultima analisi, tali segni non rimandano a un'essenza, bensì a un gioco di rappresentazioni, a un tessuto condiviso di pratiche comunicative attraverso cui l'individuo si riconosce solo riflessivamente, cioè nel linguaggio stesso. Il soggetto grammaticale diventa così il soggetto ontologico: il “colui che agisce”, il “colui che pensa”, come se fosse possibile separare un soggetto dall'azione o dal pensiero.

Si tratta dunque di un'illusione linguistica, ma un'illusione necessaria per articolare il mondo in forme simboliche comunicabili.

Dire “io penso”²⁴³, come già osservava Nietzsche in *Al di là del bene e del male* (§17), significa perciò immaginare un soggetto stabile che produce il pensiero, laddove in realtà si tratta di un processo fluido, in cui il pensiero emerge da un'interazione complessa di stimoli, affetti, abitudini corporee e prospettive culturali.

²⁴² Cfr. M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., pp.12-13: «Nietzsche torna a ribadire come non ci si liberi di una rappresentazione una volta che la si sia confutata. La prospettiva mantiene la sua pervasività perché la sedimentazione degli errori intersoggettivi nelle prassi linguistiche è lo strumento fondamentale per il transito della volontà di potenza, costituendo per essa occasione di replica all'interno dei soggetti allevati nell' *ethos* comunitario. [...] Intrecciando il piano biologico e quello sociale, Nietzsche riesce a mostrare come ciò che costituisce il singolo nelle sue proprietà non siano che le qualità della totalità intersoggettiva, gradualmente sviluppatasi in una forma che non giunge comunque mai ad essere del tutto individuata. L' “io” appare pertanto come un “noi” ristretto, incarnato in una prospettiva particolare che replica una tradizione all'interno della propria differenza.[...] Le coscienze non appartengono propriamente ai singoli, bensì rimandano all'incorporazione di quel limite del corpo e del linguaggio (“biopolitico”, si potrebbe dire) che è istitutivo dei soggetti umani, in quanto scandisce la soglia tra “interno” ed “esterno”.

²⁴³ Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p.21: «Per quanto riguarda la superstizione dei logici, non mi stancherò mai di tornare sempre a sottolineare un piccolo, esiguo dato di fatto, che malvolentieri questi superstiziosi sono disposti ad ammettere, - vale a dire, che un pensiero viene quando è “lui” a volerlo, e non quando “io” lo voglio; cosicché è una *falsificazione* dello stato dei fatti dire: il soggetto “io” è la condizione del predicato “penso”. *Esso* pensa: ma che questo “esso” sia proprio quel famoso vecchio “io” è, per dirlo in maniera blanda, soltanto una supposizione».

È il linguaggio a rendere possibile questa astrazione, questa finzione di continuità e stabilità che chiamiamo “io”. Ma, proprio perché è una costruzione linguistica, l’ “io” è anche modificabile, trasformabile, aperto a nuove interpretazioni: è, in altri termini, un’opera d’arte che può essere rielaborata, riscritta, reinventata.

In conclusione, ciò che emerge da questa riflessione è una concezione della soggettività come effetto dell’attività interpretativa della ragione creativa, un prodotto simbolico che prende forma nel linguaggio e si istituisce come finzione necessaria per abitare il mondo e se stessi.

Lungi dal considerare la soggettività come un dato naturale o un’essenza immutabile, Nietzsche ci invita a riconoscerla per ciò che è: un’opera simbolica, un’espressione artistica della coscienza, un gesto creativo che organizza il molteplice in una forma di senso.

È proprio in questa prospettiva che l’ “io” può essere recuperato non come verità da difendere, ma come finzione da interpretare, da modulare, da riplasmare, come se fosse il più umano dei nostri artifici. In questo gioco di maschere e metamorfosi, la coscienza si scopre non come custode di una verità interiore, ma come via in continuo divenire, una soglia attraverso cui l’essere si reinventa senza mai coincidere del tutto con se stesso. Ogni tentativo di conoscersi e di fissarsi diventa così un attraversamento, un movimento circolare in cui l’ “io” si allontana da sé per potersi incontrare di nuovo, trasfigurato.

È un po’ come quel susseguirsi di immagini e figure veloci che osserviamo viaggiando a bordo di un treno: un vero e proprio «spettacolo che proprio perché sempre nuovo ed impreveduto è già conosciuto»²⁴⁴.

²⁴⁴ Cfr. E. Fagioli, *Nietzsche - la finitudine come autobiografia*, cit., pp.87-88: «Nietzsche scorge subito la falsità di questo scorrere superficiale di immagini; questa metafora della vita nasconde i contorni oscuri, le ombre e le sfaccettature tra i paesaggi-passaggi. Le figure che si susseguono non permettono messe a fuoco prolungate, non è possibile alcuno ‘sguardo retrospettivo’: si dà successione, non ripresa. Il soggetto viaggia tranquillamente, niente lo scuote. Così si disperde, si lascia andare e trascolora in questo ‘magico spettacolo’. [...] Le immagini-veloci del treno non danno problemi; l’occhio non deve sostare, intuire profili, inseguire filigrane, scavare. Non c’è arresto, apertura alla ripetizione».

Alla fine, come se la verità dell'uomo fosse sempre un passo oltre il suo stesso sguardo, «proprio ciò che è più vicino è il più lontano; possedere se stessi è l'itinerario di una vita. Per ritrovarsi bisogna saper perdersi»²⁴⁵.

²⁴⁵ Ivi, cit., p.89.

3.2 Linguaggio e coscienza: la costruzione simbolica del corpo e del mondo

Se nel capitolo precedente si è mostrato come il cosiddetto “io” e l’identità personale non siano altro che costruzioni secondarie, prodotti simbolici nati dalla necessità di interpretare e ordinare il flusso degli impulsi corporei, in questa sezione si intende approfondire ulteriormente il fondamento di tale attività interpretativa, ovvero il linguaggio.

L’elemento decisivo che permette all’essere umano di operare quella riflessione sul proprio sentire, sul proprio agire, sul proprio volere – in breve, sulla propria esistenza corporea e del mondo – è infatti il linguaggio, inteso non semplicemente come mezzo di comunicazione, ma come struttura costitutiva del pensiero cosciente²⁴⁶.

Possiamo affermare dunque che «la possibilità che l'essere ha di manifestarsi - la liberazione dal silenzio - si verifica per Nietzsche nel simbolo»²⁴⁷, nel continuo gesto interpretativo e metaforizzante dell’uomo.

Se dunque la soggettività, come si è mostrato, non è una sostanza data ma un continuo processo di creazione, un’operazione artistica con cui l’uomo dà forma e senso al proprio divenire, è necessario ora interrogarsi sul luogo in cui tale creazione avviene: il linguaggio. Ogni atto di comprensione di sé, ogni riflessione e ogni rappresentazione della propria interiorità non sono che un gesto linguistico, un movimento interpretativo che trasforma l’immediatezza del vissuto in una forma segnico/simbolica. Così le attività di «riordinamento e semplificazione sono le proprietà funzionali e principali della coscienza come strumento-organo»²⁴⁸.

²⁴⁶ Cfr. M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.52: «Possiamo pensare il divenire coscienti come un “ritagliare”: qualcosa di nuovo accade “inconsiamente” e viene accomodato secondo uno schema “vecchio”».

²⁴⁷ K. Jaspers, *Nietzsche - Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, cit., 370.

²⁴⁸ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.159.

Il linguaggio, lungi dall'essere uno strumento neutro o una semplice traduzione fedele di ciò che il corpo sente o compie, è esso stesso una distanza, uno spostamento di senso, una metaforizzazione originaria. In esso l'esperienza non viene riportata, bensì creata, e ciò che appare come la parola del soggetto è già un'interpretazione della propria vita, una riformulazione poetica di un testo che non possediamo nella sua immediatezza.

Il linguaggio, in questo senso, non è un mezzo per comunicare qualcosa di preesistente, ma la condizione stessa per cui ciò che chiamiamo "io" e "coscienza" viene prodotto, continuamente tradotto e mai detto definitivamente. È attraverso le forme linguistiche che l'esperienza del corpo acquista contorni, assume una direzione e diventa narrabile. Ogni atto linguistico non si limita quindi a esprimere un'identità già formata, ma contribuisce a plasmarla, a stabilire provvisoriamente ciò che il soggetto è o crede di essere. In questo processo di incessante riformulazione, l' "io" rimane in un equilibrio instabile tra ciò che viene vissuto e ciò che, nel linguaggio, prende forma.

La questione che si apre riguarda il rapporto che esiste fra segno linguistico e traduzione; le domande principali che ci dobbiamo porre sono allora le seguenti: «Quale è la relazione tra la traduzione e la metaforizzazione? La traduzione è solo un sinonimo della metafora? Si tratta dello stesso processo?»²⁴⁹

È chiaro che per Nietzsche, nonostante la loro apparente affinità, traduzione e metaforizzazione non coincidono: il linguaggio infatti, per sua essenza stessa, «è retorico, e cioè analogico, metaforico, mitologico; cioè, in una parola, estetico»²⁵⁰ e non ha nulla a che fare con la traduzione. Quest'ultima implica ancora l'idea di un passaggio da un significato originario a un suo equivalente in un altro codice, come se esistesse un contenuto stabile da trasferire.

²⁴⁹ G. Frilli, G. Garelli, R. Morani, (a cura di), *Linguaggio, storia, verità*, cit., p.53.

²⁵⁰ Cfr. C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., pp.116-117: «Il linguaggio originario, in genere tutto il linguaggio parlato, è un'astrazione e un oblio. Ciò rende molto più sfumati i rapporti fra arte e filosofia, mito e scienza. Filosofia e scienza appaiono ora come astrazioni delimitate entro la sfera del linguaggio mitico-retorico».

La metaforizzazione, invece, non si limita a trasporre un segno già dato, ma lo ricrea, lo sposta, ne genera uno nuovo e, così facendo, lo semplifica²⁵¹.

In questo modo, la critica al linguaggio di Nietzsche (inteso come presunta scienza), va di pari passo con la convinzione che «è nel linguaggio l'illusione prima della metafisica: illusione di potere»²⁵² e di verità. L'uomo insomma:

credeva veramente di avere nel linguaggio la conoscenza del mondo. Il creatore di linguaggio non era così modesto da credere di dare alle cose appunto solo denominazioni; al contrario egli immaginava di esprimere con le parole la più alta sapienza sulle cose; in realtà il linguaggio è il primo gradino nello sforzo verso la scienza. *La fede nella verità trovata* è anche qui ciò da cui sono scaturite le più potenti fonti di energia. Molto più tardi - solo oggi - comincia a balenare agli uomini che essi, con la loro fede nel linguaggio, hanno propagato un mostruoso errore²⁵³.

In tale senso, assumendo il linguaggio, (e dunque il concetto) come pura attività metaforizzante, possiamo capire come la parola “soggetto”, non possa far riferimento ad un fondamento fisso di partenza (ammesso

²⁵¹ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.161: «L'attività di semplificazione e riduzione comporta l'esercizio di una incessante creatività: creatività che caratterizza tutte le entità viventi impegnate di continuo ad adottare nuove strategie operative da utilizzare per la propria espansione e conservazione. Si può dire che gli organismi consistono essenzialmente in tali attività. [...] Il potere creativo [...] è la capacità di semplificare la realtà attraverso valutazioni e contrassegni significandola. [...] Le valutazioni e i contrassegni primitivi a cui la realtà viene ridotta e su cui si fonda l'attività intellettuale hanno 'valore di verità' solo se si rivelano utili per la sopravvivenza. [...] Potremmo dire provvisoriamente che l'attività di semplificazione rende accessibile il "mondo esterno" proprio perché lo riduce a un numero limitato di segni, di modo che l'organismo non debba avere a che fare direttamente con l'intero universo degli stimoli ma solo con valutazioni e segni che stanno per essi».

²⁵² C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p.122.

²⁵³ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1878, trad.it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano I*, in OFN, vol. IV, t. II, 1981, §11, p.21.

che questo esista)²⁵⁴, ma che essa stessa abbia per sua essenza a che fare con uno spostamento, con un continuo processo di riformulazione.

Mentre la traduzione presuppone un'origine, la metafora ne dissolve la possibilità, mostrando che ogni dire e ogni fare sono già un'interpretare del soggetto.

Anche se il linguaggio riuscisse a tradurre esattamente qualcosa sotto forma di segno, nel caso della coscienza non sarebbe possibile perché alla base vi è sempre un qualcosa di fluido e dinamico e mai un fondamento preciso e oggettivo.

In base a questa concezione che Nietzsche offre del linguaggio e del suo rapporto con la conoscenza, in definitiva, possiamo capire bene come non vi possa esistere nessun "io" stabile dietro al concetto di "io".

L'interpretazione intesa come "spostamento" prodotto dal linguaggio e dal pensiero, avviene dunque per via di segni linguistici: allontanandosi dalla molteplicità delle esperienze, dei fatti singoli, tali segni «finiscono per rispecchiare questi ultimi soltanto in maniera imprecisa e approssimativa, cosicché il controllo che deriva dalla significazione cosciente finisce per essere piuttosto una illusione di controllo che un controllo effettivo sulla realtà e sul mondo»²⁵⁵.

La coscienza secondaria, che abbiamo individuato come l'emergere della soggettività umana, non può sorgere né sussistere al di fuori di una creazione segnico/linguistica. Essa non è altro che un "commento", per

²⁵⁴ Cfr. G. Frilli, G. Garelli, R. Morani, (a cura di), *Linguaggio, storia, verità*, cit., p.61: «In Nietzsche si dischiude una situazione originaria e autentica la quale comunque si fonda sull'inaccessibilità di un che di originale. E ciò che abbiamo in principio è casomai la prima tras-latio, la prima *Übertragung* dello stimolo, e cioè la prima metaforizzazione. E se a tal proposito proprio lo stimolo fosse l'originale? In questo caso però non si tratterebbe più del rapporto tra il soggetto e l'oggetto perché lo stimolo fa già parte della soggettività, mentre all'oggettività viene sottratta la funzione causale. Il paradosso della prospettiva di Nietzsche sta proprio nell'impossibilità di lasciare l'oggettività, la cosa in sé e il mondo totalmente indeterminati, fuori della portata del soggetto, e nondimeno persistendo a postulare un qualche rapporto (estetico) con questa soggettività. [...] In altri termini, instaurare la traduzione tra un originale, per definizione indeterminato, e una lingua, del tutto straniera e comunque traducibile, significa avere a che fare con una traduzione impossibile».

²⁵⁵ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p.172: «Inoltre, l'interazione comunicativa basata su un sistema di segni in grado di essere del tutto svincolabile dagli oggetti - esperienze - stati di cose che dovrebbero significare, è sempre fortemente condizionato da un possibile fraintendimento tra gli agenti comunicativi. Lo svolgimento di una funzione di mediazione e una produzione di segni implicano l'esistenza di un orizzonte comunicativo costituito da entità per le quali i segni siano dotati di un senso condiviso».

usare l'espressione di Nietzsche, e più precisamente, un commento ad "un testo sconosciuto, ma sentito"²⁵⁶.

In questa metafora, tra le più efficaci ed evocative del pensiero nietzscheano, si condensa una visione profonda della coscienza: essa non è la verità del corpo, non è il corpo che si rivela a se stesso, ma piuttosto il tentativo, parziale, fragile e approssimativo, di interpretare ciò che il corpo è e fa. Come accade con ogni commento, il testo originario rimane inaccessibile nella sua pienezza: il senso non si dà immediatamente, ma dev'essere costruito, articolato, messo in forma simbolica.

La coscienza, allora, è una seconda scrittura, un'attività ermeneutica che si esercita su un'origine irriducibile, e lo fa servendosi di uno strumento preciso: il linguaggio. Solo attraverso il linguaggio è possibile compiere quel passaggio da un livello immediato, impulsivo, istintivo – che potremmo dire pre-riflessivo e pre-simbolico – a un livello cosciente, organizzato, concettualmente articolato.

Il passaggio da un sentire-pensare-volere corporeo a un sentire-pensare-volere cosciente, di cui Nietzsche traccia la genealogia, non è dunque un semplice approfondimento o una trasparente presa di coscienza del corpo, bensì una sua riformulazione simbolica che "si determina in parole".

L'uomo, come ogni creatura vivente, pensa continuamente, ma non lo sa; il pensiero che diviene *cosciente* ne è soltanto la più piccola parte, diciamo pure la parte più superficiale e peggiore: infatti soltanto questo pensiero consapevole *si determina in parole, cioè in segni di comunicazione*, con la qual cosa si rivela l'origine della coscienza medesima²⁵⁷.

L'essere umano, in quanto dotato di linguaggio, ha accesso a una forma di riflessività che non appartiene al corpo in quanto tale, ma che si costruisce sul corpo, traducendolo, interpretandolo, alterandolo.

Ciò che chiamiamo "coscienza" non è dunque un'illuminazione interna, né tantomeno un contatto diretto con la verità dell'essere, bensì

²⁵⁶ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., pp.91-92.

²⁵⁷ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp.271-272.

un'opera simbolica che sorge nel dominio linguistico e vi resta interamente iscritta.

Proprio per questo Nietzsche insiste sul carattere illusorio, ma al contempo necessario, della coscienza; essa è, per l'appunto, un commento: mai l'originale, mai la cosa stessa. Ma è un commento che permette di costruire orizzonti di senso, di edificare prospettive, di collocarsi entro mappe simboliche.

In questo modo, la coscienza non è la verità dell'uomo, ma la sua occasione: è l'occasione per l'uomo di uscire, o meglio di staccarsi, da una vita puramente corporea e di elevarsi dal piano immediato dell'impulso per costruire un piano simbolico che renda abitabile l'esistenza. Tuttavia, questa "uscita" dal corpo non è mai un abbandono definitivo, bensì una torsione simbolica: la coscienza resta ancorata al corpo, perché il corpo è il testo originario, l'oggetto sempre presente ma mai del tutto accessibile dall'interpretazione.

Un ulteriore elemento decisivo su cui dobbiamo soffermarci riguarda la dimensione sociale del linguaggio: se infatti ogni atto di traduzione e di significazione si dà all'interno di un sistema di segni condivisi, allora l'emergere della coscienza non può essere pensato come un processo isolato e meramente individuale. L'appropriazione linguistica, di cui parla Nietzsche, coincide con l'ingresso dell'uomo in un ordine simbolico comune: un "patto sociale"²⁵⁸, implicito e originario, attraverso cui gli individui si accordano nel riconoscere un valore convenzionale ai segni. La comunità e la società in definitiva «determinano i processi di formazione dell'individuo e stabiliscono linguaggio e giudizi di valore a

²⁵⁸ Cfr. G. Frilli, G. Garelli, R. Morani, (a cura di), *Linguaggio, storia, verità*, cit., pp.61-62: «Quando Nietzsche asserisce che il primo passo per raggiungere l'enigmatico impulso della verità è un patto sociale, un trattato di pace, egli attribuisce alla lingua in quanto tale il ruolo fondamentale nel processo di costituzione sociale dell'esistenza umana. L'uomo che per bisogno o per noia, come dice Nietzsche, vuole esistere socialmente ha bisogno di una convenzione linguistica e dunque di un'uniformizzazione dei significati e usi linguistici che permetta la convivenza e la comunicazione. Ed è questa convenzione che sta all'origine della menzogna perché fa dimenticare l'originario soggetto artistico, che intrattiene con il mondo un rapporto estetico. Ed è appunto questa dimensione della traduzione barbara ed extra-comunitaria che va recuperata per rendere giustizia a quello originario impulso metaforizzante fondamentale per l'uomo e la sua vitalità».

cui gli individui devono sottostare per essere inclusi nell'alveo comunitario»²⁵⁹.

Parlare significa, dunque, appartenere; tradurre l'esperienza in parole equivale ad accedere a un orizzonte di senso collettivo, in cui il pensare e il comunicare coincidono. Il linguaggio diventa così il luogo in cui si costituisce la comunità stessa e con essa la soggettività: ogni "io" è già iscritto in una trama sociale di segni, in un sistema di rimandi che precede e fonda la possibilità stessa dell'autocoscienza.

La coscienza secondaria, dunque, è un'operazione linguistica sul corpo; essa consiste nel nominare, distinguere e concettualizzare le esperienze vissute, rendendole comunicabili e pensabili. Ma in questo stesso gesto, qualcosa si smarrisce: si perde l'immediatezza, si perde la singolarità dell'impulso, si perde la mutevole ricchezza del vissuto. Il linguaggio, nel momento stesso in cui ci permette di riflettere, opera anche una riduzione, una selezione. Non ci rivela mai il corpo nella sua verità, ma lo interpreta, lo filtra, lo trasforma.

Questo non significa, tuttavia, che il linguaggio sia una maschera falsificante nel senso negativo del termine: esso è piuttosto il mezzo attraverso cui la coscienza costruisce realtà, plasma prospettive, edifica mondi simbolici.

La domanda cruciale che sorge a questo punto è la seguente: che cosa saremmo senza il linguaggio? Come si darebbe la coscienza, se si potesse dare, in assenza del piano linguistico? La risposta, in Nietzsche, appare chiara: una coscienza in senso umano è impensabile senza linguaggio. La coscienza, come seconda scrittura, è già da sempre linguaggio e l'idea stessa di un pensiero o di un sentire consapevole senza mediazione simbolica è contraddittoria.

Il pensiero, nella forma in cui lo conosciamo, è linguaggio interiorizzato; la riflessione, la coscienza di sé, la memoria e il progetto non sono altro che articolazioni simboliche. È solo grazie al linguaggio che possiamo elevarci dal flusso degli istinti, osservare noi stessi, raccontarci una storia, situarci in un mondo. Ma allora che resterebbe di noi se escludessimo il nostro uso del linguaggio e del pensiero? Saremmo

²⁵⁹ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p. 182.

più noi stessi? Più puri, più autentici? O saremmo più caotici e più indeterminati?

Non si tratta dunque di domande banali, ma di interrogativi che ci conducono a riconoscere come il linguaggio sia anche un paradosso: esso è ciò che ci consente di diventare qualcosa e, al tempo stesso, ciò che distorce quel che siamo.

Esso non può essere inteso come una traduzione fedele dell'universo pulsionale, poiché non rivela ciò che è, ma lo interpreta. Quando il corpo viene "pensato", "sentito" o "voluto" sul piano della coscienza, non si limita ad emergere nella sua immediatezza, ma viene già rielaborato dal linguaggio che lo nomina, lo plasma e lo trasforma in una figura di senso. Ogni parola, ogni concetto, ogni costruzione grammaticale modificano ciò che toccano: non ci consegnano l'essere, ma ne creano una nuova versione, lo trasformano in immagine, in segno, in racconto.

Nietzsche stesso, nella terza parte dello *Zarathustra*, sembra riconoscere questa ambivalenza costitutiva del linguaggio: esso è al tempo stesso menzogna e necessità vitale. Nel passo "*Il Convalescente*", Zarathustra infatti esclama:

«O animali miei, rispose Zarathustra, continuate a ciarlare così e lasciate che io vi ascolti!

È per me un tale ristoro che voi chiacchieriate: là dove si chiacchiera, il mondo già mi si stende davanti come un giardino.

Dolce è che vi siano parole e suoni: non son forse, parole e suoni, arcobaleni e parvenze di ponti tra ciò che è separato dall'eternità? ²⁶⁰

Notiamo in questo passo che il linguaggio appare a Zarathustra quale "soglia" ambigua tra separazione e comunione. In questo spazio intermedio, il parlare non unisce né isola del tutto, ma stabilisce un equilibrio fragile e sempre reversibile tra distanza e vicinanza: crea ponti soltanto apparenti ma proprio in questa illusione risiede la sua forza creativa. In questo senso, Zarathustra continua dicendo che:

²⁶⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.255.

Il parlare è una follia bella: con esso l'uomo danza su tutte le cose. Com'è dolce ogni discorso e ogni bugia di suoni! Con suoni il nostro amore danza su arcobaleni multicolori»²⁶¹.

Le parole non colmano l'abisso tra gli esseri, ma lo colorano, lo rendono danzante trasformandolo in ritmo, danza e colori.

Come osserva Jaspers, in queste parole di Nietzsche si manifesta la duplice natura del linguaggio: esso, pur rimanendo sempre una parvenza, o meglio la “più bella delle menzogne”, crea ponti apparenti, ci fa capire che «la comunicabilità della verità, [...] è impossibile, nella misura in cui voglia essere sostanzialmente univoca»²⁶².

È insomma, proprio in questa falsità, che Nietzsche intravede una forma di verità estetica, la sola possibile per un pensiero che non pretende più di accedere all'essenza, ma si esercita nel gesto, nel ritmo, nella danza del dire.

La comunicazione, pur consapevole del proprio inganno, diventa così un atto creativo, una forma di convalescenza dello spirito: la follia bella del linguaggio come espressione artistica della vita. Questo ci fa capire che possiamo dare conto a “noi stessi” soltanto attraverso le parole e nei limiti di cui esse dispongono.

Il linguaggio e i pregiudizi, su cui è edificato il linguaggio stesso, ci sono, in molteplici modi, di impedimento alla penetrazione di intimi processi ed istinti; per il fatto, ad esempio, che propriamente esistono parole soltanto per i gradi *superlativi* di questi processi ed istinti: ma noi ora abbiamo preso l'abitudine, laddove ci fanno difetto le parole, a non dirigerci più la nostra minuziosa osservazione, giacché è penoso spingere ancora fino a quel punto il nostro preciso pensiero; anzi, un tempo, si concludeva automaticamente, che laddove cessa il regno delle parole cessa anche il regno dell'esistenza. Ira, odio, amore, compassione, bramosia, conoscenza, gioia, dolore - sono tutti i nomi che indicano stati *estremi*: i gradi intermedi più temperati e perfino quelli inferiori, che sono continuamente in giuoco, ci sfuggono, e tuttavia sono proprio questi ad intessere la tela del nostro carattere e del nostro destino. Quelle manifestazioni estreme - ed anche il più moderato cosciente compiacimento o scontento, nel mangiare un cibo, nell'udire un suono, è forse ancor sempre, se valutato giustamente, una manifestazione estrema - molto spesso lacerano la tela e sono allora brutali eccezioni, dovute, il più delle volte, a stati d'accumulo. E quanto possono, come tali, ingannare l'osservatore! Non certo meno di quanto ingannino l'uomo che agisce. Ciò che

²⁶¹ Ibidem.

²⁶² K. Jaspers, *Nietzsche - Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, cit., p.365.

sembriamo essere, secondo gli stati per i quali soltanto abbiamo coscienza e parole, - e quindi lode e biasimo, - *nessuno di noi lo è*; stando a queste grossolane manifestazioni, che sono le sole a farsi conoscere, noi *mal ci conosciamo*, ricaviamo una conclusione da un materiale in cui le eccezioni prevalgono sulla regola, erriamo nel leggere questa scrittura alfabetica del nostro sé apparentemente chiarissima. È però *la nostra opinione su noi stessi*, che abbiamo trovato per questa via sbagliata, il cosiddetto “io”, a lavorare d'ora in poi sul nostro carattere e sul nostro destino²⁶³.

Da qui la natura intrinsecamente prospettica del linguaggio: esso non dice mai la verità ultima, ma solo una possibilità di visione, un orizzonte interpretativo; così «il “testo” di processi e pulsioni che costituisce la nostra coscienza primaria è commentato solo grossolanamente e parzialmente nel linguaggio della coscienza secondaria, alla superficie della quale affiorano soltanto segni di segni di tali processi e pulsioni»²⁶⁴. Di questi ultimi la nostra capacità verbale non può, per sua essenza costitutiva, dare conto completamente e mostra un'insufficienza nella comprensione di essi; così facendo «qualcosa è messo in luce mentre il resto permane nell'ombra»²⁶⁵.

Il linguaggio non disvela il mondo, ma lo dispone, lo riordina, lo mette in scena: è la rete simbolica che gettiamo sul caos, la griglia attraverso cui l'uomo tenta di situarsi nel mondo e in se stesso. Parlare non significa restituire il reale, ma continuamente reinventarlo, tradurlo in finzione, e proprio in questa finzione trovare la misura, sempre provvisoria, del nostro esserci.

Non potremo mai dunque accedere, attraverso il linguaggio, alla totalità del vissuto, né tantomeno alla realtà in sé delle cose: ogni parola è già un'interpretazione, ogni concetto è già una sottrazione, ogni frase è già una messa in forma.

²⁶³ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p.86.

²⁶⁴ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., pp.224-225.

²⁶⁵ M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p.61.

Così, non soltanto il corpo dell' "uomo"²⁶⁶ viene tradotto e trasformato nel passaggio linguistico, ma anche il mondo: ciò che ci circonda non ci appare mai nella sua immediatezza, bensì attraverso le lenti dei nomi, dei concetti, delle categorie culturali che ci sono state trasmesse.

Il linguaggio è allora al contempo ciò che ci separa dalla verità e ciò che ci permette di creare senso ed unità; quest'ultima infatti non esiste affatto nella natura del divenire, ma esiste solo in quanto prospettiva organizzativa e interpretativa di forze. Il linguaggio è così lo strumento con cui l'uomo si allontana dall'origine e, proprio grazie a questo allontanamento, diventa capace di creare nuovi mondi.

Quando affermiamo di essere coscienti di qualcosa, in realtà stiamo già traducendo l'esperienza in un linguaggio: la coscienza non è mai un contatto diretto con l'oggetto, ma, come è stato sottolineato più volte, il risultato di un'interpretazione che lo rende dicibile. Essere coscienti significa dunque essere già dentro un orizzonte simbolico, una rete di segni che struttura ciò che appare. Quando l'uomo crede di essere cosciente di se stesso, in realtà ha a che fare con un "io" che gli è sfuggente, "elusivo"²⁶⁷, o, per meglio dire, non possibile in una forma unitaria o come fondamento.

Solo un vivere irriflessivo, immediato e "muto", proprio del corpo e delle sue pulsioni, rimarrebbe fuori da tale mediazione simbolica, tuttavia

²⁶⁶ Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p. 175: «Abbiamo utilizzato più volte il termine 'uomo' per comodità di comprensione. Tuttavia, non dobbiamo dimenticare che Nietzsche ci ha più volte messo in guardia dal pensare che dietro questa, come altre etichette, dietro questa parola come dietro ogni parola si trovi una realtà unitaria. Anzi: gran parte degli sforzi teoretici del filosofo sono orientati a scoprire la molteplicità variopinta e complessa dei processi dietro e oltre l'apparente semplicità del segno che pretende di significarli. Ciò nondimeno, egli è intimamente consapevole del fatto-paradossale e inaggrabile al tempo stesso - che disponiamo solo di parole per farci un'idea della complessità dei fenomeni che stanno dietro le parole; o piuttosto, egli pensa che tali fenomeni si risolvono in ogni caso nelle parole che gli dicono e dunque ogni sapere - in quanto sapere in segni, si riduce alla superficie».

²⁶⁷ Cfr. L. Forgiione, *L'autocoscienza - un problema filosofico*, Carrocci editore, Roma 2011, p.58: «Il concetto di *elusiveness* dell'io è stato evidenziato da Ryle quando si è soffermato sugli stati di coscienza intesi come atti di ordine superiore: pensare o riferirsi a se stessi implica appunto un atto di ordine superiore non dissimile da qualsiasi altro atto che ha come oggetto un'azione diversa da sé. [...] Per Ryle non si può mai afferrare se stessi nell'istante, allo stesso modo in cui non si riesce mai a saltare oltre l'ombra della propria testa».

esso non appartiene all'uomo, la cui esperienza è sempre già filtrata dal linguaggio e dal suo essere pensante²⁶⁸.

Nietzsche, in definitiva, dà conto «dell'autocoscienza in termini di “capacità” e “bisogno” di comunicazione»²⁶⁹ poiché l' “io” «è solo il risultato cosciente della vasta sfera della corporeità»²⁷⁰.

L'autocoscienza, intesa come quella singolare capacità umana di “sapere di sapere”, «non produce risultati diversi da quelli che in genere l'attività conoscitiva è in grado di produrre relativamente a qualunque altro ‘oggetto della realtà’. Come nel caso di qualunque altro “oggetto” di conoscenza, anche la “coscienza”, si può afferrare, cogliere solo linguisticamente»²⁷¹. Essa è dunque un effetto di superficie, un prodotto linguistico che si erge sopra il fondo corporeo, pulsionale e cangiante, trasformandolo in una forma comunicabile, condivisa e apparentemente “stabile”²⁷².

In conclusione, la coscienza, nella prospettiva nietzscheana, non è altro che un effetto linguistico: una costruzione simbolica che nasce dall'esigenza di interpretare il corpo, ma che lo fa sempre attraverso parole, concetti, categorie. Essa è un “commento” che non si avvicina mai definitivamente al “testo”, ma che in tale distanza trova la propria forza creativa.

Così, il pensare, il sentire, ed il volere coscienti non sono altro che forme linguistiche di organizzazione dell'esperienza. Il linguaggio si impone come la condizione originaria della soggettività interpretativa: non semplice strumento, ma orizzonte stesso del pensabile. È in questo orizzonte che l'uomo, per Nietzsche, ha l'occasione di diventare artista di se stesso, creatore di senso, architetto di prospettive: un interprete che

²⁶⁸ Cfr. E. Fagioli, *Nietzsche - La finitudine come autobiografia*, cit., p.55: «Senz'altro vivere inconsciamente può avere dei ‘vantaggi’, ma questa è solo un'ipotesi».

²⁶⁹ M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., p. 106.

²⁷⁰ L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p.306.

²⁷¹ L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p. 224.

²⁷² Cfr. *ivi*, cit., p.226: «L'indagine sulla coscienza è dunque una forma di autosservazione cui Nietzsche guarda con estremo scetticismo. Il principale aspetto problematico di questa indagine sta nel fatto che il “soggetto”, in qualità di oggetto osservato, coincide con il punto di osservazione. Questo rende problematica, se non impossibile, una pratica conoscitiva basata sull'autosservazione tradizionalmente intesa. L'oggetto della ricerca in questo caso, il sé da osservare, è inoltre costitutivamente impredicabile perché non è un'entità stabile: è in continuo mutamento ed è afferrabile soltanto nei limiti del linguaggio».

non può mai sapere il tutto, ma che proprio per questo può sempre costruire nuovi mondi.

L'aforisma 268 di *Al di là del bene e del male* chiarifica due questioni centrali della comunicazione umana: da un lato infatti esso «si sofferma sulla comprensione attraverso il linguaggio come fattore propulsivo per lo sviluppo della specie homo mentre, dall'altro, individua nel fraintendimento il maggiore pericolo derivante dalla pratica comunicativa»²⁷³.

Le parole sono notazioni per indicare concetti; ma i concetti sono segni più o meno figurati per indicare sensazioni spesso ritornanti e ritornanti assieme, per gruppi di sensazioni. Non basta ancora, per comprendersi l'un l'altro, che si usino le stesse parole; occorre usare le stesse parole anche per lo stesso genere di esperienze interiori, occorre, infine, avere vicendevolmente *in comune* la propria esperienza. Perciò gli individui di *un unico* popolo si comprendono tra loro meglio di quelli appartenenti a popoli diversi, anche quando costoro si servono dello stesso linguaggio; o piuttosto, quando esseri umani hanno vissuto insieme a lungo in condizioni eguali (di clima, di terreno, di pericolo, di bisogni, di lavoro), *nasce* da tutto ciò qualcosa che “si comprende”, un popolo.²⁷⁴

La possibilità di significare, dunque, non garantisce al nostro linguaggio l'efficacia e la certezza comunicativa senza fraintendimento. In altri termini, occorrerebbe una corrispondenza tra segni ed esperienze, corrispondenza che il linguaggio umano non potrà mai garantire per ragioni costitutive. Nietzsche, insomma, è ben consapevole che «comunicabile è soltanto ciò che è dicibile, dicibile è soltanto ciò che è pensabile, ma tutto il pensato è un'interpretazione»²⁷⁵.

Ci troviamo dunque di fronte al grande paradosso del linguaggio: da una parte esso è ciò che rende possibile la capacità artistica dell'uomo di plasmare se stesso, di darsi una forma simbolica e un orizzonte di senso;

²⁷³ Cfr. *ivi*, cit., p.188: «Il fraintendimento dipende dal carattere costitutivamente ambiguo della significazione: Nietzsche sottolinea infatti che gli stessi segni possono rappresentare oggetti (esperienze) molto differenti. [...] L'ambiguità della significazione dipende a sua volta, come abbiamo visto sopra, dal fatto che il linguaggio umano è in grado di significare allontanandosi al massimo grado dai fatti singoli».

²⁷⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp.189-190.

²⁷⁵ Cfr. K. Jaspers, *Nietzsche - Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, cit., p. 364: «Come tale, ciò che vien detto non è già più il vero. Tutto ciò che è comunicato rimane vero solo nel superamento della determinatezza di volta in volta incontrata».

dall'altra parte, è anche ciò che continuamente lo espone al rischio del fraintendimento e della perdita di contatto con l'esperienza originaria.

Il linguaggio che ci fonda è lo stesso che ci separa. Eppure, senza di esso, potremmo ancora dire di essere qualcosa? Potremmo mai esperire o pensare al di fuori della possibilità di significare?

Anche qualora si riconosca nel linguaggio l'unica via attraverso cui l'uomo si fa mondo e diventa qualcuno, tale possibilità resta segnata da un carattere interpretativo, dinamico, poetico e illusorio. Come ricorda Colli infatti, «la poesia è anche parola e la parola è il dominio di Apollo. La parola non può dire la visione suprema di Eleusi, la parola può soltanto prepararla, alludervi»²⁷⁶.

Nel mito di Orfeo vediamo bene come si rispecchi la duplicità che abita ogni parola poetica²⁷⁷: la poesia è un gesto apollineo nella forma, ma dionisiaco nel suo contenuto, nel fremito vitale che l'attraversa. È nell'intreccio tra misura ed ebbrezza, tra ordine e disvelamento, che il linguaggio trova la propria più alta potenza simbolica. In questa allusione si rivela l'essenza duplice del linguaggio: esso non coincide mai con ciò che vuole dire, ma proprio in questo suo mancare trova la propria forza creativa, la propria dimensione poetica seppur illusoria.

²⁷⁶ G. Colli, *La sapienza greca I*, cit., p.37.

²⁷⁷ Cfr. *ivi*, cit., p.38: «I miti di Orfeo entrano nelle rappresentazioni eleusine, ma come narrazione poetica che si accompagna a un'azione puramente mimica. Esiste tuttavia un altro nesso tra i due fenomeni: come Nietzsche afferma che nella tragedia l'eccitazione e l'ebbrezza estatica di Dioniso si scaricano in un mondo apollineo di immagini, nelle apparenze di Apollo in cui si oggettiva Dioniso, così nella poesia orfica possiamo ritrovare un analogo rapporto tra contenuto dionisiaco e forma apollinea. Difatti, la poesia di Orfeo è in primo luogo il canto di Apollo, cioè espressione, apparenza, musica e parola, ma il suo contenuto è [...] il mistero di Dioniso».

3.3 Identità, libertà e responsabilità

Nel capitolo precedente abbiamo constatato come la coscienza non rappresenti un dato originario, ma una costruzione linguistica. Essa non è una finestra trasparente sul mondo, né una sostanza che si aggiunge alle pulsioni per governarle, bensì un effetto interpretativo del linguaggio, una forma simbolica che traduce il flusso dell'esperienza in figure di senso. Il linguaggio non riproduce le cose: le interpreta. Là dove l'uomo tenta di fissare il divenire in concetti, il linguaggio crea stabilità apparenti, piccole isole di identità in un mare di differenze. Così anche la coscienza, lungi dall'essere un principio rivelatore, si configura come un'occasione: l'occasione di creare orizzonti di senso in cui il soggetto possa riconoscersi.

In questa concezione, l'autocoscienza è possibile solo nella misura in cui esiste la parola, e ciò significa che non siamo consapevoli di noi stessi in modo immediato, ma soltanto attraverso le forme linguistiche con cui ci interpretiamo. Non siamo coscienti di ciò che siamo, ma di ciò che diciamo di essere. La coscienza, in questo senso, è un'attività riflessiva e creativa: essere coscienti equivale a essere interpretanti, a tradurre il continuo flusso pulsionale in un ordine simbolico che ci consenta di abitarlo. Non è rivelazione, ma creazione.

Se accogliamo questa prospettiva, l'idea di una coscienza come nucleo stabile, centro unificante da cui scaturiscono le nostre azioni, risulta definitivamente superata. Non possiamo più dire che ciò che facciamo derivi da un'"essenza personale" o da un "io" profondo: ciò che chiamiamo "io" è piuttosto il risultato, sempre provvisorio, di una messa in forma. Non esiste un principio unificatore, ma un insieme di forze in perenne tensione, di impulsi che il linguaggio e la cultura provano, di volta in volta, a organizzare. Di conseguenza, la nostra responsabilità non può più fondarsi sull'idea di un soggetto unitario che agisce secondo una

volontà libera e cosciente: essa si sposta sul piano interpretativo, nel modo in cui ciascuno sceglie di dare forma al proprio caos.

La libertà, in questa prospettiva, non è libertà da qualcosa, ma libertà di creare. Non è il privilegio di un soggetto autonomo che decide, ma la possibilità di un essere interpretante che si reinventa di continuo.

Se, come dice Nietzsche, l' "io" è una "pluralità di forze", allora l'uomo non è libero perché possiede un nucleo sovrano, ma perché può comporre le proprie pulsioni in una forma, in uno stile, in un gesto creativo. La vera responsabilità non consiste nell'obbedire a un'essenza, ma nel rispondere della propria interpretazione del mondo e di sé.

Anche la finzione dell' "io", pur riconosciuta come artificiale, non va intesa come inganno, ma come atto estetico; l'uomo è l'animale che crea maschere e in ciò risiede la sua libertà più profonda: la capacità di scegliere le proprie prospettive di senso e di abitarle consapevolmente. La scelta, infatti, pur essendo una scelta estetica, è senza dubbio anche «una espressione rigorosa ed effettiva dell'etica»²⁷⁸.

Potremmo dire che, in una prospettiva nietzscheana, la scelta etica non sia l'adesione ad un principio universale, ma la scelta consapevole di sé: la capacità di abitare le proprie maschere e di vivere, pur accettando la molteplicità dionisiaca della vita, come attori ed autori delle proprie prospettive e dei propri valori.

Come afferma Sartre, il cameriere che «gioca a fare il cameriere»²⁷⁹ non è tale per natura, ma piuttosto una persona che assume gli atteggiamenti tipici del cameriere per sembrarlo, per esserlo. Egli, pur rimanendo una "coscienza vuota", è tuttavia un essere che sceglie di essere qualcosa, che costruisce se stesso attraverso un ruolo, una prospettiva, una forma di senso.

Tale cameriere, direbbe Nietzsche, è autore e attore della propria esistenza; egli infatti crea una prospettiva di senso di cui essere di conseguenza attore; riesce a produrre così nuovi sensi, nuovi linguaggi, nuove possibilità di sé.

²⁷⁸ Cfr. S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, C. A. Reitzel, Copenhagen 1843, trad. it. di K. M. Guldbrandsen e R. Cantoni, *Aut-Aut*, Mondadori, Milano 2000, p.12: «Sempre, quando nel senso più rigido si parla di un Aut-Aut, si può esser certi che è in gioco anche l'etica».

²⁷⁹ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p.96.

Egli è capace, come direbbe Deleuze, di rendere semplici “accadimenti” veri e propri “eventi” dei quali egli stesso diventa attore, commediante²⁸⁰. Nell'orizzonte deleuziano, l'evento però non è prodotto dal soggetto, ma accade attraverso di lui: l'uomo non è colui che dà senso, bensì il luogo in cui il senso si fa corpo.

Per Nietzsche invece l'evento non precede l'uomo, non scorre su un piano impersonale ma è creato da lui, e, quindi incarnato. Sta proprio all'individuo insomma «sfruttare intenzionalmente il destino, gli avvenimenti. Essi sono “gusci vuoti”. Non c'è che interpretazione, autoconiazione»²⁸¹.

In questa prospettiva, l'uomo nietzscheano, divenuto attore e commediante, si trova dinanzi alla responsabilità della maschera che egli stesso forgia e adotta: la sua identità è l'opera che egli interpreta.

Tale responsabilità non implica tuttavia un giudizio di ordine morale - giacché nell'orizzonte del filosofo non è possibile distinguere il bene dal male senza ricadere in una metafisica del valore - ma allude piuttosto a una differenza di potenza e di stile, tra maschere che si lasciano determinare dal conformismo del volgo e maschere che sanno trasformare la finzione in gesto creativo, in affermazione di sé.

In questo senso, Nietzsche-Zarathustra mostra «un intimo disprezzo per la versione di massa, modaiola e spettacolista, anestetizzante e neutralizzante della maschera»²⁸².

Anche le cose più eccellenti del mondo non valgono nulla, se non trovano qualcuno che le rappresenti: grandi uomini sono chiamati dal popolo questi attori. Il popolo capisce poco ciò che è grande, cioè: la creazione. Ma esso ha comprensione per tutti gli attori e i commedianti delle grandi cause. Il mondo ruota intorno agli inventori di valori nuovi - invisibilmente esso ruota. Ma il popolo e la fama ruota intorno ai commedianti: così va

²⁸⁰ Cfr. G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, trad. it. di M. de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2022, p.134: «In questo senso vi è appunto un paradosso del commediante: egli rimane nell'istante per interpretare qualcosa che non cessa di anticipare e di ritardare, di sperare e di ricordare. Ciò che interpreta non è mai un personaggio: è un tema (il tema complesso o il senso) costituito dalle componenti dell'evento, singolarità comunicanti, effettivamente liberate dai limiti degli individui e delle persone. L'attore tende tutta la sua personalità in un istante sempre ancora più divisibile, per aprirsi al ruolo impersonale e preindividuale».

²⁸¹ E. Fagioli, *Nietzsche - La finitudine come autobiografia*, cit., p.64.

²⁸² G. Gurisatti, *Scacco alla realtà - Dialettica ed Estetica della derealizzazione mediatica*, cit., p.39.

in mondo. Il commediante ha spirito, ma poca coscienza dello spirito. Egli crede sempre a ciò con cui gli riesce di suscitare la fede più intensa - la fede in *se stesso*!²⁸³

La vera libertà umana si manifesta per Nietzsche come responsabilità interpretativa e creativa: la possibilità di dare forma al proprio divenire, di tradurre in figure e parole ciò che, in sé, è caotico e indeterminato.

In questo gesto interpretativo si annida l'aut-aut di cui ci parla Kierkegaard: ogni scelta, ogni forma che assumiamo, «è decisiva per il contenuto della personalità»²⁸⁴ e implica una rinuncia, un'esclusione di altre possibilità.

Scegliere significa determinarsi, manifestarsi, diventare autori e attori della prospettiva creata. Questa è la grande fortuna ed occasione dell'uomo, in quanto «chi non si può manifestare non può amare, e chi non può amare è l'essere più infelice»²⁸⁵.

Determinarsi significa allora anche accettare la finitezza di ogni prospettiva, la parzialità di ogni verità; accettare la propria forma equivale ad accogliere il divenire, a riconoscere che ciò che siamo oggi è il risultato di una decisione estetica e che, come ogni creazione, essa potrà sempre essere riplasmata.

Determinarsi significa però anche riconoscere che la finitezza non è semplice limite, ma il luogo stesso in cui si manifesta l'infinito del senso. Nell'accettare il divenire, l'uomo scopre che l'infinito non è un "oltre" o un "eterno" immobile, bensì ciò che si dà nell'attimo vissuto, nel tempo che crea e distrugge, nel ritmo in cui il senso si fa esperienza.

Il tempo è allora per Nietzsche, come scrive Fink, «la potenza del far-essere»²⁸⁶, il gioco dionisiaco che continuamente rinnova le forme.

²⁸³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.55.

²⁸⁴ Cfr. S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, cit., p.9 :«Se un uomo potesse mantenersi sempre sul culmine dell'attimo della scelta, se potesse cessare di essere un uomo, se nel suo essere più profondo fosse solo un aereo pensiero, se la personalità non avesse altra importanza che quella di essere un nanetto che prende sí parte ai movimenti, ma rimane sempre lo stesso, se fosse così, sarebbe una stoltezza dire che per un uomo può essere troppo tardi per scegliere, perché, nel senso più profondo, non si potrebbe parlare di una scelta. La scelta stessa è decisiva per il contenuto della personalità; colla scelta essa sprofonda nella cosa scelta, e quando non sceglie, appassisce in consunzione».

²⁸⁵ Ivi, cit., p.6.

²⁸⁶ E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p.107.

Così, «nello spazio, nel tempo e nella luce del mondo le cose finite fanno la loro apparizione; la loro infinitezza non è dietro, non è al di là delle cose, è in esse e intorno ad esse»²⁸⁷.

Il “tempo della coscienza” allora, non è più il luogo della verità, ma dello stile: il luogo in cui il linguaggio si fa gesto, in cui la vita si lascia interpretare e modellare. La responsabilità non è quella di essere fedeli a un’essenza, ma di saper creare la propria maschera con consapevolezza. Vivere diventa un atto di interpretazione, e interpretare significa accettare la finzione come forma della verità umana: non come menzogna, ma come possibilità.

In questo senso, il linguaggio così come il pensiero, non è la prigione dell’essere, ma la sua condizione di libertà. È attraverso la parola che l’uomo, riconoscendo la propria natura interpretante, si fa autore della propria esistenza: non colui che possiede una verità, ma colui che la crea. Dunque, solo chi sa tacere dinanzi al frastuono del mondo può ascoltare la voce profonda del proprio divenire. La creazione di sé esige lentezza, distanza, solitudine: non come fuga, ma come fedeltà al ritmo interiore con cui il senso si prepara a nascere, ad essere creato. È in questa solitudine che l’uomo impara raccogliersi presso di sé, ad ascoltare le “proprie sonorità”²⁸⁸: non è più colui che può conoscere il mondo, ma colui che lo sente vibrare dentro, colui che sa «volgere la lente su di sé»²⁸⁹.

Tutte le sorgenti profonde vivono con lentezza la loro esperienza: esse debbono attendere a lungo prima di sapere *che cosa* è caduto nella loro profondità. Tutto quanto è grande si ritira in disparte dal mercato e dalla fama: gli inventori di valori nuovi hanno sempre abitato lontano dal mercato e dalla fama. Amico mio, fuggi nella tua solitudine: io ti vedo tormentato dalle punture di mosche velenose. Fuggi là dove l’aria aspira forte e inclemente!²⁹⁰

²⁸⁷ Cfr. *ivi*, cit., p.104: «Quando l’uomo sente il mondo, quando la sua esistenza si allarga e tende all’infinito, quando egli si protende al di sopra di tutte le cose finite nell’infinito. Ma qui non si intende quell’infinito che la metafisica pensava come mondo che sta al di fuori di questo mondo, come cosa in sé, come Dio. L’infinito metafisico è la negazione del finito».

²⁸⁸ Cfr. E. Fagioli, *Nietzsche - La finitudine come autobiografia*, cit., p.152: «Il soggetto non può che raccogliersi presso di sé. E quale migliore modo di starsi presso che quello del dialogo con se stesso, dell’ascolto delle proprie sonorità».

²⁸⁹ *Ivi*, cit., p.163.

²⁹⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.56.

CONCLUSIONE

L'indagine che abbiamo condotto ci ha portati a ripensare radicalmente la relazione tra corpo, linguaggio e coscienza.

Abbiamo visto come, per Nietzsche, il punto di partenza non sia il soggetto pensante, ma il corpo, inteso come universo pulsionale, come intreccio di forze e di tensioni che precedono ogni forma di rappresentazione.

Il corpo non è una sostanza, ma un campo di interpretazioni in lotta, un insieme dinamico di impulsi che cercano di assumere una forma. È in questa prospettiva che la volontà di potenza si mostra non solo come desiderio di dominio, ma come capacità di configurazione, come impulso creativo che ordina e dà senso al caos.

Da questa base pulsionale emerge, progressivamente, la dimensione dell'interpretazione: l'uomo, essere che non può accedere al reale se non attraverso il filtro del linguaggio e del segno, trasforma l'esperienza corporea in forma, immagine, parola e pensiero.

Il linguaggio diventa così l'ambito in cui il mondo prende figura, ma anche il luogo in cui esso si allontana da sé: ogni segno è una metafora, una distanza, un tentativo di fissare l'inafferrabile.

Tuttavia, proprio in questo scarto si apre la possibilità del senso. Interpretare significa vivere: significa dare una direzione al flusso delle forze, un orientamento alla molteplicità dell'esperienza. Abbiamo allora così riconosciuto come la coscienza non sia rivelazione, ma costruzione: un orizzonte simbolico che l'uomo crea per rendere abitabile il proprio divenire. Essa non rivela una verità nascosta, ma inventa un modo di esistere; non riflette l'essere, ma lo plasma.

In questo gesto interpretativo si radica anche una nuova forma di responsabilità: non più morale, fondata su valori assoluti, ma estetica ed esistenziale, fondata sul modo in cui si dà forma al proprio vivere.

L'uomo è responsabile delle prospettive che crea, delle maschere che indossa, dello "stile" con cui si espone al mondo.

A questo punto sorge una domanda inevitabile, che attraversa tanto Nietzsche quanto la riflessione contemporanea: chi siamo davvero? Siamo il nostro universo pulsionale, che agisce nell'ombra del corpo? Siamo l'io che emerge come costruzione linguistica, come superficie di significati sedimentati? O siamo, piuttosto, il modo in cui interpretiamo,

il gesto stesso dell'interpretazione, la qualità con cui diamo forma artistica al caos che ci abita?

In questo interrogativo si gioca l'enigma dell'identità e della libertà: da dove provengono le nostre azioni? Qual è la parte più essenziale di noi che le origina?

Le neuroscienze contemporanee, interrogandosi sul rapporto tra cervello e decisione, mettono in discussione l'idea di un soggetto sovrano e pienamente consapevole: l'agire umano sembra piuttosto nascere da processi pre-coscienti, da dinamiche che la coscienza solo in seguito interpreta come "sue".

Sotto la superficie razionale, resta un inconscio corporeo che decide prima di ogni decisione.

Tuttavia, anche in questo scenario, non scompare la responsabilità: essa si sposta dal piano del dominio a quello della forma dell'interpretazione. Ogni nostro gesto richiede infatti un ascolto paziente di sé, una disponibilità al silenzio interiore che lasci affiorare ciò che, nel profondo, tenta di prendere voce²⁹¹.

non siamo responsabili di ciò che ci attraversa, ma di come lo accogliamo, di come lo traduciamo, di come lo trasformiamo in senso.

Forse, allora, la nostra essenza non sta né nella pura pulsione né nel puro linguaggio, ma nel "tra", in quella soglia in cui l'una e l'altro si incontrano.

L'uomo è un essere di confine, sospeso tra la necessità del corpo e la libertà del segno, tra la cecità del desiderio e la chiarezza della parola. La sua grandezza non sta nel superare questa tensione, ma nell'abitarla: nel saper restare nel mezzo, come suggerirebbe Aristotele, tra l'eccesso dionisiaco e la rigidità apollinea, tra la dissoluzione e la forma.

Riconoscere la nostra natura corporea e istintiva significa accettare il carattere dionisiaco della vita, la sua inesorabile instabilità. Tuttavia riconoscere anche la possibilità di darsi forma, di costruirsi un volto, di interpretare il proprio caos, significa affermare la dignità creativa dell'esistenza.

²⁹¹ Cfr. E. Faggioli, *Nietzsche - La finitudine come autobiografia*, cit., p.159: «Il soggetto si isola, deve instaurarsi sulle sue 'alture' per rendere possibile lo scavo dissotterrante, per sorvegliare che l'opera di disoccultamento non sia in fondo che una mascherata autooccultazione. Non c'è bisogno di viaggiare per scoprire terre sconosciute. [...] Il terreno della soggettività è delimitato, le sue estremità sanciscono il dominio. Ma è una padronanza che deve sempre di nuovo ribadirsi. Come una fiera in gabbia, il viandante percorre instancabilmente il proprio spazio vitale, i confini, quei margini che, in quanto sfumati fluidi mai chiari, esigono la ridisegnatura, una messa a fuoco che, nel mentre del suo attuarsi, li trasforma in ostacoli, in solidi bastioni che obbligano così alla fatica del salto, del superamento».

La libertà umana si misura allora nella capacità di tenere insieme questi due poli: l'abbandono e la misura, il caos e la forma, la necessità e l'invenzione.

Rimane aperta, inevitabilmente, la questione dell'unità del soggetto. L'identità, come abbiamo visto, non è un'essenza stabile ma un processo, un equilibrio fragile tra molteplici forze.

La soggettività moderna rischia di farsi prigioniera proprio quando pretende di essere coerente, compatta, identica a se stessa. L'uomo invece, per Nietzsche, non è un centro immobile: è un campo di contraddizioni, un'armonia dissonante: accettare le proprie sfumature, le proprie fratture, significa accettare la vita stessa nella sua forma più autentica.

In questa direzione procede anche Camus quando, nel *mito di Sisifo*, ci ricorda che «pensare è innanzitutto voler creare un mondo»²⁹². Ogni pensiero, insomma, nasce dal dissidio che ci attraversa e cerca un terreno d'intesa secondo la nostra nostalgia: non il rimpianto del passato, ma la tensione creativa che ci spinge a inventare forme, legami, analogie.

Pensare significa allora dare forma all'incerto, aprire mondi possibili e, in definitiva, il pensiero nietzscheano ci invita proprio a questo: a riconoscere che il mondo è un testo in continua riscrittura, e che noi stessi siamo una delle sue interpretazioni possibili.

Il nostro compito non è trovare in noi e nel mondo un significato definitivo, ma creare — ogni momento, ogni gesto, ogni parola — un modo singolare di essere nel mondo.

Forse si tratta, ogni giorno, di ricordare quell'istante nudo del risveglio, quando non siamo ancora nessuno, e di custodirlo mentre impariamo a creare ciò che scegliamo di essere.

Essere fedeli a questo movimento, fedeli al ritmo del proprio divenire, è forse la più alta forma di responsabilità che ci resta.

²⁹² Cfr. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 1998, p.96: «Pensare è innanzitutto voler creare un mondo (o limitare il proprio, il che si riduce alla stessa cosa); è partire dal dissidio fondamentale che separa l'uomo dalla sua esperienza, per trovare un terreno di intesa secondo la sua nostalgia, un universo infascettato di ragioni o rischiarato da analogie, che permetta di risolvere l'insopportabile divorzio».

BIBLIOGRAFIA

Opere di Friedrich Nietzsche:

Per le opere di Nietzsche è stata utilizzata l'edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari: Opere di Friedrich Nietzsche, Adelphi, Milano, 1964. (d'ora in poi: OFN).

F. Nietzsche, *La mia vita-Scritti autobiografici* (1856-1869), trad. it. di M. Carpitella, Adelphi, Milano 1995.

F. Nietzsche, *Die Philosophie in tragischen Zeitalter der Griechen*, Alfred Kroner Verlag, Leipzig 1873, trad. it. di G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, in OFN, vol. III, t. II, 1991.

F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, E.W. Fritsch, Leipzig 1874, trad. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1974.

F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1878, trad.it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano I*, in OFN, vol. IV, t. II, 1981.

F. Nietzsche, *Morgenröthe*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1881, trad.it. di F. Masini, *Aurora*, in OFN, vol. V, t. I, 1964.

F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1882, trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, in OFN, vol. V, t. II, 1965.

F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1883, trad.it di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra*, in OFN, vol. VI, 1976.

F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Verlag von C. G. Naumann, Leipzig 1886, trad.it di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in OFN, vol. VI, t. II, 1996.

F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, C. G. Naumann, Leipzig 1887, trad.it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, in OFN, vol. VI, t. II, 1984.

F. Nietzsche, *Frammenti postumi, 1884*, trad. it. di S. Giametta, in OFN, vol. VII, t. II, 1964.

F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. di S. Giametta, in OFN, vol. VIII, t. I, 1975.

F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, trad. it. di S. Giametta, in OFN, vol. VIII, t. III, 1974.

F. Nietzsche, *Götzen - Dämmerung*, Verlag Von C.G. Naumann, Leipzig 1889, trad.it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli*, in OFN, vol. VI, t. III, 1994.

Letteratura critica su Friedrich Nietzsche:

- M. Cacciari (a cura di), *Crucialità del tempo*, Liguori editore, Napoli 1998.
- L. Casini, *La riscoperta del corpo*, Edizioni Studium, Roma 1990.
- J. Derrida, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978, trad. it. di G. Cacciavillani, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991.
- R. Dionigi, *Il doppio cervello di Nietzsche*, Quodlibet, Macerata 2000.
- E. Fagioli, *Nietzsche - La finitudine come autobiografia*, EGEA, Milano 1994.
- E. Fink *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, trad. it. di P. Rocco Traverso, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Padova 1980.
- M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, trad. it. a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977.
- G. Frilli, G. Garelli, R. Morani, (a cura di), *Linguaggio, storia, verità*, Orthotes, Napoli 2025.
- C. Gentili, *A partire da Nietzsche*, Marietti, Genova 1998.
- A. Giacomelli, *Tipi umani e figure dell'esistenza*, Mimesis, Milano 2021.
- G. Gurisatti, *Scacco alla realtà - Dialettica ed Estetica della derealizzazione mediatica*, Quodlibet, Macerata 2012.
- M. Heidegger, *Nietzsche*, Klett-Cotta, Stuttgart 1961, trad. it a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.
- K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1936, trad. it. a cura di L. Rustichelli, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996.
- K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Verlag Die Runde, Berlin 1935, trad. it a cura di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- L. Lupo, *Le colombe dello scettico - riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, ETS, Pisa 2006
- E. Mazarella, *Nietzsche e la storia*, Carocci, Roma 2022.
- R. Morani, *Soggetto e modernità: Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, F. Angeli, Milano 2007.
- M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, ETS, Pisa 2012.

C. Sini, *Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 2007.

Altre opere utilizzate:

A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 1998.

E. Carly, F. Grigenti, *Mente, cervello, intelligenza artificiale*, Pearson, Milano-Torino 2019.

G. Colli, *La Sapienza greca I*, Adelphi, Milano 1977.

G. Colli, *La Sapienza greca III*, Adelphi, Milano 1980.

G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, trad. it. di M. de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2022.

R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Mersenne, Paris 1641, trad. it. di S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 1997.

L. Forgione, *L'autocoscienza - un problema filosofico*, Carrocci editore, Roma 2011.

M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Éditions Gallimard, Paris 1966, trad. it di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.

G.W.F. Hegel, *System Der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg 1807, trad.it. a cura di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino, 2008.

I. Kant, *Kritik Der Reinen Vernunft*, Verlegtst Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1781, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2005.

S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, C. A. Reitzel, Copenhagen 1843, trad. it. di K. M. Guldbrandsen e R. Cantoni, *Aut-Aut*, Mondadori, Milano 2000.

C. S. Peirce, *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, trad. it. di G. Maddalena, in C. S. Peirce, *Scritti scelti*, UTET, Torino 2005.

J. P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1936, trad. it di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*, Marinotti Edizioni, Milano 2023.

J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, trad it di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il saggiatore, Milano 2023.

A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, F. A. Brockhaus, Leipzig 1819,
trad. it. a cura di S. Giannetta, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Rizzoli,
Milano 2002.