

*Stefano Berni*

**PER UNA FILOSOFIA DEL CORPO**  
**HEIDEGGER E FOUCAULT**  
**INTERPRETI DI NIETZSCHE**

*Collana Monografie*

DIPARTIMENTO DI SCIENZE STORICHE, GIURIDICHE, POLITICHE E SOCIALI  
DI. GIPS

## INDICE

INTRODUZIONE .....	5
<i>Capitolo primo</i>	
CORPO E COSCIENZA IN NIETZSCHE .....	9
I. Il problema del corpo .....	9
II. Il problema della coscienza .....	20
<i>Capitolo secondo</i>	
NIETZSCHE E DARWIN .....	27
<i>Capitolo terzo</i>	
EPIGONI .....	37
I. Heidegger contro Nietzsche .....	37
II. Foucault interprete di Nietzsche .....	66
<i>Capitolo quarto</i>	
CORPO E VIOLENZA .....	89
BIBLIOGRAFIA .....	99
INDICE DEI NOMI .....	105

## INTRODUZIONE

A cent'anni esatti dalla morte di Nietzsche il suo pensiero continua ad essere frainteso, rivisitato, discusso come se fosse difficile posizionarlo in modo pacifico (e pacificato) all'interno della cornice classica della storia della filosofia. Seppure letto, amato e odiato anche dalla massa, quella massa da cui Nietzsche aveva preso le distanze – la sua filosofia, del resto, è per tutti e per nessuno –, l'intero suo pensiero è lontano dall'essere stato assimilato, digerito e omologato.

Piuttosto ci si serve dei suoi aforismi e dei suoi libri come se fossero una sorta di baedeker, sfruttando ora una frase ora un'altra come se si potesse scindere nelle sue varie e multiformi maschere schizofreniche. Non si coglie – o forse si preferisce non cogliere – l'intima coerenza che rivela quello che a Nietzsche sembrava una delle migliori virtù dell'uomo greco e rinascimentale: l'onestà. Non l'onestà del moralista, il quale rispetta le leggi consacrandosi alla società e allo stato, bensì l'onestà dell'intellettuale che ricerca l'intima coerenza e sincerità del suo parlare anche laddove il pensiero potrebbe partorire contraddizioni e paradossi.

Sarebbe pretenzioso da parte mia sostenere che soltanto qui si è finito per trovare quella coerenza che a molti altri interpreti del pensiero di Nietzsche era sfuggita. Si darebbe altrimenti la visione di un pensiero sistematico e coevo che contrasterebbe con quell'idea di un filosofo moderno la cui forza risiede proprio nella complessità e differenziazione delle sue idee. Ciò che ho inteso proporre, a dispetto delle interpretazioni “negative”, “nichilistiche”, “enigmatiche”, “misteriose”, è un Nietzsche propositivo le cui idee di partenza sono quelle più evidenti e che appaiono in superficie (ma la superficie è profonda: “La profondità ama la superficie”, ricordava il filosofo tedesco). Per questa ragione sono anche quelle meno ana-

lizzate, studiate, perfino condivise dagli interpreti: mi riferisco in primo luogo alla questione del corpo. Nemici o amici, Destra o Sinistra non possono, a mio avviso, non riconoscere nelle loro discussioni accademiche, l'importanza delle istanze vitalistiche che Nietzsche ha posto al centro della sua filosofia. Se non si tiene conto che di pochi artisti o di qualche pensatore isolato, i filosofi del Novecento hanno decretato, dopo la morte di Dio e dell'uomo, anche la morte del corpo. Pertanto ho deciso, nella prima parte del presente lavoro, di dedicarmi quasi didatticamente a riaffermare e ribadire la crucialità delle pulsioni in Nietzsche. Sarebbe stato importante forse verificare come davvero certe filosofie novecentesche abbiano finito per annichilire il corpo e gli istinti naturali seguendo la tradizione cristiana non a caso al centro delle critiche di Nietzsche. Fenomenologia, ermeneutica, strutturalismo, esistenzialismo, neokantismo, neoidealismo, tutte queste correnti si sono trovate d'accordo nel concedere priorità al linguaggio anziché alle pulsioni umane. Da parte opposta positivismo, neopositivismo, scienze psicologiche e cognitive prendono di mira il corpo per ridurlo a funzioni fisico-oggettive, biomeccaniche.

Il progetto di analizzare simili correnti di pensiero sarebbe risultato fin troppo ambizioso e certamente dispendioso per le mie energie. Sicuramente più facile è appoggiarsi ad un pensatore le cui tesi, in parte o in tutto, ritengo siano da condividere. Inoltre questo libro scaturiva piuttosto da una reazione: l'ammirazione e l'amore che nutro per il pensiero dell'autore di *Aurora* si è scontrato con altre modalità del pensare novecentesco che avevano attratto la mia simpatia: Heidegger e Foucault, non a caso considerati fra i maggiori interpreti del pensiero nietzscheano. Condividevo e condivido tuttora alcune loro posizioni, prima fra tutte la critica alla modernità che tanto scandalo ha suscitato, fino ad essere stati denominati neoconservatori da un pensatore come Habermas, che li poneva sullo stesso orizzonte di pensiero nietzscheano. Non entrerò in merito della questione, avendola, fra l'altro, trattata altrove.

Nonostante ciò, Heidegger e Foucault, seppure con procedure diverse e probabilmente con scopi differenti, hanno finito per tradire

il pensiero di Nietzsche proprio sulla questione che ritengo la più importante, quella, appunto, del corpo. Il primo, riconducendo la volontà di potenza a qualcosa come un valore e un'espressione metafisica; il secondo, ponendosi su un piano che è stato definito di nominalismo scettico, ha sospeso il giudizio sulla corporeità, operando una sorta di riduzione fenomenologica. Entrambi si sono rimessi nelle mani della storia.

Così, dopo aver affrontato nei primi due capitoli direttamente in Nietzsche la questione del corpo, sperando di averne mostrato la centralità e la crucialità, sono passato a confrontare il suo pensiero con le tesi espresse su di lui da Heidegger e Foucault per rivelarne le contraddizioni, i fraintendimenti e la strumentalità. Di qui l'idea del titolo del terzo capitolo che allude a quello che Nietzsche aveva previsto: «Epigoni», cioè una serie di filosofi che non avrebbero tenuto in considerazione l'inezienza della sua opera.

Tra il primo capitolo e il terzo dedicato al pensiero heideggeriano e foucaultiano, ho pensato bene di porre un breve resoconto dei fraintendimenti che in un secolo di storia si sono succeduti nell'accostare le idee nietzscheane a quelle darwiniane. Nietzsche aveva previsto che il suo pensiero sarebbe stato frainteso e considerato come una specie di neodarwinismo, ma non ha potuto evitare che ciò accadesse. Sebbene questo capitolo possa apparire non del tutto omogeneo con gli altri, esso svolge un duplice compito al fine della comprensione complessiva dei fraintendimenti delle idee nietzscheane che si sono succeduti. Da un lato dimostra come, in ogni caso, Nietzsche concedesse grande rilevanza alla corporeità e al tema della natura, dall'altro consente di introdurre elementi che sono comunemente fraintesi, anche da Heidegger e Foucault. Né, infine, si poteva tacere di fronte ad un simile errore di valutazione che domina ormai da troppo tempo.

L'ultimo capitolo potrebbe considerarsi, piuttosto che una conclusione, un banco di prova, un esperimento, una specie di finestra aperta sul presente. Esso contiene un punto di vista, lato sensu nietzscheano, certo parziale e non sviluppato, sui problemi attuali, rianalizzati alla luce dell'importanza che riveste la tematica del cor-

po con tutte le sue implicazioni sociali e politiche. Lungi dallo scendere infatti in una sterile diatriba tra storici della filosofia su questioni esegetiche, credo fermamente che questi temi affrontino problematiche assai cruciali e determinanti per comprendere quello che siamo noi oggi, uomini della contemporaneità. A questo proposito è vero invece che il pensiero di Nietzsche è ancora inattuale (nel senso di: posto al di fuori di tutto ciò che si appiattisce sulle forme del pensiero dominante) e può giocare un ruolo decisivo per la comprensione del presente.

Mi sia permesso ringraziare qui gli amici che, come al solito, sono stati prodighi di consigli e suggerimenti: Antonella Bonciani, Antonio Camerano, Elena Fantechi, Ubaldo Fadini, Alessandro Innocenti, Giovambattista Vaccaro. Un particolare ringraziamento al professor Emanuele Castrucci, che ha creduto alla rilevanza del presente lavoro. Infine vorrei dedicare questo libro a mia moglie Miria, il cui amore per me e per lo studio ha consentito di svolgere serenamente le mie ricerche.

S. B.

## *Capitolo primo*

### **CORPO E COSCIENZA IN NIETZSCHE**

Noi uomini moderni, noi siamo gli eredi di una millenaria vivisezione della coscienza e di una tortura da bestie rivolta contro noi stessi... Troppo a lungo l'uomo ha considerato le sue tendenze naturali con un "cattivo sguardo", cosicché queste hanno finito per congiungersi strettamente in lui con la "cattiva coscienza".

Sarebbe in sé possibile un tentativo opposto – ma chi è abbastanza forte per questo –, vale a dire quello di congiungere indissolubilmente con la cattiva coscienza le tendenze innaturali, tutte quelle aspirazioni al trascendente, all'anti-istinto, all'anti-natura, all'anti-animale, insomma gli ideali esistiti sino ad oggi, che sono tutti quanti ideali ostili alla vita, ideali calunniatori del mondo...

F. Nietzsche

#### **1. Il problema del corpo**

Fin dalle prime opere Nietzsche valorizza la corporeità e la natura criticando il logos: discorsi e linguaggio avvolgono l'individuo, lo penetrano, lo illudono, lo mascherano, lo falsificano, lo allontanano dalle forze primigenie della vita. Da dove derivano tali discorsi, tali pratiche discorsive? Essi sono il frutto di un precipitato storico culturale, rappresentato nel mondo occidentale, dai più importanti veicolatori del logos: il prete, lo scienziato, il politico.

La conoscenza e più in generale il sapere – quello che Nietzsche chiamerà "lo spirito di gravità" – inibiscono l'azione, non permettendo alla vita di esprimersi liberamente. La conoscenza forma, mette in forma la coscienza la quale si interiorizza, creando una maschera, un abito, una seconda natura.

Da una parte la natura, dall'altra il logos. I Greci, ancora non

ottenebrati dalla conoscenza, vivevano in armonia con la natura, ma non come si crede oggi in senso pastorale e idilliaco, bensì nel senso della tensione tragica col mondo. Essi sfruttavano l'arte come momento metafisico di ripristino della natura stessa in quanto "la natura, nonostante ogni mutamento delle generazioni e della storia dei popoli, rimane eternamente se stessa." Con l'arte l'uomo si riconcilia con la natura. Per mezzo della tragedia, ad esempio, egli viene stimolato simbolicamente a ricongiungersi, attraverso "l'intero simbolismo del corpo", alla natura medesima. La natura è verità, la civiltà menzogna.

Dopo Socrate, attraverso la costituzione di un sapere razionale, logico, sistematico, ottimistico, si distrugge la tragedia, l'arte e il mito. L'arte è ridotta a mera rappresentazione della realtà, non è creazione e sublimazione di energie vitali. Il mito è distrutto e permane invece il desiderio di un'origine e di una coscienza tranquilla. Scrive Nietzsche: "Senza mito ogni civiltà perde la sua sana e creativa forza di natura"<sup>1</sup>. Da questa constatazione si potrebbe "dedurre un'eterna lotta tra la concezione del mondo teoretica e quella tragica"<sup>2</sup>. Distruggendo la tragedia infatti si dissolve contemporaneamente il mito, la vita, la natura e l'arte. Il logos considera a torto inferiore la natura, ma non è la corporeità a discendere dal logos, quanto quest'ultimo che risulta essere una mera appendice e strumento della corporeità, formatosi storicamente per attuare migliori strategie di sopravvivenza. La ragione è una malattia, un effetto della decadenza. Essa suppone che il mondo sia retto da leggi ferree, leggi che ottimisticamente potrebbero essere scoperte. Conseguentemente la ragione deduce che vi sia un Dio che abbia costruito tale meccanismo così complesso; ipotizza che si possa trovare la felicità e la virtù degli uomini seguendo una precettistica, un imperativo categorico, delle tavole della legge. L'uomo teorico, logico, razionale vuole mettere a tacere gli istinti.

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, in *Opere*, vol. III, tomo 1, Adelphi, Milano, 1964, p. 151.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 114.



Da *La nascita della tragedia* Nietzsche pone le basi per una critica a tutta la cultura contemporanea eretta sul pensiero di Socrate. Da Platone, attraversando Aristotele, il cristianesimo, lo storicismo, il positivismo, l'idealismo, fino al socialismo, tutto si è imbevuto dello spirito di gravità, spirito di gravità che ha tentato di razionalizzare, omologare, schematizzare, sistematizzare, formalizzare, imbrigliare le forze della natura e della vita.

L'uomo vorrebbe raggiungere la felicità liberandosi dalla sua animalità poiché egli non sa darsi pace nel vedersi soffrire come un animale e prova pena per se stesso, ma l'uomo non è che una parte della natura e "finché – sostiene Nietzsche – si aspira alla vita come ad una felicità, non si è ancora sollevato lo sguardo oltre l'orizzonte dell'animale, si vuole soltanto con maggiore consapevolezza ciò che l'animale cerca per impulso cieco"<sup>3</sup>. Occorre invece rendersi conto che l'uomo fa quello che fa – guerreggia, raccoglie, corre – perché è la continuazione dell'animalità. I tentativi di formare uno Stato, lavorare, omologarsi all'interno della vita sociale, sono solo effetti della nostra paura di rimanere animali. La cultura auspicata da Nietzsche invita a promuovere la generazione del filosofo, dell'artista e del santo, figure che concorrerebbero così al "perfezionamento della natura"<sup>4</sup>.

È evidente che Nietzsche per natura non intende quella vagheggiata dai giusnaturalisti e da alcuni illuministi. Anzi, l'invenzione di una "natura buona" nell'uomo è il tentativo di estromissione di se stessi dalla natura medesima<sup>5</sup>. Semmai egli concepisce la natura in senso eracliteo, ovvero lotta eterna. La natura, gli istinti che la attraversano, la volontà di potenza della natura stessa si disinteres-

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, in *Considerazioni inattuali*, *Opere*, vol. III, tomo II, Adelphi, Milano, 1972, p. 202. Qui Nietzsche sostiene tra le altre cose che la vera educazione non dovrebbe servire ad accumulare nozioni, quanto a liberarsi dal peso di una pseudoconoscenza per ricondurre se stessi ad un modo più naturale di vivere.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, in *Opere*, vol. V., tomo 1, Adelphi, Milano, 1964, p. 19.

sano di ciò che pensa l'uomo e nonostante tutto perseguono i loro fini, che sono del tutto casuali, anche se necessari. Tutto è volontà di potenza che vuole espandersi, anche se l'uomo malato (l'uomo teoretico) vorrebbe reagire a questa esplosione. Anziché promuovere l'espansione degli istinti, l'uomo li ritorce contro se stesso, ammalandosi. Ci sono quindi due modi di darsi della volontà di potenza: uno che non rimane imbrigliato in ostacoli, opposizioni e resistenze ma si realizza permettendo un libero flusso di energie vitali; un altro, che pur essendo di origine naturale, resiste a questa espansione e segue un principio economico formando la morale, "la cattiva coscienza". Scrive ancora Nietzsche: "Forse che la natura non nasconde all'uomo quasi tutto, perfino riguardo al suo corpo, per confinarlo e racchiuderlo in un'orgogliosa e fantasmagorica coscienza, lontano dall'intreccio delle sue viscere, dal rapido flusso del suo sangue, dei complicati fremiti delle sue fibre?"<sup>6</sup>.

In *Aurora* Nietzsche mostra come la morale si sia impossessata del corpo. Una 'certa' spiritualità ha insegnato a disprezzare il corpo (gli istinti e le passioni), colpevolizzandolo, martirizzandolo. Scrive Nietzsche: "Ovunque è stata dominante la dottrina della pura spiritualità, essa ha distrutto con le sue aberrazioni l'energia nervosa: insegnò a tenere in dispregio il corpo, a trascurarlo o a tormentarlo, e a tormentare e spregiare l'uomo stesso, a cagione di tutti gli istinti di quello; essa creò anime ottenebrate, cariche di tensione e oppresse, le quali, per di più, credevano di conoscere la causa del loro senso di abiezione e di poterla forse eliminare – deve risiedere nel corpo! Questo è sempre ancora troppo fiorente! – così concludevano, mentre in realtà il corpo, con i suoi dolori, elevava proteste su proteste contro la continua irrisione. Una generale ipereccitabilità nervosa, divenuta cronica, fu infine la sorte di quei virtuosi puri spiriti: essi conobbero il piacere soltanto nella forma dell'estasi e di altri prodromi della follia – e il loro sistema giunse al suo apogeo, allorché prese l'estasi come la meta suprema della vita e come nor-

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, in *Opere*, vol. III, tomo 2, Adelphi, Milano, 1970, p. 319.

ma di condanna per tutto quanto è terreno”<sup>7</sup> .

Gli istinti di per sé non sono né buoni né cattivi, ma si colorano negativamente o positivamente in base alle considerazioni morali e di costume: ciò che per i Greci poteva sembrare positivo, dai cristiani viene visto negativamente. Gli istinti vengono trasformati dai giudizi morali. Se ne può dedurre che “le passioni diventano malvagie e maligne se vengono riguardate in modo maligno e malvagio”<sup>8</sup>. Il cristianesimo ha dunque chiamato malvagio quello di cui voleva liberarsi. Ciò che si forma sulla base e per contrasto con gli istinti è quella che Nietzsche chiama appunto cattiva coscienza.

L'Eros, ad esempio, è divenuto nel mondo occidentale, “grazie al sommosso parlottare e all'aria di mistero della chiesa”, il fatto più interessante, su cui si è incentrata tutta la storia del mondo moderno. Si è amplificato il sesso ponendolo al centro della vita di ogni uomo. Non è vero quindi che il cristianesimo ha represso il sesso, al contrario lo ha prodotto nel senso che, velandolo, lo ha canalizzato e controllato. Non soltanto il cristianesimo ha insegnato a rinunciare al corpo, ma ha anche insegnato a torturare l'anima, piegandola, convincendola: l'anima, sostiene Nietzsche rovesciando la tesi di Platone fatta propria dal cristianesimo, è prigioniera del corpo. La morale cristiana disprezza il corpo e piega l'anima perché essa domini sul corporeo.

Anche la filosofia, si chiede Nietzsche ne *La gaia scienza*, è forse un'interpretazione del corpo e un fraintendimento del corpo, una reazione della malattia: “un inconsapevole travestimento di fisiologiche necessità sotto il mantello dell'obiettivo, dell'ideale...”. Tutta la morale è stata costruita in base a fraintendimenti della condizione corporea, in base a sintomi di determinati corpi deboli, malati, che richiedevano determinate norme e leggi per proteggersi, per difendersi, per sopravvivere. Occorrerebbe un medico della morale, so-

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p. 34.

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p.57. Un'avvincente analisi del termine istinto inteso ora come spinta (*Trieb*), ora come forza vitale (*Instinkt*), ora come potenza (*Macht*), è stata compiuta da P.-L. Assoun, *Freud e Nietzsche*, Fioriti, Roma, 1998.

stiene Nietzsche, per comprendere questi sintomi della società in cui viviamo. Anche la coscienza, di cui noi tanto ammiriamo il funzionamento, non è altro che “l’ultimo e più tardo sviluppo dell’organico e di conseguenza anche il più incompleto e il più depotenziato”. Essa non è in rapporto che a errori e a orrori.

Nietzsche delinea così la figura del superuomo il quale non va considerato un asceta che si allontana dagli uomini, trascendendoli; bensì, colui che li supera temporalmente collocandosi come inattuale. L’inattuale è chi si pone in tensione col proprio tempo per partecipare e contribuire meglio al proprio tempo. In senso spaziale è colui capace di salire sulle vette delle montagne in contatto con la natura per prendere le distanze dall’uomo per meglio riflettere. Questo ritirarsi realmente sulle montagne non è, come molti hanno voluto interpretare, una sorta di asceti spirituale; è al contrario un ritorno alle forze più primordiali dell’uomo. In tutta l’opera di Nietzsche si assapora la descrizione e l’adesione panica alla natura. Zarathustra non si vuole allontanare dagli uomini: egli è costretto ad andarsene per tornare un giorno. Piuttosto che vedere Zarathustra come oltreuomo si dovrebbe vederlo come infrauomo: l’uomo che torna, un messaggero. “Il superuomo è il senso della terra... In passato l’anima guardava al corpo con disprezzo: e questo disprezzo era la cosa più alta: essa voleva il corpo macilento, orrido, affamato. Pensava in tal modo, di poter sfuggire al corpo e alla terra”<sup>9</sup>.

Nietzsche puntualizza nella *Genealogia della morale* che la solitudine di Zarathustra sarà fraintesa dal popolo “come se fosse una fuga dalla realtà, mentre è soltanto il suo sprofondare, il suo seppellirsi, il suo abissarsi nella realtà”<sup>10</sup>. Corpo e terra diventano sinonimi per il semplice motivo che il cristianesimo, per la sua idealizzazione di un sopra e di un sotto, li ha considerati inferiori sia spazialmente sia moralmente. Per Nietzsche non vi è un sopra e un sotto, non vi è

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, vol. VI, tomo 1, Adelphi, Milano, 1986, p. 6.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere*, vol. VI, tomo 2, Adelphi, Milano, 1964, p. 295.

un retromondo o un altro mondo più “vero”. Perciò occorre contrapporre al corpo malato dei cristiani, che lo hanno reso tale perché non lo curano spiritualmente considerandolo secondario, il corpo sano che parla del senso della terra. Si deve pertanto costruire un io più onesto che riconosca le ragioni del corpo. L'io non è una coscienza pura, razionale, assolutamente primaria, che fonda se stesso, come pretendevano i vari Cartesio, Fichte ed Hegel, epigoni della tradizione cristiana. L'io, dimostra Nietzsche, non è origine, bensì il precipitato e il prodotto di forze vitali, animali, istintuali che agiscono spesso inconsapevolmente ed inconsciamente. Non riconoscere questo, significa porsi contro il proprio corpo. In quest'ultimo caso l'io stesso ne soffrirebbe e si ammalerebbe. Occorrerebbe tornare ad essere fanciulli quando il corpo e l'anima coincidevano. I dispregiatori del corpo devono, per Nietzsche, imparare a vedere l'anima come il prodotto del corpo: l'anima è una parola per indicare il corpo stesso. “Il corpo è una grande ragione” e lo spirito una piccola ragione strumento del corpo. Nietzsche chiama ciò che si oppone all'io il sé. Esso domina l'io, “abita nel tuo corpo è il tuo corpo”<sup>11</sup>. Se il sé dice all'io di soffrire, quest'ultimo soffre ed è costretto a pensare, se il sé dice all'io di provare piacere l'io gioisce e deve pensare. Il sé è così potente che i dispregiatori del corpo, inconsapevolmente, disprezzano se stessi a causa del loro corpo. Occorre che il corpo purifichi il sapere in modo che “tutti gli istinti si santifichino”<sup>12</sup>. Occorre risanare se stessi attraverso tale consapevolezza. La cultura deve perdere il carattere privilegiato che le si accollava. Il sapere deve dire sì alla vita e non combattere contro di essa. L'uomo, scrive Nietzsche, si trova a metà strada tra l'animale e il superuomo: è il grande meriggio; si tratta di raggiungere la sera per esperire un nuovo mattino; fuor di metafora significa raggiungere la consapevolezza per ritornare a riacquistare l'animalità, la naturalità e l'infanzia che è in noi. La conoscenza dovrà ristabilire un giorno la condizione primaria dell'esistenza.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 34.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 93.

La natura non è conservatrice e non persegue un fine economico ma è dissipatrice, caotica, si espande. Gli stoici, ad esempio, che pretendevano di vivere secondo natura controllando il proprio corpo attraverso la ragione, in realtà vivevano esattamente opponendosi al fluire della natura stessa. Ogni filosofia, ogni morale, pensano di essere antitetiche rispetto alla natura. Invece “occorre considerare la maggior parte del pensiero cosciente tra le attività dell’istinto”<sup>13</sup>. Non si può opporre l’istinto all’attività cosciente: fra le due realtà vi è piuttosto una gradualità. Dietro ogni logica e valore vi sarebbero delle “esigenze fisiologiche”, degli istinti.

Per Nietzsche, quindi, vi è una pluralità di istinti che concorrono a combattersi, a resistersi. Il corpo è un campo entro il quale le forze interagiscono. Tali istinti vogliono tutti dominare e vincere sugli altri. “La vita è volontà di potenza”<sup>14</sup>. Non si deve pensare dunque ad un solo istinto di conservazione: esso è soltanto uno dei tanti istinti. Di qui la critica di Nietzsche a Schopenhauer, che invece supposeva una sola volontà (anche se, si deve aggiungere, tutti questi istinti rispondono, per Nietzsche, alla stessa volontà di potenza). Una volontà di potenza che si connota però di due movimenti opposti: uno, al servizio della coscienza, della morale, della maschera, della finzione, del mimetismo, il quale si incancrenisce e diventa malattia; l’altro, invece, che si libera pienamente e dà libero accesso a se stesso e contribuisce alla sanità del corpo. “L’animale uomo interiorizzato, ricacciato in se stesso, incarcerato nello Stato ai fini dell’ammansimento”<sup>15</sup>, avendo sbarrata la via più naturale della liberazione, ha formato la cattiva coscienza. Egli aliena la propria naturalità, disprezzandola, considerandola una colpa e inventando un Dio. La volontà dell’uomo di pensarsi colpevole intossica la

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, vol. VI, tomo 1, Adelphi, Milano, 1992, p. 9. Tra i più convincenti interpreti di Nietzsche vi è senz’altro G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1992, che ha colto molto bene la differenza tra le forze attive e reattive. “La coscienza è essenzialmente reattiva... mentre attivo è tendere alla potenza” (p. 70).

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 230.

corporeità, producendo la malattia. La storia del cristianesimo e della morale occidentale è la storia di una tortura rivolta contro se stessi, di un dominio del sé. “Troppo a lungo l’uomo – scrive ancora Nietzsche – ha considerato le sue tendenze naturali con un cattivo sguardo cosicché queste hanno finito per congiungersi strettamente alla cattiva coscienza”. Cattiva coscienza della scienza che reifica il corpo per analizzarlo, cattiva coscienza dei tecnici e degli ingegneri che violentano la natura e che Nietzsche condanna come *hybris*, cattiva coscienza dei politici che vogliono dominare in quanto risentiti, cattiva coscienza di coloro che amano il denaro e non se stessi.

La ragione, insieme al logos, non si fida dei sensi, dell’odorato, della vista, del tatto. Per questo, sostiene Nietzsche, la ragione ha inventato un retromondo, un mondo vero, una cosa in sé, un’essenza, un al di là, i quali sfuggono al campo dei sensi. Il vero progresso, un progresso tutto particolare dato che Nietzsche critica il progresso comunemente inteso, sarebbe un “ritorno alla natura”, non visto come un “regredire quanto piuttosto un arrivare in alto”<sup>16</sup>. Contro una morale contronatura occorre formulare una morale più sana.

Come è possibile che sia potuto accadere questo? Che si sia imposta una morale contronatura? Che l’istinto di conservazione del gregge abbia vinto sugli altri istinti? “Che si sia imparato a disprezzare gli istinti primari della vita? Che si sia finta l’esistenza di un’anima per far andare in rovina il corpo? Che si sia imparato a considerare impuro ciò che è il presupposto della vita, la sessualità?”<sup>17</sup>. Perché il cristianesimo ha insegnato a rinunciare a se stessi? La risposta è che esso vuole giustificare l’esistenza dell’uo-

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, vol. VI, tomo 2, Adelphi, Milano, 1964, p. 149. Molto chiaro risulta essere da questo punto di vista il libro di A. Sanna, *Nietzsche e il ritorno alla natura. La lotta tra Apollo e Dioniso alle origini della vita*, Firenze libri, Firenze, 1998. Sanna scrive fra l’altro che, per Nietzsche, “il pensiero è un’anomalia naturale, è una malattia che si manifesta nel seno stesso della natura e si sviluppa nell’animale più debole, l’uomo” (p. 54).

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Ecce Homo*, in *Opere*, vol. VI, tomo 2, Adelphi, Milano, 1983, p. 73.

mo e la sua sofferenza: “Non la sofferenza in se stessa era il suo problema, bensì a che scopo soffrire? L’assurdità della sofferenza, non la sofferenza è stato il problema dell’umanità”. Si è disposti a soffrire se si dà un senso a tale sofferenza. La colpa è la giustificazione della sofferenza. “Questo odio contro l’umano, il ferino, più ancora contro il corporeo, questa ripugnanza ai sensi...tutto ciò significa...volontà del nulla... L’uomo preferisce ancora il nulla piuttosto che non volere”<sup>18</sup>.

Qui si innesca la polemica di Nietzsche contro il nichilismo. Il cristianesimo e la morale occidentale sono nichilistiche perché credono al nulla, non credono alla vita, non dicono sì alla vita, o meglio, dicono sì alle forze più malate della vita, dicono sì alla malattia stessa santificando il dolore, dicono sì a quella volontà di potenza che si concretizza nella cattiva coscienza. Perciò Nietzsche non può essere considerato nichilista, come qualcuno a provato a dire, utilizzando la sua stessa arma critica contro di lui; egli, infatti, crede nella vita e nel corpo. Anche l’ottimismo di Nietzsche è ben diverso dall’ottimismo dei cristiani: il primo crede a qualcosa di presente e reale, i secondi si illudono di credere a qualcosa che non c’è, annichilendo soprattutto il loro interesse per la vita. Così, dove non c’è accrescimento di forze ma perdita di istinti, l’animale uomo si corrompe e degenera. Soltanto con un movimento contrario al cristianesimo che accetti questa terra e il corpo in cui viviamo, il grande egoismo, e la volontà di potenza, si potrà ripristinare un uomo sano. Riconoscere gli interessi egoistici del corpo, riconoscere la forza, la lotta, le energie pulsionali che agiscono nell’uomo: soltanto dopo questo riconoscimento delle ragioni del corpo da parte della ragione, quest’ultima potrà divenire strumento utile per gli istinti naturali e potrà contribuire ad una sanità psicologica. Senza questa sanità psicologica la massa occidentale è destinata alla follia: “la folla è folle”. Nietzsche ci insegna a comprendere che la pazzia è tale per il troppo desiderio di normalità e che è prodotta dalla società stessa. Essa è destinata a

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 349.



concedersi allo Stato, agli uomini avidi di potere, agli uomini avidi di denaro, agli uomini avidi di nozionismo, a coloro che non bastano a se stessi e che riempiono il loro vuoto passando la vita a voler giustificare la loro esistenza.

La più grande disonestà di questi uomini è quella di fare tutto in base al loro egoismo, mascherandolo e ingannando se stessi. Essi sostengono di agire disinteressatamente, di commuoversi per gli altri, di provare pietà, quando non vogliono che affermare la loro volontà di potenza. “La tendenza della moralità altruistica”, e contemporaneamente, “la tendenza ai giudizi universali” contribuiscono al livellamento e all’omologazione, all’intossicazione e all’ottundimento dell’egoismo. Considerare, ad esempio come Kant, il “proprio giudizio come legge universale” è un egoismo cieco che rivela di non aver scoperto ancora se stessi. Chi fugge da se stesso fugge in prima istanza dalle forze attive che attraversano il corpo. Chi fugge da se stesso, sostiene Nietzsche, si rifugia nel prossimo, perché si disprezza. Si è santificato il tu ma non ancora l’io: “il tu è più antico dell’io”<sup>19</sup>. Ama il prossimo tuo come te stesso, impone il cristianesimo, ama dunque in primo luogo te stesso. Chi non ama se stesso, non può amare l’altro. “Bisogna imparare ad amare se stessi”. L’amore è, per Nietzsche, un atto egoistico. Egli distingue due specie di egoismo come aveva distinto due specie di volontà di potenza: un egoismo che è pienezza di se stessi e dunque anche capacità di donare il sovrappiù che si ha; e un egoismo dei malati, degli avidi. Essi non sanno donare e se donano compiono il gesto per avere qualcosa in cambio. Ma questo egoismo proviene da un “corpo infermo”. In tal senso il cristianesimo “rimane pur sempre il potenziamento dell’egoismo”<sup>20</sup>, cioè l’egoismo dei deboli che impediscono l’estrinsecazione delle forze più vitali della natura. Il culto dell’altruismo è una forma specifica di egoismo, che trae origine dall’istinto di vendetta e di risentimento. Il risentito è colui che non

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 70.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, vol. VIII, tomo 3, p. 6.

ha e non è, e si appella all'altruismo per ricevere ciò che naturalmente non gli era stato concesso.

## 2. Il problema della coscienza

La ragione, l'intelletto, la conoscenza si oppongono al corpo, lo penetrano attraverso il linguaggio (il logos) formando la coscienza. Vi è, diversamente da quello che pensavano positivisti e idealisti, un'incommensurabilità tra linguaggio e corpo, tra linguaggio e realtà. Scrive Nietzsche: "Il linguaggio e i pregiudizi, su cui è edificato il linguaggio stesso, ci sono, in molteplici casi, di impedimento alla penetrazione di intimi processi ed istinti... È la nostra opinione su noi stessi che abbiamo trovato per questa via sbagliata, il cosiddetto io" <sup>21</sup>.

La realtà per Nietzsche non ha una logica, è casuale, caotica; perciò la logica, che è un'invenzione umana, non comprende un bel niente, può solo catturare parti della realtà in modo strumentale. Il linguaggio è un simbolo dell'apparenza e non potrà mai cogliere il reale. Nietzsche insiste lungamente sulla finzione del linguaggio in *Verità e menzogna in senso extramurale*. In primo luogo le parole non colgono mai l'essenza delle cose, ma designano solo le relazioni tra le cose e gli uomini. "Le parole sono soltanto simboli per designare le relazioni reciproche fra le cose e le relazioni delle cose con noi, e non toccano mai la verità assoluta" <sup>22</sup>. Ogni parola non è che un concetto che serve ad indicare una classe di cose, perciò si indica, con una parola, più cose diseguali. I concetti diventano la schematizzazione, la falsificazione, la mortificazione, la semplificazione e la riduzione della complessità e della variabilità del reale. In più l'uomo scambia questi ultimi come copie del reale. Se si sono sviluppati il linguaggio, la logica e la matematica è perché si credeva che essi cogliessero veramente la verità del mondo. Tuttavia la logi-

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p. 86.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, cit., p. 291.

ca “poggia su premesse cui nulla corrisponde nel mondo reale, sul presupposto della uguaglianza delle cose, dell'identità della cosa in diversi punti del tempo”<sup>23</sup>.

In realtà il linguaggio si è sviluppato per accelerare i processi di comunicazione tra individui i quali dovevano rapidamente comprendersi per aggregarsi e difendersi. Si è sviluppato un linguaggio medio, comune, mediocre, ma funzionale. “La coscienza in generale si è sviluppata soltanto sotto la pressione del bisogno di comunicazione... (in particolare tra colui che comanda e colui che obbedisce)... Coscienza è propriamente soltanto una rete di collegamento tra uomo e uomo. Solo in quanto tale è stata costretta a svilupparsi: l'uomo solitario, l'uomo bestia da preda non ne avrebbe avuto bisogno”<sup>24</sup>.

Il linguaggio, così formatosi, penetra nell'individuo e inventa l'io. Ma le parole denominano, il più delle volte, degli estremi, dei limiti tra i quali vi è una gradazione di cose, di sentimenti, di emozioni che non sono indicate e considerate: “Il linguaggio non ha la possibilità di evadere dalla sua goffaggine e deve continuamente parlare di antitesi, là dove esistono solo gradi e una sottile gamma di variazioni”<sup>25</sup>. Così ci illudiamo, dice Nietzsche, di conoscere e di conoscerci attraverso il linguaggio quando esso non rappresenta che l'eccezione di quello che noi effettivamente siamo, non rappresenta che il rispecchiamento della società in noi. In realtà per vivere non avremmo bisogno di questo rispecchiamento, di questa sorta di autoscienza.

“La nostra opinione su noi stessi”, il cosiddetto io, è un pregiudizio. Se si dovesse seguire la coscienza, che è l'ultima fase dell'evoluzione umana, si incorrerebbe in numerosi errori: “Tutta la coscienza è in rapporto ad errori”<sup>26</sup>. Spesso e volentieri ci salva

<sup>23</sup> F Nietzsche, *Umano troppo umano I*, in *Opere*, vol. IV, tomo 2, Adelphi, Milano, 1965, p. 21.

<sup>24</sup> F Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere*, vol. V, tomo 2, Adelphi, Milano, 1967, p. 220.

<sup>25</sup> F Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, vol. VI, tomo 2, Adelphi, Milano, 1968, p. 31.

<sup>26</sup> F Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 45.

l'istinto. Altri errori della coscienza sono, secondo Nietzsche, "pensare che esistano cose durevoli, cose uguali, che il volere sia libero, che quanto è bene per me, lo sia anche in sé e per sé"<sup>27</sup>. Gli Eleati furono i primi a supporre erroneamente che la ragione fosse pienamente libera e scaturisse da se stessa anziché essere una mera appendice della natura. Questi errori che si insediarono nella coscienza, si disputarono e lottarono per la "verità" e divennero anch'essi importanti per la conservazione della vita. Infatti, chi indovina l'uguaglianza tra due cose diverse, non può dirsi certo intelligente, eppure sopravvive meglio perché impara in ogni caso a riconoscere determinati nemici ricorrenti. Così anche "ogni inclinazione scettica è un grande pericolo per la vita" perché pone troppo tempo nell'agire e nello scegliere.

"*Intelligere*" è una specie di compromesso tra istinti. Il pensiero è il prodotto di forze inconsce, è la risultante di quello che preme interiormente. La morale stessa non è che il prodotto di forze contrapposte e ciò che si chiama bene e giusto è stato determinato dalla tradizione.

Se la coscienza è il risultato di una storia degli errori, se è una maschera che illude, qual è la ragione per cui si è formata? Secondo Nietzsche la coscienza si è formata in rapporto "al bisogno di comunicazione"<sup>28</sup>. La coscienza è una rete di comunicazione tra individui: ha bisogno del linguaggio e risponde all'istinto gregario di socializzazione. Ciò che conosciamo di noi stessi appartiene al regno della comunicazione, cioè, alla società in cui risediamo e che ci ha fornito il linguaggio. La coscienza in fondo non è altro che cattiva coscienza, consolidamento dei processi di comunicazione all'interno dell'individuo. Comunicare è dominare. Ogni forma di comunicazione è un tentativo di imporre il proprio potere. Chi nomina, domina.

Coscienza, conoscenza, linguaggio, ragione, si legano alla mo-

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 220.

<sup>29</sup> F Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1879-1881, in *Opere*, vol. V, tomo 1, Adelphi, Milano, 1964, p. 356.

rale. Infatti “la nascita di ogni pensiero è un avvenimento morale”<sup>29</sup>. Nietzsche vuole distruggere la morale, rendendo l’uomo alla naturalità e alla libertà (naturalità, libertà e potenza sono sinonimici in Nietzsche che critica invece la libertà e il volere intesi come libero arbitrio, cioè frutto della ragione); egli vuole distruggere questo teatro immaginario che è la coscienza dove si giocano lotte e accanimenti. La coscienza non è che un epifenomeno dell’istinto e anche quando si suppone di stare pensando è il pensiero stesso che ci pensa. Non è decisivo dunque l’elemento intenzionale e cosciente di un’azione quanto ciò che esso nasconde. L’azione morale è per Nietzsche un pregiudizio. L’autoinquinazione, la compassione, il sacrificio per il prossimo, la pena, la colpa, il disinteresse sono il frutto di una cattiva coscienza. La modestia, il conformismo, l’uguaglianza, la mediocrità divengono parti integranti della morale del gregge e il resto è considerato cattivo. Contro una morale “d’armento”, da gregge, falsa e ipocrita, frutto di accanimenti e di lotte sul corpo, Nietzsche propone una morale alternativa, individualista, creatrice dei propri valori, più coerente e onesta con la propria corporeità. Buono e cattivo sono denominazioni dei dominatori. I dominatori del presente sono i cristiani che hanno mascherato tali concetti facendoli passare per non egoistici e disinteressati.

Il cristianesimo ha condotto una battaglia sugli istinti attraverso l’istituzione della coscienza. Secondo Nietzsche si è marchiato a fuoco l’uomo formandogli una coscienza attraverso l’associazione memoria-dolore. Si ricorda, infatti, ciò che è più doloroso (le religioni sono in fondo sistemi di crudeltà). La storia dell’Europa è la storia delle punizioni sul corpo per addestrare l’uomo ai vantaggi della società. Scrive Nietzsche: “Grazie a questa specie di memoria si giunse infine alla ragione. Ah la ragione, la gravità, il dominio sugli affetti, tutta questa tetra faccenda che ha il nome di riflessione, tutti questi privilegi e pezzi da parata dell’uomo: come si sono fatti pagar cari! Quanto sangue e orrore è nel fondo di tutte le “buone

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 258.

cose”<sup>30</sup>.

Il cristianesimo e la morale d’armento richiedono la rinuncia a se stessi, il sacrificio di sé, apparentemente per guadagnare il paradiso, ma in realtà per assoggettare, per comunicare con l’altro, per obbedire all’altro, per sottomettersi, per omologarsi, per addomesticarsi. Che cos’è la cattiva coscienza se non la morale? Che cos’è l’io se non un lento abituarsi alla sofferenza? Questo ripiegamento, questo rimpicciolimento, “questa tortura da bestie rivolta contro noi stessi”, contribuisce certo ad ammansire l’uomo, ma anche ad ammararlo. Alla base e all’origine della coscienza vi sarebbe una equivalenza di natura economica che conduce l’uomo a vedere delle quantità spendibili, comprabili e misurabili: il sacrificio che si procura a se stessi in cambio della tranquillità sociale. La conoscenza stessa è vista una grandezza quantificabile, un passaggio a “qualcosa d’ignoto che deve essere ricondotto a qualcosa di noto”<sup>31</sup> e non invece una trasformazione qualitativa che ricolora e ri-crea l’individuo. Scrive Nietzsche: “Tutti questi istinti che non si scaricano all’esterno, si rivolgono all’interno-questo è quello che io chiamo interiorizzazione dell’uomo”<sup>32</sup>: tale è l’ipotesi sull’origine della cattiva coscienza.

La coscienza, in conclusione, sorge sulla base di due forze contrarie alla vita: la comunicazione e la dominazione. La morale, formata la coscienza, gioca contro gli sforzi della natura e forgia un tipo peggiore di uomo. La morale e la coscienza sono però una malattia, cioè qualcosa della natura che non segue un corso sano. La morale non sarebbe, per Nietzsche, qualcosa di artificiale o incommensurabile alla natura, ma appartiene alla natura stessa. La morale, la ragione e la coscienza sono qualcosa di corrotto e di nocivo per la salute umana. “Il divenir coscienti, lo spirito, ci sembra che siano i segni rivelatori di una relativa imperfezione dell’or-

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 223.

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 283.

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *L’Anticristo*, in *Opere*, vol. VI, tomo 3, Adelphi, Milano, 1964, p. 170.

ganismo, di una prova, un tentativo, un atto mancato”<sup>33</sup>. La razionalità e la conoscenza sono solo il sintomo di una malattia: “La razionalità ad ogni costo, la vita chiara, fredda, cauta, cosciente, senza istinto, in opposizione agli istinti, fu essa stessa soltanto una malattia, e niente affatto un ritorno alla virtù, alla salute, alla felicità. Dover combattere gli istinti - ecco la formula della *décadence*”<sup>34</sup>.

Apparentemente Nietzsche sembrerebbe cadere in contraddizione quando sostiene che anche la morale è frutto di un istinto, benché “contronaturale”. Dovrebbe essere chiaro però che nella prospettiva nietzscheana niente è artificiale perché tutto è spinto e “voluto” dagli istinti. Si tratta di vedere quali di essi sono i vincenti e quali condurrebbero ad un migliore benessere dell’individuo.

Anche il cristianesimo e più in generale la società rispondono a un istinto di paura e di gregarietà naturale. Nietzsche lo riconosce esplicitamente affermando che il cristianesimo è fin troppo naturale, ma allo stesso tempo difende la naturalità contro la morale e il cristianesimo stesso. Egli sostiene infatti che vi è una naturalità sana che si oppone al piccolo egoismo dei cristiani. La naturalità cui aspira Nietzsche è una naturalità diveniente, libera di esprimersi, di rimettersi in gioco, contro una naturalità che si ripiega in se stessa formando la coscienza. Dunque Nietzsche non pensa che il cristianesimo sia innaturale o artificiale, bensì che risponda ad una natura degradata, non sana. Egli scrive: “Ogni naturalismo nella morale, ossia ogni morale sana, è dominata da un istinto di vita... La morale contronatura, ossia quasi ogni morale che sino ad oggi è stata insegnata, venerata e predicata, si volge invece proprio contro gli istinti della vita”<sup>35</sup>.

All’obiezione di considerare più forte la natura dominatrice, vincente e adattata (come suppone erroneamente il darwinismo sociale) quindi, paradossalmente, la natura cristiana (la volontà di potenza reattiva, malata), Nietzsche risponderebbe che ciò che si è affermato non è necessariamente più vero, più forte e più sano. Gli indi-

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 177.

<sup>35</sup> F. Nietzsche, *Ivi*, p. 185.

vidui forti che il filosofo immagina, non sono forti in quanto vincitori sugli altri (in questo caso i cristiani sarebbero i più forti perché di fatto e storicamente si sono imposti), piuttosto lo sono in quanto individui eccezionali (nel duplice senso del termine), solitari, che non hanno avuto bisogno di collegarsi agli altri, anche se soccombenti perché schiacciati e scacciati dal gregge.

Occorrerebbe ripristinare, contro la morale malata, contronatura, cristiana, che “elimina le passioni mediante castrazione” e colpevolizzazione, una morale più viva, più sana, che si presti a seguire, riconoscere e liberare le forze più istintuali e vitali dell'uomo.



## *Capitolo secondo*

### **NIETZSCHE E DARWIN**

Vedo tutti i filosofi, vedo la scienza in ginocchio di fronte alla realtà di una lotta per l'esistenza inversa a quella insegnata dalla scuola di Darwin – cioè dappertutto vedo trionfare, vedo sopravvivere coloro che compromettono la vita... L'aspetto complessivo della vita non è lo stato di bisogno, lo stato di fame, bensì la ricchezza, l'opulenza, persino l'assurda dissipazione. Dove si lotta, si lotta per la potenza.

F. Nietzsche

Sembra ormai giunto il momento di confutare tutte quelle interpretazioni della volontà di potenza intesa nella sua accezione evolutuzionistica darwiniana e storicistica sulla cui base si sono edificate concezioni fuorvianti del pensiero di Nietzsche, a partire dalla riduzione del suo pensiero al nazismo. Facendo chiarezza su questo cruciale punto si dovrebbe essere in grado poi di seguire meglio il nostro ragionamento nei capitoli successivi.

Come si è visto nelle pagine precedenti, Nietzsche intende analizzare gli istinti, le passioni, le spinte che provengono dall'inconscio e determinano, attraverso delle lotte, la coscienza. Le forze che agiscono, possono essere definite tutte come volontà di potenza in quanto tendono ad affermarsi. Si possono riconoscere però quelle che agiscono per la conservazione della vita e sono le forze reattive, risentite, da quelle che invece affermano la vita stessa riconoscibili in quanto dissipano, si espandono: le forze attive della volontà di potenza. Questa visione insieme psicologica e cosmologica di Nietzsche si trova, su molti punti, distante dalla teoria darwiniana; ma prima di mostrarne i differenti presupposti sarà utile rapidamente ricordare i contenuti principali di quest'ultima.

Nel 1800 Lamarck provò a spiegare come gli individui possono sopravvivere e adattarsi all'ambiente. La spiegazione di Lamarck era semplice: vi sono individui che, in base all'uso e al disuso degli organi, si adattano all'ambiente in cui vivono. Una talpa, ad esempio, che ha bisogno di scavare per trovare il cibo, svilupperà i muscoli delle zampe e atrofizzerà la vista in quanto non più necessaria sotto terra. Secondo Lamarck lo sviluppo o non sviluppo degli organi viene poi ereditato dalle generazioni successive. Così l'animale si adatta, nel corso delle generazioni, all'ambiente in cui vive. L'eventuale cambiamento dell'ambiente costringe gli animali a riadattarsi e determina le differenti specie.

Per Lamarck era chiaro che i cambiamenti ambientali diversificano le specie e creano specie sempre più differenti. Ciò avverrebbe attraverso un processo di semplificazione e di complicazione. Questo doppio processo spiegherebbe la crescente organizzazione della specie animale. Da ciò si può dedurre che le specie superiori sono quelle che hanno dovuto modificare maggiormente i loro bisogni.

Darwin credeva nella teoria lamarckiana, ma nelle isole Galapagos trovò che in ambienti simili vi erano stesse specie di tartarughe, lievemente differenti tra un'isola e l'altra. Come era possibile? In base alle teorie lamarckiane lo stesso tipo di ambiente avrebbe dovuto "creare" tartarughe dello stesso tipo. La risposta di Darwin fu in parte suggerita dalla conoscenza del *Saggio sul principio di popolazione*, scritto da Malthus nel 1798 e letto da Darwin nel 1836, dove si sosteneva che il numero della popolazione è sempre maggiore rispetto alle risorse naturali. Darwin dedusse che la crescita demografica conduce da una parte ad una variabilità casuale intraspecifica e dall'altra spinge la popolazione ad una lotta per la sopravvivenza alimentare sia intraspecifica sia interspecifica. Sulla base dell'ipotesi malthusiana, Darwin aveva posto le basi per la definizione della selezione naturale. Un elevato numero di "concorrenti" spinge gli individui a lottare per vivere: il tipo più "forte", o più "adatto" all'ambiente, sopravvive.

Spencer connotò l'evoluzionismo, più dello stesso naturalista inglese, con un'ideologia "progressiva", migliorativa. Infatti, secon-

do lui, attraverso questa lotta si “produce un tipo più elevato”, più intelligente, più evoluto, più forte, più sano. Spencer si riferiva anche all’uomo in quanto vertice dell’evoluzione. Il positivismo spenceriano, in questo molto simile all’escatologia cristiana e allo hegelismo, afferma che vi sono delle leggi e un *telos* nella storia. Il concetto di “progresso” trova il suo apogeo in Spencer.

È noto come Nietzsche sia stato uno dei primi critici del positivismo e di una visione cumulativa, progressiva della storia. Pertanto non poteva assolutamente concordare col pensiero di Spencer. In questo contesto va letta la sua frase secondo cui “senza Hegel non ci sarebbe Darwin”<sup>36</sup>. Sarebbe stato cioè Hegel il primo a suggerire un processo teleologico e cumulativo della storia.

Inoltre, per Nietzsche, nella natura non vi è ordine, ma caos. Perciò la teoria spenceriana secondo la quale vi sarebbe una crescente organizzazione ed evoluzione delle specie animali gli appare una visione antropomorfa: si è applicato alla natura quello che l’uomo desidera. Con questo, Nietzsche non rifiuta il fatto che, sia tra uomini sia tra animali, si dia lotta, semmai rifiuta l’idea che tale lotta conduca verso il meglio. In realtà, “le specie si accavallano una sull’altra”.

Ma quello che allontana maggiormente Nietzsche dall’evoluzionismo, e in particolare da Darwin, è il principio di conservazione. Infatti, per il filosofo tedesco “non vi è né un istinto di autoconservazione, né un istinto di conservazione della specie...né un istinto altruistico come fa Spencer”<sup>37</sup>. Nell’istinto di conservazione ipotizzato dal naturalista inglese Nietzsche vi vede un’idea economica e utilitaristica tipica della cultura inglese. Nella logica

<sup>36</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 228. Se applichiamo le teorie darwiniane alla società e consideriamo i cristiani come una specie, dovremmo constatare che essi si sono adattati perfettamente. Da un punto di vista darwiniano ed evolutivo dovremmo parlare di progresso della “specie” cristiana rispetto ad altre specie. È ovvio invece che per Nietzsche ciò che è sopravvissuto e si è adattato è il tipo peggiore di specie, di uomo, l’uomo malato.

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *Frammenti 1879-1881*, in *Opere*, vol. V, tomo 1, Adelphi, Milano, 1964. p. 343.

darwiniana, derivata appunto da Malthus, saremmo di fronte ad una natura parsimoniosa, crudele, poco adatta all'individuo. Invece per Nietzsche non vi è istinto di conservazione (di qui la critica per lo stesso motivo a Spinoza) ma numerosi istinti, fra cui quello del piacere, che spingono l'individuo a ricercare il cibo e il sesso. Scrive Nietzsche:

NB. Non vi è istinto di autoconservazione – bensì la ricerca di ciò che è gradevole e la fuga da ciò che è sgradevole spiega tutto quanto si ascrive a quell'istinto. Non vi è neppure l'istinto di continuare a esistere come specie. Tutto ciò è mitologia (anche in Spencer e in Littré). La generazione è una questione di piacere: la sua conseguenza è la riproduzione; ciò vuol dire che anche senza riproduzione si sarebbe conservata questa specie di piacere oppure no. Il desiderio sessuale non ha nulla a che vedere con la riproduzione della specie! Il godimento del cibo non ha nulla a che vedere con la conservazione!"<sup>38</sup>.

Per Nietzsche, la natura è dissipazione, caos, accrescimento. L'individuo vuole il piacere, "il massimo godimento". Commenta ancora il filosofo tedesco: "I fisiologi dovrebbero riflettere prima di stabilire l'istinto di conservazione come istinto cardinale di un essere organico. Un'entità vivente vuole soprattutto scatenare la sua forza – la vita stessa è volontà di potenza –: l'autoconservazione è soltanto una delle indirette e più frequenti conseguenze di ciò"<sup>39</sup>.

Dunque, Nietzsche non nega che si possa dare adattamento, ma esso è una conseguenza, una resa dell'individuo alla realtà e non

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 345. Anche se vi sono diversi autori che riferiscono della relazione tra Nietzsche e Darwin, quasi tutti per ridurre il pensiero del primo al secondo, l'unico volume che io conosca dedicato ad un confronto serio tra i due autori è quello di E. Goni, *Nietzsche e l'evoluzionismo*, con una premessa molto interessante di G. Sermoniti e un saggio introduttivo di R. Fondi, All'insegna del veltro, Parma, 1989. Anche se con pochi riferimenti al problema Darwin-Nietzsche, sono da vedere, sulla concezione scientifica e le conoscenze scientifiche di Nietzsche, A. Negri, *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Laterza, Bari, 1994, e B. Babich, *Nietzsche e la scienza*, Cortina, Milano, 1996.

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 18.

un principio: “L’adattamento, vale a dire un’attività di second’ordine, una semplice reattività, anzi si è definita la vita stessa come un intrinseco adattamento, sempre più finalistico, a circostanze esteriori (Herbert Spencer). Ma viene disconosciuta, in tal modo, l’essenza della vita, la sua volontà di potenza; ci si lascia sfuggire la priorità di principio che hanno le forze spontanee, aggressive, sormontanti”<sup>40</sup>.

È certo allora che Nietzsche appare più vicino alle tesi lamarckiane che darwiniane, sia per il riconoscimento di una forza attiva presente in natura sia per la maggiore importanza data all’individuo anziché alla popolazione, anche se c’è da dire che in un lungo aforisma contro il darwinismo egli colpisce anche Lamarck perché “l’utilità dell’organo non ne spiega l’origine: al contrario! Per la maggior parte del tempo in cui una qualità si viene formando, essa non conserva l’individuo e non gli giova, meno che mai nella lotta contro l’ambiente e i nemici esterni”<sup>41</sup>.

Un effetto perverso della democratizzazione è, per Nietzsche, quello di attribuire alla natura il protagonismo delle masse. Tuttavia, ad una più attenta analisi, le teorie di Darwin, quantomeno da un punto di vista della diagnosi, avrebbero dovuto certificare a Nietzsche le sue idee. Vi è infatti un’estrema casualità della natura nella scelta degli individui che sopravvivono: proprio perché sopravvive il più adatto rispetto ad un determinato ambiente, ciò non significa che sia il più intelligente, il migliore, il più forte in assoluto. Se è vero che, per Darwin, nella lotta intraspecifica, il più forte fisicamente, per esempio il maschio, qualche volta può riprodursi più facilmente (ma non sempre è così: molti animali fecondano casualmente la femmina), nella lotta interspecifica egli mostra tutta la casualità della scelta della selezione naturale. Un particolare colore, un odore possono determinare una selezione di una specie su un’altra. Ma è chiaro che Nietzsche vuole dire proprio questo quando commenta:

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 276.

<sup>41</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, vol. VIII, tomo 1, p. 285.

Anti-Darwin.– Per quanto riguarda la famosa “lotta per la vita”, per ora mi sembra più asserita che dimostrata. Avviene, ma come eccezione; l’aspetto complessivo della vita non è lo stato di bisogno, lo stato di fame, bensì la ricchezza, l’opulenza, persino l’assurda dissipazione – dove si lotta, si lotta per la potenza... Non si deve scambiare Malthus con la natura. – Ma posto che questa lotta esista – e in effetti essa avviene –, essa ha purtroppo un esito contrario a quel che si augura la scuola di Darwin, a quel che forse sarebbe lecito augurarsi con essa: ossia a sfavore dei forti, dei privilegiati, delle felici eccezioni. Le specie non crescono nella perfezione: i deboli hanno continuamente la meglio sui forti – ciò avviene perché essi sono in gran numero, sono anche più accorti... Darwin ha dimenticato lo spirito (– il che è inglese!), i deboli hanno più spirito... Si deve aver bisogno di spirito, per riceverne, – lo si perde quando non se ne ha più bisogno. Chi ha la forza, fa a meno dello spirito. Per spirito intendo, come si vede, la prudenza, la pazienza, l’astuzia, la simulazione, la grande padronanza di sé e tutto quello che è *mimicry* (a quest’ultima attiene una gran parte della virtù) <sup>42</sup>.

L’aforisma di Nietzsche chiarisce oltremodo le divergenze già esposte relative all’istinto di conservazione e all’idea di evoluzione. Le specie non migliorano: semmai, come già sostenevano Buffon e Rousseau, vi è una degenerazione. Inoltre l’aforisma permette di considerare, in contrasto alle tesi darwiniane, che cosa intenda Nietzsche per individuo più forte.

Quel “purtroppo” lascia intendere che Nietzsche auspicherebbe una razza migliore, nella fattispecie, un uomo migliore, un superuomo. Può essere il superuomo colui che segue il principio di conservazione, di adattamento o che ha tutte le caratteristiche di uno spirito di gravità? Certamente no. Il superuomo è un essere raro, un’eccezione che spesso perisce a causa della massa. Definirne le qualità è compito che appare assai arduo visto che Nietzsche stesso non lo ha fatto. Si può dire che il superuomo è la risposta in termini filosofici all’evoluzionismo. Spencer presumeva che “naturalmente” vi fosse un processo: la cultura e la storia subentrano alla natura estenden-

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 180.

do, come una specie di protesi, i caratteri peculiari delle specie animali. La lotta, che è possibile vedere tra gli animali, prosegue tra gli uomini e poi fra gli Stati. La natura sfuma nella cultura in un *continuum* evolutivo in cui la società e l'intelligenza dell'uomo sono "il naturale" percorso dell'evoluzione.

Anche per Nietzsche la cultura e la morale rispondono ad un'esigenza naturale ma con esiti opposti da quelli previsti da Spencer: la cultura occidentale è una svilimento e un impoverimento della natura. Essa non rappresenta l'apogeo ma il punto più basso di un percorso niente affatto continuo. Forse, sostiene Nietzsche, ci sono stati due momenti importanti durante la storia dell'uomo e sono rappresentati dalla nascita dell'uomo greco e dell'uomo italiano rinascimentale. Qui forse sono nati dei superuomini. "Il problema che pongo non è che cosa debba subentrare all'umanità nella successione degli esseri; ma quale tipo di uomo si debba volere, come tipo di valore superiore, più degno di vivere, più sicuro del futuro. Questo tipo di valore superiore è già esistito abbastanza spesso: ma come un caso fortuito, come un'eccezione, – mai come voluto. Piuttosto, proprio esso è stato temuto più di tutti, è stato finora quasi ciò che è da temere: a partire dalla paura si è voluto, allevato, raggiunto il tipo contrario: l'animale domestico, l'animale dei diritti uguali, il debole animale uomo, – il cristiano"<sup>43</sup>.

C'è da dire quindi che, per Nietzsche, come per l'evoluzionismo, sarebbe auspicabile una specie migliore. Ma che significa "migliore"? Per l'evoluzionismo, la specie che si adatta meglio all'ambiente. Per Nietzsche, invece, il tipo migliore non può essere quello che si adatta, perché chi si adatta si ammala. Colui che è adattato, accetta delle condizioni di vita mediocri, si ammansisce, si rimpiccolisce, si conserva, si corrompe, degenera. Sostiene Nietzsche: "Chiamo corrotto sia un animale, sia una specie, sia un individuo quando perde i suoi istinti, quando sceglie e preferisce ciò che gli è nocivo... La sua vita stessa è per me l'istinto dell'accrescimento, della durata, dell'accumulazione di forze, di potenza; dove manca la

<sup>43</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Newton Compton, Roma, p. 165.

volontà di potenza c'è degenerazione" <sup>44</sup>.

Che cos'è, allora, il superuomo? Nietzsche non definisce come deve essere questo uomo nuovo. Possiamo soltanto ipotizzare che egli lo immagini come un individuo consapevole della propria eccezione, un artista-filosofo, critico e creatore di valori nuovi, inattuale, più sensibile e più intelligente, con virtù greche e rinascimentali quali l'onestà, la fierezza, il coraggio, la temperanza, l'amore per la libertà, più naturale, ingenuo, sincero, istintivo, che ha rifiutato fino in fondo la morale cristiana e la massificazione, in equilibrio tra natura e cultura e il cui risultato è la sanità. Strano gioco del destino allora appare quello di Nietzsche che finisce per impazzire. Posto che la sua pazzia non fosse di natura organica, essa è il contrassegno di una vita spesa a cercare quell'equilibrio la cui posta in gioco era la vita stessa. Se vogliamo chiamare questa consapevolezza, questa cultura che si dispone a servire il corpo, come intenderà fare Heidegger, col termine di metafisica certo Nietzsche è un metafisico, ma è una metafisica, per dirla con Bergson, sempre al servizio della vita.

Concludendo, sembra, dalle analisi fin qui condotte, che non si possa né definire il superuomo come il risultato dell'evoluzione, né confonderlo con le teorie neodarwiniane, perché di fatto l'evoluzione umana ha prodotto una specie mediocre. Con tali affermazioni Nietzsche non cade nel pessimismo, perché lucidamente suggerisce che il superuomo, così come è stato brevemente tratteggiato, potrà ancora tornare. "La parola superuomo, che designa un tipo benriuscito al massimo grado, in contrapposizione all'uomo moderno, all'uomo buono, ai cristiani e ad altri nichilisti – una parola che, sulla bocca di Zarathustra il distruttore della morale, diventa molto grave – è stata intesa quasi ovunque, con totale innocenza, nel senso proprio di questi stessi valori il cui opposto si è manifestato nella figura di Zarathustra, cioè come tipo idealistico di una specie superiore di uomo, mezzo santo, mezzo genio. Altri dotti bestioni mi

<sup>44</sup> F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., p. 171.



hanno sospettato per questo di darwinismo”<sup>45</sup>.

Nietzsche non auspica neanche un ritorno alla natura. Ciò significherebbe spogliarsi completamente della cultura. In realtà egli

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, in *Opere*, vol. VI, tomo, 2, p. 304. Anche in questo caso Nietzsche sembrava già prevedere come la sua filosofia, che qui abbiamo inteso dimostrare non ha nulla a che vedere col darwinismo, sarebbe stata invece equiparata con le teorie darwiniane. Perché è potuto accadere questo? Difficile rispondere. È noto poi come il pensiero di Nietzsche sia stato assimilato anche dalla cultura nazista. Per un'analisi di questo fraintendimento, si veda G. Penzo, *Nietzsche e il nazismo. Il tramonto del mito del superuomo*, Rusconi, Milano, 1997. Il fraintendimento è avvenuto anche “a sinistra”, non certo per esaltare Nietzsche, ma per confutarlo, con la famosa opera di G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1980. Lukács critica Nietzsche per il suo irrazionalismo, per questo voler “liberare gli istinti” e per la sua “piattaforma naturalistica” (p. 379). Ciò sarebbe sufficiente, secondo l'autore ungherese, per considerare “Nietzsche niente di più che un darwinista sociale”. Sebbene Lukács mostri alcuni passaggi in cui il filosofo di *Aurora* critica apertamente il darwinismo, egli lo considera tale perché, come i seguaci di Darwin, anche Nietzsche critica il socialismo e l'ascesa del proletariato. Appare piuttosto debole questo modo di dimostrare il darwinismo di Nietzsche. È come dire che tutti coloro che non sono comunisti sono darwinisti e irrazionalisti. Inoltre Lukács non tiene in alcun conto della critica che il filosofo tedesco svolge contro certi aspetti negativi del capitalismo. È possibile rintracciare molti aforismi critici rivolti alle persone che basano la loro vita esclusivamente sull'aspetto economico. Coloro che passano la loro vita ad accumulare denaro sono considerati da Nietzsche alla stessa stregua dell'operaio che accetta di farsi sfruttare come uno schiavo. In tal senso si pensi all'uso di Nietzsche da parte della Scuola di Francoforte, in particolare a certe pagine di W. Adorno e M. Horkheimer, *La dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966 o al lavoro pionieristico di H. Lefèbvre, *Nietzsche*, Paris, 1939. Inoltre, Nietzsche critica capitalismo, darwinismo e socialismo proprio per la loro comune base hegeliana, di credere cioè ad uno sviluppo tendente finalisticamente verso il meglio. Si è detto: il superuomo non sorge dalla lotta per l'esistenza. Ciò che ne esce è infatti, perlomeno fino ad adesso, il tipo più debole, più adattabile. Secondo Lukács Nietzsche vorrebbe “nuove istituzioni col cui aiuto questi prodotti superiori della natura vengano non solo conservati, ma allevati in modo sistematico” (p. 376). È vero che Nietzsche afferma a un certo punto che sarebbe auspicabile allevare questo uomo superiore prodotto fino ad ora dal caso. Ma anche qui, assimilare Nietzsche al nazismo per il solo fatto di aver accennato alla possibilità di educare l'uomo, ci appare fin troppo esagerato. Si dovrebbe tacere di nazismo tutti coloro che nel corso dei secoli hanno provato a

vuole una cultura che si disponga a seguire la natura; vuole un tipo umano che costruisca una cultura più sana, capace di aderire e di sublimare nell'arte e nel pensiero le forze e le passioni dell'uomo superiore.

progettare un tipo nuovo di educazione compresi i comunisti. Oltretutto Nietzsche è forse quello che meno di altri ha edificato un sistema politico-educativo tant'è che una delle maggiori critiche che gli sono state mosse si riferisce proprio a tale carenza. Nietzsche non parla quasi mai di istituzioni e il suo aristocratismo è contrario allo Stato considerato il più gelido dei mostri. Lukács ha a noia certamente questo aristocratismo anche se ormai, viste le banalizzazioni e le riduzioni del pensiero nietzscheano, occorre intendersi: Nietzsche intende l'aristocratico non come colui che per dinastia e per parentela si è succeduto nel corso dei secoli ereditando un nome. Aristocratico non è neanche il vincente; aristocratico, che seguendo l'etimo significa il migliore, è invece l'artista-filosofo, colui che si oppone e si differenzia dalla massa. Si potrebbe spiegare così la simpatia di Nietzsche nei confronti del pensiero dell'aristocratico Platone e l'antipatia se non il disprezzo nei confronti del democratico Socrate. Potremmo vedere in questo strano essere (artista, filosofo, libero dai pregiudizi, anticristiano, temperante come un greco, equilibrato nel corpo e nello spirito come l'uomo rinascimentale) "l'individuo-massa" del nazismo e del fascismo? Lo stesso fraintendimento, l'accostamento cioè tra Nietzsche e Darwin, è compiuto da G. Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1995. Egli scrive che tra "Schopenhauer e Nietzsche c'è Darwin in quanto Nietzsche rintraccia nel fatto dell'evoluzione del genere umano la possibilità di un fine, che permette che la vita si affermi di nuovo" (p. 20). Si è già detto che, per noi, in Nietzsche non si dà evoluzione, telos, miglioramento progressivo. Non c'è nella natura un telos, ma caos.

## Capitolo terzo

### EPIGONI

In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e menzognero della storia del mondo: ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire.

F. Nietzsche

#### 1. Heidegger contro Nietzsche

Per Heidegger, Nietzsche non avrebbe superato la metafisica in quanto porrebbe la volontà di potenza identificandola con l'ente e obliando l'essere: "l'espressione volontà di potenza nomina il carattere fondamentale dell'ente; qualsiasi ente che è – in quanto è – è volontà di potenza." In tal senso Nietzsche apparirebbe per questa ragione un pensatore rigoroso nel senso tradizionale del termine, cioè un pensatore che ha cercato un fondamento (*Grund*), nel caso specifico la volontà di potenza, su cui ergere il suo sistema. A lui sarebbe sfuggito, come a tutti i filosofi prima di Heidegger, la domanda: "che cos'è questo essere stesso?"<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, Milano, 1994, p. 33. Su Nietzsche cfr. anche un altro importante saggio heideggeriano: *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?* in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1986. Nel saggio *La sentenza di Nietzsche: 'Dio è morto'* (in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968) Heidegger riprende il punto in cui Nietzsche, rispondendo alla domanda: "Che significa nichilismo?", risponde: "Che i valori supremi perdono ogni valore". Se dunque anche la volontà di potenza è un valore, Nietzsche non dovrebbe apparire

Volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale sarebbero le due ipotesi che, connettendosi insieme, si riallacciano all'intera tradizione occidentale non permettendo un vero e proprio superamento della metafisica. Scrive Heidegger: "Con la sua dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale Nietzsche, a suo modo, non pensa altro che quel pensiero che, in modo velato ma come vero e proprio pensiero movente, domina per intero tutta la storia della filosofia occidentale"<sup>47</sup>.

Per quanto i tentativi di Nietzsche di superare la metafisica siano stati interessanti e per quanto abbia concepito l'essere come diveniente e come tempo, egli non è riuscito ad oltrepassarla perché "se la vita stessa è volontà di potenza, allora è essa stessa il fondamento, il *principium* della posizione di valori"<sup>48</sup>. Tuttavia non possiamo intendere, secondo Heidegger, la vita sulla base biologica e fisiologica dell'uomo. Se no "si arriva a dichiarare che il concetto nietzscheano di volontà sarebbe di tipo emozionale, concepito in base alla vita stessa dei sentimenti, e perciò al tempo stesso biologico. Tutto questo è corretto, sennonché tale dichiarazione inquadra Nietzsche proprio in quell'orizzonte di pensiero che egli intende abbandonare"<sup>49</sup>.

Da un lato questa accezione biologistica della volontà di potenza porrebbe Nietzsche entro la migliore tradizione filosofica da Platone ad Hegel. Anch'essi, infatti, si erano interrogati in merito al "sensibile". Dall'altro lato Heidegger presenta un Nietzsche idealistico perché ha pensato la volontà come forza della natura e come

nichilista. Ma Heidegger ritiene diversamente: il nichilismo compiuto "deve porre i valori in modo diverso cioè capovolgerli". Eppure sembra chiaro che in Nietzsche il nichilismo non è il capovolgimento dei valori, ma l'abbandono di essi. Inoltre, per Heidegger il soggetto di Nietzsche è un "soggetto autocosciente", che intende la volontà come comando e volere consapevole.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 46. Anche J. Derrida insiste sull'interpretazione antibiologica di Heidegger nei confronti di Nietzsche in *Dello spirito*, Feltrinelli, Milano, 1987. Derrida accenna anche al "processo di appropriazione" di Heidegger nei confronti di Nietzsche in *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1991.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 65.

produttrice di (nuovi) valori. Il filosofo di *Essere e tempo* sostiene che Nietzsche intenderebbe la volontà come principio, e contemporaneamente penserebbe la volontà come espressione dell'intelletto, come in Kant o in Schelling. Di fronte al tentativo di rovesciamento operato da Nietzsche nei confronti dell'idealismo non si uscirebbe dalla metafisica.

Non risulta decisivo per Heidegger constatare che Nietzsche pone il pensare come un surrogato o epifenomeno della volontà: se per l'idealismo l'intelletto pensa di poter padroneggiare sugli istinti, in Nietzsche sono gli istinti che padroneggiano e formano l'intelletto. Per dimostrare come non si modifichi sostanzialmente il concetto di volontà, Heidegger prova a confutare il pensiero schopenhaueriano e mostra il relativo influsso che ha avuto su Nietzsche, riconducendo il concetto di volontà entro una cornice metafisica, cristiana e idealistica dove la volontà è intesa dal punto di vista volontaristico, autocosciente. Il concetto di volontà espresso da Schopenhauer non indicherebbe una forza naturale che attraversa la materia, ma qualcosa che è in relazione con la forza intellettuale che vede "nella volontà il volente vero e proprio nell'intelletto". Così, quando Nietzsche sostiene che "la volontà è in se stessa potenza"<sup>50</sup>, ciò non significherebbe che la volontà è una manifestazione della potenza, ma che la volontà vuole intellettualmente la potenza.

È sintomatico del fraintendimento operato nei confronti di Nietzsche che, dei quattro punti elencati della volontà di potenza,

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 54. Una significativa analisi, che "colloca Heidegger del tutto all'interno di una prospettiva soggettivista di stampo volontarista" e ad una "comprensione ordinaria dello sviluppo storico", proviene da F. Cassinari, *Heidegger legge Nietzsche*, in "Iride", settembre-dicembre 1995, n.16. Interessante è anche il punto di vista di R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano, 1986: "Se Heidegger deve essere criticato, lo deve per aver contribuito a mantenerci assoggettati all'idea di Platone che esiste qualcosa di speciale chiamato "filosofia" di cui è nostro dovere occuparci... Offrendoci "l'apertura all'Essere" al posto della "argomentazione filosofica", Heidegger contribuisce a preservare quello che di peggio vi era nella tradizione che speravamo di oltrepassare" (p. 82).

Heidegger ne sviluppi soltanto due: “la volontà di potenza come conoscenza”, e “la volontà di potenza come arte”, tralasciando “la volontà di potenza nella natura” e “la volontà di potenza come società e individuo”. Heidegger vuole distruggere sia la visione biologistica e psicologista di Nietzsche sia la visione dell’artista-filosofo, a favore di un pensiero edulcorato, ricondotto entro un quadro di riferimento accademico e perciò conciliato con la migliore tradizione filosofica.

L’accerchiamento heideggeriano procede così: si presenta abbastanza correttamente il pensiero nietzscheano, poi lo si inserisce nella tradizione di pensiero depotenziando la sua carica rivoluzionaria. Dopo aver avuto cura nell’ascoltare cosa Nietzsche intendesse per volontà, Heidegger mostra che questa era il problema tipico della cultura occidentale.

Lo stesso modo di procedere avviene per il problema dell’arte. Dopo aver chiarito cosa Nietzsche intendesse per arte e aver sostenuto correttamente che il filosofo di *Aurora* pone più attenzione all’artista che all’opera, Heidegger mostra che egli avrebbe frainteso la seguente frase di Kant circa la concezione del bello: “Il gusto è la facoltà di giudicare un oggetto o un tipo di rappresentazione mediante un piacere o un dispiacere senza alcun interesse. L’oggetto di un tale piacere si chiama bello”<sup>51</sup>. Scrive Heidegger:

“il fraintendimento della dottrina kantiana del piacere disinteressato consiste in un doppio errore: 1) la determinazione ‘senza alcun interesse’, che Kant dà solo a mo’ di preparazione e per aprire la strada, e che anche nella sua formulazione linguistica indica già in maniera assai chiara il carattere negativo, è spacciata per l’unica asserzione di Kant sul bello e al tempo stesso per un’asserzione positiva, e fino ai giorni nostri è stata presentata come l’interpretazione kantiana del bello. 2) La determinazione viene al tempo stesso pensata nel suo contenuto non in vista di ciò che rimane nel comportamento estetico [...]. Se Nietzsche, invece di affidarsi soltanto alla guida di Schopenhauer, avesse interrogato direttamente Kant,

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 115.

avrebbe dovuto riconoscere che Kant è stato l'unico a capire l'essenziale di quello che egli, a proprio modo, vuole che sia compreso come il carattere decisivo del bello”<sup>52</sup>.

Per Heidegger, Nietzsche è più vicino a Kant di quanto Nietzsche stesso non creda, perché comunque entrambi pongono il bello da un punto di vista soggettivo: “Il piacere della riflessione.” Heidegger torce il pensiero nietzscheano – proteso ad identificare l'arte con la vita intesa come un'istanza fisiologica, vitale, istintuale – in una visione del bello intellettualisticamente concepita. L'artista non sarebbe colui che crea se stesso sulla base di un'istanza vitalistica, bensì colui che fa dell'opera l'obiettivo finale.

Sostenendo che Nietzsche non ha di mira l'artista, ma le opere, la forma, lo stile, Heidegger ha buon gioco nel ricondurlo, anche dal punto di vista estetico, all'interno della buona e sana tradizione occidentale. Quello che per Nietzsche era l'essenziale, qui è di nuovo controllato dalla ragione. Scrive Heidegger: “In quanto lo stato fisiologico del corpo rimane una condizione concomitante dell'atto del creare, esso è contemporaneamente ciò che viene domato, superato e tolto in quello che viene creato”<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 135. Uno dei maggiori e più lucidi critici di Heidegger, proprio in riferimento all'interpretazione ‘tendenziosa’ su Nietzsche, è il suo allievo K. Löwith. In particolare nel saggio *Interpretazione di ciò che rimane taciuto nel detto “Dio è morto”* (in *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino, 1966, pp. 83-123) Löwith evidenzia la scarsa attenzione di Heidegger nei riguardi della “trasformazione del soggetto” (p. 41), e pone in luce la poca chiarezza dell'uso del termine “necessità” (p. 68). Ancora, per Löwith, Heidegger rinuncia allo sforzo di comprensione di un altro filosofo (p. 93) e “violenta” i testi nietzscheani (p. 96), rendendosi colpevole di una “incomprensione totale dell'attimo presente e della vita sopraistorica” (p. 98). Riguardo poi alla sentenza su “Dio è morto”, Heidegger la interpreterebbe ancora religiosamente al di fuori di ogni ottica nietzscheana. (p. 107). “Heidegger prende alla lettera le espressioni assiologiche di Nietzsche” (p. 113) e interpreta la filosofia di Nietzsche come “una metafisica dei valori”, stravolgendo completamente le idee nietzscheane (p. 114). Infine, per Löwith, “Nietzsche non ha tolto all'essere la sua dignità facendone giudizio come di un

Si perde di vista qui il punto cruciale di Nietzsche: la creazione di se stessi, la trasmutazione di tutti i valori attraverso la riappropriazione delle istanze vitali e fisiologiche del corpo; non è l'arte che interessa a Nietzsche ma l'artista. Pur partendo dal riconoscimento degli interessi vitalistici, Heidegger ne svilisce l'importanza mostrandoci una filosofia idealista e razionale.

Dopo aver criticato Nietzsche sul piano della volontà di potenza riconducendola alla volontà intesa come intelletto anziché come natura, Heidegger tenta di ricondurre in un colpo solo all'interno della concezione metafisica sia il concetto di verità sia quello di arte. Il pensiero sulla verità, che per Nietzsche era una sorta di illusione, di errore (intendendo l'errore ironicamente e paradossalmente), viene considerato da Heidegger letteralmente come un semplice rovesciamento del platonismo e del positivismo. Nietzsche, per quanto scettico di fronte alla pretesa di trovare una verità, ci proporrebbe una sua verità. Inoltre, rispetto al platonismo vi sarebbe, sempre secondo Heidegger, un rovesciamento per cui il corpo è messo prima dell'idea; nel caso del positivismo poi Nietzsche riconoscerebbe ancora come "il vero è il veramente conosciuto, il reale"<sup>54</sup>. In fondo,

valore: al contrario, è Heidegger che sottrae al pensiero centrale di Nietzsche la sua peculiarità riconducendolo interpretativamente all'epoca del compimento della soggettività, e riportando implicitamente la filosofia di Nietzsche a quella di Descartes"... Invece "resta chiaro che l'Essere di tutti gli essenti, o "vita" come volontà di potenza e divenire, non è mai per Nietzsche un valore, ma il fondamento naturalmente vivente del nostro giudicare in termini di valore proprio per questo in sé non-valutabile" (p. 117). Un'altra critica a Heidegger molto significativa si trova in una nota del libro fondamentale di Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Bari, 1996, dove secondo l'autore, il suo maestro avrebbe frainteso il significato biologico di vita, che non può essere ridotto "alla determinazione tradizionale dell'uomo quale animale razionale, bensì a quell'unico carattere globale della vita, al cui interno l'uomo è solo un caso particolare... Che l'uomo sia l'animale non ancora saldamente determinato, non significa dunque che Nietzsche voglia dappriocipio fissarlo con una "rappresentazione" nella figura di Zarathustra". Sulla critica di Löwith a Heidegger si veda anche G.B. Vaccaro, *Dall'esistenza alla morale*, Cadmo, Firenze, 1996.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 154. Un commento delle tesi di Heidegger su Nietzsche si trova anche in U. Regina (nelle sue lezioni accademiche del 1995-96 e 1996-97 ora in:



osserva Heidegger, “nel pensiero di Nietzsche non viene posta la questione dell’essenza della verità”<sup>55</sup>.

A mio avviso il filosofo di *Essere e tempo* non considera che in Nietzsche si assiste ad una demolizione del concetto stesso di verità. La verità come concetto è rifiutata perché maschera la realtà di fondo, quella del corpo e della natura. Pertanto è vero che in Nietzsche vi è la credenza di un fondamento, di una realtà fisica e naturale. Ma anche questa ultima verità, rifiutando la quale si cadrebbe in uno storicismo assoluto, un divenire temporale storicamente dato e relativo, è contestata da Heidegger su due fronti: 1) “l’obiezione che il mutamento dell’essenza condurrebbe al relativismo è possibile sempre e soltanto in base ad un misconoscimento dell’essenza dell’assoluto e del carattere essenziale dell’essenza”<sup>56</sup>; 2) presupporre un corpo porrebbe Nietzsche non soltanto in una sorta di platonismo rovesciato, ma anche estremamente vicino al positivismo in quanto anch’esso accetta il vero come reale.

Io credo però che Nietzsche rifiutasse il positivismo non perché quest’ultimo crede alla realtà, bensì perché crede ai fatti. I fatti sono la rappresentazione della realtà: Nietzsche critica l’*adaequatio rei et intellectus*. Il torto del positivismo non è quello di credere alla realtà ma di credere che le proprie teorie possano veramente spiegare la realtà. Invece Heidegger crede che “conoscere è cogliere in termini

*Emergenza da mancanza di bisogno e La differenza viva*, Cusl, Verona, 1996 e 1997). Regina, pur muovendo da un’ispirazione heideggeriana, mostra che il fraintendimento di Heidegger del biologismo e del corpo è cosa seria, nel senso che qui si gioca con una strategia non soltanto filosofica ma anche politica.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 152. Un punto di vista ancora heideggeriano, ma che ha il merito di andare a fondo nella questione, è di F. Polidori, *L’ultima parola, Heidegger/Nietzsche*, La Nuova Italia, Firenze, 1998, che ripercorre puntualmente alcuni fondamentali passaggi del *Nietzsche* di Heidegger. Commentatori delle pagine heideggeriane sono anche V. Vitiello, *Utopia del nichilismo tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli, 1983 e G. Penzo, *Nietzsche nell’interpretazione heideggeriana*, Patron, Bologna 1976. W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, Parnaso, Trieste, 1998.

teorico-scientifici il reale nel senso più ampio e in generale che la conoscenza nietzscheana dell'essenza della verità si mantiene nell'ambito della grande tradizione del pensiero occidentale”<sup>57</sup>.

In che modo egli tenta di rimettere Nietzsche dentro la metafisica? Dopo le considerazioni sul concetto di volontà, egli passa ad analizzare Platone. Perché? Non soltanto perché Platone è il più metafisico dei metafisici ma proprio perché Nietzsche stesso esplicitamente aveva detto di voler rovesciare il platonismo a proposito del corpo. La famosa frase di Platone: “il corpo prigioniero dell'anima”, era stata trasformata: “l'anima prigioniera del corpo”. Ma Heidegger non aggredisce e non ragiona direttamente su questa opposizione, che certamente è l'obiettivo implicito, preferendo lavorare sull'idea di bello in Platone e sostenendo che “ciò che fa rilucere l'essere ma al tempo stesso il bello è, nella sua essenza più propria, la cosa più appariscente nell'ambito sensibile”<sup>58</sup>. L'idea – che etimologicamente deriva da visione e dunque da un organo di senso, la vista – è connessa con il bello e il vero: “la vista dell'essere è apertura del velato nello svelato, è il rapporto fondamentale con il vero”<sup>59</sup>. Se “producendo il bello, l'arte si trattiene col sensibile, quindi a grande distanza dalla verità, allora è chiaro in quale modo verità e bellezza, nella loro coappartenenza in uno, devono nondimeno essere due, dividersi... Il bello eleva oltre il sensibile e riporta al vero. Nella divisione è preponderante la consonanza poiché il bello, in quanto splendente, sensibile, ha fin da principio messo in salvo la sua essenza nella verità dell'essere inteso come il soprasensibile”<sup>60</sup>.

Heidegger vuole concepire il bello come contenente in sé sia l'idea sia il sensibile intendendolo come percezione immediata, sol-

<sup>57</sup> *Ivi*, p.156. Tra i critici di Heidegger anche H. Lefèbvre, *Hegel - Marx - Nietzsche*, Casterman, Paris, 1975 che imputa al filosofo tedesco di non aver condotto una critica radicale alla tradizione filosofica, anzi in realtà avrebbe provato a salvarla.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 194.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 195.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 196.

tanto visiva. Ciò sarebbe possibile perché nel termine *idea* è contenuta etimologicamente la radice *eidos*, cioè visione. Il bello svelerebbe e condurrebbe con sé la verità anche da un punto di vista sensibile. Heidegger propone un Platone monista, laddove la tradizione interpretava il bello come corrispondente con la verità, con l'idea perfetta, idea la cui origine è incommensurabile con la realtà intesa, proprio per questo, come mera copia. L'arte (*techne*) appariva mera imitazione della realtà (copia della copia) dunque anch'essa non vera e non bella. Invece, secondo Heidegger, non c'è opposizione netta tra idea e realtà, tra bellezza e sensibilità, tra bello e vero, ma una semplice "discrepanza" che rende felici.

In questo modo si ha buon gioco nel mostrare come Nietzsche rovesci Platone senza confutarlo. Quest'ultimo poneva il soprasensibile come più importante del sensibile; per Nietzsche è il sensibile più importante del soprasensibile. Per Heidegger è soltanto un problema di gerarchia: laddove nell'uno il bello e il vero stanno sopra, sono superiori, nell'altro vanno sotto, sono inferiori. Platone rifiuta l'arte perché derivante dalla sensibilità. Nietzsche pensa lo stesso, ma per lo stesso motivo la salva. Per entrambi bellezza e verità sarebbero necessarie. Heidegger può dimostrare brillantemente che l'arte è per Nietzsche qualcosa di reale, di reale perché illusorio: "l'essere reale è in sé prospettico, è un portare alla luce, un fare apparire, è in sé un apparire; la realtà è parvenza"<sup>61</sup>.

Tuttavia, per me, la vita, intesa da Nietzsche come natura e mondo organico, ha bisogno di illusioni, e tra le illusioni si riconosce l'arte, sorta di simbolo attraverso cui l'uomo accresce se stesso e la propria potenza. Parallelamente a tale riconoscimento delle istanze vitali Nietzsche propone anche una genealogia, una storia degli errori, nel senso che egli ci spiega come sia avvenuto il passaggio da uno stato naturale alla formazione della morale e della coscienza. Come per Leopardi, le illusioni scaturiscono dal sentimento naturale dell'uomo. Occorrerebbe pertanto un tipo di arte più adeguata

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 210.

alle istanze vitali. Nietzsche accusa una 'certa' morale, una 'certa' arte e una 'certa' filosofia di non aver seguito gli istinti e di aver provato a negarli (come nel caso di Heidegger); ma anche il negare la vita è stato deciso dalla vita stessa. Il cristiano, per esempio, è un prodotto degli istinti di conservazione, di forze reattive che sono andate contro la vita. Pertanto la critica di Nietzsche a certi valori è uno smascheramento della morale. Se si perde il carattere critico, genealogico delle affermazioni di Nietzsche, è facile, come fa Heidegger, mostrare l'ambiguità e la confusione delle opposizioni nietzscheane: realtà-parvenza; essere-apparire; idea-realtà, e così via.

Così Heidegger, dopo aver mostrato in prima battuta come per Nietzsche la metafisica derivi dall'organico e dal biologico, successivamente equipara la vita alla metafisica, dimenticandone la provenienza. Ancor più semplicemente, l'operazione mistificatoria di Heidegger è tutta dentro il suo linguaggio che potremmo ridurre così: la metafisica deriva dalla vita, dunque la metafisica è la vita. Con ciò egli può scrivere: "la vita non è intesa né in senso biologico né pratico, ma metafisico". Dopo essersi servito strumentalmente della base biologica per spiegare "il positivismo" nietzscheano, ora Heidegger tenta di reinserire Nietzsche entro un quadro metafisico, cioè all'interno della tradizione di pensiero. Ogni suo ragionamento è volto alla confutazione del carattere materialistico e biologico di Nietzsche. Così egli, che si rende conto di questa contraddizione all'interno della sua dimostrazione, prosegue: "l'equiparazione di essere e vita non è nemmeno una espansione eccessiva del biologico, per quanto spesso possa sembrare così, ma è un'interpretazione mutata del biologico partendo da un essere concepito a un livello più alto"<sup>62</sup>. A mio avviso 'volere' in Nietzsche non significa diventare più forti nel senso dell'affermazione e sopraffazione sugli altri, né si può intenderlo come un'istanza dell'intelletto di tradizione cristiana e idealistica. Volere significa creare se stessi: in primo luogo divenire ciò che si è veramente, seguendo il corso della natura. La

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 214.

volontà di potenza è volere ciò che noi da sempre siamo.

È evidente che questa interpretazione è opposta a quella proposta da Heidegger che espunge dal suo sistema linguistico termini come natura e corpo in quanto tutto appartenerebbe “da sempre” all’esistenza linguisticamente organizzata. Heidegger teme l’arte intesa come ebbrezza ed estrinsecazione della natura istintuale dell’uomo, teme l’arte come volontà di potenza, per ciò piega il pensiero vitalistico, dionisiaco, tragico del pensiero nietzscheano dentro i parametri formali e trattenuti del bello kantiano. Vi è un doppio errore dunque: fraintendimento della volontà e non riconoscimento del carattere sensibile e istintuale.

Heidegger scrive giustamente: “il tragico in Nietzsche non ha assolutamente alcun riferimento originario alla dimensione morale”. Ciò dovrebbe significare che il tragico rimanda ad una dimensione altra. Quale? Forse la natura? No. “Il tragico rientra nell’estetico”. Ma l’estetico cioè l’arte “è l’attività metafisica della vita... l’arte somma è quella tragica; dunque il tragico fa parte dell’essenza metafisica dell’ente”<sup>63</sup>. Pertanto, dovremmo dedurre da queste considerazioni heideggeriane che, nella metafisica rientra l’arte ma non la morale. La morale non appartiene alla metafisica? L’arte è metafisica perché appartiene alla vita, mentre la morale è fuori dalla vita?

La difesa a oltranza del “pensiero” rispetto alla corporeità si evince anche dalla bizzarra interpretazione del famoso aforisma nietzscheano, “Il peso più grande” in cui si enuncia per la prima volta l’eterno ritorno. Heidegger tende a mostrare come Nietzsche intendesse riferirsi con tale frase proprio al Pensiero, “il pensiero dei pensieri”. Egli si concentra sulla domanda e non sul tentativo di Nietzsche di spiegare il mondo o l’esistenza come se i pensieri fossero di gran lunga più importanti dell’esistenza stessa: “il nucleo intimo della forza interiore sono i pensieri”<sup>64</sup>. Cosa vi è di più metafisico di questa asserzione, rivolta poi ad un pensatore che ha passato la sua vita dimostrando il carattere genealogico, successivo

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 237.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 232.

e conseguente dei pensieri che si formano sulla base di forze differenti? Heidegger sa di stare forzando il pensiero di Nietzsche, qui in merito all'idea di eterno ritorno, infatti scrive:

“Nietzsche si rifà addirittura a scritti di scienza naturali, fisici, chimici e biologici del tempo, e nelle lettere di quegli anni accenna a progetti di università. In tutto ciò si trova la conferma ben chiara che nella dottrina dell'eterno ritorno Nietzsche stesso tenne conto di un aspetto naturalistico. Le prime apparenze parlano comunque a favore di questo fatto. Se poi le prime apparenze, quand'anche suggerite dallo stesso Nietzsche, possano valere come criterio per interpretare il pensiero dei pensieri della sua filosofia, questa è la domanda da porsi”<sup>65</sup>.

È evidente il tentativo heideggeriano, più volte rimarcato, di prendere le distanze da un'interpretazione naturalistica di Nietzsche anche se il compito appare arduo visto i riferimenti molteplici dello stesso Nietzsche a tale proposito. Ma vi è in gioco qualcosa di più di un semplice commento accademico alle teorie nietzscheane. Vi è un compito politico tendente al ripristino di una tradizione tutta germanica in cui inserire forse il tedesco più scomodo (il meno germanico o l'antigermanico come Nietzsche soleva dire di se stesso). Così la forza, o meglio le forze, di cui parla Nietzsche che lottano e decidono del carattere e della volontà dell'individuo non possono essere equiparate, per Heidegger, a semplici forze fisiche.

Nietzsche si oppone, ad esempio, ai tentativi della scienza di porre un ordine alla natura (*physis*), in quanto presunzione (*hybris*) dell'essere umano che proietta un suo desiderio. Heidegger non vede qui una critica alla “proiezione” dell'uomo sulla natura e neanche una sdivinizzazione della natura. Scrive Nietzsche citato dallo stesso Heidegger: “Quando sarà che tutte queste ombre di dio non ci offuscheranno più? Quando potremo iniziare a naturalizzare noi uomini, insieme alla pura natura, nuovamente ritrovata, nuovamente redenta!”<sup>66</sup>. Heidegger vi scorge solamente “una concezione pro-

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 286.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 296.

spettata dall'uomo, riferita all'uomo; il riferimento proviene dall'uomo" <sup>67</sup>. Una delle tante interpretazioni. Così anche il concetto dell'eterno ritorno sarebbe una antropomorfizzazione, una visione della natura appartenente all'uomo, in quanto l'uomo, attraverso il linguaggio, dice il mondo. In altre parole Heidegger avverte in Nietzsche un'aporia anche se non la denuncia esplicitamente. L'aporia è questa: se il mondo è una antropomorfizzazione anche l'ultima parola sul mondo, ossia l'eterno ritorno dell'uguale è a sua volta una antropomorfizzazione.

Se per Nietzsche tutte le proiezioni dell'uomo sulle cose sono antropomorfizzazioni allora anche lui è tra coloro che antropomorfizzano. "Ogni tentativo di disantropomorfizzare tale antropomorfizzazione è senza prospettive di riuscita; infatti, questo tentativo di disantropomorfizzazione non è, daccapo, che un tentativo dell'uomo, quindi alla fin fine una antropomorfizzazione elevata a potenza" <sup>68</sup>. In questo modo Heidegger riporta all'interno del pensiero filosofico, linguistico e logocentrico l'idea di eterno ritorno allontanando anche su questo punto, come era successo per la volontà di potenza, l'interpretazione naturalistica. Tutto è ricondotto all'uomo e alla sua possibilità di esperire attraverso il linguaggio. Potrebbe essere anche questa un'illusione? Una antropomorfizzazione dell'uomo attuata sull'uomo stesso? Di nuovo, una visione antropocentrica, anzi peggio, una visione logocentrica? L'arroganza delle arroganze? Non senza una certa sagacia Heidegger riconosce che anche il suo pensiero potrebbe essere un'interpretazione e così all'infinito. Ma che gli importa? L'interpretazione dell'interpretazione è stata ormai inserita all'interno del linguaggio, perdendo il suo riferimento empirico, e conducendo il pensiero "nella casa dell'essere", nella dimora dove abita l'uomo. Qui non si dà più spaesamento.

Utilizzando Nietzsche contro Heidegger si potrebbe sostenere che di fatto il linguaggio non appartiene al pensiero dell'uomo ma è un prodotto naturale. Invece, la realtà, in Heidegger sparisce; spari-

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 300.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 301.

sce l'oggetto che abbiamo di fronte; sparisce la natura. Vi è solo l'uomo che costruisce i suoi pensieri. È evidente che si ripropone qui l'idealismo tedesco in una versione più sofisticata. Ma non è questo il pensiero nietzscheano. Nietzsche non è così folle da negare la realtà naturale e denuncia semplicemente le varie interpretazioni che si danno della realtà, interpretazioni che si presentano come vere. Dire che la natura è caos significa, per Nietzsche, non credere alla possibilità dell'uomo di spiegarla.

Il concentrarsi esclusivamente sulla volontà di potenza e sull'eterno ritorno – i pensieri più enigmatici di Nietzsche nonché meno definiti a causa della malattia che lo colpisce – e non analizzare l'intero pensiero nietzscheano così come lo stesso Nietzsche aveva richiesto nei suoi ultimi scritti, è la dimostrazione che Heidegger vuole impadronirsi del suo pensiero piuttosto che interpretarlo correttamente. Egli rimette l'eterno ritorno e la volontà di potenza dentro il pensiero metafisico riducendo queste idee a parole quali "decisione" e "possibilità" <sup>69</sup>. La stessa idea di necessità, che era stata vista da Nietzsche come natura e libertà, viene trasformata in una necessità storica. Heidegger, invece, scrive: "Quello che è chiaro è che non si deve mai costringere la dottrina dell'eterno ritorno entro l'antinomia data già a priori, di libertà e necessità" <sup>70</sup>.

A mio avviso la necessità è, per Nietzsche, la natura stessa. Più volte egli afferma di non essere un "buon tedesco" proprio sulla base di questa convinzione: la natura è più importante della storia. Dunque la frase di Heidegger è ambigua. Egli è costretto a tenere presente il concetto di necessità ma poi lo interpreta in modo completamente opposto intendendolo come esperienza storica:

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 342. Vedi anche G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit. Il lavoro di Deleuze appare antitetico a quello svolto da Heidegger e, in relazione al nostro punto di vista, più rilevante. Deleuze dice solo questo: "Heidegger interpreta la filosofia nietzscheana in modo più vicino al proprio pensiero che non a quello di Nietzsche... Questa interpretazione non tiene conto di tutta la parte critica dell'opera di Nietzsche e di tutto ciò contro cui questo combatte" (p. 254).

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 335.



“Quale necessità viene esperita come ciò che rende necessaria una svolta e quindi la necessarietà, il volgere la necessità di un rovesciamento dei valori e quindi una nuova posizione dei valori? È quell’evento nella storia dell’uomo occidentale che Nietzsche designa con il nome di nichilismo”<sup>71</sup>.

Con il termine di necessità Heidegger indica ciò che deve accadere entro la storia quale ultimo momento della tradizione, finendo per rovesciare il senso naturalistico e antistoricistico del concetto di necessità espresso da Nietzsche. Prosegue Heidegger: “soltanto chi pensa esponendosi all’estrema necessità del nichilismo è capace di pensare il pensiero che supera in quanto pensiero che volge la necessità e che è necessario”<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 361.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 364. Nietzsche aveva posizionato la libertà nella sfera della necessità e della naturalità; Heidegger invece interpreta la libertà alla stregua di un imperativo categorico kantiano. Ma come avrebbe potuto risolvere la frase di Nietzsche secondo cui la libertà è necessità? Semplicemente usando i termini per indicare tutt’altra cosa. Scrive Heidegger: “La necessità - il non potere - non del comandare e dell’inventare - scaturisce dalla libertà. Dell’essenza della libertà fa parte l’essere-preso di sé, cioè un ente di tipo libero possa accorgersi di se stesso, possa riconoscersi se stesso, nelle sue possibilità”. Si è già notato come la necessità è diventata la possibilità, in modo da intendere la libertà ancora come decisione, necessità storica, volontà. Questi voluti fraintendimenti linguistici di Heidegger danno da pensare come hanno dato da pensare a Adorno, uno dei più accaniti critici di Heidegger. Si veda in particolare T.W. Adorno, *Il gergo dell’autenticità*, Boringhieri, Torino, 1989, e la dura critica, ad esempio al concetto di metafisica intesa come trattazione di temi metafisici e dottrina affermativa del mondo soprasensibile. Adorno polemizza anche contro chi rifiuta a priori l’istinto e certi insegnamenti freudiani. Di Adorno si veda inoltre *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970. In riferimento a questa presa di posizione francofortese sarebbe auspicabile opporre all’asse Nietzsche-Heidegger l’asse Nietzsche-Freud. A questo proposito è da leggere Lucio Russo, *Nietzsche, Freud e il paradosso della rappresentazione*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1986. Russo scrive fra l’altro in una pagina molto interessante legata alla relazione Nietzsche-Heidegger: “In tutti i molteplici scritti dedicati a Nietzsche, Heidegger con la capacità avvolgente della piovra assorbe il discorso nietzscheano nel proprio linguaggio, inserendolo arbitrariamente in una problematica e in una meditazione

La necessità è la forma con la quale – secondo Heidegger – si supera e si deve superare il nichilismo. In questo modo egli mostra l’attimo dell’eterno ritorno non come ciò che va vissuto pienamente, ma come qualcosa di successivo. Così, mistificando la necessità e l’attimo, si riafferma una visione diveniente, progressiva che Nietzsche si era affannato a risolvere: “Il pensiero dell’eterno ritorno dell’uguale è, soltanto in quanto è questo pensiero che supera”<sup>73</sup>. Perciò Heidegger insiste nel dire che Nietzsche vuole superare il nichilismo. Considerando l’eterno ritorno come ciò che chiede il superamento del nichilismo, egli può porre Nietzsche all’interno della tradizione occidentale.

La domanda guida, che da Parmenide ad Aristotele avrebbe caratterizzato l’occidente, è, secondo Heidegger, “che cos’è l’ente?”, intendendo l’ente come la realtà stessa. Ma a che cosa mira questa domanda? Essa rivelerebbe ciò che sta dietro, lo sfondo, il fondamento (*Grund*): “Con la denominazione metafisico si designa ciò che sta dietro, sullo sfondo”<sup>74</sup>. Come Parmenide rispondeva che l’ente è, e come Eraclito sosteneva che l’ente diviene, anche Nietzsche risponde alla domanda sull’ente sostenendo che “l’ente nel suo insieme è volontà di potenza e l’ente nel suo insieme è eterno ritorno dell’uguale”<sup>75</sup>.

Ora ci è parso di capire che lo sforzo di Heidegger è teso a dimostrare la posizione non naturalistica di Nietzsche: da una parte si sforza di dimostrare che la volontà di potenza non proviene dalla natura, dall’altra mostra come la volontà di potenza sia stata posta come fondamento, accusando Nietzsche di essere metafisico proprio per questo. Perché allora dire di lui che è un metafisico se la volontà di potenza non appartiene alla natura? Che cosa intende

che lo trascende” (p. 18). Per chiarire i rapporti Nietzsche-Freud, in contrapposizione all’interpretazione heideggeriana, è fondamentale anche il lavoro svolto da P.L. Assoun, *Freud e Nietzsche*, cit.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 370.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 373.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 384.

Heidegger per metafisica? Tradizionalmente, e seguendo Aristotele, per metafisica dovremmo intendere la spiegazione logica del pensiero. La metafisica è quella scienza che studia il pensiero. Se l'eterno ritorno e la volontà di potenza sono, come sembra dirci Heidegger, dentro un pensiero, sono pensieri essi stessi. Dunque, parlare di eterno ritorno e volontà di potenza significa esprimere un pensiero metafisico. In realtà, per lui, la metafisica è il tentativo da parte dell'essere di spiegare l'ente. Così tutti i pensieri relativi ad una teoria della conoscenza sarebbero metafisici. Ma che dire di quei pensieri che pensano l'essere stesso? Così, o Nietzsche è metafisico perché si preoccupa di spiegare l'ente (la realtà, la natura) o è metafisico perché pensa l'essere come conoscenza. Come risolvere questa antinomia? Heidegger la risolve facilmente nel terzo capitolo del primo libro su Nietzsche intitolato "La volontà di potenza come conoscenza". Intendendo la volontà di potenza come conoscenza, Heidegger afferma il carattere ambivalente della verità intesa nella duplice accezione di sapere e di dato certo. Da questo punto di vista non vi è critica esplicita nei confronti di Nietzsche ma solo un'interpretazione funzionale. Ponendo quest'ultimo all'interno della metafisica, Heidegger ottiene: 1) il riconoscimento dell'importanza della metafisica intesa come pensare l'essere: volontà di potenza e eterno ritorno sarebbero modalità di pensare l'essere; 2) l'accoglimento di Nietzsche all'interno del pensiero tradizionale; 3) l'accoglimento di se stesso dentro la tradizione come colui che meglio ha sviluppato e pensato l'essere come necessità e destino storico.

Infatti Heidegger osserva: "Poiché la posizione metafisica di fondo di Nietzsche è la fine della metafisica, vi si attua per questo il massimo e più profondo raccoglimento, cioè il compimento di tutte le posizioni di fondo essenziali della filosofia occidentale da Platone in poi, e alla luce del platonismo in una posizione di fondo che ne è determinata, ma che è a sua volta creativa"<sup>76</sup>.

Egli, si è detto, pone Nietzsche nella tradizione metafisica e riduce la volontà di potenza alla conoscenza. Ma come interpretare

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 389.

allora la frase di Nietzsche secondo cui la vita è volontà di potenza? È sufficiente intendere la parola vita in un'accezione più ampia: la vita diventa la conoscenza, l'arte, i valori, la filosofia. In modo tale si espunge dalla vita stessa l'interpretazione biologistica e naturalistica e si risolve l'antinomia.

In realtà l'operazione mistificatoria di Heidegger è, a mio avviso, già insita nella frase: "la volontà di potenza è conoscenza". Infatti, dal mio punto di vista, Nietzsche, concepisce la conoscenza come illusione, il peso più grande, lo spirito di gravità, l'errore che interviene per mistificare, mascherare il fatto che l'uomo non è che un animale, ma ha creduto alla sua conoscenza come se fosse di discendenza divina. Non è anche questo un conoscere? Certo un conoscere forse più onesto, più umile.

In che modo Heidegger dimostra, invece, che la volontà di potenza è conoscenza? Lo dimostra sostenendo che la volontà di potenza è in Nietzsche la sua verità, il suo punto di vista: "una nuova posizione di valori". Detta così sembra che la conoscenza sia la volontà stessa. Infatti aggiunge: "La conoscenza è per Nietzsche una forma della volontà di potenza". La conoscenza si caratterizza come essenzialmente volontà e volontà di sapere di più. Dunque, dominio e comando, volontà di dominare, controllare, calcolare. Un pensiero calcolante e macchinale teso ad imprigionare e a irretire. Conoscenza intesa come tecnica.

Heidegger misconosce il pensiero nietzscheano perché non ne coglie il carattere critico, non rendendosi conto che, per Nietzsche, la conoscenza non è "la forma" della volontà di potenza, bensì, "l'effetto". La distinzione è importante perché porre l'accento sulla forma anziché sull'effetto, significa dimenticare "la genealogia" e la psicologia che muovono le analisi di Nietzsche. Quest'ultimo intende ricostruire le motivazioni che stanno alla base della teoria della conoscenza. Entro questo quadro di riferimento ha senso leggere la sua frase: "La verità è la specie di errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere"<sup>77</sup>. E non lette-

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 421.

ralmente, come la interpreta il filosofo di *Essere e tempo*, per il quale Nietzsche crederebbe ancora alla verità, ponendo un giudizio di valore. Per far ciò Heidegger ancora una volta deve confutare “il preteso biologismo di Nietzsche” in un paragrafo col suddetto titolo allo scopo di intendere la vita come un giudizio di valore fra gli altri. Scrive a proposito:

“Questa etichetta di biologismo equivoca e quindi insignificante, coglie evidentemente il pensiero di Nietzsche nel suo nocciolo. Come dobbiamo altrimenti comprendere l’idea di valore nel senso di condizione di vita?...Sarebbe in effetti un’impresa molto forzata, e per di più vana, voler celare o anche mitigare l’evidente uso linguistico biologico presente in Nietzsche, voler misconoscere che questo uso linguistico implica un modo di pensare biologico e non è quindi un involucri esteriore. Nondimeno, la connotazione corrente e sotto un certo aspetto persino corretta del pensiero nietzscheano come biologismo rappresenta l’ostacolo principale che impedisce di arrivare ai suoi pensieri fondamentali”<sup>78</sup>.

Il tentativo di raggiramento del problema, si è detto, per Heidegger, è quello di dimostrare che ogni scienziato e filosofo, attraverso i loro studi, propongono un’immagine filosofica, un’interpretazione del mondo e dunque in un’ultima analisi un’immagine di per sé metafisica. Per tale ragione “lo stesso pensiero biologico può essere fondato e deciso soltanto nell’ambito metafisico.” Così anche “Nietzsche quando pensa l’ente nel suo insieme e prima ancora l’essere come vita, e quando in particolare definisce l’uomo come animale da preda, non pensa in termini biologici, ma fonda questa immagine del mondo in apparenza biologica, su termini metafisici”<sup>79</sup>.

Continuando la lotta contro l’interpretazione biologica di Nietzsche – di fatto Heidegger mira esclusivamente a ciò –, egli passa a considerare il termine caos in Nietzsche. Quest’ultimo aveva osservato, lo ripetiamo, che il mondo non ha regole stabilite,

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 429.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 434.

vere, ma è l'uomo che ha bisogno, per vivere, di credere ad un mondo ordinato, retto da leggi. Nietzsche ne deduceva che il mondo inteso come cosmo è un'illusione. Ora, secondo Heidegger, tale visione è pur sempre un tentativo di affermare una verità, intendendo la verità come certezza. Per Heidegger siamo di fronte, in ogni caso, ad un'interpretazione della conoscenza, nel doppio senso del complemento: genitivo e soggettivo.

Sarebbe fin troppo semplice, per noi, rispondere che non è un problema di Nietzsche quello di vedere tutto in termini di teoria della conoscenza, dato che essa non è che un epifenomeno derivante dalla vita e dal bisogno pratico del corpo. Le sue conclusioni intorno al caos della natura non sono scalfite dal ragionamento capzioso di Heidegger. Quest'ultimo misconosce, in Nietzsche, la convinzione di ricercare un fondamento che si ponga oltre il pensiero, e si serve del termine caos per ricondurre persino il corpo all'interno della conoscenza. Infatti commenta Heidegger: "Caos in Nietzsche è il termine per indicare la vita che è corpo, la vita in quanto corpo". Heidegger gioca ancora sul termine ambiguo di vita considerata ora pensiero ora corpo. Ma perché propone per la prima volta il corpo laddove Nietzsche per la prima volta non ne aveva parlato? Subito dopo si corregge affermando che nel nominare il caos Nietzsche non nomina il corpo... bensì il nostro bisogno pratico"<sup>80</sup>. Per salvare la metafisica Heidegger deve porre la corporeità entro un quadro di riferimento linguistico e interpretativo sfruttando ancora una volta l'ambiguità del termine vita. La parola vita, dice Heidegger, significa qualcosa che diviene ma anche ciò che è duraturo e stabile: "vita è tuttavia la denominazione per indicare l'essere, ed essere vuol dire: essere presente, resistere allo scomparire e lo svanire, sussistere, stabilità"<sup>81</sup>.

Così per la vita è necessario il caos ma anche "il bisogno pratico". Ma che cos'è per Heidegger il bisogno pratico? "Il bisogno pratico è la ragione (*Vernunft*)".

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 469.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 470.

Il gioco è fatto. Heidegger ha depotenziato di nuovo il corpo riducendolo a mera funzione della ragione. L'assorbimento diviene perfetto ricollegandosi a Kant: "La ragione è quindi nella sua essenza, cosa che Kant nel corso del suo pensiero vide in modo sempre più chiaro, 'ragione pratica' – cioè: progettante percepire qualcosa che mira in sé a rendere possibile la vita" <sup>82</sup>.

Ciò che per Nietzsche appariva un difetto della natura dell'uomo, una sorta di contro natura, qualcosa di malato e degenerato, mi riferisco alla ragione, Heidegger la ripropone letteralmente. La critica di Nietzsche a Kant mirava a colpire proprio il rifiuto di una natura umana intesa come istinti, pulsioni, forze, passioni; invece Heidegger propone un Nietzsche la cui idea di "ragione pratica" è sostanzialmente quella proposta da Kant.

La frase di Nietzsche, "nella formazione della ragione, della logica, delle categorie è sotto determinante il bisogno: il bisogno non di conoscere ma di sussumere, di schematizzare, al fine dell'intesa, del calcolo" <sup>83</sup>, mi pare, fosse tesa a mostrare come è che dal bisogno egoistico, istintivo l'uomo abbia avvertito l'esigenza strumentale, utilitaristica di sfruttare il mondo confutando una presunta verità morale, etica o religiosa. Così Nietzsche scrive queste righe in senso critico nei confronti della morale la quale è sorta per nascondere all'uomo la sua origine non divina ma naturale. Pertanto la ragione proviene da una esigenza vitale che serve (il termine, perlomeno in italiano è ambiguo) sì alla vita, ma che finisce spesso per annichilire e ammalare la vita stessa. La ragione ha una sua origine naturale ma può diventare (come è successo col razionalismo, il cristianesimo ecc.) contronaturale.

Invece l'interpretazione di Heidegger della frase appena citata lo porta ad affermare addirittura che, in Nietzsche, la ragione possederebbe "un carattere inventivo" <sup>84</sup>. Egli può dedurre questo dall'analisi che il filosofo di *Aurora* fa della logica la cui percezione

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 473.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 477.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 484.

di cose tutte uguali sarebbe uno sforzo di una “immaginazione”<sup>85</sup> notevole dell’uomo. Ma è proprio ciò che Nietzsche critica della ragione! La logica semplifica per amore dell’utile e non per amore della conoscenza. Come si può parlare allora di carattere inventivo della ragione? La ragione classifica, categorizza, riduce ciò che nella realtà non è ordinabile, classificabile. Essa segue un principio di economia mortifero, non rispettando la vita la quale invece è incommensurabile alla conoscenza e dunque va intesa, piuttosto, come dissipazione, moltiplicazione, differenziazione.

La conclusione di Heidegger all’interpretazione naturalistica del pensiero nietzscheano è la seguente: “Si trattava di mettere in risalto il modo di pensare biologico di Nietzsche sotto ogni aspetto. Ma si trattava pure contemporaneamente e soprattutto, di arrivare con questo a capire che Nietzsche, in tutto e per tutto nel senso della tradizione metafisica occidentale, cerca di concepire l’essenza della ragione nella prospettiva del supremo principio di pensiero, il principio di contraddizione”<sup>86</sup>.

Così, a mio parere, Heidegger rovescia le questioni nietzscheane rimettendo tutto com’era prima. Ciò che, per Nietzsche, è un mero prodotto, un’appendice della natura, forse uno stato patologico, “diciamo pure la parte più superficiale e peggiore”, la meno antica, ora, per Heidegger, la ragione appare quello che è sempre stato concepito prima di Nietzsche, ossia qualcosa di cosciente, responsabile, che può scegliere liberamente e legiferare. Infatti, il filosofo di *Essere e tempo* continua: “l’assicurazione della sussistenza non è necessaria perché ne scaturisce un utile, ma la conoscenza è necessaria per la vita perché il conoscere, in sé e di per sé, fa scaturire e porta a compimento una necessità, perché il conoscere è in sé comandare”. E successivamente aggiunge: “Il comandare e il saper comandare scaturiscono sempre e soltanto da una libertà”<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 481.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 488.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 502. Vi è certamente in Nietzsche una visione “strumentalistica” e “convenzionalistica” della scienza e del linguaggio. Ma ciò dovrebbe assicurare



Libertà, ragione, conoscenza sono concetti che Heidegger salva dall'attacco nietzscheano (Nietzsche li aveva resi strumenti illusori e secondari), rendendoli di nuovo alla tradizione metafisica. Qui si potrebbe porre la questione, esclusivamente retorica, se Heidegger critichi Nietzsche perché non affonda sufficientemente "il coltello nella piaga" della metafisica e vorrebbe lui stesso portare a termine tale assassinio. Ma ciò è un'illusione. Si comprende molto bene che a Heidegger sta a cuore la tradizione e la metafisica anche se indubbiamente non quella incarnata dalla ragione strumentale, scientifica ma quella gnostica, idealistica, romantica, pangermanista e nazista.

Heidegger non distingue la vita, intesa soltanto come sussistenza e sopravvivenza, dalla vita intesa come espansione e accrescimento. Per Nietzsche invece si dà una vita al servizio del risentimento, che è conservazione, e una vita attiva, che è espansione. A Heidegger questa distinzione non interessa perché si dà solamente una volontà di potenza concepita da un punto di vista conoscitivo e volontaristico, proprio ciò che Nietzsche intendeva criticare.

Se nelle lezioni corrispondenti all'anno accademico del 1936, Heidegger tende ad assimilare il pensiero nietzscheano alla tradizione filosofica occidentale, le lezioni successive si aprono con un attacco frontale alla metafisica di Nietzsche intesa come "mancanza di senso". Tale metafisica condurrebbe l'epoca presente al "compimento dell'essenza moderna", e il superuomo apparirebbe come artefice di questo accadimento: "il superuomo è la *rationalitas* estrema nel conferimento del potere alla *animalitas*"<sup>88</sup>.

Metafisica, nichilismo, superuomo, eterno ritorno appaiono il compimento della tradizione occidentale. La critica esplicita a Nietzsche ha il merito qui di chiarire le intenzioni di Heidegger. Egli scrive: "il superuomo è la forma suprema della più pura volontà di potenza, cioè dell'unico valore. Il superuomo è il senso di ciò che

contro il rischio di prendere troppo sul serio la 'verità' della scienza. Quindi Nietzsche va compreso solo a partire dal suo atteggiamento sempre critico e sospettoso.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 557.

unicamente è, cioè della terra”<sup>89</sup>. In relazione al nichilismo Heidegger riconosce che “Nietzsche esperisce il nichilismo poiché pensa lui stesso in modo nichilistico”<sup>90</sup>.

Ma cosa significa questo per Nietzsche? A mio avviso, quello di vivere profondamente il nichilismo, respirarlo trasformandolo, “avendolo sotto di sé, dentro di sé, sopra di sé”. Invece Heidegger de-psicologizza il tentativo di trasformazione del sé in chiave più sana ed equilibrata, intendendo per sana una psicologia che tenga conto delle istanze vitali dell’uomo, e lo interpreta come “un domandare filosofico dell’essenza dell’uomo, un’antropologia metafisica”<sup>91</sup>. Tutta la fatica di Nietzsche, che non a caso si riteneva il primo e grande psicologo, per riconoscere finalmente dietro le azioni morali nient’altro che lotta tra istinti e passioni, viene banalmente ricondotta da Heidegger all’ego cartesiano. Ciò che per Nietzsche è un epifenomeno, Heidegger lo intende “nell’interpretazione egoistica del *subiectum*”. Ma l’egoismo per Nietzsche proviene da un inconscio, e non da un io cosciente e certo di se stesso, come nel caso di Cartesio. Da questa presa d’atto, e dal riconoscimento delle istanze vitali, riparte il superuomo. Semmai è proprio Heidegger che, rimanendo all’interno del pensiero, non potrà mai svincolarsi da quel linguaggio la cui grammatica produce la razionalità, l’io e Dio.

Secondo me la creazione di “nuovi valori” non si dà così esplicitamente in Nietzsche, come invece ipotizza Heidegger, perché i valori di per sé sono sempre una proiezione della morale e Nietzsche non promette più alcuna morale. L’unico valore proposto sarebbe al limite il riconoscimento del corpo, che, tuttavia, è un valore *sui generis*, perché coincide con la realtà ultima dell’uomo. La risposta di Heidegger secondo cui tutto è valore, conoscenza, antropomorfizzazione, cade, come ho già detto, nell’idealismo.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 570 Una critica al concetto di metafisica in Heidegger è mossa da G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, Angeli, Milano, 1998.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 582.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 587. Heidegger appare idealista anche ad Adorno, *op. cit.*, p. 84.

Per gli stessi motivi per cui aveva criticato Nietzsche, Heidegger critica anche la frase di Protagora, “l’uomo è misura di tutte le cose”; la frase non va però interpretata nel senso heideggeriano e idealistico secondo cui l’uomo inventa le cose, bensì che inventa il pensiero sulle cose. Protagora non nega che si diano delle cose. Qui non vi è positivismo, né realismo, inteso in senso scolastico, vi è semmai materialismo e nominalismo. Viceversa è più realista Kant perché la sua l’idea di cosa in sé è platonicamente e aristotelicamente connessa con la rappresentazione dell’idea. L’esistenzialismo heideggeriano è molto più vicino al realismo e al positivismo di quanto lo siano Nietzsche e Protagora che sono invece più scettici, nominalisti e materialisti.

Rispetto ai valori Heidegger può concludere:

“Con ciò è detto che l’essenza dei valori ha il suo fondamento in forme di dominio. I valori sono riferiti per essenza al dominio. Il dominio è l’essere al potere della potenza”<sup>92</sup>.

Anche questa proposizione è colta da Heidegger in senso propositivo e non criticamente. Egli non distingue la volontà di potenza intesa come forza attiva, vitale, dalla volontà di potenza concepita come “risentimento”. La volontà di potenza, per Heidegger, sarebbe un valore che si esprime ora per conservarsi ora per potenziarsi. Ma se non si distingue la *pars destruens* dalla *pars construens* non si può capire che il dominio è, per Nietzsche, sì una delle forme della volontà di potenza, ma quella relativa al risentimento. Occorre ricordare ancora una volta le critiche del filosofo dello *Zarathustra*, per esempio, allo Stato, considerato il più gelido dei mostri, o contro coloro che dominano la politica e l’economia? Occorre, forse, richiamare alla mente gli “appunti” di Nietzsche a Schopenhauer il quale intendeva la volontà come unica? Insomma, Heidegger non distingue l’uso molteplice che Nietzsche fa della volontà di potenza.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 609.

Per Heidegger “la volontà di potenza e posizione di valori sono la stessa cosa”, ma anche qui si dovrebbe correggere il filosofo di *Essere e tempo*, sostenendo che in Nietzsche la volontà di potenza genera valori. Soltanto il tentativo heideggeriano di interpretare la volontà di potenza nei termini di pensiero e dunque di valore può relativizzare e storicizzare la volontà di potenza. (Per inciso, molti sono gli interpreti del pensiero nietzscheano che, fuorviati da Heidegger, intendono la volontà di potenza come una relazione di potere socialmente intesa e perciò passibile di essere vista nel divenire storico sociale. In tal modo sarebbe anche più semplice ricondurre il pensiero nietzscheano all’idealismo e al romanticismo). Ma, si è detto, la volontà di potenza non può essere ridotta al dominio o al valore. La volontà di potenza è la forza istintiva da cui si origina psicologicamente il resto.

Heidegger riporta una frase di Nietzsche: “Nient’altro è dato come reale, salvo il nostro mondo di bramosie e di passioni, e che non possiamo discendere o salire ad alcuna altra “realtà”, salvo appunto a quella dei nostri istinti – il pensare, infatti, è soltanto un rapportarsi reciproco degli istinti...”. Heidegger commenta: “Se già il mondo materiale, inanimato, è da lui pensato nell’ottica dell’uomo e in base a istinti umani, a maggior ragione sarà interpretato ‘in termini umani’ il mondo animato e storico”<sup>93</sup>.

Se la visione naturalistica di Nietzsche appare ad Heidegger un antropomorfismo “a maggior ragione” sarà antropomorfa anche la sua visione del sociale. La sua teoria si porrebbe entro un antropomorfismo sempre ricollegabile alla metafisica: “la metafisica è antropomorfismo”<sup>94</sup>. Ma la colpa di Nietzsche non consisterebbe nel non poter fuoriuscire dalla metafisica, lo stesso Heidegger non ne vuole uscire, semmai risiede in una cattiva metafisica, quella che fonderebbe ancora il primato del soggetto, in quanto “autocoscienza” e “autocertezza”, sulla base del sensibile.

Ammettendo pure che in Nietzsche vi sia un’idea di soggettivi-

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 641.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 640.

tà, possiamo accettare che questo soggetto, attraversato da forze che lo dominano, possa essere equiparato al soggetto autofondantesi di un Cartesio o di un Fichte? Heidegger, ponendo Nietzsche all'interno della metafisica cartesiana e kantiana, ottiene il duplice scopo di salvaguardare il pensiero cartesiano e di confutare la critica negativa nietzscheana al soggetto stesso. Ciò che Nietzsche intendeva criticare, Heidegger lo interpreta 'letteralmente', disinnescando "la dinamite" del pensiero nietzscheano. Per esempio Heidegger cita Nietzsche: "la logica è un imperativo, non per conoscere il vero, ma per porre e ordinare un mondo che deve chiamarsi vero per noi". La frase risulterebbe abbastanza chiara: la logica si ammanta di verità, ma in realtà essa è soltanto uno strumento che, spesso serve per mascherare il dominio e l'asservimento.

Heidegger invece commenta: "Qui la logica è concepita come comando e una forma di comando cioè come strumento della volontà di potenza". Nietzsche crederebbe comunque all'esistenza di una verità (intesa come corrispondenza al reale). Ma Heidegger non coglie l'aspetto di denuncia. Proprio Nietzsche è stato uno dei primi a rompere con l'idea di verità intesa come corrispondenza. L'essenziale per Nietzsche è criticare la logica che dice di essere vera quando non è che uno strumento di dominio. Dissolvendo il logos si dissolve anche il problema della verità intesa come corrispondenza. Ciò che resta, è il ragionamento di Nietzsche che forse ha una sua verità, ma che non è più quella connessa al linguaggio bensì al corpo. Anche per questo Heidegger sbaglia quando insiste nel mostrare che la verità intesa da Cartesio è la stessa di quella di Nietzsche. Heidegger non nasconde quello che gli appare un problema: "Ciò che sta a fondamento non è per Nietzsche l'io bensì il corpo". Tuttavia afferma: "Il fatto che al posto dell'anima e della coscienza Nietzsche metta il corpo non cambia nulla della posizione metafisica di fondo fissata da Descartes"<sup>95</sup>.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 688. Pur partendo da posizioni assai diverse da noi, V. Possenti ne *Il nichilismo teoretico e la "morte della metafisica"*, Armando, Roma, 1995 coglie perfettamente - per criticarlo - l'antirealismo nietzscheano, ossia "la separa-

In alternativa alla cattiva metafisica di Nietzsche, Heidegger pone la sua buona metafisica, che supera finalmente la dicotomia tra soggetto e oggetto, per interrogare l'essere. Di per sé l'essere è

zione tra pensiero e realtà" (p. 49). A proposito del *Nietzsche* di Heidegger, Possenti dice anche che "è svolto uno schema ermeneutico, nel quale le questioni del desiderio e dell'indirizzo della volizione sono assenti" (p. 135). Tra le voci più autorevoli, che in Italia hanno ripreso Heidegger e un Nietzsche tutto heideggeriano, vi è quella di Gianni Vattimo. Molti i suoi lavori sui due pensatori tedeschi. Da ricordare, tra i più significativi, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 1981 e *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1988. Vattimo fa sua l'idea di Heidegger del circolo ermeneutico e dell'interpretazione. Anch'egli, come Heidegger, finisce per storicizzare l'essere in un 'accadere' dove la base vitalistica e istintuale è rinnegata. In più "il mondo vero" sparisce e tutto diventa (o ritorna) "favola", *fabula*, cioè discorrere, discorso, linguaggio. La critica che possiamo muovere a Vattimo (oltre a quella di aver seguito fin troppo Heidegger) risiede nell'analisi fuorviante della pagina di Nietzsche intitolata: "Il mondo vero finì per diventare favola. Storia di un errore". Nell'interpretazione di Vattimo questa frase assurge a simbolo dell'intera filosofia di Nietzsche. Essa rivelerebbe "come Nietzsche si viene chiarendo nello sviluppo del suo pensiero genealogico che la realtà non è in fondo anch'essa altro che favola". Questa interpretazione del "pensiero debole", desunta dalla frase di Nietzsche contenuta nel *Crepuscolo degli idoli*, appare come il manifesto che accompagna la filosofia ermeneutica contro le posizioni positivistiche. "Non ci sono fatti bensì interpretazioni" è la frase di Nietzsche che Vattimo associa maggiormente alla prima proposizione. Ma si è detto a proposito di Heidegger, e lo ribadiamo qui, che in quest'ultima frase Nietzsche non intendeva screditare la realtà ma la *hybris* della scienza, scienza che crede che nella realtà stessa si possano trovare delle leggi. Dicendo ciò non si nega la realtà. Così, se si legge l'intero capitoletto "Il mondo vero finì per diventare favola", si comprende che Nietzsche non intende dire che tutto è stato, è, e sarà favola, *fabula*, cioè linguaggio e interpretazione, come intendono Heidegger e Vattimo, bensì che tutto è stato (del resto Nietzsche usa il verbo al passato) favola, fiaba, fantasia, riferendosi esplicitamente alle teorie platoniche, cristiane, kantiane, positivistiche. Eliminate tali interpretazioni favolistiche, rimarrà il mondo, la realtà. Pertanto, Nietzsche vuole riconsiderare la natura, e lo fa in chiave materialistica, con l'enfasi che quest'operazione comporta riguardo al corpo, la terra, al sì alla vita. Non a caso Nietzsche sottotitola il capitolo "Il mondo vero finì per diventare favola" con la frase: "Storia di un errore". Credere al mondo vero, al mondo in sé, è un errore. "Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente". Ma che rimane? Il linguaggio? No. Rimane la realtà

inesprimibile, al contrario ricadremmo in una cosalizzazione e oggettivazione dell'essere. Tuttavia nel pensare l'essere come pensiero, per quanto poetante e non strumentale, ci si oppone a Nietzsche. Heidegger raccoglie forse la critica di Nietzsche al pensiero calcolante ma non riconosce l'origine psicologica della volontà di dominio. Se fosse stato in grado di riconoscerla avrebbe dovuto porre attenzione anche al suo stesso pensiero e domandarsi da dove esso proveniva. Il pensiero di Heidegger rischia così, dimenticandosi del senso della terra, di essere esso stesso un pensiero dominante, prodotto di un corpo risentito, inteso a riaffermare e legittimare,

stessa. Probabilmente Vattimo confonde il termine 'vero', criticato da Nietzsche, col termine reale. Per 'mondo vero' Nietzsche intende quello creduto dai platonici e dai kantiani che, appunto come Vattimo e i positivisti, tendono a confonderlo con quello reale. Nietzsche invece distingue accuratamente il vero (soggettivo, relativo, prospettico, contingente, convenzionale) dal reale (corpo e natura). Siamo cioè agli antipodi della tesi di Vattimo, che mostra un Nietzsche dove tutto è interpretazione e perciò maschera (si veda, ancora di Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano, 1987). Ogni cosa umana sarebbe simbolo interpretato dal linguaggio e raccontato nella storia. Si ripropone, in una visione più debole ma rientrante nella stessa ottica razionalista, un logocentrismo e una giustificazione del pensiero esistente che Nietzsche, invece, aveva contribuito a demolire. Una critica a Vattimo, proprio su questi temi, proviene anche da F. Masini, *Pensiero debole e nichilismo critico*, in *Le stanze del labirinto* (a cura di U. Fadini, con introduzione di S. Givone), Ponte alle Grazie, Firenze, 1990. Masini tra l'altro scrive che vi è in Vattimo e in Heidegger un mancato chiarimento del concetto di nichilismo e una confusione tra nichilismo reattivo e attivo che finisce per favorire il primo rispetto al secondo. Masini opera una critica ad Heidegger anche nell'introduzione a Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Newton, Roma, 1984, intitolata "Un mondo fluido". Qui egli nota la semplificazione operata da Heidegger su Nietzsche proprio in riferimento alla corporeità e alla confusione tra questa e "la volontà di potenza tecnologica organizzante il dominio totale". Dello stesso autore, con incluse critiche a Vattimo sostanzialmente identiche a quanto sopra, si veda *Lo scriba del caos*, Mulino, Bologna, 1978. A suggestioni heideggeriane risponde anche U. Galimberti, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'occidente*, Il Saggiatore, Milano, 1996 e *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano, 1999. Seguendo Heidegger (e Gehlen) la società è vista come un prodotto costituitosi a causa della mancanza istintuale, e la tecnica una necessità dell'uomo che risponde a tale mancanza.

non tanto le forze attive del corpo bensì le forze reattive della volontà di potenza, quelle che, a ben guardare, hanno scatenato anche il fascismo e il nazismo. A Nietzsche Heidegger sarebbe apparso un epigono del suo pensiero, un reazionario inteso a rimuovere le forze 'sane' della vita.

## 2. Foucault interprete di Nietzsche

Tentare di ridurre il pensiero foucaultiano a quello nietzscheano potrebbe apparire un'impresa vana o semplicistica sia perché lo stesso Foucault in molte delle sue opere non ha mai negato il debito contratto da Nietzsche<sup>96</sup>, sia perché in molta letteratura seconda-

<sup>96</sup> Oltre che nei testi scritti appositamente su Nietzsche, come *Nietzsche, Freud, Marx* in "Cahiers de Royaumont" (Atti del convegno 1964) in Nietzsche, Minuit, Paris, 1967. Ora in *Archivio Foucault 1. 1961-1970*, Feltrinelli, Milano, 1996, a cura di J. Revel, e *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, numerosi sono i riferimenti di Foucault al filosofo tedesco. - Ne *La storia della follia*, Rizzoli, Milano, 1984, Nietzsche è considerato colui che "fa cessare la sragione di essere la vergogna pubblica della ragione" e che introduce la follia nell'opera dandole per la prima volta la parola. Ne *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1985, Nietzsche risulta essere colui che conduce una critica al linguaggio mostrando come "noi siamo già dominati da esso". Egli avrebbe mostrato lo stretto legame tra linguaggio, Dio e l'uomo. Foucault cita la famosa frase di Nietzsche: "non ci libereremo mai di Dio se crediamo ancora alla grammatica". Così, alla domanda: "chi parla? si risponde: la parola stessa...Non è forse questo che Nietzsche preparava quando all'interno del suo linguaggio uccideva, insieme l'uomo e Dio?". La fine dell'uomo sarebbe dunque preconizzata e anticipata da Nietzsche, come sostiene esplicitamente Foucault. Anche in numerose interviste Foucault riconosce il debito nei confronti di Nietzsche soprattutto nei libri scritti dopo il 1971 in riferimento all'idea di potere e non avrebbe senso citarle tutte. Ricordiamo le più significative oltre quelle già proposte: in riferimento a *Il problema del presente*, in "Il Centauro", 1984, l'articolo si chiude: "optare per un pensiero critico che avrà la forma di un'ontologia di noi stessi che, da Hegel alla Scuola di Francoforte, passando per Nietzsche e Weber, ho fondato una forma di riflessione all'interno della quale ho cercato di lavorare". Ne *Il ritorno della morale* (in *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, a cura di A.



ria<sup>97</sup> si riconduce esplicitamente Foucault tra i nietzscheani.

Sarebbe dunque scontato concludere che Foucault recuperi quasi tutto Nietzsche seppure in una versione riaggiornata e rimodernata.

Pandolfi, Feltrinelli, Milano, 1998, Foucault scrive: “tutto il mio divenire filosofico è stato determinato dalla lettura di Heidegger. Ma riconosco che l’ha spuntata Nietzsche. La mia conoscenza di Nietzsche è sicuramente migliore di quella che ho di Heidegger; nondimeno sono le mie esperienze più fondamentali... sono semplicemente nietzscheano”.

<sup>97</sup> A tutt’oggi manca un lavoro interamente incentrato sulla relazione tra i due filosofi, anche se i riferimenti, di chi si occupa di Foucault, a Nietzsche sono costanti. Semmai è interessante notare che il riferimento al filosofo tedesco serve il più delle volte come strumento di critica indiretta nei confronti di Foucault: l’accusa di essere nietzscheano si lega infatti all’accusa di irrazionalismo. Fra i principali accusatori: M. Cacciari, *Razionalità e irrazionalità nella critica del politico in Deleuze e Foucault*, in “Aut aut”, 161, 1977. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari, 1987, mette in luce la ricezione di Nietzsche in Foucault usato da quest’ultimo per una storiografia “antiscientifica”. Foucault distruggerebbe, attraverso Nietzsche, “la scienza della storia” e le scienze umane. Di qui l’irritazione di Habermas nei confronti dei due pensatori. Per questa critica mi sia permesso rimandare al mio *Soggetti al potere*, Mimesis, Milano, 1998. J. G. Merquior, *Foucault*, Laterza, Bari, 1988 rimprovera a Foucault di essere anarchico e irrazionalista in quanto e soprattutto interprete di Nietzsche: “Foucault è senz’altro l’esempio primo di neo-nietzschianesimo nel pensiero occidentale contemporaneo”. Anche L. Ferry - A. Renaut, *Il ’68 pensiero*, Rizzoli, Milano, 1987 ritengono che Foucault sia un mero ripetitore delle tesi nietzschiane in Francia e dunque criticabile per gli stessi argomenti che colpiscono Nietzsche: antistatalista dunque anarchico, antilogocentrico dunque irrazionalista. Tra i sostenitori del pensiero foucaultiano sono da sottolineare le pagine di A. K. Marietti, *Archéologie et généalogie*, Librairie générale française, Paris, 1985, dedicate al rapporto Nietzsche-Foucault e in particolare alla critica al linguaggio connessa alla teoria della morte del soggetto. Marietti mette in luce come Foucault abbia apprezzato il lavoro ermeneutico, genealogico di Nietzsche intorno al problema della verità e come una diversa prospettiva consenta un nuovo modo di considerare il soggetto. G. Deleuze, *Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1987, pensa che Foucault “sia profondamente nietzschiano” soprattutto per l’uso del concetto di potere inteso come forza, come volontà di potenza. Tuttavia, a proposito dell’interpretazione deleuziana di Foucault ribadisco qui la mia ipotesi: vi è in Foucault un uso improprio dell’idea di potere perlomeno in riferimento alla concezione nietzschiana. Un’altra difesa della linea di pensiero Nietzsche-Foucault, in particolare contro gli attacchi di Habermas, è svolta dal limpido saggio di D. Janicaud, *Rationalité, puissance et pouvoir*, in *Michel Foucault philosophe*, Seuil,

Ma ciò che io intendo dimostrare è, al contrario, che Foucault non ha seguito fino in fondo il pensiero di Nietzsche soprattutto per quanto concerne la concezione del corpo, non soltanto tradendolo

Paris, 1989. Egli conferma, seppure indirettamente, la mia ipotesi, e cioè la riduzione di Foucault dell'idea di potenza (*Macht*) in Nietzsche a quella di potere, scrivendo: "le mot *Macht* est ambigu: il désigne à la fois la puissance et le pouvoir. En français, au contraire, bien qu'on puisse parler d'un pouvoir physique et de la puissance d'un roi, le terme de puissance est de préférence réservé au premier sens isolé plus haut (ou, à la rigueur, aux conditions générales d'exercice de l'excès d'énergie de la force, de la domination, etc.), celui de pouvoir aux formes juridico-politiques et morales spécifiées. De fait, c'est au pouvoir (à ses visages, ses structures, ses règles) que Foucault s'intéresse, non à la puissance en général (ni physiquement ni métaphysiquement). On ne trouve pas, chez Foucault, une théorie de la puissance, mais les éléments d'une théorie du pouvoir..." (p. 332). Per J. Rajchman, *La libertà della filosofia*, Armando, Roma, 1987, "Nietzsche è il filosofo che distingue il problema della libertà dal problema di acquisire la verità su noi stessi, colui che vorrebbe liberarci dalla tirannia di tali verità analizzandone la storia. Separa la nostra libertà dalla conoscenza della nostra natura. La genealogia di Foucault è una continuazione di questa filosofia". J. Simons, *Foucault and the Political*, Routledge, London, 1995, dedica un lungo paragrafo al rapporto Foucault-Nietzsche sottolineando come "Foucault's work is very close to the teachings of Nietzsche". Foucault riprenderebbe dal filosofo tedesco la critica a Kant, al soggetto, all'incorporazione della storia nell'individuo. Inoltre Foucault avrebbe seguito Nietzsche approfondendo la relazione tra verità e sé. I più vicini alla posizione che io sostengo sono H. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1989, che non solo mettono al centro della loro interpretazione foucaultiana l'eredità di Nietzsche, ma mostrano anche le ambiguità di Foucault rispetto al corpo. Inoltre, secondo i due filosofi americani "la differenza tra Nietzsche e Foucault risulta dal fatto che, mentre Nietzsche sembra fondare la moralità e le istituzioni sociali sulle tattiche degli individui che agiscono, Foucault psicologizza totalmente questo approccio, e considera ogni motivazione psicologica non come la fonte ma come il risultato di strategie senza strategie" (p. 134). Infine essi insistono sull'importanza di Nietzsche e considerano il breve saggio di Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, il punto di svolta della sua filosofia, quella che segna il passaggio da una visione archeologica a quella genealogica. Sulle sinergie che provengono dalla relazione Nietzsche-Foucault insiste anche U. Fadini, *Decostruzioni genealogiche. A partire da alcune letture di Nietzsche*, in *Nietzsche, La stella danzante* (a cura del gruppo Quinto Alto), Shakespeare and Company, Firenze, 1996 e la sua introduzione, *Deleuze nomade*, a G. Deleuze, *Divenire molteplice. Saggi su Nietzsche e Foucault*, Ombre corte, Verona, 1996 ora in U. Fadini, *Deleuze plurale*, Pendragon, Bolo-

così filosoficamente sull'aspetto forse più rilevante della sua opera, ma rischiando con questo di aprire delle contraddizioni fondamentali difficilmente risolvibili e che ci riguardano da vicino come uomini del presente.

Foucault aveva cominciato a lavorare su Nietzsche già dal 1964: in un intervento a Royaumont, egli mostrava la relazione esistente fra Marx, Nietzsche, Freud, osservando come in questi autori l'idea di interpretazione conducesse ad una svolta epistemologica della storia del pensiero, liberandosi dall'oggetto e chiudendo definitivamente la partita con l'altra idea avutasi nel '700, quella di rappresentazione. Se "l'interpretazione è interpretazione di un'interpretazione"<sup>98</sup> si entra, con questi filosofi, in una filosofia del sospetto, dove i segni si rincorrono come in un gioco di specchi e in cui il linguaggio diviene una pratica che si libera dalla necessità di una presunta essenza e coscienza del soggetto. Qui il Foucault archeologo e strutturalista si interrogava sulla questione dell'*episteme* cioè di come nella storia si diano delle strutture linguistiche a priori dell'esperienza che dirigono e condizionano i soggetti. Con l'avvento dell'idea di interpretazione posta da Nietzsche, il linguaggio si affaccerebbe, alle soglie del '900, come l'unico referente empirico che forma e attraversa gli individui, li forgia, prescrive una norma, una pratica discorsiva che si impone come sapere-potere.

Oltre a questa 'interpretazione' ermeneutica e postmoderna, che tanta fortuna avrà anche in Italia con Vattimo, Foucault ritornerà

gna, 1998. Infine, forse il confronto più approfondito tra i due filosofi è stato tentato da A. Schrift, *Nietzsche's French Legacy*, Routledge, New York, 1995 che scrive: "Foucault's discourse may itself bear the constant imprint of Nietzsche". Per un quadro generale della recezione di Nietzsche in Francia si veda anche Louis Pinto, *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris, 1995.

<sup>98</sup> M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, in "Nietzsche. Cahiers de Royaumont", Minuit, Paris, 1967, pp. 183-200 (Atti del convegno di Royaumont, luglio 1964); una trad.it. a cura di F. Polidori è apparsa in «Aut aut», n. 262-263, 1994, pp. 99-107. Ora in *Archivio Foucault, 1. 1961-1970*, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 143.

su Nietzsche, sia nei suoi scritti, sia in numerose interviste, non soltanto per ribadire l'influenza che il filosofo tedesco aveva avuto su di lui, ma anche per ringraziarlo di avergli suggerito una serie di idee, per esempio "il problema della divisione fra ragione e sragione"<sup>99</sup>, che è poi il tema di *La storia della follia*. Nietzsche aveva accennato al fatto che fra follia e sanità non vi è una dicotomia così netta e che, anzi, proprio ciò che si definisce razionale il più delle volte conduce ad una radicalizzazione del pensiero niente affatto razionale. Egli è forse il primo filosofo che mostra che non soltanto il sonno della ragione genera mostri ma anche la ragione stessa. Queste considerazioni nietzscheane erano già state ampiamente approfondite da Freud, con la sua idea di una follia derivante da istanze fin troppo razionali, morali e sociali, e dalla Scuola di Francoforte<sup>100</sup>. Molti psicologi e scrittori, penso ad esempio a Ronald Laing o Thomas Mann, hanno sempre sostenuto la stretta correlazione tra Nietzsche e Freud e la continuità tra un pensatore e l'altro.

Foucault segue Nietzsche anche sulla valutazione del soggetto. Il filosofo tedesco critica il soggetto tradizionalmente e idealisticamente inteso come coscienza pura, mostrando come que-

<sup>99</sup> M. Foucault, *Archivio Foucault*, cit. p. 112.

<sup>100</sup> È noto come Foucault provasse una certa antipatia per la psicoanalisi, quasi sintomatica; tuttavia non si può negare che vi siano alcune tesi nietzscheane che confluiscono quasi naturalmente nelle teorie di Freud. In ogni caso Foucault ha sempre fatto riferimento a Freud già dal suo primo e rinnegato libro *Malattia mentale e psicologia*, Cortina, Milano, 1997. Qui Foucault discuteva sulla psicologia freudiana in termini assai chiari e significativi, rivelando fra l'altro che "il colpo di genio di Freud sta nell'essere ben presto riuscito a superare l'orizzonte evolucionistico, definito dalla nozione di libido, per accedere alla dimensione storica dello psichismo umano". Per un chiarimento della relazione esistente tra Freud e Foucault mi permetto di rinviare ancora al mio *Soggetti al potere*. In esso si approfondisce anche la relazione esistente tra Foucault e la Scuola di Francoforte. È il caso di ricordare qui che proprio quest'ultima aveva avviato per prima un riutilizzo di tesi nietzscheane e freudiane in chiave marxiana. Per un approfondimento della relazione esistente tra Nietzsche e Freud, considerata dalla maggior parte degli interpreti ovvia, rimando ancora all'importante e decisivo saggio di P. L. Assoun, *Freud e Nietzsche*, cit. Assoun chiarisce fra l'altro molto bene la teoria delle pulsioni di entrambi.

sta si sia formata dalla necessità dell'uomo di comunicare, attraverso il linguaggio, con i propri simili. Foucault non fa che portare alle estreme conseguenze tali critiche nietzscheane al soggetto (come del resto aveva già fatto Heidegger) e decretare, nel celebre *Le parole e le cose*, la scomparsa dell'uomo. Ripetendo le parole di Nietzsche secondo il quale è il linguaggio che parla, Foucault ha facile gioco nel mostrare che l'uomo non è l'agente attivo cui avevano creduto idealisti e positivisti, bensì un soggetto passivo, agito dal linguaggio e dal sapere stesso.

Parallelamente al problema del soggetto corre la critica allo storicismo, anche questa già avviata da Nietzsche. Non solo la storia non ripercorre le tappe evolutive del soggetto in una sorta di isomorfismo tra ontogenesi e filogenesi, così come si erano premuniti di dimostrare i vari Vico, Schelling e Hegel, ma non si dà né progresso, né continuità nella storia, né tanto meno leggi che possano consentire di immaginare una direzione teleologica o provvidenzialistica. La feroce critica allo storicismo posta già in essere da Nietzsche nella sua seconda *Inattuale*, è rilanciata nel breve ma importante saggio di Foucault del 1971, "Nietzsche, la genealogia, la storia"<sup>101</sup>. Dal mio punto di vista questo articolo, per certi versi esemplare, rappresenta un passaggio cruciale nel pensiero di Foucault. Egli trova in Nietzsche un metodo, il metodo genealogico, che appunto il filosofo tedesco aveva usato innanzitutto per intitolare uno dei suoi più celebri saggi, *La genealogia della morale*. Analizzando in particolare questo testo, Foucault riconosce che il metodo genealogico è più efficace per comprendere la storia, rispetto all'altro suo vecchio metodo: il metodo archeologico. Attraverso quest'ultimo Foucault aveva mostrato che la storia non è continua e lineare, bensì discontinua. Tra le varie *episteme* vi sarebbero delle fratture, dei salti, dei "paradigmi"<sup>102</sup> diversi, se

<sup>101</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1978, p. 53.

<sup>102</sup> L'analogia tra *episteme* foucaultiana e paradigma kuhniano è stata messa in luce da alcuni interpreti foucaultiani come Dreyfus, Rabinow e Merquior.

non incommensurabili. Perché allora il metodo archeologico appare a Foucault da superare? Che cosa manca al metodo archeologico che invece è posseduto dal metodo genealogico nietzscheano? Benché concepisca la storia come discontinua, il Foucault archeologo mantiene una visione 'positivistica'<sup>103</sup>. Egli confidava che si potessero individuare dei fatti che consentono una spiegazione razionale della storia; inoltre concepiva una visione, se non oggettivistica, quantomeno neutrale secondo la quale il presente non è il punto da cui osservare il passato, ma il passato può 'rinvenire', ritornare alla luce. Insomma, tale visione archeologica risentiva ancora della visione strutturalistica, cioè scientifica e positivista.

Foucault, grazie a Nietzsche, muta il suo atteggiamento complessivo nei riguardi della storia: in un'intervista di quegli anni così reinterpreta il suo essere nietzscheano durante il periodo cosiddetto archeologico con riferimento proprio a *Le parole e le cose*: "Se dovessi ricominciare questo libro che ho finito due anni fa cercherei di non attribuire a Nietzsche questo statuto ambiguo, assolutamente privilegiato, meta-storico, che ho avuto la debolezza di attribuirgli"<sup>104</sup>.

La genealogia nietzscheana insegna a Foucault che: a) non si dà un momento originario o un luogo neutro e puro da cui scaturirebbero le verità o da cui si osserva il mondo; b) tali supposte verità si sono costituite storicamente attraverso una proliferazione di lotte, di conflitti, di scontri di potere; c) la verità è solo un punto di vista attraverso cui il potere prende strategicamente posizione; d) il presente assume, riguardo al passato, un determinato punto di vista interessato e strategico.

Il metodo genealogico segue il percorso delle imposizioni, delle lotte e dominazioni, dei "giochi di verità", dei saperi i quali hanno

Anche se è evidente che Foucault abbia seguito su questo i suoi maestri: G. Bachelard e G. Canguilhem.

<sup>103</sup> Sul 'positivismo' foucaultiano si vedano le critiche di M. Amiot, *Le relativisme culturaliste de Foucault*, e S. Le Bon, *Un positiviste désespéré: Foucault*, entrambi gli articoli in "Les temps modernes", gennaio 1967.

<sup>104</sup> M. Foucault, in *Archivio Foucault 1*, cit., p. 167.

finito per imporsi sul corpo. La genealogia ripercorre storicamente “le interpretazioni” che, mascherate da “verità”, nascondono “il potere” la cui reale intenzione è soltanto quella di dominare. Il compito del genealogista consiste allora nello smontare questi giochi di verità mettendo in discussione la pretesa universalistica del sapere e, successivamente, nell’individuare pratiche di resistenza contro quei poteri che si sono imposti come vincenti.

Diventa difficile stabilire quanto Foucault forzi i testi nietzscheani e quanto in Nietzsche sia già consapevolmente funzionante tale metodo genealogico. L’esemplarità di Foucault consiste nell’individuare e isolare proprio tale metodo che in Nietzsche correva implicitamente tra le sue pagine. Spesso Foucault scrive utilizzando le parole di Nietzsche quasi parlando all’unisono, giungendo ad occuparsi della storia del presente, quella che Nietzsche chiama la storia critica: “Una storia che decide - sono le parole di entrambi - di attaccare con il coltello le proprie radici”<sup>105</sup> e “di darsi per così dire a posteriori un passato. Per liberare l’uomo e non lasciargli altra origine che quella in cui vuole riconoscersi”<sup>106</sup> in modo che “solo con la massima forza del presente voi potete interpretare il passato”<sup>107</sup>.

Dopo tale svolta genealogico-nietzscheana, Foucault appronterà un nuovo libro che segnerà di fatto il passaggio al nuovo metodo: *Sorvegliare e punire*, pubblicato nel 1975. Esso si presenta come una storia della prigione, ma in realtà è la storia dell’imposizione del trinomio sapere-verità-potere sul corpo. È la storia della normalizzazione, dell’addomesticamento che il sapere ha imposto al soggetto e che già Nietzsche aveva anticipato criticando la società borghese.

Che il libro abbia un’impronta fortemente nietzscheana lo si può dedurre facilmente dal richiamo iniziale nell’introduzione alla storia del presente: “ È di questa prigione, con tutti gli interventi

<sup>105</sup> F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere*, vol. III, tomo 1, p. 285. La citazione da Nietzsche è nostra. Foucault la fa interamente sua in *Nietzsche, la genealogia, la storia*, p. 53.

<sup>106</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit. p. 53.

<sup>107</sup> F. Nietzsche, *Ivi*, p. 311.

del potere politico sul corpo che essa riunisce nella sua architettura chiusa che vorrei fare la storia. Per puro anacronismo? No, se intendiamo con questo fare la storia del passato in termini del presente. Sì, se intendiamo con questo fare la storia del presente”<sup>108</sup>. Inoltre Foucault cita (ma non virgolettando) la famosa proposizione che Nietzsche aveva ripreso, capovolgendola, da Platone: “l’anima, prigioniera del corpo”<sup>109</sup>. È sorprendente, tuttavia, che in un testo così profondamente nietzscheano, Nietzsche non sia mai citato, come era invece prevedibile, e come era accaduto negli altri precedenti scritti. Per chi scrive, questo testo rappresenta il vertice del pensiero filosofico-politico in Foucault. Non soltanto perché vi si conia un nuovo modo di intendere il potere, e di conseguenza si appronta un originale metodo per investigare le relazioni sociali, ma anche perché si concepisce un nuovo oggetto di studio, il corpo, riconoscendogli un’istanza e una ragione di vita.

Ma è sempre ‘altrove’ che Foucault sembra meglio rivelarsi. Mi riferisco alla famosa conferenza tenuta a Rio de Janeiro nel 1973 che, per il titolo riportato, *La verità e le forme giuridiche*, e per il periodo in cui è stata tenuta, è riconducibile al lavoro intrapreso da Foucault sulle prigioni. Infatti il punto centrale della conferenza è la storia della verità, o meglio come ha potuto formarsi il sapere. Qui Foucault anticipa di fatto ciò che svilupperà in *Sorvegliare e punire*: il soggetto “è nato dalle pratiche sociali di controllo e sorveglianza”. Se non che, dopo una breve introduzione di carattere generale su come storicamente si erano formate alcune “verità” intorno al soggetto moderno, Foucault interrompe bruscamente e significativamente la sua conferenza sostenendo:

“sarebbe stato possibile, e forse più onesto, non citare che un nome, quello di Nietzsche; dato che ciò che dico ha senso solo se è messo in relazione con l’opera di Nietzsche, che mi pare essere, tra i modelli cui si

<sup>108</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1977, p. 34.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 33. Anche F. Ewald, in *Anatomia e corpi politici*, Feltrinelli, Milano, 1979, rivela il nesso tra Nietzsche e Foucault per spiegare la genesi di *Sorvegliare e punire*.



sarebbe potuto fare ricorso per le ricerche che propongo, il migliore, il più efficace e il più attuale. In Nietzsche si trova effettivamente un tipo di discorso che fa l'analisi storica della formazione del soggetto stesso, l'analisi storica della nascita di un certo tipo di sapere”<sup>110</sup>.

In questo importante commento Foucault rivela il profondo debito nei confronti di Nietzsche in merito alla realizzazione di *Sorvegliare e punire*. Qui, l'idea di conoscenza è interpretata come qualcosa che proviene ancora dagli istinti, dalla natura. La conoscenza si opporrebbe alla natura anche se è una sua estrinsecazione: un prodotto della natura che diviene contronaturale. Foucault però prosegue:

“La conoscenza è stata dunque inventata. Dire che è stata inventata, è dire che non ha origine. È dire più precisamente, per paradossale che sia, che la conoscenza non è assolutamente iscritta nella natura umana. La conoscenza non costituisce affatto il più antico istinto dell'uomo, o, inversamente, non c'è nell'istinto umano qualcosa che somigli a un germe della conoscenza. In effetti, dice Nietzsche, la conoscenza ha un rapporto con gli istinti, ma non può essere presente in essi e neppure essere un istinto tra gli altri. La conoscenza è semplicemente il risultato del gioco, dello scontro e della congiunzione, della lotta e del compromesso tra gli istinti. È perché gli istinti si incontrano, si scontrano, e giungono infine, al termine delle loro battaglie, a un compromesso, che qualcosa si produce. Questo qualcosa è la conoscenza. La conoscenza è il risultato degli istinti ma non è essa stessa un istinto”<sup>111</sup>.

<sup>110</sup> M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, in *Archivio Foucault 2. 1971-1977*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 87.

<sup>111</sup> *Ivi*, p.89. Anche ammettendo che la conoscenza non derivi dalla natura umana, ciò non autorizza a negare l'esistenza degli istinti. Anzi, in Nietzsche, come mostra implicitamente lo stesso Foucault, si ammette un'ipotesi istintualistica e vitalistica. In direzione di una interpretazione storicistica della natura umana come qualcosa che muta incessantemente si muovono anche i filosofi del postmoderno a cominciare da Vattimo e Galimberti. Essi, oltre a certo retaggio hegeliano-marxista e neoidealista presente nella cultura italiana, sono influenzati da Heidegger che, come è noto, non si pone affatto il problema del corpo. A mio parere occorrerebbe analizzare con più attenzione la tesi di Nietzsche secondo cui

Analizzando l'idea di conoscenza in Nietzsche, Foucault vi vede il prodotto di una lotta, di una dominazione, di un potere sul corpo. Tale interpretazione servirà come punto di partenza per analizzare la storia e la meccanica del potere sul corpo e condurrà Foucault a scrivere *Sorvegliare e punire*. Qui il filosofo francese non nega che in Nietzsche si diano degli istinti, ma inizialmente prova a separarli dalla conoscenza.

vi sarebbe una plasticità della natura umana che nel corso dei millenni muterebbe, o che la conoscenza influenza e addomestica il corpo. Troppo frettolosamente si liquida con questa unica citazione l'importanza che Nietzsche concede agli istinti. Ciò non confuta l'esistenza di una natura, che pur mutando nei secoli, nella strategia nietzscheana, gioca un suo ruolo specifico. Mi riferisco ad esempio a G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, Angeli, Milano, 1998, p. 27, che riporta questo aforisma di Nietzsche: "Da mettere in testa: anche gli istinti sono divenuti; essi non mostrano niente per il soprasensibile, nemmeno per l'animale, nemmeno per il tipicamente umano". Pasqualotto deduce da questo aforisma: "Non è pertanto in alcun modo possibile sostenere che la critica di Nietzsche ai fondamenti metafisici sfoci in una riproposizione aggiornata di fondamenti fisici, fisiologici, sensistici o, in generale, materialistici". Di diverso parere, rispetto all'interpretazione ermeneutica di Pasqualotto, è A. Ballarini, *Essere collettivo dominato. Nietzsche e il problema della giustizia*, Giuffrè, Milano, 1982. Ballarini è uno dei pochi che riconosce le forze naturali in Nietzsche. Il testo è importante perché chiarisce anche la relazione esistente tra necessità - natura - libertà, trinomio completamente frainteso da Heidegger e dagli heideggeriani. Semmai si tratterebbe di approfondire se il termine *Macht* vada tradotto in Nietzsche come "potenza" o "violenza". Infatti Ballarini parla, riferendosi a Nietzsche, di "fisiologia della violenza". In italiano quest'ultimo termine potrebbe essere concepito, in senso lato e generico, come qualcosa che comprende anche la violenza istituzionalizzata e allora si potrebbe pensare in tedesco al termine *Gewalt*. Ma sono davvero questioni capziose perché è chiaro a cosa si riferisce Ballarini parlando di natura e istinti. Anche Foucault ha mostrato esplicitamente di non credere in una natura umana sia durante un'intervista rilasciata a D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Salerno, 1981, dove prendeva le distanze dai francofortesi proprio su questo punto; sia in un incontro con N. Chomsky, in *Giustizia e natura umana*, Ila Palma, Palermo, 1994. Ma qui Foucault ha buon gioco nell'opporre una visione "nietzscheana" della storia e della giustizia, rispetto al filosofo americano che presentava una natura umana nei termini di diritti universali quali "dignità, amore, solidarietà" che ricorda più una visione giusnaturalistica razionalistica obsoleta rispetto alla scoperta di istinti libidici ad esempio freudiani.

Dopo questo primo e fondamentale chiarimento secondo cui in Nietzsche il sapere non sarebbe riconducibile direttamente agli istinti, vi è però un secondo momento in cui Foucault conclude che nel filosofo tedesco non vi sarebbe “una natura della conoscenza, né un’essenza della conoscenza, né condizioni universali della conoscenza”.

Foucault espunge surrettiziamente dalla conoscenza gli istinti, non tanto negandoli esplicitamente, ma difendendo la visione non universalistica della conoscenza in Nietzsche. Foucault si libera dalla base istintuale non criticandola apertamente ma piuttosto considerandola, come nel caso di Heidegger, una condizione fondativa del soggetto. Il ragionamento del filosofo francese è semplice: se Nietzsche mette in dubbio la possibilità della conoscenza di trovare una verità ultima e definitiva, si presume che neghi anche l’istinto. Se per Heidegger ciò conduceva ad una critica diretta del pensiero nietzscheano appartenente alla metafisica, Foucault interpreta Nietzsche come colui che, negando la verità della conoscenza, nega anche ciò da cui essa muove: gli istinti. Così Foucault, dopo poche pagine della sua lezione, può concludere: “il carattere prospettico della conoscenza non deriva dalla natura umana, ma sempre dal carattere polemico e strategico della conoscenza. Si può parlare del carattere prospettico della conoscenza perché c’è battaglia e perché la conoscenza è l’effetto di questa battaglia”<sup>112</sup>.

Come si vede qui, Foucault, benché non abbia esplicitamente rifiutato la natura umana, nega ormai che questa determini totalmente o in parte la conoscenza. In altre parole il filosofo francese ha messo in opera uno slittamento concettuale che lo conduce nel volgere di poche pagine, partendo dall’ipotesi nietzscheana in cui gli istinti erano ampiamente considerati, ad una concezione del potere intesa come forza immanente della conoscenza e prodotta da quest’ultima.

A mio avviso Nietzsche, invece, mostra come il sapere provenga dalla volontà di potenza, volontà di potenza che scaturisce dagli

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 95.

istinti. Il potere è originato dalla volontà di potenza cioè dalle forze istintuali che animano l'uomo. La conoscenza, pur essendo un errore, un'illusione, è certamente un'operazione resa necessaria e derivata dall'istinto di sopravvivenza. L'uomo ha la presunzione che essa sia qualcosa di più che un mero strumento. Questo è l'aspetto più terribile per Nietzsche. Credere divino ciò che invece non è che un istinto, o tutt'al più una necessità.

Foucault tende ad ignorare la potenza naturale nietzscheana che è alla base del sapere la cui formazione è stata resa possibile da forze naturali che nel corso dei secoli sono divenute contro naturali. Il potere è ridotto alle sole "forze reattive" e pertanto egli perviene ad un'analisi soltanto storicistica delle forze che si sono succedute e che hanno dominato sul corpo. Secondo Foucault il potere non è una potenza di cui alcuni sarebbero dotati, ma è una situazione strategica complessa in una società.

Dunque, sembra che, proprio a partire da questa lezione del 1973, Foucault rifiuti espressamente la base istintuale, fisica del potere, giudicandolo soltanto come epifenomeno del sapere. Non si dà forza intesa come potenza e istinto, ma come sapere-potere. Così facendo Foucault non finisce forse per analizzare il potere in termini più hegeliani che nietzscheani? Che cosa è infatti la dialettica se non uno scontro di forze molteplici e contrapposte?<sup>113</sup>.

<sup>113</sup> Foucault, dietro suggerimento di Nietzsche e Deleuze, ha sempre rifiutato la dialettica, in quanto "essa non libera il differente; anzi garantisce che sarà sempre ripreso". È significativo il fatto che Foucault si preoccupa della dialettica solo nell'introduzione del libro di G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna, 1976, intitolata *Theatrum philosophicum*, ora in "aut aut", gennaio-aprile 1997, p.66. Su questo argomento è illuminante la breve introduzione di G. Vattimo al libro di G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Colportage, Firenze, 1978, dove il filosofo italiano mostra come Foucault e Deleuze considerino Nietzsche antidialettico in quanto quest'ultimo opterebbe, contro Hegel, per il carattere 'aperto' della molteplicità e per l'importanza del corpo rispetto alla coscienza. Inoltre Vattimo sostiene che vi è anche un Nietzsche ridotto "a erede della metafisica, e quindi della dialettica hegeliana" ad esempio da parte di Heidegger. Si tratterebbe di capire quanto Foucault segua, rispetto alla dialettica, più l'interpretazione heideggeriana o quella deleuziana di Nietzsche. Si veda sul

La dimensione attiva e naturale della potenza (*Macht*) nietzscheana è negata da Foucault, il quale invece si sofferma sul carattere 'reattivo' della forza (*pouvoir*). Inoltre egli utilizza Nietzsche in modo strettamente politico non approfondendo le questioni psicologiche. Quando il filosofo tedesco sostiene di essere il più grande psicologo, non intende ovviamente rifondare l'idea del soggetto inteso come coscienza o autocoscienza nei termini idealistici o kantiani. Tutti i postnietzscheani, compreso Foucault, svolgono una critica efficace all'idea di soggetto riprendendo e seguendo correttamente il pensiero nietzscheano. La psicologia nietzscheana mostra che la coscienza altro non è che un coacervo di forze che lottano per dominare e che si forma sulla base di bisogni quali quello della sopravvivenza e quello di comunicare con l'altro sempre per scopi utilitaristici. Così il soggetto è demolito nella sua pretesa di essere agente fondatore della realtà e si concepisce un soggetto agito e inconsapevole. Il limite di Foucault è di non aver tenuto conto proprio di questa analisi del soggetto, analisi che lo avrebbe dovuto condurre a riconsiderare l'aspetto interiore dell'uomo. Per sfuggire al rischio di 'soggettivismo' Foucault ha finito per negare la crucialità

rapporto Deleuze-Foucault, oltre ai testi già citati, U. Fadini, *Relazioni incerte, sulle relazioni di Deleuze e Foucault* in S. Berni, A. Spini (a cura di), *Potere e soggetto nella società contemporanea*, Angeli, Milano, 2000. Sulla differenza tra dialettica hegeliana e nietzscheana ha scritto interessanti pagine S. Natoli, *Nietzsche e la dialettica del tragico*, in *Ermeneutica e genealogia. Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1981. Tra l'altro Natoli critica la posizione di Deleuze che rifiuta di riconoscere una dialettica seppure tragica e antihegeliana in Nietzsche. Sulla dialettica in Foucault interviene anche R. Bodei, *Potere e politica in Foucault*, in *Ricerche filosofiche* (a cura di M. Bovero), Il Saggiatore, Milano, 1982. Ma è ovvio constatare che, pur volendo chiamare col termine dialettica le molteplici forze che si combattono in Nietzsche, vi è incommensurabilità con la dialettica conciliativa, razionalistica di tipo hegeliano. In merito a Foucault, Natoli suggerisce: "Scrivendo la *Storia della follia*, Foucault scrive, in certo senso, la storia della ragione. Ma, se diciamo questo non applichiamo all'opera foucaultiana dei canoni dialettici in modo indebito ed, in ogni caso, estrinseco? La dialettica peraltro è cosa che Foucault esplicitamente rifiuta. Eppure, c'è un senso per cui si può affermare che la follia parlando di sé parla della ragione" (p. 151).

delle forze che agiscono sul soggetto stesso (criticando, non a caso, il pensiero di Freud). Forse per il timore che ciò avrebbe comportato un riconoscimento di istanze vitali presenti nell'uomo e dunque, in parte, una rivalutazione del carattere affermativo e propositivo del soggetto. Tuttavia, concependo le relazioni di forza, non più all'interno dell'individuo ma tra individui, Foucault delinea un concetto di potere (*pouvoir*) assai diverso dall'idea di potenza-forza (*Macht*) nietzscheana. Foucault segue il discorso nietzscheano ma con uno spostamento semantico e contestuale decisivo. Mentre Nietzsche conduce un ragionamento sulla forza e sulla potenza intesa come principio agente nel e sul corpo, Foucault interpreta la forza come funzione tra individui socialmente e politicamente annodati. Il potere è una specie di forza "reattiva", che ha una provenienza e un'origine al di fuori del corpo. Egli non riconosce le forze "attive", in particolare quelle forze naturali, istintuali provenienti dall'individuo.

Eppure, Deleuze, amico di Foucault, si era già occupato nel '62 di Nietzsche distinguendo le forze attive divenenti direttamente dal corpo dalle forze reattive prodotte dalla coscienza. Queste ultime appaiono derivate da una volontà di potenza nichilistica, negatrice delle istanze della vita, prodotte in ultima istanza dalla civiltà e dalla conoscenza, che soltanto successivamente e tardivamente lottano nell'individuo. Foucault ha certamente presente questa interpretazione fatta da Deleuze. Le forze reattive divengono per lui i micropoteri: forze che interagiscono, combattono e lottano tra i soggetti. Essi non sono che nodi nella rete di relazioni. Come chiarisce lo stesso Deleuze, il potere in Foucault "è un rapporto di forze, o meglio ogni rapporto di forze è un rapporto di potere... Foucault è così molto vicino a Nietzsche"<sup>114</sup>.

D'altronde Foucault aveva riconosciuto più volte il debito nei confronti di Nietzsche anche su questo particolare punto:

"A partire dal momento in cui si cerca di liberarsi degli schemi economicistici per analizzare il potere, ci si trova dunque immediatamente

<sup>114</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 76

di fronte a due ipotesi massicce; da una parte i meccanismi di potere sarebbero la repressione, ipotesi che chiamerei l'ipotesi di Reich, e dall'altra, la base del rapporto di potere sarebbe lo scontro bellicoso di forze che chiamerei, qui ancora per comodità, l'ipotesi di Nietzsche"<sup>115</sup>.

Qui si intuisce come il potere, inteso nietzscheaneamente sia, in quanto derivante dal sapere, più produttivo dell'ipotesi reichiana vista come meramente repressiva. Per quanto gli scontri tra forze appaiano "bellicosi", la derivazione del potere dal sapere permette a Foucault di considerare il potere come qualcosa che è prodotto e che produce a sua volta sapere. Ma che cosa produce? Il potere produce appunto sapere (e viceversa) cioè idee, atteggiamenti, comportamenti attraverso i quali gli individui agiscono. In Reich (e in Freud) la repressione è il potere sociale che vieta e controlla gli istinti. In Foucault non si darebbe questa repressione perché il potere produce esso stesso i bisogni, facendo a meno dell'ipotesi istintiva. Ma per Nietzsche è la corporeità che produce il sapere-potere, avvelenando se stessa. Per entrambi il potere produce sapere, ma per Foucault il potere è già e da sempre sapere: pur accettandone l'origine naturalistica egli tende a "rimuovere" questo passaggio "essenziale" e a farne a meno nella sua analisi sociale, laddove per Nietzsche vi è (o vi è stata) una potenza (*Macht*) e una volontà del corpo che "degenera" e diviene potere. Foucault, riducendo la volontà di potenza al solo sapere (al triste sapere, allo spirito di gravità) finisce per negare la potenza attiva e vitale del corpo. Egli rifiuta l'ipotesi reichiana, prima ancora che per l'idea repressiva (anche in uno scontro di forze vi potrebbe essere una che reprime l'altra), perché essa concede importanza agli istinti: infatti che cosa reprime il super-io se non le istanze del corpo?

Eppure nel celebre articolo su Nietzsche, che però rimonta al 1971, Foucault aveva scritto: "Il corpo - e tutto ciò che ha a che fare col corpo, l'alimentazione, il clima, il suolo - è il luogo della *Herkunft*: sul corpo, si trova lo stigma degli avvenimenti passati, così come da

<sup>115</sup> M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 176.

esso nascono i desideri, i cedimenti, e gli errori; lì anche si annodano e a un tratto si esprimono, ma in esso si slegano, entrano in lotta, si nascondono gli uni e gli altri e continuano la loro lotta insormontabile”. Ma subito dopo conclude: “Il corpo superficie d’iscrizione degli avvenimenti”<sup>116</sup>.

Se nella prima parte del discorso Foucault riconosce delle istanze interne del corpo, tant’è che esso appare come il luogo della provenienza, dell’origine del desiderio stesso, subito dopo il corpo è mostrato come una semplice superficie dove gli eventi si accaniscono e vi penetrano.

Si deve dare in ogni caso il merito a Foucault di riprendere il pensiero nietzscheano, anche se strumentalmente, e di usarlo per esempio in *Sorvegliare e punire*. Non solo il libro è una storia delle prigioni, un’analisi del potere e del controllo degli individui sugli altri, ma è anche e soprattutto l’analisi dell’effetto che il potere produce sui corpi. La storia del disciplinamento e delle tecniche del potere che conducono ad una crescente normalizzazione del soggetto assomiglia molto alle critiche di Nietzsche all’idea dell’individuo inteso come animale addomesticato e addestrato. La storia della normalizzazione è la storia delle forze reattive, di quelle forze cioè che dall’esterno sono state introiettate nell’individuo attraverso apparati e dispositivi di controllo e di governo.

Foucault si renderà conto che il suo libro sulla storia della prigione non spiega le tecniche di autoaddomesticamento presenti nel soggetto e nell’analisi psicoantropologica di Nietzsche. A questa mancanza Foucault cercherà di rispondere negli scritti successivi.

Nella *Storia della sessualità*, in particolare nel primo volume intitolato significativamente *La volontà di sapere* (in un’intervista a Gérard Raulet sostiene che il titolo era un omaggio a Nietzsche) Foucault analizza da una parte le tecniche del discorso intorno al sesso, dall’altra come queste tecniche abbiano prodotto un nuovo tipo di soggettività (tecnologie del sé). Parallelamente al lungo di-

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 37.



scorso sul sesso avviato in Occidente scorre la storia della soggettivazione: come e perché il soggetto ha preso cura di sé e quali tecniche ha inventato per autoaddomesticarsi? Foucault segue ancora Nietzsche. Infatti anche il filosofo tedesco aveva parlato di dominio di sé, del sacrificio che gli individui devono fare per costringersi a controllare la propria sessualità. Foucault parla del sé riferendosi alla coscienza e alla percezione che l'individuo ha di se stesso. Nietzsche parla più spesso di coscienza (o cattiva coscienza), laddove il sé è piuttosto la parte più intima e originale, quella connessa col corpo. È sempre Nietzsche tuttavia che mostra a Foucault come le tecniche per controllare se stesso e per avere il dominio di sé sono, a ben guardare, tecniche in primo luogo linguistiche. Scrive Nietzsche in *Aurora*: "Eros è divenuto a poco a poco più interessante per gli uomini di tutti gli angeli e i santi, grazie al sommesso parlottere e all'aria di mistero della Chiesa su tutti i fatti erotici..."<sup>117</sup>.

Questo aforisma accenna alla relazione esistente tra le pratiche discorsive e il controllo sulla sessualità. Osserva Foucault: "l'essenziale è la moltiplicazione dei discorsi sul sesso nel campo d'esercizio stesso del potere: incitazione istituzionale parlarne, ed a parlarne sempre di più"<sup>118</sup>.

Sia per Nietzsche sia per Foucault la coscienza è il frutto di una lunga sedimentazione di una pratica linguistica che ha prodotto discorsi sulla sessualità. La coscienza così formatasi produce poi essa stessa un controllo sulla propria sessualità e sui propri desideri, un tipo di controllo che Foucault chiamerà tecnologie del sé.

Vi sono in Foucault le condizioni per liberarsi dalla "macina fine della parola"? Per Nietzsche la liberazione del soggetto passa dalla liberazione delle energie istintive contro la moralizzazione e la cattiva coscienza. Vi è in Nietzsche una *pars construens* molto chiara e decisiva rappresentata dall'oltreuomo, dalla volontà di potenza e dalla filosofia dell'eterno ritorno: il sì alla vita, alla terra, alle energie pulsionali. Foucault invece, si è detto, sembra più cauto nel cre-

<sup>117</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, in *Opere*, cit., p. 56

<sup>118</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 20

dere in una corporeità come istanza vitale anche se è interessante notare come proprio ne *La volontà di sapere* scriva: “contro il dispositivo di sessualità, il punto d’appoggio del contrattacco non deve essere il sesso-desiderio, ma i corpi ed i piaceri”<sup>119</sup>. In questa frase il corpo diviene un punto cruciale di resistenza al potere. Inoltre egli ha sempre sostenuto che occorre resistere al potere e alla sua normalizzazione. Resistere al potere significa anche e in primo luogo problematizzare le esperienze: un atteggiamento scettico di chi non si fida a priori delle pratiche discorsive in cui siamo immersi. La problematizzazione del potere e di se stessi passa dal porsi criticamente contro il proprio tempo. Anche qui come non pensare all’atteggiamento nietzscheano definito con il termine di inattuale: è inattuale chi si pone in tensione col proprio tempo, per valutarlo meglio e non subirlo passivamente. In sede psico-antropologica ed etica problematizzare se stessi significa creare se stessi, trasformare se stessi in quello che Foucault definisce col termine appropriato di un’estetica dell’esistenza. La problematizzazione e la creazione di se stessi è la coincidenza dell’etica con l’estetica. La critica diviene contemporaneamente un’estetica, in quanto prende l’uomo come oggetto da trasformare, da creare secondo una nuova forma, e un’etica, perché la problematizzazione produce un nuovo *modus vivendi* pratico. Come Nietzsche proclama l’avvento del superuomo, dell’artista filosofo, così Foucault auspica un individuo capace di trasformare la sua vita in opera d’arte. In una delle ultime interviste della sua vita Foucault riconosce il debito anche su questo particolare punto verso Nietzsche quando nell’intervista rilasciata a Dreyfus e Rabinow sostiene a proposito della vita intesa come opera d’arte: “sì, il mio punto di vista è assai più vicino a Nietzsche che a Sartre”<sup>120</sup>.

<sup>119</sup> Ivi, p.140. È interessante notare che il problema della differenza tra il sesso-desiderio da una parte e il corpo-piacere dall’altra non convinceva Deleuze, che su questo punto riteneva indispensabili chiarimenti. Si veda *Desiderio e piacere* in G. Deleuze, *Divenire molteplice. Saggi su Nietzsche e Foucault*, cit. pp.55-66.

<sup>120</sup> H. Dreyfus - P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 265. Foucault, tra l’altro, critica Sartre sostenendo che il filosofo esistenzialista sareb-

Foucault critica Sartre perché quest'ultimo credeva in un sé più autentico e perciò ricerca ancora un fondamento, un'essenza. Foucault invece collega il sé più a una pratica di creazione costante, convinto di seguire, su tale tema, il superuomo nietzscheano. Tuttavia, a mio avviso, per Nietzsche il sé riscopre il senso della terra, della corporeità e delle forze istintive. Scrive Nietzsche, proprio in *Così parlò Zarathustra*: "Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto - che si chiama sé (*Selbst*). Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo" <sup>121</sup>.

Senza questa credenza nella materia su cui l'artista deve intervenire, senza questo sforzo di riequilibrare passioni e ragioni, concepire una trasformazione incessante del soggetto attraverso le sole pratiche linguistiche e discorsive appare iniquo. Se tutto fosse pratica linguistica, perché la vita che conduciamo ogni giorno dovrebbe apparire disprezzabile in relazione ad una vita in cui certe pratiche sono "volute"? Che cosa distingue una pratica religiosa, cui noi ci assoggettiamo dopo un lavoro su noi stessi non indifferente, da una pratica nuova? Come supporre di essere i creatori di noi stessi e non invece irretiti comunque in nodi di potere? Dobbiamo intendere per creatività semplicemente qualcosa di originale? O l'originalità è sempre il frutto e il prodotto di qualcosa d'altro? Il lavoro, che conduciamo su noi stessi per accettare determinate regole sociali, è meno creativo di un possibile lavoro di creazione di pratiche linguistiche o di esperienze nuove? Queste sono le domande che possono sorgere a proposito delle conclusioni foucaultiane.

Penso che Nietzsche non intendesse riferirsi a quello che pensa Foucault, quando parla di creazione di un uomo nuovo. Beninteso, Foucault non era obbligato a seguire Nietzsche fino in fondo. Ma il sistema foucaultiano rischia di autoconfutarsi se non si riconoscono

be ancora un filosofo ottocentesco nella sua pretesa di ricercare un fondamento ed erigere un "sistema". Si veda sulla diatriba tra i due filosofi: J.P. Sartre, *Sartre répond*, in "L'arc", n. 30, pp. 87-96, 1966; e *Foucault répond à Sartre*, ora in *Archivio Foucault 1. 1961-1970*, cit.

<sup>121</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., p. 34.

esplicitamente le istanze vitali presenti nell'uomo. Ciò che Nietzsche andava criticando erano le forze reattive della società che formano una cattiva coscienza. La critica al sociale ha senso se riconosciamo un essere malato: la storia della morale è la storia della malattia dell'uomo<sup>122</sup>. La società, e con essa l'individuo, ha potuto corrompersi perché il potere annichisce le qualità vitali dell'animale-uomo. Così, dopo aver criticato l'apparato morale della società e di aver dimostrato che esso non è che una sequela di errori - e che tutta la nostra coscienza non è che in rapporto ad errori - Nietzsche propone l'idea di oltreuomo: egli non è che un uomo che si riappropria delle ragioni del corpo e della terra, del suo essere animale, riconoscendo in sé le qualità animali.

Dopo aver seguito Nietzsche fino in fondo, Foucault dubita di fronte a ciò che, come lui stesso riconosce, potrebbe rappresentare il punto di contrattacco contro il potere e il controllo sociale. Foucault teme ciò perché filosoficamente si introdurrebbe un'essenza umana cioè una categoria considerata dai filosofi del novecento metafisica. Come i vitalisti dell'800 furono tacciati di reintrodurre una *vis occulta* nella materia parlando di organizzazione e organismo, così Foucault taccia di essenzialismo chi crede in una natura umana. Egli conosce molto bene gli errori commessi nel '700, essendosene occupato ne *Le parole e le cose*, i cui scienziati riducevano il morale al fisico e pretendevano che la morale fosse, per sua essenza, naturale. Ciò accadeva perché natura e morale apparivano entrambe razionali e dunque derivate da Dio. Ma Nietzsche, al contrario, seguendo Schopenhauer, rifiuta questa teoria e dimostra in primo luogo che la natura non è razionale, ma è pervasa da forze e dimostra altresì che la ragione stessa dipende da una volontà tragica niente affatto razionale.

<sup>122</sup> Nietzsche segue l'idea di Rousseau della degenerazione (ripresa a sua volta da Buffon) della società come sintomo e fenomeno della *décadence*. Non dimentichiamoci che è stato proprio Rousseau il primo filosofo a criticare la tecnica e il progresso perché allontanerebbero l'uomo dalle forze sane della natura, anche se Nietzsche critica il filosofo ginevrino per la sua visione ancora troppo razionalistica, giusnaturalistica, non tragica e non eraclitea della natura.

Tutto il sistema filosofico di Foucault rischia di cadere in mero descrittivismo storico e di perdere tutta la sua carica critica se non si riconoscono al corpo delle istanze naturali irriducibili al sapere.



## *Capitolo quarto*

### **CORPO E VIOLENZA**

Questo odio contro l'umano, più ancora contro il ferino, più ancora contro il corporeo, questa ripugnanza ai sensi, alla ragione stessa, il timore della felicità e della bellezza, questo desiderio di evadere da tutto ciò che è apparenza, trasmutamento, divenire, morte, desiderio, dal desiderare stesso - tutto ciò significa, si osi rendercene conto, una volontà del nulla, un'avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti fundamentalissimi della vita...

F. Nietzsche

La maggior parte dei filosofi contemporanei di provenienza continentale ed ermeneutica di ascendenza hegeliana e heideggeriana concorda sul fatto che non sia possibile argomentare a favore di una presunta natura umana, in quanto non soltanto non si può determinare la sua influenza sul comportamento degli uomini, ma anche perché, così facendo, si porrebbe un fondamento che accrediterebbe ancora una volta la metafisica.

Foucault, seguendo più Heidegger che Nietzsche, in una importante intervista rilasciata a Trombadori, dice: "Il problema non è quello di recuperare la nostra identità perduta, liberare la nostra natura imprigionata la nostra verità di fondo: ma invece, quello di muovere verso qualcosa di radicalmente altro... Ciò che deve essere prodotto non è l'uomo identico a se stesso, tale e quale l'avrebbe designato la natura, o secondo la sua essenza; al contrario noi dobbiamo produrre qualcosa che ancora non esiste e di cui non possiamo sapere come e cosa sarà" <sup>123</sup>.

Si sfugge alla natura (non mi riferisco qui ad una natura intesa

<sup>123</sup> D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, 10\17 coop. ed., Salerno, 1981, p. 65.

nell'accezione giusnaturalistica e illuministica, come natura buona, pacificata e già razionalizzata, ma ad una natura, al contrario, irriducibile alla ragione, intesa nietzscheanamente come forze vitali e istintive) anche perché, platonicamente e cristianamente, il corpo (una parte della natura) appare ancora una prigione dell'anima; così ci si affida, come sempre, al linguaggio. Esso è divenuto paradossalmente, per gran parte dei pensatori novecenteschi, l'elemento essenziale dell'uomo: da un lato è visto come un orizzonte entro cui si può negoziare e trovare forme di dialogo e di consenso; dall'altro, almeno nelle democrazie attuali, è considerato come veicolo di certi condizionamenti socioculturali, una forma più sofisticata di controllo. Il linguaggio, che per alcuni appare lo strumento razionale per ogni consenso democratico, per altri sembra nascondere il rischio di una omogeneizzazione, di una massificazione, di una normalizzazione del soggetto contemporaneo. In tal caso, il potere, attraverso il linguaggio, come avverte Foucault, ben lungi dall'essere dialetticamente opposto ad un astratto soggetto considerato autonomo e libero, penetra l'individuo, lo forgia, lo plasma, fornendogli un'interiorità, un'identità, dei bisogni, dei desideri.

Posto che il corpo sia un campo di battaglia dove si esercitano forze straniere, straordinarie e potenti, Foucault conclude, in modo quasi comportamentistico, che la cultura, il linguaggio, la storia, il sapere e il potere trovano facile terra di conquista sul e nel corpo, come se esso fosse una mera sostanza veicolante o qualcosa di plasmabile che muta incessantemente. Non soltanto si nega l'importanza del corpo, e che esso abbia istanze sue proprie, ma si dice anche che non è rilevante per comprendere il comportamento umano. Tuttavia Foucault, si è detto, è ambiguo circa il problema del corpo.

Così, anche se la teoria foucaultiana del potere non è riducibile e riconducibile al linguaggio, è vero che l'heideggerismo di Foucault e il suo rifiuto di definire in termini più attivi la corporeità potrebbero condurre molti interpreti a commentare in tal senso il suo pensiero.

Se il potere, secondo Foucault, è ormai dappertutto e attraversa tutti indistintamente, e il corpo è mera *tabula rasa*, egli può con-



cludere logicamente che oggi, almeno nella società occidentale e normalizzata, non si dà liberazione, liberazione di che e da che cosa? Scrive infatti Foucault: "Ironia di questo dispositivo (della sessualità): ci fa credere che ne va della nostra liberazione"<sup>124</sup>.

Se davvero il potere, esercitato dalle "pratiche discorsive", (*mass media*, linguaggio, scuola, pubblicità) diventa sempre più sofisticato rispetto all'immagine del Potere classicamente inteso come autorità e forza, tanto che è difficile avvertirlo come tale, non ne consegue che anche la violenza, prodotta dallo scontro di forze sociali contrapposte, dovrebbe sparire? Le istituzioni non avrebbero più bisogno di esercitare un potere leviatanico sui cittadini, perché sarebbe sufficiente controllarli attraverso i mass media o altre tecnologie di persuasione più o meno occulte, così come è stato descritto, per esempio, nel libro di Orwell, *1984*. Di fatto, un potere che avesse bisogno ancora, per raggiungere il consenso, di ricorrere all'esercizio della forza, sarebbe un potere ingenuo. (La mafia, ad esempio, appare un arcaismo o una "sopravvivenza", usando l'accezione dell'antropologo Edward Burnett Tylor, perché essa ricorre, per arricchirsi, ad un potere violento, laddove le multinazionali possono capitalizzare denaro senza apparenti spargimenti di sangue, raggiungendo un maggior consenso).

Una società intesa foucaultianamente non soltanto aspira ad un controllo capillare e minuzioso di kaffiana memoria, in cui gli individui patiscono psicologicamente il potere, accettandolo per non subire conseguenze ben più gravi come la violenza fisica, ma, occupandosi e preoccupandosi direttamente della vita delle persone, ne ottiene anche il consenso. Ora, tale tipo di 'società perfetta' - che ricorda quella immaginata nel film *Rollerball* dell'americano Norman Jewison (1975) o quella configurata ne *Il mondo nuovo* di Huxley - coinciderebbe, per i cittadini che vi abitano, con l'idea di una società giusta. Infatti, se ogni soggetto è convinto della bontà della società in cui vive, e non si accorge di essere condizionato, reputa felice la sua vita. Se davvero noi stessi veicoliamo e produciamo il potere, se

<sup>124</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 140.

il controllo sui cittadini è totale, come avvertire la minaccia del potere? Noi acconsentiremmo ad esso, ed asservendoci spontaneamente, lo accetteremmo.

In questo tipo di società, la violenza dovrebbe sparire, come in effetti sparisce (apparentemente) nella comunità ipotizzata in *Rollerball*. Si ricorderà infatti che in questo film, che racconta di una società futura e perfetta, la violenza è traslata nel gioco (di cui il titolo), che funge da valvola di sfogo per i giocatori ed il pubblico. È evidente che Jewison propone un'ipotesi ancora più radicale della mia: per il regista americano la violenza appartiene costitutivamente all'essere umano, laddove per me è da intendersi come un mancato adeguamento della natura umana alla sua sfera affettiva, cognitiva risultante dall'incontro/scontro con la parte sociale dell'individuo.

La violenza, sembra suggerire Foucault, è stata incanalata sempre di più in pratiche di controllo sociale attraverso il sapere che interviene per convincere gli individui ad assoggettarsi a pratiche normative. La spada oggi non è più necessaria per assoggettare. In effetti il potere, ogni potere, ha avuto bisogno del consenso della massa per guidarla e sfruttarla: anche il nazismo, anche il fascismo, com'è noto, non si sono serviti esclusivamente della violenza e della coercizione ma hanno istituito tutto un apparato di produzione per ottenere consenso. Già Machiavelli avvertiva che era necessario per il principe trovare il consenso della gente, se voleva regnare a lungo e bene, senza ricorrere a troppi spargimenti di sangue. Secondo Foucault, "il potere deve qualificare, misurare, apprezzare, gerarchizzare, piuttosto che manifestarsi nel suo scoppio omicida"<sup>125</sup>.

Posto che sia preferibile una falsa libertà alla violenza, possiamo dire (ma se fossimo veramente condizionati lo potremmo dire?) di non essere ancora in una società prefigurata da Huxley, da Orwell e da Foucault. Per quanto la società in cui viviamo tenda a (e tenti di) omologare e normalizzare, la violenza viene esercitata quotidianamente tra individui. Verifichiamo costantemente, attraverso i *mass media*, omicidi, suicidi, furti, stupri, violenze sui minori. Potremmo

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 127.

solo in parte sospettare che il più delle volte si tratta di una esagerazione dei giornalisti, ma, per quanto critici e scettici, soltanto per scherzo diremmo che ciò che leggiamo e vediamo è un'invenzione. Come spiegare allora, constatato che ancora esiste, il fenomeno della violenza?

Rimanendo fedeli al punto di vista foucaultiano si potrebbe supporre come prima ipotesi che la violenza scaturisca quando vi è un mancato funzionamento del potere nell'esercitare il controllo, una specie di cortocircuito della comunicazione: si dà un ordine, ma questo viene a contrastare con un altro ordine contrario. La tensione schizofrenica fra due ordini opposti genera nell'individuo un'azione violenta.

Oppure, si dirà che il potere onnipervasivo (Foucault lo chiama non a caso *biopotere*) non ha ancora esercitato un buon controllo, una completa omologazione e pertanto alcune aree socioculturali resistono a tale massificazione. La violenza sarebbe allora un epifenomeno storico-culturale, lo scontro di saperi che lottano per dominare. Sulla base di questa ipotesi genealogica, Foucault conclude che occorre mantenere viva la molteplicità delle forze, affinché non si incorra nell'affermazione di un solo potere. Tuttavia, per questo approccio fenomenologico e nominalistico, Foucault rinuncia a spiegare il fenomeno della violenza considerandola quasi come un dato storico. Egli crede di seguire qui quella che lui chiama l'ipotesi di Nietzsche secondo cui "il potere sarebbe lo scontro bellicoso di forze"<sup>126</sup>. Ma, si è visto, che il filosofo francese finisce per confondere "le forze attive" con quelle reattive. Per quanto Foucault critichi l'hegelismo perché pacificherebbe gli opposti, le lotte storiche di cui egli parla assomigliano più al pensiero di Hegel che a quello di Nietzsche. L'analisi psico-istintuale di Nietzsche propone una spiegazione dell'agire dei soggetti che Foucault rifiuta.

Inoltre mi sembra che all'interno della società occidentale ormai la produzione della verità e del sapere da parte di un potere

<sup>126</sup> M. Foucault, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di Stato*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1990, p. 28.

tenda sempre di più verso un'unica direzione. In altri termini, se in una ricostruzione storica possiamo provare a distinguere culture, saperi, poteri che si scontrano per legittimarsi, oggi si assiste ad una sola ed unica verità incarnata dal sistema capitalistico occidentale, perlomeno come aspirazione delle altre culture, non tanto perché essa sia la più giusta, ma semplicemente perché è data come vincente. Oserei dire che la società analizzata da Foucault, figlia di un illuminismo perverso, va, purtroppo, compiendosi, senza però che la violenza scompaia del tutto come era desiderabile e prevista dal paradigma illuministico settecentesco. Si può infatti notare come la violenza si sia diffusa e parcellizzata tra gli individui stessi. Piuttosto che incarnarsi in un'istituzione, la violenza si riproduce ed è prodotta dalla massa. Posto che questo tipo di società omologata, di villaggio globale, si vada realizzando e che le ipotesi di Foucault siano corrette, di nuovo ci chiediamo: non si dovrebbe anche azzerare la violenza? È forse la nostra società meno violenta rispetto a quelle precedenti? A me pare che *de facto* la violenza sia ancora avvertibile. Forse essa si manifesta in modi meno spettacolari in confronto a quelli descritti da Foucault in *Sorvegliare e punire*, il quale però si riferiva ai secoli passati. Oggi, invece, il potere si è fatto così capillare e invisibile da coincidere col soggetto stesso.

È vero che tale "individuo-massa", non scontrandosi più con un nemico preciso (che fino allora fungeva anche come capro espiatorio), devia la sua violenza sul prossimo/vicino. È vero anche che spesso, per usare un termine caro a Baudrillard, l'individuo implode, violentando se stesso. È vero inoltre che le sacche di disoccupazione, di marginalizzazione, di povertà, di etnie e culture diverse permangono nella società attuale creando tensioni socioeconomiche che producono violenza: lo scontro di interessi e classi contrapposte conducono alla lotta. Non nego qui né una violenza istituzionalizzata (che per dirla con Camus è la più terribile), né una violenza organizzata intorno a degli interessi specifici. Tuttavia se analizziamo questi fenomeni ci accorgiamo innanzi tutto che la violenza non scaturisce soltanto dallo scontro di interessi di potere diversi, ma che è diffusa entro le stesse classi sociali. In secondo

luogo si nota che la violenza non proviene soltanto dalle classi meno abbienti: l'equazione povertà uguale violenza non è soddisfacente. I microillegalismi attraversano tutti gli strati della popolazione.

Ebbene, e questa è l'ipotesi che sostengo seguendo Nietzsche, vi è nonostante tutto un'istanza del corpo che si contrappone ai tentativi contro naturali della civiltà di assoggettare l'uomo. Come spiegare questo tipo di violenza non legalizzata, non storica, ma quotidiana, (mi riferisco a stupri, violenza familiare) che resiste alle pressioni del potere, di un biopotere (per usare di nuovo il termine foucaultiano che allude ad un potere pervasivo e capillare, un potere che desidera controllare normativamente e moralisticamente ogni comportamento, in specie sessuale) se non come un mancato adattamento o una mancata adattabilità del corpo alle pressioni della società? Mi si risponderà che il soggetto violento non era stato addestrato bene, che il condizionamento si era dato contraddittoriamente; oppure che l'individuo aspirava e desiderava qualcosa che non gli è stato concesso. La società creerebbe i bisogni e anche le frustrazioni. Si dirà che le aspirazioni del soggetto sono state frustrate, perché vi erano contraddizioni comunicative, "doppi legami" schizofrenici, dei giochi linguistici non coerenti. Già questo sarebbe comunque la dimostrazione del fallimento di un potere che aspira ad un controllo assoluto. La schizofrenia, come malattia dell'epoca, dimostra quantomeno il non perfetto controllo di un potere sugli individui. E tuttavia a farne le spese è alla fine sempre il corpo: corpo malato, sofferente, offeso. Il potere lascia i segni sul corpo. La malattia è il sintomo di un disagio, della lotta tra corpo e potere, e la violenza è, di questa lotta, la sua estrinsecazione. La violenza, sia fatta o subita, scaturisce da una necessità di difendere, in un'ultima istanza, la sanità del corpo. Una società che non si disponga meglio a servire la natura stessa del corpo, i suoi bisogni più reconditi, è destinata alla distruzione.

Se Foucault avesse seguito completamente Nietzsche (e la Scuola di Francoforte), avrebbe dovuto ammettere che la violenza è una reazione naturale ad un fenomeno contro naturale che è l'esercizio del potere. La violenza del quotidiano è il tangibile contrassegno di

un mancato adattamento al biopotere.

Il rischio di una visione e di una analisi della società incentrata solo ed esclusivamente sul potere, e in particolare sul potere della comunicazione (Foucault le chiama pratiche discorsive) è quello di ridurre tutto solo ed esclusivamente all'interno del linguaggio. Ma la comunicazione, (e intendo per essa quanto di più ampio si possa intendere, nell'accezione anche di una "psicologia relazionale") non può essere di per sé la condizione sufficiente per creare violenza. La violenza scaturisce da uno scontro di corpi il più delle volte affettivamente attratti, che non vogliono asservirsi definitivamente al linguaggio: la violenza nega il linguaggio. La violenza è il grado zero della comunicazione. Potrei dire meglio che la violenza è invece ciò che comunica più esplicitamente ed espressamente. Con questo non voglio negare l'importanza del linguaggio, ma non dobbiamo sottovalutare, soprattutto noi filosofi, ciò che si pone oltre i limiti del linguaggio, ciò che chiede di essere soddisfatto e che ancora non è stato colonizzato o passato alla "macina fine della parola", per usare una bella espressione di Foucault.

La mia tesi, considerata da molti filosofi desueta, semplicistica, eretica, se non irrazionalistica, in un panorama culturale dominato, sia in area continentale sia in quella analitica, dalla supremazia del linguaggio, sostiene che la violenza, ben lungi dall'essere un epifenomeno del sociale, ha una base fisica, o meglio, si può dire che la violenza è l'effetto di uno scontro, la resistenza che un'istanza fisica pone rispetto ai micropoteri. Con ciò non voglio giustificare la violenza, legittimarla, ma provare a spiegarla sulla base di un riconoscimento di istanze e forze vitali che spesso sono state negate più per una esigenza moralistica che per un effettivo ragionamento. Non si tratta nemmeno di condividere certi tesi care ai filosofi di destra che, semplificando questo riconoscimento, santificano la guerra. Bisognerebbe forse distinguere più chiaramente, con l'aiuto di Fromm, l'aggressività benigna, che è una risposta naturale, da un'aggressività maligna indotta direttamente dal potere stesso o che resiste alle pressioni e alle richieste troppo esigenti del potere. In sede filosofica occorrerebbe anche delineare meglio questo concetto di natura

che non può più certamente essere inteso in una accezione giusnaturalistica e razionalistica di stampo settecentesco. Non nego dunque che vi sia una violenza che si muove attraverso il linguaggio entro un determinato sapere-potere; o che vi sia una violenza determinata da uno scontro bellicoso di saperi-poteri contrapposti; il linguaggio stesso produce poi atti linguistici, pratiche discorsive che veicolano interdizione, ordine, doppi legami, nodi, selezioni. Eppure, forme di comunicazione che non ledono e non contraddicono direttamente istanze del corporeo non potrebbero di per sé generare violenza.

La violenza non è una specie di reazione sporadica che scaturisce da un momentaneo disturbo della comunicazione: la violenza proviene da personalità che si sono costituite attraverso una serie di frustrazioni, rimozioni, asservimento di una determinata cultura su un corpo sano e naturale. Pertanto la violenza del quotidiano, è una risposta e una reazione per certi versi comprensibile rispetto al tentativo di omologazione e di normalizzazione esercitata dal potere. Come spiegare altrimenti le violenze sessuali nella famiglia, o quelle gratuite degli *hooligans*, la maggior parte dei quali svolge una vita 'normale': lavoro, scuola, famiglia.

Si constata un paradosso: ancora una volta la società, perlomeno quella italiana, risponde alla crescente spirale di violenza, tra cui quella sessuale, con leggi sempre più repressive e contemporaneamente si avverte una moralizzazione dei costumi, come se dall'America il puritanesimo approdasse di nuovo in Europa veicolato dai *mass media* e dal consumismo. La paradossalità risiede nel fatto che, con la moralizzazione e la normalizzazione, gli individui dovrebbero in teoria controllare meglio la loro aggressività. Ma, appunto, ho inteso dimostrare che non è così, che il paradosso è solo apparente.

Ciò significa che vi è qualcosa nel potere che non funziona e che mai funzionerà perché esso è, seguendo l'ipotesi di Nietzsche, "contronaturale".

Il tentativo razionalistico, così ben descritto da Foucault, di ordinare i corpi, organizzandoli, inquadrandoli in strutture, asservendoli

al potere produttivo, economico, tecnologico, pubblicitario conduce l'uomo alla malattia, alla nevrosi, alla psicosi, alla violenza del quotidiano. La violenza è il sintomo di una malattia, derivata non tanto da un potere centralizzato che depaupera o che non riesce ad omologare gli individui, ma da un "sapere-potere" nevrotico e psicotico che non si dispone ad ascoltare le istanze del corpo. Non è escluso che questo sintomo, questa malattia, alla fine, ci possa salvare.



## BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Th. W., *Il gergo dell'autenticità*, Boringhieri, Torino, 1989.  
- *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970.
- Adorno, Th. W., Horkheimer M., *La dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.
- Amiot, M., *Le relativisme culturaliste de Foucault*, in "Les Temps Modernes", gennaio 1967.
- Assoun, P.L., *Freud e Nietzsche*, Fioriti, Roma, 1998.
- Babich, B., *Nietzsche e la scienza*, Cortina, Milano, 1996.
- Ballarini, A., *Essere collettivo dominato. Nietzsche e il problema della giustizia*, Giuffrè, Milano, 1982.
- Baudrillard, J., *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano, 1979.
- Bazzanella, E., *Spazio e potere, Heidegger, Foucault, la televisione*, Mimesis, Milano, 1996.
- Beaufret, J., *Heidegger et Nietzsche: le concept de valeur*, in Nietzsche, Minuit, Paris, 1967.
- Behler, E., *Confrontations: Derrida - Heidegger - Nietzsche*, Stanford Univ., 1991.
- Benvenuto, S., *Confini dell'interpretazione, Freud, Feyerabend, Foucault*, Teda, Cosenza, 1988.
- Bernstein, R., *La nuova costellazione*, Feltrinelli, Milano, 1991.
- Berni, S., *Soggetti al potere*, Mimesis, Milano, 1998.
- Bertram, E., *Nietzsche. Per una mitologia*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- Bodei, R., *Politica e potere in Foucault*, in M. Bovero (a cura di) *Ricerche filosofiche*, Il Saggiatore, Milano, 1982.
- Brescia, G., *Wegdenken. Ricomposizioni su Nietzsche e Heidegger*, Adda, Bari, 1988.
- Cacciari, M., *Krisis*, Feltrinelli, Milano, 1976.
- Campioni, G., *Sulla strada di Nietzsche*, ETS, Pisa, 1993.

- Camus, A., *Caligola*, Bompiani, Milano, 1984.
- *Taccuini*, Bompiani, Milano, 1976.
  - *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano, 1984.
- Cassinari, F., *Heidegger legge Nietzsche*, in "Iride", settembre-dicembre 1995, n.16.
- Cortella, L., *Crisi e razionalità. Da Nietzsche a Habermas*, Guida, Napoli, 1981.
- Darwin, C., *L'origine della specie*, Newton Compton, Roma, 1985.
- Deleuze, G., *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1992.
- *Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1987.
  - *Nietzsche*, SE, Milano, 1997.
  - *Divenire molteplice* (a cura di U. Fadini), Ombre corte, Verona, 1996.
- Derrida, J., *Dello spirito*, Feltrinelli, Milano, 1987.
- *Sproni. Gli Stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1991.
- De Viele, V., *Heidegger et Nietzsche*, in "Revue Philosophique de Louvain", n. 66., 1968.
- Dreyfus, H. - Rabinow, P., *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1989.
- Edelman, B., *Un continent perdu*, Puf, Paris, 1999.
- Ewald, F., *Anatomia e corpi politici*, Feltrinelli, Milano, 1979.
- Fadini, U., *Decostruzioni genealogiche. A partire da alcune letture di Nietzsche*, in *Nietzsche. La stella danzante*, (a cura del Gruppo Quinto Alto), Shakespeare and Company, Firenze, 1996.
- Ferraris, M., *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Multhipla, Milano, 1981.
- *Tracce*, Multhipla, Milano, 1983.
  - *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano, 1979.
  - *Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- Ferry, L. - Renaut, A., *Il '68 pensiero*, Rizzoli, Milano, 1987.
- Figl, J., *Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts*, in "Nietzsche Studien", voll. X-XI, 1981.
- Fink, E., *La filosofia di Nietzsche*, Mondadori, Milano, 1977.
- Foucault, M., *Giustizia e natura umana* (conversazione con Noam

- Chomsky), Ila Palma, Palermo, 1994.
- *Malattia mentale e psicologia*, Cortina, Milano, 1997.
  - *La storia della follia*, Rizzoli, Milano, 1994.
  - *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1985.
  - *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1981.
  - *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1977.
  - *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1984.
  - *Tecnologie del sé*, Boringhieri, Torino, 1992.
  - *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994.
- Freud, S., *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino, 1978.
- Fromm, E., *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano, 1975.
- Gadamer, H., *Il dramma di Zarathustra*, Il melangolo, Genova, 1991
- Galimberti, U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 1983.
- *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'occidente*, Il Saggiatore, Milano, 1996.
  - *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Giametta, S., *Nietzsche e i suoi interpreti*, Marsilio, Venezia, 1995.
- Giugliano, A., *Nietzsche, Rickert, Heidegger*, Liguori, Napoli, 1999.
- Goni, E., *Nietzsche e l'evoluzionismo*, All'insegna del veltro, Parma, 1989.
- Habermas, J., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1987.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994.
- *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?* in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1986.
  - *La sentenza di Nietzsche: "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968.
- Henrich, E., *Nietzsche im Denken Heideggers*, in *Durchblicke. Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a.M., 1970.
- Huxley, A., *Il mondo nuovo*, Mondadori, Milano 1961.
- Janicaud D., *Rationalité, puissance et pouvoir*, in *Foucault philosophe*, Seuil, Paris 1989.
- Jaspers, K., *Nietzsche*, Mursia, Milano 1996.

- Kaufmann, F., *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni, Firenze, 1974.
- Klossowski, P., *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano, 1981.
- Kohler, W., *Nietzsche*, Rusconi, Milano, 1990
- Lefèbvre, H., *Nietzsche*, Paris, 1939.
- *Hegel, Marx, Nietzsche*, Casterman, Paris, 1975.
- Le Bon, S., *Un positiviste désespéré: Foucault*, in «Les Temps Modernes», gennaio 1967.
- Le Rider, J., *Nietzsche en France*, PUF, Paris, 1999.
- Löwith, K., *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino, 1966.
- *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino, 1981.
  - *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
  - *Il nichilismo europeo*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
  - *La questione heideggeriana dell'essere. La natura dell'uomo e il mondo della natura*, in *Su Heidegger*, Donzelli, Roma, 1998.
- Losurdo, D., *Nietzsche e la critica alla modernità*, Manifestolibri, Roma, 1997.
- Lukács, G., *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1980.
- Machiavelli, N., *Il principe*, Petrini, Torino, 1974.
- Marietti, A. K., *Archéologie et généalogie*, Librairie générale française, Paris, 1985.
- Masini F., *Lo scriba del caos*, Mulino, Bologna, 1978.
- *Un mondo fluido*, intr. a F.Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Newton Compton, Roma, 1984.
  - *Le stanze del labirinto*, Ponte alla Grazie, Firenze, 1990.
- McCarthy, T., *Ideals and illusions*, Cambridge, MIT Press, 1991.
- McWhorter, L., *Bodies and pleasures, Foucault and the politics of sexual normalization*, Indiana Press, 1999.
- Megill, A., *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California, 1985.
- Merquior, J.G., *Foucault*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- Montinari, M., *Nietzsche*, Ed. Riuniti, Roma, 1996.
- Moravia, S., *Itinerario nietzscheano*, Guda, Napoli, 1985.
- Müller-Lauter, W., *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e*

- Heidegger*, Parnaso, Trieste, 1998.
- Natoli, S., *Ermeneutica e genealogia*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- Negri, A., *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Laterza, Roma-Bari, 1994.
- Nietzsche, F., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1964 e ss.
- Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo*, Sansoni, Firenze, 1991.
- Orwell, G., *1984*, Mondadori, Milano, 1984.
- Patella, G., *Sul postmoderno*, Studium, Roma, 1990.
- Pasqualotto, G., *Saggi su Nietzsche*, Angeli, Milano, 1998.
- Penzo, G., *Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Patron, Bologna, 1976.
- *Nietzsche e il nazismo*, Rusconi, Milano, 1997.
- Pinto, L., *Les neveux de Zarathoustra. Le réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris, 1995.
- Plebe, A. - Emanuele, P., *Contro l'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari, 1990.
- Polidori, F., *Necessità di un'illusione. Lettura di Nietzsche*, Guerini, Milano, 1995.
- *L'ultima parola. Heidegger/Nietzsche*, La Nuova Italia, Firenze, 1998.
- Possenti, V., *Il nichilismo teoretico e "la morte della metafisica"*, Armando, Roma, 1995.
- Rajchman, J., *Foucault. La libertà della filosofia*, Armando, Roma, 1987.
- Ravaglioli, F., *Da Nietzsche a Weber. Studio sulla morale*, Armando, Roma, 1977.
- Regina, U., *Emergenza da bisogno. Heidegger interprete di Nietzsche*, Cusl, Verona, 1996.
- *La differenza viva, Con Nietzsche e Heidegger per una nuova concettualità*, Cusl, Verona, 1997.
- Riccio, F. - Vaccaro, S. (a cura di), *Nietzsche in lingua minore*, Mimesis, Milano, 2000.
- Rorty, R., *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano, 1986.
- *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Bari, 1989.

- *Scritti filosofici II*, Laterza, Bari 1993.
- Russo, L., *Nietzsche, Freud e il paradosso della rappresentazione*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1986.
- Sanna, A., *Nietzsche e il ritorno della natura*, Firenze libri, Firenze, 1998.
- Sartre, J.-P., *Sartre répond*, in "L'arc", n.30, pp.87-96, 1966.
- Schrift, A., *Nietzsche's French Legacy*, Routledge, New York, 1995.
- Schlechta, K., *Nietzsche e il grande meriggio*, Guida, Napoli, 1981.
- Scott, C., *The question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Indiana University, 1990.
- Simmel, G., *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995.
- Simons, J., *Foucault and the Political*, Routledge, London 1985.
- Sini, C., *Semiotica e filosofia*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- Smith, G.B., *Nietzsche, Heidegger and Transition to Postmodernity*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1996.
- Tylor, E.B., *Primitive Culture*, in *Il concetto di cultura* (a cura di P. Rossi), Einaudi, Torino, 1970.
- Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Cooperativa Editrice, Salerno, 1981.
- Vaccaro, G.B., *Dall'esistenza alla morale*, Cadmo, Firenze, 1996.
  - *La ragione sobria*, Mimesis, Milano, 1998.
- Vattimo, G., *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino, 1967.
  - *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 1981.
  - *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985.
  - *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano, 1987.
  - *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1987.
  - *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1988.
  - *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- Vitiello, V., *Utopia del nichilismo tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli, 1983.
- Volpi, F., *Heidegger*, Laterza, Roma -Bari, 1998.

## INDICE DEI NOMI

- Adorno W. 35n., 52n.  
Amiot M. 73n.  
Aristotele 11, 52, 53  
Assoun P.L. 13n., 52n., 71n.  
Babich B. 30n.  
Bachelard G. 73n.  
Ballerini A. 77n.  
Baudrillard J. 94  
Bergson H. 34  
Bodei R. 80n.  
Bonciani A. 8  
Bovero M. 80n.  
Buffon G.L. 32, 87  
Cacciari M. 68n.  
Camerano A. 8  
Camus A. 95  
Canguilhem G. 73n.  
Cartesio 15 42n., 61, 63, 64  
Cassinari F. 39n.  
Castrucci E. 8  
Chomsky N. 77n.  
Dal Lago A. 76n.  
Darwin C. 27-36  
Deleuze G. 16n., 50n., 68n.,  
69n., 79n., 80n., 81, 82,  
85  
Derrida J. 38n.  
Dreyfus H. 69n., 72n., 86  
Eraclito 53  
Ewald F. 75n.  
Fadini U. 8, 66, 69n., 80n.  
Fantechi E. 8  
Ferry L. 68n.  
Fichte J.G. 15, 63  
Fondi R. 30n.  
Freud S. 13n., 52n., 67n., 70,  
71, 81, 82  
Fromm E. 97  
Galimberti U. 66n.  
Gehlen A. 66  
Givone S. 66  
Goni E. 30n.  
Habermas J. 6, 68n.  
Hegel W. 15, 29, 38, 67n., 72,  
80n., 94  
Horkheimer M. 35n.  
Huxley A. 91, 93  
Innocenti A. 8  
Janicaud D. 68n.  
Jewison N. 91, 92  
Kafka F. 91  
Kant I. 19, 39-41, 57, 61, 62  
Laing R. 71  
Lamarck J-B. 28, 31  
Le Bon S. 73n.  
Lefèbvre H. 35n., 44n.  
Leopardi G. 46  
Lowith K. 41n., 42n.

Lukacs 35n, 36n  
 Machiavelli N. 92  
 Malthus T. R. 28, 30, 32  
 Mann T. 71  
 Marietti A.K. 68n.  
 Marx K. 67n., 70  
 Masini F. 66n.  
 Merquior J. G. 68n., 73n.  
 Muller-Lauter W. 43n.  
 Natoli S. 80n.  
 Negri A. 30n.  
 Orwell G. 91, 93  
 Pandolfi A. 67n.  
 Parmenide 52  
 Pasqualotto G. 60n., 77n.  
 Penzo G. 35n., 43n.  
 Pinto L. 69n.  
 Platone 11, 13, 36n., 38, 44,  
 45, 54, 75  
 Polidori F. 43n., 70n.  
 Possenti V. 64n.  
 Protagora 61  
 Rabinow P. 69n., 72n., 86  
 Rajchman J. 69n.  
 Raulet G. 84  
 Regina U. 43n.  
 Reich W. 82  
 Renaut A. 68n.  
 Revel J. 67n.  
 Rorty R. 39n.  
 Rousseau J-J. 32, 87  
 Russo L. 52n.  
 Sanna A. 17n.  
 Sartre J-P. 86  
 Schelling F. 39, 72  
 Schopenhauer A. 16, 36n., 39,  
 41, 88  
 Schrift A. 69n.  
 Sermonti G. 30n.  
 Simmel G. 36n.  
 Simons J. 69n.  
 Socrate 10, 11, 36n.  
 Spencer H. 29-33  
 Spini A. 80n.  
 Spinoza B. 30  
 Tylor E-B. 91  
 Trombadori D. 77n 89  
 Vaccaro G.B. 42n.  
 Vattimo G. 64n. 65n. 70 80n.  
 Vico G.B. 72  
 Vitiello V. 43n.  
 Weber M. 67n.



**COLLANE ATTIVATE PRESSO IL DIPARTIMENTO DI SCIENZE STORICHE,  
GIURIDICHE, POLITICHE E SOCIALI (DI GIPS) DELL'UNIVERSITÀ DI SIENA**

**Collana Monografie**

1. Stefano Berni, *Per una filosofia del corpo. Heidegger e Foucault interpreti di Nietzsche*.

**Collana Studi e Ricerche**

1. Fabio Berti (a cura di), *Processi migratori e appartenenza*.
2. Fabio Berti (a cura di), *Cooperazione sociale e imprenditorialità giovanile*.

**Collana Working papers del Dipartimento di scienze storiche, giuridiche, politiche e sociali (Di Gips)**

1. Sergio Amato, *Partiti, associazioni di interessi e primato dell'amministrazione nel pensiero politico tedesco tra la metà dell'Ottocento e la prima guerra mondiale*, 1991
2. Maurizio Cotta, *Elite unification and democratic consolidation in Italy: an historical overview*, 1991
3. Paul Corner, *Women and fascism. Changing family roles in the transition from an agricultural to an industrial society*, 1991
4. Donatella Cherubini, *Bonomi e Modigliani: due riformisti a confronto*, 1992
5. Mario Ascheri, *I giuristi, l'umanesimo e il sistema giuridico dal Medioevo all'Età Moderna*, 1992
6. Michele Barbieri, *Politica e politiche nel Götter von Berlichingen*, 1992
7. Roberto De Vita, *Società in trasformazione e domanda etica*, 1992
8. Floriana Colao, *Libertà e "statificazione" nell'Università liberale*, 1992
9. Maurizio Cotta, *New party systems after the dictatorship: dimensions of analysis. The european cases in a comparative perspective*, 1993
10. Pierangelo Isernia, *Pressioni internazionali e decisioni nazionali. Una analisi comparata della decisione di schierare missili di teatro in Italia, Francia e Germania Federale*, 1993
11. Federico Valacchi, *Per una definizione del ceto mercantile italiano durante il xvii secolo: il caso Giuseppe Rossano*, 1993
12. Letizia Gianformaggio, *Le ragioni del realismo giuridico come teoria dell'istituzione o dell'ordinamento concreto*, 1993
13. Roberto Tofanini, *La tutela della dos: le retentiones. Appunti per una ricerca*, 1993
14. Simone Neri Serneri, *Labour and nation building in Italy, 1918-1950: mass parties and the democratic state*, 1993
15. Ariane Landuyt, *Il modello "rimosso". Pragmatismo, etica, solidarietà e principio federativo nelle interrelazioni fra socialismo belga e socialismo italiano*, 1994
16. Enrico Diciotti, *Verità e discorso nel diritto: il caso dell'interpretazione giudiziale*, 1994
17. Maria Assunta Ceppari Ridolfi, *La lite del grano: un terratico conteso tra Sant'Antimo e Castelnuovo dell'Abate (1421)*, 1994
18. Stefano Maggi, *Le ferrovie nell'Africa italiana: aspetti economici, sociali e strategici*, 1995
19. Fabio Grassi Orsini, *La Diplomazia Fascista*, 1995
20. Luca Verzichelli, *Le politiche di bilancio. Il debito pubblico da risorsa a vincolo*, 1995
21. Maurizio Cotta, *L'Ancien Régime et la Révolution ovvero La crisi del governo di partito all'italiana*, 1995
22. Gerhard A. Ritter, *The upheaval of 1989/91 and the Historian*, 1995
23. Daniele Pasquinucci, *Altiero Spinelli Consigliere del Principe. La lotta per la Federazione Europea negli anni Sessanta*, 1996
24. Valeria Napoli, *Il laurismo: problemi di interpretazione*, 1996
25. Vito Velluzzi, *Analogia giuridica ed interpretazione estensiva: usi ed abusi in diritto penale*, 1996
26. Maurizio Cotta, Luca Verzichelli, *Italy: from constrained coalitions to alternating governments?* 1996
27. Mario Ascheri, *La renaissance à Sienne (1355-1559)*, 1997

segue

28. Roberto De Vita, *Incertezza, Pluralismo, Democrazia*, 1997
29. Jean Blondel, *Institutions et comportements politique italiens. "Anomalies et miracles"*, 1997
30. Gerardo Nicolosi, *Per una storia dell'amministrazione provinciale di Siena. Il personale elettivo (1865-1936) fonti, metodologia della ricerca e costruzione della banca dati*, 1997
31. Andrea Ragusa, *Per una storia di Rinascita*, 1998
32. Fabio Berti, *Immigrazione e modelli familiari. I primi risultati di una ricerca empirica sulla comunità islamica di Colle Val d'Elsa e sulla comunità cinese di San Donnino*, 1998
33. Roberto De Vita, *Religione e nuove religiosità*, 1998
34. Mario Galleri, *La rappresentazione della Resistenza (1955-1975)*, 1998
35. Gianni Silei, *Le socialdemocrazie europee e le origini dello Stato sociale (1880-1939)*, 1999
36. Roberto De Vita, *Il cappello degli ebrei. Considerazioni sociologiche attorno alla fine della vita*, 1999
37. Luigi Pirone, *Il cattolicesimo sociale di Carlo Maria Curci*, 1999
38. Andrea Ragusa, *Sulla generazione di Bad Godesberg. Appunti e proposte bibliografiche*, 1999
39. Unico Rossi, *La cittadinanza oggi. Elementi di discussione dopo Thomas H. Marshall*, 2000.

Gli arretrati possono essere richiesti al Dipartimento di Scienze Storiche, giuridiche, politiche e sociali, tel. 233010, Fax. 232754, e-mail [bartali@unisi.it](mailto:bartali@unisi.it).

#### **Collana Documenti di Storia**

1. D. Ciampoli, *Il Capitano del Popolo a Siena nel primo Trecento* (1984).
2. I. Calabresi, *Montepulciano nel Trecento. Contributi per la storia giuridica e storia istituzionale. Edizione delle quattro riforme maggiori (1340 c.-1374) dello statuto del 1337* (1987).
3. Comune di Abbadia San Salvatore, *Abbadia San Salvatore. Comune e monastero in testi del secolo XIV-XVIII* (1986).
4. *Siena e il suo territorio nel Rinascimento*, I, Documenti raccolti da M. Ascheri e D. Ciampoli (1986).
5. *Siena e il suo territorio nel Rinascimento*, II, Documenti raccolti da M. Ascheri e D. Ciampoli (1990).
6. M. Salem Elsheik, *In Val d'Orcia nel Trecento: lo statuto signorile di Chiarentana* (1990).
7. *Antica legislazione della Repubblica di Siena*, a cura di M. Ascheri (1993).
8. Abbadia San Salvatore, *Una comunità autonoma nella Repubblica di Siena, con edizione dello statuto (1434-sec. XVIII)*, a cura di M. Ascheri e F. Mancuso, trascrizioni di D. Guerrini, S. Guerrini e I. Imberciadori - carta del territorio di S. Mambrini, con un contributo di D. Ciampoli (1994).
9. V. Passeri, *Indici per la storia della Repubblica di Siena* (1993).
10. *Gli insediamenti della Repubblica di Siena nel 1318*, a cura di L. Neri e V. Passeri (1994).
11. *Bucine e la Val d'Ambra nel Duecento. Gli ordini dei Conti Guidi*, a cura di M. Ascheri, M.A. Ceppari, E. Jacona, P. Turrini (1995).
12. *Tra Siena e Maremma. Pari e il suo statuto*, a cura di L. Nardi e F. Valacchi (1995).
13. *Gli albori del Comune di San Gimignano e lo statuto del 1314*, a cura di M. Brogi, con contributi di M. Ascheri - Ch. M. de la Roncière - S. Guerrini (1995).
14. *Il Libro Bianco di San Gimignano. I documenti più antichi del Comune (secc. XII-XIV)*, a cura di D. Ciampoli, I. Vichi, D. Waley (1996).
15. M. Chiantini, *Il consilium sapientis nel processo del secolo XIII. San Gimignano 1246-1310* (1996).
16. A. Dani, *Il Comune medievale di Piancastagnano e i suoi statuti*.
17. *L'inventario dell'Archivio storico del Comune di Massa Marittima*, a cura di S. Soldatini (1996).
18. F. Bertini, *Feudalità e servizio del Principe nella Toscana del '500* (1996).
19. M. Chiantini, *La Mercanzia di Siena nel Rinascimento. La normativa dei secoli XIV-XVI* (1996).
20. G. E. Franceschini, *Lo statuto del Comune di Monterotondo (1578)* (1997).
21. P. Turrini, "Per honore et utile della città di Siena". *Il Comune e l'edilizia nel Quattrocento* (1997).
22. D. Maggi, *Memorie storiche della terra di Chianciano per servire alla storia di Siena*, a cura di B. Angeli (1997).
23. M. Ascheri, *I giuristi e le epidemie di peste (secoli XIV-XVI)* (1997).
24. *Monticiano e il suo territorio*, a cura di M. Borracelli e M. Borracelli (1997).
25. M. Gattoni da Camogli, *Pandolfo Petrucci e la politica estera della Repubblica di Siena (1487-1512)* (1997).
26. *Lo statuto del Comune di Chiusdino (1473)*, a cura di A. Picchianti. Presentazione di D. Ciampoli (1998).
27. A. Dani, *I Comuni dello Stato di Siena e le loro assemblee (secc. XIV-XVIII). I caratteri di una cultura giuridico-politica* (1998).
28. M. A. Ceppari, *Maghi, streghe e alchimisti a Siena e nel suo territorio (1458-1571)* (1999).

*segue*

29. *Rare Law Books and the Language of Catalogues*, a cura di M. Ascheri e L. Mayali con la collaborazione di S. Pucci (1999).
30. S. Pucci, *Lo statuto dell'Isola del Giglio del 1558* (1999)
31. M. Filippone, G.B. Guasconi, S. Pucci, *Una signoria nella Toscana moderna. Il Vescovado di Murlo (Siena) nel secolo XVIII* (1999).
32. *Un grande ente culturale senese: l'istituto di Celso Tolomei, nobile collegio - convitto nazionale (1676-1997)*, a cura di R. Giorgi (2000).
33. E. Mecacci, *Condanne penali fra normativa e prassi nella Siena dei Nove. Frammenti di registri del primo Trecento (con una breve nota sulla storia di Arcidosso)*, (2000)
34. M. Falorni, *Arte, cultura e politica a Siena nel primo Novecento. Fabio Bargagli Petrucci (1875-1939)*, (2000)

Per informazioni sulla disponibilità degli arretrati rivolgersi al Dipartimento di Scienze Storiche, giuridiche, politiche e sociali, tel. 232782, Fax. 232754, e-mail [puccis@unisi.it](mailto:puccis@unisi.it).

**Collana *Occasional papers* del CIRCaP, Centro Interdipartimentale di ricerca sul cambiamento politico**

1. Maurizio Cotta, Alfio Mastropaolo, Luca Verzichelli, *Italy: Parliamentary elite transformations along the discontinuous road of democratization*
2. Paolo Bellucci, Pierangelo Isernia, *Massacring in front of a blind audience*
3. Sergio Fabbrini, *Chi guida l'esecutivo? Presidenza della Repubblica e Governo in Italia (1996-1998)*
4. Simona Oreglia, *Opinione pubblica e politica estera. Lipotesi di stabilità e razionalità del pubblico francese in prospettiva comparata*
5. Robert Dahl, *The past and future of democracy*
6. Maurizio Cotta, *On the relationship between party and government*

Gli arretrati possono essere richiesti alla Segreteria del CIRCaP: Tel. 232736, Fax. 232754, e-mail [verzichelli@unisi.it](mailto:verzichelli@unisi.it).

**Collana del C.R.I.E. (Centro di ricerca sull'Integrazione europea)**

1. Ariane Landuyt (a cura di), *Interessi nazionali e idee federaliste nel processo di unificazione europea*
2. Daniele Pasquinucci, *Altiero Spinelli e la sinistra italiana dal centro sinistra al compromesso storico*
3. Ariane Landuyt (a cura di), *L'Unione europea. Un bilancio alle soglie del Duemila*

Gli arretrati possono essere richiesti alla Segreteria del C.R.I.E.: Tel. 232747, Fax. 232754, e-mail [crie@unisi.it](mailto:crie@unisi.it).

---

Finito di stampare nel mese di ottobre 2000  
presso il Centro stampa della Facoltà di Economia