

CONOSCERE E SENTIRE in Nietzsche

KNOWLEDGE AND FEELING in Nietzsche

Massimo Mori *

Data de recepção do artigo: agosto/2011

Data de aprovação e versão final: set./2011

Sommario: Nietzsche insiste ripetutamente sullo stretto rapporto esistente tra la sfera degli istinti e l'ambito della conoscenza: una delle conseguenze più appariscenti è la nota decostruzione nietzschiana dei concetti di soggetto e coscienza. Tuttavia questa tesi trova una diversa applicazione nelle diverse fasi del pensiero di Nietzsche. Nel periodo cosiddetto "illuministico" (da Umano, troppo umano alla Gaia scienza), essa ha un esito decisamente naturalistico, considerando gli stessi prodotti del pensiero astratto come il risultato del condizionamento di impulsi fisici con una funzione prevalentemente autoconservativa, secondo i moduli del pensiero positivistico del tempo. Già partire dalla Gaia scienza, invece, la connessione tra pensiero e istinto conduce a una rivalutazione della *Einverleibung*, cioè della esigenza di tradurre lo stesso pensiero in modalità emotive innervate nell'elemento corporeo. Questa stretta unità di pensiero e corporeità è pienamente comprensibile se si accetta la tradizionale interpretazione del pensiero nietzschiano come espressione di vitalismo, ma crea qualche problema se Nietzsche è invece assunto come modello teorico per una reinterpretazione contemporanea del rapporto tra pensiero e corporeità.

Parole chiave: Conoscenza, essere umano, linguaggio, pensiero, Nietzsche

Abstract: Nietzsche maintains that the field of knowledge is tightly related to the world of vital instincts. A paramount consequence is the well known deconstruction of the ideas of subject and conscience. This thesis is however developed in

* Professor efetivo (DE) de História da Filosofia. Universidade de Turim (Itália).
m@il: massimo.mori@unito.it

different ways in the several phases of Nietzsche's thought. In the so-called Enlightenment period (spanning from Human, all too human to The gay science) this interpretation carries a decidedly naturalistic meaning. It considers the products of abstract thinking itself as the consequence of the self-conserving function of physical impulses, according to the patterns of the positivistic science of the time. From The gay science onwards, instead, the bond between thinking and physical drive leads to a re-evaluation of the Einverleibung, i.e. of the need to express thinking itself into emotional biases, which are entangled with the bodily life. These tight unity of thinking and corporality is easy to understand within the traditional interpretation of Nietzsche's thought as an expression of philosophical vitalism. Yet it arises some difficulties, if Nietzsche is on the contrary considered as a possible theoretical model for a contemporary re-interpretation of the intercourse between mental and physical activity.

Keywords: Knowledge, Human Being, language, thinking, Nietzsche

1. Una conoscenza umana, troppo umana

Il problema del rapporto tra istinto e conoscenza attraversa, più o meno esplicitamente, tutto il pensiero di Nietzsche. Tuttavia, soltanto a cominciare dal secondo dei tre periodi in cui la critica suole dividere la sua produzione filosofica, il problema viene posto in termini espliciti. Esso viene infatti a interessare direttamente il programma “illuministico” con cui solitamente si connota questa fase: fornire una spiegazione razionale ed empirica dei valori e della morale tramandati, svelando le mistificazioni di cui sono stati fatti oggetto da parte della metafisica e della religione. A partire da *Umano, troppo umano*, com'è noto, Nietzsche intende ricostruire “genealogie” – secondo una terminologia che prevarrà qualche anno dopo – intese a ricondurre le manifestazioni più ideali e più spirituali dell'uomo all'elemento dell'“umano, troppo umano”, cioè alla sfera del corpo,

dell'affettività e dell'istinto. Si tratta di un orientamento che, preso l'abbrivio nel periodo di mezzo, verrà confermato fino alla fine della riflessione nietzschiana – come prova la produzione più tarda – anche quando l'intento genealogico, cioè la *pars destruens* della critica, si arricchirà di una prospettiva più esplicitamente propositiva. I termini più frequenti usati per indicare quest'area semantica sono *Trieb*, con la versione latina *Instinkt*, e, per la sfera pratica, *Affekt*. Infatti la riconduzione all'istinto vale innanzitutto nell'ambito dell'agire pratico, dove l'occhio svelatore della critica nietzschiana riconosce come motivi soltanto il piacere e il dispiacere, l'utilità e il danno, definiti soggettivamente dai sentimenti di inclinazione e di avversione¹. Le deliberazioni umane sono il risultato di un contrasto inconscio di istinti e affetti diversi, del quale è inutile cercare un'interpretazione razionale²: la costante polemica nietzschiana contro la libertà e la responsabilità, che attraversa tutta l'opera, nasce tra l'altro anche da questa sua convinzione.

Ma il condizionamento dell'istinto vale anche nella sfera del pensiero teorico. E ciò non solo perché la scienza dev'essere collegata al piacere della conoscenza, al senso dell'utilità delle cose conosciute, cioè deve tradursi essa stessa in un istinto e in una passione³. Ma soprattutto perché i principi e le teorie sono determinati dal modo di essere dell'individuo, dal suo carattere e dalle sue inclinazioni⁴. La corporeità, intesa come complesso della vita istintiva, emozionale e pulsionale, si sedimenta nel modo di pensare: “le opinioni non sono altro che l'espressione a noi nota di un processo fisiologico”⁵. A loro volta le opinioni, per una sorta di inerzia dello spirito, si trasformano in “convinzioni”, cioè in *Weltanschauungen* teoriche radicate e definitivamente accettate in maniera acritica⁶. La stessa ricerca della verità, in generale, non è frutto di una particolare nobiltà dello spirito umano, ma espressione di quel bisogno di sicurezza che gli uomini condividono con gli animali⁷. La riconduzione dell'uomo alla natura, che in forme diverse caratterizza tutta la

riflessione di Nietzsche, influenza anche la sua concezione dell'origine della conoscenza, la quale deve avere radici istintuali, radicate nei bisogni naturali dell'uomo come animale. Erroneamente la conoscenza è stata per secoli concepita come uno sforzo per estraniarsi dall'intuizione sensibile, per elevarsi all'astratto: l'ideale platonico di un uomo desensualizzato, come condizione per l'esercizio della dialettica filosofica, è il modello esemplare di questo errato modo di pensare⁸. L'idealismo in ogni sua forma, com'è noto, è uno degli "idoli" di cui Nietzsche annuncia il crepuscolo.

Ogni manifestazione dell'attività psichica è dunque "soltanto un rapportarsi reciproco degli istinti"⁹. Nel corpo avviene una costante "lotta delle cellule, dei tessuti, degli organi e degli organismi", e gli affetti non sono che "interpretazioni intellettuali" che riproducono il conflitto di quei "moti fisiologici"¹⁰. Come il corpo è costituito da una pluralità di cellule viventi, anche la coscienza, il soggetto, non costituisce un'unità, ma "una pluralità che si è immaginata come un'unità"¹¹. La circostanza che un pensiero appaia come unitario – o, se si vuole, che la frammentarietà del soggetto sia mascherata da un'apparente unità – è determinata esclusivamente dal fatto che alla fine un istinto diventa prevalente sugli altri, o almeno si costituisce una gerarchia tra un gruppo di istinti predominanti e gli altri. Per illustrare questa condizione Nietzsche usa spesso la metafora politica del "dittatore", dell'"aristocrazia", della "collettività regnante" o di "una sorta di reggenza". Questo vale per le più elevate manifestazioni dello spirito come per i comuni pensieri quotidiani. La conoscenza nasce sempre da un equilibrio emotivo, dalla composizione di unilateralità affettive, volte alcune ad affermare, altre a negare, altre ancora a lasciare nell'indifferenza. *Ridere, lugere, detestari* che Spinoza voleva espungere dall'*intelligere*, sono indispensabili alla conoscenza: il problema è solo quello far emergere un accomodamento tra di

loro¹².

Lo stesso pensiero filosofico, la più alta espressione dell'attività teoretica, è il risultato di una competizione tra istinti diversi, dei quali ciascuno cerca di primeggiare sugli altri: il filosofare, cioè addurre argomenti apparentemente oggettivi e razionali, è il mezzo specifico di cui questi istinti si servono per prevalere. "Ogni istinto ha una tendenza dominatrice: e come tale cerca di *filosofare*". La teoria di un filosofo rappresenta una sorta di sua "confessione personale", di dichiarazione indiretta di "*ciò che egli è*": non è altro che l'"ordine gerarchico in cui stanno in lui i più intimi istinti della sua natura", cioè il risultato cui ha condotto la composizione delle sue tendenze istintive, in modo che alcune prevalessero sulle altre in maniera stabile¹³. Il rigore logico con cui i filosofi ammantano le loro dimostrazioni è quindi solo apparente: dietro di esso vi sono sempre "apprezzamenti e, per parlare più chiaro, esigenze fisiologiche per la conservazione di una determinata specie di vita"¹⁴. Nelle singole filosofie si manifestano gli istinti prevalenti individualmente nei loro autori, e quindi i loro pregiudizi e le loro idiosincrasie, presentate come verità ed ammantate della dimostrazione rigorosa: gli stoici, ad esempio, raccomandano di vivere secondo la legge della natura, ma in realtà vogliono solo far credere che la natura segue quella che è la loro legge, in modo che le loro esigenze diventino legge anche per gli altri¹⁵. Spesso la filosofia è soltanto un modo per rispondere a una condizione corporea di debolezza: la sua nascita dalla malattia, alla quale si offre come "puntello, acquietamento, medicina, liberazione, elevazione, estraniamento da sé" è l'esperienza personale che Nietzsche descrive nella prefazione alla *Gaia scienza*. L'intera filosofia appare dunque come una "interpretazione del corpo", e anche un "frintendimento del corpo", nella misura in cui essa spesso risponde alla sofferenza corporea non con la sua comprensione e accettazione, ma con

l'elaborazione di false metafisiche rassicuranti. In ogni caso la filosofia non è un'attività teoretica volta a cogliere l'essenza oggettiva della realtà (a cui Nietzsche crede sempre meno), ma il prolungamento di una reazione corporea intesa a correggere la debolezza di un uomo "mal riuscito" o il potenziamento di un uomo "ben riuscito". "In ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino ad oggi di «verità», ma di qualcos'altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita..."¹⁶. Ogni filosofia nasce da un istinto riconducibile alla volontà di potenza. Fosse anche solo la volontà, presente in ogni costruzione filosofica, di "creare un mondo", di costruire una nuova immagine (filosofica appunto) del mondo – istinto che è la più raffinata espressione della volontà di potenza.

Se la chiarezza di un pensiero, la forza di una volontà sono determinate dalla stabilità con cui istinti e affetti si organizzano gerarchicamente, un pensiero sarà tanto più chiaro e un carattere tanto più determinato quanto più sarà evitata la frantumazione della vita emotiva. Questo spiega la sollecitudine con cui Nietzsche attribuisce alla coscienza una funzione stabilizzante. Essa ha il compito di selezionare e semplificare le esperienze, di per sé estremamente molteplici e caotiche, in modo da poter elaborare schemi formali che consentano di fissare alcune procedure e soprattutto di individuare alcune regolarità, alcune costanze nell'interpretazione dei dati. Ma, ovviamente, poiché nel mondo dell'esperienza (e degli istinti), che è assolutamente fluido e mutevole, non esistono cose identiche ad altre (cioè non esiste la condizione necessaria per individuare costanze e regolarità), la coscienza inventa identità fittizie. Il mezzo di cui essa si serve per questo – meglio, che crea per questo – è la logica, che quindi non è affatto uno strumento di indagine oggettiva e impersonale, ma è una scienza fittizia che ha una funzione principalmente operativa. Sin dall'inverno 1869-70 Nietzsche si appunta che "la logica è soltanto la *mechané* della volontà"¹⁷. Più che "spiegare" secondo il principio di causalità,

la scienza deve “descrivere” utilizzando concetti di cose che non esistono, come linee, superfici, atomi, cioè immagini create a misura dell’uomo¹⁸. Tanto la coscienza, quanto la logica di cui essa si serve, sono al servizio del corpo, poiché la finalità della selezione, semplificazione, formalizzazione (in una parola, razionalizzazione) perseguita dalla coscienza interessa in ultima analisi soltanto il corpo, cioè quel potenziamento della vita corporea che è il risultato di una buona organizzazione degli istinti, di un uomo “ben riuscito”. La coscienza infatti non si limita, in virtù della sua potenzialità inventiva e creatrice, a produrre schemi generali, ma interviene anche su di essi, esercitando una funzione selezionatrice e accogliendo o rigettando le forme, che essa stessa ha creato, in base alla loro funzionalità rispetto al corpo¹⁹. Tutto ciò conferma il fatto che opinioni e convinzioni – cioè le conoscenze – non possono avere carattere oggettivo né essere la riproduzione fedele di una supposta realtà permanente: al contrario esse non esprimono altro che lo sforzo del corpo e dell’apparato istintuale di reagire alla realtà in funzione della sopravvivenza.

Il riconoscimento della dipendenza dei processi conoscitivi dalle dinamiche istintuali ed emotive è strettamente connesso con il processo di destrutturazione cui Nietzsche sottopone i concetti di coscienza e di soggetto. Infatti la coscienza non solo, come si è visto, è totalmente funzionale alle esigenze del corpo, ma è essa stessa interamente riducibile al corpo. Questo assunto, già presente implicitamente nel periodo giovanile della *Nascita della tragedia*, si esplicita in quello intermedio, da *Umano, troppo umano* alla *Gaia scienza*, per radicalizzarsi infine a partire dallo *Zarathustra*. L’atteggiamento anticoscienzialistico è per Nietzsche diretta conseguenza della riconduzione dell’attività psichica dell’uomo al mondo dell’istintività. Infatti, poiché è impossibile conoscere l’intreccio di istinti che stanno alla base della vita psicofisica, sia nei suoi aspetti pratici sia nei riguardi più espressamente teorico-

conoscitivi, non è neanche possibile conoscere il soggetto, che viene presupposto come supporto individuale della dinamica emotiva. Il “cosiddetto io”, l’io che ci appare come una realtà sostanziale e permanente, è soltanto la “nostra opinione su noi stessi”, il risultato del gioco di parvenza e di mascheramento con cui gli istinti si fanno valere nel mondo della vita, e la cosiddetta “coscienza”, intesa come consapevolezza dell’io a se stesso, non è che “un più o meno fantastico commento di un testo inconscio”²⁰. Alla radice dell’io vi è il Sé (*das Selbst*), cioè l’insieme corporeo degli impulsi e degli istinti, il complesso motivazionale (la “grande ragione”) che viene contrapposto all’io, allo spirito, al soggetto coscienziale (la “piccola ragione”), di cui è il signore assoluto. L’attività cogitativa dell’io dipende completamente dal Sé, delle cui esigenze naturali e fisiche è al servizio. “Il Sé dice all’io: ‘ecco, prova dolore!’. E l’io soffre e riflette come non soffrire più – e proprio per questo deve pensare. / Il Sé dice all’io: ‘ecco, prova piacere! E l’io gioisce e pensa come poter ancora gioire spesso e per questo appunto deve pensare”. L’io è strumento e giocattolo del Sé; il Sé la “danda” dell’io e l’“insufflatore dei suoi concetti”²¹. Il pensiero dell’io non ha nessuna autonomia rispetto al Sé: per questo, in *Al di là del bene e del male*, Nietzsche declassa il kantiano, e prima ancora cartesiano, “io penso” alla formula “esso pensa (*es denkt*)”, dove la terza persona neutra *es* – sorprendente anticipazione freudiana – indica la forza inconscia dell’istinto che sta alla base del pensiero prima che esso sorga: essa può quindi può essere considerata il vero soggetto del pensare.

Il modo orgoglioso quanto erroneo in cui l’uomo fa generalmente ricorso alla parola “io” è il risultato di due travisamenti. Il primo errore consiste nella nozione di autocoscienza, cioè nell’idea, che nasce con Cartesio e trova la sua elaborazione più complessa in Kant, che il soggetto sia

trasparente a se stesso mediante una “certezza immediata” – così come, analogamente, sul piano pratico Schopenhauer pensava che fosse immediatamente intuitiva la nozione di “io voglio”. In base a questo errore si ritiene che la coscienza di sé sia coesistente al pensare, per cui pensare significa necessariamente “io penso”, ovvero quando penso penso necessariamente a me che penso e sono consapevole di questo mio pensare. In realtà la coscienza è “quasi qualcosa di superfluo” rispetto al pensiero, il quale, come ogni altra manifestazione psicofisica, proviene da una “grande attività fondamentale”, che è “inconscia”. A questa attività, che funziona per conto proprio, la coscienza aggiunge semplicemente il sentimento dell’“unità”, anche se questa rappresentazione rimane comunque qualcosa di “estremamente imperfetto e di frequentemente fallace in confronto all’unità attiva, realmente innata e incorporata, di tutte le funzioni”²². Il secondo errore alla base della comune percezione del soggetto è la sua rappresentazione in termini sostanziali e causali. Da Cartesio in poi la nozione di soggetto presuppone la necessità di risalire dall’attività del pensare a una sostanza che è causa del pensiero. Ciò dipende dalla illusoria proiezione sul piano della realtà di una struttura grammaticale, cioè di un semplice artificio linguistico – essenzialmente fuorviante come ogni forma di linguaggio, il quale per fini esclusivamente comunicativi dà nomi alle cose, ma poi finisce col confondere i nomi con le cose, le strutture linguistiche con le leggi della realtà. Così la dipendenza logica, nella proposizione, dell’oggetto dal soggetto produce l’illusione che qualsiasi manifestazione dell’attività psichica dell’uomo – un pensiero come una volontà – non possa sussistere senza un soggetto autonomo e distinto che la pensa e la vuole, secondo un rapporto di causa sostanziale ed effetto accidentale²³. Alla luce di queste considerazioni Nietzsche nota come la stessa espressione “*Es denkt*” possa essere inesatta. Se da un lato essa corregge l’identificazione della soggettività con

l'io, introducendo l'idea di una soggettività neutra, un *Es* o un *Selbst*, che sta alla base del pensiero, permane tuttavia l'idea della soggettività nel senso di una realtà che sta a fondamento del pensare come sua sostanza e sua causa. Anche la nozione dell'“*Es denkt*” deve quindi essere superata nella concezione di un pensare e un volere che si fondano esclusivamente su se stessi, senza rimandare ad alcun soggetto, ad alcuna sostanza causante, ad alcuna cosa-causa²⁴. L'attività psichica dell'uomo è manifestazione di quella energia vitale originaria che è la volontà di potenza, la quale non può essere rapportata né al soggetto né all'oggetto poiché si sviluppa indipendentemente da questa fittizia relazione logica.

2. Dall'illuminismo alla gaia scienza

L'analisi genealogica dell'origine del pensiero e del fenomeno della coscienza, iniziata con *Umano, troppo umano* e rafforzata, seppure in forma diversa, con la fase di pensiero che comincia con lo *Zarathustra*, può fare pensare a un atteggiamento di rigido riduzionismo naturalistico. La “genealogia” si traduce spesso in una sorta di “fisiologia” e di “storia dell'evoluzione degli organismi e dei concetti”, in cui l'assimilazione del mentale al fisico promuove una “chimica delle idee e dei sentimenti” che deve estirpare qualsiasi residuo di idealismo o spiritualismo²⁵. Sono ampiamente documentate le letture scientifiche cui Nietzsche si dedica nella seconda metà degli anni Ottanta, assimilando modalità argomentative e talvolta anche un linguaggio che rivelano una certa affinità con le procedure della scienza: gli studi critici che sottolineano questo aspetto, proponendo spesso l'immagine di un Nietzsche scienziato o comunque concettualmente dipendente dalla scienza del suo tempo, sono notoriamente numerosi²⁶.

Altrettanto nota è l'influenza della lettura delle *Considerazioni psicologiche* (1875) e de *L'origine dei sentimenti morali* (1877) di Paul Rée, che testimonia a favore di temporanee simpatie positivisticheggianti da parte di Nietzsche. La stessa volontà di adesione allo spirito dell'illuminismo, considerato un indirizzo a torto osteggiato dalla cultura tedesca contemporanea e meritevole invece di una nuova ripresa, è ancora espressamente richiamata nella *Gaia scienza* (§ 197). Tuttavia l'"illuminismo" di Nietzsche riveste un carattere assolutamente peculiare, di cui si deve tener conto anche nell'analisi dei rapporti tra conoscenza e istintività. Il *penchant* illuministico – e, attraverso di esso, positivistico – ha svolto una funzione determinante nello sviluppo di un atteggiamento naturalistico fondamentale per l'apprezzamento della radice istintiva (spesso fisiologica) delle dinamiche cognitive. Tuttavia la specificità di questo atteggiamento, e di conseguenza la sua solo relativa incidenza sul pensiero di Nietzsche, richiede di non privilegiarlo rispetto alle diverse posizioni che vengono manifestate negli altri periodi.

In comune con l'illuminismo del Settecento Nietzsche ha sicuramente la *pars destruens*, cioè la critica alla tradizione, soprattutto metafisica e religiosa. La *pars construens*, che nella filosofia settecentesca si avvaleva di una precisa strumentazione categoriale, appare invece molto più esile. Il "pensiero rigoroso" che in questo periodo Nietzsche considera carattere specifico della scienza, in contrapposizione alla natura "simbolica" dell'arte e della metafisica²⁷, non si converte mai nella formulazione di specifiche procedure di ricerca che conducano a risultati positivi. La disciplina scientifica si limita alla funzione negativa della critica, la quale, pur essendo di per sé priva di contenuti propositivi, viene a poco a poco assolutizzata fino a costituire l'unico risultato della scienza. La critica delle singole verità fondate sulla tradizione – cioè la genealogia delle diverse "convinzioni" – non prepara la formulazione di nuove verità, ma

conclude al riconoscimento che il continuo cambiamento di convinzione, la costante negazione di qualsiasi verità oggettiva abbiano un valore in sé. La conoscenza viene concepita come un processo di continuo autosuperamento e il pensiero come una perpetua guerra con se stessi²⁸. I tradizionali criteri procedurali della scienza moderna sono progressivamente depotenziati, se non completamente accantonati. Il metodo causale, dapprima ritenuto fondamentale, viene relativizzato; la scienza del positivismo è considerata una incrostazione fideistica da superare e l'impostazione materialistico-meccanicistica la dimostrazione che la scienza costituisce un "pregiudizio"²⁹. Alla fluidificazione del metodo corrisponde del resto la fluidità dell'oggetto della conoscenza: non esiste un solo metodo scientifico perché non esiste una realtà oggettiva che attenda di essere spiegata³⁰. La parvenza diventa una dimensione ineludibile che la stessa scienza, lungi dal dissolvere, deve preservare³¹.

Pur essendo ancora convenzionalmente collocata all'interno del periodo "illuministico" la *Gaia scienza* del 1882 segna il tramonto di questa fase e, soprattutto, la proposta di una nozione di sapere che non ha più nulla a che vedere con il cognitivismo che costituiva il carattere comune delle diverse forme di epistemologia illuministica, e a cui Nietzsche aveva strizzato l'occhio in *Umano, troppo umano* e in *Aurora*. Il prospettivismo, che riceverà una formulazione compiuta nella *Genealogia della morale* (parte III, af. 12), trova già chiara espressione nella *Gaia scienza*: "l'intelletto umano non può quindi fare a meno di vedere se stesso sotto la sue forme prospettiche, e soltanto in esse". Ne consegue anche la tesi dell'interpretazione infinita: "Il mondo è divenuto per noi ancora una volta 'infinito': in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che *esso racchiuda in sé interpretazioni infinite*"³². Nell'uno come nell'altro caso la conoscenza avviene all'insegna dell'esperimento e della sperimentazione³³. La vita stessa non è

che “un esperimento di chi è volto alla conoscenza”³⁴. La scienza torna in questo modo a convergere con l’arte e con la poesia, dalle quali le divideva dapprima il “rigore scientifico”: l’uomo contemplativo, l’uomo della conoscenza superiore, deve non solo essere spettatore del mondo che descrive, ma creare, come un “poema da noi inventato”, “tutto il mondo, che sempre crescerà, di valutazioni, colori, pesi, prospettive, scale, affermazioni e negazioni”³⁵. La terminologia e le modalità argomentative della scienza che Nietzsche continua, e continuerà anche in seguito, a utilizzare non possono quindi essere considerate una genuina fedeltà al metodo scientifico, come molti difensori del Nietzsche scienziato pretendono, ma devono piuttosto essere viste come un mero linguaggio simbolico o metaforico³⁶. Allo stesso modo non sembrano sostenibili i tentativi di coloro che, talvolta in una prospettiva tendenzialmente analitica, hanno tentato di salvare l’immagine di un Nietzsche empirista ad oltranza, nel quale il prospettivismo esclude esiti relativistici, ma introduce a un pluralismo epistemologico compatibile con l’esistenza di interpretazioni gnoseologicamente privilegiate³⁷. Al di là delle applicazioni teoriche che ne sono state fatte – le quali possono (e, a giudizio di chi scrive, devono) non essere condivise – appaiono molto più adeguate le letture postmoderne (talvolta apertamente decostruzionistiche) di Nietzsche, che partono dal riconoscimento del suo completo abbandono di una gnoseologia cognitivistica a carattere binario (vero vs falso) a favore di una concezione autenticamente prospettivistica della realtà³⁸.

Il prospettivismo gnoseologico nietzschiano deve essere connesso con la nozione di “volontà di potenza”, la quale non a caso giunge anch’essa alla piena espressione nella *Gaia scienza*, passando dalla nozione naturalistica di “sentimento della potenza” come impulso biologico alla vita, già presente nella prima fase del periodo “illuministico”, alla specificità della concezione matura. Si può qui lasciare impregiudicata la

questione se (come ritiene chi scrive) questo concetto centrale nel pensiero di Nietzsche sia ascrivibile a un vitalismo ricco di valenze criptometafisiche (destinate comunque a esplicitare la loro natura metafisica, soprattutto da *Così parlò Zarathustra* in poi, con l'elaborazione della connessa nozione di "eterno ritorno"), oppure se esso sia suscettibile di interpretazioni che evitano la ricaduta metafisica (come avviene solitamente nelle letture postmoderne) accentuando la dimensione relazionale e funzionale della "volontà di potenza" o, più radicalmente, appoggiandosi alla "questione dello stile" e al carattere metaforico della riflessione nietzschiana. Rimane tuttavia il fatto che la volontà di potenza consente di trovare un fulcro unificatore che fornisce se non un fondamento, un criterio condiviso di valutazione (l'accettazione e la promozione della vita) e, nello stesso tempo, preserva la molteplicità prospettica e l'irriducibile pluralismo da essa presupposto (la potenza della vita si esprime in un'infinità di modi e viene soggettivamente vissuta in un'infinità di interpretazioni). Non a torto si è spesso parlato di monismo pluralistico. In questo senso può essere condivisa la tesi di Jean Granier, in base alla quale la volontà di potenza risolve l'essenza dell'essere nell'essere interpretato, evitando l'antinomia tra assolutezza del fondamento ontologico e relatività della conoscenza – a condizione tuttavia che non si escluda, come si è detto, il radicamento vitalistico da cui la nozione di volontà di potenza probabilmente scaturisce. In ogni caso la "gaia scienza" apre una prospettiva gnoseologica completamente nuova, nella quale non si tratta più (soltanto) di svelare con opportuni processi genealogici le mistificazioni tramandate dalla tradizione, ma (anche) di cogliere quel processo della vita in cui tutto concorre all'affermazione della potenza, e in cui verità e errore non si contrappongono come termini antitetici, ma si saldano in un'unità prospettica. Non si tratta tanto di discernere il vero dal falso, come nella fase più espressamente "illuministica", quanto di dare espressione a ciò

che ha una radice assolutamente ineffabile³⁹.

3. *Conoscenza e corpo*

La “gaia scienza” annunciata sin dal titolo del libro del 1882 introduce un diverso rapporto tra conoscenza e sfera emotiva. Nella prima fase del periodo “illuministico” Nietzsche aderisce a una concezione della conoscenza effettivamente vicino alla tradizione culturale cui si ispira. La critica della cultura, che rappresenta uno dei pochi denominatori comuni nell’evoluzione filosofica nietzschiana, si esprime qui nello svelamento delle vere cause dei fenomeni (cause “umane, troppo umane” appunto), in base a una chiara contrapposizione tra ciò che è vero e ciò che è falso, ciò che è effettivamente operativo e ciò che è apparente. In questo senso il mondo degli istinti e degli affetti viene indicato come la vera causa delle singole modalità umane non solo di agire, ma anche di conoscere, in contrapposizione alle presunte motivazioni ideali. In altri termini, istintualità ed emotività – o più in generale l’animalità e la naturalità dell’uomo – precedono l’agire e il conoscere come loro cause efficienti e motivi determinanti. La prospettiva è quella del determinismo causale, condiviso con il positivismo e buona parte dell’illuminismo, anche se ora complicato dalla riconduzione degli istinti alla sfera dell’inconscio e dalla conseguente imposizione di forti limiti alla spiegazione delle vere cause dell’agire e del conoscere. In questa fase, pertanto, il rapporto tra conoscenza ed emotività si sdoppia: da un lato l’istinto e l’emozione entrano nella conoscenza come sue cause determinanti, dall’altro essi vengono indagati come oggetti della conoscenza e in quanto tali considerati con il distacco con cui un soggetto capace di analisi oggettiva descrive l’effettività dei processi causali. La eventuale

soddisfazione che spesso si accompagna all'atto conoscitivo vi si aggiunge come qualcosa di estrinseco: il conoscere, malgrado le sue radici istintuali ed emotive, mantiene l'asetticità del procedimento oggettivo. O almeno Nietzsche non sviluppa la tensione, o aporia, che può nascere tra questi due aspetti: da un lato il condizionamento istintuale dell'origine e delle modalità del conoscere, dall'altro la sua pretesa di conoscere oggettivamente le cause vere.

Le cose cambiano, e la tensione aporetica scompare, con la *Gaia scienza*. Qui infatti la conoscenza non è più un processo di descrizione oggettiva del reale, ma un *gai sabor* che fa del coinvolgimento emotivo l'essenza stessa del conoscere. Si parla di passione della conoscenza, ma non più nel senso che l'attività conoscitiva dia una soddisfazione aggiuntiva al soggetto del conoscere, bensì nel senso che il sapere sviluppa necessariamente una passione nei confronti di ciò che conosce. L'emotività non è solo la causa fisiologica del conoscere, ma ne è in qualche modo l'essenza e la conseguenza. La conoscenza viene interpretata non come fredda descrizione del vero, ma come desiderio, erotica tendenza a identificarsi in ciò che sta conoscendo⁴⁰. Questo si spiega ovviamente con il fatto che, a partire dalla *Gaia scienza*, oggetto del conoscere non sono soltanto singole realtà, singole cause e singoli effetti, ma quella volontà di potenza che è causa di tutto, principio monistico di una realtà pluralistica, e che in questa sua causalità insieme monistica e pluralistica coinvolge il conoscente stesso come sua parte integrale. Nel § 110, dedicato all'"Origine della conoscenza", Nietzsche contrappone l'ideale eleatico di una conoscenza assoluta, impersonale e universale, in cui ci si illude che il sapere sia indipendente dagli istinti, alla serena accettazione del fatto che la conoscenza è soltanto "un frammento della vita stessa", poiché l'aspirazione al vero è "un bisogno tra gli altri bisogni" e l'"istinto di verità è una potenza intesa alla conservazione della vita". Ma ciò è possibile soltanto

se la conoscenza cessa di essere un'attività mentale che pretende di opporsi alla realtà corporea: il sapere "gaio" deve tendere all'*Einverleibung*, all'incorporarsi e incarnarsi nella vita. La forza delle conoscenze non consiste in una verità creduta oggettiva, ma "nel loro essere incorporate, nel loro carattere di condizione di vita" ⁴¹.

"E' ancor sempre un *compito* del tutto nuovo, che solo ora affiora all'occhio umano ed è a stento riconoscibile con chiarezza, quello di incarnare in se stessi il sapere e di renderlo istintivo"⁴². Seppure non mancano aspetti di continuità, la prospettiva "illuministica" viene capovolta: la dimensione istintiva non è più la condizione limitante della conoscenza (l'elemento "umano troppo umano" da svelare contro le interpretazioni idealistiche), ma il fine liberatorio per realizzare una conoscenza che si sposi con la vita. Quello che prima era negativo diventa positivo: l'errore non si contrappone alla verità, ma la loro indissolubile mescolanza, amalgama di cui è impastata la vita, entra necessariamente in una conoscenza incarnata. In questo processo di incarnazione l'istinto di verità e l'errore si scontrano e si intrecciano, "entrambi come vita, entrambi come potenza, entrambi nello stesso uomo"⁴³. La verità non può rimanere astratta, deve essere assimilata, mescolata con gli errori che la fecondano e che finora sono i soli ad essere stati incorporati.

Verità e errore perdono la loro valenza positiva e negativa – la logica binaria è ormai completamente dissolta – e acquistano entrambi un valore positivo nella promozione della vita. Ma l'occhio della "gaia scienza" tende a far scomparire anche altre polarità tra negativo e positivo. O almeno ne annuncia la dissoluzione quando dalla filosofia del mattino, che il libro del 1882 sta per concludere, ci si affaccerà al "grande meriggio" di Zarathustra. Quando cioè la "malattia", fisica e morale, di cui il periodo illuministico è insieme decorso e guarigione, si risolverà nella "salute" della maturità. Tra queste

polarità una investe ancora una volta l'ambito dell'emotività: quella tra piacere e sofferenza. Che le due cose siano strettamente legate Nietzsche lo sostiene da sempre. Nel periodo illuministico tuttavia il legame sembra esprimersi attraverso una semplice giustapposizione, almeno per quanto riguarda il problema della conoscenza. Da un lato c'è il piacere di conoscere, dall'altro la sofferenza indotta dall'amara verità conosciuta. Nietzsche sembra aver dimenticato la lezione dei Greci, ricostruita nella precedente Nascita della tragedia: la sostanza della vita, il dionisiaco, è sofferenza, ma la sua comprensione estetica, l'apollineo, trasforma la sofferenza nel piacere della bellezza, di modo che i due aspetti si compenetrano indissolubilmente. La conoscenza pura di Zarathustra, che porta a compimento nell'uomo superiore il modello della "gaia scienza", riaffermerà quest'unione in nome dell'accettazione della vita (che è l'altra faccia della *conoscenza* della vita). La contemplazione della realtà dal punto di vista della volontà di potenza fa sì che anche i momenti di sofferenza possano essere espressione di una estatica beatitudine. Conoscere ("gaiamente") ed accettare la vita significa provare piacere anche di fronte a ciò che perisce e viene sacrificato, perfino quando siamo noi stessi a perire e a essere sacrificati. Il "carattere dionisiaco" consiste nell'"identificazione temporanea con il principio della vita" e richiede di "provar piacere di fronte all'annientamento di quanto vi è di più nobile", contemplando anche "la voluttà del martirio"⁴⁴. La connessione tra piacere e sofferenza ha un rapporto ancora più evidente con la nozione dell'eterno ritorno, che del principio della volontà di potenza non è che la formulazione più concettuale. Se chi ama la vita deve amare il dolore (e l'eventuale sacrificio di sé) necessario per il continuo autosuperamento della volontà di potenza, chi giunge alla conoscenza dell'eterno ritorno dell'eguale comprende che la connessione necessaria di tutte le cose impedisce di volere il piacere senza la sofferenza. Da un lato "il

piacere vuole se stesso, vuole l'eternità, vuole il ritorno, vuole il tutto-a-sé-eternamente-eguale”, ma dall'altro tutte le cose sono “incatenate, intrecciate, innamorate”: non è quindi possibile discernere il piacere dal dolore e chi dice “di sì a un solo piacere”, dice “di sì anche a tutta la sofferenza”⁴⁵. Piacere e dolore sono “fattori concomitanti” e “si devono volere entrambi, se si vuole conseguire qualcosa”⁴⁶. La (almeno apparente) frattura del periodo illuministico rispetto alla Nascita della tragedia è ricomposta: piacere e dolore tornano a intrecciarsi in un'unica realtà, con la sola differenza che nella *Tragedia* questa comprensione era affidata all'illusione estetica del tragico, mentre ora è consegnata alla penetrazione della conoscenza superiore, per quanto incarnata nel corpo.

La teoria dell'*Einverleibung* della conoscenza non manca di aspetti rilevanti, sia teoricamente sia storiograficamente. Ad esempio, essa si traduce nella critica di ogni forma di conoscenza che pretenda di essere priva di coinvolgimento del soggetto conoscente rispetto all'oggetto conosciuto. “C'è una differenza assai importante se un pensatore si pone personalmente in rapporto ai suoi problemi, sì da trovare in essi il suo destino, la sua memoria e anche la sua somma felicità, oppure se si colloca in un rapporto «impersonale»: vale a dire sa soltanto brancicarli e afferrarli con i tentacoli del suo freddo e curioso pensiero”⁴⁷. Nietzsche rifiuta nettamente questa seconda prospettiva, e, per le stesse ragioni, polemizza con la falsa cultura (“culturalità”) della Germania bismarckiana, fondata sull'estrinseca composizione di conoscenze erudite anziché sulla “unità di stile artistico in tutte le manifestazioni vitali di un popolo”, in cui consiste la vera cultura⁴⁸. Avendo chiare analogie con la critica della “filosofia dell'intelletto” tipica di gran parte della reazione primo-ottocentesca alla filosofia del Settecento, questo atteggiamento di Nietzsche mostra ancora una volta come la sua adesione all'illuminismo, al di là dell'essere un modo efficace per esprimere una posizione critica

nei confronti della cultura del suo tempo, avesse un carattere molto sui generis e non fosse sostanzialmente compatibile con le esigenze di fondo del suo pensiero.

Tuttavia la dottrina della stretta interconnessione tra conoscenza e corporeità (e sfera degli istinti e degli affetti) così come viene formulata a partire dalla *Gaia scienza* non manca di aspetti problematici, del resto confessati da Nietzsche stesso quando ammette che questo progetto consiste in un “esperimento” per risolvere un “problema”⁴⁹. Ciò che appare più problematico sono proprio le modalità in cui, nella conoscenza incorporata, si addivene a una composizione del positivo e del negativo, della verità e dell’errore, o anche del piacere e della sofferenza. In realtà, il problema non sussiste se si accetta l’interpretazione storiografica più tradizionale – per la verità assai plausibile – che vede nella volontà di potenza un principio vitalistico, con o senza implicanze metafisiche, che nel suo mono-pluralismo assorbe tutte le opposizioni attraverso una incoercibile vita che si serve di tutte le epifanie – l’errore come l’impulso alla verità, la sofferenza come la gioia, la distruzione come l’edificazione – per manifestare la sua forza. Ma a molti questa interpretazione appare oggi arcaicizzante e soprattutto non rendere giustizia al pensiero di Nietzsche, consegnandolo a una valutazione puramente storiografica che lo priva della sua fertilità per la discussione filosofica contemporanea. Se si accettano queste riserve e si considera la concezione nietzschiana della conoscenza incarnata nel corpo e negli istinti come un modello teorico ancora fecondo, la composizione delle due componenti – corpo e conoscenza, istinto e coscienza, immediatezza e riflessione – non può essere data per scontata, a meno che si faccia dello scarto concettuale in genere (della *differance*) il punto di forza del discorso filosofico. Per questo Robert Pippin, in uno dei più rilevanti saggi espressamente dedicati al problema in una prospettiva che intende opporsi all’immagine tradizionale (*received*) di Nietzsche, propone di

vedere nella concezione nietzschiana della conoscenza incorporata la ricerca di una sorta di equilibrio tra la “gaiezza”, l’immediatezza della spontaneità, la vita che prorompe, e una sorta di gravità che si esprime come momento intellettuale e riflessivo, come coscienza, come esigenza di controllo (“sapere tenere sotto controllo il proprio cuore e la propria sofferenza”). Ma è lo stesso Pippin a riconoscere ripetutamente che dai testi nietzschiani non emerge una chiara risposta a questo problema⁵⁰.

Sono molti i passi in cui Nietzsche concretizza lo spirito di leggerezza con la metafora della danza o della corsa. Danza compiuta con piedi agili, corsa resa possibile da piedi veloci. “Il mio piede è un piede equino; con esso scalpito e trotto su per siepi e macigni, in lungo e in largo per le praterie, e il correr lesto mi procura un piacere del diavolo”⁵¹. Ma con lo stesso piede che corre per i campi si deve anche scrivere (“Scrivere con il piede”⁵²), cioè pensare, conoscere: “piedi caldi” corrispondono a “caldi pensieri”⁵³. La metafora è duplice: da un lato l’attività spirituale (“scrivere”) è inseparabile dal corpo (“piede”), dall’altra il corpo è sinonimo di “spirito di leggerezza” (“danza”, “corsa”). La *Einverleibung* della conoscenza promuove la *Heiterkeit* dell’uomo superiore. Eppure anche Nietzsche, scalatore di montagne, sa quanto il piede faticosi nell’ingaggiare la lotta contro la via che sale: “un sentiero di montagna digrignava sotto il dispetto del mio piede”⁵⁴. Accanto alla leggerezza di una conoscenza che si incarna nel corpo e si innerva del desiderio istintuale c’è la gravità della fatica di giungere alla conoscenza pura: più volte Zarathustra accenna alla necessità di questa disciplina, ricordando che l’uomo superiore dev’essere duro con se stesso e con gli altri. Ma in che cosa consista questa gravità, qualora si voglia uscire dall’immagine (stereotipata?) del Nietzsche vitalista, paradossalmente carico di eredità romantiche e pericolosamente vicino alla metafisica, non è chiaro – come

prova l'incertezza di Pippin. Ma a questo punto sorge un dubbio. Che non sia per caso la capacità di distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, il vero dal falso, l'amore dall'egoismo? Che non sia l'impossibilità dell'uomo di eludere le alternative, le scelte inconciliabili, le sconfitte che non possono essere vissute come vittorie e la sofferenza che non può essere vissuta come gioia? Che non sia per caso un nano che non vuol scendere dalla spalla?

Note

- 1 Cfr. *Menschliches, Allzumenschliches I*, Af. 34, in *Werke*, IV/2, pp. 49-50, trad. it. di S. Giametta con il titolo *Umano, troppo umano, I*, in *Opere*, IV/2, p. 41.
- 2 Cfr. *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, §§ 129 e 358, in *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin, W. de Gruyter, 1967-, V/1, pp.116-17 e 243, trad.it. di F. Masini con il titolo *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964-2002, V/1, pp. 95-97, 198.
- 3 *Menschliches, Allzumenschliches II*, in *Werke*, IV/3, Af. 98, p. 56, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, IV/3, p. 40; *Morgenröthe*, Af. 429, p. 268, trad. it. p. 215.
- 4 *Menschliches, Allzumenschliches I*, Af. 608, p. 357, trad. it. p. 289; cfr. anche *Morgenröthe*, Af. 539, pp. 311-12, trad. it. pp. 249-50.
- 5 *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, in *Werke*, V/2, p. 371, fr. 11 [85], trad. it. di M. Montinari con il titolo *Frammenti postumi 1881-1882*, in *Opere*, V/2, p. 323, corrispondente al fr. 11 [128].
- 6 *Menschliches, Allzumenschliches*, Af. 637, p. 374, trad. it. p. 303.
- 7 *Morgenröthe*, Af. 26, pp. 32-33; trad. it. p. 26.
- 8 *Morgenröthe*, Af. 43, pp. 46-47, trad. it. p. 38.
- 9 Cfr. *Jenseits von Gut und Böse*, Af. 36, in *Werke*, VI/2, p. 50, trad. it. di F. Masini con il titolo *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, VI/2, pp. 43.
- 10 *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, p. 385, fr. 11 [128], trad. it. p. 343, corrispondente al fr. 11 [199].
- 11 Ivi, p. 480, fr. 12 [34], trad. it. p. 418 (corrispondente al fr. 12 [197]).
- 12 Cfr. *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 333, p. 238; trad. it. cit., p. 193.
- 13 *Jenseits von Gut und Böse*, Af. 6, pp. 14-15, trad. it. pp. 11-12.
- 14 Ivi, Af. 3, p. 11, trad. it. p. 9.
- 15 Ivi, Af. 9, pp. 15-16, trad. it. pp. 13-14.
- 16 *Die fröhliche Wissenschaft*, Vorrede, pp. 16-17, trad. it. p.16.

- 17 *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1869 bis Herbst 1872*, in *Werke*, cit., vol. III/3, p. 69, fr. 3 [32], trad. it. di G. Colli e C. Colli Stauder con titolo *Frammenti postumi 1869-1874*, in *Opere*, cit., vol. III/3/I, p. 64. Come *mechané* della volontà sono definiti anche l'impulso scientifico (5 [33], ivi, p. 106, trad. it. p. 99) e l'intelletto cosciente (5 [123], ivi, p. 132, trad. it. p. 125).
- 18 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 112, pp. 150-51, trad. it. pp. 122-23.
- 19 Cfr. P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Puf, 1995, p. 104.
- 20 *Morgenröthe*, Af. 115 e 119, pp. 105-06 e 111, trad. it. pp. 86 e 92.
- 21 *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in *Werke*, VI/1, p. 36, trad. it. di M. Montinari con il titolo *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, vol. VI/1, p. 35.
- 22 *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, p. 480, fr. 11 [316], trad. it. p. 296 (corrispondente al fr. 11 [46]).
- 23 *Jenseits von Gut und Böse*, Af. 54, p. 71, trad. it. p. 60.
- 24 Cfr. *ibidem*.
- 25 *Menschliches*, *Allzumenschliches I*, p. 19, trad. it. p. 15.
- 26 Cfr. ad esempio C.U.M Smith, *Clever Beasts Who Invented Knowing. Nietzsche's Evolutionary Biology of Knowledge*, "Biology & Philosophy", II (1987), pp. 65-91; T.Z. Long, *Nietzsche's Philosophy of Medicine*, "International Study in Philosophy", XX (1988), pp. 112-28; A.I Tauber, *A Typology of Nietzsche's Biology*, "Biology and Philosophy", IX (1944), pp. 25-44. Nella stessa direzione procedono coloro che, soprattutto in America, tendono a considerare Nietzsche in senso neokantiano, o perfino protoanalitico, in modo da riconoscere validità cognitiva al suo pensiero e interpretare come teorie scientifiche anche le sue dottrine filosofiche fondamentali. Cfr. G. Stack, *Geometry and Eternal Recurrence as a Cosmological Hypothesis. A Replay*, "International Study in Philosophy", XXI (1989), pp. 37-40; P. Heckam, *The Role of Science in Human-all-too-human*, "Man and World", XXV (1992), pp. 147-60; A. Moles, *Nietzsche Philosophy of Nature and Cosmology*, New York, Lang, 1990; S.P. Schwartz, *The Status of Nietzsche's Theory of the Will to Power in the Light of Contemporary Philosophy of Science*, "International Studies in Philosophy", XXV (1993), pp. 85-92; R.L. Anderson, *Nietzsche's Will to Power as a Doctrine of the Unity of Science*, XXV (1994), pp. 729-50; J.A. Snyder, *Nietzsche's Physiology*, "International Studies in Philosophy", XXVI (1994), pp. 83-91; D.W. Goldberg, *Nietzschean Recurrence: The Science and the Moment*, "Auslegung", XX (1995), pp. 1-10. Per una panoramica delle opere precedenti cfr. J. Wilcox, *Nietzsche's Epistemology: Recent American Discussions*, "International Studies in Philosophy", XV (1983), pp. 67-77. Cfr. anche: B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2002; R. de Almeida Pereira de Barros, *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche: von "Menschliches, Allzumenschliches" bis "Also sprach Zarathustra"*, Parerga, Berlin, 2007.

- 27 Cfr. *Menschliches, Allzumenschliches I*, Aff. 3 e 8, pp. 21-25, trad. it. pp. 16-19.
- 28 Cfr. *Morgenröthe*, Af. 554, p. 328; trad. it. pp. 263-64; Af. 370, p. 246, trad. it. p. 201.
- 29 Cfr. *Morgenröthe*, Af. 121, p. 113, trad. it. p. 93; *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 347, pp. 263-64, trad. it. p. 211-12; Af. 373, pp. 306-08, trad. it. pp. 252-53.
- 30 Cfr. *Morgenröthe*, Af. 432, p. 270, trad. it. p. 216; *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 57, pp. 97-98, trad. it. p. 78.
- 31 *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 54, pp. 90-91, trad. it. pp. 75-76.
- 32 *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 374, pp. 308-09, trad. it. pp. 253-54.
- 33 Cfr. *ivi*, Af. 7, pp. 53-54 e § 51, pp. 89-90, trad. it. pp. 41-42 e 74; ma già *Morgenröthe*, Aff. 453, 501, 555.
- 34 *Ivi*, Af. 324, pp. 232-33, trad. it. p. 186.
- 35 *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 301, p. 220, trad. it. p. 176.
- 36 Cfr. ad. es. P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, in particolare pp. 88-94; G. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- 37 Cfr. ad. es. B. Leiter, "Perpectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals", in *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, a cura di R. Schacht, Berkeley-Los Angeles.London, University of California Press, 1994, pp. 334-57, di vedere nel prospettivismo nietzscheano semplicemente una forma di gnoseologia empiristica nella quale un fecondo pluralismo epistemologico non esclude l'esistenza di interpretazioni gnoseologicamente privilegiate. Sicuramente, come sostiene anche M. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, non tutte le interpretazioni sono equivalenti: ma non nel senso che alcune garantiscano un maggior grado di oggettività conoscitiva, bensì nel senso che alcune meglio rispondono all'esigenza di una totale accettazione della vita.
- 38 Cfr. A. Schrift, *Nietzsche's French Legacy*, in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. pp. 323-55.
- 39 Questa formulazione, già chiara nella *Gaia scienza*, trova notoriamente espressione in *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, in *Werke*, VIII/1, p. 323, fr. 7 [60] (= *Wille zur Macht*, Af. 481), trad. it. di S. Giametta con il titolo *Frammenti Postumi 1885-1887*, in *Opere*, VIII/1, pp. 299-300.
- 40 Questo aspetto, come anche quello più noto dell'*Einverleibung*, è stato sottolineato da R. Pippin, *Gay Science and Corporeal Knowledge*, in "Nietzsche-Studien", XXIX, 2000, pp. 136-52.
- 41 *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 110, pp. 147-49, trad. it. pp. 119-21.
- 42 *Ivi*, Af. 11, p. 57, trad. it. p. 45.
- 43 *Ivi*, Af. 110, p. 149, trad. it. p. 120.
- 44 *Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Winter 1883*, in *Werke*, VII/1, pp. 344-45, fr. 8 [14], trad. it. di L. Amoroso e M. Montinari con il titolo *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere*, VII/1/I, p. 318. Cfr. anche *Die Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, in

- Werke*, VI/3, p. 154, trad. it. di F. Masini con il titolo *Crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa col martello*, in *Opere*, VI/3, pp. 160-61.
- 45 *Also sprach Zarathustra*, pp. 398-99; trad. it. pp. 391-92.
- 46 *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, cit., p. 338, fr. 8 [2] (= *Wille zur Macht*, 579), trad. it. cit., p. 314.
- 47 *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 345, p. 259, trad. it. p. 208.
- 48 *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*, in *Werke*, III/1, p. 155-60, qui p. 159, trad. it di S. Giametta con il titolo *David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore*, in *Opere*, III/1, p. 167-72, qui p. 171.
- 49 *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 110, pp. 149, trad. it. p. 121.
- 50 Le “paradoxical formulations” contenute nel testo nietzschiano promettono “some sort of «resolution »”, ma “more detailed and explicit discussions in the texts also only still point to and promise such a resolution rather than offer it”. Le soluzioni proposte da Nietzsche “for the most part remain images” e il suo obiettivo “is again suggested, but again elliptically and elusively”, cosicché “it is difficult to sort out what he is claiming” (Pippin, art. cit., pp. 145-47).
- 51 *Also sprach Zarathustra*, p. 237, trad. it. p. 234.
- 52 *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 37, trad. it. p. 30.
- 53 *Also sprach Zarathustra*, p. 214, trad. it. p. 210.
- 54 Ivi, p. 194, trad. it. p. 190.