

Rivista di Estetica

n.s., 28 (1 / 2005), anno XLV

Nietzsche dopo il postmoderno

a cura di Tiziana Andina

Tiziana Andina, Introduction. Thinking about Nietzsche 3

Leggere Nietzsche oggi

Arthur C. Danto, On Writing *Nietzsche as Philosopher* 17

Maurizio Ferraris, Nietzsche e Bernazza 25

Estetica

Keith Ansell Pearson, Nietzsche on the Ultimate Beauties:
A Reading and Interpretation of Aphorism 339 of *The Gay Science* 33

Babette E. Babich, The Science of Words or Philology:
Music in *The Birth of Tragedy* and the Alchemy of Love in *The Gay Science* 47

Stefan Maftai, Values of the Aesthetical Discourse in Nietzsche's Work 79

Chiara Piazzesi, Rileggere la *fisiologia dell'arte* di Nietzsche 93

Paul van Tongeren, Voltaire and «Greek Measure».
The Question of Measure According to Nietzsche 109

Metafisica e ontologia

Tiziana Andina , Nessun omuncolo in vista	123
Marco Brusotti , «Il mio scopo è una ‘trasvalutazione dei valori’». Wittgenstein e Nietzsche	147
Benedetta Giovanola , Friedrich Nietzsche: una lettura etico-antropologica	165
Luca Lupo , Una trinità discutibile: sentire pensare volere. Pagine di psicologia nietzscheana	181
Robert Nola , Abandoning Science and Truth, or Reclaiming Science and Truth from Nietzschean Ascetic Ideals?	199
Claudia Rosciglione , Caos e autorganizzazione in Nietzsche: una lettura alla luce della teoria della complessità	225
Eric Steinhart , Nietzsche on Identity	241
Aldo Venturelli , Fisicità, scienza e ontologia in <i>Also sprach Zarathustra</i> . Alcune riflessioni	257
Vivetta Vivarelli , Nietzsche e Lichtenberg	265

0. The starting point: Nietzsche and the systematic nature of philosophy

A good starting point for this issue of the “Rivista di estetica” could be the following remarks once made by Arthur Danto:

The first is the systematic nature of philosophy itself. In the character of Philosophical discipline, there is no such thing as an isolated solution to an isolated problem. The problems of philosophy are so interconnected that the philosopher cannot solve, or start to solve, one of them without implicitly committing himself to solution for all the rest. [...]. He may work piecemeal at isolated problems only insofar he accepts, if only tacitly, a system within which to conduct his inquiries¹.

These remarks have certainly been the starting point of my own researches on Nietzsche's philosophy and my attempts to analyze Nietzsche's thought using different philosophical methodologies owe a lot to Arthur Danto's approach. This issue on Nietzsche's philosophy is somehow inspired by the idea that analytical and continental philosophy – broadly speaking – have seen two distinct sides of Nietzsche's system. And I believe this has been possible because of the different questions that these two philosophical traditions normally raise.

The reasons for this are controversial and, at least partially, I have already tried to discuss them in a previous essay², where I've argued that it is possible to identify a system in Nietzsche's philosophy with a distinctive metaphysical architecture, exactly like any other system in the history of philosophy. Of course, this idea is still extremely debatable. However, from my point of view, this system is particularly disarranged for a number of different reasons. I think this is a crucial point. Few authors – in comparison with the great amount of Nietzsche's literature that is produced every year all over the world – have tried to identify the main features of Nietzsche's system. In spite of this, studies in the analytical tradition have shown that a meticulous reconstruction of Nietzsche's system is not only possible but also desirable. This is the idea that lies behind the articles that have been included in this issue. And such an idea is somehow linked to

¹ A. C. Danto, 1965: p. 24.

² T. Andina, 1999.

the idea according to which Nietzsche's system seem to change profoundly as soon as we change our philosophical standpoint.

Reading Nietzsche is a rather hard task, not only because he raises difficult questions but also because he discusses philosophical questions in a highly atypical way. His *style – his own distinctive way of writing* – has made the difference and not always in the good sense. As Ansell Pearson and Maftai point out in their essays, the fragment in Nietzsche's work typically has a double function: beside its function as an autonomous literary style, the fragment has also a philosophical or poetical relevance, thus becoming a self-standing literary form. Unfortunately – at least in my opinion – to such rhetorical and stylistic efficacy doesn't often correspond a scientific effectiveness, thus raising, in many cases, real dilemmas for the interpreters. In short, those which are undoubtedly literary qualities can turn out very problematic if we consider the scientific respect of Nietzsche's writings. I think this has highly influenced the reception of his philosophy not differently from the discussions on Nietzsche's political opinions. It is not an easy task that of thinking about Nietzsche's philosophy without considering these two points (his style and the political aspects of his thought), but I think that it would be an interesting experiment that of starting from the basic principles of his epistemology and metaphysics and only after derive all the rest. With such a framework in mind, I have asked the authors (and I really want to thank them for their wonderful contributions) to put my idea to the test. I have asked them to reflect on Nietzsche's metaphysics and to do this by starting simply from his own philosophical tradition. In other words, I've asked them to offer genuine philosophical reflections along with their interpretations of Nietzsche's philosophy.

In this way, the reader will be able to see basically two things: interpreters at work on specific aspects of Nietzsche's philosophy and philosophers doing their own work, that is – not only the historical reconstruction of some questions that are involved in Nietzsche's texts – but a genuine discussion about particular philosophical problems that are raised by Nietzsche himself. The great achievement of this issue (and my primary aim) is that philosophical reflection can really be seen, as it were, in action. And I think that philosophy itself, in this case, can make a progress by debating the theses developed in Nietzsche's system.

The second result is an indirect one: we can usefully compare two different philosophical approaches at work, with their competing methodologies and thus draw a more complete picture of Nietzsche's metaphysics. Then the reasons for my initial statement should be now clearer: Nietzsche's thought can be different depending on the perspective we adopt.

Finally, in reading what follows, I think it's better to keep in mind the particular difficulty of holding all the scattered pieces of Nietzsche's system together. Nietzsche can make one lose one's patience. This is something that Arthur Danto³ has already pointed out in his classical study on Nietzsche. But Professor Danto has even shown that one of the most important task of the interpreter and, above all, of the good philosopher, is to win this impatience and to follow

³ A. C. Danto, 1965.

with attention Nietzsche's argumentations. I do not totally agree with some of the central points of Danto's reconstruction and I'll have the opportunity to discuss elsewhere the reasons of these divergences⁴; yet Danto's work has taken on the burden of completing this effort without succumbing to the temptation of explaining Nietzsche's philosophy on the basis of his own philosophical thesis, and this is something that really discloses new perspectives in the analytical as well as in the continental Nietzschean debate.

1. Looking at Nietzsche from the antipodes

The opening of this issue of *Rivista di estetica* is devoted to articles by Arthur C. Danto and Maurizio Ferraris. Both articles are focused on the reasons of their thinking about Nietzsche. Curiously enough, when I read these essays for the first time I noticed that they were showing us two opposite sides of the same story and that this story was very similar in the incipit but very dissimilar in the end.

Broadly speaking, both philosophers not only argue for their own views on Nietzsche's philosophy⁵, but also explain how Nietzsche's philosophy has been understood in their respective traditions. In this framework, the reasoning behind their conclusions is quite clear: Nietzsche was just «an immense human case» according to Ferraris (referring to the extraordinary brittleness of Nietzsche's life); whereas Danto was interested in Nietzsche's philosophy "because I was first interested in analytical philosophy, and discovered that he was one of us". Yet, all this may sound a bit strange for the typical Nietzschean reader, accustomed to consider Nietzsche as one of the leading thinkers in the continental philosophical tradition; in addition, it is important to notice that if Nietzsche had known analytical philosophy (especially in its more technical aspects) I think that he probably wouldn't have loved it so much. Why, then, has the history of his reception unfolded in such a way?

Hopefully the continental and analytical traditions will work together in the future in analyzing Nietzsche's contribution to philosophy, however this does not happen nowadays or, better, it doesn't happen as much as it would be desirable. In fact, the analytical tradition often suffers from an historical weakness, while the continental one seems too much influenced by the idea that Nietzsche's philosophy is one of the best example of a postmodernist approach. But, unfortunately, the story that has been told by postmodernism isn't the true story, mainly because Nietzsche's philosophy is much closer to the philosophical investigations of the 19th Century than to those of the 20th. In a few words, Nietzsche is much closer to Kant and von Helmholtz than to Heidegger; but the Heideggerian interpretation of Nietzsche's philosophy has been so effective that a series of philosophical assumptions became, in a short time, an historical position on the nature of Nietzsche's reflection, producing, in the following years, a lot of unwarranted interpretations. It seems that the continental tradition, which is

⁴ I'll discuss about these questions in an essay in a forthcoming volume of the Library of Living Philosophers on the philosophy of Arthur Danto.

⁵ See *Nietzsche as Philosopher*, by Arthur Danto (new and expanded edition: *Nietzsche as Philosopher*, New York, Columbia University Press, 2005) and *Nietzsche*, ed. by Maurizio Ferraris (Roma-Bari, Laterza, 2005²).

characterized by a specific attention to the historical roots of the philosophical inquiry, has made a big mistake with regard to Nietzsche.

However, this is not the case for Professor Maurizio Ferraris who considers Nietzsche's position as that of a Neokantian philosopher, to the extent that Ferraris's view may sound a little unusual. According to Ferraris, Nietzsche is a Neokantian philosopher but other Neokantians are much more sophisticated than Nietzsche, both in their philosophical argumentation and with regard to their scientific innovation. So, if there is a reason to read Nietzsche, it comes down to an interest in the extraordinary brittleness of his life. In my opinion – and here obviously I don't agree with Ferraris's conclusions – there are good reasons to read Nietzsche, especially when his thought is situated in the adequate historical context and these reasons are of a theoretical nature much more than of a historical one. In particular, I think that Ferraris is totally right in his historical reconstruction of the Neokantian roots of Nietzsche's system and in many theoretical consequences that he is able to derive from his starting point, on the analytical and metaphysical respects. However, I'm also convinced that the philosophical discussion isn't the appropriate context to reflect upon Nietzsche's life, which is quite irrelevant from a theoretical point of view – and this, I believe, can be said for every philosopher – but can be interesting from an historical or literary point of view.

Nietzsche read the *Geschichte des Materialismus*⁶ by Fredrich Albert Lange in 1866 – only a year after his reading of Schopenhauer's work – and became immediately enthusiast about Lange's book. As it is well known, Nietzsche found in the *Geschichte des Materialismus*: 1. a series of important confirmations about his reading of Schopenhauer; 2. a really complex conceptual base – a Neokantian architecture – which he was able to associate with the ideas he found in Schopenhauer's work; 3. many references to scientific theories (and authors) that Nietzsche took into account during the following years. Lange and Neokantian philosophy in general are also crucial for the genesis of Nietzsche's epistemological theory. Nietzsche's debt to Neokantians is indisputably substantial. Indeed – as the most recent debates have shown⁷ – there are many philosophical questions that are extremely interesting in Nietzsche's approach in a theoretical perspective as well. For instance, as it has been pointed out by Vivetta Vivarelli, in Lichtenberg's works Nietzsche found at least two of the theoretical points in which he was more interested in: a reflection about the cognitive possibility of science, given its conviction that knowledge is founded on the possibilities and limits outlined by physiology; and the idea – rather typical for a thinker like Nietzsche, but quite strange for a scientist like Lichtenberg – that a false hypothesis would be preferable to a true one also within the scientific enterprise. From a theoretical point of view, as I have already said, I believe that Nietzsche's texts

⁶ F. A. Lange, 1866. On Nietzsche reader of Lange see: J. Salaquarda, 1978: pp. 236-260, and G. J. Stack, 1980.

⁷ See, for example, the recent discussion between Nadeem J. Z. Hussain, Maudemarie Clark and David Dudrick that involves Nietzsche's position about truth with particular regard to his considerations on the thing-in-itself, his position about science and, above all, the falsification thesis that Nietzsche – in Clark's opinion – would have abandoned in his mature works (N. J. Z. Hussain, 2004: pp. 327-328; M. Clark, D. Dudrick, 2004: pp. 369-385).

present a system sufficiently coherent to be reconstructed; the question, on the other hand, regards the reliability of such a construction. The major problems for Nietzsche's interpreters do not concern only the coherence between the different solutions he gives to some questions in his texts but, more globally, they concern the soundness of different aspects of his system, given the modern acquisitions of philosophy and – considering the nature of many Nietzschean speculations – of the contemporary sciences.

I believe that Professor Danto's remarks about the nature of philosophy I've quoted in the opening of this introduction may help us to clarify some of these questions. Like any other science philosophy has a specific structure and, above all, it obtains specific results. In other words, if we agree to consider philosophy as a science – distinguishing it from literature – then we have to consider this science progressive and this is because *every* science is progressive in its own nature. In this sense, it is quite obvious that some acquisitions of the ancient philosophers could have today only an historical value. Obviously, this is true even in Nietzsche's case, at least, for some specific parts of his theory. But I don't believe that this is the case for the entire Nietzschean philosophical system. This is the reason why the value of an inquiry on Nietzsche's thought today is, in my opinion, entirely justified from a theoretical point of view and not only from an historical one.

Professor Danto has always emphasized that there are a lot of theoretical elements in Nietzsche's philosophy that have little to do with the analysis of traditional aesthetics, or that of moral criticism, or that of criticisms against Christianity or that of a general cultural criticism. Like in every serious system, extremely important questions are discussed in Nietzsche's philosophical framework, questions which concern metaphysics (the theory of causality, of identity, of space and time, of subjectivity etc.), scientific hypotheses of his time, a particular view of aesthetics, and so on. I'm extremely thankful to professor Danto for having explained in his essay included in this issue the reasons that led him to write about Nietzsche in a historical period in which the theoretical identity of analytical philosophy doesn't seem to include Nietzsche's thought between its primary interests. Professor Danto's work allowed scholars to read Nietzsche's texts leaving aside all the matters which confined the debate only to the political dimension of his thought and, in a sense, it allowed us to focus on much more theoretical problems.

2. Epistemology and ontology

Nietzsche's ontology stands in a relation of dependence with his epistemology: it is not possible to understand the second without clarifying the first. I would say that Nietzsche's criticism against truth is essentially directed to a notion of truth that legitimates the Correspondence Theory of Truth. He criticizes with extreme insistence the Correspondence Theory of Truth already in *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense* (1873). In his opinion, every reference to truth as conformity is without meaning. First of all, because there is nothing to which truth can conform (i.e. the thing-in-itself). Indeed, it doesn't follow from this assumption that the only epistemological choice for Nietzsche – as both Danto

and Ferraris seem to conclude – could be ontological nihilism and I'll try to explain briefly in the following the reasons for this.

Nietzsche is indeed sceptic toward the idea of truth as conformity: in *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense* everything is like a complex game of metaphors in which nothing is really true or really false, but only more or less profitable inside that great biological and social mechanism that is the maintenance of life. Having said this, in Nietzsche's opinion, many things are relatively true and many others are relatively false; it is only necessary to be clear about the reference context in which we're formulating our judgments.

Nietzsche's world – exactly like ours – is populated by many things: ordinary men and supermen, elves and wayfarers, mosquitoes, worlds that return, theatre and music and, beside all this, ghosts, just like in everyone's life. In spite of this, Nietzsche's approach is undoubtedly sceptic; we have only to sketch the reasons and limits of such scepticism because this is what makes the difference from the image of Nietzsche that has been built by postmodernism. Nietzsche's scepticism does not concern ordinary reality (that is commonsensical reality) but the alleged noumenal reality as the fundament of truth as conformity. In my view, the problem about truth that Nola underlies in his essay is largely due to a misunderstanding of the separation – a constant feature in Nietzsche's thought – between the level of ordinary truth and the level of truth in a Neo-Kantian perspective. The notion of truth Neokantian philosophers are interested in – as it is rightly pointed out by Babette Babich in her beautiful essay – is so-called truth-in-itself (i.e. the noumenon). Certainly, all the rest is useful but doesn't concern truth on a metaphysical level. The major risk within a perspective of this kind is in the explicit duplication of the realm that is genuinely problematic in Nietzsche's system: a sort of double reality (that of common sense and that of the *adaequatio*) and, consequently, a double truth, (the commonsensical one and thing-in-itself one), that follows from such a formulation. Obviously this is also the main reason of all those inconsistencies that a reader normally notices about Nietzsche's theory of truth. And this happens because – as in many other cases – Nietzsche fails to clearly distinguish between the concepts involved.

So, in a sense, truth is useful; this is the case for our ordinary life, for science and, somehow, even for philosophy. In another sense, indeed, truth is almost completely inaccessible and what we call truth coincides with our representing activity. From this position obviously derives also the radical scepticism of Nietzsche's reflection about language: if the thing-in-itself is fundamentally unknowable, then language has a purely metaphorical function and this function is well clarified by Nietzsche – as Babich suggests – when he articulates the metaphor idea neither philologically nor psychologically, but epistemologically, following Aristotle and Kant. In this sense, truth is a metaphor and in using it we systematically forget this. This means that, according to Nietzsche, in the process of eliminating the metaphysical domain of the noumenal world we are bound to lose the phenomenal world too, just as the understanding of the human being in modern, scientific, evolutionary and physiological terms also conjures to eliminate the pure possibility of knowledge as such. Obviously all this doesn't imply, that illusion is something like a dream in which we live our daily life; indeed it sounds like a regulative principle, a sort of limit to the au-

dacity of knowledge. As the Kantian noumenon, Nietzsche's illusion is perfectly functional and does not lack effective or operative power for the ordinary life – in this sense I believe that the contradiction that Nola emphasizes at the beginning of his essay between Nietzsche's position towards truth and his simultaneous assimilation of truth with the ascetic ideal, is perfectly resolvable. So I think that Nietzsche's position about truth can be understood with reference to what Nola defines the case C (p. 207). I agree with Nola when he maintains that Nietzsche is not alone (especially in 19th Century) in drawing these conclusions about truth, indeed if we keep in mind the opening considerations about the scientific nature of philosophy this would not be a problem at all.

Now we are able to consider the main features of Nietzsche's position about science which is strongly connected with his assumptions about truth. Clearly – as rightly pointed out by Robert Nola – science is an ascetic ideal for Nietzsche, exactly like philosophy or religion. However they aren't able to tell us something about the nature of the thing-in-itself; yet the heuristic value that Nietzsche grants to science – even though in a pure atrophic dimension – is much greater as it is clear from his many readings in so many different scientific fields⁸. But then, what about Nietzsche's scepticism about science? On one hand, Nietzsche seems to take into account many scientific discoveries of his own time – often in an extremely clever way – but, on the other hand, he includes science among the ascetic ideals that have the presumption to provide a description of reality from the noumenal point of view and this, from Nietzsche's point of view, is utterly unacceptable. Nola has many objections to such an assumption (see, above all, the section four of his essay, pp. 207-8) emphasizing, for the most part, how problematic is to advocate a theory that is based upon a genealogical investigation into science and truth, when such a genealogical investigation presupposes itself the debunked science and truth. Evidently, this is a kind of hermeneutic circle which, as such, might weaken Nietzsche's perspective. It can be a sort of aporetic circle, and indeed it is questionable whether the theoretical will to avoid such a circle allows for the possibility of actually avoiding it. Clearly Nietzsche is not working to debunk truth in a specific domain, but he opts for a more articulated strategy: in the phenomenal world – the world of our ordinary life and, obviously, of science too – truth keeps its function and for us, both in the ordinary and in the scientific domain, is really useful; indeed in the noumenal dimension we aren't able to confirm this. In this sense, we have no theoretical neither epistemological warrants to say that the laws of our ordinary world do work in the noumenal domain as well.

Now, Nola assumes that this domain has to be identified with a hypothetical «other world» and, coherently, asks how this other world would look like. Certainly, Nietzsche is deeply critical towards ascetic ideals as such, and this explains his rejection of the «other world» of religion. Indeed, this is only one side of the entire story. Nietzsche extremely enjoyed this world: his laws, his beauty and his physicality. In his opinion, this is the only real world in which we are able to move and, probably, which we are able to know. To use a contemporary terminology, Nietzsche is almost like a prescriptive metaphysician with

⁸ See, for example, R. Moles, 1990.

the difference that he is much more skeptic toward the foundational character of the sciences and, beside this, he has a much more articulated idea of truth. So, like a prescriptive metaphysician he assumes that the commonsensical world needs to be amended by science (consider, for instance, his numerous lectures on modern scientists) but, like any skeptic, he knows that science is only an instrument that helps us construct a more thorough understanding of reality than the one provided by our senses or intellect alone. Indeed the instrument itself – like every instrument – need to be verified and, above all, like every other instrument can be improved.

Nietzsche has quite clear ideas – and, if truth be told, not too original ones – about the ways in which we organize our knowledge: they are by and large the Neokantian principles developed in the second half of 19th century, integrated by the scientific reflections taken from Hermann von Helmholtz's works. In Helmholtz's theory, knowledge has a perceptual root. The sense organs have a specific architecture whose structure is constituted by all those features which are identified and described by physiology. This is quite clearly the conceptual framework in which Nietzsche works all along his philosophical life and which assumes in the years the form of a radical reductionism (on this point the essay of Luca Lupo is quite illuminating. What is extremely evident in Nietzsche's view is the theoretical significance of the body along with its physiology. Certainly – as Venturelli points out – the importance of the body in Nietzsche's epistemology is so crucial that in the *Zarathustra* the body is identified as the real substratum of the subject and, in this framework, the subject becomes the result of the sum of our perceptions. It is well known that according to Nietzsche everything that exists is a result of a process or, better, of an evolutionary process, that includes within itself all the alien material. Ansell Pearson emphasizes the fact that bodies, in Nietzsche's approach, do not evolve by establishing closed or fixed boundaries between themselves or between an inside and an outside. If this was the case nothing could evolve. This means that a body does not have an identity that is fixed once and for all, but rather that this identity is essentially informed by a plastic and adaptive power, capable of profound changes taking place through processes of assimilation and incorporation.

The problem that emerges from this body-centered knowledge system ever since *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense* is that of the narrowness of our cognitive faculties that operate through the sense organs: if we were mosquitoes, we would probably build a mosquito sized reality and this would be for us entirely normal. Again, however, the conclusion of this reasoning doesn't coincide with the negation of a shared reality for both human beings and mosquitoes. A concrete example perhaps may help us to clarify this point. Today we know that every color of the spectrum corresponds to a bright radiation of different wave frequency; and we also know that all electromagnetic radiations have the same nature. Infrared rays, visible light, ultraviolet rays, x-rays and so on are distinguished by their frequency. Only a very limited range of all these different frequencies, of a width of less than an octave, can stimulate the human eye and thus produce vision. Our perception, in the majority of cases, stops at an average level: practically it is of no use for us to perceive nor the extremely small neither the extremely large. Normally we do not need to defend ourselves

from particles or infrared rays. Our biological evolution has not anticipated the necessity to defend life from particles or infrared rays. Nowadays this occurs normally, but it is something to which our sense organs were not prepared at the origin of our history.

The same consideration is valid for all the information to which consciousness may have access: if we had the same prodigious ability as Funes – the famous character of a Borges' tale that was able to remember every detail of his life – in such a case we would use the time of our days to remember, in every small detail, all that we have already lived and the space to live something new would be completely absorbed by our memory. And this would be clearly useless for our life, because our time for living would coincide completely with the time for memory. Sense organs and consciousness, generally speaking, often overlook important details. All that we see is, in a way, a result of a process: we are able to see objects' surfaces, their colors, their weaving, and their depth. Yet, our retina cannot capture the full range of wavelengths nor three-dimensional images, similarly we understand the words and meanings of a discourse but we devote little attention (in normal situations) to the individual letters that compose every single word. The range of the radiations that we can perceive with our eyes is very limited if we consider the totality of the magnetic spectrum. So, it doesn't seem so farfetched to conclude, as Nietzsche did using scientific data that he knew well, that the structure of our sense organs greatly determines our comprehension of things. Generally speaking we perceive this intermediary level of reality – obviously, intermediary from the human point of view – and remain aware of it at all times; while, at a naïve level, we ignore many goings-on in our everyday lives: for instance, the movements of the muscles of our body, the pulsations of our heart, the chemical transformations of the substances that are around us and so on.

Besides, the perceptual apparatuses certainly are not all similar. Neither can we imagine perceiving the world as it is perceived by different living beings that have a physical structure different from ours (the famous examples of Nietzsche's mosquitoes in *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense* or of Nagel's bats⁹ are just two different versions of the same old problem). The conclusion that it is possible to draw – and that Nietzsche obviously draws – from these presuppositions is, broadly speaking, this: our knowledge of reality is largely a representation of things that, like every representation, sometimes can be extremely useful and some other times can turn out useless. On the other hand, we aren't able to conclude anything about the thing-in-itself because, literally, we don't know anything about it. Maftai clearly reconstructs this point from its origin, starting from the influence of Schopenhauer's representation problem on early Nietzschean writings. In my opinion, from an epistemological point of view this position can be more or less plausible but it is certainly defensible and, what's important, it seems to have a certain logical consistency.

Clearly, there are problems with this construal such as those identified and discussed by Steinhart and Nola. Steinhart, in particular, notices that Nietzsche treats identity as a logical fiction. He denies that there are any enduring things

⁹ T. Nagel, 1974: pp. 435-450.

(there are no substances); he also denies that there are any indiscernible things in any respect (no universals, no bare particulars). According to Nietzsche, the world consists of instantaneous events which bear non-universal properties and which stand in non-universal relations to one another. So events are bundles of tropes. In this way, Nietzsche takes a strikingly sceptical view on identity (notwithstanding all the problems that this implies from a logical standpoint). However his denials of identity as equality and identity as endurance make his ontology similar to modern ontologies involving just tropes (rather than universals) and events (rather than substances). These ideas, which have important consequences on Nietzsche's conception of substance, allowed him to elaborate a quite interesting theory of physical reality. His hypothesis on the physical nature of matter were resumed by the work of Rudiger Boscovich¹⁰, an indeed genial theorist who was rather unknown in the scientific community of Nietzsche's time, but whose work became the theoretical basis for both Nietzsche's theories of subject and cosmology and, during the twentieth century, became also an important theoretical inspiration for a number of works in the physics of the electromagnetic fields.

Like other parts of his metaphysics, Nietzsche's cosmology is based on some physical hypotheses that were not so widespread at the end of nineteenth century. Besides classical cosmology, Nietzsche was influenced by the theory of Luis Blanqui¹¹ who, in a small and visionary book, imagined a model of the Universe that has been developed some time later by modern cosmology: an infinite Universe, with no limits in space and time. In such a model, the planets are located in space (which is thought as a sort of autonomous entity) that is indivisible, three-dimensional and boundless. Obviously, matter doesn't come from nothing and neither it will return to nothing but rather is eternal. Blanqui's model allows Nietzsche to imagine a Universe completely independent from teleology (with no beginning and, above all, no end) thus allowing for an application of his physical hypothesis on the nature of matter. As for the hypothesis about substance, Nietzsche anticipates with his theories the scope of modern cosmology which – as explained in Rosciglione's essay – considers the world a composite system organized around the rearrangement of the complex elements acting in it. In this framework, all the forces that act in the system find a clarification into the system without the need of any other external support.

In the same way, Nietzsche's criticism of the traditional conception of subjectivity, with traits typical of the Cartesian tradition, is founded both on his ideas on language (the importance of this dimension in Nietzsche's thought is clearly identified by Brusotti who reconstructs what he defines as the "linguistic dimension" of Nietzsche's philosophy) and on a new notion of substance, which is thought as lacking any extension, and in which a central role is played by forces (in Boscovichian terms: matter is a centre of forces without extension). This model of subjectivity implies – as it is stressed by Giovanola – a constantly constructed subject¹² and a consciousness that loses its physical location. Consciousness, in

¹⁰ See T. Andina, 1998, especially for the references to the theory of Roger Boscovich in Nietzsche's conception of substance.

¹¹ L.-A. Blanqui, 1872.

¹² See on this point also A. Nehamas, 1985.

Nietzsche's framework, is situated in different parts of the brain (the construction is made through the sum of all the internal states of the brain which in this way compose the mind). In this sense, Nietzsche's theory of subjectivity is structured against the classical idea of subject as unity, opening up to a model in which subjectivity emerges as a structured complexity.

3. *Aesthetics*

I shall now say a few words on the roots of both epistemology and ontology in Nietzsche's thought. As it is well known, Nietzsche was essentially a philologist and as such he was quite obviously infatuated with the classical world and with its aesthetic. Generally speaking, Nietzsche's scholars have formulated their hypotheses about his aesthetics starting from two concepts whose centrality in his thought has always appeared indisputable: the Apollonian/Dionysian distinction which is completely centered on the classical context of Tragedy.

So, the first approach to Nietzsche's aesthetics was often made through a discussion of the traditional questions that are at the core of the *Birth of Tragedy* (1872). His interest in beauty and, generally, in the arts that are able to express beauty in different forms was always very high. And so, his reflections about arts were extremely articulated all throughout his life.

The Ancient world and the Classical world – especially that of the Greeks – stimulated very deeply Nietzsche's reflection on the nature of beauty, on its function in human life, on its links with truth, and so on. Van Tongeren draws in his essay an extensive and articulated reconstruction (always on the historical level) of one of these aspects: namely the attention that Nietzsche devotes to classical questions of aesthetics. The concept of "measure" is one of the central themes in Greek aesthetics and it constitutes, within the classical tradition, a standard that Nietzsche called "Greek measure". Obviously, Nietzsche's analysis is at least partially inspired by his own philological training, namely by his knowledge of the ancient culture and in particular of Greek culture. The sense of measure, which Nietzsche considered as typical of Greeks, is characterized by a specific capacity to find, in every circumstance, the right proportion between different parts. In a few words, the concept of measure that we may find in Nietzsche's writings is essentially a measure of proportion. In this sense, and to borrow van Tongeren's words «Nietzsche's most important discovery was this, that great Greek culture emerged not so much from the victory of Apollo over Dionysus, but from the continuing struggle between the two, or in other words: from the right proportion between the two that kept them in balance and that maintained their struggle».

In my opinion, indeed, Nietzsche's reflections on Tragedy in general and on classical tradition in particular weren't as innovative as Nietzsche's critics often seem to conclude. *The Birth of Tragedy* could be a good example: on its philological aspect it could be discussed for a long time, and many important authors have done it (consider for instance the discussions between Wilamowitz and Rohde)¹³. From the point of view of the philological rigor, the question is open even today

¹³ See about this K. Gründer, 1969, H. Groth, 1950: pp. 179-190, and Silk-Stern, 1981: pp. 90 e ss.

and the objections by Wilamowitz and his colleagues could boast – on the side of the scientific method – many good reasons. Such observations are sound as long as the method is concerned; things however aren't much better if we consider contents. It is well known that the Apollonian and Dionysian categories are not a Nietzsche's invention – and this is by now agreed by all critics of Nietzsche. On the other hand, his attempts at constructing an aesthetic theory alternative to the Aristotelian model of the *Poetic* are far more interesting.

Apart from this, there is another important point in which – in my view – we can really find the novelty of Nietzsche's aesthetics. As it is well known, Nietzsche established a clear demarcation between beauty and truth, so as to confer a really cognitive power to beauty and, more generally, to aesthetics. This is in my opinion the authentic innovative point in Nietzsche's aesthetics, namely an aesthetics really based upon physiology. With physiological aesthetics I mean a theory in which are investigated not only artworks but rather the physiological states of the subject or, better, of the producer. In addressing such philosophical questions, Piazzesi suggests that the physiology of art, in Nietzsche's thought, is not an attempt to build a theory of the artistic canon nor of the artistic object in itself, but indeed it has as its subject the man with a particular attention to his power states. All this implies some corollaries. The physiology of art, for instance, doesn't measure the value of an artwork using the concepts of beauty and ugliness or, at least, this isn't its primary task. Furthermore, as a consequence of the particular character of Nietzsche's aesthetics, it seems necessary to discuss the traditional notion of aesthetics – by taking into account, for instance, the significance and the function of the *aesthesis* in every aesthetical investigation.

Art – within Nietzsche's perspective – does not have less value than truth simply because he considers art as a particular form of *cognitio sensitiva*. Art becomes complementary to logic and, in this way, it has a special usefulness in understanding truth, occupying a specific place in the map of our knowledge activity. In this sense, aesthetics is conceived as a genuine tool located at the core of sensibility, allowing a comprehension of that truth which, in Nietzsche's framework, remains an essential aim of philosophy. To do this, the German philosopher develops a special link between perceptual knowledge and truth, borrowing Maftei's words «1) Nietzsche shows that the reality at large – and not just his transcendental structure – is a “ready-made” (constructed); 2) the reality is generated with the help of fictional “instruments”: forms of intuition, metaphors, phantasms; 3) if reality itself is a product, then there is the possibility of the existence of many different realities». The conclusion (Maftei's third point) is perhaps a little strong but, in the end, plausible. Nietzsche believes in the existence of at least two levels of reality (if not in two different types of reality altogether): one level is directly accessible using our senses and the other is not accessible with the sole help of our sense organs. Indeed, if Nietzsche's mosquitoes could, sooner or later, find a way to communicate to us their own perceptions and their representations of the external world we could discover substantial differences between our representations and mosquitoes' ones. So – Nietzsche observes – if we admit such a hypothesis we have to conclude that our knowledge is necessarily conditioned by sense organs along with the practi-

cal necessities of our lives. This may sound a little strange but – at least on this point – Nietzsche was a prudent man¹⁴.

Bibliography

- Andina, T., 1998, *Alle origini dell'ontologia nietzschiana: sulle tracce di R. J. Bosovich*, «Rivista di estetica» n. 3/1998: pp. 145-172; reprinted in «HyperNietzsche», 24/07/2002, URL = <http://www.hypernietzsche.org/tandina-1>
- 1999, *Il volto Americano di Nietzsche*, Napoli, La città del Sole;
- Blanqui, L.-A., 1872, *L'éternité par les astres*, Paris, Libraire G. Baillière;
- Clark, M., Dudrick, D., 2004, *Nietzsche's Post-Positivism*, «European Journal of Philosophy» 12-3: pp. 369-385;
- Danto, A., 1965, *Nietzsche as Philosopher*, New York, The Macmillan Company; reprinted, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, New York, Columbia University Press, 2005;
- Ferraris, M. (ed.), 1999, *Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza; reprinted, *Guida a Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza, 2005;
- Groth, J. H., 1950, *Wilamowitz-Moellendorff on Nietzsche's Birth of Tragedy*, «Journal of the History of Ideas» 11: pp. 179-190;
- Gründer, K., *Der Streit um Nietzsches "Geburt der Tragödie". Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Moellendorff*, Hildesheim, Olms;
- Hussian, N. J. Z., 2004, *Nietzsche's Positivism*, «European Journal of Philosophy» 12-3: pp. 326-368;
- Lange, F. A., 1866, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Reclam, Leipzig, 2 voll.;
- Moles, R., 1990, *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*, New York, Peter Lang;
- Nagel, T., 1974, *What is it Like to be a Bat?*, «Philosophical Review» 4: pp. 435-450;
- Nehamas, A., 1985, *Nietzsche Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press;
- Salaquarda, J., 1978, *Nietzsche und Lange*, «Nietzsche Studien» 7: pp. 236-260;
- Silk, M. S., Stern, J. P., 1981, *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Stack, G. J., 1980, *Nietzsche and Lange*, «The Modern Schoolman» 67: pp. 137-148.

¹⁴ Many thanks to Tonino Griffero and Luca Morena for helpful comments on the draft.

leggere Nietzsche oggi

Arthur C. Danto

ON WRITING *NIETZSCHE AS PHILOSOPHER*

Sometime in the 1950s, analytical philosophers began concerning themselves with historical figures. Before that, there had been a certain degree of iconoclasm toward the past, doubtless a product of Wittgenstein's dictum in the *Tractatus*, that philosophy had mostly been nonsense, due to philosophers not understanding the logic of their language. The most one could hope for in reading them was to find out where they had gone wrong. In truth, most of the main philosophical movements of the twentieth century were based on an extreme suspiciousness toward thinkers of the past, and consisted in a search for what we can do instead of what used to be called philosophy. We reconstruct the logic of scientific language, we canvass the rules of ordinary language, we reconnect to Being, we dedicate ourselves to the problems of men, we investigate the structures of consciousness, we deconstruct philosophical texts construed as instruments of oppression. Traditional philosophy was disguised autobiography (Nietzsche), a colossal error (Heidegger), an instrument of the ruling class (Marx and Engels), and so on. The history of philosophy was like a field of baffling useless monuments scarcely worth visiting. So how remarkable, if one thinks about it, that all at once younger philosophers, schooled in disrespect for the past, should have begun to archeologize the writings of their predecessors, in search of something to salvage!

The earliest such work I am aware of was Stuart Hampshire's book on Spinoza, which appeared in 1951, published as a little blue and white paperback by Penguin. Studies of Locke, Berkeley, Hume, Kant, and Hegel appeared in the same format. These were not heavy scholarly tomes. They were written with the clarity and rigor the analytical movement insisted upon, by writers who had established themselves in the major journals of the time – *Mind*, *The Philosophical Review*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, etc. – with papers that were widely read and discussed among analytical philosophers. To make a reputation meant to be published in one of these venues. To be really established was to have a paper anthologized in such texts as Anthony Flew's *Logic and Language* volumes, which served as textbooks for graduate seminars in anglo-american universities. To be

part of that movement was to think of oneself as a philosopher – as someone who «did philosophy» – and not as an historian or a scholar. The writers of these essays on historical figures were our peers.

Toward the end of the decade, Paul Edwards, a philosopher who taught at New York University, became an editorial consultant for Macmillan. Among other projects, he took on the editing of *The Encyclopedia of Philosophy* – an extremely ambitious project, in connection with which he conceived of himself as a latter day Diderot. The *Encyclopedia* was at once authoritative and personal. Edwards was a Positivist, so he commissioned an article on «Nothing», that concept that had become the prime example of nonsense in Positivist anti-metaphysical polemics, since Heidegger specifically characterizes the primary activity of Nothingness as «nothing-ing» in his famous essay *What is Metaphysics?* Edwards included as well an essay on the renegade psychoanalyst, Wilhelm Reich, in whose therapeutic agenda Edwards believed. But *The Encyclopedia* really was encyclopedic, containing essays not only on philosophical topics, but on historical philosophical figures, some of them exceedingly obscure.

One of Edwards's collateral enterprises was to publish *A Critical History of Western Philosophy*, inspired perhaps by the commercial success of Bertrand Russell's *A History of Western Philosophy*, to be written by several hands. The British philosopher, D.J. O'Connor was appointed editor. He had published the volume in the Penguin format on John Locke, and he invited various of the Penguin writers to contribute longish essays to the new book, designed «for the use of undergraduate students of philosophy and for the intelligent general reader». The writers were to «explain the principal philosophical concepts and theories in the order in which they were developed; and to evaluate and criticize them in the light of contemporary knowledge and to bring out whatever may be in them that is of permanent philosophical interest». The overall effect was to address historical philosophers much in the way in which contemporary philosophers addressed one another. One wrote about Kant and Hume the way one wrote about Professor X from All Souls or Professor Y of Harvard, as if commenting on the work of a colleague. The implication was that there is a body of philosophical knowledge to which various figures over the centuries had contributed, and the main task was to scrub their writings clean of historical excrescence, and to present them very much as if they might be candidates for tenure in a good respectable philosophy department in a Midwest university.

I was invited to write the piece on Nietzsche. Nietzsche's reputation among philosophers was such that he was not really regarded as a philosopher, properly speaking, but as a kind of poet whose reckless utterances had somehow made him Hitler's favorite philosopher. His writings were certainly not taught in seminars, nor were they on the A list of required reading. Walter Kaufmann's *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, and Anti-Christ*, which appeared in 1950, somewhat redeemed him for polite intellectual society, but hardly for respectable philosophical consideration. He was not, Kaufmann made clear, a proto-Nazi nor an anti-semiter. So he was no longer on the index of prohibited writers. But that did not count as a positive philosophical recommendation. There was a two-volume work on him by Martin Heidegger – but that went no distance whatever in establishing his citizenship in the society of good philosophers. It

is a tribute to Edwards' cosmopolitanism that a need was felt for a chapter on Nietzsche in the *Critical History*. Or perhaps it was an inducement, since there was a non-professional interest in Nietzsche on the part of the lay reading public, who had found their way to Nietzsche's books, and considered him a philosopher after their own heart.

The fact that I, who had not published a word on Nietzsche, was asked to write the essay is indicative of the prevailing spirit in which philosophers in those days approached the history of philosophy. One had first to be a philosopher, with proven analytical skills. There was no need to be expert in any further sense. «Philosophical analysis and criticism», O'Connor wrote, «is a discipline very different from the history of ideas». Historical questions, he added, «have not been entirely neglected, but the discussion of them has been kept to a useful minimum». Now I had contributed to *The Encyclopedia*, and had published analytical papers in acceptable journals. And I had in fact taken a course on Nietzsche when I was an undergraduate at Wayne University in Detroit. But I was a very different person then than I was in the late Fifties. At that time I was an art student, with professional ambitions as an artist. The course was taught by Marianna Cowan, who later published a translation of *Beyond Good and Evil*. She was a very bohemian spirit, and fraternized with the students, many of whom, like myself, were returning veterans from World War Two. We read *Thus Spoke Zarathustra* with her, and I have to admit that I was struck by its visual imagery. I was an enthusiast for German Expressionist art, of which there was a superb collection at the Detroit Institute of Art, and especially for the woodcuts by such artists as Karl Schmitt-Rotloff and Ludwig Kirchner. I made – and later exhibited – a suite of woodcuts, based on *Zarathustra*, which has long since disappeared. That was the extent of my acquaintance with Nietzsche. I moved to New York, primarily to pursue a career as an artist, but I had two years of free education remaining on the GI Bill of Rights – a bill passed by a grateful government, enabling veterans to pursue higher education. On an impulse I applied and was admitted to the Philosophy Department at Columbia. I had no intention of becoming a professional philosopher. I merely thought the monthly checks would support me while I made my way in the art world. Why I finally decided to do philosophy instead belongs to a different narrative. How I became a convert to analytical philosophy is another story as well. In any case, the mere fact that I had actually studied Nietzsche was enough for Edwards and O'Connor. The main qualification for writing on a past philosopher was that one had established credibility as a contemporary philosopher.

The articles for the *Critical History* were intended to be monographic, with a generous deadline and word-length. I had just been granted tenure at Columbia, and was about to leave for Europe on sabbatical, to write my first book. This was 1961. We spent it near Monte Carlo, where I thought about Nietzsche complaining about the noise of the carnival in Nice, and then moved to Rome, where I finished my book, *Analytical Philosophy of History*, and began to write the essay on Nietzsche for *Critical History*, which came to about a hundred pages. Edwards wrote me that there had been a change in publishing plans. I needed to shorten the piece by half. But if I were to then agree to turn it into a book, he would get me a contract. The advance was \$1500.00, which was quite

respectable. That is how *Nietzsche as Philosopher* came to be written. It was not something I had prepared myself for other than the preparation I did for writing the essay. What I did do, however, since I had some time left in Rome, was to spend several afternoons at the German Library in Rome, where there were bound sets of Nietzsche's correspondence. I decided to read through these, to try to get some sense of him as a person. I got a pretty vivid sense of Nietzsche and his social milieu from the letters, but I don't recall seeing a lot of philosophy there. I think he saved his philosophy for his books.

My plan of research, such as it was, was to read everything by Nietzsche up to *Zarathustra*, and then read everything he wrote after that. I would then read *Zarathustra* in the light of everything else. I had supposed *Zarathustra* was his masterpiece, but I was disappointed. I was, as I have said, a very different person. In the late '40s, I was mainly an art student, though I had a lot of curiosity about the world, and I read a great deal of history, mainly because of two inspiring professors at Wayne – William Bossenbrook and Ernst Scheyer. But in the '60s I was a philosopher, who had put art aside, despite having had some success, because I found writing philosophy more exciting and gratifying. And what I found was that Nietzsche was a treasure house of analytical thinking – that he wrote stunningly and with stunning originality on the very topics that engaged me and my contemporaries – and made contributions to the philosophy of language, of logic, of science, and the philosophy of mind. Internationally famous as Nietzsche had become, I felt his contribution to philosophy was largely unknown. That explains the title of my book. I felt as if I had stumbled into an immense mine of pure philosophy. I felt, indeed, that more than most past thinkers, Nietzsche was one of us. Indeed, I found that Nietzsche's famous ideas were his least interesting ones. Doubtless that was an exaggeration. But my training in analytical philosophy put me in position to read Nietzsche as if for the first time.

Since I had already written a hundred pages for *A Critical History of Philosophy*, writing *Nietzsche as Philosopher* was mainly a matter of expanding and adding details. The book was written fairly quickly, over the summer. When asked what my summer plans were, I said that I was writing a book on Nietzsche. One of my senior colleagues regarded this as exceedingly funny. Most people thought a book on Nietzsche required a lifetime of preparation. But that was not the sort of book I had in mind. It was not the work of a lifetime. There was too much else I wanted to do with my life. I did not much discuss the book with anyone, although I did sit down with Arnold Koslow, a very informed philosopher of science and an able mathematical logician, to work out my analysis of Eternal Recurrence. Otherwise I was on my own. And I really found no help in what had been written by others on Nietzsche. I felt that most of the authors lacked the philosophical knowledge that was needed to grasp Nietzsche's points. The only one that was useful was Walter Kaufmann, mainly because he was so wrong. Walter had written that Nietzsche's defining faith was in truth, based on section 344 in Book V of *The Gay Science* – «How far we too are still pious».

Even we devotees of knowledge today, we godless ones and anti-metaphysicians still take our fire too from the flame which a faith thousands of years old has kindled: that Christian faith, which was also Plato's faith, that god is truth, that truth is divine...

That was a very edifying thought, but I could not square it with the critique of truth that was the central theme of so much of his writing. I had the thought that Nietzsche had hit on a version of the Pragmatic Theory of Truth – that crudely speaking, the true is the expedient. What is expedient for us, given as we are to myths of every sort, is not necessarily underwritten by reality. Indeed, he felt that reality was extremely plastic, that we carve a world out based on our needs and workable falsehoods. His philosophy of truth resembled Richard Rorty's, though Rorty never worked out the brilliant metaphysical system that validated it.

I remember sitting there, staring at Kaufmann's passage until it occurred to me to go back to the text, the last line of which Kaufmann had conveniently suppressed. That was where, after saying we have this great faith in truth, Nietzsche asks, rhetorically, «What if this is our last lie?» That put everything back in perspective, and it incidentally confirmed for me my intuition of how systematic a philosopher Nietzsche really was. My situation was just the reverse of Kaufmann. He could not get that final sentence to fit with his edifying vision of Nietzsche, and so he just excised it. I, by contrast, could not see how Nietzsche could have gotten pious about truth after having written so sustained an attack on truth. The only footnote in my book is about Kaufmann's own benign lie. I also wrote it in self-defense. Walter felt that he owned Nietzsche, and was not willing to share him. So he always found that writers took things out of context, made mistakes in German, etc. I thought it might blunt his predictable attack if I showed that he was himself guilty of hiding the truth – an odd misdemeanor in someone who thought that truth was what we all finally believe in! He attacked my book, notwithstanding. But it really did not greatly matter. The philosophers I wrote the book for were persuaded by my argument.

Among the fairly favorable reviews, one particularly interested me. It was by Phillipa Foot, the British moral philosopher, and it appeared in the *New York Review of Books*. I liked and admired Phillipa, and was pleased by the fact that she said that I had presented a very different Nietzsche than anyone had known was there. But who would be interested? This unfamiliar Nietzsche had developed ideas that were all too familiar to contemporary philosophers. But what about the terrible Nietzsche, who believed in the Superman, who despised slave morality (= morality), who celebrated the Blond Beast, and all the rest? I thought that I had perhaps sanitized the terrible Nietzsche away. That was because I shared the values of my profession, that philosophy had become a discipline and its practice a profession. Nietzsche in my book had become a responsible professor. And it occurred to me that philosophers had stopped being prophets, or what today we call «public intellectuals». They act as though they are no more qualified than anyone to speak out on the major issues of their time. That may indeed have been a serious loss. But I felt it was in some way worth it. I thought Nietzsche really was a dangerous writer, and that in making him into an analyti-

cal philosopher, I had somehow disarmed him. And that, I thought, was not a bad thing to have done.

Nietzsche as Philosopher was published in 1965, the same year in which *Analytical Philosophy of History* came out. Both books were successful, but I think my book on Nietzsche had the greater impact, mainly because the philosophy of history was a very marginal subject for analytical philosophers, who, unlike their counterparts on the Continent, failed to appreciate how deeply we human beings are penetrated by our historical situation. The tendency was to think of us in basic physical terms, as metabolic mechanisms whose minds are just our brains. Whereas I felt deeply that we human beings are very much products of our historical location. The beliefs that affect our lives are very different from what they would have been, had we been born a century or two ago – but our physical make up is pretty much the same. So the important differences between human beings cannot possibly be merely physical. Nietzsche, however, was not marginal to anyone except philosophers. He is the philosopher read by those that don't read philosophy. And my book made it possible for those who do read philosophy also to read Nietzsche without guilt. Alexander Nehamas said, in the preface to his own book, that my book made it clear that it was all right to read Nietzsche. I, so to speak, issued a license for serious readers to take Nietzsche seriously.

Tiziana Andina had shown what a vast bibliography on Nietzsche analytical philosophers in America have achieved, and she argues that Nietzsche must have a special meaning for American philosophers. I cannot say that he had a special meaning for me. I, as I have attempted to show here, was interested in him because I was first interested in analytical philosophy, and discovered that he was one of us. I wonder if the bibliography is greatly different from that on Descartes or Kant. A lot of history of philosophy has been published by American philosophers as a result of the '50s. It is due as much to the «publish or perish» imperative of the academic career as to an actual interest in the figure being addressed. What is unique about Nietzsche is that it is now possible to publish on him *without* perishing! And I feel I can take some credit for that, even if I am not responsible for the interest in Nietzsche as such.

Recently, I came across a memorandum posted on the Web by Brian Leitner of the University of Texas at Austin. It is addressed to «Graduate Students Interested in Working on Nietzsche». He wants these students to know that there are several on the faculty at Texas who can supervise philosophical and scholarly dissertations on Nietzsche. His thought is that one can write on Nietzsche and still have hope of a university career. He says that «famous» writers like Walter Kaufmann and Tracy Strong, though not especially good as philosophers, did have scholarly credentials that «good philosophers» like Alexander Nehamas and I somehow lacked. I can only speak for myself. I was typical, I think, of the attitude of my generation, which undertook to turn the philosophers of the past into virtual contemporaries. We really were not scholars, and our books were based, one might say, on reading rather than research. The irony is that our generation made Nietzsche philosophically respectable in a world intellectually hostile to him. I was grateful that Leitner wrote that mine was a book that *must* be read, because of its influence – especially on those whose books were

a good bit more scholarly than mine. I still feel that I somehow helped make their books possible.

The memorandum made me feel as though I had lived in a golden age, in which philosophers could just address the figures from the past as philosophers – without having to treat them as figures from the past, requiring on our part mastering a lot of history. I thought that in this sense my book was written in the same speculative spirit as *The Birth of Tragedy*, which got Nietzsche in trouble with the philological establishment. I am grateful for the scholarship that has been done on him in recent years, but I shall not ever forget the exhilaration of entering his thought and finding that he was after all like the best of my contemporaries. It was the kind of experience Keats described in *On First Looking into Chapman's Homer* – «like some watcher of the skies / When a new planet swims into his ken». That time will never return again.

1. *O si domina o si è dominati*

Nel 1979 avevo appena scritto la mia tesi, che era essenzialmente un commento alle interpretazioni francesi di Nietzsche che allora andavano per la maggiore, quando vidi, all'edicola della stazione di Porta Nuova a Torino, un libro di Dario Bernazza, *O si domina o si è dominati* (Edizioni Messaggerie del libro, Roma). L'autore mi era ignoto, e lo rimase, perché per snobismo pensai che non aveva un pedigree sufficiente per un dotto nietzschiano come me. Credo che fosse un pensatore solitario, forse un autodidatta, che si stava cimentando con grandi temi (nel 1984 scrisse un libro, uscito da Mondadori, dove proponeva la soluzione del problema di Dio). Mi scuso per il modo in cui lo cito.

A cosa doveva ricondursi tutta la mia sufficienza e diffidenza nei confronti di Bernazza, un autore che tutto sommato affrontava gli stessi temi che avevo abbozzato nella mia tesi? Oltre alla spocchia da neofita di cui ho già fatto ammenda, a un oscuro senso di colpa. In effetti, leggendo le interpretazioni della volontà di potenza di Heidegger e poi di Deleuze e di Foucault, di Klossowski e di Bataille, mi sembrava di avere a che fare con una cosa sofisticatissima, con il *dernier cri* della filosofia. E poi arrivava il Bernazza e diceva le stesse cose. Delusione. Ma poi, erano davvero le stesse? Continuo a parlare senza aver letto il libro, dunque parlo un po' a vanvera, eppure ho il sospetto che non fosse così.

Bernazza, in quel libro che fu un best seller pur senza godere di altra promozione che le edicole ferroviarie, immagino che sostenesse una versione molto piana della volontà di potenza: è innata in noi la sete di dominio, è legge di natura, e allora tanto vale prenderne atto, altrimenti soccomberemo alla sete di dominio altrui. Fine della storia. I miei autori di quegli anni, forse con la sola eccezione di Foucault, sostenevano invece che con la volontà di potenza di Nietzsche abbiamo a che fare con ben altro: con l'esito ultimo della storia della metafisica, con una sofisticata parodia, con un gesto estremo di auto-annullamento del soggetto e con l'annuncio di una umanità futura in cui la violenza non avrebbe più dettato legge.

Il contrario di Bernazza. Ma anche di Nietzsche? La volontà di potenza è una idea incontestabile, una delle poche cose che sembrano chiare come il sole: c'è volontà di potenza in giro, ce ne accorgiamo (con fastidio e dolore) tutti i giorni. Ed è anche, insieme, una idea pazzesca, l'idea per cui tutto, nel mondo, compresi gli alberi e le sedie, e ovviamente gli organismi anche molto semplici (Nietzsche la trova anche nella scissione delle amebe) sono manifestazione della volontà di potenza. È anche, e soprattutto, una idea sinistra, perché si traduce in una giustificazione della violenza. Per venire subito al dunque, se uno costruisce un Lager o scatena una guerra mondiale, fa una cosa ovvia, proprio perché obbedisce a una legge dell'universo, non diversa dalla legge di gravità o dai principi della termodinamica.

Di fronte a questo scatenamento, sembra ovvio che la filosofia prenda delle contromisure, metta le mani avanti, affermi che Nietzsche non pensava niente del genere, anzi, proprio il contrario. Ho tuttavia l'impressione che la filosofia professionale, l'esegesi nietzschiana beneducata, pratichi una sorta di doppio gioco: si appoggia sull'ovvia evidenza della volontà di potenza, ma poi, subito dopo, prende delle contromisure quanto ai risvolti pazzeschi di tutta la storia. E soprattutto quanto alle sue applicazioni, visto che il nazismo non ha certo avuto bisogno di Nietzsche per sviluppare una sinistra volontà di potenza (è legge di natura), ma poi ci son voluti tutti i talenti ermeneutici di questo mondo per dimostrare che la volontà di potenza – nel senso in cui la intendeva Nietzsche – è, tutto sommato, di sinistra. È anzitutto di questa storia che voglio parlare, visto che non è un accessorio della volontà di potenza; anzi, a mio parere ne è l'elemento centrale.

2. Denazificazione: allegorica e storico-grammaticale

Da quando è finito il nazismo (si potrebbe riconoscere il processo con esattezza seguendo il ritmo della avanzata degli alleati, visto che il fenomeno inizia nel 1944 nella Parigi appena liberata, in *Sur Nietzsche* di Bataille), si sono manifestate tra i filosofi, tra i lettori professionali e accademicamente accreditati, due strategie fondamentali, oltre a quella, più ovvia, della proscrizione, che ha dominato in Germania per parecchi anni (diciamo, dalle considerazioni di Jaspers sulla colpa tedesca sino al recupero di Nietzsche, però come gnoseologo, da parte di Habermas, in *Conoscenza e interesse*). Le due strategie di denazificazione, che hanno luogo, non casualmente, fuori della Germania, seguono, come è naturale e giusto, le due strade canoniche del metodo allegorico e del metodo storico-grammaticale.

Il primo inizia un po' goffamente con il Nietzsche americano di Walter Kaufmann, che con grande naturalezza afferma, per esempio, che quando Nietzsche parla di «belva bionda» non allude ai Germani antichi, e risorti nell'opera wagneriana, bensì al leone, quello che si trova allo zoo; e si specializza in varie forme, il Nietzsche debole di Vattimo così come il Nietzsche severo ma giusto di Cacciari, o il Nietzsche al di là del bene e del male (e dunque di sinistra?) di Deleuze e Guattari. È il Nietzsche che ha potuto conoscere chi, come me, ha fatto l'università nella seconda metà degli anni Settanta, ma che inizia con i primi anni Sessanta, attraverso la potente opera di sdoganamento attuata dalla

pubblicazione, nel 1961, dei due volumi del *Nietzsche* di Heidegger (allora non si parlava granché del nazismo di Heidegger, quindi lo sdoganamento ha potuto funzionare senza obiezioni). Ovviamente, l'intenzione di Heidegger non era quella di procedere a una denazificazione, però certo sostenere che bisogna leggere lo *Zarathustra* con la stessa deferenza testuale che va dedicata alla *Metafisica* di Aristotele vale più di mille giochini sull'ermeneutica della belva bionda, perché colloca Nietzsche a seimila piedi al di sopra dello spazio e del tempo.

Il metodo storico-grammaticale è invece quello adottato da Colli e Montinari. Inizia esattamente nello stesso periodo, tra la fine degli anni Cinquanta e i primi Sessanta, e – va precisato – è concomitante e non determinante rispetto al metodo allegorico. Voglio dire con questo che non è vero che una volta che si sia scoperto il vero Nietzsche dopo le falsificazioni della sorella si sia potuto pensare finalmente a un suo uso non più nazista, visto che, per l'appunto, i denazificatori allegorici, fossero Deleuze o Vattimo e – per buona parte – Cacciari, lavorarono su testi e traduzioni che erano tutti precedenti alla edizione Colli-Montinari. Questo a prescindere da una circostanza anche più significativa, e cioè che queste letture, soprattutto le ultime due, risultano largamente debitorie della interpretazione di Heidegger, che era disponibile nella traduzione francese di Klossowski sin dal 1971, e che veniva condotta sistematicamente sulla *Großoktav-Ausgabe* di Elisabeth e soci. Ora, cosa hanno fatto i denazificatori storico-grammaticali, Colli e Montinari? Procediamo per gradi crescenti di grandezza.

Prima di tutto ci sono alcune dichiarazioni esplicite e non equivocabili. A un certo punto, Colli trova il frammento di Nietzsche «la volontà non esiste», e commenta «E pensare che per un secolo ci si è azzuffati per penetrare entro la formula magica della *volontà di potenza*, e soprattutto per giudicarla» (*Scritti su Nietzsche* 1980: 163). Ora, è vero che Nietzsche scrive in tanti luoghi che la volontà non esiste, ma in tanti altri luoghi (infinitamente di più), scrive che esiste eccome, e che è anzi l'essenza dell'universo; ed è anche vero che ha progettato un'opera intitolata *La volontà di potenza*. Concludere che «la volontà non esiste» significa «*La volontà di potenza* non esiste» è davvero correre troppo.

Poi c'è il lavoro di Montinari nel mostrare come, in extremis, Nietzsche avrebbe abbandonato il progetto della *Volontà di potenza*, passando attraverso lo stadio intermedio di un'opera intitolata *Trasvalutazione di tutti i valori*. Che è poi ciò che resta come sottotitolo nella compilazione di Elisabeth. Anche qui, al massimo si dimostra, per l'appunto, che Nietzsche ha abbandonato un progetto (a parte che ne parla ancora negli ultimissimi biglietti), non che Elisabeth ha inventato di sana pianta e che, magari, la *Volontà di potenza* non esiste.

Poi, ancora, c'è l'assunto positivo secondo cui, a leggerne i frammenti postumi e dunque comprendendo il vero Nietzsche, si capirebbe che l'uomo è di tutt'altra pasta rispetto a quella strumentalizzata dai nazisti. A me non pare proprio: Nietzsche resta lo stesso, in tutte le sue contraddizioni e antitesi, nei postumi come nella *Volontà di potenza*. E se poi non ci va di leggerla, basta prendere certi passi della *Genealogia della morale* (pubblicata da Nietzsche, non dagli eredi) per trovare affermazioni dure e sconcertanti.

3. Le colpe di Elisabeth

Le tre operazioni che ho enumerato ne presuppongono una quarta, e cioè che in qualche modo Elisabeth abbia nazificato i testi del fratello. Il sospetto aleggia, anche se non viene enunciato a chiare lettere semplicemente perché non è vero. Ricordo qui quello che avevo sottolineato dodici anni fa, nella postazione alla *Volontà di potenza* uscita da Bompiani.

Dunque. La sorella avrebbe compiuto falsificazioni a diversi livelli, e in particolare: 1. Pretendendo che Nietzsche avesse veramente e sino all'ultimo progettato un'opera intitolata *La volontà di potenza*. 2. Dando a intendere che il progetto incompiuto di Nietzsche consistesse proprio nel testo che veniva fornito ai lettori. 3. Interpolando affermazioni estremistiche, protonaziste e antisemite nel testo del fratello. 4. Commettendo gravi sviste di trascrizione. 5. Conferendo un andamento aforistico a dei frammenti che come tali non erano, necessariamente, degli aforismi. 6. Attribuendo a Nietzsche quelle che in realtà erano note di lettura da altri autori.

Le accuse (2) e (4) si smontano da sole. Se la *Volontà di potenza* ha conosciuto tutte quelle edizioni, è difficile pensare che Elisabeth volesse dare a intendere, di volta in volta, che il testo procurato fosse in qualche modo un testo definitivo e corrispondente alle intenzioni dell'autore; e quanto alle sviste, ci sono come in qualunque altro testo, ma bisogna considerare che Elisabeth aveva il vantaggio di essersi servita, per qualche tempo, di Peter Gast, che conosceva la grafia di Nietzsche meglio di chiunque altro.

Più complicata, visto che verte sull'accertamento di intenzioni che non si possono conoscere né in positivo né in negativo, è l'accusa (1). In effetti, non abbiamo la più pallida idea di che cosa avrebbe fatto Nietzsche se non fosse impazzito, ma nulla autorizza ad escludere che avrebbe pubblicato la *Volontà di potenza* (ovviamente, non nella forma che conosciamo), giacché l'argomento di solito addotto, e cioè che da un certo momento in avanti comincia a parlare di un'opera intitolata *Trasvalutazione di tutti i valori*, non appare affatto decisivo, visto che è un titolo concorrente o un sottotitolo della *Volontà di potenza* che si trova negli abbozzi sin dalla prima metà degli anni Ottanta. Soprattutto, risulterebbe fuorviante vedere nell'abbandono della *Volontà di potenza*, definitivo o provvisorio, il segno di un qualche ravvedimento morale, quasi che Nietzsche, resosi conto delle enormità che andava scrivendo, avesse deciso di lasciar perdere. Semmai, pare plausibile ipotizzare che Nietzsche avesse coscienza dei difetti *teorici* dell'opera, e in particolare di alcuni nodi irrisolti che cercherò di evidenziare più sotto, e che lo dissuadevano dall'esporsi al giudizio del pubblico.

Si può invece rispondere senza esitazione di *no* all'accusa (3). Elisabeth non ha interpolato affermazioni estremistiche o protonaziste o antisemite sia per ragioni di fatto (per accorgersene basta collazionare gli pseudoaforismi con i frammenti autografi di Nietzsche, avvalendosi della tavola di concordanza posta in fondo all'edizione Bompiani), sia per varie ragioni di diritto, e in particolare per due motivi. In primo luogo, come ho ricordato prima, affermazioni altrettanto e anche più moralmente problematiche sono contenute nei libri che Nietzsche pubblicò nel corso della sua vita cosciente, dunque Elisabeth non aveva alcun bisogno di rincarare la dose. In secondo luogo, Elisabeth non aveva non dico

bisogno, ma nemmeno interesse, di farlo, giacché la convenienza di compiacere un regime nazista era ancora molto di là da venire (nel 1901 Hitler aveva dodici anni), e, nel frattempo, restavano gli inconvenienti legati alla gestione di un lascito che avrebbe potuto incontrare la censura delle autorità ecclesiastiche; era questa la preoccupazione maggiore della sorella, che difatti, quando pubblicò l'*Anticristo*, omise il sottotitolo «maledizione del cristianesimo». Le falsificazioni materiali della sorella, che hanno avuto luogo, si sono esercitate nell'epistolario, per esempio quando finse che fossero indirizzate a lei delle lettere che Nietzsche aveva scritto alla madre, e questo per accreditarsi, contro la verità dei fatti, come una interlocutrice privilegiata del fratello, quale in realtà non fu mai, almeno nei termini che pretendeva.

Resta la circostanza che indubbiamente Nietzsche, ammesso che si fosse deciso a pubblicare la *Volontà di potenza*, non lo avrebbe fatto nel modo (anzi, nei molti modi, visto che di edizioni diverse ce ne sono state parecchie, nel 1901, nel 1906, nel 1911...) che conosciamo. Appare anche molto plausibile ritenere che non avrebbe dato un andamento aforistico alla sua opera, almeno se consideriamo che opere degli ultimi anni, come in particolare *La genealogia della morale*, depongono nettamente a favore di un venir meno della soluzione espressiva dell'aforisma, che d'altra parte si incontra ancora in opere dell'ultimissimo periodo, come *Il crepuscolo degli idoli*. Questo significa, dunque, che l'unica vera accusa ad Elisabeth che resta in piedi è la (5), sebbene anche in questo caso si possa sostenere che, se è probabilissimo che gli aforismi non sarebbero stati quelli che conosciamo proprio come l'opera non sarebbe stata quella che abbiamo sotto gli occhi, non è detto che a un certo punto – magari, come ripiego rispetto al progetto scientifico e sistematico – Nietzsche non potesse propendere per la soluzione frammentaria. Comunque, appare indubbiamente più corretto, per la *Volontà di potenza*, parlare di «pseudoaforismi», così come si potrebbe parlare di una «pseudo-opera», purché con questa espressione si intenda un'opera che non si sa se avrebbe visto la luce, e in quei termini, ma non un apocrifo falsificato e farcito di affermazioni che Nietzsche non avrebbe sottoscritto, come pure si è sostenuto più spesso di quanto non si creda.

In questo quadro, infine, è indubbio che c'è del giusto nella accusa (6), cioè di non aver capito che in più casi i manoscritti di Nietzsche contenevano delle note di lettura, ma è una accusa che difficilmente può lasciar supporre una intenzione deliberata di Elisabeth, se è vero che a tutt'oggi la ricerca delle fonti è in corso, e periodicamente se ne trovano delle nuove; in breve, è difficile rimproverare a qualcuno di aver omesso di fare, nel 1901, ciò che non si è ancora finito di fare un secolo dopo.

4. Cosa non va

Questo il quadro del trattamento dei testi. Proviamo però a vedere la causa di tanti imbarazzi che danno tanta ragione alla buonanima di Lukács. In fondo, Montinari, sostenendo che Nietzsche «è una malattia», aveva dato l'indicazione di fondo. C'è qualcosa che attrae potentemente in Nietzsche come teorico della volontà di potenza, qualcosa di seducente in certe epoche del mondo ed età delle persone; e lo si vorrebbe salvare. Ma l'impresa è davvero difficile. Da tutte le

parti, siano quelle di Elisabeth, di Baeumler, di Heidegger, di Colli e Montinari o di Deleuze o di Vattimo, c'è qualcosa che non va.

Per Elisabeth, lo abbiamo visto, non vanno gli attacchi alla chiesa. Per Baeumler, a non andare è l'eterno ritorno, che appare come un elemento mitico che cozza con l'attualizzazione di una politica della volontà di potenza che gli stava a cuore. Per Heidegger non torna la pretesa nietzschiana di essere dopo la metafisica, visto che dopo la metafisica doveva esserci lui. Per Colli e Montinari non va invece la volontà di potenza, che lo rende politicamente inaccettabile. Per Deleuze, difficilmente sarebbero state sopportabili le affermazioni incresciose sulle donne. Per Vattimo, non funziona la violenza che urta con il tentativo di indebolimento. Per Losurdo, alla fine, non va bene trattarlo da cane morto, ma non va neanche bene nascondersi tutto ciò che di aberrante e negativo c'è nel suo pensiero. Sono tanti problemi.

Vorrei invece dire che cosa è problematico per me, nella volontà di potenza (e nell'eterno ritorno, il pensiero correlato), e poi cercare di spiegare quale sia il modo specifico con cui, a mio modo, anch'io vorrei salvare Nietzsche per me, e convivere con la malattia. A capire le motivazioni filosofiche di Nietzsche, ci aiuta, per esempio, il libro di Deleuze, uscito più di quarant'anni fa, che si presenta come un corpo a corpo guidato da una ispirazione esistenzialista e da una idea di fondo vitalista. La ricetta-Nietzsche, in breve, è la seguente. La via più ovvia, quando ci succedono delle disgrazie, è pensare che il male può costruire, più avanti, un bene; ed è questo che, un po' semplicisticamente ma in fondo non a torto, Deleuze considera il nocciolo della dialettica. Nietzsche, pensatore antidialettico per eccellenza, avrebbe seguito una via inversa: bisogna amare il proprio destino, perché è fondato su una base biologica molto più forte di quanto non lo siano i nostri ideali e i nostri autoinganni, e questa è la volontà di potenza; conviene anzi rincarare la dose, e desiderare che tutto, compresa una brutta notte di insonnia e mal di denti, si ripeta eternamente: e questo è l'eterno ritorno. La felicità di Nietzsche, ciò che lui chiama «trasvalutazione di tutti i valori» o *amor fati*, sarebbe la stessa di cui parla Kafka nella *Colonia penale*: è l'estasi che invade il condannato quando, dopo qualche ora di supplizio, decifra la condanna che lo strumento di tortura gli sta incidendo sulla schiena.

Nietzsche, però, non racconta una favola teologica, bensì un mito che peraltro si vuole scientifico. Nella ipotesi ciclica, l'idea di fondo è che non dovremmo dispiacerci della scomparsa di qualcuno, tanto tornerà, né della decisione sbagliata (non potevamo che prendere quella), né esaltarci per il fatto memorabile, che in realtà è come un film destinato a molte repliche. Chiaramente, si tratta di un argomento che non tiene. Infatti, il dislivello categoriale tra la realtà di cui pretende parlare Nietzsche e quella da cui trae le sue prove si constata a occhio nudo. Di fronte alla prospettiva della morte nostra o di altri, pensare che i nostri atomi potranno ritornare in una pera o in una mela non ci consola granché, e meno che mai ci conforta pensare che, aspettando un tempo ancora più lungo, torneremo a vivere tali e quali siamo adesso. La volontà di potenza ripropone salti di questo genere passando dal piano fisico-cosmologico a quello biologico: le componenti elementari del cosmo, così come i microrganismi, vanno concepite come monadi, come nuclei di forza che si vogliono affermare non in vista di un qualche fine, bensì solo sotto la spinta della loro natura. Noi e i nostri dolori non

siamo che apparenze, proprio come tavoli e sedie non sarebbero che aggregati di atomi poco più densi dell'aria circostante.

Questo, essenzialmente, è l'errore filosofico di Nietzsche, che peraltro condivide con tanto naturalismo, vecchio e nuovo: un equivoco tra piani e livelli di realtà, che tuttavia non è troppo sottile, e che dunque si manifesta da sé, per esempio quando inciampiamo nella sedia e non nell'aria. Poniamo poi che il Superuomo prenda l'influenza. Dovrebbe benedirlo, appunto perché lì si manifesta la volontà di potenza dei virus. Poniamo che si ammali anche più gravemente, per esempio che abbia un tumore; anche in quel caso, dovrebbe benedire la vita, perché nella neoplasia si manifesta la volontà di potenza delle cellule, che si sviluppano disordinatamente, mosse dal solo istinto di affermarsi e di superare le altre. Fin qui, tutto a posto, è la legge del Superuomo. Ma se oltre al virus e al cancro prevale anche il gregge, la massa dei pecoroni detestati dal Superuomo, come la mettiamo? Se fosse coerente, il superuomo dovrebbe glorificare pure loro, in perfetta antitesi con tutto ciò che sente e che pensa. Per rimediare alla contraddizione, Deleuze sostiene che l'eterno ritorno è selettivo, che torna solo ciò che ha la forza di tornare, e che c'è una buona volontà di potenza «affermativa», diversa dal risentimento e dall'istinto del gregge, ma confesso che più passano gli anni più mi sembrano frasi ad effetto, più o meno come «vivi la tua estate da protagonista».

5. Come salvarlo: l'Immenso Caso Umano

Mi rendo conto che tutto questo pare a dir poco riduttivo. Ma non spiegherebbe, per esempio, per quale ragione io abbia scritto tante pagine su Nietzsche. Il che filosoficamente è poco interessante, ma statisticamente lo è molto di più, visto che – è poco ma sicuro –, non sono stato il solo. Perché l'ho fatto?

Provo a spiegarmi, a spiegarmelo. Se volessi consigliare qualcuno che vuol leggere Nietzsche, direi di incominciare proprio dall'autobiografia, da *Ecce homo* e dai tanti abbozzi biografici che lo hanno preceduto. Meglio ancora, in una lettura retrograda, gli suggerirei di partire dai biglietti della follia, le ultime cose scritte da Torino, tra la fine del 1888 e i primi giorni del 1889, e indirizzate a vecchi colleghi, ad amici, a sconosciuti, tornando indietro sino alla *Nascita della tragedia*. Un uomo che ha sbagliato tutto nella vita, e che – con una formidabile rimozione – ha rivelato una straordinaria inconsapevolezza circa le determinazioni storiche, sociali, familiari e personali che stanno alla base delle sue affermazioni, decide di cambiare il mondo e di insegnare agli altri come comportarsi, si fa psicologo, moralista e persino cosmologo.

La cosa di per sé non ha niente di sorprendente, se non fosse che – diversamente da tanti altri – a Nietzsche è riuscito di farsi ascoltare, con la forza di uno stile sproporzionato e shakespeariano che ripete, a cent'anni di distanza, il miracolo delle *Confessioni* di Rousseau. Anche in quel libro troviamo un misantropo paranoico che, con l'eloquenza di uno stile idiosincratico, si presenta come il maggiore amico dell'umanità, e pretende di essere il solo ad avere dipinto un uomo per come è veramente, di là da tutte le maschere con cui il resto del genere umano si allevia l'esistenza. Troviamo il fiele gettato sull'umanità da parte di colui che si definisce, senza sospettare la minima contraddizione, come «il più socievole

degli uomini»; il cieco bisogno d'amore che spinge a sostenere che l'affetto della madre è insostituibile proprio chi, senza apparenti conflitti di coscienza, mandò tutti i figli al brefotrofo; l'ecumenica dichiarazione di filantropia di un maniaco di persecuzione. La mastodontica sproporzione tra il dire e il fare offre il lato bello, poetico e commovente, di Nietzsche e di Rousseau: tra l'uomo privato e la sua trasfigurazione letteraria intercorre con esattezza il rapporto che passa tra Clark Kent e Superman. È questa dismisura che fornisce uno specchio in cui ognuno può trovare qualcosa con cui ha a che fare, in sé e fuori di sé.

Permettete che chiuda come ho incominciato, con l'autobiografia. Quest'estate, venticinque anni dopo la tesi, ero a Lipsia (la città dove Nietzsche ha conosciuto Wagner, nel 1868), e mi è parso di rigore spingermi sino a Naumburg, che è poco distante, la città dove, come tutti sappiamo, la famiglia di Nietzsche si è spostata dopo la morte del padre, e la città dove, al pian terreno della casa della madre, Elisabeth reduce dal Paraguay ha messo su la protoforma dell'Archivio Nietzsche, prima di trasferirsi con postumi e bagagli nella più nobile sede di Weimar. Mentre giravo per la cittadina (non brutta, ma talmente angusta da spiegare ogni sorta di fuga e di mania), pensavo alla storia terribile di un uomo senza padre, con una madre e una sorella soffocanti, una educazione che più repressiva non avrebbe potuto essere, e che non ha fatto che esplodere e reagire, in una solitudine sempre più impressionante, a una vita insopportabile, sino al crollo – o parossistica crisi della mezza età – e (ironia macabra e sublime), alla gloria che si accende proprio nel momento in cui lui non può più saperne niente, perché è pazzo. Quando Overbeck viene a prenderlo a Torino, nel gennaio 1889, nessuno lo conosce, o quasi (era esaltato dal fatto che facessero delle conferenze su di lui a Copenaghen, che un tale gli avesse scritto da New York e una baronessa da San Pietroburgo, se ne vantava con la madre...) Quando muore, nel 1900, D'Annunzio gli dedica una poesia di 400 versi, brutti, ma segno di una fama davvero planetaria, che non ha smesso di crescere. Strana storia, bizzarra, a dir poco, sicuramente triste, e vera. Non c'è una morale da trarre, ma in questa storia c'è il perché Nietzsche abbia attirato così tanto milioni di lettori, e tra questi me.

6. Post-scriptum: Strategia del Grande Fratello

Accanto a un recupero di Nietzsche come Immenso Caso Umano, si potrebbe prendere in considerazione quella che potremmo chiamare Strategia del Grande Fratello. Si è detto che Nietzsche era un teorico della liberazione, il che magari è vero, ma resta da capire se volesse liberare se stesso (ed è un conto) o anche gli altri (ed è tutto un altro paio di maniche). E tuttavia c'è almeno un caso al mondo in cui la lotta del gregge contro il superuomo suscita simpatie non sospette nei confronti di quest'ultimo. È il caso del *Grande Fratello*, che è la massima esaltazione della morale del gregge, dove l'unico principio è «non farti escludere, resta nel gruppo». Ogni escluso, dal *Grande Fratello* all'*Isola dei Famosi*, è un superuomo, basta vedere gli altri. In questi termini, il superuomo sembra accettabile, e persino vagamente simpatico.

Keith Ansell Pearson

NIETZSCHE ON THE ULTIMATE BEAUTIES: A READING AND INTERPRETATION OF APHORISM 339 OF *THE GAY SCIENCE*¹

I

Vita femina. – Not even all knowledge and all good will suffice for seeing the ultimate beauties of a work; it requires the rarest of lucky accidents for the clouds that veil (*Wolkenschleier*) the peaks to life for us momentarily and for the sun to shine on them. Not only must we stand in just the right spot to see this, but our own soul too, must itself have pulled the veil from its heights and must have been in need of some external expression and parable, as if it needed a hold in order to retain control of itself. But so rarely does all of this coincide that I am inclined to believe that the highest peaks of everything good, be it work, deed, humanity, or nature, have so far remained hidden (*Verborgenes*) and covered (*Verhülltes*) from the majority and even from the best. But what does unveil itself for us *unveils itself for us only once!* (*das enthüllt sich uns Ein Mal*). The Greeks, to be sure, prayed, “Everything beautiful twice and thrice!” Indeed, they had good reason to summon the gods, for ungodly reality gives us the beautiful either never or only once! I mean to say that the world is brimming with beautiful things but nevertheless poor, very poor in beautiful moments and in the unveiling (*Enthüllungen*) of those things. But perhaps that is the strongest magic of life: it is covered by a veil of beautiful possibilities, woven, with threads of gold – promising, resisting, bashful, mocking, compassionate, and seductive. Yes, life is a woman! (GS: p. 339)².

In the final section of the preface to *On the Genealogy of Morality* Nietzsche advised his readers that an aphorism has not been deciphered simply because it has been read out. Rather, this is just the beginning of its interpretation, and for an adequate encounter to take place an art of exegesis or interpretation (*Kunst der Auslegung*) has to come into play. He also speaks in the same place of the need for an «art of reading», for which is needed something he considers modern

¹ This essay is based on material first presented in K. Ansell Pearson, 2005.

² Texts of Nietzsche used:

BGE = *Beyond Good and Evil*, trans. R. J. Hollingdale, New York, Random House, 1966;

GS = *The Gay Science*, trans. J. Nauckhoff, Cambridge, Cambridge University Press, 2001;

KSA = F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag & Walter de Gruyter, 1967-77 & 1988

OGM = *On the Genealogy of Morality*, trans. C. Diethe, Cambridge, Cambridge University Press, 1994;

HAH = *Human, All Too Human* (in two volumes), trans. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1986;

TSZ = *Thus Spoke Zarathustra*, trans. R. J. Hollingdale, London, Penguin, 1969.

human beings to be deficient in, namely «rumination» (*Wiederkäuen*), which involves chewing over again and again, as an affair of repetition, the question or problem that has been posed to thought. In this essay I want to provide an interpretation of one aphorism from his corpus, aphorism 339 from *The Gay Science* (GS), which is entitled «Vita femina» and which is on the subject of the «ultimate beauties»³. The aphorism is deeply enigmatic and contains a number of intriguing aspects that merit our chewing over and digesting. It appears in the concluding series of aphorisms that make up book four of the original edition of the text, *The Gay Science* (1882), and is followed by three aphorisms: an aphorism on «the dying Socrates» (340), an aphorism on «the heaviest weight» (Eternal Return, 341), and an aphorism on «the tragedy begins» where the figure of Zarathustra first appears in Nietzsche's writings.

The aphorism occupies an important position in the movements of thought that are unfolded and dramatised in book four, which can be read, at least in part, as a book on the topic of the beautiful. In what follows I shall, in part, read aphorism 339 in the context of book four. I also wish to suggest that the aphorism can be read as a way of illuminating something important about what might be at issue in the well-known aphorism on the heaviest weight. The conjunction of the two aphorisms offers a thought-provoking contrast between the «only once» of an ultimate beauty foregrounded in aphorism 339, and the refrain of the «again and again» of the Eternal Return in aphorism 341 (this refrain has been presented by Nietzsche in two preceding aphorisms, 304 and 334, which speak of the value of doing something again and again). It might even be suggested that whilst the beautiful is at play in GS 339, it is the sublime that is at work in GS 341. In the penultimate aphorism of book four (which drew the original 1882 edition of the text to a close) Nietzsche stages an encounter with the demonic and terrifying thought of Eternal Return. In it Nietzsche invites his readers to attain an exalted perspective on life in which they would, in fact, rise above the merely sublime or monstrous and do so by learning how to incorporate what Nietzsche called «the thought of thoughts». Although there are clear parallels one could make with Kant's thinking on the aesthetic judgements of the beautiful and the sublime, I do not wish to propose however that a nietzschean theory of the beautiful and the sublime can be developed on the basis of these two aphorisms⁴. Indeed, it is not a «theory» I am after in this essay. The reading and interpretation I offer in this essay amounts to nothing more than a meditation on Nietzsche's words.

³ It is surprising that this aphorism is rarely subjected to a reading and an interpretation. In her cheerful and mature study of Nietzsche's text entitled *Comic Relief: Nietzsche's Gay Science* (2000), Kathleen Marie Higgins has much to say on the figurations of woman and the beautiful we encounter in it but she does not produce a reading of GS 339. An exception is to be found in W.B. Warner, 1986: pp. 148-155, from which I have profited. My reading of Nietzsche's aphorism, however, differs from his in significant respects and my concern is to illuminate a different set of problems.

⁴ Nietzsche's reflections on the beautiful in aphorisms 19 and 20 of «Reconnaissance Raids of an Untimely Man» in *Twilight of the Idols* make it clear, I believe, that his approach is similar in key respects to that adopted by Kant in spite of the stress Nietzsche places on physiology (and we should not forget that Kant begins his treatment of the beautiful in the *Critique of Judgment* by appealing to «the feeling of life» that is involved in the aesthetic experience). The key insight Nietzsche offers in aphorism 19 is that: «Man thinks the world itself is overwhelmed with beauty – he *forgets* he is its cause». For further insight into Nietzsche and Kant on the beautiful see Heidegger, 1981: section 15, pp. 107-114.

The extent to which it is problematic for Nietzsche to construe issues of knowledge and life by relying on gender stereotypes, which is not specific to this aphorism, is an issue that must inevitably be raised. I myself do not think that the insight he is offering in this aphorism is completely determined by his figuration of woman. Moreover, I do not think there is anything sexist in his claim that «life is a woman». I will offer my reading of the aphorism and then leave the reader to decide on the issue.

II

In earlier aphorisms in *The Gay Science* Nietzsche has outlined a problem and a task concerning incorporation, notably in aphorism 11 (book one) and aphorism 110 (book three), which is a long aphorism on the subject of the «origin of knowledge» (*Ursprung der Erkenntniss*). In GS 11 Nietzsche speaks of a new task: that of assimilating or incorporating knowledge and making it instinctive. The nature of this task is elaborated upon in the longer aphorism 110 which concludes by stating that the «question» and «experiment» for a modern humanity is the extent to which truth can endure «incorporation». We exist today in a situation where knowledge itself has become a part of life. A preoccupation with truth actually appeared late in the evolution of human life and was for a long time to be the weakest form of knowledge on account of the fact that humans found it hard to endure. According to Nietzsche, this is owing to the fact that for the greater part of its evolutionary history the human animal has survived, prospered even, by incorporating a set of basic errors which became for it a set of «erroneous articles of faith», such as that there are identical and enduring things and that things are what we immediately take them to be. In the section that follows, GS 110, he presents a quasi-Darwinian account of the origins and development of our basic ways of thinking. For example, to be able to think constantly in terms of identity proves helpful in the struggle for survival since it means things in the environment can be recognised and acted upon with speed. To see only perpetual change everywhere would be disastrous for the evolution of a species of animal. As Nietzsche points out, «the beings who did not see exactly had a head start over those who saw everything “in a flux”» (GS 111). What has so far determined the strength or power of knowledge is not its degree of truth, as we might suppose, but rather its character as a condition of life. And wherever life and knowledge came into conflict, denial and doubt were taken to be expressions of madness. A new situation has now come into being in which the quest for knowledge and the striving for the true are recognised as powerful needs. Nietzsche brings the aphorism to a close by saying that the thinker today is «the being in whom the drive to truth and those life-preserving errors are fighting their first battle». Such a battle is now taking place because the striving for the true has also shown itself to be a life-preserving and life-enhancing power. In order to make further progress with truth it is necessary to conduct an experiment. This experiment will be one in a new form of incorporation.

The German word for incorporation (*Einverleibung*), like the English one, literally means a taking into the body (*Leib*). The notion clearly refers to a body taking into itself something from outside (this could be a simple life form such

as a protoplasm or a more complex kind of organism such as ourselves, a society, a race of people, and so on). For Nietzsche everything that exists, if it is the result of evolutionary processes, includes within it alien material. Bodies do not evolve by establishing closed or fixed boundaries between themselves, between an inside and an outside. If this was the case nothing could, in fact, evolve. This means that a body does not have an identity that is fixed once and for all, but is essentially informed by a plastic and adaptive power, one capable of profound change (in part this is what Nietzsche denotes when he posits life as «will to power», conceived as a desire in all living things for growth and expansion). Such change takes place through processes of assimilation and incorporation. All bodies have to learn to adapt through change since the rules of what can and cannot be assimilated are not given in evolution (although there are clearly struggles for power and of fitness). On this point Nietzsche is in agreement with Spinoza who argued that we do not know what a body can do (*Ethics* III, Prop. 2, Scholium).

With respect to truth, the experiment Nietzsche has in mind is one of finding out just what is involved in learning to live in the space or horizon of it. To ingest truth does not so much mean incorporating a set of specific or actual truths. Rather, we need to think of a set of practices of truthfulness, such as permanent scepticism, suspension of belief, doubt, holding things at a distance and subjecting them to scrutiny, etc. Hitherto human beings have incorporated, or assimilated, only basic errors that are rooted in conditions of adaptive existence. Nietzsche is bothered by two insights: first, that error seems to be basic to our animal existence and so cannot be easily overcome; and, secondly, that truth is an intrinsically anthropological concept and so has no meaning outside of the conditions of human life (conditions of preservation and growth).

The theme of incorporation is an enormously important one in Nietzsche's thinking. It informs his approach to spiritual life (the mode of life that is characterised by a richness of affects and the result of evolutionary complexification), and we find it encapsulated in his striking formulation «spirit is a stomach» (see *Thus Spoke Zarathustra*, «Of Old and New Law-Tables», and *Beyond Good and Evil*, aphorism 230). Nietzsche's very first sketch of his new teaching of Eternal Recurrence makes the task of incorporation central to it, showing that his initial focus was on how human beings could come to live the thought and make use of it. It is a sketch for a book in five parts on the return of the same. The first part will be on the incorporation of the basic or fundamental errors; the second on the incorporation of the passions; the third on the incorporation of knowledge in terms of the passion of knowledge; the fourth is on «the innocent», «the individual as experiment» and «the easing of life»; while the fifth and final part will present the doctrine as the new burden and address the «infinite importance of our knowing, our erring, of our habits and modes of life for everything to come». The question is posed: «What shall we do with the *rest* of our lives - we who have spent them for the most part in the most profound ignorance?». The answer given is that the greatest teaching, to be offered as our kind of blessedness, will be taught as the most powerful means of incorporating it into ourselves. Nietzsche says we must «wait and see how far *knowledge* and *truth* can be *incorporated*» in order to determine what new habits of living are required from

us as beings who now live largely in order to know. The question is then posed: «What will life look like from the point of view of its sum total of well-being?». The sketch concludes by appealing to the principle of indifference (which must have worked its way deep inside us) and poses the question «whether we still *want to live*: and how!»⁵. What we are indifferent to are the «first and last things» of metaphysics (see chapter one of *Human, All Too Human*), not our actual lives. The task before us is that of no longer living in ignorance of ourselves and to stop leading an imaginary existence or a merely ephemeral one.

Aphorism 339 of *The Gay Science* indicates that there is an aspect of our experience of life that lies outside incorporation, namely, the highest peaks and the most beautiful moments. In previous aphorisms in book four Nietzsche has signalled on more than one occasion the importance of developing a genuine knowledge of things and of ourselves. For example, he has reflected upon: the «severity of science» which demands we take up residence in a «masculine» air (293); the importance of making our experiences a matter of conscience for our knowledge, which involves practising a type of honesty that is alien to all founders of religion and to moral systems (319); approaching life as an experiment for the knowledge-seeker, which is to be treated not as a duty, a disaster, or a deception; and employing physics (methods of observation and self-observation) in the service of self-legislation and self-creation (335). In this aphorism, however, Nietzsche is drawing our attention to the significance of an aspect of our experience of life which lies outside the efforts of knowledge: the unveiling of the ultimate beauties. What is the significance of this unveiling (*Enthüllung*)?

III

The claim made at the end of GS 339 that «life is a woman» is not difficult to decipher: life is a seduction and a temptation and for this reason can be compared to «woman» (the beloved object). Moreover, life is a woman in the sense in which one loves life and loves another in terms of a possible world, one that promises and that lures. As such a world it can resist us, appear bashful, mock our efforts, show compassion towards us, and so on. What is much more difficult to decipher is Nietzsche's claim in the main part of the aphorism that «what does unveil itself for us *unveils itself for us only once!*». Just what is this unveiling? And why, with regard to each thing that is unveiled, does it take place only once? It is difficult to determine exactly why Nietzsche holds to the view he does and he does not give us any reasons for his holding to it in the aphorism. We have to bring the art of interpretation to bear on it and this requires paying close attention to his words and opening up the movements of thought at work in it. To do this we need to connect it to other aphorisms in GS, especially book four, and relate it to the wider concerns of Nietzsche's thinking.

The first key point Nietzsche makes in the aphorism, which should compel our attention, is that seeing the ultimate beauties of a work is not dependent upon either our knowledge or the possession of a good will. He stresses that only the

⁵ A complete translation into English of this sketch can be found in K. Ansell Pearson & D. Large, 2005. It can be found in the original German in KSA 9: 11 [141], pp. 494-495.

rarest of lucky accidents can bring such seeing about. We need to be standing in the right spot and our own soul must also have pulled the veil from its heights. In this double unveiling what is taking place is not some correspondence between an inside and an outside, such as a physical peak and an internal psychic height, but simply the seeing of the beautiful in an especially intensive manner; it is what we might call seeing beyond intention. This is to speak of the desire of our seeing and the innocence of this seeing. Nietzsche says that it is rare for all of this to coincide, which explains why the highest peaks of everything good have hitherto remained hidden not only from the majority but from the best, too. For the most part we do not see the beautiful things that populate the world. These are always there but are concealed from us because of our immersion in the habits of life and life's given-ness (it's always going to be here and we are always going to be here). It is a fact of our existence that the world is poor in beautiful moments and the unveiling of the ultimate beauties. We are creatures of sense and meaning who dwell in a universe devoid of sense and meaning (this is the «ungodly reality» named in the aphorism)⁶. Imagine seeing the ultimate beauties all the time. They would not be ultimate beauties (*letzten Schönheiten*: literally last or final in the sense of an ultimate and singular peak or intensity). Rather, they are the beauties one sees at rare and precarious moments of life and that have no objective existence independent of such moments. They do not disclose to us anything about the world, but are bound up with the desire of our seeing. Although an ecstatic human life is one that turns on the seeing of these ultimate beauties, Nietzsche is not advocating that we lead such a life (this seeing cannot be willed). The only life that can be advocated for Nietzsche is one that carries with it the «heaviest weight» and for him this can be just as inspirational; in fact, more deeply so.

Nietzsche has already touched upon the subject matter of this aphorism in an earlier text, the first volume of *Human, All Too Human* (1878). In aphorism 586, entitled “Of the hour-hand of life”, he writes that life, “consists of rare individual moments of the highest significance and countless intervals in which at best the phantoms of those moments hover about us». He goes on to state that «love, spring, a beautiful melody, the mountains, the moon, the sea», speak to our heart only once, «if they do in fact truly find speech». This helps to decipher the aphorism I have selected from GS. The highest moments or peaks of life are ones that stand out from the flow of time and the regular course of things; they are sufficient in themselves and do not require incorporation. Certain forms and expressions of language seek to convey the experience of this perception: the poet and the writer of parables, for example (as in Nietzsche's narration of the highest peaks of Zarathustra). The countless intervals are precisely the ones that belong

⁶ In GS 372 (from book five written in 1887) Nietzsche contends that previous philosophers have refused to listen to «life insofar as life is music»; they have «denied the music of life» by considering all music to be «siren-music». In the next aphorism (373), entitled «Science as a Prejudice» he offers a lesson on «comprehension» by giving the example of music, claiming that a scientific evaluation of music is absurd (since it fails to comprehend what is «music» in it) and that the mechanistic world favored by science is essentially a «meaningless (*sinnlose*) world» (literally a senseless world or world devoid of «sense»). With this aphorism (373) it is very important we determine precisely what Nietzsche intends by *Sinn* and the ontological status that can be ascribed to it. If we don't do this then the critique of science he is advancing in the aphorism will be interpreted in terms that are banal and philosophically platitudinous.

to the regular form of time and that serve to mark and calculate time's passing (the monotonous beats of a life); in the beautiful moments, by contrast, there is only the one time that is the mark of a singular insight or perception. This is the ultimate beauty which is ultimate because we will see it only once. Like the hour hand of a clock these moments are few and far between in contrast to the minutes that tick away. Something of this informs Nietzsche's decision to write (to mark) the once or one time as *Ein Mal*. He splits the word in two when he could have used the normal expression *einmal* (as he does in HAH, 586). *Mal* names not only time but also sign, mark, monument, stigma, and birthmark; in short, it names something that stands out and indicates a certain ecstasy of being that is decisive for us, rendering our lives vital and eventful.

We can speak of the unveiling of the highest peaks of everything good as enjoying a singular existence – it does not belong to a numerical order or multiplicity – because it is a revelation that stands out from everything we have hitherto known and perceived (through a veil) and everything we will subsequently encounter. Life appears worth living in such moments and possesses a special intensity. However, the experience of the highest peaks brings with it certain dangers. We can spend the greatest portion of our lives living in their shadow because we think that they have afforded us moments of supreme perception. This judgement is a perilous one to make since it involves giving too much significance – too much «weight», we might say – to what is, ultimately, a beautiful illusion or appearance (*Schein*).

Nietzsche's aphorism is not lamenting the veiling and inviting us to see without veils. Neither does the unveiling refer to seeing things as they really are since this makes no sense in Nietzsche's thinking (we only see things under the perspectival conditions of our affects)⁷. Rather, it is an experience of seeing things in a way that differs from our habitual modes. Nietzsche is not advocating a contemplative life or suggesting that we remove ourselves from the world in order to have only the enjoyment of the highest peaks (they cannot be willed). Even our contemplative power belies a creative power and we are always the poets and authors of our lives. We are never simply contemplating the world but always creating it (GS 301). Human beings are distinguished from animals on account of the fact they see and hear more, and higher human beings distinguish themselves from lower ones by thoughtfully seeing and hearing immeasurably more. On account of this thoughtfulness a higher human being becomes happier and unhappier at the same time. However, such a human being gets caught under the spell of a delusion when they suppose that they are placed before the visual and acoustic play of life as a spectator and listener. It is we who have created the world that concerns us as human beings. This is a knowledge we lack, and when we do grasp it for a moment we forget it at the next. Nietzsche concludes this aphorism by saying that we are neither as proud nor as happy as we might be.

In the aphorism on *Vita femina* Nietzsche is drawing our attention to an element in our knowing and willing which lies outside our powers of incorporation. This is the element of chance and the lucky accident. In *Thus Spoke Zarathustra* Nietzsche institutes chance as a key concept in his thinking beyond good and evil,

⁷ See the well-known passage from *On the Genealogy of Morality*, essay three, section 12.

naming «Lord Chance as the world's oldest nobility which liberates things from purpose and its servitude. There is only a heaven or sky of chance, of innocence, of accident, and of wantonness» (TSZ, "Before Sunrise"). This is the chance that we do endeavour to incorporate and in terms of the love of fate that informs our projects and plans. The movement of thought in this aphorism is not one from a tone of lamentation to one of consolation and ultimately affirmation; it is affirmative from beginning to end. Nietzsche is drawing attention to the different forms of time that characterise and punctuate a life (the different truths of time). Life has its singular and supreme moments but, at the same time, it is to be lived in the only way we can live it, namely as «covered by a veil of beautiful possibilities». Moreover, life cannot be lived as a beautiful dream but demands the *work* of love. To be equal to the events of a life requires ethical and intellectual effort. The seeing of an ultimate beauty cannot return (it takes place, recall, only once); but the demands of existence – which are demands of judgement (do I want this again and again?) – come back to us again and again⁸.

Aphorism 277 of book four contains some wise advice concerning all of this. It begins by referring to a certain high point in life which, once reached, grants us a certain freedom but also signals, paradoxically, that we now face the great danger of spiritual unfreedom. This is because although we have now confronted the beautiful chaos of existence, and so denied the existence of any and all providential reason, we still have to pass our hardest test. This consists in knowing just what it means to incorporate fate and love it. The risk we run is that of falling prey to the error of placing meaning where it does not belong (in reality). This will lead us astray by making us believe that mystical forces are at work in our lives, such as the divinatory powers of gods and genies. Isn't it extraordinary how every day and every hour life seems to want to prove to us the proposition that everything that befalls us turns out for the best, be it the weather, the loss of a friend, a sickness, a letter that fails to arrive, a dream, the opening of a book, and so on? All this shows, Nietzsche argues, that our own skill in interpreting and arranging the events that happen to us has reached an apex.

There are several aphorisms in book two of GS that can serve to expand our comprehension of Nietzsche's lesson in aphorism 339. It begins with an aphorism entitled «To the realists» (57) that takes to task those he calls «the sober realists» who hold themselves to be well-armed against passion and phantastical conceptions and wish to make their emptiness an issue of pride and ornament. These unmagical realists, as they might be called, want to believe that the way the world appears to them is the way it really is and that before them reality stands unveiled. These realists are, in fact, ignorant of the event of unveiling and do not understand the nature of unveiling (they do not understand what is being unveiled). But this love of reality, Nietzsche says, remains a love and an ancient one at that, carrying with it the valuations of things that originated in the passions and loves of former centuries. Every object we focus our perception on, be it a cloud in the sky or a mountain in the distance, contains an element of phantasy (*Phantasterei*) and of fear, prejudice, ignorance, and so on. The realists

⁸ On the role of judgment in Nietzsche's thought, including his presentation of the «crisis» of judgment, see H. Caygill, 1991: pp. 216-240.

who seek to subtract the phantasm from the real simply wish to escape from the intoxication of knowing and perceiving. Perhaps these realists are «altogether *incapable* of drunkenness». Book two ends with Nietzsche expressing an ultimate gratitude to art on account of it displaying «the good will to appearance» (107). Art «furnishes us with the eye and the hand and above all the good conscience to be *able* to make [...] a phenomenon of ourselves». It enables us to locate the hero as well as the fool in our passion for knowledge, giving us the means and the extended power to look at and down upon ourselves from an artistic distance. We need our folly though in order to pursue the wisdom of our knowledge and we need it against ourselves and our grave nature: «we need all exuberant, floating, dancing, mocking, childish, and blissful art» precisely in order not to lose «that *freedom over things* that our ideal demands of us». The theme of art and the real is continued in the ensuing aphorisms (58-60) and aphorism 60 on «women and their action at a distance» can be read productively alongside 339. In book four, aphorism 299 is devoted to the topic of «what we should learn from artists». In it Nietzsche discusses the means we have for making things beautiful, attractive, and desirable even when they are not. The beautiful is an artistic construction and fabrication, involving distance, the multiplication of perspectives, and giving things a surface and skin that is not fully transparent.

This final book of the original edition of GS is devoted in large part to the topic of the role played in life by chance and accident and is a meditation on the beautiful. It begins with Nietzsche declaring «for the new year» what shall be his love from now on, which he states to be *amor fati* or the love of (one's) fate. He states that he wishes to stop waging war on the ugly and to distance himself from any image of torment (literally a «martyr-image» in the German). His ambition, he says, «would find no satisfaction if I wanted to make myself a sublime torturer» (313; in TSZ Nietzsche speaks of the need to become an exalted human [*Gehobener*] and not merely a sublime one [*Erhabener*]). The opening aphorism of GS finds him stating that he wishes «to learn more and more how to see what is necessary in things as what is beautiful in them», and in this way be someone who makes things beautiful (276). He wants only to be a «yea-sayer». This is what is captured in the formula *amor fati*.

Traditionally, as in the tragedies of ancient Greece for example, fate refers to the world of fortune that lies beyond human control or influence. The love of fate that Nietzsche speaks of involves learning what it means to live in the element of chance and accident. It's not a matter of looking for any deep meaning to what happens to us, but rather simply a matter of living life in terms of artistic transfiguration and knowing that we are doing this (see also GS 290). We can then be honest with ourselves about our fantasies and projections and see them for the constructions they are. Concerning the analogy Nietzsche makes between woman and art and appearance, one commentator has argued that this is not to trivialise women, as has often been suggested, since he is taking male fantasies about women to provide the paradigm cases of projections that are taken to be objectively true. Nietzsche's exploration of art and reality serves to remind the reader that these fantasies are neither objectively true nor an approximation of women's own perspectives. Nietzsche's thinking involves the strategy of remind-

ing us that perspectives are not fixed and that perspectivism is an activity, one in which his own readers are forced to participate⁹.

What, then, is the «only once»? And why is an ultimate beauty to be accorded the name of the «only once»? If the seeing of an ultimate beauty is not something we can will into existence then it is impossible for us to will that it return or come back; the lucky accident that brings it about lies outside the exertion of the will. With regard to the second question we can take note of what Nietzsche says about the Greeks praying for «everything beautiful twice and thrice!» and that they had good reason to summon their gods since an ungodly reality gives us it either never or only once. But this doesn't solve the riddle why he thinks the unveiling of some ultimate beauty happens for us only once (it is obviously interesting that Nietzsche thinks that mature, modern human beings who dwell in an ungodly reality are fully able to live life on the level of beautiful possibilities). A possible answer to the riddle is that the moment of oneness which characterises the seeing of an ultimate beauty, in which a double unveiling takes place that dissolves distances and boundaries, is necessarily an instance and instant of erasure and obliteration, one that appears like lightning. It's impossible for consciousness to assimilate or incorporate this experience; it can, therefore, only ever be an experience of the «only once» – *even if it happens again*. As one commentator has noted, it is a moment of bliss and oblivion¹⁰.

IV

In later writings Nietzsche clarifies and refines what it means to say «yes» to life: it doesn't mean that one says «yes» to everything and it doesn't exclude the «no». Living life in terms of its beautiful possibilities does not mean we cannot recognise what is ugly and face what strikes us as terrifying and intolerable; rather, our task is to aim to be equal to everything that happens in life, the great and the small, the highest and the lowest. As Nietzsche appreciated, there is something sublime in this (something of the realm of the unknown and the invisible), and in aspiring to be equal to life we necessarily have to appeal to what is sublime in us. However, for Nietzsche the task is to attain an exalted perspective on that which appears to us as sublime (the monstrous and terrifying). This exaltation is perhaps what is at work for Nietzsche in any profound movement of overcoming and self-overcoming.

In its initial formulation in GS 341 the teaching of Eternal Return of the same is Nietzsche's response to the set of problems that he has worked through in his free-spirit period of 1878-82, and centred on the collapse of the moral-metaphysical horizon belief in God provided. Nietzsche speaks of our having lost the centre of gravity – the heaviest weight – that allowed us to live, and now we are unsure how to get in or out of life. The old teaching offered by the Christian-moral hypothesis placed the centre of gravity outside life, in a beyond and an otherworldly God. The new teaching of Eternal Return seeks to provide a new centre of gravity focused on the immanent conditions and form of a life. Our desire to get out of life should be one that enables us to attain an exalted

⁹ See K. M. Higgins, 2000: p. 85.

¹⁰ See W. B. Warner, 1986: p. 155.

perspective on it and one which has the effect of returning us to our actual life in a more profound and committed way. The affirmation of life centres on the task of being equal to it with respect to all its aspects and in the face of the sternest and strangest problems it throws up for us.

Hitherto religion has taught human beings to despise this life as merely transitory and to cast their hopes on an indeterminate other life. For Nietzsche, however, we cannot now rest content with a shallow atheism which encourages us to devote all our energies of knowledge and being to a fleeting life (what energy is required for this?). Rather, the task, he says, is to impress the likeness of eternity on this life as the only life we shall ever have. In one of the sketches from 1881 Nietzsche presents Eternal Return as a critique of the political delusion of secularisation which seeks only the well-being of the transient individual. The fruit of this process, he says, is socialism in which transient individuals desire only to encompass their happiness through material comfort and an easy life, or what he calls «socialisation». In short, secularisation avoids the need to think about life and refrains from making intellectual demands on human beings. In contrast to this Nietzsche offers a teaching which says that the task is to live one's life in such a way that one wants it again, and to do this it is necessary to find out what gives one the highest feeling¹¹. In the published presentation in GS 341 this is presented in terms of our becoming well disposed towards ourselves and life. It is clear that Nietzsche feared that a widespread state of apathy and indifference towards life would emerge in the wake of God's death. The thought of Eternal Return is designed to combat this. It does not condemn us to an infinitely repeated life, in which we are powerless to transform ourselves and our lives, but asks us to incorporate in our lives as a musical refrain the following question: do I want this again and again? In this way we can gain a sense of the weight of the things we do and desire to do. Life becomes a task of repetition as much for Nietzsche as it did for Kierkegaard¹².

Eternal Return is a thought that promises not the advent of a better life or an afterlife, but rather the return of an identical life. The «same» refers to the temporal conditions and form of our earthly life. There is no escape from this and no salvation. The thought comes in a critical hour of life, confronts us with our ultimate insignificance (we specks of dust) and offers no final consolation. The thought will transform us and even knock us out. The title of this aphorism

¹¹ KSA 9, 11 [163]: pp. 504-505.

¹² Comparisons between Kierkegaard and Nietzsche on repetition have been drawn by Stanley Cavell and Gilles Deleuze. See S. Cavell, 1981; and G. Deleuze, 1968. Deleuze's reading in *Nietzsche et la philosophie* (1962) is well-known for the way in which it construes the thought of Eternal Return as a reworking of Kant's categorical imperative. Indeed, we can note in Kant's treatment of the moral law *incorporation* means giving the will a practical rule or principle. In *Religion within the limits of Reason alone*, for example, Kant speaks of incorporating a maxim into one's actions in order to determine whether one is acting autonomously – out of respect for the moral law and doing one's duty for the sake of it – or heteronomously, where we act only out of self-interest. In contrast to the generality of Kant's moral law, which commands us to do "x" only on the condition that the maxim of our action can become a universal law – what if everyone did "x"? – Nietzsche's principle or rule addresses itself to our singular character, in which the becoming of those that we are is not a simple matter of morality (which tells us what we are and does not allow to discover this for ourselves), but requires the stern application of conscientious knowledge. This issue clearly merits a more extensive treatment than I am able to provide here. For Nietzsche on Kant see GS 335 and «The Anti-Christ», 11. For instructive insight into the complex character of Nietzsche's relation to Kant on the morality of conscience, see J.-L. Nancy, 1990: pp. 67-89.

in German is literally «the greatest heavyweight» (*Das grösste Schwergewicht*), and Nietzsche intends the boxing reference. Even if one wishes to consider seriously the teaching in its cosmological aspect, it is important to appreciate that the recurrences of a life would take place in terms that are qualitatively identical and differ only on a numerical level. There would be, then, no real difference between living life once and living it innumerable times. It is the same life that we always live and return to. We always come back to life and return to its conditions (this moonlight), repeating the tasks of incorporation, and transforming all that we are into light and flame (like the spider that weaves).

In GS 341 Nietzsche has chosen a particular form of address as a way of communicating the thought. The words come from the strange voice of a demon who «steals» into our life at a particular hour, that of our loneliest loneliness, and speaks to us as specks of dust. Traditionally the voice of the demon represents the voice of fear and doubt, even terror. Perhaps the strongest connection to be made is with Socrates' demon. The Greek term *daimon* means divider or allotter and from Homer onwards it refers to the operator of unanticipated and intrusive events in life; the adjective *daimonios* means strange and uncanny. Later the word came to also acquire the meaning of a guardian or protector, a spirit who accompanies a person's life and brings them either luck or misfortune. In Plato the *daimon* operates as an intermediary between god and human beings and this conception was taken up by all subsequent demonologies. Socrates spoke of his demon in terms of being subjected to a divine or supernatural experience in which a voice comes to him to dissuade him from what he is proposing to do. In Nietzsche's aphorism the words of the demon are designed neither to persuade nor dissuade; rather they give us the means to find out something essential concerning our disposition towards life and the things we desire to will.

GS 341 is typically read in the light of the preceding aphorism on the dying Socrates, and there are sound reasons for doing this, not least because of the alternative kind of «deathbed revelation» he is offering in it. On this reading the loneliest loneliness refers to the actual hour of one's death. Would we be able at the end of our life to look back and affirm everything great and small that has taken place in it, to the point where we would want it again and would be willing to live it in exactly the same sequence? How well disposed towards life would we have to be to say yes to this? Or would our desire express itself in the wish to escape from life and be relieved of it? I think this offers too literal a reading of the hour of our loneliest loneliness (the aphorism opens by simply speaking of «some day or night»). I take it to refer to the time when we are caught at our lowest ebb, the hardest time of life when we are perhaps looking for consolation and salvation and yet we are honest with ourselves to acknowledge that none will be forthcoming. Nietzsche selects this time – what might be called «the times of times» – so as to present us with the ultimate challenge conceivable, and without pity or compassion. The thought of Eternal Return will, ultimately, transform and maybe crush us (it could make us despair of life even more); or perhaps the thought will inspire to become so well disposed towards ourselves and life that we want nothing more ardently than the «ultimate eternal confirmation and seal» offered by it.

As can be seen, the word «ultimate» is again at work in Nietzsche's thinking. However, there is nothing in Nietzsche's aphorism that suggests he envisages this «ultimate» as denoting a revelation that comes at the literal end of one's life. This ultimate (*letzte*) eternal confirmation and seal simply denotes a singularity that has the status of a pure virtual and is one that can be subjected, unlike the singularity of the ultimate beauty, to a law of repetition and willed to return. *We want repetition as the affirmative power of a «law» of life that produces difference and makes a difference.*

There are two quite different aspects to Nietzsche's presentation in GS 341, a fact that is often overlooked in commentaries which tend to focus only on the first part of the aphorism. In this first part a demon tells us that the life we have lived we shall have to live not just one more time but innumerable times more with nothing new in it, and everything however small or great that has marked it will come back to us in the same sequence. We are then asked to consider in the aphorism's second part how we would respond. We might suppose that Nietzsche's thought-experiment has a nasty and cruel side to it since it seems to impose a quite dreadful curse. To perceive the promise of the thought, however, two things need to come into view. First, have we once experienced a moment so tremendous that it would be possible for us to greet the thought as a divine one worthy of being affirmed? The promise of the return of such a moment is one that might inspire us to affirm the thought and all that it entails (affirming the small as well as the great). Second, there is the quite different issue of the thought gaining power over us and for this we need to want to discover ourselves and become the ones that we are. Supposing it did, a peculiar kind of question in each and every thing would come to lie upon our actions as the heaviest weight.

This second aspect of the presentation is crucial and should not be overlooked. As a practical synthesis Eternal Return can intervene in our lives and play a supervening role on all our other thoughts. In a sketch from 1881, for example, which is an outline for what became the second part of GS 341, Nietzsche presents it as the «thought of thoughts» and offers it as a response to a well-known philosophical problem: to what extent are we free in what we do or is everything predetermined? Nietzsche expresses it as a task of gaining a degree of power over our actions:

Thought and belief are a weight pressing down on me as much as and even more than any other weight. You say that food, a location, air, society transform and condition you: well your opinions do so even more, since it is they that determine your choice of food, dwelling, air, society. If you incorporate this thought within you, amongst your other thoughts, it will transform you. The question in everything that you will: "am I certain I want to do it an infinite number of times?" will become for you the heaviest weight¹³.

In other words, although we are nothing other than an accumulation of habits and memories that have been passively contracted, it is possible for us to become the ones that we are by constituting ourselves as agents of life as opposed to

¹³ *Ibid.*, 11 [143]: p. 496. Nietzsche explicitly treats Eternal Return as a teaching of repetition (*Wiederholung*) in some of his sketches of 1881. See, for example, KSA 9, 11 [165]: p. 505.

being simply patients of it. The thought doesn't tell us what our «good» is but simply gives us the means to discover it and put it to the test, and in this way we become those that we are: «the ones who are new, unique, incomparable, the self-legislating, the self-creating» (GS 335).

Nietzsche's practical rule offers a new centre of gravity as we endeavour to become well disposed towards ourselves and life. Becoming the ones that we are, however, is not a simple matter of moral conscience but requires the stern application of conscientious knowledge. Nietzsche speaks of the intellectual conscience working as a conscience behind our conscience, which is to name a superior form of conscience. In previous aphorisms of book four Nietzsche has written in praise of the virtue of honesty or probity and of the need for us to become our own experiments and guinea pigs (GS 319, 335). Nietzsche is not offering self-creation as a fantasy but as a task. With the thought of Eternal Return Nietzsche is inviting us to unlearn the metaphysical universe and encouraging us to direct our «spiritual» energies onto what is closest to it – it is this which, ironically, «we knowers», as Nietzsche likes to address us moderns (OGM, preface 1), have yet to come to know. We ourselves, we bodies of knowledge, are, then, to become our own «open sea», our own «new infinite»:

Once again the great shudder seizes us – but who again would want immediately to deify in the old manner *this* monster of an unknown world? And to worship from this time on the unknown as “the Unknown One”? Alas, too many *ungodly* possibilities of interpretation are included in the unknown; too much devilry, stupidity, foolishness of interpretation – our human, all too human one, even, which we know... (GS 374).

Bibliography

- Ansell Pearson, K., 2005, *How to Read Nietzsche*, London, Granta Books;
 Ansell Pearson, K., Large, D., 2005, *The Nietzsche Reader*, Oxford-New York, Basil Blackwell;
 Cavell, S., 1981, *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard, Harvard University Press;
 Caygill, H., 1991, *Affirmation and eternal return in the Free-Spirit Trilogy*, in K. Ansell Pearson (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought*, London, Routledge: pp. 216-240;
 Deleuze, G., 1968, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France; trans. P. Patton, *Difference and Repetition*, London-New York, Continuum Press, 1994;
 Heidegger, M., 1981, *Nietzsche. Volume one: The Will to Power as Art*, trans. D. Farrell Krell, London, Routledge & Kegan Paul;
 Higgins, K.M., 2000, *Comic Relief: Nietzsche's Gay Science*, Oxford, Oxford University Press;
 Nancy, J.-L., 1990, “Our Probity!": *On Truth in the Moral Sense in Nietzsche*, in L.A. Rickels (ed.), *Looking after Nietzsche*, New York, SUNY Press, 1990: pp. 67-89;
 Rickels, L.A. (ed.), 1990, *Looking after Nietzsche*, New York, SUNY Press;
 Warner, W.B., 1986, *Chance and the Text of Experience: Freud, Nietzsche, and Shakespeare's Hamlet*, Ithaca - N.Y., Cornell University Press.

Babette E. Babich

THE SCIENCE OF WORDS OR PHILOLOGY:
MUSIC IN *THE BIRTH OF TRAGEDY*
AND THE ALCHEMY OF LOVE IN *THE GAY SCIENCE*¹

The stylistic role of music in *The Birth of Tragedy*² requires less a review of Nietzsche's personal sensitivity to music (though this matters) or an account of his friendship with Richard Wagner (although this is a crucial element) than it

¹ The English translations from Nietzsche's works follow existing translations, corrected where necessary by the present author. References are not made to page numbers in particular translations or editions but rather to numbered paragraphs, where Nietzsche himself uses these, or else to section titles as he provides these. In the case of numbered prefaces (e.g., Nietzsche's «Attempt at a Self Criticism» to his *The Birth of Tragedy*), references are made with lower case roman numerals, eg., BT ii. All German citations from Nietzsche's unpublished works refer to the *Kritische Studienausgabe* (KSA) or to the *Frühe Schriften* (FS) listing volume and the volume number, followed by the page number.

Abbreviations and Sources:

German Texts

(KSA) *Nietzsche Werke: Kritische Studienausgabe*, G. Colli and M. Montinari, eds., Berlin, Walter de Gruyter, 1980;

(FS) *Frühe Schriften*, H.J. Mette, ed., Munich: Verlag C.H. Beck, 1994;

(KGB) *Nietzsches Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter, 1987ff;

English Translations

(BT) *The Birth of Tragedy*, trans. W. Kaufmann, New York: Random House, 1967;

(HH) *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, trans. R.J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1986;

(BGE) *Beyond Good and Evil*, trans. R.J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1967;

(D) *Daybreak*, trans. R.J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1999;

(EH) *Ecce Homo*, trans. R.J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin, 1993;

(GM) *The Genealogy of Morals*, trans. R.J. Hollingdale and W. Kaufmann, New York: Vintage, 1989;

(GS) *The Gay Science*, trans. J. Nauckhoff, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Also available in translation by W. Kaufmann, New York: Random House, 1974;

(TI) *Twilight of the Idols*, trans. R.J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1968;

(TL or UWL) *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, trans. D.J. Breazeale, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1979.

² See for a start my bibliography, B. Babich, 2000: pp. 171-191, in addition to more recent contributions in this same direction, some of which are cited in the notes to follow. The project proposed in the current essay is the all-too modest proposal that we might consider the consequences of a literal reading of Nietzsche. Thus Heidegger once suggested that we learn to read Nietzsche as might read Aristotle ("Wir müssen auch dies erst lernen, nämlich ein Buch wie Nietzsches »Also sprach Zarathustra« in der selben strengen Weise zu lesen wie eine Abhandlung des Aristoteles", in M. Heidegger, 1984: p. 68). Beyond Heidegger's useful reminder, what follows illustrates what can be gained for philosophy when we read Nietzsche "seriously".

Rivista di estetica, n.s., 28 (1 / 2005), XLV, pp. 47-78 © Rosenberg & Sellier

fundamentally presupposes the question of the relation Nietzsche had uncovered between «music and words» in his theory of meter and rhythm in ancient Greek³. This question reflects Nietzsche's *architectonically*⁴ *quantitative*, measured and timed, theory of words and music for his courses on rhythm and meter as well as his discussion of tragedy and music in his first book⁵. It will turn out that a recollection of the meaning of the spirit of music also reviews the logical questions of metaphor and truth, inviting a parallel with *The Gay Science* (with regard to language and the alchemical art of love in terms of both music and science)⁶.

This inquiry entails the purely philosophical questions of knowledge and truth yet the discussion to follow takes its point of departure from classical philology, reviewing what Nietzsche himself held to have been his most scientific "discovery" on the terms of his own discipline: a discovery that was never disputed by Nietzsche's arch-nemesis, the classicist to beat all classicists: Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff.

I wrote a book on *Nietzsche's Philosophy of Science*⁷, to make the case, as Kantian as it was Heideggerian, for reading Nietzsche's philosophy for the sake of a possible philosophy of science that might come forth as one worthy of the name – and as analytic philosophies of science are not⁸. The idea of such a «future philosophy of science» is more than a little complex but Nietzsche's philological "discovery" needs nothing like Nietzsche's philosophy of science. In the most trivially Kuhnian fashion (a point Nietzsche assumed and almost in the same words), the test of a scientific discovery is that it withdraw from thematic notice or acknowledgment as such, becoming *ordinary* scientific (or scholarly) *convention*. In this way, although we have become accustomed to view Nietzsche as the perfect embodiment of the academic *outsider*, his discovery is now taken as the standard in his field (so standard indeed as to be received without fanfare or routine acknowledgment as such)⁹.

What was Nietzsche's discovery?

³ See, for example, J. W. Halporn, 1967: pp. 233-243; F. Bornmann, 1989: pp. 472-489, V. Pöschl, 1979: pp. 141-155, and James I. Porter, 2000: pp. 127-166. One reviewer notes in passing that Porter seems to have difficulties with Nietzsche's stress theory. See Sean Gurd's review in *Bryn Mawr Classical Review* (2001).

⁴ In his study of Nietzsche and music, Bertram Schmidt points out that Nietzsche's invocation of the "architectonic" form in music echoes an earlier use already to be found in Eduard Hanslick (*Vom Musicalisch-Schönen*, 1854) and suggests that this is indeed Nietzsche's own reference when he invokes this same formulaic expression. See B. Schmidt, 1991: p. 15.

⁵ See Nietzsche's letter to Rhode dated 23 November 1870, from 27 November, in *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* 3 April 1869 - Mai 1872, Berlin: de Gruyter, 1986: p. 159. See also his public lectures of the time, beginning with his inaugural lecture, *Homer und die klassische Philologie* (1869; KSA 1), *Das griechische Musikdrama* (1870; KSA 1: pp. 513-532), *Sokrates und die Tragödie* (1870, KSA 1: pp. 533-549) as well as his unpublished *Die dionysische Weltanschauung* (1870, KSA 1: pp. 551-577), *Wir Philologen* (1874-75, KSA 8: pp. 11-130), and most crucially perhaps his university lecture courses on *Die griechischen Lyrik* (1869, FS 5; KGW II/2: pp. 105-182), *Griechische Rhythmik* (1870/71, KGW II/3, 199-201), and his *Encyclopedie der klassischen Philologie* (1871, KGW II/3: pp. 339-437). See B. von Reibnitz, 1992: Kapitel 1-12 for a comprehensive accounting of the philological background of this text and for a suggestive bibliography for further research.

⁶ Below we will see that as early as 1869 Nietzsche illustrates the musical practice of ancient tragedy by referring to the example of the troubadours.

⁷ See B. E. Babich, 1994 (also in Italian, 1996).

⁸ This is the point I make in B. E. Babich, 2002: pp. 67-78 and develop further in B. E. Babich, 2003: pp. 75-92. See too for a context immediately relevant to professional philosophy quite beyond the fashionable or unfashionable modes of cultural criticism (B. E. Babich, 2003a: pp. 63-103).

⁹ Hence almost thirty years ago, Hugh Lloyd-Jones remarked on the dissonant state of interpretive affairs that led «some of his interpreters to write as if Nietzsche had only drifted into classical philology by mistake»

1. Words, Music, Drama: The Fateful Consequences of Modern Culture

1.1 On Modern Stress and the Language of Ancient Greece

Nietzsche had argued against the accent-based or stressed theory of Greek prosody that was the «received view» in 19th century philology. Recent assessments (Bornmann, Pöschl, Fietz, Porter)¹⁰ consistently observe that the substance of Nietzsche's claim has since been vindicated. But Nietzsche's point contra the infamous ictus remains as difficult to understand (or to prove) as it is to criticize (or refute). Because we so deploy stress in modern Western languages (as we do in our music) that emphatic syncopation constitutes our very notion of metered rhythm (we need to "keep time" – to use Shakespeare's language: we need the aid of a metronome), we can hardly imagine alternatives in contemporary languages, so that the example of Japanese, as suggested by Devine and Stephens in their book, *The Prosody of Greek Speech*¹¹, is still too exotic for most readers. Nor is Porter's differentiation between rhythm and meter in his discussion of the ictus¹² much help.

The stressed character of modern speech as Nietzsche complains of the «decline into Latin vocalism» (and Porter cites this same phrase)¹³, separates us by what Nietzsche also repeatedly underscores as an unbridgeable abyss from the measures of, that is, the *sound* of (or the *music* of) ancient Greek. It is the unknowability of this gulf that Nietzsche never fails to emphasize, precisely as a philologist, i.e., for all too scholarly, exactly "scientific" reasons. It is the same unbridgeable gap (precisely named as unbridgeable) that alienates (or frustrates) other scholars who claim to know better (and who have told us so in authoritative publications on ancient Greek prosody/pronunciation)¹⁴. Already to say that ancient Greek

(H. Lloyd-Jones, 1976: pp. 1-15, here p. 3). Porter notes that Nietzsche's «findings were quietly absorbed into the mainstream of classical philology» (J. I. Porter, 2000: p. 129). Porter for his part notes that it was Paul Maas, Wilamowitz's student, who took over Nietzsche's discovery in his *Griechische Metrik* first published in 1923 and translated by H. Lloyd-Jones as *Greek Metre* (1962).

¹⁰ See B. Bornmann, 1989; R. Fietz, 1992; M. Gigante, 1984: pp. 5-46; V. Pöschl, 1979; as well as Porter, 2000. Porter observes here that the current authoritative study, namely A. Devine and L. Stephens, 1994, seems not to refute Nietzsche's arguments.

¹¹ See A. Devine and L. Stephens, 1994: p. 213.

¹² See my note 2 above on J. I. Porter's, 2000 noting Gurd's comments inferring Porter's ambivalence in this regard.

¹³ See, again, J. I. Porter, 2000: p. 135. See however, by contrast, W. Beare, 1953: pp. 29-40. And, because the question is a disputed, see for a counterargument, J. J. Schlicher, 1900.

¹⁴ There are books then that tell us how to pronounce ancient Greek and we have recently seen a wealth of realizations or reconstructions of ancient Greek music, in nicely modern musical form, on perfectly listenable, professionally marketed music CD's. Porter invokes Cage (who in turn invokes Satie and Webern) and Reich, and much of this resonates well with the sound of such reconstructions, and concludes his third chapter with a section entitled: «Dionysian Music: A Modern Phenomenon?» (Porter, 2000: pp. 160-166). The question of such comparisons is however a ticklish one and ineluctably circular. Are such musicians as John Cage and Steve Reich (never mind Igor Stravinsky or Schoenberg, both of whom were conscious of just such a resonance with reconstructions of ancient Greek musical performance practice) genuinely useful exemplars of a timeless "sound" in music itself or in a rather more likely if less Platonic alternative difficult to dismiss: do the musicians who interpret such "ancient music" recognize what "look" like modern serialist constructions [one is reminded of Nietzsche's musing on the word *Armbrust*], thereby reproducing the style of the same in their recordings? It is for just this reason that Albrecht Riethmüller paradoxically suggests «that the more complex and subtle they are, the stronger becomes the impression that what we are dealing with here is a kind of paper creation» (in A. Riethmüller and F. Zamminer, 1989). If liner notes in the case of Ancient Greek music CDs duly invoke artistic freedom and the spontaneous dimension of feeling (in part to circumvent such questions)

prose was uncontrivedly poetic, as Nietzsche emphasized, and to say that this poetry was articulated by a musical tact utterly unlike either that of modern poetry or indeed that of modern music (lacking stress but also lacking harmony as Nietzsche reminds us), is to say a great deal if it cannot tell us how it *would have* sounded for our own ineluctably stress-keyed ears, that is – and this is the point here – provided our stress attuned ears could have heard it at all.

1.2 Modernity and Music

What does it mean to speak of *The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music*? How does tragedy come into being out of music? Nietzsche uses the language of “birth” quite literally, assuming one has “ears” to hear that literality¹⁵. But how is anything “born” of music? How do the “brothers” Apollo and Dionysus play the role of co-progenitors? This question will be considered below (if I cannot promise a resolution here) but Nietzsche’s provocative language goes further as we recall Nietzsche’s youthful reflection on the crossover of the metaphors for light and sound¹⁶, noting the poetic transference of the metaphors of vision – the eyes – to those of hearing – the ears –, a transfer that the Helmholtzian¹⁷ Nietzsche liked to note as operative on the level of the senses as well (cf. contemporary theories of synaesthesia). To give this another expression here: as poets speak, mixing the metaphors of one sense into those of another¹⁸, so our bodies transfer (or mix) the impulses from one sense, apprehending the one sensation on the terms of another. Nietzsche’s talk of «hearing with one’s eyes» in *Thus Spoke Zarathustra* reflects this same early emphasis. But what does it mean and how do metaphors work in this connection? This is the epistemological or philosophical connection Nietzsche heard between the spirit of music (poetry) and the science of words (philology).

The Nietzsche who will come to teach us so much about genealogy, a tradition he had learnt in turn from his own teachers (such as Otto Jahn, who also used the language of genealogy, as well as Friedrich Ritschl, and as Nietzsche drew upon a general formation following the ideal [and inevitably idealized] example of Friedrich August Wolf) begins *The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music* by articulating the natal genesis and perfect pedigree of an art form requiring the prudential judgment of two different creative impulses (indeed, and, as noted above, no less than two different *fathers*, recollecting Nietzsche’s language of a “fraternal union” [BT §§ 21, 22, 24; cf. BT 4]). Its author intended to provide a “contribution” to the “science” or philosophical discipline “of aesthetics” (BT § 1)¹⁹, which Nietzsche expressed in the terms of the school

the same «realizations for the ear (in Kepler’s sense) are relevant as such references to modern minimalist music indicate». The annoyance of Nietzsche’s reflections as these challenge such reconstructive endeavors is obvious and a sense of this disquiet qualifies Porter’s otherwise sympathetic analysis.

¹⁵ Nietzsche speaks of tragedy in terms of marriage, sexual union, progeny, etc.

¹⁶ I have earlier invoked this metaphorical preoccupation in the context of Nietzsche’s engagement with Pindar (for whom such crossovers were also emblematic) in B. E. Babich, 2000a: pp. 267–301.

¹⁷ In addition to Nietzsche’s own reading of Lange, see the background offered by the indispensable R. Small, 2001, as well as see S. Reuter, 2004: pp. 351–372

¹⁸ See for this discussion, Nietzsche’s examples quoted and discussed in B. E. Babich, 2000a.

¹⁹ Here Nietzsche invokes the aesthetic judgment of the third Critique. If the current author assumes that Nietzsche had read Kant not only as every other German academic of his day was able to do, but directly so

tradition of the same, thus including Aristotle (BT §§ 6, 7, 14, 22) and Plato (BT §§ 12, 13, 14) as well as Lessing (BT §§ 8, 11, 15), Schiller (BT §§ 3, 5, 7, 8, 20), Schlegel (BT § 4), in addition to Schopenhauer (BT §§ 1, 5, 16, 19, 20) and Kant (BT §§ 18, 19).

The science of aesthetics, as Nietzsche named it, is the science of sensual judgment: the power of *engendering* (this creative dimension of the aesthetic will be Nietzsche's special emphasis) and *responding* to artistic representation, Nietzsche invokes a context directed to an hermeneutic clarification of our tendency to *theorize* the subject matter of what he calls "*poesie*".

For a genuine poet, metaphor is not a rhetorical figure, but an image which stands in the place of something else, which it genuinely beholds in place of a concept. The character is for him not a whole composed out of particular components, but an intensely alive person, distinguished from the vision, otherwise identical, of a painter only by the fact that it (diachronically) goes on living and acting. How is it that Homer's images are so much more vivid than those of any other poet? Because he visualizes so much more vividly. We speak of poetry as abstractly as we do, inasmuch as we incline to be such poor poets (BT § 8).

The reference to poetry and painting here shows that even where Nietzsche fails to invoke the aesthetic tradition by name, he makes allusion to it. Here he refers to Lessing as well as the tradition of classical criticism dating from antiquity addressed to the relation between depiction in words and images, painting and poetry. And in this same aesthetic reflection, we can note Nietzsche's emphasis on the working (the *energeia* in Wilhelm von Humboldt's language) of metaphor.

This same philologist's hermeneutic account of metaphor recurs in Nietzsche's genealogy of value terms, particularly of religious value and practice. Thus he explains in *On the Genealogy of Morals*, «all the concepts of ancient man were incredibly crude, coarse, external, narrow, straightforward, and in particular *unsymbolical* in meaning to a degree that we can scarcely conceive» (GM I, § 6)²⁰. The attributes of purity and impurity of spirit (and heart) were metaphorical attributions: terminological accretions taken in place of truth.

The challenge of metaphor is the question of literality and that is to say, the question of truth and lie. From start to finish, Nietzsche approaches the question of metaphor on epistemological terms, exactly those terms (Cartesian certainty) that are determinative for modern theories of knowledge and this emphasis has inspired analytic readings of Nietzsche preoccupied by the question of metaphor in Nietzsche (comparable only to the preoccupations of literary scholars following Paul de Man and Lacoue-Labarthe)²¹. This metaphoric focus is evident in Ni-

as a student of philology convinced of the importance of philosophy as he was and from the start (nor is it irrelevant to this point that Nietzsche's prescribed educational program for classicists includes the reading of Kant by name). Yet Kantians (perhaps better said: neo-Kantians), horrified by the critical spectre of Nietzsche's Kant have asserted that Nietzsche *could not have read* Kant and after the limitations of source scholarship are taken to exhaustion (what would be needed to show that he *could have done so?*), scholarly literature is about to be deluged with studies seeking to prove an obvious point about 19th century scholarship.

²⁰ By contrast, Nietzsche could say «One should be warned against taking these concepts "pure" and "impure" too seriously or broadly, not to say symbolically [...]. The "pure" is from the beginning merely a man who washes himself, who forbids himself certain foods that produce skin ailments, who does not sleep with the dirty women of the lower classes – not much more, hardly any more!» (GM I, § 6).

²¹ A list of such readings would not be limited to German or literary studies but would also include analytic approaches such as John Wilcox, Maudemarie Clark as well Raymond Geuss, Rüdiger Bittner, Günther Abel, and a host of younger scholars.

etzsche's unpublished *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, where he remarks that given (as Nietzsche always assumed as given) the revolutionary advances of modernity in the wake of Kant's critical philosophy, the psychologism of the Parmenidean vision (deriving «absolute being from a subjective concept») is so unsustainable as to require «reckless ignorance». Challenging the philosophical conceptualizations of those «badly taught theologians who would like to play philosopher» (his reference here is primarily to Hegel), Nietzsche declares

the concept of Being! As though it did not already reveal its poorest empirical origins in the etymology of the word! For *esse* means fundamentally merely “to breathe”: if man uses it of all other things, he consequently projects his own conviction that he breathes and lives, by means of a metaphor, that is by means of something un-logical, upon other things and conceives their existence as breathing in accord with an analogy to humanity. The original meaning of the word was quickly blurred: yet enough remains that by way of analogy with his own existence [*Dasein*], the human is able to represent the existence of other things [*Dasein anderer Dinge*], that is to say anthropomorphically and in any case by means of an unlogical transference. Yet even for the human himself, ergo apart from such transference, the proposition, “I breathe, therefore there is a being [*Sein*]” is wholly insufficient: and the same objection holds against it as likewise holds against *ambulo, ergo sum oder ergo est* [I walk, therefore I am or therefore it is (being)] (*Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, § 11).

Bracketing the question of Nietzsche's sympathy for Kant and his aversion to Hegel (both of which are evident in this section), note the dynamic role of metaphor.

A Humboldtian preoccupation with energetic power characterizes Nietzsche's thinking on metaphor (and scholars like Martin Heidegger and the late Jacques Derrida have followed his example in their reflections on translation). The active leaping over that is the metaphor is the transfer from one sphere to another, all the while (and this subliminal perdurance is essential to Nietzsche's theory of knowledge and his critique of the subject/self-consciousness) simultaneously forgetting (and this forgetfulness, as Nietzsche emphasizes, is key) that one has made any transfer at all.

In a metaphor one searches in vain for any trace of comparison, explicit analogy, or positively critical “as if”. Thus we recall the *locus classicus* of Nietzsche's discussion of truth and metaphor, *On Truth and Lie in an Extramoral Sense*. It is here that Nietzsche asks the epistemological question relevant to language in general: «do things match their designations? Is language the adequate expression of all realities?» [*decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?*] (UWL 1, KSA 1, 879). The answer to this question is manifestly negative: «If he will not content himself with truth in the form of tautology, i.e., with empty husks, he will always trade with illusions in place of truths» [*Wenn er sich nicht mit der Wahrheit in der Form der Tautologie d. h. mit leeren Hülsen begnügen will, so wird er ewig Illusionen für Wahrheiten einhandeln*] (*Ibid.*). Apart from such empty shells, apart from the triumphant utility of knowing that “A=A,”²² one is condemned to deploy illusions in place of

²² Nietzsche, UWL 1, KSA 1, 879. Here with “= A” in this context, Nietzsche both refers to and explicitly departs from Fichte's *Grundlehre der Wissenschaft*.

truths. And this is inevitably so because, for the philologist Nietzsche, metaphor starts at the level of the word.

Language is, as it were, metaphor all the way down. Put all the languages together, Nietzsche suggests – replaying the biblical account of the tower of Babel as a symbol for the Fall that was also a failure to attain to the fruit of the tree of knowledge itself – and one sees that with regard to «words what matters is never truth, never the adequate expression, for otherwise there would not be so many languages» (*Ibid.*).

For Nietzsche (as for Kant), the noumenon (and like Kant, Nietzsche, will always use the convention of an indeterminate X), the thing in itself, apart from its apparent, phenomenal relation to us, simply cannot be known:

We believe that we have knowledge of the things themselves [*den Dingen selbst*] when we speak of trees, colors, snow and flowers, whereas we possess only metaphors of things which correspond in absolutely no way [*ganz und gar nicht*] to the original essences [*Wesenheiten*]. As the tone appears as a sand-figure, so the mysterious X of the thing in itself [*des Dings an sich*] now appears as a nervous stimulus, then as image, and finally as sound (UWL 1, KSA 1, S. 879).

For this reason, Nietzsche continued to emphasize the relevance of this insight for the entire cognitive enterprise: «the entire material in and with which the man of truth, the researcher, the philosopher works and constructs, is drawn, if not from cloud-cuckoo-land, then certainly in no case from the essence of things [*dem Wesen der Dinge*]» (*Ibid.*).

If today's researchers have learned the trick of sidestepping the issue, leaving aside the question of the knowledge of truth as such, rather like Heidegger's question of being or his talk of the history of metaphysics, it is because a reflection on the nature of consciousness brackets the question of the knowledge of the world as such and in itself altogether. It seems to us that we are successful in this because our instruments can be turned on our own consciousness (or, better said, what we take to be the measurable locus of the same). But Nietzsche's problem is not thereby solved: for what remains is the problem of metaphor and it is the veritable problem of analogy as such. Indeed and accordingly Nietzsche would use the terminus "*Analogieschluß*" to *define* metaphor.

Other theories of metaphor, especially cognitive theories depart from this physical, sensual understanding of the work of metaphor (as *metaphora*) but from a philosophical (as opposed to a linguistic point of view), it is essential to note that Nietzsche articulates the question of metaphor neither philologically nor psychologically (though he always draws upon the terms of both) but epistemologically, in the direct lineage of Aristotle and Kant. More in line with Hume and Kant than with Schopenhauer in this case, Nietzsche writes, «A sensed stimulus and a glance at a movement, linked together, first yield causality as an empirical principle: two things, namely a specific sensation and a specific visual image always appear together: that the one is the cause of the other is metaphor borrowed from *will* and *act*: an analogical inference» (KSA 7, 19 [209]: p. 483).

However much we may wish to abstract from metaphorical language, we can have «*no genuine knowing without metaphor*». (Nietzsche's emphasis, KSA 7, 19 [228]: p. 491). Nor is there an escape from this devil's circle. Thus truth, as we have already noted for Nietzsche, is a «forgotten metaphor, i.e., a metaphor, of

which it has been forgotten that it is one». (KSA 7, 19 [229]: p. 492). At issue is the question of justification; what is at stake is knowledge.

For Nietzsche, metaphor is above all an epistemological figure, here metonymically expressed in Kantian terms as a «synthetic judgment» (KSA 7, 19 [242]: p. 496). A «synthetic judgment», as Nietzsche further details this same figure, «describes a thing according to its consequences, which means *essence* and *consequences* are *identified*, which means a *metonymy*. [...] which means it is a false equation» (*Ibid.*). This functions because of the nature of language itself: «the *is* in the synthetic judgment is false, it contains a transference, two different spheres, between which there can never be an equation, are posed alongside one another. We live and think amidst nothing but sheer effects of the the *unlogical*, in non-knowing and in false-knowing [*Nichtwissen und Falschwissen*]» (*Ibid.*).

Raising the question of the *genealogy of logic*, as Nietzsche does in his essay on *Philosophy in the tragic age of the Greeks*, and as he expresses the same query at the very beginning of his *Menschliches, Allzumenschliches*, paralleling the point we have already noted above in his reflections on the vivid literality of the ancient poet in *The Birth of Tragedy*, logic turns out to be derived from myth, born of the non-logical, the illogical. If Nietzsche's observation differs not at all from standard accounts of the history of philosophy – reconstructions tracing the history of intellection from mythic to rational thought – Nietzsche undertakes to question just this generative account as a supposed evolution: «*Origin of the Logical*. How did logic come into existence in the human head? Certainly out of illogic». (GS § 111). And from beginning to end, Nietzsche's question remains the same: *how is it possible* to derive rationality on the basis of myth? In other words: how do we arrive at truth when we begin with lie? How does logic evolve from myth? Thus question at the start of Nietzsche's *Human, All too Human* recalls a Cartesian modality: «how can something originate in its opposite, for example: rationality out of irrationality, the sentient in the dead, logic out of illogic, disinterested contemplation out of covetous desire, living for others in egoism, truth out of errors?» (HH I, § 1) Nietzsche's catalogue of opposites repeats the same epistemological concerns that would always intrigue him, along with his studies of the birth of the tragic work of art (poetry) in musical song (lyrical poetry). He continued to pursue these same questions throughout his work including *The Genealogy of Morals*, his famous critique of the subject (and thereby of subjectivity itself), taking it still further as he mounts what is still today the most radically empirical (or scientific) critique of empirical knowledge (cf. KSA 13: p. 257)²³.

If these theoretical reflections can seem tendentious in connection with the theme of classical philology and music in Nietzsche, they constitute only part of the full scope of Nietzsche's own understanding of the connections relevant to his own explorations. Thus his reflections on this question integrate the question of science (*as* a question as he emphasized in 1886) in addition to the physiological, psychological, and culture-theoretical ramifications of his critique of the subject and of society. Here, these preliminary reflections should permit us to pursue two related questions: the first directed to Nietzsche's philological

²³ See B. E. Babich, 1994. But see also B. E. Babich, 2004: pp. 133-153.

beginnings in his essay on the *Birth of Tragedy* including the question of ancient Greek music drama: lyric poetry and tragedy in terms of its aesthetic origins and the second reviewing what turns out to be a parallel allusion to the song tradition of the «knightly poetic» art, which I invoke as the “alchemical art” of the troubadours in *The Gay Science*.

1.3 The Origin of Music in Ancient Greek Musikē

To understand Nietzsche’s reflections on the spirit of music in terms of the elusive aspects of his theory of quantitative or timed measure (rather than voice stress), Nietzsche emphasized that we differ from the ancients in our understanding of music and warned against the easy, because intuitive or instinctual, tendency to conflate the modern with the ancient concept of music. If Nietzsche drew upon his own affinity for the modern music of his own times for the sake of his studies of ancient music, he never let himself forget the differences between modern and ancient conceptions of “music”²⁴.

The word music is seductively equivocal. On the one hand, music has its origins in the Greek μουσικός. On the other hand, the original Greek term had a far broader meaning – a breadth that makes Nietzsche’s question concerning the origin of tragedy more intriguing. For the ancient Greeks, μουσική may be defined as «any art over which the Muses presided, esp. music or lyric poetry»²⁵. To call someone musical (μουσικός) characterized that individual as «skilled in music», that is to say and more «generally, a votary of the Muses, a man of letters and accomplishment, a scholar»²⁶.

Elaborating the broad meaning of μουσική, Giovanni Comotti writes:

in the fourth and fifth centuries B.C., the phrase *mousikos aner* would be used to indicate an educated man, able to comprehend poetic language in its entirety. The unity of poetry, melody, and gesture in archaic and classical culture made the rhythmic-melodic expression contingent on the demands of the verbal text. The simultaneous presence of music, dance, and word in almost all forms of communication suggests also the existence of a widespread musical culture among the Greek peoples from the remotest times²⁷.

What the modern eye isolates as separable elements were thus inseparable parts of the tragic composition²⁸. Ancient Greek tragedy exemplifies the ideal of the *Gesamtkunstwerk* that inspired both Wagner and Nietzsche. In other words, both prose language and poetry derive from the exactly, comprehensively musical complex of *musikē*, here using Thrasybulos Georgiades’ orthography for the sake of the Anglo-Saxon eye²⁹.

Georgiades is careful to emphasize that exactly in its grammatical form, *musikē* is not substantive but much rather and prototypically adjectival, corresponding to

²⁴ What follows is treated at greater length in the chapter “*Mousike technē*” in B. E., Babich, 2005.

²⁵ Definitions and source references quoted from *An Intermediate Greek-English Lexicon, Founded Upon the Seventh Edition of Liddell and Scott’s Greek-English Lexicon* (Oxford, Clarendon Press, 1889: p. 520).

²⁶ *Ibid.*

²⁷ G. Comotti, 1977: p. 5.

²⁸ Nietzsche’s early notes for this are cited in what follows from Nietzsche, *Frühe Schriften*, Munich: Beck, Vol. 5 (FS).

²⁹ T. G. Georgiades, 1958: pp. 52-53.

the muses: «It means “musist”, “corresponding to the Muses”»³⁰. Because music articulates itself as an activity in play, music in its very primordial essence can never be a finished, objective, or fixedly given work. Rather, a Greek «musical education» is only dynamically possible «through musical activity»³¹. This active dimensionality reflects the unique character of the ancient Greek language.

An intrinsically Western perspective «presupposes the field of tension which formed between the word and art, between language and music». By contrast, as Georgiades explains, «the *musikē* of antiquity [...] does not recognize this distinction»³². To the extent that our contemporary understanding of music, like the modern concept of art, refers to a world *apart from* the everyday³³, it is important to emphasize that «*musikē* cannot even be termed “art” in our sense of art»³⁴.

Musikē has a working ethical component not only because of its whole or totalized meaning but also (and this is the subtly literal point of Nietzsche’s self-described “discovery” contra the ictus with regard to ancient Greek verse) *because* of the effectively “musical” or acoustic difference both Georgiades and Nietzsche constantly emphasize as separating archaic Greece and contemporary Western languages. The fundamental musicality of antique Greek resides in the tonic interval of fixed time: long or short, that is also what Georgiades names its static character (its *masked* dimension, paralleling the fixed expression of the masks of ancient Greek theatre). The very inflexibility or rigor of archaic Greek compels the speaker as it also compels the hearer’s active or ethical engagement. We need all the resources of ethnomusicology to approach the ancient Greeks, whose practical musicality is not merely non-Western but whose very words are ineluctably silent for us, even taking Nietzsche’s suggestions to heart.

Georgiades is helpful here as he explains that where the «Western verse line is not a musical but rather a linguistic form», the «musical-rhythmic structure of the ancient Greek verse line reflected the music of the language as it was both a linguistic and simultaneously a musical reality»³⁵. Offering a musical illustration of this point, Georgiades invokes the succession of accents ordinarily heard in the language of the [German] phrase «*Das Wandern ist des Müllers Lust*», marking the accents:

Das Wándern íst des Müllers Lúst

³⁰ *Es bedeutet «musisch», «auf die Musen bezogen»* (T. G. Georgiades, 1958: p. 45).

³¹ This is the ideal of «*Musische Erziehung durch musische Betätigung*» (T. G. Georgiades, 1958: p. 45).

³² T. G. Georgiades, 1974: p. 134.

³³ It would be interesting to reflect on the difference this point might make for contemporary philosophy of art in its analytic modality and its concern with the question of demarcation. In the musicological context relevant here, «The art of the Western World presupposes something which lies outside its own boundaries [...] Similarly, the poetry of the Western World presupposes simple prose as its ultimate source [...]» (T. G. Georgiades, 1974: p. 134).

³⁴ *Ibid.* Thus rigorously defined, Warren Anderson likewise explains that the modern word, music, should not be used «to render *mousiké*. The Greek term designates here the oral training in poetry – sung to lyre accompaniment or recited without it – that had for so long been the means of transmitting the values and precepts of Greek culture» (W. D., Anderson, 1994: p. 143).

³⁵ T. G. Georgiades, 1974: pp. 4-5. See also T. G. Georgiades, 1958: pp. 26 ff.

Although in Western languages, “the accents” proceeding from “language” (indicated in the German text cited above) are “binding for the music” or musical setting of the text, this linguistic accenting does not determine “all aspects of the musical rhyme” and that means that the phrase can be set to music in various ways (Georgiades offers several examples to illustrate these possibilities). By contrast, «the ancient Greek verse line behaved differently. Here the musical rhythm was contained within the language itself. The musical rhythmic structure was completely determined by the language. There was no room for an independent musical-rhythmic setting: nothing could be added or changed».³⁶

To illustrate this point, Georgiades compares the accented language of the aforementioned musical setting with the analogous accenting of the first verse line of Pindar’s first *Olympian Ode*:

Ἄριστον μέν ὕδωρ, ὃ δὲ χρυσοῦς αἰσθομένον πῦρ

Georgiades observes that the «ancient Greek word comprised within itself a firm musical component. It had an intrinsic musical will». As he further explains, because «individual syllables could be neither extended nor abbreviated»³⁷, the Greek language was expressed in consummate, completed time. «The rhythmic principle of antiquity is based not on the distinction between the organization of time (the measure, system of accents) and its filling in (with various note values) but rather on intrinsically filled-in time»³⁸. For this reason, both Georgiades and Nietzsche can affirm that in ancient Greek music was indistinguishable from speech, or to put it another way, as Nietzsche expressed it, “ordinary”, everyday language was the vehicle of poetry.

Due to this same inextricably compound character, Georgiades contends that *musikē* also had enormous edificatory powers. The speaking subject was engaged not only as a speaker but always also as active listener. The same double engagement is evident in Nietzsche’s discussion as well (see in particular his emphasis on the “objectivity” of Greek lyric poetry)³⁹. Because of this doubly aspected engagement of attentive articulation, ancient Greek presupposed a community and possessed a community-building power nearly impossible to imagine today. The development of prose out of music separates music and text – it is no accident that this begins with the institution of writing whereby the text is liberated from its originally poetic (and hence musical) expression in the full measure of time⁴⁰. As Nietzsche argued in *The Birth of Tragedy*, the rule of Socratic reason presides over the death of tragedy. In his lectures notes, the rational predominance of the logical over the mythic reflects the same shift: «the more the sensibility for a natural causality took the place of magical causes, the more rhythm recedes».⁴¹

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ FS Vol. 5: p. 356.

⁴⁰ In general terms, μουσική functions only within the complex of ancient Greek culture.

⁴¹ FS vol. 5: p. 374.

2. Learning to Hear With One's Eyes: To the Words Themselves!

Nietzsche teaches us the evanescent musicality of the speech culture of ancient Greek and its tragic artform. Thus and like Pierre Hadot's very different but still related lesson concerning the special dialogical forms of philosophy (its variant confessions, methods and meditations), we have here to do with particular, time-bound and so time-distant practices. If these practices are exactly not part of the text, they are its very articulation – thus the importance of style for Nietzsche. No matter whether one adheres to the elusive ideals of the oral tradition or an observance of the rigor and law of the text itself, these same practices are those that matter most when it comes to Greek music drama and these are lost to us.

The start of Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra* invokes this loss, where he thunders in Zarathustra's mouth: «There they stand (he said to his heart), there they laugh: they do not understand me, I am not the mouth for these ears. Must one first shatter their ears to teach them to hear with their eyes?»⁴². How are we to take this kind of talk seriously – let alone literally?

We read Nietzsche's language of "hearing" with one's eyes, like his talk of a "musician's" book like his expression of "eye-persons"⁴³, as instances of figurative language, that is, mere metaphors: like the poet's convention of holding discourse with one's heart. But as Gustave Gerber in *The Art of Language*⁴⁴ expresses it (but also as the longer tradition of rhetoric would have already taught Nietzsche, as it had, of course, likewise taught Gerber)⁴⁵, there *is* only metaphor. To take the word for the thing always demands more than language can give.

What does this mean for us as we seek to read Nietzsche? Beyond the art of language, beyond sheer metaphoricity, the diachronic consistency of Nietzsche's challenge to our "eyes" and our "ears," if we limit our biographical conviction to the textual level, adumbrates his earliest insight as philologist. To this same degree, it is dangerous to speak of an early, or a middle or late period Nietzsche (as if Nietzsche "overcame" his *early* views or "dallied" with the positivism of his nineteenth century age in the *middle* interval before the *later* Nietzsche waged a war on values, only to collapse in madness). The problem isn't that Nietzsche's thinking experienced nothing like development but such interpretations impose a particular narrative schema on Nietzsche's person in order to rediscover such details in his work (in the process conveniently permitting the interpreter to dispense with "irrelevant" aspects of these same details)⁴⁶. I elsewhere argue

⁴² F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Prologue 5. Nietzsche here offers us an inversion of Aristotle's reference to the use of proportional metaphor in his *Rhetoric* for helping one's hearers "see" (*Rhet.* Bk III: 10 and 11).

⁴³ "Eye person" is how one might translate *Augenmenschen*, on the model of a "people-person" if one can forgive the awkward idiom in ordinary spoken English or a "hands-on" person or an "ear-person." Nietzsche refers to a schizophrenia that is endemic to the very notion of absolute music, and speaks of our appreciation «bald als Ohrenmenschen, bald als Augenmenschen» in this same inevitably sundered modern context (KSA 1: p. 518. See further, T. Böning, 1986: pp. 72-106).

⁴⁴ G. Gerber, 1871.

⁴⁵ On my reading, the relevance of Nietzsche's reading of Gerber, so much of which would find its way into Nietzsche's own (unpublished) *Truth and Lie in an Extramoral Sense*, represents something less than suppressed influence than the effective relevance (or routine influence) of a taken for granted handbook, especially in the then-age of non-mechanical (non-photocopiable) means of reproduction.

⁴⁶ I refer to Ernst Behler's jesting account of the double authority of Heidegger's lecture courses on Nietzsche as encountered in the Neske edition featuring both names, uncapitalized, as *heidegger nietzsche*.

that Nietzsche had an unusual but undeniable manner of retaining his concerns from start to finish⁴⁷. Here, I attempt to retrace the dense interconnections of Nietzsche's enduring preoccupations in the complex whole that is Nietzsche's thought, especially as we encounter it, that is: not as he conceived his work (in its psychological inception and ramifications) but as expressed in his writing.

In his first academically disastrous book (savagely reviewed by a junior class-man, first shocking and then ignored by his teacher, Ritschl, and subsequently by everyone else in his own field of classics), Nietzsche had argued that the written visual marks preserved from the past also preserve the reconstructable trace of sound – the spirit of music – and are thus an exactly archaeological record of ancient Greek music drama. In ancient Greek (written in a *phonetically voiced* alphabet and time-structured in meter and rhyme and without stress), we have nothing less significant for Nietzsche's conception of what he called the «spirit of music» than virtual “recordings” – the texts of the past offer a *readable* repository of sound in the written word, given the tradition of folk song as it may be traced in lyric poetry.

Of course, and obviously, patently enough, we have no aural recordings and so nothing like what might be unimpeachably taken to be empirical evidence of the sound of Greek or the music to be heard in ancient Greek tragedy, hence we have only the barest part of what would be needed to understand it. Yet exactly this point can be misunderstood. It is not Nietzsche's claim (and if he is right, it is not the case) that what has gone missing are the corresponding musical notes to the tragic poems (like the vowels in Hebrew, these would be conventions added only for a later – “more decadent” time, to use Nietzschean language). Instead what we lack is the speech culture of archaic Greece. Nietzsche's early studies of Greek rhythm and meter and his convicted claim in his notes and in his letters that he had made a signal and radical discovery in this regard were oriented towards nothing less than reconstruction of just this possibility and to this extent must be accounted the fundamental antecedent schema of *The Birth of Tragedy* itself and constitute nothing less than the justification of the language of Nietzsche's subtitle *Out of the Spirit of Music*.

Nietzsche's argument was that we needed to ‘learn’ to read *not* as moderns read⁴⁸, «with our eyes», but rather with our ears (as the ancients did, as they also “saw” the measures of their music stamped out in the steps of the dance)⁴⁹. Thus his first book invites us to listen and attend to the measure and the rhythm of the tragic text, phonetically, literally (especially attending to its originations in the folk song). The spirit of this music is the music that can be “heard” as derived from the temporal measures, Nietzsche argued, evident in the song tradition of ancient lyric poetry and perceivable in its performance in dance.

⁴⁷ Indeed Nietzsche often returned to such issues long after his teachers, friends and readers had lost the thread. See my discussion of Nietzsche's (protracted) response to the critical comments his teacher, August Koberstein, made on his essay on Hölderlin in B. Babich, 2000, as well as my footnote glosses and editorial notes for his response to Wilamowitz-Möllendorff, in U. von Wilamowitz-Möllendorff, 2000: pp. 1-32.

⁴⁸ Thus we hear Nietzsche invoke the formula at the start of his 1878/79 lecture, «Griechische Lyriker» «Wir lesend mit den Augen» as a contrast to the acoustic directionality of ancient Greek lyric poetry (FS, Vol. 5: p. 369).

⁴⁹ Here Nietzsche is preceded by A. Boeckh, 1811 and von Humboldt.

If all we have of the music of antiquity today are the rudiments preserved in lyric poetry, Nietzsche was correspondingly drastic about the limitations of the former. «We stand in a field of shards»⁵⁰, he wrote. What Nietzsche found in the metrical tradition of folk song and lyric poetry, was the musical key to the tragic dramas of antiquity. Once distinguished from its all-too-modern literary rendering as *subjective* expression – a fatal solecism as Nietzsche regarded it – the folk voice (the veritable mouth of the people: this is the song of language itself) resonant in lyric poetry resounded further as the very *music* of tragedy, and its objective capacity was what allowed for mimetic transfiguration. However counterintuitive it is to us, this was a theatre without spectators, a chorus, and a poet composer that was not apart from the audience. And to comprehend this is to begin to grasp the ecstatic power of music in which «there was fundamentally no opposition between public and chorus; the whole is just one sublime chorus...» (BT § 8). But to see this, as Nietzsche noted, requires more than «just one simile».

By means of this same poetic, metered opposition referring to his original philological discovery, Nietzsche claimed that he had «indicated the only possible relation between poetry and music, between word and tone» (BT § 6)⁵¹. Accordingly, he would argue that text itself *constituted* the music in question: «anyone who today hears about or speaks of Aeschylus, Sophocles, Euripides inevitably thinks of them most proximately as literary poets, for one has come to know them from books, whether in the original or in translation. But this is as if one were to speak of *Tannhäuser*, intending and understanding the text and nothing more. These individuals should be called not librettists but much rather musical-operatic composers» (KSA 7, I [1], 9). Tragedy was always conveyed via music – «the entire ancient art of poetry and music are born from the folksong» (KSA 1, 529). And this was more than a matter of accompaniment but its very articulation (or “spirit” as Nietzsche expressed it)⁵². Traditionally, as Nietzsche emphasized and as most scholars likewise affirm, ancient Greek music

⁵⁰ FS, Vol. 5: p. 385.

⁵¹ In as many words Nietzsche declared that he had discovered the art of “hearing” with one’s eyes. «Hiermit haben wir das einzig mögliche Verhältniss zwischen Poesie und Musik, Wort und Ton bezeichnet: das Wort, das Bild, der Begriff sucht einen der Musik analogen Ausdruck und erleidet jetzt die Gewalt der Musik an sich». Nietzsche goes on even more explicitly: «In diesem Sinne dürfen wir in der Sprachgeschichte des griechischen Volkes zwei Hauptströmungen unterscheiden, jenachdem die Sprache die Erscheinungs- und Bilderwelt oder die Musikwelt nachahmte. Man denke nur einmal tiefer über die sprachliche Differenz der Farbe, des syntaktischen Bau’s, des Wortmaterial’s bei Homer und Pindar nach, um die Bedeutung dieses Gegensatzes zu begreifen; ja es wird Einem dabei handgreiflich deutlich, dass zwischen Homer und Pindar die orgiastischen Flötenweisen des Olympus erklingen sein müssen, die noch im Zeitalter des Aristoteles, inmitten einer unendlich entwickelteren Musik, zu trunkner Begeisterung hinrissen und gewiss in ihrer ursprünglichen Wirkung alle dichterischen Ausdrucksmittel der gleichzeitigen Menschen zur Nachahmung aufgereizt haben». (BT § 6, KSA 1, 48. See further, *Das griechische Musikdrama*, KSA 1: pp. 515ff. Cf. *The Birth of Tragedy*: GT §17).

⁵² To put this in other words: we have the letter of antiquity, we lack its musical spirit. This contrasts oral and a written culture, corresponding to a point made explicitly by the late I. Illich and B. Sanders, 1968; see too W. Ong, 1982. Illich’s important and beautiful *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh’s Didascalicon* (1993), offers a way to mediate between the reflections of contemporary culture and antiquity by way of Hugh of St Victor. But in the case of Nietzsche, it is important to emphasize the advances made by the signal discoveries of Milman Parry and Albert Lord in the early part of the 20th century, see A. Lord, 1960 and A. Parry, 1928, as well as E. Havelock, 1963, etc. One can see further, in a different direction, the pioneering work of Alexander Luria to trace out the cognitive consequences of a literate culture: for as one writes, one apparently, and in a very Nietzschean way, *writes* oneself.

was vocal. In this sense, those scholars who simply identify the Dionysian with the instrumental and the Apollonian with the vocal tend to overlook the very Nietzschean point of this text⁵³. For the loss of that same musical spirit corresponds to nothing less than the transformation of the oral culture of Greece (an orality which goes hand in glove with the literal phonetic function of the letter as a means for preserving sound) to the culture of the text and takes its point of departure from nothing less than its independence from the resonant sound of the culture that it at first preserves (as the spirit of the text) and then displaces (as the letter) of that same culture. Thus the tragic tone-drama could only suffer its own death at its own hand, which subtext (the death of the tragic artform) was of course the explicit subject of *The Birth of Tragedy* (BT § 1, BT § 11)⁵⁴, a death then that would have everything to do with the new domination of reason, the written word (*logos*) as opposed to the spoken word (*mythos*). Nietzsche's dream, of course, beyond his recollection of the birth and death of the tragic art form was to see a rebirth of the same, possibly by way of Wagner (an association which has Nietzsche seeking to instruct Wagner, the virtuoso musician, by object lesson in his first book – an empty endeavor, given both Wagner's need *and* his *capacity* for such instruction⁵⁵ and vain too and in more than one sense on Nietzsche's own part).

It is the death of the spirit of tragic music that is consummate in our day. Thus when we read the texts of ancient tragedy, we are limited to what we *see*. We lack the ability to *hear* with our eyes, that is, to use the only metaphor that remains for us as a people of the book: we cannot «sight-read» Greek music-drama. To illustrate this point, Nietzsche has recourse to periods in the middle ages when taste and convention had fallen into such disparity that one composed music with «visual aids», as it were, composing for the eye rather than for the ear. The consequently «illuminated» scores went to the color-book – or power-point presentation – extreme of matching «notes to something's color: like green in the case of plants, or purple for vineyard fields»⁵⁶. With regard to the spoken texts of ancient music drama, and like the medieval scholiast so charmingly absorbed by color, we are limited to the signs we *scan* rather than *hear* with our eyes. The point here may be compared to the difference between a musician's reading of a musical score and a non-musician reader of the same score. Reading a score, the musically trained reader *hears* – *and can sing* (and this emphasis is one Nietzsche makes and it will be important for his later self-remonstration: «*it should have sung, this new soul*») – what the other only sees. Just to this degree and for this very reason, Nietzsche declared, «we are condemned to misprision regarding Pindar, Aeschylus, and

⁵³ Thus Raymond Geuss observes that «Pure or absolute Dionysian music [...] would have to be purely instrumental music with no accompanying words» in his introduction to Ronald Speirs translation of Nietzsche, *The Birth of Tragedy and other Writings* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999): p. xxi. If others have also made such claims, they nonetheless represent what Nietzsche regarded as a historical solecisms in the case of ancient Greek tragedy.

⁵⁴ If commentators continue to find this paradoxical, Nietzsche makes the point of his explication of the decadence of ancient tragedy in terms of its original genesis equally explicit: «as tragedy goes to ground with the evanescence of the spirit of music, it is only from this spirit that it can be reborn» (BT § 16).

⁵⁵ For a digest of the relevant qualities of Wagner's scholarly (and even philological) endeavors, see M. Owen Lee, 2003.

⁵⁶ KSA 1: p. 517.

Sophocles». (KSA 1, 517). Our modern lack of the musical spirit of the text remains the fundamental obstacle to understanding ancient tragedy.

In addition to highlighting this literal musicality, Nietzsche also uses the same musical focus to oppose his study of tragedy to Aristotle on two counts: first refusing the myth of the myth (and that means, of course, the plot) and, second, refusing the function and expression of anagnorisis in terms of the audience's cathartic response or edificational benefit. Beyond the "therapy" of the theatre, the discharge or purification attributed to the experience of tragic sentiment, if also to illustrate the working dynamism of such a supposed and salutary benefit, Nietzsche invoked the example of the profoundly sensible pleasure that is the effect of musical dissonance to explicate the artistic comforts or the aesthetic joy of tragedy.

It is a parallel point that the philologist's tools Nietzsche used to explore antiquity will be the same tools he brings to every problem. Where in his early writings he uses the tools of philology – stylistic tools for reading in order to focus on the problem of the lyric artist – to make this same point, his later writing will play upon the words themselves: using provocative etymologies, as a genealogy of terminological assessments to different effect. One may thus find a parallel to his discussion of the lyric poet in *The Birth of Tragedy* in his discussion of the "noble" (or also of the "slave") – in *On the Genealogy of Morals*. Hence it is important, essentially so, that Nietzsche's "genealogy" is anything but a literal retrieve of supposedly historical facts (there never was such an antique era) and even less an expression of Nietzsche's own fantasies or personal desires⁵⁷. Instead, Nietzsche's rhetorical "polemic" on the origins of morality details the consequences of an *etymological* analysis – taken word for word. Thus he writes, «The signpost to the *right* road was for me the question: what was the real etymological significance of the designation 'good' coined in the various languages»⁵⁸. Accordingly, Nietzsche titles his beginning reflections in *On the Genealogy of Morals* with the contrast of terminological pairs outlining the heritage or linguistic fortunes of what is called *good*: i.e., and of course, «'Good and Evil' / 'Good and Bad'»⁵⁹.

Nietzsche's musical (Apollinian-Dionysian) insight into the *Birth of Tragedy* – opposing an empathically epistemic (Aristotelian) interpretation of the subliminally cathartic comfort of pure dissonance (tragic or musical drama) – yielded a first book that was effectively overlooked. And Nietzsche famously protested this lack of influence. Thus he could complain, in reference to his first book: «every *purely scientific book* is condemned to live a lowly existence among the lowly, and finally to be crucified never to rise again» (MMI § 98). That *esoteric* texts are *exoterically* inaccessible is a point Nietzsche will repeat again and again. And as Nietzsche's readers today, we do well to reflect on the common conviction (enshrined in the conventions of the Strunk & White simplicities prized as "clear" in American English) that presumes that everything is communicable and that everything can be made accessible to everyone.

⁵⁷ See Babich, 2004b.

⁵⁸ GM: Part I, § 4.

⁵⁹ The significance of Nietzsche for A. MacIntyre, 1972 is obvious here.

3. On Classical Texts: For Philological Regents and Philosophical Kings

As “educator,” writing for his “best” readers, Nietzsche would again and again elaborate the limits of the rhetorical directionality of writing as the question of reading and the related necessity of *learning* to read. This didactic, writerly project was expressly, explicitly exoteric, related to the concern to communicate in general, and that is to say, as tailored to individual contexts. By contrast, the esoteric or internal problem of philology, would be the problem of writerly-readerly reciprocity: the problem of right readers. For Nietzsche, always archaic in his sensibilities, like was required to know (or even to *begin to recognize*) like. And for his fellow philologists, Nietzsche remarks in a note in *The Gay Science*, the disciplinary project of philology as an enterprise, the conservation of “great” books – no matter the currently disputed denomination of such – underscores what Nietzsche confesses as philology’s ultimate doctrine of faith. This is the conviction «that there is no lack of those rare human beings (*even if one does not see them*) who really know how to use such valuable books – presumably those who write, or could write, books of the same type». And using a handily emphatic trope, Nietzsche repeats his claim: «I mean that philology presupposes a noble faith – that for the sake of a few noble human beings, *who always “will come” but are never there*, a very large amount of fastidious and even dirty work needs to be done first: all of it is work *in usum Delphinorum*» (GS § 102)⁶⁰.

The relevance of Nietzsche’s «*in usum Delphinorum*» – a variation of *ad usum Delphini* – has not received the attention it deserves, presuming (as one ought to presume) that one needs more than Kaufmann’s gloss. Nietzsche’s allusion was, of course, to the archetypically paternalistic project of creating special editions of Greek or Roman classic texts destined «for the use of the Dauphin»⁶¹. What is important here is that the practical impetus and cultural character of the classicist’s philological guild remains indebted to this same solicitous project. *This* was Nietzsche’s point in inserting just this invocation here in his own text. The same solicitude continues to animate the high tone with which we today speak of the so-called «great books». If the ‘political’ connection between this standard philological convention and Nietzsche’s ideal educator has not, to my knowledge, been explored (even by those who discuss Nietzsche in this same context) it manifestly has everything to do with the class distinctions associated with a classical education.

Nietzsche’s point is that the ultimate aim of philology is to generate «tidied up» source matter, undertaken in anticipation of a very valued, indeed ‘noble’ reader, a particular reader who *needs*, in the sense that the Dauphin had needed, to be protected from the sully (questionable, misleading, erroneous) aspects of this

⁶⁰ Emphasis added.

⁶¹ See P.D. Huet (dir.), *Collection de classiques latins Ad usum Delphini* (1674-1691), 67 volumes, dont 39 auteurs, 5 dictionnaires, as well as Puget de Saint-Pierre, *Histoire de Charles de Sainte-Maure, duc de Montausier* (Genève – Paris, Guillot, 1784). See also: Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l’Ecriture sainte* (Paris, P. Cot, 1709) and Géraud de Cordemoy, *De la nécessité de l’histoire, de son usage & de la manière dont il faut mêler les autres sciences, en la faisant lire à un prince*, dans *Divers traités de métaphysique, d’histoire et de politique* (Paris, 1691). Examples of the project include Jean Doujat, *Abrégé de l’histoire romaine et grecque, en partie traduit de Velleius Paterculus, et en partie tiré des meilleurs auteurs de l’Antiquité* (Paris, 1671) and Esprit Fléchier, *Histoire de Théodose le Grand* (Paris, S. Mabre-Cramoisy, 1679).

same *source* material. Regarded with all the presumption of a duly vested member of the philologist's guild, the "Dauphin" now corresponds to future philologists: the scholars who are to come⁶². These are the precious "future readers" who are to be protected from the less edifying aspects of classical literature. But what Nietzsche does not forget (and what, oddly enough, today's classicists seem not to have fully grasped, ignoring, as classical *historians*, precisely what Nietzsche named a historical sensibility)⁶³ is that the "texts" engendered for the scholars of the future are not (and never do *become* or turn into) original works.

Conventionalized restorations, authoritative editions are *prepared texts* (and, so some critics will argue: expurgated or bowdlerized in the process, going in different directions depending upon whether the critic in question follows Vico or Dilthey, or even Butterfield). Such texts are produced, this is the hermeneutic point of Nietzsche's «philologist's complaint», for very particular eyes. But whose eyes? If we no longer have the moral justification or imperative for such an edifying project – if only because there are no Dauphins today and if only because fashions have changed and if only because the current balding Kings of France (to use Russell's reference on reference) either do not exist (exoteric) or are unhonored as such (they are too young to have lost their hair as yet: this would be the esoteric point) – the results continue to live on in the methods of today's classical philology and source scholarship⁶⁴.

Given the presuppositions of his philological assumptions, claiming his works as written «for the future», Nietzsche offers us a painful rumination on the damnation of the author and thus a reflection of what he senses as his own destiny. In this way, Nietzsche expresses the philologist's labor as utterly pointless. In other words, Nietzsche perceived himself as writing in the hope of those «who always 'will come' but are never there». The ideal and best readers are *always* (permanently) in the future, he claims, and he claims that the presuppositions of the discipline require this conviction despite the recalcitrant fact that there are no (and that never have been) instances of such readers apart from the authors themselves, i.e., those who write, or could write, books of the same type (GS 102)⁶⁵. But what writer does not write for such ideal readers, however

⁶² It is for this reason that William Arrowsmith felt compelled to translate Nietzsche's «We Philologists» in the old series of the journal, *Arion*. Arrowsmith regarded this as a kind of call to arms, and hopefully gadfly's inspiration for the future of the profession. Following Bloom's *The Closing of the American Mind* and Martin Bernal's *Black Athena*, and, more recently, the micro-tempest that was Viktor Davis Hanson's and John Heath's *Who Killed Homer?*, one is lead to wonder whether it might be endemic to the discipline of classics that it imagine itself always in disastrous straits: a step away from total laxity or barbarism.

⁶³ See C. Osborne, 1987. Osborne's study has been relatively unreceived, at least within philosophy, and the author has turned to other themes. Osborne's reflections can be taken together with Nietzsche's arguments regarding the so-called pre-socratics as calling for further critical reflection on the sources. One contemporary locus for such reflection is the Derveni Papyrus, first transcribed anonymously, as *Der orphische Papyrus von Derveni*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 47 (1982). See for an English translation and commentary, G. Betegh, 2004.

⁶⁴ Nietzsche's most extreme exemplification of this manufactured or idealized representation of antiquity is evident in the citational methods he employed in his *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, with its notoriously creative variations on received the pre-platonic "fragments". Beyond the reactionary or indeed the counter-reactionary moves of today's ethno-classicist cum literary studies/anti-philological classics experts, it is worth reflecting upon the implications of Nietzsche's project for ancient philosophy. In addition to scholars like Marcel Detienne and Luc Brisson (especially on Plato's *Timaeus*), see, again the previous notes as well as the recent work of Pierre Hadot and indeed more traditionally, Charles Kahn's seminal study of Anaximander.

⁶⁵ One is reminded of Lewis Carroll's rueful Alice, that fantasy mouthpiece, like James Joyce's Molly Bloom, of male cupidity. «It is always» said Alice to the Red Queen, «jam yesterday and jam tomorrow but never jam today».

imaginary they may be, and what writer does not fail to recognize their absence? Certainly not Hölderlin who wrote in his *Brot und Wein* with a passion only a poet's voice could evoke, «Ah, my friend! we have come too late» [*Aber Freund! wir kommen zu spät*].

Like the philologist, for Nietzsche, the writer's hope will turn out to be a matter of vanity: vain in more than one sense. As Nietzsche looks back on his own writing in *Ecce Homo*, he claims «My time has not yet come, some are born posthumously» (EH, *Why I write such excellent books*, 1). Nietzsche's reflection in this context is self-laceratingly consistent. It would have to be odd, self-contradictory, to expect that his works be understood. That his readers have ears (and here he claims the metaphor of *having hands*) for his writings is an expectation that would go against the constitutional requirements needed in order to understand a book at all or in the first place (or even, but these are different things, to understand an author) as interpretive preconditions whose importance and indispensability he had always presupposed.

4. Scanning, Schemes, and Science: Nietzsche's Troubadour Song

We have noted that as early as 1869, in his notes for «*Die griechischen Lyriker*», Nietzsche paralleled ancient Greek musical culture with the song culture of medieval Europe. For the Greeks, «text and music were so intimately joined that without exception the very same artist created both», a genial versatility which was «far from unusual», as Nietzsche continued to explain: «consider the troubadours, the *Minnesänger*, and even the guild of *Meistersingers*»⁶⁶.

Nietzsche's *The Birth of Tragedy* thus calls for a specific comparison to *The Gay Science*. We recall that *The Birth of Tragedy* had been reissued in 1886 with a new subtitle and a self-critical preface emphasizing the preeminence of science as the veritable core or focus of the book. In the case of *The Gay Science*, the 1887 title page to the work substitutes a comic rhyme in place of the 1882 epigraph from Emerson and appends an additional, fifth book (like the later added fourth book supplement to *Thus Spoke Zarathustra*), polished off in the latter case with a further cycle of songs, invoking at once the knightly as well as the chastely⁶⁷ erotic character of the troubadour (and recurring in the arch allusions of Nietzsche's *Ecce Homo*): *Lieder des Prinzen Vogelfrei*⁶⁸.

⁶⁶ FS 5: p. 308; cf.: p. 367.

⁶⁷ That one should take this "chaste" character lightly seems advisable. See P. Bec, 2003 as well as A. de la Croix, 1999. Nietzsche himself corroborates this erotic dimensionality in a note where he affirms the "*Provençale*" as a "highpoint" in European culture just because they were «not ashamed of their drives» (KSA 10, 256). Despite the appeal of identifying Nietzsche's «immortal beloved» with Lou (and the question of Nietzsche's love affair with Lou is something else again) or else for tracing his passions for the boys of southern Italy (as Köhler and Krell among others have speculated, see note 82 below), it is more likely that the addressee of the love songs of Nietzsche's "gay science" would have been Cosima Wagner. I say this not because I am personally especially persuaded of Cosima's charms but because of the very nature of the gay science. The ambiguous coding of the troubadour's message was for public display: a love song sung to the beloved in the direct presence of the beloved's husband, who, for good measure, would also be one's own patron. See for a study of this coding, P. Zumthor, 1975.

⁶⁸ The title plays off many things, particularly Wagner's *Meistersinger* but it also alludes to Walther von der Vogelweide, especially as Nietzsche had heard a course on his poetry during his time at the University of Bonn. I explore the issue to follow at greater length in B. E. Babich, 2005a, in Keith Ansell-Pearson, 2005.

A good many readers have dutifully underscored the preeminence of the art of laughter in *The Gay Science*: apotheosizing Nietzsche as the philosopher who teaches us to laugh. But what was at issue in this art of laughter was nothing less than the «meaning of existence» itself, that is, the prime question of science and philosophy (GS § 1). In the same way, Nietzsche invoked the ‘vanity’ of then-contemporary scholars incensed by his use of the «word ‘science’» – a pique that has not played itself out – recalling their complaint: «‘gay’ it may be but it is certainly not ‘science’»⁶⁹. It is worth noting that their objection unsettled Nietzsche’s ambition to have articulated a profoundly ‘serious’ science (GS § 382). Deeply serious, Nietzsche’s ‘gay’ science wanted to be gay out of profundity⁷⁰ – as the ancient Greek had discovered the art of drawing his delight in the surfaces of things, his gay ‘superficiality’, from the depths of tragic wisdom (GS § iv).

Alluding to the troubadours’ art of song⁷¹, *The Gay Science* might be regarded as a handbook to the art of poetry, as Nietzsche plays on the notion of *vademecum/vadetecum* in the series of short poems that made up his «‘Joke, Cunning, and Revenge’: Prelude in German Rhymes», a title alluding to Goethe’s *Scherz, List, und Rache*, via a musical setting⁷². In this sense, *The Gay Science* explicates the science of philology as much as it exemplifies the musical art of poetic composition. But this will also mean that one might say, as Heidegger argued in a different tonality in his Nietzsche lectures, that *The Gay Science* could well be regarded as Nietzsche’s most *scientific* work.

5. Provençal Song, Mirth, and Poetic Language

As we know from the quotation marks in the subtitle Nietzsche added to the second edition of *Die fröhliche Wissenschaft*, the language of «*la gaya scienza*» is not Nietzsche’s. Indeed, in his notes, Nietzsche will reprove the blindness of his academic readers beyond their «misunderstanding of cheerfulness [*Heiterkeit*]». Starting with «the title» itself, Nietzsche would complain that «most scholars forgot its Provençal meaning»⁷³.

From Provence to the Occitan, one of Nietzsche’s *Nachlass* drafts, *Gai Saber*, begins with an address to “the mistral” (KSA 11, 547; cf. GS, *Songs of Prince Vogelfrei*; EH, GS). This is the troubadour’s art (or technic) of poetic song, an art at once secret⁷⁴, anonymous and thus non-subjective⁷⁵, but also including

⁶⁹ KSA 12: p. 149.

⁷⁰ The depths of which profundity Nietzsche “left open” as a question as he tells us in his *Ecce Homo*, «*Die Fröhliche Wissenschaft*».

⁷¹ In Nietzsche’s notes we find the variant titling: «Studies of every kind/to “the gay science”/(*la gaya scienza*)» (KSA 9: p. 681).

⁷² Although Goethe’s *Singspiel* from 1784 was originally set to music by Goethe himself in collaboration with the composer Philipp Christoph Kayser in 1785, it was never performed in Goethe’s day. E. T. A. Hoffman wrote stage music for it in 1799 but Max Bruch had also composed the music for a comic opera of the same title in one act, using Ludwig Bischoff’s abridged version of Goethe in 1858. Wagner too had composed music to Goethe’s *Faust*, which last detail may be relevant for an understanding of Nietzsche’s allusions to Faust in *The Gay Science*. Goethe himself was unsuccessful as librettist, if his poems inspired numerous musical ventures.

⁷³ See BGE § 260 and KSA 11: p. 547 and p. 551.

⁷⁴ Cf. the discussion of *trobar clos*, in E. Aubrey, 1999: p. 263. For a Lacanian interpretation of this coding, see Alexandre Leupin, 1993: pp. 53-68.

⁷⁵ *Ibid.*: p. 259. Due to its non-modern quality, this anti-lyrical (i.e., a-personal) lyricism absorbed Nietzsche’s interest in *The Birth of Tragedy*. See BT 5.

disputation⁷⁶ and comprising, perhaps above all, the important ideal of action (and *pathos*) at a distance: *l'amour lointain*. Nietzsche's exploration of the noble art of poetic song⁷⁷ is intriguing enough to compel attention. Detailing these song forms in his notes as he does⁷⁸, Nietzsche even seems to have framed some of his own poetic efforts in this tradition. To take an obvious instance, the 1887 appendix of songs to *The Gay Science*, includes a dance song entitled, *To the Mistral*, to be heard together with Nietzsche's praise of the south and affirming Nietzsche's love of Dame Truth herself (*Im Süden*). Even more, as one literary scholar has reminded us in his reflections on the origins of the «*gay saber*», rather less than an earmark unique or specific to Nietzsche, the playful context of laughter – “hilarity” – and the joy of play exemplifies the medieval tradition of vernacular song⁷⁹. In this way, the reference to gaiety in the first aphorism of *The Gay Science* recalls the focus of Nietzsche's first book on musical poetry, *The Birth of Tragedy*, «Not only laughter and gay wisdom but the tragic too, with all its sublime unreason, belongs among the means and necessities of the preservation of the species» (GS § 1).

As the art of contest in poetic song and given Nietzsche's courtly allusions to Goethe as noted above or else, and more patently, to Wagner, it is important to explore the tradition of the troubadour. One might go still further a field to an unattested (but likely) connection with Frédéric Mistral, the Occitan poet who popularized the inventive Provençal tradition of poetry, and who was a contemporary of Nietzsche's day⁸⁰. But we should also move slowly here – not just for reasons of philological care (Nietzsche's *lento*). That is to say that if the clearly erotic undercurrent (along with the recurrent focus on shame in *The Gay Science* – we note that Nietzsche concludes both books two and three on the note of shame: «as long as you are in any way *ashamed* of yourselves, you do not yet belong to us». [GS § 107] and, again, «*What is the seal of liberation?* No longer

⁷⁶ The *tenso* is regarded as the model for scholastic reasoning. See Aubrey, 1999: p. 335. Part of the justification for this association is Peter Abelard's compositions, compositions which Heloise recalls to him as seductively enchanting and which, as he tells us in his own reflections on his “calamities”, were channeled into philosophy. Although apart from Heloise's recollection of them to us and his own allusions, Abelard's secular songs have been lost, his sacred songs have been transmitted.

⁷⁷ The character of nobility is a primordial one for Nietzsche: as inventors of the ideal of love as “passion,” Europe “almost” owes its very being (BGE 260) to these “knight-poets”.

⁷⁸ «*Albas* – Morningsongs; *Serenas* – Evensong; *Tenzoni* – Battlesongs; *Sirventes* – Songs of praise and rebuke; *Sontas* – Songs of Joy; *Lais* – Songs of Sorrow» (KSA 9: p. 574).

⁷⁹ Roger Dragonetti writes, «“Nous voulons dire par là que ce qui l'anime depuis le XII^e siècle au moins c'est l'esprit de 'jonglerie' qui fait de la langue poétique l'instrument agique de tous les miroirs qui réfléchissent sa propre fable» (Wir wollen deshalb sagen, dass das, was mindestens seit dem 12. Jahrhundert ins Leben tritt, der Geist des Jonglierens ist, der aus der poetischen Sprache das Instrument macht, das in allen Spiegeln aufscheint, die seine eigene Fabel reflektieren)». For Dragonetti, this tradition has everything to do with the energy of the common people's tongue: «[...] le développement de la langue vulgaire, dont l'épanouissement s'accomplit dans l'élément du rythme de la musique, s'accompagne d'une sorte de hilarité où le rire passe du badinage à la bouffonnerie, au ricanement, voire au persiflage, sans que jamais la langue ne perde ses droits à la souveraineté du jeu de la joie qu'il procure» (R. Dragonetti, 1982: p. 13). Dragonetti reads the “*gai savoir*” (the orthography of which he continuously varies in his text) via an association with Nietzsche, explicitly invoking Dionysian revelry: «Il est tout à fait clair que le concept de *gay saber*, porté par le fond dionysique du *joy*, que les poètes courtois célèbrent dans la liesse et le ravissement, suppose tout un côté folâtre, facétieux et plaisant, dont la poésie courtoise fait preuve abondamment. Il nous a paru nécessaire d'insister sur ces aspects de la *gay sciensa* qui gouverne pour deux siècles au moins toute une rhétorique de la littérature lyrique ou narrative dont la langue s'articule essentiellement dans le rythme du contredit» (*Ibid.*: p. 15). There is much to be explored here with regard to Nietzsche's conception of rhetoric and metaphor but also parodic form.

⁸⁰ Marcel Decremps (1974) has traced this connection from Herder onwards..

to be ashamed before oneself» [GS § 275, see also § 273 and § 274]) does not quite offer a *demonstration* of Nietzsche's homosexuality⁸¹, a similar restraint is called for in this case as well.

We will need much more than a recollection of the Provençal character and atmosphere of the troubadour to understand Nietzsche's conception of a joyful science, even if, given the element of a complex and «involuntary parody» (GS § 382), the spirit of the Occitan certainly helps, especially where Nietzsche adverts to dissonance throughout (betraying the disquiet of the mistral wind as well as its seasonal relief). For nothing less than a critique of science is essential for an understanding of the ideal of Nietzsche's gay science. As we have already seen, a reflection on ancient Greek music drama had occupied Nietzsche's first concerns with the general question of what he called the «problem of science» in his 1886 reflections on his first book, *The Birth of Tragedy*. This object of Nietzsche's scientific concern as we have already explored this above, was Nietzsche's declared discovery of the birth of tragedy in the folk song, in lyric poetry – in the music of the Greek lyric word (BT§ 5, 17, etc.).

Seen from this perspective, *The Gay Science* tells us Nietzsche's life work in terms of his scholarly achievements as well as his own deployment of the same. Thus we find Nietzsche putting this 'science', this 'gay science', to work on his own behalf and taking this as far as the consummate promise of his troubadour's (and even Catharist) ideal of self-overcoming. This is the context of impossible love, the condemnation «never to love», as that intimate disappointment of unrequited love in which David B. Allison quotes Nietzsche's resolution to effect his own healing transfiguration⁸². If the «gay science» is a handbook of song, it prefigures what Allison has delicately analyzed in the context of Nietzsche's fatal love affair with Lou Salomé as what will become Nietzsche's recipe for inventing «the alchemical trick for transforming this muck [*Kothe*] into gold»⁸³. If Nietzsche's self-therapy can work as it does for the love of a woman, for Lou, as Allison argues, it is because the alchemical transformation consummates what Nietzsche calls *amor fati*, that is, the love of life and fate itself, real life, not just «warts and all», but exactly including, as intimately necessary to life, the whole gamut of illness and suffering, mis-recognition and disappointment, as well as death, and so adumbrating the all-too real horrors of ancient tragedy.

As a philosopher in the fashion of the gay science, *you* can play or “experiment” with *yourself* in your own thinking, *you* can be the phenomenologist of *yourself*, varying the effects of health, illness, convalescence or the persistence of illness and pain on thought itself. For neither science, nor scholarship, nor philosophy, Nietzsche tells us, has ever been «about 'truth'» (*Ibid.*). Each of these occupations, as Nietzsche tells us, has always had some other motivation or aim

⁸¹ Joachim Köhler has made the case for this claim, but it is complicated because, as David B. Allison and Marc Weiner have also shown, another argument for a similarly shameful eroticism, namely autoeroticism, can also be made, indeed Nietzsche's couplet witticism regarding masculine physiology seems to allude to this (and it is not irrelevant that tales of Kant's sex life play upon the same physical phenomenon): «*Steh ich erst auf Einem Beine/Steh ich balde auch auf zweien*» (KSA 9, 686). See J. Köhler, 2002, D. B. Allison, 2001, M.A. Weiner, 1995: pp. 335-347).

⁸² See for the context here, D. B. Allison, 2001: p. 154, citing Nietzsche's EH, Z, § 7.

⁸³ Nietzsche's letter to Overbeck: Christmas Day, 1882 in *Sämtliche Briefe*, Vol 6: p. 312. Cited in D. B. Allison, 2001: p. 115. For a bit more on Nietzsche and alchemy, see B. E. Babich, 2004c: pp. 264-283.

in mind, e.g., «health, future, growth, power, life...» (*Ibid.*). Acknowledging the passions of knowledge heretofore, Nietzsche is at pains to argue that the ideal of objectivity is a delusion either of self-deceiving idealism or a calculated mendacity. Belief in such an ideal is the default of science altogether. In its place, Nietzsche argues against both the idea and the ideal of pure science, dedicated to sheer knowledge as if knowing should be its own end (GS § 123), as he also argues against knowledge for gain and profit⁸⁴. In every case, his reference point is the *noble* (cf., D § 308 and BGE § 212) ideal of *la gaya scienza*. Contra the idealistic convictions of the «will to truth», to «truth at any price», Nietzsche dares the proposition that truth once «laid bare», no longer remains true (GS § iv). A gay science will *need* to know itself as art. And such an artful knowledge needs to recognize its own truths as illusions⁸⁵.

The “alchemical” proof of Nietzsche’s joyful science, *amor fati*, finds its planned – and executed – exemplification in *Thus Spoke Zarathustra*, as well as in the retrospective song cycle appended to the later written fifth book of *The Gay Science*⁸⁶. In this experimental fashion, in this scientific wise, the promise articulated on behalf of music in *The Birth of Tragedy* might finally be fulfilled, as his reflections in *Beyond Good and Evil* and *Ecce Homo* suggest. If, as Nietzsche wrote in *The Birth of Tragedy*, the «spirit of science» (*der Geist der Wissenschaft*) and techno-mechanical progress could be shown to have had the power to vanquish myth (even if only with a scientific myth of its own) and poetry (even if only with a scientific poetry of its own)⁸⁷, the «spirit of music» might be thought – this remains Nietzsche’s finest hope, it will become his philosophical music of the future – to have retained the power to give birth once again to tragedy. Such a rebirth compels us to seek out the «spirit of science» in terms of its antagonistic opposition to music’s power of mythical creativity⁸⁸.

As preserved in written form, like Homer’s epic song, like Greek musical tragedy, *la gaya scienza* corresponds to the textual fusion of oral traditions – composition, transmission, performance – in the now frozen poems of the troubadours. For this reason it is important to recall that, as in the case of the ancient tradition of epic poetry, the knightly art of poetry, the *gai saber* as it was first recorded in

⁸⁴ Despite Nietzsche’s clear specification of the intrinsic desires and motivations of knowledge, it is hard to imagine a stronger denunciation of the usual financial motivations of research scholarship than Nietzsche’s, although Weber and Heidegger come close. Gold in the *The Gay Science*, lightly and *gaily* enough, turns out to be a metaphor for the sun: shining rippling gold on the water (GS § 337; GS § 339) or else as the parodic and presaging image of Zarathustra’s morning song, as an overflowing vessel: «Bless the cup that wants to overflow in order that the water may flow golden from it and everywhere carry the reflection of your bliss. Behold, this cup wants to become empty again» (GS § 342). Readers intrigued by this imagery may wish to read Richard Perkins on the same.

⁸⁵ I discuss this only seemingly paradoxical point in B. E. Babich, 2004 and B. E. Babich, 1999: pp. 1-24.

⁸⁶ Nietzsche’s *Thus Spoke Zarathustra* begins with a dawn song (*Albas*) exemplifying another of Nietzsche’s master song cycles, in addition to the instantiation of, and ironic variation upon, the more typical troubadour’s dawn song (which was traditionally more a song sung less to greet the new day than to mourn the close of the alliances of the night, as the hours steal into the claims of the day) in the *Songs of Prince Vogelfrei*, «Song of a Theocritical Goatherd».

⁸⁷ «Anyone who recalls the immediate effects produced by this restlessly advancing spirit of science will recognize how myth was destroyed by it, and how this destruction drove poetry from its natural, ideal soil, so that it became homeless from that point onwards» (BT § 17).

⁸⁸ «If we are correct in ascribing to music the power to give birth to myth once more, we must also expect to see the spirit of science advancing on a hostile course towards the myth-creating force of music» (*Ibid.*).

the 14th century⁸⁹, preserved what had been a much older song-tradition dating back to the 12th or 11th century, or, indeed, earlier still⁹⁰.

As we have seen, the «spirit of music» gives birth to tragedy, the tragic art and knowledge that is ultimately the metaphysical comfort of the artist (BT § 25)⁹¹. In *The Gay Science*, Nietzsche articulates this ‘metaphysical’ comfort as the distance and light of art (GS § 339). By contrast with such a metaphysical or musical comfort, the comfort of «‘the spirit of science’ is a physical one: ‘eine irdische Consonanz’» (BT § 17). In *The Gay Science*, Nietzsche will analyze this saving grace, this working functionality as the reason we, too, remain «still pious». (GS § 344). Astonishing in its patent, empirical but insuperably contingent success, what «holds up» (GS § 46) in science as the now modern (technological) scientific solution to life is the gift of a *deus ex machina*, as Nietzsche clarifies the vision of Prometheus for us (GS § 300), the «God of the machines and the foundries» (BT § 17), put to work on behalf of a ‘higher’ egoism, confident in the «world’s correction through knowing», and of the viability of a «life guided by science» (*Ibid.*) but above all, capable of concentrating the individual within the most restrictive sphere of problem solving (the scientific method).

For Nietzsche, as for the rest of us, the method at work – stipulation, mechanism, and above all delimitation, i.e., method *as such* – is the key to the modern scientific age. The same methodification is also the means whereby science becomes art, but to say this is also to say that science departs from theory alone, i.e., from its metaphysical heaven or perfection, to become practicable and livable, viable, as such⁹².

However effective they are (and they are very effective as Nietzsche underscores), the expression of natural laws in human relations or numerical formulae (GS § 246) remains a metaphorical convention: a Protagorean conventionalism Nietzsche famously compares to a deaf person’s visually metaphorical judgment of the acoustic quality of music on the basis of Chladni sand/sound figures (GS § 373) – an image which gave Nietzsche proof of the veritably metaphorical convertibility of sound and light in wave forms or vibrations, or “*Schwingungen*”, as Nietzsche triumphantly declared (KSA 7, 19 [140]: p. 164) – and today we might reimagine the Chladni metaphor as the “music” of a digital music file printed as binary character text – or else, and more obliquely, as the dancing play of light, the purely visual “music” of the gleaming refraction surface of a music CD hung as a light catcher⁹³.

⁸⁹ This refers to the *Leys d’Amor* – laws of love – a work compiled in Toulouse by seven troubadours who established the *Académie littéraire de Toulouse ou Consistoire du Gai Savoir*, a group that transmitted the poetic code of the *Gay Saber*. See Olivier Cullen’s entry in Ferrand, *La Musique du Moyen Âge*: p. 279. On the relation to law, see P. Goodrich, 2001: pp. 95-125.

⁹⁰ See above noted references regarding the troubadours as well as, more broadly, L. Treitler, 2003. See too E. Aubrey, 1996 and for a discussion of the distinction between vocal and unaccompanied song in the context of the tradition of musical accompaniment, C. Page, 1976, as well as, again, P. Zumthor, 1975.

⁹¹ E. Fink, 2003, offers one overview of Nietzsche’s «artist’s metaphysics». See for further discussion in English as well as additional references, B. E. Babich, 2005b.

⁹² Nietzsche attempts several articulations of this, for example, where he writes one variation upon the same expression in *The Birth of Tragedy*. «Logic as artistic conception: it bites itself in its own tail and so opens a portal to the world of myth. Mechanism, the way science turns into art 1, at the periphery of knowledge, 2, beyond the pale of logic» (KSA 7: p. 224; cf. BT § 15).

⁹³ The full context here is as follows «The *human being* as the measure of things is similarly the basic concept of science. Every law of nature is ultimately a sum of anthropological relations. Especially number: the

In this way, when Nietzsche first sets up the opposition between art and science in terms of music and myth – in distinction to logic and calculative advantage – what is at issue is a proportionate achievement. As Nietzsche had argued in his first book, both art *and* science are ordered to life. Art seeks to harmonize dissonance, resolving it by transfiguration – not by elimination but by way of musical incorporation: «a becoming-human of dissonance». (BT §25, cf. 24) By contrast, especially in the guise of the technological science of modernity, as it begins with Socrates and the promise of logic and truth, mechanical or physical science very effectively corrects or improves the world. In this way, science substitutes an earthly consonance in place of the elusive promise of the tragic art, or music, which for its part offers no solutions to mortal problems (this is tragedy) only beautiful concinnities⁹⁴ or harmonies (this is the art of music).

For Nietzsche, a focus on science may not be distinguished from aesthetics (art) as we have already seen nor indeed from ethics (morality). Thus he contends on the ethical level, that when «modern scientific» rationality (GS § 358) turns its eye on suffering, it conceives (and thereby *reduces*) suffering to a ‘problem’ needing a solution (KSA 1, 394). There is a whole skein of difficulties here for Nietzsche, beginning with the question of the nature and extent of suffering (psychic or physical, cultural or historical) and including the quality and character of comfort and relief. The compassionate and tragic element will always be important for Nietzsche, a sensitive pathos he shared with Schopenhauer. But beyond Schopenhauer, Nietzsche would also argue that the problem of suffering eludes ameliorating reduction for the very reason that a solution to the problem of suffering also and inevitably elides the whole fateful range of what belongs to suffering (GS § 338, § 318). This is a complex point and it does not mean that Nietzsche was in favor of passively enduring much less inflicting suffering. Rather: to strip off the multilayered, complex covering of truth (that is its illusions) is *also* to dissolve what is true (GS § iv, cf. TI, *How the “Real World” at Last Became a Myth*), in the same way that Rome as an empire came to dominate its world, to use Nietzsche’s example of cultural supremacy (and for a contemporary example, we can think of what we call ‘globalism’). Imperial Rome blithely obliterated the traces of its past (better said, of course, the past of its predecessors) without the slightest inkling of bad conscience: «brushing off the dust on the wings of the moment of the historical butterfly» [GS § 83]).

In one’s own life, this layered and interwoven complexity is the inscrutability and that is exactly to say the *meaning* of suffering (GS § 318). More critically, this is also the problem of the meaning and significance of suffering for another person (we might call this the philosophical problem of «other pains» [GS § 338]). In this reflection, so crucial to the notion of the eternal return, Nietzsche touches upon the deep relation of suffering to happiness as well as everything that suffering necessitates and makes possible (*Ibid.*).

quantitative reduction of every law, their expression in numerical formulas is a μουσική as someone one who lacks the ability to hear judges music and tonality according to the Chladni sound patterns» (KSA 7: p. 494 cf. p. 445).

⁹⁴ Concinnity is the term I invoke to describe the working effect of Nietzsche’s philosophical style of writing. See B. E. Babich, 1990: pp. 59–80 as well as more extensively in B. E. Babich, 2002a: pp. 171–210; notes: pp. 200–205.

The complex problem of suffering and pain is at the foundation of Nietzsche's great challenge to contemporary expressions of care ethics. Beyond this we can attend to the ethics of compassion as Nietzsche would speak of the higher ethic of friendship (KSA 8, 19 [9], 333). This «higher ethic» is Nietzsche's intriguing and still untapped contribution to understanding Heidegger's notion of care in the elusive reflection contra pity (*Mitleid*) that would teach what Nietzsche names *Mitfreude* (*Ibid.*, cf. GS § 338). As the terms of Nietzsche's gay science can now tell us, Nietzsche's thinking on morality is as complex and often as counter-intuitive as it is because he is interested less in promulgating a moral theory than in questioning the presumptions of the same. The same critical spirit of questioning endures as the key to science for Nietzsche (as it is the same for Heidegger)⁹⁵ and what Nietzsche confesses as his "personal injustice" is his very scientific conviction that everyone must somehow, ultimately *have to have* this "*Lust des Fragens*" (GS § 2). In other words, Nietzsche permitted himself to believe that everyone was in some measure possessed by a *passion* for questioning «at any price» (GS § 344).

6. Gay Science: Passion, Vocation, Music

For Nietzsche, we explain (or as he takes care to specify, we 'describe' [GS § 112]) everything with reference to ourselves and our own motivational intentionality, consequently and inevitably, here Nietzsche goes beyond *both* Kant and Schopenhauer, we fashion (or invent) the very concept of a cause (GS § 112; cf. 357) and thereby misconstrue both the world *and* ourselves in a single blow⁹⁶. As a critique of science, Nietzsche's critical reflections on science move his first attempt to raise the question of science, the critical reflexive question of science in terms of the conditions of any possibility of knowing, summarized, in his attempt at a self-criticism, as looking at science itself as a problem, regarded *scientifically* and that is to say, from the perspective of art and life.

Nietzsche is thus able to outline a critical revision of the standard genealogy of science out of the spirit of myth and magic and alchemy as he also finds science modeled on the occluded paradigm of religion (GS § 300; GM III: § 25). Nietzsche does not merely parallel science and religion in terms of both faith and ultimate goals, that is, piety and metaphysics (GS § 344) but earlier, in a rarely remarked upon aphoristic tour de force, Nietzsche plays on the dynamic between science and religion and the prejudices proper to both. In this fashion, Nietzsche tells a parable to explain (and not quite to denounce)⁹⁷ an earlier era's wholly scientific (one thinks of the Jesuit scholar, Robert Bellarmine's) resistance to the astronomical claims of Galileo and to Copernicus and so on to the then current resistance to the geological claims of evolution. In the very way that the

⁹⁵ See GS § 2, § 375, as well as see M. Heidegger, 1961. I explore this point further in B. Babich, 2005c.

⁹⁶ Nietzsche argues that «The sole causality of which we are conscious is that between willing and doing – we transfer this to all things and signify for ourselves the relationship of two alterations that always happen simultaneously. The *noun* is the resultant of the intention or will, the *verb* of the doing. The animal as the creature that wills – that is its essence» (KSA 7: p. 482. See also GS 112).

⁹⁷ Nietzsche's sensibility here approaches Paul Feyerabend's reflection on Galileo and his historical context. See P. K. Feyerabend, 1987: pp. 247-264.

noble passion of love (the purity of the lover, the same purity that forgives even the visceral vigor of lust itself, as Nietzsche notes [GS § 62]) would be disinclined to image (or to be asked to imagine) the inner guts of the beloved, the whole network of tissue and blood and nerves in all their glistening truth, so the believer had, in times gone by, a similar lover's horror with respect to the very idea of the divine *sensorium*. In earlier, more religiously (as opposed to more scientifically) pious times, one recoiled from the viewpoint that would reveal the beloved: the cosmos and thus God himself, laid bare by the incursions of telescopes and astronomical theory. «In everything that was said about nature by astronomers, geologists, physiologists, and doctors, he saw an intrusion on his choicest property and thus an assault – and a shameless one on the part of the attacker» (GS § 59). We see here the sensitivity of Nietzsche's rhetorical style at work: beginning where «all the world» knows its way around and knows all about (that is, as every male philosopher knows all about love – and love affairs)⁹⁸, Nietzsche's parable takes the reader to a more esoteric insight (into scientific cosmology and the trajectories of its historical contextuality and thence to philosophy).

For the sake of the philosophical question of truth and logical rationality, Nietzsche raises the question of science as the question of the measure of the world of real – not ideal (GS § 57) – things. For Nietzsche, just as one cuts away the metaphysical domain of the noumenal, real/ideal world and loses the phenomenal world in the same process, the clarification of the human being in modern scientific, evolutionary and physiological terms also works to eliminate the pure possibility of knowledge as such. If what works in us are tissues and cells, genes and evolutionary history, associations and habits, then we cannot speak of knowledge, and certainly not 'reality'. The problem is worse than a Kantian conceptual scheme, space-time, causality, etc., the problem is in the mixture of ecology, physiology, and electro-chemical processes. Thus Nietzsche can conclude: «There is for us no 'reality'... » (GS § 57). When, in the following section, Nietzsche goes on to detail his radical nominalism he is not merely invoking the sovereignty of human invention but its impotence. Thus he declares his conviction, «that unspeakably more lies in what things are called than in what they are» (GS § 58). This is complicated as it begins in arbitrary convention, but ends in something even more durable than habit as there is also, and there are entire sciences like philology but also, like anthropology and the other 'human' sciences that seek to adumbrate Nietzsche's insight here, a natural history of conventions or habits. Thus he reflects that «appearance from the very start almost becomes essence and works as such». But cutting through all of this is itself a proof of its efficacy and origin and above all, «it is, we should not forget, enough to create new names and estimates and probabilities in order to create new 'things' in the long run» (GS § 58)⁹⁹.

For Nietzsche, «all of life is based on semblance, art, deception, points of view, and the necessity of perspectives and error» (BT § v). Nietzsche saw that the critical self-immolation of knowledge («the truth that one is eternally condemned

⁹⁸ For a discussion of this scholarly conviction, see B. E. Babich, 2000b: pp. 15–55.

⁹⁹ This poetic creativity is the ultimate meaning of the troubadour's art (*trobar*, an etymologically disputed term, meaning invention but also related to tropes and their variations) as a science (GS § 335): it is the heart of what Nietzsche called «*la gai saber*». For this etymology, see pp. 12–13 in P. Zumthor, 1995: pp. 11–18.

to untruth» [KSA 1, 760]) at the limit of the critical philosophic enterprise is to be combined with the sober notion that insight into illusion does not abrogate it and, above all, such insight does not mean that illusion lacks effective or operative power. To the contrary, «from every point of view», Nietzsche argued, «the *erroneousness* of the world in which we live is the surest and the firmest thing we can get our eyes on» (BGE § 34; cf. GS § 111, 112). Nor is this visual metaphor an incidental one here¹⁰⁰. For Nietzsche, to regard the body as a complexly knowing *instrumentarium*, widely keyed to all its senses and not restricted to sight alone, offers an understanding of the body itself as mind, that is, not opposed to the mind, and not imagined as a Cartesian or Lockean adjunct to the mind, but, writ large and veritably Hobbesian (if beyond Hobbes), a «grand reason, a plurality with one sensibility, a war and a peace»¹⁰¹.

As «physician of culture», the philosopher is to be an artist of science, a composer of reflective thought, refusing the calculations of science as the thickness deadly to the ‘music’ of life (GS §§ 372, 373). Refusing such calculations, the gay science promotes a more musical, more passionate science. In this way, the ‘only’ help for science turns out to be not more science or better scientific understanding but the therapeutic resources and risks of art¹⁰². The goal is not a more charming, comic or ‘light’ science but, much rather – and much more – a science worthy of the name, if perhaps for the first time: a gay science with the courage truly to question (GS §§ 345, 346, 351) resisting what Nietzsche analyses as the always latent tendency of degraded and ordinary science to rigidify into either dogma (GS § 25) or empty and mindless problem solving (GS § 373).

It is for this reason that one misses the point when one maintains that Nietzsche is either “for” or “against” science. Instead, Nietzsche’s interpretive touchstone contrasts what affirms mortal life on this earth with what denies that life. But because mortal life includes sickness, decay, and death, this tragic perspective opposes the nihilism (be it mystico-religious or rational-scientific) which would seek, as does religion, to redeem or else, as does science, to improve life because *both* perspectives turn out to *deny* mortality (suffering, frustration, death – an emphasis common to the troubadours as well as ancient Greek music drama or tragedy and, indeed, opera).

¹⁰⁰ See also Nietzsche’s note: «We speak as if there were *existent things* and our science speaks only of such things. But an existing thing exists only in terms of the *human perspective*: which we cannot dispense with. Something becoming, movement as such is *utterly* incomprehensible for us. We move *only existent things* – out of this our world view is formed in the mirror. If we think the things away, the movement goes too. A moved force makes no sense – for us» (KSA 9, 309; cf. GS § 110).

¹⁰¹ «The body is a great reason, a multiplicity with one sense, a war and a peace». Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra* (KSA 4, 39). Thomas Common has recourse to “sagacity” to render *Vernunft*, while R. J. Hollingdale speaks of “intelligence” and Walter Kaufmann, perfectly correctly in this case, translates *Vernunft* as “reason” in its exactly philosophical sense, where Nietzsche continues: «The tool of your body is also your little reason, my brother, which you call “spirit”, a little tool and play toy of your great reason». With even more Kantian clarity, we hear: «There is more reason in your body than in your reason» (KSA 10, 4[240]). Nietzsche thus sets the body in contrast to the intellect, our «four-square little human reason» [*viereckigen kleinen Menschenvernunft*] in the materialist context of empirical science (GS § 373).

¹⁰² Thus and exactly where Nietzsche speaks of a joyful science he is also careful to avoid the simple opposition between science and art, by insisting on a new kind of art: «another kind of art – a mocking, light, fleeting, divinely untroubled, divinely artificial art, that like a bright flame, blazes into an unclouded sky! Above all: an art for artists, only for artists!» (GS § iv).

Like the problem of suffering, Nietzsche's philosophy of science addresses the problem of mortal life without seeking to solve it. For Nietzsche, «knowledge and becoming» (truth and life) mutually and incorrigibly exclude each other (KSA 12, 9[89]; cf. 7[54]). Thus to say that «our art is the reflection of *desperate knowledge*» (KSA 7, 19[181]), is to set art and knowledge on the same level and for this same reason, both art and knowledge can be used either against life or in the service of life (and we recall that "life" is the "woman" of Nietzsche's troubadour song in *Thus Spoke Zarathustra* [see too GS § 229]). But when Nietzsche writes in *The Gay Science* that «science can serve either goal» (GS § 12), he cannot be articulating a traditionally naïve expression of science's celebrated neutrality, as we have seen. Instead, and precisely as a logical or theoretical project, science is the kind of art or illusion (or convention) that remains inherently nihilistic. Because science (as such) is not objectively neutral, science must *always* be critically reviewed not on its own basis (we have noted that science is not in a position to do this) but rather on the ground of what makes science possible, and that is what Nietzsche originally named the "light" of art.

Art gives us perspective on things (GS § 339), which is also to say that it teaches us how to take them from the right distance (GS § 107). This is the perspectival knowledge proper to the science of rhetoric. That same optic – or perspective prism, to allude to a Goethean metaphor for Nietzsche's own approach to science – focuses on life in its complexity, considered in such a way that it can be seen in all its shifting complexity. «At times we need to have a rest from ourselves by looking at and down at ourselves and from an artistic distance, laughing *at* ourselves or crying *at* ourselves; we have to discover the hero no less than the fool in our passion for knowledge; we must now and then be pleased about our folly in order to be able to stay pleased about our wisdom» (GS § 107).

This joyfulness (or gaiety) is what Nietzsche encourages us to learn from 'the artists', and in the same manner as we learn from physicians how best to down a bitter drink: by thinning it, to diffuse or veil it, or by mixing sugar and wine into the potion (GS § 299). Art has at its disposal a variety of means for *making* things beautiful, alluring, and desirable, precisely when they aren't – for «in themselves, they never are» (*Ibid.*). Here Nietzsche calls upon us to be wiser, to be more poetic, and thus to go further than the artist who forgets his magic at the point where his art leaves off: «We however want to be the poets of our lives, and first of all in the smallest and most everyday way» (*Ibid.*).

As «the actual poets and authors of life», this poetizing would extend to a benediction of life as it is. Promising to bless life, Nietzsche made this his own Saint January resolution of the great year of eternity, «I want to learn more and more how to see what is necessary in things as what is beautiful in them – thus I will be one of those who make things beautiful» (GS § 276). As Hadot has detailed this same philosophical art, Nietzsche's alliance of science (necessity) and art (creativity) is the achievement of the ancient, musical art of philosophy. This is the music of the *gay science*, as Nietzsche sought to realize this art as the eternal perfection of a *way* of life: *amor fati*.

Bibliography

- Allison, D. B., 2001, *Reading the New Nietzsche*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md.;
- Anderson, W. D., 1994, *Music and Musicians in Ancient Greece*, Ithaca, Cornell University Press;
- Ansell-Pearson, K., 2005 (ed.), *Companion to Nietzsche*, Cambridge, Blackwell;
- Aubrey, E., 1996, *The Music of the Troubadours*, Indianapolis, Indiana University Press;
- Aubrey, E. et. al., 1999, *Les troubadours*, in *Guide de la Musique du Moyen Âge*, dir., Françoise Ferrand, Paris, Fayard;
- Babich, B. E., 1990, *On Nietzsche's Concinnity: An Analysis of Style*, «Nietzsche-Studien», 19;
- 1994, *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science in the Light of Art and Life*, Albany, State University of New York Press; Italian trans. by F. Vimercati, *Nietzsche e la Scienza: Arte, vita, conoscenza*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996;
 - 1999, *Nietzsche's Critical Theory: The Culture of Science as Art*, in B. E., Babich (ed.), *Nietzsche, Theories of Knowledge, Critical Theory: Nietzsche and the Sciences I*, Dordrecht, Kluwer, 1999: pp. 1-24;
 - 2000, *Nietzsche, Classic Philology and Ancient Philosophy: A Research Bibliography*, «New Nietzsche Studies» 4:1/2: pp. 171-191;
 - 2000a, *Between Hölderlin and Heidegger: Nietzsche's Transfiguration of Philosophy*, «Nietzsche-Studien» 29: pp. 267-301;
 - 2000b, *Nietzsche et Eros entre le gouffre de Charybde et l'écueil de Dieu: La valence érotique de l'art et l'artiste comme acteur – Juif – Femme*, «Revue Internationale de Philosophie» 211/1: pp. 15-55;
 - 2002, *Sokal's Hermeneutic Hoax: Physics and the New Inquisition*, in B. E. Babich (ed.), *Hermeneutic Philosophy of Science Van Gogh's Eyes, and God: Essays in Honor of Patrick A. Heelan*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers: pp. 67-78;
 - 2002a, *Mousiké techné: The Philosophical Praxis of Music in Plato, Nietzsche, Heidegger*, in Robert Burch and Massimo Verdicchio (eds.), *Gesture and Word: Thinking Between Philosophy and Poetry*, London, Continuum;
 - 2003, *From Fleck's Denkstil to Kuhn's Paradigm: Conceptual Schemes and Incommensurability*, «International Studies in the Philosophy of Science» 71/1: pp. 75-92;
 - 2003a, *On the Analytic-Continental Divide in Philosophy: Nietzsche's Lying Truth, Heidegger's Speaking Language, and Philosophy*, in C. G. Prado (ed.), *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*, Amherst: NY, Humanity Books: pp. 63-103;
 - 2004, *Nietzsche's Critique of Scientific Reason and Scientific Culture: On "Science as a Problem" and "Nature as Chaos"*, in Gregory M. Moore and Thomas Brobjer (eds.), *Nietzsche and Science*, Aldershot, Ashgate, 2004: pp. 133-153;
 - 2004a (ed.), *Habermas, Nietzsche, and Critical Theory*, Amherst - New York, Humanity Books;
 - 2004b, *Habermas, Nietzsche, and the Future of Critique: Irrationality, The Will to Power, and War*, in B. E. Babich, 2004a;
 - 2004c, *Nietzsche's göttliche Eidechse: "Divine Lizards", "Greene Lyons" and Music*, in Ralph and Christa Acampora (eds.), *Nietzsche's Bestiary*, Lanham MD, Rowman & Littlefield;
 - 2005, *Words in Blood, Like Flowers: Philosophy and Poetry, Music and Eros in Nietzsche, Hölderlin, Heidegger*. Albany, State University of New York Press;

- 2005a, *Gay Science: Science and Wissenschaft, Leidenschaft and Music*, in K. Ansell-Pearson, 2005;
- 2005b, *Nietzsche's "Artist's Metaphysics" and Fink's Ontological "World-Play"*, «International Journal of Philosophy»;
- 2005c, *Dichtung, Eros, and Denken in Nietzsche und Heidegger: Heideggers Nietzsche Auslegung im Licht der heutigen Nietzsche-Lesarten*. «Heidegger-Jahrbuch II», Freiburg im Breisgau, Karl Alber Verlag;
- Beare, W., 1953, *The Meaning of Ictus as Applied to Latin Verse*. «Hermathena», 81: pp. 29-40;
- Bec, P., 2003, *Le comte de Poitiers, premiers troubadour, à l'aube d'un verbe et d'une érotique*, Montpellier, Université Paul Valéry "Collection lo gatros";
- Betegh, G., 2004, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Boeckh, A., 1811, *De metris Pindari*, Leipzig;
- Böning, T., 1986, "Das Buch eines Musikers ist eben nicht das buch eines Augenmenschen", *Metaphysik und Sprache beim frühen Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», 15: pp. 72-106;
- Bornmann, B., 1989, *Nietzsches metrische Studien*, «Nietzsche-Studien» 18: pp. 472-489;
- Comotti, G., 1977, *Music in Greek and Roman Culture*, trans. Rosaria V. Munson, Baltimore, The Johns Hopkins University Press;
- Decremps, M., 1974, *De Herder et de Nietzsche à Mistral*, Toulon, L'astrado;
- de la Croix, A., 1999, *L'éroticisme au Moyen Âge. le corps le désir l'amour*, Paris, Tallandier;
- Devine, A., Stephens, L., 1994, *The Prosody of Greek Speech*, Oxford, Oxford University Press;
- Dragonetti, R., 1982, *Le gai savoir dans la rhétorique courtoise. Flamenca et Joufroi de Poitiers*, Paris, Éditions du Seuil;
- Feyerabend, P. K., 1987, *Galileo and the Tyranny of Truth*, in Id., *A Farewell to Reason*, London, Verso: pp. 247-264;
- Fietz, R., 1992, *Medienphilosophie: Musik, Sprache, und Schrift bei Friedrich Nietzsche*, Würzburg, Königshausen & Neumann;
- Fink, E., 2003, *Nietzsche's Philosophy*, trans. G. Richter, Athlone, Aldershot;
- Georgiades, T. G., 1958, *Musik und Rhythmus bei den Griechen. Zum Ursprung der abendländischen Musik*, Hamburg, Rowohlt;
- 1974, *Music and Language: The Rise of Western Music as Exemplified in the Settings*; trans. Marie Louise Göllner, Cambridge, Cambridge University Press, 1982;
- Gerber, G., 1871, *Die Sprache als Kunst*, in 2 vols., Bromberg, Mittler'sche Buchhandlung;
- Gigante, M., 1984, *Nietzsche nella storia della filologia classica*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere, Belle Arti di Napoli» LIX: pp. 5-46;
- Goodrich, P., 2001, *Gay Science and Law*, in V. Kahn and L. Hutson (eds.), *Rhetoric and Law in Early Modern Europe*, New Haven, Yale University Press: pp. 95-125;
- Halporn, J. W., 1967, *Nietzsche: On the Theory of Quantitative Rhythm*, «Arion» 6: pp. 233-243;
- Havelock, E., 1963, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Belknap;
- Heidegger, M., 1961, *Nietzsche I*, Pfullingen, Neske;
- Heidegger, M., 1984, *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen;
- Illich, I., 1983, *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalicon*, Chicago, University of Chicago Press;
- Illich, I., Sanders, B., 1968, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, San Francisco, North Point Press;

- Köhler, J., 2002, *Zarathustra's Secret: The Interior Life of Friedrich Nietzsche*, Ronald Taylor, trans., New Haven, Yale University Press;
- Leupin, A., 1993, *L'événement littérature: note sur la poétique des troubadours*, in F. Cornilliat et al., eds., *What is Literature?*, Lexington, KY, French Forum;
- Lloyd-Jones, H., 1962, *Greek Metre*, Oxford, Oxford University Press;
- 1976, *Nietzsche and the Study of the Ancient World*, in J. C. O'Flaherty, et al., eds., 1976: pp. 1-15;
- Lord, A., 1960, *A Singer of Tales*, Belknap Press, Cambridge;
- MacIntyre's, A., *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press;
- Nietzsche, F., 1986, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* 3 April 1869 - Mai 1872, Berlin, de Gruyter;
- O' Flaherty J. C., Sellner T. F., Helm R. M. (eds.), 1976, *Studies in Nietzsche and Classical Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press;
- Ong, W., 1982, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London, Methuen;
- Osborne, C., 1987, *Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics*, Ithaca, Cornell University Press;
- Owen Lee, M., 2003, *Athena Sings: Wagner and the Greeks*, Toronto, University of Toronto Press;
- Page, C., 1976, *Voices and Instruments of the Middle Ages*, Berkeley, University of California Press;
- Parry, M., 1928, *L'Épithète traditionnelle des Homère*, Paris;
- Pöschl, V., 1979, *Nietzsche und die klassische Philologie*, in Hellmut Flashar, et al., eds., *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht: pp. 141-155;
- Porter, J. I., 2000, *Being on Time: The Studies in Ancient Rhythm and Meter (1870- 72)*, in Porter's *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford, Stanford University Press: pp. 127-166;
- Reibnitz, B. von, 1992, *Ein Kommentar zu Nietzsche "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik"*, Stuttgart, Metzler;
- Reuter, S., 2004, *Reiz--Bild--Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse in Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in «Nietzsche-Studien» 34: pp. 351-372;
- Riethmüller, A., Zaminer, F. 1989, (eds.), *Die Musik des Altertums: Neues Handbuch der Musikwissenschaft*, Carl Dahlhaus, ed., vol. 1, Laaber, Laaber-Verlag;
- Schlicher, J.J., 1900, *The Origin of Rhythmical Verse in Late Latin*, University of Chicago (dissertation);
- Schmidt, B., 1991, *Der ethische Aspekte der Musik: Nietzsches "Geburt der Tragödie" und die Wiener klassische Musik*, Würzburg, Königshausen & Neumann;
- Small, R., 2001, *Nietzsche in Context*, Aldershot, Avebury;
- Treitler, L., 2003, *With Voice and Pen: Coming to Know Medieval Song and How it Was Made*, Oxford, Oxford University Press;
- Weiner, M.A., 1995, *The Eyes of the Onanist or the Philosopher Who Masturbated*, in *Wagner and the Anti-Semitic Imagination*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995: pp. 335-347;
- Wilamowitz-Möllendorff, U. v., 2000, *Future Philology*, translated by G. Postl, B. E. Babich and H. Schmid, «New Nietzsche Studies», 4 1/2 (Summer/Fall 2000): pp. 1-32;
- Zumthor, P., 1975, *Langue, texte, énigme*, Paris, Editions du Seuil;
- 1995, *Why the Troubadours?*, in F. R. P. Akehurst and Judith Davis, (eds.), *A Handbook of the Troubadours*, Berkeley, University of California Press: pp. 11-18.

1. «*The methodology*» of the fragment

It cannot represent a novelty for us today the fact that the faith of Nietzsche's writings is strongly related to the cultural destiny of Germany and, sometimes, to the cultural destiny of Europe¹. The «myth» of Nietzsche's work often embodied prophetic, sceptical, decadent or romantic features. Nevertheless, more than a «philosopher of the future», he is a man of his times and a forerunner of what Baudelaire already named using the word *modernity*.

Nietzsche's style is much closer to the romantic tradition, although his fragments and aphorisms incline towards avoiding the romantic model of *totality*. Friedrich Schlegel, for example, might be considered as an architect of this new literary style, the style of the fragment. The fragment is thus delineated either as a limited and concentrated unity of the entire literary work, or as a «form without form» (*formlose Form*), rejecting the unity model of the work of art at the level of the lexical and stylistic structure. The term «fragment» depicts itself using a double functionality, either as a text-phenomenon or as a reflective form². Beside its function as an autonomous literary form, the fragment also includes a philosophical or poetical relevance, thus becoming a self-standing literary form. The encyclopaedic project of Novalis³ (*Allgemeines Brouillon*) designs an experiment material, a monologue built up on extracts and thought-continuities. In his turn, Schlegel discovers a real «theory of the fragment», differentiating itself from the moralistic aphorisms of La Rochefoucauld or Chamfort. The French aphorism tradition, foregoing the Romanticism, sketches itself in a moralistic and pragmatic course. To Schlegel or Novalis, the form is not just a literary expression, but also a prototype for the *universal experience of knowledge*. The fragment sets to work the thinking process, postulating knowledge as a tension between

¹ Remarkable is, in this case, the analysis of Nietzsche «effect» on the European culture during the first half of the XX-th century, sketched out in W. Kaufmann, 1950: pp. 1-19.

² Cfr. E. Ostermann, 1994: Chapt. *Fragment/Aphorismus*, p. 277.

³ An excellent display on the history of the fragmentary style appears in: V. Voia, 1981: pp. 215-221. See also F. Schlegel, *Athenaeum*, fr. 206: «A fragment must be conceived as a work of art, entirely separated from the external world and perfect through itself, as well as a hedgehog».

particular and general, between experience and theory. This thinking form takes in, since its literary birth, eschatological or messianic formulas (see Luther's general formula on the fragmentary knowledge of man, extracted from the Bible, I Cor. 13, 9). The Romantic thinking re-shapes the fragment, considering it an intermediary type, a short step towards a future plenitude of knowledge. The Romanticism's discovery of the dynamism of reflection with the use of logical oppositions orchestrates the dialectics of totality, visualising it as a «lust for the infinity». The fragment thus becomes the embodiment of a set of instruments of thought – planned to designate the «knowledge of the infinity» – situated at the boundary between finite and infinity, as a play among synthetic wisdom, ironical conscience of language and allegorical signification. Hence, the fragment appears not as a style element, but as an uncontrollable, spontaneous manner of glimpsing at the reality, using the power of imagination. At the boundary between system and non-system, the fragmentary romantic universalism sets out a kind of «negative dialectics», revealing the indirect testimony of the absolute, otherwise impossible to achieve through the common logic of discourse. The kind of fragmentary thinking is thus patterned by heterogeneity, incomprehensibility and inconsequence, aspects that reflect certain qualities, conferring a certain aesthetical value. This feature comes out from the presupposition that thinking does not build itself in the shape of deductive relationships, but as a continuous, but incongruent movement. At the time when language speculates thinking, thinking will also try to speculate the qualities of language.

The relationship between thinking and language manifests itself as a delineative relationship, which will cause the emerging of a new kind of rhetorical theory, separated from argumentation. Novalis formulates the project of a theory of signification and insists on the «truth» that reveals itself in the sphere of language⁴. Novalis will seek to discover an «essence» of language, which will drive him to the search for the rules of linguistic creativity. In his essay *Monologue* from 1798-1799, parallel to Hölderlin, Novalis sketches out a model of thinking about «the language that speaks to itself» (*der sich selbst sprechenden Sprache*)⁵. Hence, in the context of the relationship between Romanticism and rhetoric we have an interesting mutation: «It can be thus said: Romanticism is a transformation of rhetoric. It overruns rhetoric in Hegel's double sense of *Aufhebung*. Romanticism generates the extinction of rhetoric; nevertheless, rhetoric is still included into romanticism»⁶. At first sight, the phrase may sound laconic, but its signification is clear: the relationship between thinking and language disseminates itself to a level where language «thinks for itself». This aspect, totally assumed by the Romantics, will generate a long-range effect, engendering a further theory of signs, alongside with a doctrine on the internal dynamics of the significant.

This moment of discontinuity, where thinking does not legitimise anymore the existence of language, is the moment of the separation between word and concept. This feature will become visible in a radical form in Nietzsche's early texts. His thinking will assume the romantic topic of the fragment, operating however into another philosophical context.

⁴ Cfr. H. Schanze, 1994: p. 342.

⁵ Cfr. H. Schanze, 1994: p. 343.

⁶ Cfr. H. Schanze, 1994: p. 339.

Nietzsche rejects the systematic philosophy of his predecessors (Kant, Hegel), staking on the fallibility of their method in searching for the «truth». The philosopher suspects philosophy of «self-evidence», of incapacity to discuss its fundamental thesis. Such a system generates grounds, which it cannot further discuss. The uniqueness of the Nietzsche model is sustained either by the project of an «experimental philosophy», or by the aphoristic, quasi-poetical form of the fragments.

The «crisis» of Nietzsche's thinking reveals itself in the way in which the ideas try to respect a certain coherence, beginning with the problematization, with the endless «dialectization» of the key concepts of philosophy. The type of Nietzsche's counter-argument is essentially extra-theoretical; Nietzsche often speaks about moral prejudices which crystallize conservative thinking, as well as reactive⁷ tendencies, specific to Romanticism: «The will for system: to a philosopher, morally explained, a superior form of perversion, a character's disease; immorally explained, this will is the will of appearing more naive than you really are» (KSA, *Nachlass*, Herbst 1887); «different philosophical systems can be seen as educational methods of the spirit; they have always *cultivated* in themselves, in the best manner, a special spiritual power: with their unique claim, seeing things exactly this way and no other way» (KSA, *Nachlass*, April-Juni 1887).

From this standpoint, Walter Kaufmann⁸ approached Nietzsche's theory to Hegel's negative dialectics. One should rather say that Nietzsche does follow Hegel until the first step of his dialectics: the negativity. Nietzsche rejects the term *Aufhebung*, provided by Hegel with the sense of *sublimation*; to Nietzsche, there is no sublimation of negativity to a concept, but only a continuous negativity, a «combination» of contraries into an extreme ambivalence, a discredit of the principle of «truth» on the ground that appearance (*Schein*) and the «Will to Illusion» (*Wille zur Täuschung*) are more powerful and «more real» than the «truth»⁹.

Hence, continuing our explanation, we will find the first answer to this problem: the fragmentary style is a *recherché* style, built-up with the help of a philosophical intention: Nietzsche's thinking is an «experiment thinking», a *project* kind of thinking; we must know that Nietzsche often spoke about his theories as «essays», without claiming the purity of a system, that is, an absolute simplification of reality, starting with a short number of thesis: «From this point of view, Nietzsche's aphoristic style is an interesting attempt to send us back to

⁷ The term *reactive*, applied to the revolutionary tendencies of Romanticism, is extremely important; we are thus able to separate Nietzsche's nihilism from the romantic kind of negativity. The problem is that Nietzsche's texts do not indicate a destruction of the sense towards the constitution of another sense; the texts often distinguish a stylistic *self-destruction* of the sense. G. Plumpe, 1993: chap. *Nach der Ästhetik. Nietzsche*) proposes the double *active-reactive* to delineate the positive tendency of thinking – Nietzsche's famous «Yes» applied to the work of art as a stimulant of life. Plumpe's explanation remains marginal, as long as in this case it is not about a certain existentialism involved into the aesthetical, but rather about serious philosophical connotations related to the aesthetical.

⁸ Cfr. W. Kaufmann, 1998: pp. 94-95.

⁹ Cfr. P. V. Zima, 1995: p. 42. «Nietzsche ist durchaus Hegelianer, wenn er mit Heraklit das Werden gegen die statischen Metaphysiken (Platon, Kant) verteidigt u. wenn er die Einheit der Gegensätze gegen der metaphysischen Dualismus (wahr/falsch; gut/böse) ausspielt. Doch sein Werden gipfelt nicht im Absoluten, u. seine Dialektik bringt keine Synthese, kein System hervor, sondern wirkt destruktiv. Ihr Charakteristikum ist die radikale Ambivalenz, die durch keine bestimmte Negation, durch keine systematische Aufhebung zu bändigen ist».

the objects themselves, through the labyrinth of concepts and opinions. The *décadence* style methodically serves the experimentalism; *experiment* and *attempt* represent key-concepts for Nietzsche, being thus frequently used»¹⁰.

Orientating towards the new sense of the term *appearance* (*Schein*), Nietzsche defies his contemporaries; we can observe that the theoretical discourse combines itself with a quasi-poetical kind of discourse. The kind of aesthetical explanation, towards which Nietzsche's thinking aims, sabotages the classical sense of the aesthetical discourse. A transfer of paradigms occurs, proposing an intervention of the aesthetical directly into the theoretical discourse, through a quasi-aesthetical or «post-aesthetical» method¹¹.

2. *The symptoms of the aesthetical discourse*

2.1 *Reality and knowledge in Schopenhauer's and Nietzsche's work*

In his early treatises (*On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense*), Nietzsche will sustain a subtle approach between language and concepts, joining aesthetics and knowledge into a famous theory concerning the lack of sense and the caducity of scientific knowledge. Using a style of thinking similar to Schopenhauer's style, Nietzsche argued: «Basically the right perception – that would mean the adequate expression of an object in the subject – seems to me to be a self-contradictory absurdity. For between two absolutely different spheres such as subject and object, there can be no expression, but almost an *aesthetic* stance, I mean an allusive transference, a stammering translation into a completely foreign medium. For this, however, in any case a freely fictionalising and freely inventive middle sphere and middle faculty is necessary»¹². Nietzsche's style, conceived as an experiment of thinking, although apparently related to Schopenhauer's style at first sight, articulates an already different thinking, separated from the transcendentalist antinomies or from Schopenhauer's *Will*. Already since 1813, as the treaty *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* has been published, Schopenhauer approached the problem of representation debating in the German idealistic manner:

our conscience, as long as it reveals itself as sensibility, intellect or reason, is separated into subject and object and does not contain anything else besides these two elements. Being an object to a subject, and being our representation are one and the same thing [...] But nothing can be an object to us and being at the same time self-standing or independent, and not just subject; but all our representations are included in a relationship based on laws and formally a priori established¹³.

Schopenhauer will then differentiate between the immediate representations of the conscience and the «non-actual» representations, with a view to strengthening the stability and the generality of the experience and of the phenomenal

¹⁰ Cfr. W. Kaufmann, 1998: pp. 99-100.

¹¹ Cfr. G. Plumpe, 1993: p. 19.

¹² Cfr. F. Nietzsche, *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense* (1873), in Gilman, S.L., Blair, C., Parent, D.J. (eds), 1989: p. 252.

¹³ Cfr. A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813), in Kamata, 1988.

world to the subject who possesses knowledge, without presupposing a thing in itself outside the conscience. The result of Schopenhauer's critic over Kantianism is discouraging: «there is no more ground to guarantee the existence of the object outside the conscience»¹⁴. In the first phase of his critics on the traditional metaphysics, Schopenhauer has to show scepticism against the idealistic claim that the existence of the real could act dogmatically, following the path of the possibility of a legitimating divine essence. Hence, Schopenhauer will rebuild the traditional doctrine of the *Ideas* at the level of the existence of the representation, thus, «not establishing an essence outside the conscience, but claiming that all the existent things can be seen as representations inside the unity of conscience»¹⁵. Thus, debating the problem of representation, Schopenhauer establishes three fundamental steps:

1) First step: the separation between two kinds of representations, the immediate representation and the representation of the existence as a whole (the world for one subject), as a ground for our actual un-mediate representation. In this case, causality becomes the formal condition for the possibility of experience.

2) Second step: the world as a representation at large in the frame of the possibility of a fundamental-synthetic unity of a concrete and particular representation. The role of the platonic *Ideas* is very important at this level.

3) Third step: the *Will* as a condition of the possibility of the unity of the world conceived as a representation. The *Will* mediates between the general and the particular, but not in a substantialist sense, but inside the scheme of a transcendental understanding¹⁶.

From this standpoint, we can outline the complex problem of the genealogy of the *Will* in Schopenhauer's theoretical evolution. At the beginning of his philosophical career, Schopenhauer saw this notion as a short-term solution to the problem of Kant's transcendental argument; in his later works, the term *Will* becomes a metaphysical or a «quasi-metaphysical» notion. Schopenhauer's amendments to the problem of the transcendental argument will utterly change the arguments of the classical idealism. The concept of representation (*Vorstellung*) is visualized as reciprocity between subject and object. Using the new sense of representation, glimpsing the interdependency of subject and object, the German philosopher defies the classical subjectivist or objectivist tradition, which emphasized either the importance of the subject, or of the object. In Schopenhauer's point of view, there is no pre-existence of the subject to the object, or the other way¹⁷.

Another point of the Schopenhauer's thesis is based on a possible self-cognition of the body as an object of the world. In Schopenhauer's opinion, the human being is a body who has immediate cognition of itself. As a body endowed with sensation, the human being is a part of the external world, a part which knows itself as a subject. Hence, the body has the quality of being represented at the

¹⁴ Cfr. Y. Kamata, 1988: p. 4.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cfr. G. Plumpe, 1993: chapt. *Programme ästhetischer Kommunikation IV. Schopenhauers Willenstherapeutik*, p. 220.

time when it is not just an object among other objects, but represents itself as a non-reflective and immediate perception. The body shows itself to our internal senses, as a «*Will* well beyond any representation, being thus always a possibility, if I objectify my body as a body»¹⁸. This aspect can generate many consequences to Schopenhauer's theory of metaphysics in *The World as Will and Representation*:

1) First, the metaphysical argument can be extracted from the doctrine on the self-perception of body; consequently, the «being» of the world can be envisaged at the time when the self-perception of the body reveals itself as a manifestation of the *Will*: «The action of the body is nothing else but the objectified, intuitive act of *Will*»¹⁹;

2) Secondly, the relevance of knowledge of the «essential» world diminishes if our bodily perceptive status allows an immediate «act of *Will*». There are two major possibilities: both body and spirit are *a priori*, or they are both immanent structures (in this case, the spirit has nothing privileged with regard to «essence»). Hence, the extension of the argument regarding the «objectivity of the cognition of my own body» will raise serious questions concerning the persistence of classical German Idealism in Schopenhauer's later works.

Another feature of the *Will* is its arbitrariness, which Schopenhauer defines as an a-teleological «freedom»²⁰. As a «contingent formula of the world», the *Will* is opposed to Hegel's notion of *Spirit*. During the evolution of his philosophical thinking, Schopenhauer's *Will* subordinates the rational experience – which Hegel named «experience of the Spirit»²¹ – to itself. The fact that *Will* objectifies itself at the level of *Ideas*²² is not the result of a rational plan or of a new teleological architecture. Gerhard Plumpe establishes three levels of the manifestation of *Will*, which are the stages of its objectification: *Will of the World* – *Ideas* – *Individual Things* (the last stage representing a space and time object). The result of this scenario is the fact that knowledge represents no longer the excellence of the human essence, playing a pre-established ontological role, but a plain instrument in the dynamics of the *Will*; the *Will* objectifies itself as representation into the immanent world. This turning point is a key moment of the dissemination of the philosophical principle into the immanent structure of the world. Thus, we cannot talk about some kind of a monistic or dualistic «core» of Schopenhauer's scheme; the metaphysics of the *Will* structures itself into the frames of the real world. However, the term *Will*, in Schopenhauer's later work, remains suspended between a formula of the contingency of the world and a hidden substratum of reality.

This short presentation of Schopenhauer's metaphysical options has the mission to start the clarifying of both the relationship between art and knowledge and of the relevance of Schopenhauer's influence to Nietzsche's early works. Thus, we are now able to pinpoint two fundamental aspects of Schopenhauer's thinking: 1) the doctrine of the *Will* as an immanent superstructure and the pre-eminence

¹⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in Plumpe, 1993: p. 222.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cfr. G. Plumpe, 1993: p. 225.

²¹ Cfr. G. Plumpe, 1993: p. 225: «Der Geist ist ein Instrument des Willens, der sich auf der Stufe seiner Objektivation im Bereich der Erkenntnis bedient, um sein drängen auszuagieren».

²² Cfr. G. Plumpe, 1993: p. 226.

of the *Will* towards scientific, rational knowledge; 2) the fictional character of the manifestation of the *Will* at the level of the human acts of conscience.

2.2. Art and knowledge in Schopenhauer's and Nietzsche's work

The problem of the art theory in Schopenhauer's thinking directly involves the fictional character of the world generated by *Will*. In his scheme, art becomes a «quietive» of the *Will*, an escape from the dictate of the arbitrariness and of the absurd sense of existence. In Schopenhauer's opinion, art possesses a purifying, illuminating function; the term katharsis extends itself from the area of passions and actions to the sphere of the entire existence. Art renders possible «the painless status, which Epicure praises as the supreme Good, as a divine status; for we are, at least for that moment, unleashed from the impulse of *Will*, we celebrate the Sabbath of the *Will*'s hard labour, the wheel of Ixion remains still»²³. The way in which Schopenhauer establishes art as a quietive of the *Will* comes directly from the area of cognition. To Schopenhauer, art is a form of cognition, and not a kind of cognition specific to the fragmentary time and space cognition – subjected to the dynamics of the *Will* – but a superior, «objective» form of knowledge, a capacity which manifests itself exclusively through parables and examples; this cognition is carried out by the exemplary element of humanity, the genius. To the man endowed with high creative powers, the *Will* can be subdued through an unusual capacity of cognition. The artist, the creative man in general, has access to the knowledge of *Ideas*, as objectifications of the *Will*. As a kind of knowledge, art separates itself from the subject-object frame, situating itself beyond the principle of causality. The subject becomes «pure» at the time when he ecstatically exceeds individuality, becoming «the pure eye of the world» (*klare Weltauge*). The consequence of this effort generates the «contemplative» feature and promotes an «aesthetically anti-individuality culture»²⁴. The relationship between art and knowledge of the genius is at large an ecstatically maintained relationship. The genius places itself above the conventional order of the world, exceeding the former time and space coordination and the causal relationships. The object dedicated to the artistic contemplation becomes, for one moment, an «exponent of totality», an allegory of existence as a whole, aiming at the essence of all existence. The knowledge of the world through aesthetical contemplation is a kind of «vertically directed cognition», seeking the essence of individuality far beyond the relationship.

From this standpoint, the artistic experience might be designated as being independent from the principle of the sufficient reason²⁵. Despite his anti-metaphysical theoretical attitude, Schopenhauer's aestheticism still reminds us of the nostalgic search for the mysterious noumenon of reality. Postulating a contemplative kind of knowledge through the allegorical gesture of the artist, the search for the hidden «sense» of existence reveals a profound attempt to save reality from the danger of total fiction or solipsism, and especially, to exceed the incertitude and the arbitrariness of an undetermined *Will*.

²³ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in Plumpe, 1993: p. 233.

²⁴ Cfr. G. Plumpe, 1993: p. 235.

²⁵ Cfr. G. Plumpe, 1993: p. 236.

The idea that may be driven from here is the fact that the aesthetical discourse looses its strict autonomous sphere into the large scheme of knowledge. Starting with Romanticism's holistic tendencies and German Idealism – integrating aesthetical theory into a wider sphere of knowledge – the aesthetical discourse delineates itself with the help of moral, existentialist or epistemological judgments. This aspect seems to be the result of rationality widely involved in the various forms of understanding, imposing a holistic view onto the different fields of knowledge.

A different kind of strategy is involved in Nietzsche's famous early work *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense*, by radically changing the function of the aesthetical and expanding the role of the aesthetical relationship to fundamental cognitive relationship. According to Wolfgang Iser²⁶, Nietzsche extends the frame of knowledge in three senses: 1) Nietzsche shows that the reality at large – and not just its transcendental structure – is a «ready-made» (constructed); 2) the reality is generated with the help of fictional «instruments»: forms of intuition, metaphors, phantasms; 3) if reality itself is a product, then there is the possibility of the existence of many different realities. Nietzsche's treaty clearly mentions that reality is generated with the help of a metaphorical activity:

everything that sets man off from the animal depends upon this capacity to dilute the concrete metaphors into a schema; for in the realm of such schemata, something is possible that might never succeed under the intuited first impressions; to build up a pyramidal order according to castes and classes, a new world of laws, privileges, subordinations, boundary determinations, which now stands opposite the other, concrete world of primary impressions, as the more solid, more universal, more familiar, more human, and therefore as the regulatory and imperative world. Whereas any intuitive metaphor is individual and unique and therefore always eludes any commentary, the great structure of concepts displays the rigid regularity of a Roman columbarium and has the aura of that severity and coldness typical of mathematics. Whoever feels the breath of that coldness will scarcely believe that even the concept, bony and cube-shaped like a die, and equally rotatable, is just what is left over as the residue of a metaphor, and that the illusion of the artistic transference of a nerve stimulus into images is, if not the mother, then the grandmother of any concept²⁷.

The truth is the result of a «translation» process from a nervous impulse, through sound, to the structure of the word. Thus, reality, in its turn, seems to be a manifestation of a systematically self-denial of our individual impulses, images and intuitions, transformed into pure conventions, at the time when they make contact to our social reality. The subject, Nietzsche argues, «has an unconquerable tendency to let himself be deceived and he is as if enchanted with happiness when the rhapsodist tells him epic legends as true or the actor in a drama plays the king more regally than any real monarch does»²⁸. He thus forgets «the original intuitive metaphors, taking them as the things themselves». The impulse towards objectivity (controlled by science) is born at the time when humans forget their individual contribution to the social reality. The structures of the common reality are based on «primary aesthetical projections». The classical signification of the term aesthetical dissolves here into a generic terminus

²⁶ Cfr. W. Iser, 1996: p. 495.

²⁷ Cfr. F. Nietzsche, *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense* (1873), in *On Rhetoric and Language*, cit., pp. 250-251.

²⁸ *Ibid.*, p. 255.

involving the imaginative activity and the plasticity of thinking in the construction of orientation forms inside reality. We can thus discuss about a different signification of the term aesthetical, when we already suppose the existence of a «common transversal rationality», as Wolfgang Iser explains.

The result of this philosophical orientation establishes not just the presence of aesthetical elements at the foundation of reality, but also the spectacular overthrow of the scene; reality presents itself as a major aesthetical project: «In Nietzsche's case, both truth and reality become aesthetical», says Iser, arguing with the help of a famous phrase from *The Birth of Tragedy*, § 2: «to look at science in the perspective of the artist, but at art in that of life». Iser explains:

Nietzsche pretends thus – in the case of our fundamental question regarding the moral, aesthetical and cognitive discourse – that there would be a conversion from the perspective of science to that of aesthetics, and, finally, to the moral perspective. This is Nietzsche's option concerning the legitimating exigencies, the types of rationalities or the kinds of discourse²⁹.

Somewhere else, Iser explains more clearly his point of view: «this is not only a pure aesthetic discourse, but also a fundamentally moral-pragmatic discourse»³⁰. The cognitive discourse is also perceived as aesthetically grounded:

the pure cognitive discourse, if we think of its aim – taking a glimpse at the truth – is an univocal discourse. Then, even the truth proved itself as a category that could not be analysed without its aesthetical components. Our path towards the truth is aesthetically grounded; a step further, and reality appears always as a fictional product; therefore, it is true that only the thing that appears as adequate inside this construction and the selection among different types of this construction are based on aesthetical parameters. At close quarters, one may recognize everywhere scattered moments of aesthetical rationality inside cognitive rationality³¹.

In this ensemble of types of discourse, Iser counts on a «theory of including [discourses]» (*Verflechtungstheorie*), which situates itself in the middle of heterogeneity and unity thesis³².

Iser's solution sometimes seems quite amazingly coherent and tempting, but one must not forget that this kind of relationship among different kinds of discourse inside an omnipotent rationality rejects the analysis on the intrinsic character of the work of art, systematically avoiding any theory on the work of art as such.

As a result, we might accept the thesis concerning the different values of the aesthetical discourse, but not exclusively; the aesthetic thinking may put forward hypothesis, which should influence our way to represent, but it cannot exclusively serve some theories that mostly are objectivistic, that is, applicable to theoretical-epistemological debates, rather than to art theory disputes. The aesthetical discourse is essentially a discourse directed to the work of art, and consequently, to the rhetorical forms of style (in the case of a literary work). Unfortunately, few studies referring to Nietzsche insistently deal with his theories on the integrality of

²⁹ Cfr. W. Iser, 1996: p. 496.

³⁰ Cfr. W. Iser, 1996: p. 527.

³¹ *Ibid.*

³² Cfr. W. Iser, 1996: p. 534.

both artistic and philosophical phenomenon at large or on the poetical character of his philosophical style, adhering itself to the title of work of art.

2.3 *Philosophy as a work of art. The playing-role of the aesthetical*

A remarkable study in this direction is the work of a young researcher from Frankfurt, Claus Zittel, who tries to prove the applicability, that is, the homogeneity and coherence of Nietzsche's thinking regarding both art and aesthetical discourse; following this line of argument, Zittel's work³³ on Nietzsche's *Zarathustra* tries to prove that Nietzsche's aesthetical thinking is applicable to his philosophy. Through a wide range study on *Thus spoke Zarathustra*, his theory tends to stroke two fundamental aims: first, to test the relevance of the aesthetical discourse in the work of art as such; secondly, to draw some conclusions from the rhetorical sublimation of the philosophical discourse into a quasi-literary discourse, breaking the limits between theory and work of art.

The *Part II* of his work treats art as a relationship, theorizing the correspondence of Nietzsche's relationism to the relational structure of the *Zarathustra* text, revealing a strong connection between the theoretical treatises and the poetical praxis. Furthermore, the author tries to speculate a notion of *correspondence* that should not be understood as a bridge between two different ends, but as a dynamic constitutive relationship³⁴. Following the famous definition of truth from *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense*³⁵, Zittel proposes the term *relationality* as a central concept for Nietzsche's theory. Language especially is, according to Nietzsche, a classical example of the implication of relationality into the field of knowledge:

Words are but symbols for the relations of things to one another and to us; nowhere do they touch upon absolute truth. Above all, the word «being» designates only the most general relationship, which connects all things, as does the word «non-being». But if the existence of things themselves cannot be proved, surely the interrelationship of things, their so-called being or non-being, will advance us not a step toward the land of truth. Through words and concepts we shall never reach beyond the wall of relations, to some sort of fabulous primal ground of things³⁶.

Zittel's study has great concern for the philosophical orientation of Nietzsche's texts. Therefore, as we shall see, the young Nietzsche theorizes a dual world of relationships, where words and notions still hide a «real foundation» (*wahrer Urgrund*) of the world, partially expressed by music. This underworld transcends the margins of the rational world and can send us beyond the net of relationships to that mysterious foundation of existence. In *The Birth of Tragedy*, music plays a different role in that construction: it cannot manage to go beyond the wall of relationships, but it can touch the «heart» of reality through the agency of relationship:

³³ Cfr. C. Zittel, 2000.

³⁴ Cfr. C. Zittel, 2000: p. 84.

³⁵ «What is truth? A mobile army of metaphors, in short, a sum of human relations which were poetically and rhetorically heightened, transferred, and adorned, and after long use seem solid, canonical, and binding to a nation» (F. Nietzsche, *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense*, cit., § 1).

³⁶ F. Nietzsche, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, translated by M. Cowan, Regnery, 1962, § 11.

By means of the pre-established harmony between perfect drama and its music, the drama attains a superlative vividness unattainable in mere spoken drama. In the independently moving lines of the melody all the living figures of the scene simplify themselves before us to the distinctness of curved lines, and the harmonies of these lines sympathize in a most delicate manner with the events on the stage. These harmonies make the relations of things immediately perceptible to us in a sensuous, by no means abstract manner, and thus we perceive that it is only in these relations that the essence of a character and of a melodic line is revealed clearly. And while music thus compels us to see more and more profoundly than usual, and we see the action on the stage as a delicate web, the world of the stage is expanded infinitely and illuminated for our spiritualized eye. How could a word-poet furnish anything analogous, when he strives to attain this internal expansion and illumination of the visible stage-world by means of a much more imperfect mechanism, indirectly, proceeding from word and concept? Although musical tragedy also avails itself of the word, it can at the same time place beside it the basis and origin of the word, making the development of the word clear to us, from the inside³⁷.

Soon, Nietzsche will renounce to that «underworld» essentialist picture, thus radically modifying also the status of the «relationship-world». Relationships will no longer exist as traces of the unknown world: «Remarkably is, also according to the impressions of the young Nietzsche, that an object can be perceived only as a fictional, relational construction, and that is the reason why we cannot push through an essentialist notion of this object. We must therefore renounce to essentialist definitions»³⁸. Because the activity of the concepts is not a priori epistemologically created, we cannot have knowledge of the world, or of its objects, but we «are falsifying the world to ourselves, according to the measure of our needs and knowledge»³⁹. This is the fact due to which knowledge can constitute itself in a twofold way: 1) the subject possesses knowledge according to his individual perspective; 2) the subject is in itself an assembly of social and cultural relationships. Therefore, according to Nietzsche, people are socially built-up entities even in their most intimate structure, these social structures being dynamically created. The result of this process is radical: the world no longer «exists as a world in itself, it is essentially a relationship-world; it has a different face according to the situation and to the perspective»⁴⁰. Therefore, there are no «essences in themselves», but «relationships constitute themselves into essences»⁴¹. The relinquishment of the essence-phenomenon dualism emphasizes a change of perspective, which leads towards a relational kind of thinking. At the time when the «real world» becomes a «fable», a radical adjustment to the world's ontological anatomy occurs: the term *appearance* (*Schein*) becomes a generative concept, circumstantiating the basic sense of *essence*: «the appearance acts as essence» (*Gay Science*, § 58). From this point of view, one may assert that this orientation is not an upside-down polarization of the ideal world, but a *horizontal* view, that shapes any *vertical* path of the degrees of essence and, implicitly, the intermediary steps between essence and phenomenon. According to Zittel, the horizontal shape of the relational world is *agonal*; this characteristic dominates the various kinds of interpretations that mutually legitimise themselves⁴². The results of

³⁷ Cfr. F. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, cit., § 21.

³⁸ Cfr. C. Zittel, 2000: p. 87.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cfr. F. Nietzsche, KSA, *Nachlass*: 13. 241.

⁴¹ Cfr. F. Nietzsche, KSA, *Nachlass*: 13. 303.

⁴² Cfr. C. Zittel, 2000: p. 92.

these differences will crystallize into more aspects that are primary: a) first, we have a theory regarding the relational construction of «essence»; b) secondly, the «essences» lose their consistence and become mere fictional entities.

We will not further insist on this aspect, but regarding the relationship between the aesthetical and the theoretical, we might say that Nietzsche intends to elaborate a rigorous deconstruction of the object and subject, concepts that he reduces to «dynamic quanta», playing in an active game of the *Will to Power*.

The things are no more autarkical entities, but *dynamic quanta*, in a tensioning relationship with other dynamic quanta, whose essence lies in the same relationship, in their action on them – thus, the *Will to Power* is not an essence or a becoming, but a *pathos* – the elementary fact from which we have, from the outset, a becoming, an action⁴³.

Pathos plainly explains a conflict situation, a «constellation of forces». The *Will to Power* is a correct denominator for this matter. The term *Will to Power* reflects a dynamic conflict scenario, which causes a *deployment of individuality* (*Entfaltung der Individualität*), reason that is at hand especially in the poetical game of *Zarathustra*. The integration of the subject into a wider context, along with its relativisation, are classical themes for the late texts: «Nun giebt es gar keine andere Art Aktion: und die “Welt” ist nur ein Wort für das Gesamtspiel dieser Aktionen. Die *Realität* besteht exakt in dieser Partikulär-Aktion und Reaktion jedes Einzelnen gegen das Ganze»⁴⁴. Nietzsche seeks to annihilate even the last methodological presuppositions of thinking, liberating theory from the old patterns of the philosophical theorems.

From now on, there is just one step further until the total deployment of perspectivism and of its aesthetical roots. Since the *Will* projects, at the level of the theory, the individual perspective, this second element is able to integrate the *Will* into a *context of power*. The context of power is, paradoxically, essentially *fictional*; therefore, we cannot have a meta-perspective over the individual perspective, which should legitimise the conceptualisation of a transcendental perspective. The meta-level of the contextual individual relationships is not possible anymore and, consequently, it cannot be achieved; as individuals, we are always situated «in the middle» of the problem⁴⁵.

Nietzsche's perspectivism cannot be objectified from the point of view of the transcendental philosophy; that is why, for him, that kind of knowledge leans itself totally on the appearance and fallibility of the marginal human projections. There is no way out from this kind of fallibility. The failure cannot be thus corrected or transcended, but emphasized⁴⁶.

The author's argument is based on a large-scale fragment on knowledge, from which we shall extract a few lines:

Wir sehen unsere Gesetze in die Welt hinein und wiederum können wir diese Gesetze nicht anders fassen als die Folge dieser Welt auf uns. Der Ausgangspunkt ist die Täuschung des Spiegels, wir sind *lebendige Spiegelbilder*. Was ist also Erkenntniß? Ihre Voraussetzung ist eine irrthümliche Be-

⁴³ Cfr. F. Nietzsche, *KSA, Nachlass*: 13. 259.

⁴⁴ Cfr. F. Nietzsche, *KSA, Nachlass*: 13. 371.

⁴⁵ Cfr. F. Nietzsche, *KSA*: 9.454.

⁴⁶ Cfr. C. Zittel, 2000: p. 108.

schränkung, als ob es eine Maaßeinheit der Empfindung gebe; überall wo Spiegel und Tastorgane vorkommen, entsteht eine Sphäre. Denkt man sich diese Beschränktheit weg, so ist Erkenntniß auch weggedacht — ein Auffassen von 'absoluten Relationen' ist Unsinn. Der Irrthum ist also die Basis der Erkenntniß, der Schein. Nur durch die *Vergleichung vieler Scheine* entsteht Wahrscheinlichkeit, also Grade des Scheins⁴⁷.

If perspectives are integrated into a relational dynamic without being synthesized, then this picture can be correctly adjusted with the special type of the aesthetical construction.

At the level of the aesthetical, the term *work of art*, founded on the thesis of unity and on the classical coherence conditions, tries to be released from its typical determinations. Zittel's view tends to be adequate to the theories of the contemporary aesthetics: «In the aesthetical constructions, unity can be theorized as a context of the concurrent perspectives and thus as a differentiated unity»⁴⁸. At this point, commentaries indicate a maximum moment of tension between art and the perspective of life. Nietzsche is supposed to generate reductionism in this case, by placing art into a unique life-perspective. Thus, by continuing the model we followed, one must say that, in this case, it is impossible for any hierarchies of interpretations or perspectives to exist. On the other hand, we can observe that Nietzsche proposes a real *dynamic of perspectives*, subscribing art to a multi-perspectivical interpretation. Art, in the perspective of science, becomes the physiology of the aesthetical; in the perspective of moral, it becomes a lie; life, in the perspective of art becomes life as a work of art⁴⁹. We are facing many interpretations, none of which being hierarchical related to the other. An unique perspective on art would restrain thinking to a basic «metaphysical belief» (*metaphysischer Grundglaube*).

Following this reading on Nietzsche's work, we realize, concerning the relationship between art and life in itself, that life is, relating to art, not a value in itself; art is a mere harsh material for the work of art. The aesthetics of the work of art discovers itself as an aesthetical thinking of the significant that refuses itself any approach to the *sense*. It is plain that, not having a perfect or unique model of the work of art, the signification of the term *imitation* dissolves itself into an endless game of spectralities, since the genealogy of the artistic creation (imitable object – creator – imitation) looses its causality and, implicitly, its classical signification. In Zittel's opinion, *Zarathustra* is an excellent proof of a view to explaining the «nihilism». The *Zarathustra* text attempts to block the «conversion» from one sense to another – refusing even the makeover of a *sense* into a *non-sense* and back – thus rejecting every continuity of the search for the sense with the use of the rhetorical instruments of language. «The reflective aesthetical form from *Zarathustra* is liable to express the non-sense of every concept, it refuses the unbreakable translation of the refuse from *sense* to *lack of sense*, so that even the view concerning the lack of sense finally looses its sense»⁵⁰. The lack of sense is no more a «ready-made», but inclines to a «*self-destruction dynamic*» (*Selbstaufhebungsdynamik*), which is generated to dissolve every construction that leads to

⁴⁷ Cfr. F. Nietzsche, *KSA*: 9.311f.

⁴⁸ C. Zittel, 2000: p. 113.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 116.

a continuity of the sense, to a positive logic of sense. «Nietzsche orchestrates in *Thus spoke Zarathustra* a logic of destruction, which cannot be directed towards a certain goal, but generates itself from the broken pieces of the former sense construction»⁵¹. The aesthetical construction does not communicate with the other perspectives anymore, but rejects the integration of sense and marches towards self-destruction. The text itself is the controlling instrument of the sense and performs the self-destruction of the sense. The aesthetical discourse is relative in a twofold way: to itself and to other perspectives.

The subject is too long to be consumed in these pages. What we can observe, as a preliminary conclusion, is that Nietzsche succeeds in the transformation of the «appearance», giving a new sense to this concept. Paradoxically, Nietzsche will discuss about art as a «real appearance»⁵², legitimising the *appearance* which art implies as a condition for the aesthetical, visualizing through this concept the manifestation of the «spectral» truth of the *Will to Power*. This point raises the question about the function of the aesthetical in Nietzsche's work: is Nietzsche's poetical text understood as a legitimising of the philosophical character of the *Will* or is it a mature, standing for itself aesthetical construction?

Zittel endows Nietzsche's thinking on *appearance* with a precise cognitive value, performing the changing towards a «constellative thinking», offering a much more adequate and flexible frame to thinking with the use of the multi-perspectival construction of the aesthetical discourse.

Bibliography

- Gilman, S.L., Blair, C., Parent, D.J. (eds.), 1989, *On Rhetoric and Language*, edited and translated with a critical introduction by Sander L. Gilman, Carole Blair, David J. Parent, New York / Oxford, Oxford University Press;
- Kamata, Y., 1988, *Platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer*, paper presented on May, the 8th, at the International Schopenhauer Anniversary Congress, from May, the 6th to May, the 8th, 1988 in Frankfurt a.M., Germany;
- Kaufmann, W., 1950, *Nietzsche. Philosoph–Psychologe–Antichrist*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt; translated by J. Salaquarda, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1988;
- KSA = *F. Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Herausgegeben von Giorgio Colli u. Massimo Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1999;
- Ostermann, E., 1994, *Romantik–Handbuch*, hg. von Helmut Schanze, Kröner;
- Plumpe, G., 1993, *Ästhetische Kommunikation der Moderne*, Bd. 2, Westdeutscher Verlag, Opladen;
- Schanze, H., 1994, *Romantische Rhetorik*, in *Romantik–Handbuch*, Stuttgart, Kroner;
- Voia, V., 1981, *Novalis*, Ed. Univers, București;
- Welsch, W., 1996, *Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.;
- Zima, P. V., 1995, *Literarische Ästhetik*, Francke Verlag, Tübingen u. Basel;
- Zittel, C., 2000, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches "Also sprach Zarathustra"*. (*Nietzsche in der Diskussion*), Würzburg.

⁵¹ *Ibid.*, p. 119.

⁵² «Bedeutung der Kunst als des wahrhaftigen Scheines», KSA: 7.633.

L'oggetto estetico arresta la vita in un punto. È come se voi incassaste da vivi la polizza di assicurazione.
(G.H. Mead)

In questo lavoro vorrei proporre un'interpretazione della *fisiologia dell'arte*, che ho già abbozzato in alcune precedenti occasioni¹, e che potrei riassumere nella tesi: la fisiologia dell'arte non è il tentativo da parte di Nietzsche di elaborare una teoria del canone artistico, anzi non ha come oggetto di indagine l'oggetto artistico in sé, quanto l'uomo stesso, e in particolare la caratterizzazione e la qualificazione dei suoi stati di potenza. La fisiologia dell'arte è, a mio avviso, una porzione metodologica di una più ampia costruzione teorica, avente come filo conduttore il concetto di volontà di potenza, e come finalità quella di tracciare il percorso di liberazione dell'uomo dalla morale e dagli istinti gregari (e quindi dalla *décadence* stessa come conseguenza fisiologica di quelli) per restituirlo a se stesso e a una missione (se possibile) di (ri)costruzione di sé.

Questa tesi comporta alcuni corollari: a) che la fisiologia dell'arte è solo secondariamente uno strumento di misurazione del "valore" di un'opera d'arte nei termini del giudizio sul bello o sul brutto; b) che l'accento è posto, allora, sul termine «fisiologia», e che è all'approfondimento di questo ambito, spesso trascurato come un capriccio positivistico dalla critica nietzscheana, che è primario dedicarsi (cfr. Moore, 2002); c) che, proprio in conseguenza della centralità della fisiologia, è necessario riproblematizzare la nozione di estetica: essa è prima di tutto e generalmente *aisthesis*, esperienza mediale tra il somatico e lo psichico, all'interno della quale l'esperienza propriamente "estetica"² è un caso particolare ed emblematico; d) che, se non concerne l'elaborazione di una teoria del canone artistico, la finalità di Nietzsche nell'approfondimento di tematiche fisiologico-estetiche deve essere posta nuovamente a tema, proprio perché la metodologia e l'obiettivo si illuminino e si chiariscano a vicenda.

¹ I presupposti teorici di questa lettura si trovavano nel mio intervento al Convegno Internazionale *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni* (Lecce, 24-26 marzo 2003), intitolato *Fisiologia dell'arte ed estetica di sé: un "potenziamento della potenza"?*, il cui testo sarà disponibile nel volume degli atti omonimi del convegno, a cura di M.C. Fornari e S. Franzese (Pisa, ETS, in corso di pubblicazione). Ringrazio Sandro Barbera per aver discusso con me il contenuto del presente articolo.

² Le virgolette indicano che il termine viene usato in un'accezione ristretta al solo ambito dell'arte.

Dopo aver chiarito l'orizzonte concettuale all'interno del quale questa lettura si inserisce, e aver delucidato la nozione di «fisiologia dell'arte», cercherò quindi di argomentare la mia tesi, fermo restando che essa è oggetto di una trattazione più approfondita e più documentata (Piazzesi, 2005), di cui questo lavoro intende presentare lo scheletro teorico.

1. *Fisiologia dell'arte: da teoria dell'arte a teoria degli stati della potenza*

«Come mai accade che la musica di Wagner mi depotenzii, che susciti in me un'impazienza fisiologica, che si palesa infine con un lieve sudore? Dopo uno o al massimo dopo due atti di Wagner, me ne scappo. Si tenga per fermo che ogni arte che ha contro di sé la fisiologia è un'arte confutata... La musica di Wagner si può confutare fisiologicamente» (15[111], primavera 1888: p. 258 s.)³. Come è possibile che ci si ponga, di fronte a un'arte, il problema di «confutarla» (*widerlegen*)?⁴ La faccenda è sorprendente. Già da quest'affermazione, che sintetizza le argomentazioni degli ultimi scritti contro Wagner e l'arte della *décadence*, si è indotti a trattare la fisiologia dell'arte con i guanti: essa sembra doversi pronunciare sull'utilità e sulla dignità di un'opera d'arte, più che sul suo valore artistico. Meglio: il valore artistico non è valutato dalla fisiologia dell'arte in termini tradizionali, come un valore assoluto e autoreferenziale rispetto a qualunque interesse eterogeneo, ma come valore relativo, determinato a partire da un criterio eteronomo che è l'unico veramente autoreferenziale, l'unico a non poter essere sottomesso a nessun giudizio ulteriore: la vita⁵. Il principio cardinale della fisiologia dell'arte intende porre l'arte stessa sotto la lente della vita (GT, *Tentativo di autocritica* 2); la sua *Leitfrage*, che opera una distinzione tra i valori estetici, suona perciò: «è qui divenuta creatrice la fame o la sovrabbondanza?» (FW 370: p. 292). Il procedimento, infine, è quello di «risalire dall' "opera" all'artista»: Nietzsche non intende descrivere, ma indagare genealogicamente le manifestazioni artistiche (non solo del suo tempo), chiedendosi rispetto a ognuna (la domanda fondamentale lo chiarisce): «che cosa significa?» (7[7], fine 1886-primavera 1887, p. 271).

Se è all'artista che la fisiologia dell'arte vuole risalire, allora è chiaro che l'opera d'arte non ha senso di per sé, ma, appunto, perché *significa* qualcos'altro: significa

³ Il testo italiano degli scritti di Nietzsche è quello di *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione critica a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1964 e ss. (OFN). Le citazioni dalle opere editate sono indicate con la sigla dell'opera (GT = *Nascita della tragedia*; FW = *Gaia scienza*; JGB = *Al di là del bene e del male*; GM = *Genealogia della morale*; GD = *Crepuscolo degli idoli*; FaW = *Il caso Wagner*; EH = *Ecce homo*), seguita da eventuale titolo della sezione, numero di paragrafo e di pagina; quelle dei frammenti postumi con numero del frammento (serie e numero), periodo di redazione e numero di pagina.

⁴ Fin da FW 368 (p. 287) Nietzsche dichiara lo spostamento da un'ottica "estetica" tradizionale alla fisiologia dell'arte: «le mie obiezioni contro la musica wagneriana sono obiezioni fisiologiche: a che scopo travestirle ancora con formule estetiche?». Cfr. 7[7], fine 1886-primavera 1887: p. 272, in cui scrive, ancora in merito alle proprie obiezioni a Wagner: «questi sono giudizi fisiologici, non estetici: solo che io non ho più nessuna estetica!».

⁵ Sull'autoreferenzialità della vita, e quindi della volontà di potenza che essa è intrinsecamente, Nietzsche è molto chiaro in GD, *Morale come contronatura* 5: p. 81: «una condanna della vita da parte di un vivente finisce per restare [...] nient'altro che il sintomo di una determinata specie di vita [...]. Si dovrebbe avere una posizione *al di fuori* della vita e d'altro canto conoscerla tanto bene come l'ha conosciuta quel tale o quei molti o tutti coloro che l'hanno vissuta, per poter toccare in generale il problema del *valore* della vita». Nietzsche ne conclude che il problema «è per noi inaccessibile».

lo stato estetico da cui trae origine, e che in essa ha il proprio esito espressivo. Ciò risulta chiaramente dai paragrafi 8-11 delle *Scorribande di un inattuale* (GD), che contengono una *summa* della teoria fisiologica dell'arte annunciata da Nietzsche nella *Genealogia della morale* (III, 8) e nel *Caso Wagner* (7). Il § 8, intitolato *Sulla psicologia dell'artista*, e la sua prosecuzione nel § 9, sono incentrati infatti non sull'arte, ma sullo stato psico-fisiologico che la rende possibile: «perché vi sia arte, perché vi sia un qualche contemplare o agire estetico, a tal fine è indispensabile un presupposto fisiologico: l'ebbrezza. L'ebbrezza deve anzitutto aver potenziato l'eccitabilità dell'intera macchina». Tale stato estetico, seppure nella peculiarità del suo esito creativo, è omogeneo a tutte le altre forme di ebbrezza, prima fra tutte quella riconducibile all'eccitazione sessuale⁶, ma in generale quelle che derivano dalle «grandi brame», dagli «affetti [*Affekte*] forti», «l'ebbrezza della festa», «di ogni moto estremo», della crudeltà, della distruzione, della primavera ecc. L'attività artistica è dunque omogenea a tutti gli stati di eccitazione fisiologica nei quali si ha «il senso dell'aumento di forza e della pienezza» (8, p. 112), e si esplica nell'oggettivazione di questo senso di potenza, per cui

si arricchisce tutto con la propria pienezza: ciò che si vede, ciò che si vuole, lo si vede turgido, compresso, vigoroso, sovraccarico di forza. L'uomo in questo stato trasforma le cose, sino a che esse rispecchino la sua potenza –, sino a che diventino i riflessi della sua perfezione. Questo *dover* trasformare in ciò che è perfetto è – arte (9, p. 113).

L'arte, quindi, trae origine da una potenzialità psico-fisiologica dell'essere umano, da uno specifico potenziamento dell'organismo che accresce la produttività biologica, la ricettività e la disponibilità comunicativa, l'affettività – in una parola dallo stato di ebbrezza. Nel § 10 Nietzsche recupera e rilegge, alla luce di queste assunzioni, anche i due concetti chiave dell'estetica della *Nascita della tragedia*, che identificherebbero quindi due sfumature di tale stato di ebbrezza:

l'ebbrezza apollinea riesce soprattutto a eccitare l'occhio, così che esso acquista la forza della visione. Il pittore, lo scultore, il poeta epico sono visionari *par excellence*. Nello stato dionisiaco per contro l'intero sistema degli affetti è eccitato e potenziato [...]. L'essenziale sta nella facilità della metamorfosi, nell'incapacità di *non* reagire ecc. (p. 113 s.)⁷.

Tutto pare suggerire, perciò, che l'interesse della fisiologia dell'arte si rivolga primariamente agli stati di potenza, e in particolare quelli di ebbrezza, sottesi alla creazione artistica come a tutta una serie di altre attività umane: e che vi

⁶ La fertile lettura di Moore (2002) della fisiologia dell'arte pone nella giusta luce quella continuità tra attività biologica e attività artistica, che fa da filo conduttore alla riflessione estetica di Nietzsche (cfr. anche nota seguente). La sua analisi rischia però talvolta di insistere troppo nel voler ricondurre l'attività artistica all'energia sessuale (p. 124 s.). Ritengo che nell'affermazione di Nietzsche per cui «è una stessa e identica energia quella che si spende nel concepire l'arte e nel compiere l'atto sessuale: c'è una sola specie di energia» (23[2], ottobre 1888: p. 366) vada letto piuttosto un riferimento all'energia (organica) fondamentale, la volontà di potenza, che assume tutte le diverse forme (implicanti tutte autoaffermazione, tendenza al potenziamento e quindi estroversione e creatività) dello spettro che va dal puramente fisiologico allo psichico.

⁷ Si può osservare che la definizione di apollineo e dionisiaco come «forze artistiche che erompono dalla natura stessa, *senza mediazione dell'artista umano*, e in cui gli impulsi artistici della natura trovano anzitutto e in via diretta soddisfazione» (GT 2: p. 26) non cessa di essere valida, ma deve essere qui intesa in senso immanentistico e fisiologico, e connessa alla nozione di volontà di potenza. In 2[110], autunno 1885-autunno 1886 (p. 103) essi sono definiti come «fondamentali esperienze psicologiche». Anche Moore (2002) pone giustamente l'accento sull'omogeneità della riflessione di Nietzsche sull'arte dall'epoca di GT all'ultimo periodo.

si rivolga più con l'ottica della vita che con quella dell'arte, cioè indagando i fondamenti biologici dei valori (estetici) più che il loro valore intrinseco – o meglio che riconduca quest'ultimo alle sue basi fisiologiche per attribuirgli il suo significato ultimo.

2. *Volontà di potenza e stati affettivi: interpretazione come processo biologico*

Il mondo della vita come mondo delle volontà di potenza è ontologicamente plurale (la volontà di potenza non è sostrato né principio), dinamico, agonistico e relazionale (la volontà di potenza è l'attività di autoaccrescimento delle forme di vita). L'affermazione di Nietzsche per cui una volontà di potenza «può esercitarsi solo *contro delle resistenze*» (9[151], autunno 1887, p. 77) è logica conseguenza della concezione della volontà di potenza in quanto tale: nella sua autoreferenzialità e nell'autocentramento della sua prospettiva *biologica* (e solo successivamente psicologica), ogni essere vivente in quanto volontà di potenza è autoaffermazione, e quindi intrinseca resistenza a ogni altra volontà di potenza che afferma a sua volta se stessa e la propria prospettiva autocentrata; viceversa, ogni volontà di potenza (forma di vita) è essenzialmente resistenza a *questa* determinata volontà di potenza. Dato questo agonismo fondamentale e costituzionale, «si potrebbe definire la vita come una forma durevole di *processo di determinazione di forza*, in cui le diverse forze in lotta crescono per parte loro in modo diseguale» (36[22], giugno-luglio 1885, p. 238)⁸. Scrive ancora Nietzsche: «il grado di resistenza [*Widerstand*] e il grado di prepotere [*Übermacht*] – di questo si tratta in ogni accadimento» (14[79], primavera 1888, p. 48). Ciò è vero anche per ogni accadimento interno dell'organismo vivente, considerato che l'essere organico stesso è una pluralità di forze in lotta tra loro, cooperanti e aggregate in legami in equilibrio dinamico (Müller-Lauter, 1992).

Ora, secondo Nietzsche questa determinazione di forza si dà in termini interpretativi, valutativi: la volontà di potenza «si esprime nell'*interpretazione*, nel *modo di usare l'energia* – la meta appare pertanto la trasformazione dell'energia in vita, vita in massima potenza. Lo stesso *quantum* di energia significa, nei diversi gradi di sviluppo, cose diverse» (10[138], autunno 1887, p. 178). Ancora: «*l'interpretazione stessa costituisce un mezzo per impadronirsi di qualcosa. Il processo organico presuppone costantemente L'INTERPRETARE*» (2[148], autunno 1885-autunno 1886, p. 126). Ma in quale forma si dà questa interpretazione, che è prima di tutto un'attività biologica e fisiologica, e non intellettuale e discorsiva? La risposta sembra più che ovvia: nella forma di *stati di potenza*. Risposta che, però, non chiarisce la struttura dell'interpretazione come evento fisiologico.

La determinazione di forze nell'interazione tra volontà di potenza si dà come definizione reciproca e relazionale tra le volontà di potenza interagenti: ognuna si definisce in relazione alle altre e definisce le altre in relazione a se stessa («non ci sono leggi: ogni potenza trae in ogni momento le sue ultime conseguenze

⁸ Deleuze definisce la volontà di potenza come elemento insieme genetico e differenziale rispetto alla forza: «la volontà di potenza è l'elemento donde derivano la differenza di quantità delle forze messe in rapporto e, insieme, la qualità che, in questo rapporto, spetta a ogni forza. [...] I rapporti di forza restano, infatti, indeterminati, finché non si aggiunga alla forza stessa un elemento idoneo a determinarli da un duplice punto di vista» (1978: p. 84 s.).

[...]. Un quanto di potenza è definito dall'effetto che esplica e a cui resiste. Manca l'adiaforia», 14[79], primavera 1888, p. 48). Questo processo è già un'interpretazione, poiché le determinazioni di forza sono sentite, dagli esseri viventi, in termini qualitativi: esse si danno come *stati*, cioè, in altri termini, come modificazioni della percezione di sé, di cui l'essere vivente è, a vari gradi, capace. L'essere vivente *percepisce* le trasformazioni a cui va incontro al variare degli equilibri interiori nell'ambito della sua interazione con l'ambiente, così come indipendentemente da essa. Scrive Nietzsche:

le qualità sono i nostri limiti invalicabili; in nessun modo possiamo impedirci di sentire le mere differenze di quantità come qualcosa di radicalmente diverso dalla quantità, e cioè come qualità che non sono più riducibili tra loro [...]. Tutti i nostri sentimenti di valore (*ossia appunto i nostri sentimenti*) ineriscono precisamente alle qualità, vale a dire alle nostre "verità", alle verità prospettivistiche che appartengono esclusivamente a noi e che assolutamente non possono essere "conosciute"⁹ (corsivo mio).

Dunque: le qualità, che «sono la nostra vera e propria idiosincrasia umana», poiché «ogni essere da noi diverso sente altre qualità e vive quindi in un mondo diverso dal nostro» (6[14], estate 1886-primavera 1887: p. 225), stanno in relazione biunivoca con gli stati affettivi di cui noi esseri umani siamo capaci; esse sono la "traduzione" di quegli stati affettivi, che sono sentimenti di valore, cioè *determinano*, all'interno di un'interazione tra volontà di potenza e resistenza (secondo lo schema di cui sopra); ma tutti i sentimenti sono sentimenti di valore, ossia *interpretazioni*. L'attività biologica dell'interpretazione si dà, quindi, nella forma dello stato affettivo, cioè prima di tutto come evento estetico (*aisthesis*). Si comprende che cosa propriamente significhi, allora, la tesi nietzscheana secondo cui «tutto ciò che accade fuori o dentro di noi può essere valutato secondo una diversa prospettiva in base a ciascuna delle nostre pulsioni fondamentali [*Grundtriebe*]» (1[58], autunno 1885-primavera 1886: p. 17 s., trad. modif.)¹⁰. Le pulsioni¹¹ (*Triebe*) sono il primo e l'ultimo grado di "vitalità" della vita a cui possiamo risalire (JGB 36): sono i *quant*i biologici elementari della volontà di potenza, "pacchetti" di forza agonistica, di attività organica spontanea, qualificata e non generica, poiché essi effettivamente «decidono sull'*uso* della forza accumulata, *non sul fatto* CHE, IN UN MODO O NELL'ALTRO, SI AGISCA IN OGNI

⁹ Scrive ancora Deleuze (1978: p. 84): «ricordiamoci che l'essenza della forza è la sua differenza di quantità con altre forze, e che questa differenza si esprime come qualità della forza. [...] La differenza di quantità, così intesa, rinvia necessariamente ad un elemento differenziale delle forze che stanno in rapporto, che è anche l'elemento genetico delle qualità di queste forze». Cfr. nota precedente.

¹⁰ Ritengo, con Lupo (2003) e Wotling (1997; 2000) che sia importante mantenere ferma la distinzione terminologica tra *Trieb*, *Affekt* e *Instinkt*, il primo termine indicando la "pulsione", il secondo l' "affetto", il terzo l' "istinto". Poiché la traduzione di *OFN* non è uniforme nel rendere questi termini, la modificherò quando necessario, segnalandolo tra parentesi.

¹¹ Nietzsche dà solo definizioni parziali dei *Triebe* (per esempio in 7[198] e 7[211], primavera-estate 1883), ma la questione è troppo ampia perché me ne possa occupare dettagliatamente qui. Lupo (2003, § 1.3.2) sintetizza così la propria ricognizione di tali definizioni dei *Triebe*: «*Trieb* implica sempre, in linea di massima, a) tendenza all'assimilazione, all'appropriazione di ciò che è esterno [...] b) un'energia che si scarica c) il soddisfacimento (*Befriedigung*) di un bisogno d) la direzione di un'azione o di una tendenza a qualcosa e) la reazione ad uno stimolo», e specifica, quanto a quest'ultimo punto, la fondamentale *attività* e spontaneità delle pulsioni, per cui «la reattività della pulsione allo stimolo certamente non è assimilabile a un processo di natura meccanica».

MODO. Il “come” è affare delle pulsioni [*Triebe*]» (7[239], primavera-estate 1883: p. 299).

Mi preme sottolineare che è, per così dire, “sulla propria pelle” che l’essere vivente percepisce la determinazione di potenza: essa è appunto uno stato affettivo, di cui la successiva determinazione qualitativa dell’ente, con il quale lo stato affettivo viene messo in correlazione, è una “discorsivizzazione”. Questa qualificazione, quindi, non è né una mera constatazione¹² né una procedura teoretica, ma coinvolge somaticamente l’essere vivente – anzi potremmo dire che coinvolge esclusivamente l’essere vivente che percepisce le *proprie* modificazioni:

l’insieme del mondo organico è un intreccio di esseri che hanno intorno piccoli mondi fittizi, in quanto essi pongono fuori di sé, come loro *mondo esterno*, la loro forza, i loro desideri, le loro abitudini nelle esperienze fuori di sé. La capacità di creare (plasmare inventare escogitare) è la loro capacità fondamentale; anche di se stessi naturalmente essi hanno solo una tale immagine falsa, fittizia, e semplificata.

È quindi in funzione degli eventi affettivi¹³ (e quindi autoreferenziali) a cui va incontro, che l’essere organico *qualifica*, in maniera del tutto arbitraria poiché necessariamente prospettica, gli eventi e gli enti del mondo: «il potere creativo di ogni essere organico, che cos’è? che tutto ciò che per ognuno è il suo “mondo esterno” rappresenta una somma di valutazioni, che verde, azzurro, rosso, duro, molle, sono *valutazioni ereditarie e i loro contrassegni*» (34[247], aprile-giugno 1885: p. 179).

Se è vero che «ogni potenza trae in ogni momento le sue ultime conseguenze» (14[79], primavera 1888: p. 48), spinta da una coazione intrinseca (7[239], primavera-estate 1883); allora nell’organismo si dà in ogni momento una sintesi, in termini di forza, delle “conseguenze delle conseguenze”, per cui

ogni pensiero, ogni sentimento, ogni volontà, *non* nasce da una pulsione determinata [*Triebe*], ma è uno *stato globale*, una superficie completa di tutta la coscienza e risulta dalla determinazione momentanea di potenza fra *tutte* le pulsioni di cui siamo costituiti – cioè tra la pulsione che domina al momento e quelle che a essa obbediscono o si oppongono. Il pensiero successivo è un segno del mutamento che è frattanto intervenuto in tutta la situazione di potenza (1[61], autunno 1885-primavera 1886: p. 19, trad. modif.).

Questa sintesi si presenta, come detto, nella forma dello stato affettivo: il primo grado di percezione di sé dell’organico non è intuizione, ma affezione.

¹² L’assunto prospettivistico forte non lascia spazio per una residua oggettività. L’attività teoretica non accede alla Verità, ma la definisce, la determina, e l’oggettività “relativa” è data, si potrebbe dire con Wittgenstein, da un accordo *specifico*, riconducibile all’uniformità della predisposizione biologica: «“Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!” – Vero e falso è ciò che gli uomini *dicono*; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita» (Wittgenstein 1999, § 241: p. 117). Nietzsche scrive che «le qualità di una cosa sono effetti su altre “cose”: se si tolgono dal pensiero le altre “cose”, una cosa non ha allora nessuna qualità, cioè *non esiste nessuna cosa senza le altre cose*, ossia non esiste nessuna “cosa in sé”» (2[85], autunno 1885-autunno 1886: p. 92).

¹³ «Quanto più veniamo toccati nel nostro interesse, tanto più crediamo alla “realtà” di una cosa o di un essere. “Ciò esiste” significa: rispetto ad esso, io mi sento esistente. [...] L’“essere” viene dunque da noi inteso come ciò che ha effetto su di *noi*, come *ciò che si dimostra con il suo agire*» (5[19], estate 1886-autunno 1887: p. 181).

3. Machtgefühl, piacere e dispiacere: “ermeneutica” dell’affettività e potenza

L’umore è un cortocircuito tra lo stato d’essere e il segno.
(R. Barthes)

La questione successiva che ci si deve porre riguarda quindi il *criterio* della valutazione. Ma se è la volontà di potenza, in configurazioni (psico)fisiologiche elementari (*Triebe*) o complesse (affetto, pensiero, volere ecc.), a espletare l’attività valutativa fondamentale, il criterio della valutazione non potrà che essere la volontà di potenza stessa – a meno di ammettere la sua ri(con)ducibilità a un’altra istanza originaria di cui essa sarebbe la derivazione. Detto altrimenti, la valutazione, come attività fisiologica, è autoreferenziale, poiché la volontà di potenza valuta in funzione della volontà di potenza, cioè delle oscillazioni di forza nell’organismo. Se la volontà di potenza ha qualcosa come un fine, questo è la potenza, ossia non esula dalla definizione stessa della volontà di potenza.

Nel momento in cui la valutazione si estrinseca in valore, quindi, è l’autoaffermazione della volontà di potenza in quanto volontà di potenza che si oggettiva nel valore stesso, quest’ultimo essendo uno strumento dell’agonismo per la potenza stessa – o, in una prospettiva biologica, dell’attività di auto-accrescimento della (forma di) vita. Come afferma Heidegger (2000: p. 619 s.), in termini nietzscheani il valore vale perché è posto come qualcosa che vale¹⁴; cioè, il valore è la posizione (nel duplice senso in cui chi pone il valore insieme pone ed è posto dal fatto di porre – prospetticamente) di una valutazione, l’oggettivazione di uno stato “soggettivo”, dell’esperienza autopercettiva di ordine affettivo, che già nel suo farsi “segno”, in quanto affetto, sintetizzava e traduceva le modificazioni avvenute negli equilibri di forze nell’organismo stesso.

Dunque, il criterio del valore è il criterio della valutazione, ossia il criterio dello stato affettivo: è sempre e comunque questione di (volontà di) potenza, ma in termini psico-fisiologici – il che non è direttamente evidente nella semplice assunzione di un legame tra volontà di potenza e valore.

Posto che la vita sia «specificamente una volontà di accumulare forza», il suo aspirare «a un più di potenza» è l’aspirare a «un *sentimento massimo di potenza* [*Maximal-Gefühl von Macht*]»: Nietzsche si chiede infatti se sia possibile postulare un «*aspirare alla potenza*» senza che vi sia congiuntamente «un sentimento dell’accrescimento e della diminuzione della potenza», per dare notizia di queste variazioni. Questa percezione si dà, secondo Nietzsche, nella forma della «sensazione di piacere e dispiacere [*Lust- und Unlust-Empfindung*]» (14[82], primavera 1888: p. 52). Avendo assunto che «l’intima essenza dell’essere è volontà di potenza» e che «il piacere [*Lust*] è ogni crescita di potenza» mentre «dispiacere [*Unlust*]» è «ogni sentimento di non poter resistere, di non poter affermare su qualcosa la propria signoria [*Herr werden zu können*]», forse allora è lecito, ipotizza interrogativamente Nietzsche, «porre come fatti cardinali piacere e dispiacere» (14[80], primavera 1888: p. 50). Piacere e dispiacere accompagnano,

¹⁴ «Dalla connotazione del valore come un “punto di vista” risulta una cosa essenziale per il concetto nietzscheano di valore: in quanto punto di vista, il valore è posto ogni volta dal vedere; soltanto mediante la posizione esso diventa per il mirare a qualcosa un “punto” appartenente alla prospettiva di questo mirare a qualcosa» (Heidegger 2000: p. 619).

segnalandole, le variazioni del senso di potenza, del *Machtgefühl*, e sono quindi latori dell'informazione fondamentale sullo stato di potenza dell'organismo stesso: a questo servono gli stati affettivi. Perciò, essi non dipendono dalla caratteristiche dello stimolo («uno stesso stimolo può essere interpretato come piacere o dispiacere», FW 127: p. 154), ma traducono la percezione dello stato dell'organismo *in relazione* allo stimolo stesso: «nel “piacere” e nel “dispiacere” ci sono già dei giudizi: gli stimoli vengono distinti a seconda che promuovano o no il sentimento di potenza [*Machtgefühl*]» (24[20], inverno 1883-84: p. 325)¹⁵. Questo è il criterio:

tutti i sentimenti di piacere e dispiacere presuppongono già un *misurare in base all'utilità complessiva*, alla *dannosità complessiva*; quindi una sfera in cui abbia luogo il volere uno scopo (stato) e una scelta dei mezzi per esso. Piacere e dispiacere non sono mai “fatti originari”. I sentimenti di piacere e dispiacere sono *reazioni alla volontà (affetti)*, in cui il centro intellettuale fissa il valore di certe modificazioni sopravvenute rispetto al valore complessivo, nello stesso tempo come introduzione a controazioni (11[71], novembre 1887-marzo 1888: p. 245).

Le esperienze estetiche degli stati affettivi elementari, piacere e dispiacere, e delle relative sfumature, sono quindi il segno di valutazioni globali delle variazioni di potenza, nell'ambito di un processo la cui traduzione nel legame causale tra stimolo e risposta (piacere/dispiacere) è una semplificazione che perde di vista le possibilità “ermeneutiche” rispetto agli stati affettivi stessi: la variabile non è nello stimolo, né strettamente nella risposta che l'individuo gli assegna, quanto nelle condizioni fisiologiche in cui l'organismo versa, e che giustappunto *condizionano* la risposta stessa in termini di valutazione delle risorse disponibili. Lo stato affettivo viene a essere una sorta di “mappa” del territorio pulsionale, sintetizzata in un unico segno che è l'esperienza estetica stessa dello stato affettivo.

Mi spiego meglio. Se i *Triebe* sono i costituenti elementari delle funzioni biologiche dell'organismo, e quindi dell'attività stessa dell'interpretazione, poiché essi sono quanti di potenza in attività (volontà di potenza); gli *Affekte*, come stati discreti (istanze delimitate e distinguibili), potrebbero essere visti appunto come mappature degli eventi fisiologici che avvengono sul piano dell'incessante dinamismo delle pulsioni. La polifonia pulsionale costitutiva dell'organismo, la cui struttura stessa risulta dall'agonismo ininterrotto e irriducibile dei quanti di volontà di potenza, organizzandosi gerarchicamente in aggregati funzionali (più o meno provvisori), segnala i suoi passaggi salienti per mezzo di una notizia delle modificazioni intercorse. Si può prendere a prestito, perciò, un aforisma di Alfred Korzybski, citato molto spesso da G. Bateson: *la mappa non è il territorio*. Commentandolo, Bateson scrive: «se il territorio fosse uniforme, nulla verrebbe riportato sulla mappa se non i suoi confini, che sono i punti ove la sua unifor-

¹⁵ Scrive Nietzsche: «prima dei sentimenti di piacere e dispiacere vi sono *sentimenti di forza e di debolezza* complessivi» (25[378], primavera 1884: p. 98); ancora: «se piacere e dispiacere sono solo risultati di *valutazioni*, le *origini* della valutazione non risiedono nelle sensazioni. I giudizi “funzioni superiori” e “inferiori” debbono già esistere in tutte le formazioni organiche, molto prima di tutte le sensazioni di piacere e dispiacere» (25[426], primavera 1884: p. 110). Si inverte anche il rapporto tra piacere e attività autoconservativa, e la seconda, come «paura della morte» non risulta più subordinata al primo, quanto l'inverso: «il principio di *conservazione dell'individuo* [...] non può essere dedotto da sensazioni di piacere e dispiacere, bensì esso è qualcosa che *dirige*, è una *valutazione*, che si trova già alla base di tutte le sensazioni di piacere e dispiacere» (25[427], primavera 1884: p. 110 s.). Cfr. 25[517], 25[520], primavera 1884; 26[94], estate-autunno 1884; il citato 11[71], novembre 1887-marzo 1888.

mità cessa di contro a una più vasta matrice. Ciò che si trasferisce sulla mappa, di fatto, è la *differenza* , si tratti di differenza di quota, o di vegetazione, o di struttura demografica, o di superficie»¹⁶ (2001: p. 492). Trasferendo la metafora, possiamo definire il dinamismo dei *Triebe* come differenze sul territorio, e gli *Affekte* come loro traduzione in forma di mappa, affinché gli eventi fisiologici siano intelligibili per l'essere vivente: «*gli affetti stessi sono un linguaggio di segni di tutte le funzioni organiche*» (7[60], primavera-estate 1883: p. 250)¹⁷, essi *stanno per* la modificazione pulsionale ma non *sono* quella modificazione stessa.

Perciò Nietzsche può dire che «noi acquistiamo coscienza di noi stessi [*Bewusst werden wir uns*] soltanto come di un groviglio di affetti [*eines Haufens von Affekten*]¹⁸: e persino le percezioni sensoriali [*Sinneswahrnehmungen*] e i pensieri rientrano tra le manifestazioni degli affetti [*Affekte*]» (4[126], novembre 1882-febbraio 1883). L'esperienza affettiva, che è il primo grado di autoreferenzialità cognitiva dell'organico, è quindi il primo grado dello psichico e insieme è l'anello di continuità e contiguità tra il piano fisiologico e quello psichico: essa ha una funzione mediale, oltre che di mediazione.

Un richiamo ai risultati recenti delle ricerche di Antonio Damasio può risultare ulteriormente chiarificatore. Secondo Damasio (1995; 2003), l'emozione è la "notizia" di una modificazione corporea transitoria, conseguente al prodursi di risposte di ordine chimico e neurale a eventi, oggetti, immagini ecc. con cui l'organismo viene in contatto. Lo stato affettivo è la "mappa" degli accadimenti corporei che si producono in risposta a una determinata circostanza, perciò «le emozioni offrono al cervello e alla mente un mezzo naturale per valutare l'ambiente all'interno e all'esterno dell'organismo e per reagire in modo adattivo» (2003: p. 72). La caratteristica saliente della mente umana sta anzi proprio nella capacità di «*rappresentare il mondo esterno in termini di modificazioni che esso provoca nel corpo*», cioè di rappresentare l'ambiente «modificando le rappresentazioni primordiali del corpo ogni volta che si ha un'interazione tra organismo e ambiente» (1995: p. 313). Sulla base dell'emozione si sviluppa l'esperienza affettiva umana più pregnante, i sentimenti, che «*sono altrettanto cognitivi quanto qualsiasi altra immagine percettiva*», e che, traendo origine e materiale dall'emozione, «*riguardano in primo luogo il corpo*», poiché «*ci danno la cognizione del nostro stato muscoloscheletrico e viscerale*» (p. 227). I sentimenti, detto altrimenti, sono «*la percezione di un certo stato del corpo, unita alla percezione di una particolare modalità di pensiero nonché di pensieri con particolari contenuti*» (2003: p. 108), ossia «emozione e sentimento [...] si fondano su due processi di base: 1) la visione di un certo stato corporeo affiancata alla serie di immagini valutative e innescanti che hanno provocato lo stato corporeo; 2) un particolare modo e

¹⁶ Nietzsche nel 1880 usa una metafora simile per confutare l'ipostatizzazione del soggetto (*io*): «il soggetto è ora in un punto ora in un altro; forse noi sentiamo i gradi delle forze e delle pulsioni [*Triebe*] come vicinanza e lontananza; interpretiamo come un paesaggio e una pianura ciò che, in verità, è una pluralità di gradi quantitativi» (6[70], autunno 1880: p. 439, trad. modif.).

¹⁷ Cfr. 7[87], primavera-estate 1883, dove «*coraggio, vergogna, ira*» sono definiti come «fatti fisiologici il cui nome e concetto *psichico* è solo un simbolo» (p. 259). Sulla scia di Hartmann, Nietzsche definisce i *Triebe* stessi «traduzione nel linguaggio del sentimento [*Gefühl*] dalla sfera dell'insensibile» (7[25], primavera-estate 1883: p. 239 e apparato).

¹⁸ L'espressione torna in 4[136], novembre 1882-febbraio 1883: p. 142: «un groviglio di affetti [*ein Haufen Affekte*], un primum mobile, ma deviato nel suo movimento e compresso da tutto quanto si muove. Onde affermare me stesso, ho annientato la morale; ho fatto vedere che il creatore e il tiranno sono sempre coesistiti».

livello di efficienza del processo cognitivo che accompagna gli eventi descritti al punto 1), ma viene fatto agire in parallelo» (1995: p. 232).

Questa descrizione illumina il procedimento di mediazione a cui attendono, anche secondo Nietzsche, gli stati affettivi: oltre a una funzione mediale (tra somatico e psichico), essi hanno una funzione *connettiva*, cioè non tanto stabiliscono, quanto *sono* una relazione con l'ambiente, poiché *rappresentano* il legame tra modificazioni corporee ed eventi ambientali. Dato che il segno non è ciò che denota, l'istituzione di una connessione causale tra stato affettivo ed evento ambientale, per mezzo dello stato affettivo stesso, è, come detto, falsante rispetto ai processi fisiologici sottesi. Nietzsche scrive:

gli affetti [*Affekte*] sono una costruzione dell'intelletto, un'*invenzione di cause* che non esistono. Tutte le *sensazioni comuni* [*Gemeingefühle*] del corpo che noi non comprendiamo vengono interpretate in modo intellettuale, cioè viene cercata una *ragione* per sentirsi in un certo modo, nelle persone, nelle esperienze, ecc., dunque qualcosa di nocivo, di pericoloso, di estraneo viene *posto* come causa del nostro malumore: in realtà viene *cercato appositamente* e *aggiunto* al nostro malumore per *poter pensare* il nostro stato (24[20], inverno 1883-84: p. 325).

La connessione causale è il mezzo per «poter pensare» i nostri stati, la *traduzione* a cui l'organismo ricorre per rendere intelligibili le modificazioni fisiologiche: la notizia di una differenza, nell'*Affekt*, è un'elaborazione, che sintetizza e *simboleggia* processi più ampi¹⁹; e una semiotizzazione, che stabilisce un legame causale tra lo stato percepito e le circostanze esterne, per cui lo stato affettivo assume un *significato* nei termini dell'interazione con l'ambiente.

4. Giudizi estetici e funzione dell'arte

Il giudizio («estetico», morale, teoretico ecc.) è la traduzione della traduzione: con un'ulteriore mediazione, esso associa un segno linguistico allo stato affettivo, e questo segno all'oggetto che viene identificato, tramite il rovesciamento tra causa ed effetto, come origine causale dello stato affettivo stesso. «Che cosa sono i *predicati*? Noi abbiamo considerato i mutamenti in noi stessi *non* come tali, ma come un “in sé” che è a noi estraneo, che noi soltanto “percepiano”; e li abbiamo posti *non* come un accadere, ma come un essere, come “proprietà” – e abbiamo anche inventato un'essenza a cui appartengono, cioè abbiamo posto l'*effetto* come *agente* e l'*agente* come *ente*». Si attribuisce così a un ente la *qualità* capace di causare uno (*quello*) stato affettivo, mentre è dell'organismo la capacità, come spontanea attività biologica, di rispondere psico-fisiologicamente agli eventi esterni, cioè a *farne* degli stimoli: «*porre l'accadere come un agire e l'effetto come un essere*: è questo il *duplice* errore, o *interpretazione*, di cui ci rendiamo colpevoli» (2[84], autunno 1885-autunno 1886: p. 91 s.).

Nietzsche non ricerca, con questa confutazione, un fondamento veritativo. Questa «falsità» del giudizio «non è ancora, per noi, un'obiezione contro di esso», poiché «la questione è fino a che punto questo giudizio promuova e conservi la

¹⁹ «Le *pretese* “passioni” singole (per esempio l'uomo è crudele) sono soltanto *unità fittizie*, in quanto si stringe insieme e si considera sinteticamente come un “essere”, una “facoltà” o una passione ciò che, provenendo dalle diverse pulsioni fondamentali [*Grundtrieben*], entra nella coscienza come *omogeneo*» (1[58], autunno 1885-primavera 1886: p. 18, trad. modif.).

vita». Ciò che si dimostra è, piuttosto, la priorità del dominio biologico rispetto a quello teoretico e intellettuale – senza che siano coinvolte questioni concernenti la verità²⁰. Il postulato prospettivistico è fin troppo chiaro, in questo senso.

Se, quindi, il valore di un giudizio e la sua validità dipendono da ragioni fisiologiche, non può stupire che «i giudizi più falsi (ai quali appartengono i giudizi sintetici *a priori*)» siano «per noi i più indispensabili» nell'ottica della promozione della vita (JGB 4: p. 9).

Torniamo, alla luce di tutte queste assunzioni, a considerare la fisiologia dell'arte: essa si configura infatti come l'apparato metodologico attraverso il quale Nietzsche trae le conseguenze pratiche della sua teoria della volontà di potenza. Essa articola il lavoro ermeneutico sui giudizi che si rende logicamente necessario, una volta posto che la vita è volontà di potenza, e che l'intera attività di ogni essere vivente è condizionata da questo presupposto biologico. La fisiologia dell'arte compie un lavoro "ermeneutico" sui giudizi ("estetici"), poiché li considera determinazioni di un ente (oggetto di giudizio) condizionate dagli stati di potenza di chi pronuncia il giudizio. L'ente è coinvolto nella dinamica di potenza, ma non ne è intrinsecamente causa.

Ecco allora come vengono letti i giudizi "estetici" nell'ottica della fisiologia dell'arte, cioè ponendo l'arte *unter der Optik des Lebens*:

Nulla è più condizionato, diciamo pure *più limitato*, del nostro sentimento del bello. Chi volesse pensarlo scevro dal piacere che l'uomo ha dell'uomo, perderebbe subito il terreno sotto i piedi. Il "bello in sé" è soltanto una parola, neppure un concetto. Nel bello l'uomo pone se stesso come norma della perfezione [...]. Una specie non *può* affermare esclusivamente se stessa in alcun altro modo che in questo. Il suo *infimo* istinto, quello della conservazione e dell'incremento di sé, diffonde i suoi raggi anche in tali sublimi altezze. L'uomo crede il mondo stesso sovraccarico di bellezza – *dimentica* d'esserne egli stesso la causa (GD, *Scorribande di un inattuale* 19: p. 120).

Volendo individuare, quindi, un postulato fondamentale della fisiologia dell'arte, o come dice Nietzsche la «verità *prima*» di «ogni estetica», esso suonerebbe così: «nulla è bello, l'uomo soltanto è bello» – e di conseguenza la seconda verità è: «nulla è brutto, salvo l'uomo *degenerante*». Queste proposizioni descrivono la fondamentale «ingenuità», per cui noi in realtà, esprimendo un giudizio "estetico" (bello/brutto), «*tiriamo una conclusione*» relativamente alle potenziali conseguenze fisiologiche della circostanza che è oggetto del giudizio:

secondo un calcolo fisiologico, ogni bruttezza indebolisce e offusca l'uomo. Gli rammenta decadenza, pericolo, impotenza; in realtà è la sua forza che ci scapita. Si può misurare con il dinamometro l'effetto del brutto. In genere, quando l'uomo è depresso, fiuta la vicinanza di un qualcosa di "brutto". Il suo senso della potenza [*Gefühl der Macht*], la sua volontà di potenza, il suo coraggio, la sua superbia – tutto ciò cade con il brutto, si eleva con il bello²¹ (20: p. 121).

²⁰ Si rovescia perciò anche il rapporto tra giudizi estetici e morali: cfr. 35[3], maggio-luglio 1885.

²¹ Cfr. 10[168], autunno 1887: p. 197: «È una questione di *forza* (di un individuo o di un popolo) se e dove si pronuncia il giudizio "bello". Il senso di pienezza, di *forza accumulata* [...] – il senso di *potenza* [*Machtgefühl*] pronuncia il giudizio "bello" anche su cose e stati che l'istinto [*Instinkt*] dell'impotenza può trovare solo *odiose*, «brutte». Il fiuto di ciò contro cui ci sentiremmo pressappoco di spuntarla, se ci venisse incontro materialmente, come pericolo, problema, tentazione – questo fiuto determina anche il nostro sì estetico ("Ciò è bello" è un'affermazione)».

I giudizi “estetici”, nel loro discrimine fondamentale, si riconducono a un istinto, cioè a una predilezione (o avversione) sedimentata e incorporata, che ha per criterio il valore biologico: perciò il «sentimento del bello» è già il sentimento «dell'accrescimento del senso di potenza [*Machtgefühl*]». Ma se i giudizi “estetici” parlano «in riferimento [...] ai nostri più bassi *valori di conservazione*» biologici, ne deriva che essi rispecchieranno, di volta in volta, la posizione peculiare di un certo individuo o di un certo tipo d'uomo, cioè non avranno validità oggettiva – né d'altra parte vi potrà essere un canone “estetico” al di fuori di questo prospettivismo. Se è vero, quindi, che «il bello resta nella categoria generale dei valori biologici dell'utile, del benefico, del vivificante» (10[167], autunno 1887: p. 195), allora la stendhaliana *promesse de bonheur* (GM III 6) è tutt'altro che una metafora²².

Queste considerazioni mi permettono di esplicitare una questione che ho fin qui evitato di problematizzare: il motivo per cui il giudizio “estetico” viene assunto da Nietzsche come *specimen* dell'indagine sugli stati di potenza nell'uomo – o, in altri termini, per cui egli elabori prima di tutto una fisiologia *dell'arte*.

L'attività poetica è l'affermazione di un *bisogno* fisiologico, in quanto oggettiva un giudizio fisiologico, cioè uno stato affettivo. Nell'arte ha esito la *pulsione di tutte le pulsioni*, cioè la pulsione a *creare*, a trasformare e trasfigurare il mondo per potersene “impadronire” in un'ottica di potenziamento di sé. L'arte è glorificazione dell'illusione (la «buona volontà della parvenza» che protegge dalle «conseguenze dell'onestà», FW 107: p. 134), poiché materializza lo stato affettivo in tutta la sua forza deformante, prospettivistica: perciò essa è il grande stimolante della vita²³. Spogliando le cose di «tutti i fattori nocivi e ostili», riplasmandole con «il semplificare, far risaltare il tipico» che esprime ed esalta la felicità del «godimento della vittoria per il fatto di *conferire un senso*», la trasfigurazione in arte è l'esito della più decisa autoaffermazione della volontà di potenza, «che *sottolinea* (eliminando il resto) tutto ciò che, in un oggetto, le serve a *essere contenta di sé e in armonia con se stessa*», così che noi poniamo fuori di noi stessi «*l'invenzione e l'aggiustamento di un mondo*, in cui *afferriamo noi stessi* nei nostri bisogni più profondi». Quest'attività connaturata alla volontà di potenza è «un *aggiustamento delle cose in sommo grado interessato e brutalmente interessato*» (5[99], estate 1886-autunno 1887: p. 214): esso ha come fine il potenziamento della potenza stessa, cioè è immediatamente *volontà di potenza*.

In questa umanizzazione del mondo, strumentalizzato a vantaggio della più condizionata delle autoaffermazioni, sta il beneficio della creazione artistica: «ogni arte, ogni filosofia possono essere considerate come un mezzo di cura e

²² Cfr. Moore 2002: p. 123 e p. 125 («art *literally* seduces mankind into continued existence»). Sulla polemica con la definizione kantiana del bello cfr. 7[154], primavera-estate 1883.

²³ Rielaborando nel 1888 i temi di GT, Nietzsche scrive che l'arte «è la grande creatrice della possibilità di vivere, la grande seduttrice alla vita, il grande stimolante per vivere», l'«unica forza antagonista superiore, contro ogni volontà di rinnegare la vita, come l'elemento anticristiano, antibuddhistico, antinichilistico per eccellenza»; «la *redenzione dell'uomo della conoscenza*», «*dell'uomo d'azione*», «*del sofferente*» (17[3], maggio-giugno 1888: p. 310 s.). Cfr. GT 7; 14[17], primavera 1888. La fruizione dell'arte è uno stato psico(fisio)logico di fiducia: lo spettatore s'affida alla certezza «che questa arte pericolosa» dell'illusione «non viene esercitata a suo danno» (25[386], primavera 1884: p. 100). Perciò «lo spettatore estetico *acconsente* a lasciarsi *vincere*, e fa il contrario di ciò che fa altrimenti con quanto viene dall'esterno – mette via la sua diffidenza e non si mette sulla difensiva – uno stato *eccezionale*: il *ricevere fiducioso, rispettoso, amorevole*» (5[99], estate 1886-autunno 1887: p. 214).

d'aiuto al servizio della vita che cresce e che lotta: esse presuppongono sofferenze e sofferenti». Ma poiché «vi sono due specie di sofferenti: quelli che soffrono della *sovraabbondanza della vita* [...] e quelli che soffrono dell'*impoverimento della vita*» (FW, § 370: p. 290), la domanda guida della fisiologia dell'arte si orienta a scoprire il genere di bisogno²⁴ sotteso a una certa opera artistica («l'arte è una conseguenza dell'*insoddisfazione per il reale?* O un'espressione di *riconoscenza per la felicità goduta?*», 2[114], autunno 1885-autunno 1886: p. 106). Ogni affermazione, infatti, non è solo astrattamente condizionata, ma lo è *concretamente*, ossia è affermazione di *una* determinata volontà di potenza – e non della Volontà di potenza.

La radice biologica del prospettivismo, come attività di *interpretazione*, è infatti la necessità, impellente fino dalle più elementari forme di vita, di trasformare il mondo «a propria immagine», per potervi vivere. Noi esseri umani, in un mondo che è «falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso», «*abbiamo bisogno della menzogna* per vincere questa realtà, questa “verità”, cioè per *vivere*»: di questa menzogna “la metafisica, la morale, la religione, la scienza” sono altrettante forme, «creature della sua volontà d'arte, di menzogna, di fuga davanti alla “verità”, di *negazione* della “verità”». Ma «questa stessa facoltà, grazie alla quale egli *violenta la realtà con la menzogna*, questa *facoltà artistica* per eccellenza dell'uomo – egli l'ha in comune con tutto ciò che è»: attraverso di essa, l'uomo ha da sempre affermato *biologicamente* se stesso, oggettivando «la sua sovranità sulla “materia” – la sua sovranità sulla verità!». In questo senso, il *Gefühl der Macht* è il «trionfo dell'artista», poiché, dal punto di vista biologico «*la menzogna è la potenza*» (11[415], novembre 1887-marzo 1888: p. 396 s.). A ogni più semplice attività, «anche a quella di un *senso* [*eines Sinnes*]», che ha sempre la funzione di affermare la *menzogna* della potenza, è connesso un «piacere», poiché «ogni fare è un superare, un farsi signore su qualcosa e produce un *aumento del sentimento della potenza* [*Machtgefühl*]» (7[2], fine 1886-primavera 1887). Vi sono alcune circostanze in cui tale piacere autoaffermativo nell'agire e nel fare (di cui fa parte anche ogni *interpretare*) è particolarmente intenso, e la percezione di sé è particolarmente perfetta: tra questi stati, «in cui poniamo nelle cose una *trasfigurazione e pienezza* e poetiamo [*dichten*] su di esse, finché rispecchino la nostra stessa pienezza e gioia di vivere», i tre fondamentali sono «la pulsione sessuale, l'ebbrezza, la crudeltà», che «appartengono tutti alla più antica *gioia* FESTIVA dell'uomo» e che «prevalgono tutti nell'“artista” primitivo». Questi supremi stati estetici, cioè queste forme felici di percezione di sé, affermano nel loro esito poetico i relativi valori (fisiologici): danno al mondo la forma della perfezione dell'uomo. E, per quella circolarità in cui sta tutta l'utilità biologica del prospettivismo e dell'attività poetica delle volontà di potenza, «se cose che mostrano questa trasfigurazione e pienezza ci muovono incontro, l'esistenza animale risponde con un'*eccitazione di quelle sfere* in cui hanno sede tutti quegli stati di piacere; e un miscuglio di queste delicatissime sfumature di desideri e sentimenti di benessere animali è lo *stato estetico*», che si manifesta in nature particolarmente generose, potenti, traboccanti di «pienezza di vigore

²⁴ Cfr. anche 2[101], autunno 1885-autunno 1886: p. 98: «l'inferenza all'indietro dall'opera all'artista; il tremendo problema se sia la pienezza o la privazione, se sia la follia della privazione a spingere verso la creazione». Così risultano comparabili in termini fisiologici, e si distinguono, *classico* e *romantico*.

fisico» (9[102], autunno 1887: p. 50). Tale circolarità, per cui gli stati di vigore «animale» (fisiologicamente elementari) si oggettivano nel mondo; e da queste poi di nuovo si trasmettono a chi le contempla o ne fruisce, suscitandogli stati fisiologici corrispondenti a quelli da cui l'oggettivazione aveva origine; è la conseguenza e la riprova della matrice fisiologica dei valori – e della preminenza dell'estetica nella comunicazione di valori. In altri termini, *fisiologia dell'arte*, in quanto *fisiologia dell'estetica* (*aisthesis*), è un palindromo: ciò che più conta è l'immanenza della fisiologia all'arte e dell'arte alla fisiologia – per cui l'attività artistica è prima di tutto un'estetica di sé dell'uomo, indipendentemente dalle proprie oggettivazioni.

Prima di approfondire quest'ultima affermazione vorrei sottolineare un aspetto dell'estetica nietzscheana. Se le reazioni affettive (*aisthesis*) riconducibili al gusto "estetico" manifestano stati di potenza, una filosofia dell' "estetica" non può cercare l'origine dei giudizi "estetici" in ragioni, argomentazioni e obiezioni. Perciò, nel *Poscritto* del *Caso Wagner*, Nietzsche scoraggia la "confutazione estetica" che è stata imbastita, per esempio, contro Wagner, e che si appoggia su ragioni, sui «*wenn*» e i «*denn*»: è necessario, al contrario, valorizzare la portata dell'istinto, del gusto, come risposta fisiologica, sia perché il gusto ha in sé immediatamente la sua "vera" forza («un istinto è indebolito se razionalizza se stesso: *col* razionalizzarsi, infatti, si indebolisce» FaW, *Poscritto*: p. 37); sia per quella circolarità che attraverso l'opera d'arte (o qualunque altra creazione umana) trasmette a chi ne fruisce quegli stati da cui essa prende origine presso il proprio creatore, l'artista (cfr. 16[75], primavera-estate 1888).

5. Conclusioni: fisiologia dell'arte come palindromo

Se nella fisiologia dell'arte l'opera d'arte non è che un *sintomo*, allora l'indagine verte sugli stati estetici come stati di potenza, ed essa è veramente un palindromo: la fisiologia dell'arte, come fisiologia dell'estetica, è insieme estetica della fisiologia.

La fisiologia dell'arte è un momento "metodologico", a cui fa seguito una *pars construens*: l'indagine costruttiva e propositiva sulla modernità e sulla *décadence*. Nietzsche è alla ricerca di mezzi e soprattutto di metodi di potenziamento, di liberazione dai valori della tradizione nichilisticamente "svuotati", di *rinnovamento* dell'uomo. Ma se i valori, come espressioni di stati affettivi, hanno un'origine fisiologica, allora è sulla fisiologia, sulle pulsioni e sugli istinti che sarà primario intervenire²⁵: la *pars construens* sarà quindi un'estetica (in senso pregnante) della fisiologia. Nietzsche insiste ripetutamente sulla necessità di allevare letteralmente uomini dotati di buona costituzione fisiologica («non si deve giocare con le forme artistiche: si deve rifoggiare la vita, in modo che essa si *debba* poi formulare...», 11[312], novembre 1887-marzo 1888: p. 336), come condizione per il loro ulte-

²⁵ «L'uomo moderno rappresenta, biologicamente, una *contraddizione di valori*, egli sta seduto tra due sedie, dice nello stesso istante sì e no [...]. Noi tutti portiamo incarnati, a nostra insaputa e nostro malgrado, valori, parole, formule, morali di origine *antitetica* – siamo, dal punto di vista fisiologico, *falsi*... Una *diagnostica dell'anima moderna* – con che cosa potrebbe cominciare? Con una risoluta incisione in questa contraddittorietà degli istinti, con un mettere in evidenza i suoi valori antitetici» (FaW, *Epilogo*: p. 49 s.).

riore potenziamento e l'ottenimento di più espressioni vitali e creative differenti (qualitativamente) da quelle della modernità decadente.

La confutazione delle teorie e del regime di Cornaro (GD, *I quattro grandi errori* 1), o la definizione del tipico *décadent* (EH, *Perché sono così saggio* 2), affermano la priorità del piano fisiologico, sia dal punto di vista diagnostico (la fisiologia dell'arte) che dal punto di vista terapeutico (l'estetica della fisiologia). La liberazione dalla *décadence* e il nuovo potenziamento di sé sono per Nietzsche l'esperienza di una guarigione, condotta attraverso una disciplina (FaW, *Prefazione*), un regime autopoietico e autoeconomico (EH, *Perché sono così accorto* 1-3, 8, 9), in cui la dietetica del nutrimento complessivo (psico-fisiologico) dell'organismo è la prima forma di accortezza – una dietetica costruita sul criterio specifico, autoreferenziale, che l'(auto)indagine fisiologica sui valori propri e sui relativi stati affettivi ha dato la possibilità di elaborare.

Bibliografia

- Bateson G., 2001, *Form, Substance and Difference*, in Id., *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco-Scranton-London-Toronto, Chandler Publishing Company, 1972; trad. it. *Forma, sostanza e differenza*, in Id., *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi (18^a ed.): pp. 488-506;
- Damasio A., 1995, *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, NY, Grosset/Putnam, 1994; trad. it. di F. Macaluso, *L'errore di Cartesio*, Milano, Adelphi;
- 2003, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Orlando, Harcourt, 2003; trad. it. di I. Blum, *Alla ricerca di Spinoza*, Milano, Adelphi;
- Deleuze G., 1978, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962; trad. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Firenze, Colportage;
- Heidegger M., 2000, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961; trad. it. e cura di F. Volpi, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi (3^a ed. ampliata);
- Lupo L., 2003, *Nietzsche e il problema della coscienza nelle opere e nei frammenti degli anni '80*, Tesi di dottorato, Università degli Studi della Calabria;
- Moore G., 2002, *Art and evolution: Nietzsche's physiological aesthetics*, «British Journal for the History of Philosophy», 10 (1), pp. 109-26;
- Müller-Lauter W., 1992, *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», VII, 1978; trad. it. di F. Iurlano, *L'organismo come lotta interna. L'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, in Campioni G., Venturelli A. (a cura di), *La "biblioteca ideale" di Nietzsche*, Napoli, Guida, pp. 153-200;
- Piazzesi C., 2005, *Per una teoria della comunicazione estetica del potere. Da Nietzsche alla sociologia attuale*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Lecce;
- Wittgenstein L., 1999, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basic Blackwell, 1953; trad. it. di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi;
- Wotling P., 1997, „Der Weg zu den Grundproblemen“. *Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», B. 26, pp. 1-33;
- Wotling P., 2000, *Affectivité et valeurs*, in *Lectures de Nietzsche*, sous la direction de J.-F. Balaudé et P. Wotling, Paris, Le livre de poche, pp. 131-60.

Paul van Tongeren

VOLTAIRE AND "GREEK MEASURE".

THE QUESTION OF MEASURE ACCORDING TO NIETZSCHE¹

1. Introduction: Voltaire and measure

In section 221 from the first volume of *Human, All Too Human*, Nietzsche writes on Voltaire:

Voltaire was the last great dramatist to subdue through Greek moderation a soul many-formed and equal to the mightiest thunderstorm of tragedy².

This remark is made in a rather long text about «The Revolution in Poetry», which is also the title of this text. In this section Nietzsche focuses on the devel-

¹ An earlier version of this text was written in French and presented at the conference «Un bon Européen à Cosmopolis. Nietzsche, la France, l'Europe» at the École Normale Supérieure, Paris, October 2000. Parts of this text were also included in another publication: cf. my *Nietzsche's Greek Measure*, «Journal of Nietzsche Studies», 2002, vol. 24, pp. 5-25. For his help in translating the French into English, I am indebted to Wouter Sanderse.

² Nietzsche's writings are cited from following translations (in alphabetical order of the abbreviations used):

(BGE) *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future* (translated by Walter Kaufmann), New York, Vintage Books, 1989.

(BT) *The Birth of a Tragedy* (translated by Walter Kaufmann), New York, Vintage Books, 1967.

(D) *Daybreak. Thoughts on the prejudices of morality* (translated by R.J. Hollingdale), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

(EH) *Ecce Homo* (translated by Walter Kaufmann), New York, Vintage Books, 1969.

(GM) *On the Genealogy of Morals* (translated by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale), New York, Vintage Books, 1969.

(GS) *The Gay Science. With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs* (translated by Walter Kaufmann), New York, Vintage Books, 1974.

(HAH) *Human, all too Human. A book for free spirits* (translated by R.J. Hollingdale), Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

(T) *Twilight of The Idols* (translated by R.J. Hollingdale), London, Penguin Books, 1968.

(UO) *Unfashionable Observations* (translated by Richard T. Gray), Stanford (CA), Stanford University Press, 1995.

The unpublished writings (the early writings as well as the unpublished notes) are – in my own translations – cited from the German edition by G. Colli & M. Montinari:

(KSA) *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, München/Berlin (DTV/de Gruyter) (1980); references give volume number, page number and where applicable note number.

opment of art in general, but above all on the development of dramatic art, in which, according to him the French up to and including Voltaire were masters. They imposed a rigid form that permitted poetry to develop from naïve naturalism into a superior freedom. This has, according to Nietzsche, not been successful anywhere outside of France, apart from Greece; and even in France, it was not successful any longer after Voltaire. Since then, we live in an age in which art has liberated itself from all (Greek-French) fetters and thus moves towards its dissolution. This development is extremely interesting for anybody who studies culture, since in the course of this development art passes once again through all previous stages.

This last remark already indicates what should become clear in the course of the following interpretation of this text: its aim goes far beyond formulating a hypothesis about art, more precisely about poetry, and more precisely yet about dramatic art. This text clarifies the position of Germans towards Greeks («because the nature of the Frenchman is much more closely related to the Greek than is the nature of the German»), and above all it says something about a development which does not only apply to dramatic art, but is symptomatic of all forms of art, and even of culture in general. The text is part of Nietzsche's effort to elaborate a critique of culture. It evaluates contemporary culture with the help of a Greek criterion or "measure" and, starting from that basis, it gives a diagnosis. Let me quote part of the text that follows my first citation:

Since his [i.e. Voltaire's] time the modern spirit, with its restlessness, its hatred for bounds and moderation, has come to dominate in every domain, at first let loose by the fever of revolution and then, when assailed by fear and horror of itself, again laying constraints upon itself – but the constraints of logic, no longer those of artistic moderation.

No doubt Nietzsche speaks here also about his (and we may add: our) contemporary culture. It should be noted that in this passage another "measure" comes to the fore: the measure of logic instead of the measure of art. We will return to the difference between these two measures. When in the following sentences, the indicated development is clarified with the example of poets, we encounter once again expressions and images that do not hide their sweeping intention:

It is true that for a time this unfettering enables us to enjoy the poetry of all peoples, all that has grown up in hidden places, the primitive, wild-blooming, strangely beautiful and gigantically irregular, from the folksong up to the "great barbarian" Shakespeare; we taste the joys of local colour and costumes such as all artistic nations have hitherto been strangers to; we make abundant employment of the "barbaric advantages" of our age that Goethe urged against Schiller's objections so as to set the formlessness of his Faust in the most favourable light. But for how much longer?

Nietzsche speaks here in a very broad sense of something he called in the first chapter of *Human, All Too Human* (I, 23) «the Age of comparison», which he critically characterizes with terms such as «historical illness» (UO II), «historical sense» (BGE 224), or «hybrid European» culture (BGE 223). This mixed or hybrid culture, he says in *Beyond Good and Evil*, is lacking in measure and therefore «barbaric» and at least in that sense «un-Greek». In the text that I cited in the beginning of this paper (HAH I 221), Voltaire is praised as the last one who knew to apply Greek measure in order to subdue his «many-formed soul».

Because of this reason, I take the text about Voltaire as a starting point for a study of the nature of this Greek measure, which Nietzsche seems to use as a criterion. Although it is not Voltaire who is of first interest to me but the question of measure, I will start with an elaboration on what Nietzsche writes about Voltaire. Afterwards, when I will try to answer the question of Nietzsche's interpretation of Greek measure, I will not restrict myself anymore to what he writes about Voltaire only.

Nietzsche's regard for Voltaire changes so much over time that one could almost call his regard ambiguous. The name of Voltaire and his work appear approximately eighty times in Nietzsche's writings, and in a more or less equal distribution throughout his whole oeuvre. In the beginning, his regard seems merely positive. Because of Voltaire's greatness, it is inappropriate that D.F. Strauss compares himself with Voltaire (cf. UO I, § 9, 10 and 12). In *Human, All Too Human*, Voltaire is taken as an example, not only on account of his regard for measure and his «moderate nature» (HAH I, 463), but also thanks to his capacity for mockery (HAH I, 240) and his elitism (HAH I, 438). In the unpublished notes, Voltaire is mentioned and paraphrased with plain approval (cf. KSA 1, 515; KSA 7, 161 (7[99]); KSA 8, 27 (3[48]) and 125 (7[7])).

In the following period, we find a more critical attitude towards Voltaire. Paragraph 4 of *Human, All Too Human* (second volume, first part: "Assorted Opinions and Maxims") reveals this point of view: whereas Nietzsche expressed his sympathy for Voltaire's text in the first part of *Human, All Too Human*, he now considers it as a sign of Voltaire's naïveté. Also in other texts, Nietzsche expresses the conviction that he has outstripped Voltaire, despite his admiration for him (cf. for this admiration: KSA 9, 605 (12[170]) and 609 (12[190])). Not only in the *Gay Science* but also in *Beyond Good and Evil* Voltaire's humanism and the optimism of the Age of Reason is characterized as naïve.

However, in *Ecce Homo* and in the last unpublished notes, new expressions of regard for and recognition of Voltaire can be found, in particular for his nobility, his health and his «classical taste» (cf. e.g.: KSA 10, 109 (4[2]); 11, 254 (26[393]) and 268 (26[441]); 12, 447 (9[184]); 13, 18 (11[32]) and 44 (11[95]) and EH, Books HAH).

I suppose that the change in Nietzsche's regard for the great French writer is closely related to the question of measure, as it is explicitly stated in HAH I, 221. I use the expression «*question of measure*» since the measure which is being associated with Voltaire is problematic or ambiguous. On the one hand, it is opposed to measurelessness and immoderateness, which Nietzsche recognizes in Rousseau and the French Revolution. This meaning of "measure" can also be found in another text from HAH I: in section 463 we read that Voltaire's moderate nature, «inclined as it was to ordering, purifying and reconstructing», is put in contrast with Rousseau's fibs and passionate foolishness («*Rousseau's passionate follies and half-lies*»). On the other hand, however, this measure is also opposed to a certain type of moderation or self-control. The modern spirit «with its restlessness, its hatred for bounds and moderation maintains strong ties with the reins of logic» ("constraints of logic"; HAH I, 221). Greek measure, with which Voltaire could moderate himself, resembles therefore an intermediate position between immoderateness and other types of self-control or moderation.

In order to discover what this Greek measure is according to Nietzsche, I will examine more precisely Nietzsche's concept of measure and above all the Greek roots of this concept.

2. Nietzsche and Greek measure

The fact that the concept of measure plays a central role in Nietzsche's thought will not be totally surprising. Nietzsche claims to «take the measurements» of modern culture and even apart from that his thinking can be labelled as a fascinating experiment with *measure* (“Maß”) and *standard* (“Maßstab”). The radical and comprehensive nature of his critique provokes the question what could be its criterion or standard. Moreover, the «excessiveness» of his thinking (the fact that it transgresses all kinds of borders) seems to somehow necessitate a moderating measure. When, in the following, I will try to say something about this standard, this should be taken as an effort to contribute to the clarification of only one, but central aspect of this complex of questions regarding “measure” in Nietzsche's thinking.

2.1 Nietzsche's critique of contemporary man

Nietzsche uses the vocabulary of measure above all in his critique of contemporary man, his society and his culture. It is remarkable that in this critique the same ambiguity can be found as we saw already in what he wrote with regard to Voltaire. Nietzsche's critique seems to develop in two contradictory directions: on the one hand, he blames modern culture for clinging to some sort of dogmatic measure, whereas on the other hand, he passionately attacks the immoderateness of modern man. I will briefly elaborate on both of them. The connection between these two will urge the question for a «standard» or criterion of this critique or, stated differently, the question of what could be the intermediate measure between rigid moderation and immoderateness.

a) critique of a dogmatic measure

From the start, Nietzsche is critical of different kinds of norms and measures. What they have in common is their being dogmatic in the following sense: they impose a particular measure to everything and everybody, a measure which, however, was developed by and from a particular existence, and this usually was the existence of the petty bourgeoisie. It is not only the cultivated philistine or “Bildungsphilister” who takes «his own reality as the measure of reason in the world» (UO I, 2). Science in general is a way of measuring the world and imposing a measure to the world. It not only measures with human standards, but even with «the human being as the definite and fixed measure of all things» (KSA 7, 625 (29[8])). The human being is understood as an «aeterna veritas (...) as a secure measure of things» (HAH I, 2)).

It was Protagoras who first called the human being the measure of all things. Nietzsche criticizes this expression in two respects. First, he criticizes the dogmatic character of this standard. The modern state and the catholic church, he writes, agree on the notion that «*the human being should not develop; the measure is given!*»

(KSA 10, 318 (7[242])). Certainly, after the death of God, such a dogmatic and eternal norm is no longer possible as he explains in the famous section 125 of the *Gay Science* on the death of God.

Nietzsche's critique of the dogmatic nature of this "standard" is intensified by a second element. What is most horrible for Nietzsche in this anthropocentric way of looking at the world, is the fact is that it is not mankind as such, but 'the normal human being' ("der Normalmensch" KSA 9, 537 (11[252])) who imposes the norm and that this standard is therefore always a reducing or pretifying one. One of the very important discoveries in the development of the free spirit, is the moment in which he acknowledges: «where injustice is always at its greatest: [that is] where life has developed at its smallest, narrowest, neediest, most incipient and yet cannot avoid taking *itself* as the goal and measure of things» (HAH I, Preface 6).

b) Nietzsche's critique of measurelessness

Although, as we saw, Nietzsche criticizes the measure or standard that is maintained by modern man, he nevertheless and at the same time criticizes his lack of measure. The lack of any sense of measure seems for Nietzsche to be a continuous characteristic of modern man. Let me add some extra examples in addition to the ones we saw already in the text about Voltaire with which I started. In the second of the *Untimely Observations*, he diagnoses modern historical illness as a measurelessness of memory. Nietzsche recognized the same measurelessness in contemporary scientific research which is – as he writes in the third *Untimely Observation* (UB III, 4) – «made without any measure and in a completely blind "*laissez faire*"». He speaks of a «measureless, unselective drive for knowledge» (KSA 7, 422 (19[21])); Wagner as an example of modern man with all his ambiguities is often characterized as being immoderate and unbridled (cf. e.g. KSA 7, 790 (33[11])); Christian faith is characterised in HAH I, 114 in the following way: «it desires to destroy, shatter, stupefy, intoxicate, the one thing it does not desire is *measure*...». There are more examples of texts in which Nietzsche criticises modern man and modern culture because of their resort to immoderateness. In *Beyond Good and Evil* it even seems that Nietzsche includes himself in the world of modern man when he writes: «The measure is foreign to us, let us admit this» (BGE 224).

Nietzsche reveals this measurelessness or immoderateness in characteristics of his time and society. It might, however, be even more characteristic of our present age, as to make Nietzsche's critique apply even more to our «post-modern identity» than it does to the modernity of the 19th century. For it is us, even more than the people of the 19th century, who allow ourselves to live with a diversity of "standards", and to taste with a plurality of tastes. We appreciate many different styles of art, different forms of religion and different types of morality from different ages as if they have the same value, at least within their own framework (cf. KSA 9, 79 (3[109])). We are even able to put ourselves in any of these aesthetic, moral or religious positions. This is what we call our tolerance, which – according to Nietzsche – is nothing else than another symptom of our immoderate existence, i.e. of our being measureless (cf. KSA 9, 476f (11[99])).

c) the ascetic ideal

There is one point in which these two apparently contradictory lines of critique nevertheless seem to intersect, and this is in Nietzsche's critique of the ascetic ideal. On the one hand, the ascetic ideal is a very strict, rigid and immoderate kind of measure. But as such it is, according to Nietzsche, a symptom which reveals our hidden measurelessness. The morality that demands «the extermination of the sensual passions and the contempt of our life» demonstrates, by doing so, that it is «an emergency instrument for the kind of men who do not have a sense of measure» («nicht Maaß zu halten wissen») (11, (26[167])). «It is only the degenerate who cannot do without radical expedients» (I, ch. 5, 2). Or, according to a passage from *On the Genealogy of Morals*: «the ascetic ideal has never and nowhere been a school of good taste, even less of good manners [...]: that is because its very nature includes something that is the deadly enemy of all good manners – lack of moderation, dislike of moderation» (GM III, 22). Nevertheless, it remains difficult to find the “standard” according to which something can be determined as measureless and as being rigid measure at the same time.

2.2 The (Greek) history of the concept of measure

Voltaire disposed of a “standard” which Nietzsche called a Greek measure. Nietzsche's critical diagnosis is at least partially inspired by his own philological training, i.e. by his knowledge of ancient culture and of Greek culture in particular. Because of this, I want to explore – although very briefly – the ancient history of the concept of measure, which is *sophrosyne* in Greek. Due to limitations of space and time, I can only point at the most important aspects of the history of this concept and I will therefore concentrate in particular on the early Greek history³.

a) From the earliest Greek literature through Plato

From the beginning, the virtue of *sophrosyne*, is characterised by a certain tension. The first time we find it is in Homer, where people like Odysseus, Nestor and Penelope are said to be *saophron*, but where there is a *tension* between the admiration for their virtue of sound thinking on the one hand and the greatest virtue on the other hand which is either courage (*andreia*) or greatness of soul (*megalopsychia*).

Sound or healthy thinking is probably the most original etymological translation of *sophrosyne*, which is originally: *saophron*, and stems from *soidzein* and *phrenein*. This association between *sophrosyne* and health, might have been important for Nietzsche as well.

The virtue of *sophrosyne* becomes more important from the time on in which the city-states emerge: it is the virtue through which the former heroes have to be tamed, and is thus marked by tension again.

³ Cf. H. North., *Sophrosyne; self-knowledge and self-restraint in Greek literature*. Ithaca – NY, Cornell University Press, 1966.

Both tensions are prevalent in the writings of Theognis of Megara, the author on whose work the young Nietzsche wrote several articles. Heraclitus, another important author for Nietzsche, was the first one to relate *sophrosyne* to self-knowledge. Because this self-knowledge enables one to comply with the eternal laws of nature, *sophrosyne* is for Heraclitus the most important of the virtues: it enables human beings to live in accordance with nature.

The first heyday of the virtue of *sophrosyne* is in the great Greek art of tragedy. And here again, *sophrosyne* is characterised by tension; in Aeschylus it is the tension between *hybris* and the *meden agan*; in Sophokles the tension becomes even internal: characters such as Antigone and Oedipus are partly heroic but blinded and partly *sophroon* and gifted with self-knowledge. It becomes increasingly obvious that the *sophrosyne* is itself problematic, because it needs itself a measure and has to be moderated itself. That is most obvious in Euripides, where a character like Hippolytus is *sophroon* in the sense of moderated, without being virtuous, because he is so in a measureless way.

We find a somewhat similar idea, albeit modified, in the figure of Socrates. On the one hand Socrates is a paradigm of the *sophron*: his *egkrateia*, his *autarkeia*, his moderated and cultivated *eros*, and most of all his self-knowledge make him into a model of *sophrosyne* in Plato's presentation. On the other hand some of his (cynical and sceptical) followers show how close the danger of exaggeration is.

For the sophists, *sophrosyne* is mainly a social "virtue" between quotation marks: it sometimes is another word for «a good reputation», makeable, manipulable, worthwhile but at the same time contested from a more naturalistic viewpoint (e.g. by Callicles in Plato's *Gorgias*, 491).

As was said in the beginning: *sophrosyne* is constantly characterised by some sort of tension; it not only stands in a tense relation to other virtues, but also, and as a consequence of this, it is itself a tightly drawn intermediate between too much and too little. Plato's reflections on the virtues in general and on this one in particular (especially in the *Republic*) seem to suggest a solution for the indicated problems. The virtuous human being and the virtuous city-state are characterised in terms of the right order or arrangement of the different forces and qualities. *Sophrosyne* becomes extremely important because it is precisely the principle of order, instead of being one of the qualities that have to be arranged. Sometimes it is identified with the charioteer in the picture drawn in the *Phaedrus*. Of course, this is not a complete solution, since the principle of order still has to be determined. And every determination (e.g. as reason, as in Plato) runs the risk of allowing again one-sidedness and exaggeration. The problem remains, although it is no longer thematized: how to give the right place to this principle of arrangement; how to moderate the principle of moderation?

b) From Plato through Christianity

I ended this very brief overview of Greek thinking on *sophrosyne* with Plato. Of course there is much more. Only from Aristotle on, it becomes a separate virtue with its own area of application (the area of the bodily pleasures of eating, drinking and sexuality). But I think that Aristotle's elaboration (however interesting it may be: *sophrosyne* as a middle between extremes, the relation between *sophrosyne* and courage/*andreia*, and the difference between *sophrosyne* and

egkrateia) along with all the different Hellenistic interpretations of this virtue, are to a great extent re-enactments of former interpretations, and in any case less important to Nietzsche. I do want to make one exception: Cicero, although he was – except for his stylistic mastery – not one of Nietzsche's favourites, might be important because of his translation which introduces *sophrosyne* in Latin history.

Cicero suggests four different translations of *sophrosyne*, each with their own connotations: *moderatio* which means moderation in the sense of control and restraint; *constantia*, which means being (and remaining) incapable of being perturbed, or undisturbed; *frugalitas*, which means frugality and thrift; and the fourth one, which became the most influential: *temperantia*, which means of course temperance. But temperance has in Latin, certainly in Cicero's Latin the connotation of: «the right mixture», the right balance; *temperare* means to mix different liquids in the right proportion. I think this is important since it re-enacts some aspects of the idea of tension that I underlined in the early Greek history. According to Cicero, temperance contributes to the arrangement of a plurality. Later, we will see why this point is so important for Nietzsche, who cites the following phrase of Doudan in one of his fragments: «Il y a quelque chose de Cicéron dans Voltaire» («There is some Cicero in Voltaire» KSA 11, 268 (26[441])).

This connotation of «the arrangement of a plurality» seems to disappear almost completely in later history, and especially in the Christian interpretation of the virtue of temperance: there it becomes the virtue of abstinence from bodily pleasures, especially the pleasures of sex. Interestingly, one of the problems with which the Greeks felt confronted, the problem of the relation between *sophrosyne* and courage, is “solved” in the Christian interpretation: the heroic force of the courageous is not opposed to, but exactly instrumental to the virtue of temperance, as the saints and the martyrs show. The Christian interpretation of *sophrosyne* deprives it of its former inherent tension and its plurality.

c) Nietzsche's reception of the early history of the concept

In Nietzsche's reception of this early history of the concept, however, we recognize this characteristic of “mixture” or “proportion” and “tension” very clearly. Let us look briefly at this reception by Nietzsche.

Although Nietzsche clearly distances himself from the idealized model of the self-controlled Greek, as it was drawn by Winckelmann, he nevertheless is impressed by the Apollinian ideal of measure that characterises Greek culture as he sees it. Opposed to the barbarian measurelessness, the Greeks are characterised by their talent for measure. But Greek measure is a particular type of measure. I will briefly mention some of the particular characteristics of Greek measure according to Nietzsche.

The Greeks enjoyed the beauty of measure, and they knew the measure of pleasure. Sometimes Nietzsche suggests that they did so “naturally”; he speaks of a «natural pleasure which the aesthetic character finds in measure, the pleasure in the beauty of measure» (KSA 11, 104 (25[348])). At other times he suggests that it was the poets who taught the Greek this «sense for measure» (KSA 8, 551 (30[165])), and he puts the question forward how these poets learned this sense.

But in any case they were gifted with this sense of measure; and that might also be the explanation for their being a people of artists. Because «it is in moderation that the creative power lies; the proper artistic act is in the organising mastery of all artistic means» (HAH 1 221).

Related to the aesthetic nature of Greek measure, is the fact that it has never been conceived of as an absolute measure. In an unpublished note we read: «The ingenious sense for proportion, which we find in Greek language, music and visual arts, presents itself in the moral law of measure (KSA 7, 137 (7[2]))». This is a very important characteristic. The measure to be met is a measure of proportion. That must mean at least that it is not the same for everyone nor in every circumstance. Maybe we can conceive of the virtue of measure as being a counterbalance, a force that restores a proportion? But we still do not know what proportion is the right one, nor do we know what kind of substances or forces have to be brought into this proportional relation.

The quote that I gave before gives an indication, as it continues: «The ingenious sense for proportion, which we find in Greek language, music and visual arts, presents itself in the moral law of measure. The Dionysian cult adds to this the *alogia*» (KSA 7, 137 (7[2])). Here we find a reduplication of measure and proportion: the measure has to be in proportion with the measureless. The law of measure represents the *logos*, which has to be in proportion with the *alogia* of the Dionysian cult.

Measure is associated with Apollo and the Apollinian, but as we know from Nietzsche's *Birth of Tragedy* – Apollo cannot do without Dionysus. Dionysus is the God in whom the excess of nature is deified. But the truth of this chaotic and conflictual nature can only be acknowledged and enjoyed, if it is counterbalanced by the Apollinian appearance of unity and order. The Greek sense of measure is a victory over the preceding force or passion of the Dionysian. In one of his last notes, Nietzsche writes about himself that he: «attempted actually nothing else than to find out [...] why the Dionysian Greek needed to become Apollinian, i.e.: to break his desire for the enormous, the ambiguous, the uncertain, the terrible, on a desire for measure, for simplicity and arrangement in order and conceptuality» (KSA 13, 225 (14[14])).

But Nietzsche's most important discovery was this, that great Greek culture emerged not so much from the victory of Apollo over Dionysus, but from the continuing struggle between the two, or in other words: from the right proportion between the two that kept them in balance and that maintained their struggle: «Not in the replacement of intoxication by temperance (*Besonnenheit*), but in their side by side, lies the Dionysian artistry» (*Die dionysische Weltanschauung* § 1 KSA 1, 556). That is the reason why Nietzsche writes that «The Greek virtues are ideals of people who have too much of the opposite» (KSA 9, 338 (7[101]); cf. also D 165).

We begin to presume that Greek measure according to Nietzsche is a measure that is immanent in the struggle, as he writes in so many words: «according to inviolable laws and measures, which are immanent in the struggle» (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* § 5, KSA 1, 825f).

Measure is not a measure external to the struggle of forces. The opposing forces measure each other mutually. Nietzsche elaborates this in *Homers Contest*, where

he writes that «in a natural order of things [...] several geniuses [...] keep each other mutually within the limits of measure. That is the core of the Hellenic representation of the agon» (*Homer's Wettkampf*, KSA 1, 789).

Since Voltaire is praised for his sense of measure, it is likely that this praise is also related to the combativeness of “the most courageous” soul (KSA 13, 44 (11[95])). Voltaire is often mentioned as a fighter and in Nietzsche’s work he appears very often in conflict with Rousseau («the struggle between Rousseau and Voltaire») (KSA 12, 449 (9[185])), a contrast that is thrown new light on thanks to what we have seen with regard to Apollo and Dionysus. He is obviously inspired by what Hesiod called the good *eris*: «Jealousy and hatred for Rousseau’s success pushed him forward, “upwards”» (25). Voltaire’s excellence and good taste refer to his capacity of condemning and fighting (cf. JGB 224), but above all to his ability to sustain and master the struggle that he carried within him. Nietzsche speaks of subduing «a soul many-formed and equal to the mightiest thunderstorms of tragedy» (HAH I, 221). The grip on this struggle produces the superior freedom of Voltaire’s style, which enabled him to «dance in chains»: an expression which Nietzsche liked to use (cf. HAH II, *The Wanderer and His Shadow*, 140 and 159) and which he borrowed directly from Voltaire. To elaborate in more detail on this idea, we will return to Nietzsche’s thoughts on this measure which is inherent in the struggle.

3. Nietzsche’s concept of measure

The Greeks knew the significance of contest and struggle more than any other people. And their idea of measure reflects this valuation of the struggle: as we saw before, proportion is central to their idea of *sophrosyne*, and – according to Nietzsche – they knew that even the God of measure and proportion, Apollo, should be brought into a proportional relation with the measurelessness of Dionysus. But although Nietzsche certainly admired this Greek virtue of measure, he will not simply repeat it. He develops his own thoughts on measure in the framework of a polemical confrontation between contemporary ignoble culture and this great noble culture of the Greeks.

In a note on the «höheren Naturen» (the higher natures, or probably better: the higher types) Nietzsche gives as their distinguishing characteristics: that they have a singular measure or standard in their feelings or senses (cf. KSA 9, 242 (6[175])). The text continues: «either one values other things than those esteemed by others, or one values things differently from how they are valued [in general]». The higher type knows that he and his equals have their own standards, and that they differ in this from the many. This is a characteristic we find continuously in Nietzsche’s writings. The strong one, or the noble one imposes his own standard or measure. He cannot be measured by any other measure than his own (cf. e.g. UO III, 1; HAH II, *Assorted Opinions and Maxims*, 277; KSA 9, 476f (11[99]); GS 117; KSA 10, 288f (7[137]); KSA 11, 220 (26[268])).

I mention this characteristic not because it is unexpected, but because it is so well known, and yet so easily misunderstood. It is often interpreted as a kind of self-indulgence, or as the brutal egoism of Nietzsche’s heroes, which is I think incorrect. In order to correct that misinterpretation, I refer to a note in which

Nietzsche writes: «I distinguish between the imaginary and conceited individuals and the real systems of life» (KSA 9, 443 (11[7])). According to him «each one of us, is such a “system of life”». What then, however, is the difference, if each individual is a life-system? The difference is that the «individual» imagines itself to be a unity, an entity which is one. Nietzsche on the contrary stresses the multiplicity of the so-called “individual”, and certainly of the strong individual». To give just one quote: «The wisest person would be the one who is richest in contradictions» (KSA 11, 182 (26[119])). The self-assured valuing by the strong ones, their imposing of their own measures, must therefore be understood in a sense which does justice to their being “dividuals” rather than individuals. One cannot but presume that this has something to do with the struggle we found before. This relation is indicated in another note by Nietzsche in which we find also the concept of measure: «The highest man would have the greatest plurality of instincts, and also the greatest relative measure which can still be endured. Indeed: where the plant man shows itself strong, there we find the instincts powerful acting *against* each other» (KSA 11, 289 (27[59])).

In an unpublished note we read: «the measure of our ideal morality is the measure of our power, under the presupposition that we can raise this power» (KSA 9, 126 (4[104])). Nietzsche’s measure is for sure to be conceived of as a proportion. But this proportion has to be specified in several respects.

The possibilities we harbour, the different passions, or even the different personalities we gather in ourselves, have to be unified to some extent, in order to enable us to live. This can be turned the other way around, and then it says that we may permit as many conflicting forces in ourselves, as we are still able to manage and to keep under control. This control is the first, and more or less traditional meaning of measure in Nietzsche. I said «more or less», because in traditional morality it is not so much the plurality of and the struggle between the forces that have to be controlled, but only their strength. For Nietzsche on the contrary, plurality is itself of utmost importance, because of the possibility for conflict that it raises. He calls it his “insight”, «that with every growth of the human being also his reverse will grow, that the *highest* human being, if such a concept is permitted, would be the one who presents *the oppositional nature of existence* in the strongest way, as its glory and its only justification ...». And he distinguishes the ordinary people from the great man precisely in this respect: «ordinary people are ruined as soon as the plurality of the elements and the tension of opposition grows» (KSA 12, 519f (10[111])).

This measure of control has to be in proportion with what stands in need of control. It is itself a force which has to balance the other forces. This introduces a second meaning of measure, because it makes this balance itself into a kind of measure. In terms of the early Nietzsche: the Apollinian measure must be in balance with the Dionysian. This is exactly what the great Greek artists and other nobles knew how to realise. People can be measured according to the extent to which they manage to keep their controlling force and their inner plurality in balance. To illustrate this, some more examples will be given, when I show another of the distinctive features of this measure which is being understood as balance.

But first we have to mention still another implication of the emphasis Nietzsche puts on plurality. Since every measure will manage or organise the plurality in a particular way, plurality demands that there is a multitude also of measures or standards: 'the wise man understands the necessity of opposite standards (or measures: *Maßstäbe*); he wants the most variegated chance among many oppositions' (KSA 11, 181 (26[118])). It will be clear that this complicates again what has been said so far. For the different standards will again be in conflict with each other, they will need a measure to keep this conflict manageable, and above all, there will have to be a balance between this measure and the standards it measures or controls.

The most important characteristic of what Nietzsche says about measure, however, is this: any measure should be open to growth and self-overcoming. The forces that are being managed and measured by some standard should not be reduced and weakened, but rather strengthened. Or more precisely: they may be reduced only temporarily, as long as it is needed for the organisation of the whole. But the perspective of this arrangement should always be towards growth and strengthening. I referred before to this note in which Nietzsche speaks about «the pleasure of maintaining measure» (KSA 11, 123 (25[420])). There he compares this pleasure with «this pleasure of the horseman on a fiery horse!» The horseman is of greater quality to the extent to which he is able to ride more fiery horses. And the better horseman will not so much reduce the forces of his horse, but rather stimulate them while keeping them under control. The ideal is not control, but the greatest multiplicity and strength of forces, that are still under control. In other words: the ideal is: to be able to endure a plurality in tension without reducing it along the lines of the ascetic ideal, and without the weakening «laissez faire» of the (post)-modern measurelessness.

In order to allow for this, the controlling measure has to be open at least; and this refers to the final, and most proper meaning of measure in Nietzsche. His measure values people according to the extent to which they manage to grow in their balance. Very often his valuations have this "relative" form, as will be clear from only a few examples:

«The highest measure of fullness of force is, the extent to which someone is able to live with hypotheses, the extent to which he can sail out on unlimited seas» (KSA 11, 148 (25[515])).

«This is *his measure*: how much of *truth* does one endure, without *perishing*. And also: how much of *happiness* -- how much *freedom* and *power*!» (KSA 11, 540 (35[69])).

The measure of health is determined by «how much illness it can tolerate and overcome» (KSA 11, 540 (35[69]));

«The measure of power is: to what extent is one able to acknowledge the illusion, the necessity of lies, without perishing» (KSA 12, 354 (9[41]));

or: «The strength of those who attack can be measured in a way by the opposition they require» (*Ecce Homo*, Wise § 7).

I could add many more examples. And what is true of Nietzsche's valuation of human beings, is also true of his valuation of cultures. A culture is ranked higher to the extent to which it allows more, and more dreadful and greater passions.

In this “relative” nature of Nietzsche’s measure we may recognize some of Cicero’s translation of *sophrosyne* as *temperantia*: temperance is far from being a reducing kind of moderation, but rather the quality which enables one to get the right mixture or the right balance.



Let me conclude with a last comment on Voltaire. If Nietzsche admired him because of his sense of measure – his Greek measure –, it is not only because of his knowledge, but also and above all because there was much to be mastered and moderated in Voltaire: «a soul many-formed and equal to the mightiest thunderstorm of tragedy». When Nietzsche takes distance from Voltaire, it is because also for Voltaire, even for him, the measure loses its relativity in such a way that he takes refuge in a fixed and closed standard: «O Voltaire! O humane-ness! O nonsense!» (BGE 35).

metafisica e ontologia

Tiziana Andina

NESSUN OMUNCOLO IN VISTA

1. Un po' di genealogia¹

La critica nietzschiana alla soggettività è notissima: a ben guardare, si tratta di una delle ragioni principali della notorietà di Nietzsche nel corso del Novecento. Freud ha esplicitamente dichiarato che Nietzsche è stato uno dei pochi ad avergli insegnato qualcosa in termini di psicologia, in un periodo in cui la disciplina era solo agli albori e Paul Ricoeur l'ha accomunato a Marx e Freud nella celebre triade che va sotto il nome di «scuola del sospetto»². Tutto questo fa oramai parte della storia delle interpretazioni nietzschiane, assieme all'idea secondo cui Nietzsche si sarebbe sbarazzato del soggetto, liquidandolo per mezzo di una critica per molti versi impietosa. Il che certamente è vero, almeno per quel che riguarda la *pars destruens* di questo discorso. Quel che però vorrei sottolineare è che Nietzsche critica l'idea tradizionale del soggetto (così come critica le idee tradizionali di sostanza, tempo, causalità ecc...) per proporre una differente, non certo per sostenere semplicemente che il soggetto non esiste. E la cosa, ovviamente, fa non poca differenza.

Ecco come pone il problema in uno dei tanti luoghi in cui affronta questa questione:

Che cosa significa per sé il valutare? Rimanda indietro o in giù a un altro mondo metafisico? Così credeva ancora Kant (che viene immediatamente prima del grande movimento storicistico). In breve: *dov'è "sorto"*? O non è "sorto"? Risposta: il valutare morale è un'*esegesi*, un modo di interpretare. L'*esegesi* è in sé un *sintomo* di determinati stati fisiologici e inoltre di un determinato livello intellettuale di giudizi dominanti. *Chi interpreta?* – I nostri affetti³.

¹ Le opere di Nietzsche nel testo sono citate (alla sigla seguono i numeri del paragrafo e quelli della pagina) dalla traduzione italiana a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1964 e ss. (OFN), con le seguenti sigle: GS = La Gaia scienza; FP 1884-1885 = Frammenti Postumi 1884-1885; FP 1885-1887 = Frammenti Postumi 1885-1887; FP 1887-1888 = Frammenti Postumi 1887-1888; FP 1888-1889 = Frammenti Postumi 1888-1889 (al numero del frammento – serie e numero – segue il numero di pagina).

² P. Ricoeur, 1965: it. pp. 42 e sgg.

³ FP 1885-1887: 8 -2- [190], pp. 146-147.

Il problema del *chi* è centrale in tutta la psicologia nietzschiana, tanto da costituirne uno dei temi caratterizzanti. Cos'è e dove si trova il soggetto: è localizzato in un punto della nostra mente, coincide con l'anima, è davvero così auto-evidente come riteneva Cartesio?

L'idea della responsabilità personale della soggettività cosciente è una delle conseguenze più evidenti del dualismo cartesiano. Nietzsche era estremamente perplesso di fronte a una possibilità di questo genere e in fondo, in pieno Ottocento, non fu il solo ad esserlo.

La psicologia scientifica dell'Ottocento considera la presunta unità del soggetto come una delle questioni centrali delle ricerche dell'epoca. I problemi più urgenti investivano in quegli anni l'apoditticità del cogito cartesiano e, soprattutto, la legittimità di una indagine psicologica avulsa dallo studio dei sensi o, peggio, della fisiologia del soggetto.

Insomma appariva chiara – siamo nella seconda metà dell'Ottocento – la necessità di riformulare i termini del rapporto mente-corpo. In linea generale, la decostruzione del soggetto o, comunque, di quella unità della coscienza che si vuole presente a se stessa nell'atto della sua auto-interpretazione, non è un'operazione esclusivamente (ma forse nemmeno originariamente) nietzschiana. Deriva piuttosto dalla necessità, interna alla psicologia e alla fisiologia⁴, di demitizzare lo spirituale per ricondurlo alla sfera della fisicità. Un nuovo modo per pensare alla coscienza, dunque, che passa attraverso lo studio della corporeità, confidando nei risultati conseguiti dalle scienze⁵.

Ora, la domanda interessante per i nostri scopi è, su per giù, di questo tipo: come e perché ha avuto inizio quella progressiva disarticolazione della soggettività che avrà in Nietzsche uno dei massimi esponenti teorici?

Il punto ha a che fare direttamente con lo sviluppo della scienza moderna. Possiamo riformulare in molti modi la storia del processo attraverso cui la scienza ha delineato la propria, specifica dimensione metodologica; tuttavia, non esiste narrazione di questa storia che possa dimenticare di come il soggetto ha imparato ad acquisire domestichezza con la realtà esterna, a prenderne coscienza e, alla fine, a manipolare questa stessa realtà. Ora, tutto questo nella prima modernità avviene sotto il segno della costanza; vale a dire, viene riportato a ciò che è quantitativamente determinabile o, anche, riformulabile attraverso la completa formalizzazione del linguaggio matematico. La scientifizzazione del mondo passa attraverso la percezione che finisce per essere il termine medio tra soggettività e realtà. Si tratta di una medietà effettiva che ha ben poco a che fare con ragioni di semplice toponomastica, dal momento che il percetto si presenta come la sintesi concreta tra le operazioni della nostra mente e i dati che ci provengono dall'esterno.

Ora è quasi inutile sottolineare che la natura di questa sintesi è diventata un problema appena si è tentato di determinare la differenza tra interno ed esterno. Si trattava, com'è ovvio, di rapportare due elementi eterogenei, di intendere e sviluppare le reciproche relazioni e, soprattutto, di delineare i contorni dell'epi-

⁴ Per una più approfondita discussione degli inizi della psicologia dall'ambito della filosofia cfr. R. Thomson, 1968: it. pp. 17-34.

⁵ Un buon esempio di questo modo di procedere è sicuramente nel lavoro di D. Dennett, 1991: it. pp. 31-55.

stemologia che discende da questo rapporto per sua natura piuttosto anomalo. È evidente, allora, che mentre possiamo uniformare il mondo naturale con una certa, relativa facilità (la natura, da Newton in poi, è apparsa sempre più un'unità governata da poche e semplici leggi) il discorso a livello di soggettività è decisamente più complesso.

In questa direzione si muove la psicologia fisiologica dell'Ottocento che, in buona sostanza, si sforza di assimilare il metodo quantitativo delle scienze esatte, passando attraverso le linee di ricerca della fisiologia. Sicché, il problema diventa non tanto *cosa* conosciamo quando conosciamo (in questo caso la fisica fornisce, o comincia a fornire, una prima serie di risposte sulla realtà e sulla natura del mondo esterno), ma piuttosto *come* facciamo a conoscere quel che di fatto conosciamo e *chi* è che conosce nell'atto del conoscere. In qualche modo il rapporto anima-mondo viene sciolto in quello, decisamente meglio quantificabile, mente-corpo-percezione-mondo esterno.

In questo quadro le radici dell'io sono esplicitamente rintracciate nella corporeità: il corpo percepisce, si (e ci) rapporta al mondo e, ovviamente, entra nella formazione dell'io. Per questo motivo è nel corpo che va ricercato il senso della costruzione (o, all'inverso, della scomposizione) del soggetto. Con uno slogan potremmo dire che in questa accezione l'io è nel corpo, e il centro della soggettività in qualche modo si trova disperso nella periferia. Potremmo immaginarci il soggetto un po' come una specie di stratificato contenitore, in cui sono presenti cose diverse e, per lo più, scarsamente conosciute. Molti di questi elementi poco noti avrebbero a che fare proprio con la fisiologia del nostro cervello, con le sue diramazioni nervose, con la composizione dei tessuti e così via.

La storia della disciplina ci insegna che solo nella seconda metà dell'Ottocento sarà possibile utilizzare il termine «psicologia» per designare un ambito di ricerca autonomo, svincolato dalla filosofia, nonché da ipotetiche metafisiche, secondo un'accezione abbastanza simile a quella odierna. Anche prima dell'Ottocento furono compiuti tentativi in questa direzione – si pensi, per esempio, al lavoro degli *idéologues* francesi e di Cabanis. Tuttavia, per arrivare a organizzare il discorso su base diversa, mancava un presupposto fondamentale: l'idea che fosse possibile considerare l'uomo un oggetto di indagine scientifica. L'essere umano, esattamente come tutte le altre cose che popolano il nostro mondo, doveva essere fatto oggetto di indagine quantitativa.

Non è un caso che quasi tutte le antiche civiltà abbiano trovato problematico il rapporto tra sistema nervoso e attività psichica; così come non è un caso che l'attività fisica sia stata così spesso localizzata nel cuore – così era stato per gli egiziani, per i cinesi e, in qualche misura, anche per i greci. I greci d'altro canto formano una esperienza a parte visto che con Ippocrate e con Aristotele lo studio dell'uomo aveva assunto caratteri decisamente più naturalistici – non per niente Aristotele paragona spesso la fisicità dell'uomo e quella dell'animale, ritenendo la loro comparazione non solo possibile, ma addirittura necessaria. Paradossalmente, però, i lavori di Aristotele e Ippocrate non furono sufficienti a determinare l'orientamento della ricerca. Qualcosa di sostanziale intervenne nel Medioevo a impedire lo sviluppo delle prime indagini psicologiche in senso naturalista. Il pensiero cristiano doveva elaborare una lettura dell'essere umano che, nella sostanza, era profondamente estranea allo spirito dell'indagine naturalistica.

Nell'universo medievale la tradizionale prospettiva metafisica era certamente preponderante rispetto a quella ontologica. Il che significa che nel suo meta-significato l'universo è già fondato; e questo discorso vale, se possibile, ancora di più per l'uomo. Nulla è dunque più estraneo che pensare, dall'interno di questa prospettiva, a una scienza capace di prendere a proprio oggetto di indagine la psiche umana, magari passando attraverso le strade della fisiologia organica⁶.

Tra il XVI e XVII secolo la scienza comincia ad abbandonare consapevolmente e programmaticamente le posizioni di stampo medievale; il che tuttavia non impedisce alla psicologia, forse un po' paradossalmente, di subire i contraccolpi più evidenti. Un buon esempio è offerto proprio dalla posizione di Cartesio. Gli aspetti interessanti del discorso cartesiano a questo riguardo sono soprattutto due: la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* (o anche tra il corpo macchina e l'anima pensante) e la dottrina delle idee innate, che aprirà una serie di problemi fondamentali per la psicologia moderna.

2. Due res, probabilmente, sono troppe

Consideriamo in primo luogo il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*. È fuori di dubbio che l'articolazione tra spirituale e corporeo permette quantomeno di oggettivare l'ambito della corporeità. Cartesio distingue il corpo – materia dotata di estensione – dallo spirito che pensa, ma che è privo di estensione e che interagisce con la corporeità attraverso la ghiandola pineale. Da questo punto di vista, il corpo è considerato alla stregua di una macchina: un oggetto che per essere conosciuto può anche essere «smontato», secondo una serie di regole verificabili dalla comunità scientifica. Il filosofo francese paragona perciò il corpo a una sorta di meccanismo perfetto. Il modello di corporeità a cui fa riferimento Cartesio ha evidenti analogie con quelle macchine idrauliche (mulini, fontane artificiali, ecc...) che, all'epoca, avevano raggiunto un discreto livello di perfezione. In questo senso, anche escludendo il pensiero, la *res extensa* proprio come accade a un marchingegno meccanico, è del tutto in grado di funzionare con buona autonomia. Va da sé che si tratta di una idea particolare e per molti versi originale: anzitutto perché si rimandano i problemi di natura religiosa alla sfera spirituale che, però, non ha più nulla a che vedere con la corporeità.

Discipline come l'anatomia e la fisiologia hanno ora davvero la possibilità di strutturarsi in modo autonomo, dal momento che l'oggetto della loro ricerca torna ad essere definito e, soprattutto, dato e disponibile.

Il rovescio della medaglia investe però la *res cogitans*: a riguardo l'unica autorità riconosciuta continua ad essere quella della religione o, più in generale, di una certa metafisica filosofica.

Veniamo ora al secondo elemento: le idee innate. In buona sostanza, Cartesio assimila *tout court* le idee al contenuto della mente, individuando tre differenti tipologie. Le idee che provengono dai sensi, quelle che discendono dalla memoria e, infine, quelle che derivano dall'immaginazione. Il legame concreto tra mente e oggetti esterni sarebbe dato appunto da queste tre diverse tipologie di idee. Gli occhi autentici, per Cartesio, sono quelli della nostra mente, per questo non

⁶ Cfr. su questo tema R. Luccio, 1980: pp. 36-42.

stupisce che per Cartesio non sia data necessariamente conformità tra idee e realtà. L'originalità di Cartesio è proprio nel ricondurre le idee innate – quelle che notoriamente derivano direttamente dalla mente: Dio, anima, sé, assiomi matematici, ecc... – a principi assolutamente basilari, anzi, talmente basilari da essere dei veri e propri principi primi. E cioè: dal punto di vista cartesiano, la mente non abbisogna del corpo per formare le idee, può benissimo prescindere. Con il che si arriva – com'è ovvio – alla totale indipendenza tra mente e corpo.

Le strade aperte da Cartesio sono allora sostanzialmente due: da un lato, la via che verrà scelta da Locke (e in certa misura da Condillac) che intenzionalmente mette da parte i problemi sull'essenza della mente per dedicarsi allo studio dei suoi processi effettivi; dall'altro lato la possibilità di sviluppare, nell'ambito di una prospettiva meccanicistica, lo studio del corpo come macchina autosufficiente e indipendente dalla mente. In La Mettrie⁷ e in Cabanis il pensiero è prima di tutto azione dei muscoli e del cervello. La Mettrie era infatti solito affermare che come le gambe hanno i loro muscoli per camminare, così il cervello ha i propri muscoli per pensare, mentre Cabanis⁸, notoriamente, era dell'idea che il pensiero sta al cervello come il succo gastrico sta allo stomaco. Dunque: il pensiero finisce per essere una sorta di produzione naturale, regolata da processi fisici, molecolari, chimici e quant'altro.

Soprattutto, per Cabanis esisteva una relazione molto forte tra la nostra anima (o, in termini naturalistici, il cervello) e il corpo. La fisiologia, in pratica la scienza sperimentale che si occupa delle funzioni del corpo umano, costituisce in un quadro di questo tipo la base autentica di qualsiasi valutazione morale.

Da questi presupposti è possibile trarre tutta una serie di conseguenze parziali, ma importanti: 1. il sistema nervoso costituisce l'organo della sensibilità; 2. la sensibilità è legata inscindibilmente alla percezione, che testimonia l'esistenza dei nostri organi e degli oggetti esterni; 3. i nostri movimenti volontari non sono solamente controllati da un'azione combinata di giudizi e percezioni, ma vengono regolati anche dall'azione degli organi motori; 4. inoltre, e in sintesi, i movimenti che non rientrano nella sfera d'azione della volontà (quelli che Aristotele chiamerebbe le azioni dell'anima vegetale e animale) dipendono direttamente dalle impressioni ricevute dalle diverse parti degli organi di senso; mentre le impressioni, a loro volta, dipendono dalla facoltà di sentire tipica degli organi di senso⁹.

La posizione di fondo di Cabanis è perciò di derivazione kantiana: noi non abbiamo, epistemologicamente parlando, alcuna idea degli oggetti; tutto ciò di cui possiamo disporre è l'insieme dei fenomeni. Tesi questa che ben si accorda con quanto sostenuto da una delle fonti preferite di Nietzsche: quel Friedrich Albert Lange che, nella sua *Storia del materialismo*¹⁰, si schiera nettamente per l'inconoscibilità della cosa in sé. In questo senso non si tratta di distinguere, seguendo la direzione platonica, tra la verità vera (quella dell'*adaequatio*) delle cose e quella dell'apparenza; si tratta piuttosto di riconoscere che l'unico piano

⁷ J. O. de La Mettrie, 1748.

⁸ P.-J.-G. Cabanis, 1802: it. vol. I pp. IV e XV, vol. II pp. 157 e ss., 254 e ss.

⁹ Ivi: it. pp. 25-28, 30-33.

¹⁰ F. A. Lange, 1866.

di cui possiamo liberamente disporre è quello dell'apparenza – concretamente, la sola realtà che per noi effettivamente esiste.

L'epistemologia spiccia (quella che, per intenderci, mettiamo all'opera quotidianamente per vivere) si muove procedendo per analogia e similitudine: tutte le volte che un fenomeno assomiglia ad un altro, noi tendiamo a mettere in relazione i due casi, a seconda del grado di somiglianza. Allo stesso modo, quando un fenomeno succede ad un altro siamo portati a supporre – applicando la legge della successione causale – che i due eventi siano in una qualche correlazione¹¹. La rilevanza del dato fisiologico sarebbe altresì ben testimoniata, secondo Cabanis, dal fatto che lo stato della nostra memoria, alla nascita, non è paragonabile a una *tabula rasa*. Piuttosto, fin dagli albori della vita, il cervello avrebbe ricevuto e combinato una complessa serie di impressioni. Si tratta però di impressioni ancora interne visto che il contatto con il mondo esterno, almeno nella prima fase dello sviluppo, è certamente ancora molto limitato.

Cabanis e La Mettrie costituiscono perciò i poli opposti della medesima dimensione teorica. In questo quadro, importanza centrale è accordata al sistema nervoso che, tipicamente, viene interpretato come un ponte che raggiunge ogni parte del corpo governandola o rigenerandola; e che, allo stesso tempo, raccoglie i dati che arrivano al cervello attraverso gli organi di senso. Ovviamente il sistema nervoso, visto che è a tutti gli effetti parte integrante del corpo, finisce per essere regolato dalle stesse leggi che determinano il corretto funzionamento di qualsiasi altro organo. Siamo di fronte a una nuova concezione dell'essere umano: la sfera psicologica è del tutto funzionale a quella della corporeità a sua volta regimentata, come si è detto, dal sistema nervoso. La psiche, in questa prospettiva, finisce per essere una funzione del sistema nervoso, *in primis* del cervello; e si configura come un principio regolatore dei diversi elementi fisici. Ma cervello e sistema nervoso, di cui l'ambito psicologico è funzione, fanno a loro volta parte della sfera fisica. Dunque, in questi termini, si arriva a una vera e propria riaffermazione dell'unità ontologica dell'essere umano.

Lavorando sulla base di questi presupposti, già Herbart può spostare il piano dell'indagine, ragionando sulla possibilità di *misurare* i fatti psichici. In questo modo Herbart presuppone che le idee costituiscano il contenuto basilare della mente. La reciproca interrelazione tra le idee porterebbe poi all'alterazione della forza e della funzionalità di ognuna di esse. Le idee varierebbero per durata e necessità, oltre che per qualità. Inoltre, l'anima costituirebbe un'unità tale che qualora diverse idee, magari di natura conflittuale, insorgessero contemporaneamente, resterebbero aperte due sole possibilità: potrebbero venire inibite entrambe, oppure nel caso di idee compatibili, si manterrebbero le reciproche intensità. Ora, vista l'enorme quantità di idee ipoteticamente possibili, è del tutto improbabile che, all'interno della coscienza, prima o poi non si verifichino dei contrasti e, dunque, dei conflitti. Va ancora sottolineato che la scomparsa di un'idea dalla soglia della coscienza non implica – che anzi non è improbabile che accada l'esatto contrario – la scomparsa dell'idea in questione dalla soglia pre-coscienza. Come si può facilmente intuire siamo all'anticipazione (di circa

¹¹ Ivi: it. pp. 62-65.

settanta anni) del concetto di inconscio tematizzato da Freud negli studi sull'isteria¹² scritti con Breuer.

Ora, per quali motivi lo spostamento a ritroso, al di là della soglia della coscienza, finisce per essere così importante? Le ragioni sono soprattutto due: in primo luogo perché si comincia a pensare all'anima in termini fisiologici, tanto che la psicologia smetterà progressivamente di parlare di anima, per passare a utilizzare una terminologia quantitativa (mente, cervello, inconscio, ecc.) che presuppone una relazione ben precisa con la fisiologia del corpo (muscoli, organi di senso, ma anche fibre nervose e reazioni chimico-cellulari). Poi, perché si comincia a intravedere una stratificazione di piani: l'io non è più un blocco monolitico, ma apre su di una pluralità di dimensioni; il fisico e lo spirituale certo, ma anche il conscio e l'inconscio, idee al di qua e altre al di là della soglia percettiva.

L'anima non è più allora l'idea centrale della psicologia e, soprattutto, la psicologia non ha più soltanto a che fare con la volontà del soggetto, ma, più profondamente e più articolatamente, con le sue pulsioni, la sua fisiologia e il suo mondo pre-conscio. Il primo imbarazzo di una psicologia che vuole essere scientifica è proprio nella difficoltà di definire quantitativamente il proprio oggetto di ricerca; in questo senso il problema dell'equazione personale ai tempi di reazione costituisce davvero un buon esempio per comprendere a fondo la natura di questa evoluzione.

La questione fu posta all'inizio dell'Ottocento dall'astronomo tedesco Bessel e interessava un dato elementare. Fin verso la metà dell'Ottocento le osservazioni astronomiche erano state effettuate utilizzando una tecnica abbastanza semplice. Al telescopio veniva applicato un reticolo; l'astronomo, osservando il cielo attraverso il reticolo, ascoltava allo stesso tempo il ticchettio di un orologio e cominciava a contarne i battiti per determinare quanto tempo occorresse al corpo celeste per attraversare il reticolo secondo coordinate predefinite. Questo metodo non aveva mai causato problemi fino a che, nel 1796, l'astronomo di Greenwich licenziò il suo assistente accusandolo di negligenza nelle rilevazioni. Le misurazioni compiute dall'assistente parevano imprecise (in pratica differivano marcatamente da quelle dell'astronomo responsabile) con scarti che nel corso tempo avevano assunto un rilievo clamoroso.

L'episodio, annotato negli annali dell'osservatorio, attirò dopo una ventina d'anni l'attenzione di Bessel che, stupito dall'entità dell'errore, prese a domandarsi se la discrepanza non fosse dovuta più che a macroscopici errori di misurazione, a differenze della costituzione fisiologica di quei soggetti che si erano alternati nelle misurazioni. Bessel confrontò dunque i propri tempi di osservazione con quelli ottenuti da altri illustri astronomi, rilevando l'esistenza di differenze abbastanza sistematiche, la cui entità poteva far pensare a una discrepanza dovuta a variabili soggettive (per esempio i tempi di reazione personale). Ovviamente, a seguito di tale annotazione, Bessel si impegnò a determinare quantitativamente l'equazione personale dei tempi di reazione, in modo da liberare l'osservazione concreta da qualsiasi genere di errore. Un primo dato però fu subito evidente: il rapporto tra soggetto e mondo esterno – ivi compresa l'esperienza e l'organizzazione che il soggetto fa del mondo esterno – non è così semplice e lineare

¹² S. Freud e J. Breuer, 1895.

come di fatto verrebbe di pensare; piuttosto la sensibilità, ma entro certi limiti anche la rielaborazione mentale, introdurrebbero delle variabili di cui sembrava sempre più necessario tenere conto.

L'altro elemento interessante che emerge in questa fase riguarda la fisiologia del sistema nervoso umano, che sempre più parve configurarsi come una realtà composita che si serve di un proprio «vocabolario» e che utilizza forze particolari. Venne scoperta, ad esempio, l'esistenza di nervi sensitivi e di nervi motori, anatomicamente e funzionalmente separati gli uni dagli altri¹³. La legge dell'energia nervosa specifica – la cui formulazione si deve a Johannes Müller – metteva bene in risalto la complessa natura del rapporto esterno-interno, particolarmente evidente nella difficoltà di «traduzione» dello stimolo sensibile. Nella formulazione di Müller la qualità delle sensazioni che riceviamo non dipende dal tipo di stimolazione che viene esercitata sugli organi di senso bensì, all'inverso, dagli organi di senso che vengono stimolati. Non solo cioè ogni nervo impone le proprie caratteristiche allo stimolo decodificato, ma qualora non sia in presenza dello stimolo appropriato è ragionevole supporre che l'organo rimanga inerte.

Da quanto detto derivano due tipi distinti di conseguenze. In primo luogo avremo che se esercitiamo una pressione sul nervo ottico in modo da stimolarlo, la sensazione che ne deriva non sarà assolutamente tattile-pressoria, ma visiva. Il che fa concludere che lo stesso stimolo produce sensazioni diverse a seconda dei nervi che vengono sollecitati. Un po' come dire che la *natura dello stimolo in sé* non ci è in alcun modo accessibile (almeno a questo livello), se non nella *traduzione* che ne fa nel proprio linguaggio specifico (sensazione visiva, uditiva, tattile, ecc...)¹⁴ ciascun organo sensoriale integrato nel sistema nervoso.

Un tale principio, di cui Helmholtz più volte ha riconosciuto la centralità, obbliga a distinguere chiaramente tra rappresentazione e cosa rappresentata o, anche, tra caratteristica dello stimolo e percezione. A questo livello è possibile cominciare a studiare la percezione su basi rigorosamente scientifiche: non vi è più la possibilità di confondere il soggetto che percepisce con la cosa percepita. Inoltre – e siamo al secondo ordine di conseguenze – stimoli differenti che operano sullo stesso organo comportano la costanza nel tipo di sensazione. Il che significa molte cose, ma soprattutto la possibilità di individuare un vocabolario preciso che mutua il rapporto tra stimolo nervoso e organo di senso.

In linea più generale tutto questo vuol anche dire che il mondo esterno può ben essere popolato da una quantità di stimoli per i quali noi non possediamo organi o che possono andare perduti se i nostri organi non sono tarati per decodificarli.

Questa osservazione ci dice qualcosa sul mondo esterno e, di rimando, qualcosa sul soggetto: il mondo potrebbe essere saturo di elementi che per noi rimangono oscuri o addirittura ignoti (quegli stimoli per i quali non possediamo organi specifici); mentre il soggetto probabilmente è largamente approssimativo nel suo rapportarsi al mondo (per esempio, differenti soggetti reagiscono mostrando notevoli differenze in presenza di un identico stimolo). Il che è come dire che la rete dei sensi che sovrapponiamo al mondo ha una grana abbastanza grossa, che uniforma la percezione nelle linee generali, ma mai nei dettagli. Il mondo, a

¹³ E. Thomson, 1968: it. p. 36.

¹⁴ Per una trattazione approfondita di questi temi si rimanda a H. von Helmholtz, 1894: pp. 81-96.

questa altezza, è perciò qualcosa di caratteristicamente opaco (sappiamo che c'è, sappiamo anche più o meno cos'è, ma nelle pieghe di questo *più o meno* è nascosta tutta la problematicità del vecchio concetto di cosa in sé); mentre, parimenti, il soggetto non è più anima, non è più sostanza, comincia ad essere *res*.

Nietzsche si trova a raccogliere questa quantità di suggerimenti e, come suo solito, non manca di radicalizzare molti degli spunti che gli derivano dalle ricerche scientifiche. Ecco allora le idee di un mondo interno e di un mondo esterno che si strutturano vicendevolmente sulla base di molte delle osservazioni che abbiamo fin qui riportato.

3. *Il problema mente-corpo*

Proviamo a ricapitolare la serie di argomentazioni che generalmente vengono attribuite *tout court* al filosofo tedesco. Non esiste un mondo vero, esattamente come – e del resto sembra affermarlo proprio Nietzsche negando legittimità teorica alla cosa in sé – non esiste un mondo falso. Da tutto questo non si trova nulla di meglio che concludere l'inesistenza del soggetto, almeno nell'accezione tradizionale del termine. Si svuota il mondo, sistematicamente e scientemente, salvo poi tornare a riempirlo di interpretazioni. Il quadro che ne esce è più o meno questo: un soggetto che non c'è – o, per dirla in altro modo, che è stato messo in dubbio dopo che secoli di cartesianesimo lo avevano descritto come l'unica realtà sicura, ben oltre le certezze fornite dai nostri organi di senso – e un mondo esterno che, al più, è interpretabile (ma, ed è fin troppo ovvio, verrebbe da chiedersi *da chi* visto che, almeno fino a prova contraria, ogni interpretazione presuppone un soggetto che interpreta e un oggetto che viene interpretato). Un ulteriore movimento di radicalizzazione e il gioco è fatto. Le interpretazioni diventano infinite, così come del resto sono infinite le realtà che infiniti (o almeno innumerevoli) non soggetti si diletano a interpretare, ovvero a creare e così via. Nietzsche constata che il soggetto tradizionale non sembra funzionare più; o, meglio, che funziona benissimo fin tanto che lo si intende come un soggetto logico (avente cioè la funzione di organizzare e raccogliere le nostre conoscenze), molto meno bene se invece supponiamo che dietro al soggetto logico ci sia il soggetto sostanziale.

Tale soggetto semplicemente, per Nietzsche, non esiste: nel dettaglio, l'idea di una sostanza (l'anima, o la coscienza) a cui inerirebbero degli attributi (per esempio, determinate qualità) è una pura finzione, adottata in nome di quel criterio di semplificazione e razionalizzazione con cui gli uomini da sempre regolano la loro vita:

Soggetto: è questa la terminologia del nostro credere in un'unità attraverso tutti i diversi momenti di altissimo sentimento della realtà; noi intendiamo questo credere come *effetto* di una sola causa, crediamo al nostro credere fino al punto di fantasticare, per amor suo, di una "verità", di una "realtà", di una "sostanzialità". "Soggetto" è la finzione derivante dall'immaginare che molti stati *uguali* in noi siano opera di un solo sostrato; ma siamo *noi* che abbiamo creato "l'uguaglianza" di questi stati; il *dato di fatto* è il nostro *farli* uguali e *accomodarli*, *non* l'uguaglianza (che anzi è da *negare*)¹⁵.

¹⁵ FP 1887-1888: 8-10-[19], pp. 115-116.

Siamo portati a semplificare la realtà: in altre parole, semplifichiamo (servendoci, ad esempio, del concetto di sostanza)¹⁶ sia il mondo esterno sia il mondo interno. Nell'economia di questa operazione la logica svolge una funzione essenziale; tuttavia – e Nietzsche ribadisce a più riprese la sua posizione – si tratta di un'operazione puramente formale. Così come del resto è puramente illusoria la chiarezza (*omne illud verum est, quod clare et distincte percipitur*, diceva Cartesio) che si associa alla coscienza.

In realtà è prassi comune – è ancora l'idea di Nietzsche – scambiare i domini dello spirito con quelli del sistema nervoso. Infatti là dove esiste un insieme, magari anche complesso, dotato di una certa unità, si è sempre inferito che fosse lo spirito ad essere la causa di tale unità. Ma già l'ottica causale di per sé è problematica nel senso che, alla fine, si ridurrebbe a costruire una rielaborazione logica di dati fisici. In questa prospettiva sono costruiti (ovvero, in quanto tali, non esistono) sia il soggetto sia l'oggetto.

Vediamo di capire meglio il senso della critica nietzschiana con un esperimento mentale. Immaginiamo di camminare per la strada. Probabilmente ci capiterà di incontrare altri esseri umani. Qualcuno ci chiede di descriverli nei tratti essenziali. Cosa diremo? Non ci interessano i dettagli, dato che ci è stata richiesta una descrizione generale. Diremo, probabilmente, una cosa di questo tipo: ho incontrato degli uomini, cioè animali dotati di cervello, di mente e di corpo. Più o meno la stessa risposta a cui potrebbe pensare anche Cartesio che, nel celebre passo del *Discorso sul metodo*¹⁷, descrive l'essere umano come un'unità costituita da due *sostanze* distinte: il corpo (*res extensa*) e il pensiero (*res cogitans*). Se il sé – nei termini cartesiani, e di larga parte della tradizione filosofica dopo Cartesio – è distinto dal cervello (che è pur sempre parte di quella sostanza estesa che costituisce il nostro corpo), dobbiamo considerarlo un'altra sostanza, ovvero una sostanza mentale. Il tutto per concludere, ovviamente, che essendo ciascuno di noi una cosa pensante, non possiamo assimilare l'individualità umana al solo cervello. *Res cogitans* e *res extensa* sono appunto, nella prospettiva del dualismo, due *res*; e ci pare ancora oggi strano, pur essendo trascorso molto tempo dalle riflessioni cartesiane, che qualcuno possa pensare che io qui ed ora sono soltanto il mio corpo che compie un'azione, con in più il cervello che impartisce gli ordini. Sicché sembra proprio che un io, quello vero, debba trovarsi da qualche parte a dirigere *davvero* il cervello e il corpo, e a prendersi la responsabilità etica e morale delle azioni di *quel* cervello e di *quel* corpo. In sostanza Cartesio – e spesso noi con lui – non poteva accettare che il mentale fosse ridotto a una variante del meccanico.

L'ipotesi utilizzata da Cartesio per spiegare la differenza tra fisico e mentale può essere riassunta più o meno in questi termini: la diversità tra i comportamenti umani intelligenti e quelli non-intelligenti risiede in una differente causazione. Per la precisione, se alcuni movimenti degli arti o dei muscoli sono l'effetto di determinate cause meccaniche, movimenti di altro tipo (come quelli del pensiero) devono essere indotti da cause non meccaniche (per esempio la mente). In questo modo la mente è certamente una *cosa*, ma una cosa del tutto particolare

¹⁶ GS: § 111, p. 121.

¹⁷ R. Descartes, 1897-1913.

che non ha nulla in comune con la cosalità tipica dei corpi estesi o delle parti corporee. Tuttavia, al fondo di questo impianto logico – come nota Ryle¹⁸ nella sua critica, oramai classica, all'impianto mente-corpo di Cartesio – troviamo un tipico errore categoriale: è un po' come se una matricola ci chiedesse di visitare l'Università e noi gli mostrassimo biblioteche, aule, laboratori, uffici e altre cose di questo genere. Se poi la nostra matricola protestasse dicendo di non aver ancora visto l'*Università*, ovvero il luogo in cui lavorano i membri dell'Università, a quel punto noi dovremmo spiegargli che l'Università non è un edificio o un luogo aggiunto, ma, casomai, il modo in cui sono organizzate le singole parti che gli abbiamo mostrato. L'errore sta nel considerare l'Università un membro aggiuntivo della classe presa in esame. Analogo ragionamento vale nella considerazione delle menti come tipi particolari di cose: per un verso la mente è intesa come un centro aggiuntivo rispetto ai processi causali, dotata di tipica struttura meccanica, per un altro verso però se ne differenzerebbe profondamente.

Questa natura ambigua della mente (una sorta di *macchina spettrale*, secondo la celebre definizione di Ryle) muoveva una quantità di importanti questioni. Per esempio: come mai uno stato tipicamente mentale come quello della volontà produce conseguenze di tipo spaziale come il sollevarsi della mano? E ancora: le leggi meccaniche che regolano i nostri corpi, riescono a determinare anche i movimenti di quella macchina spettrale che è la mente? E così via. Come si sa, Cartesio supponeva che, pur essendo sostanze separate, mente e cervello da un lato e corpo dall'altro dovessero in qualche modo interagire (ed è logico perché in caso contrario si negherebbero degli stati di fatto), secondo uno schema di questo tipo: gli organi di senso corporei, attraverso il cervello, dovrebbero informare la mente su ciò che avviene nel mondo esterno (le inviano cioè dati visivi, uditivi e tattili). La mente poi, dopo avere elaborato il materiale fornitole dagli organi di senso e dal cervello, dovrebbe a sua volta dirigere il corpo, impegnandolo nelle diverse azioni, tutte appropriate (si spera) alle differenti necessità. Notoriamente Cartesio aveva anche indicato un luogo fisico per questa interazione: la ghiandola pineale, deputata appunto, con modalità un poco misteriose, allo scambio di informazioni tra fisico e mentale. Il problema, nella soluzione di Cartesio, è spostato ma non risolto. Proviamo a immaginare un fiore, un bel fiore giallo in un vaso, collocato su di un tavolo proprio di fronte al mio punto di osservazione. Ora, quand'è che percepiamo il fiore? La percezione cosciente del fiore si verifica solamente dopo che il cervello ha trasmesso il suo messaggio alla mente; a questo punto la persona (l'io, la mente cosciente, o qualunque altro nome si voglia utilizzare) potrà indicare ciò che ha visto. Tra mente e cervello si situa (in una sorta di topica immaginaria), la ghiandola pineale – possiamo figurarcela, per rendercela più familiare, come una specie di traduttore simultaneo di impulsi. Allo stato – e a maggior ragione doveva essere all'epoca di Cartesio – non abbiamo però la benché minima idea di quali siano le caratteristiche della «sostanza mente»; dunque non possiamo nemmeno farci un'idea precisa di come dei processi fisici, quelli per intenderci del cervello (gli stimoli in entrata o *input*), possano influenzarla.

¹⁸ G. Ryle, 1949.

L'altro versante del rapporto, quello che va dal cervello alla mente (gli stimoli in uscita o *output*) è caratterizzato, *ex hypothesi*, da stimoli non fisici. Si tratta però del retro della medesima medaglia: se nessuna energia fisica è associata a stimoli che hanno una natura non meccanica, come sono capaci questi stimoli di influenzare il funzionamento delle cellule cerebrali?

Questioni di questo tipo sott'intendono diversi ordini di problemi: per esempio, *esiste* e che *cos'è* un pensiero cosciente? E poi, ancora, *chi* ha un pensiero cosciente e *quali* sono gli oggetti del nostro pensiero cosciente? La mente – che, per ipotesi, è altra cosa dal nostro cervello – è il luogo della coscienza? E, ancora, la mente è la stessa cosa dell'io? Magari si struttura come una sorta di io (*homunculus*) collocato all'interno del cervello, localizzato proprio nella ghiandola pineale, che da questa posizione ha agio di guardare, conoscere e interagire con il mondo? Se così fosse avremmo almeno risolto il problema – spinoso all'epoca di Cartesio, così come in quella di Nietzsche – di trovare un chiaro agente responsabile delle nostre azioni: in pratica, il soggetto sarebbe lì da qualche parte nel nostro cervello, a raccogliere i dati che gli derivano dalla sensibilità, e a trasmetterli al cervello; questo li rielaborerebbe e poi li trasmetterebbe a sua volta all'ipotetico omino-soggetto, di modo che il soggetto si trovi in grado di scegliere, decidere e, infine, compiere tutti i possibili atti intenzionali. Il vantaggio di questa prospettiva è tutto nell'illusione di fondo che pare produrre: a chi osserva superficialmente almeno le questioni dell'identità personale paiono risolte.

Ma sono i dettagli a fare l'insieme e, in questo caso, i dettagli non reggono e, soprattutto, non convincono. Cartesio riteneva fosse imperativo dubitare dei sensi per il semplice fatto che talvolta ci ingannano. Invece non posso dubitare di quanto mi viene portato a domicilio dalla mia stessa coscienza attraverso gli atti introspettivi. Perciò: a) la mente deve essere del tutto consapevole di quanto mi accade; b) essa è in grado, servendosi di una percezione non sensoriale, di esaminare almeno alcuni dei suoi stati operazionali (dunque è capace di ripercorrere criticamente la genesi della propria operatività); c) sia la coscienza sia l'introspezione andrebbero esenti da errori (quante volte ci troviamo a pensare che nessuno ci conosce meglio di noi stessi).

È evidente che in questo quadro la mente godrebbe di un accesso privilegiato alla coscienza dal momento che vale la seguente equazione: ogni individuo è persona, in quanto è in tutto consapevole delle proprie volizioni e delle opinioni che ne conseguono, senza escludere nemmeno le intenzioni. Perché ciò sia possibile è necessario che la mente operi un controllo totale sul sé, attraverso una capacità di autovalutazione che investe azioni e pensieri. Alla mente *accede* tutto quanto ci succede; anche gli avvenimenti esterni vengono rappresentati all'interno della mente (e diventano alcune volte coscienti) dismettendo, nella rappresentazione cosciente, la loro natura fisica per acquistarne una propriamente «mentale». In questa particolarissima accezione, la mente è consapevole – e non può non esserlo – dei propri stati (anche quelli fisici) nonché delle proprie operazioni; e, soprattutto, tale consapevolezza non può mai essere fallace. Se mi capita di sperare, pensare, ricordare, volere, rimpiangere, avvertire un dolore, sentire un rumore devo, *ipso facto*, saperlo.

Stessa cosa per desideri, volizioni, inclinazioni e così via. Alla base di questo ragionamento c'è un assunto più o meno implicito: pensiamo al momento esatto

in cui ci capita di dover risolvere un problema di qualsiasi genere. Non sempre, anzi per la verità quasi mai, siamo consci sia di quel che dobbiamo fare per arrivare alla soluzione del compito, sia dei processi mentali che dobbiamo mettere in moto per arrivare al nostro obiettivo. Soprattutto i compiti più banali, quelli di ordine quotidiano, hanno spesso alla loro base una serie di automatismi piuttosto complessi che non richiedono quasi per nulla la supervisione del nostro pensiero cosciente. A ben guardare, intendere la coscienza come il luogo privilegiato della nostra auto-interpretazione rischia di far incorre in una vera e propria *petitio principii*: dato che devo giustificare la coscienza per arrivare a disporre di una sede della mia responsabilità morale, utilizzo ciò che in realtà dovrei giustificare (la coscienza appunto) come se fosse la causa diretta degli impulsi e delle azioni. Un vero e proprio esempio di circolo ermeneutico.

L'idea che in quella macchina che è il nostro corpo possa abitare una specie di spettro – per riprendere una colorita espressione di Daniel Dennett – non risolve certo i problemi. Questo spettro rischia di essere altrettanto improbabile quanto Casper il fantasma: un rumoroso folletto dei cartoni animati (personaggio ispirato al libro scritto negli anni quaranta dall'animatore Joseph Oriolo in collaborazione con Sy Reit) che è capace, *insieme*, di rovesciare una lampada e passare attraverso un muro. Strano tipo di sostanza, a ben pensarci: tutto ciò che ha presa sulle sostanze, infatti, non può che essere a sua volta un tipo di sostanza, magari un po' particolare e con proprietà in qualche modo ancora oscure. Questa sorta di impianto scenico ben allestito, tutto interno alla mente del soggetto, è funzionale alla costruzione di un luogo (coscienza, mente, ecc.) in cui confluiscono tutti gli stimoli in entrata, per essere elaborati e successivamente codificati e trasformati in stimoli in uscita: entrano i dati che ci vengono forniti dai nostri sensi, vengono rielaborati, trasformati e, alla fine, se ne ha ciò che è direttamente percepibile da tutti, in pratica il comportamento intenzionale (azioni, decisioni, volizioni ecc.) del soggetto. In questi termini, l'impianto è chiaro e soprattutto ordinato. Ma è anche vero?

4. *Un modello alternativo.*

È il modello che sembra funzionare poco, o non funzionare affatto. Nel senso che, probabilmente, non si dà nessun luogo preciso nel nostro cervello in cui siano rappresentati i contenuti della coscienza. Se osservo fuori dalla finestra il paesaggio di fine estate con i suoi particolari giochi di colore, oppure ascolto la musica che mi fa da sottofondo mentre lavoro o, ancora, se rileggo le righe che ho appena scritto, avverto una serie di percezioni e, nel dettaglio, il mio cervello forma una quantità di immagini di svariate modalità sensoriali che prendono il nome di immagini percettive. A un tratto può anche capitare che mentre guardo il paesaggio di fine estate o mentre ascolto musica la mia attenzione venga distolta e io mi metta a pensare a qualcosa d'altro. Magari il ricordo di un amico o di una scena trascorsa o, ancora, una fantasia sul futuro vengono ad interrompere le occupazioni di quei minuti.

Sono ancora immagini, articolate in forme, colori, suoni, odori; immagini qualche volta raccontate, altre volte no. Ora, tutte queste immagini sono costruzioni del cervello. La chiave è tutta qui, e non è certamente poco perché l'idea

che ne è alla base presuppone un vero e proprio cambiamento di registro rispetto al modello cartesiano. Per usare le parole di Antonio Damasio:

Tutte queste immagini – percettive, richiamate da un reale passato, richiamate da programmi per il futuro – sono costruzioni del cervello. E di questo si può esser certi: che esse sono reali per il vostro sé, e che gli altri esseri formano immagini confrontabili. Ognuno di noi condivide il proprio concetto del mondo, basato su immagini, con gli altri esseri umani e anche con alcuni animali: vi è una notevole coerenza nelle costruzioni che individui diversi elaborano degli aspetti essenziali dell'ambiente (strutture, suoni, forme, colori, spazio). Se i nostri organismi fossero disegnati in modi differenti, altrettanto differenti sarebbero le costruzioni che noi elaboriamo del mondo circostante. Non sappiamo, ed è improbabile che un giorno riusciremo a sapere, quale sia la realtà "assoluta"¹⁹.

La critica al modello Cartesiano doveva portare sin qui, sulla base dell'assunto che è al fondo di tutto il pensiero nietzschiano: il corpo è l'elemento fondamentale, mentre il soggetto è largamente derivato e costruito. Per arrivare a conoscere la cosa in sé dovremmo poterci immaginare – anzi, più propriamente, dovremmo poter percepire – l'avventura di vivere con un corpo (e forse anche con un cervello) disegnato in modo diverso. Un possibile di fatto impossibile. Dunque la cosa in sé rimarrà, probabilmente, una semplice chimera.

Questo è il punto segnalato da Nietzsche, che aveva inteso come il problema fosse legato intimamente al compito morale che un soggetto con caratteristiche cartesiane si trova implicitamente a svolgere. Il problema della responsabilità morale è largamente centrale: corpo e anima sarebbero sostanze separate e di diversa natura; e la materia non materiale di cui è composta l'anima (il Casper della situazione) sarebbe la sede propria della soggettività, ovvero della coscienza e di tutte quelle azioni che normalmente riconduciamo alla coscienza.

Si tratta, a ben guardare, di una architettura della soggettività lineare e semplice, in cui tutti gli elementi in gioco sono ben chiari e, soprattutto, risultano dotati di una serie di funzionalità ampiamente localizzate. L'idea di fondo è che debba esistere un soggetto con volizioni chiare, univocamente orientate, per questo responsabile in tutto e per tutto del proprio operato che, di conseguenza, deve essergli costantemente auto-evidente. Per tutte queste ragioni varrebbe l'ipotesi di fondo secondo cui, alla fine, nessuno conosce se stesso meglio di se stesso. Nella sintesi che ne dà Nietzsche:

Gli enormi errori: 1) l'assurda *sopravvalutazione della coscienza*, il farne un'unità, un'essenza, "lo spirito", l'"anima", qualcosa che sente, pensa, vuole – 2) lo spirito come *causa*, in particolare dove si vedono finalismo, sistema, coordinamento; 3) la coscienza come suprema forma raggiungibile, come specie massima dell'essere, come "Dio"; 4) la volontà introdotta ovunque ci sia effetto; 5) il "mondo vero" come mondo spirituale, come accessibile attraverso i fatti della coscienza; 6) la *conoscenza* assolutamente come capacità della coscienza, dovunque si dia conoscenza. *Corollari*: ogni progresso è un progresso nell'acquistar coscienza; ogni regresso è un divenire inconsci. Ci si avvicina alla realtà, al "vero essere", con la dialettica, ci si *allontana* da essa con gli istinti, coi sensi, col meccanismo... Risolvere l'uomo in spirito significherebbe trasformarlo in Dio; spirito, volontà, bene – una sola cosa. Ogni *bene* deve pervenire dalla spiritualità, deve essere fatto di coscienza. Il progresso nel *bene* può essere solo un progresso nel divenir *coscienti*²⁰.

¹⁹ A. R. Damasio, 1996: it. pp. 150-151.

²⁰ FP 1888-1889: 8-14-[146], p. 119.

Introdotta un presupposto (l'anima come sostanza separata, nonché principio di responsabilità individuale) era necessario elaborare un sistema teorico che lo giustificasse; di qui le ragioni del dualismo sostanziale. Secondo l'ormai classica formulazione dell'interazionismo cartesiano, pur essendo sostanze distinte, mente e cervello sono comunque in grado di interagire: gli organi di senso corporei informano infatti la mente attraverso il cervello fornendole ogni tipo di dati (idee, percezioni, ecc.); la mente poi, dopo aver elaborato questo genere di informazioni, dirige il corpo in tutte le sue operazioni (dal movimento al linguaggio). Cartesio aveva localizzato nell'*epifisi* il luogo fisico in cui poteva avvenire l'interazione tra mente e cervello. Ora, appunto, l'obiezione fondamentale riguarda la possibilità di interazione tra una sostanza fisica e ciò che fisico non è. In pratica, la difficoltà è tutta nello spiegare come un segnale in ingresso (verosimilmente un qualche tipo di impulso nervoso, dunque, per esempio un'onda elettromagnetica) possa influenzare una sostanza che non ha costituzione fisica come, *ex hypothesi*, la sostanza mentale. Stesso discorso per i segnali in uscita. Questi, ancora *ex hypothesi*, non sono segnali fisici. Come riescono allora a determinare il funzionamento delle cellule cerebrali con cui sono collegati? In breve: com'è possibile che la sostanza mentale sia capace *insieme* di eludere tutte le rilevazioni fisiche e di controllare il corpo?

Legato a questa questione c'è poi il problema, ugualmente importante, dell'unità della coscienza e, dunque, del soggetto. Deve esserci un luogo (secondo l'ipotesi cartesiana appunto l'*epifisi*) in cui tutto converge – le informazioni provenienti dai sensi, le disposizioni del cervello, quelle della mente – e dove si struttura l'io cosciente e responsabile delle nostre azioni.

Ora, la critica di Nietzsche al modello cartesiano percorre una duplice direzione: da un lato, l'idea di una coscienza auto-evidente viene rifiutata principalmente sulla scorta di considerazioni di natura fisico-biologica a cui Nietzsche affianca un abbozzo di nuova ipotesi; dall'altro, e congiuntamente, Nietzsche organizza attorno ad alcune ipotesi scientifiche il quadro più tipicamente culturale mostrando, attraverso le sue ricerche di carattere genealogico, come si sia arrivati a fare della coscienza (e dell'io cosciente) il portato più significativo della nostra eticità. Il dualismo cartesiano per Nietzsche è, essenzialmente, una costruzione a posteriori per giustificare la legittimità della responsabilità morale. Dunque, ancora una volta, niente di più che una utile finzione:

“Si pensa, quindi c'è qualcosa che pensa”: in tal senso è diretta l'argomentazione di Cartesio. Ma ciò equivale a postulare già come “vero a priori” il nostro credere nel concetto di sostanza; che quando si pensa ci debba essere qualcosa “che pensi”, è tuttavia semplicemente una formulazione della nostra abitudine grammaticale, che fa corrispondere a un fare uno che fa [...]. Per la via di Cartesio *non* si perviene a qualcosa di assolutamente certo, ma solo al fatto di una fortissima credenza²¹.

Come in tanti altri casi, però, non è detto che l'utilità vada di pari passo con la realtà o con la verità. Da un punto di vista rigorosamente biologico, Nietzsche sostiene che il soggetto non è un'unità; e che tutte le ipotesi che sino ad ora sono andate in questa direzione sono, di fatto, insostenibili. In altre parole:

²¹ FP1887-1888: 8-10-[158], p. 191.

voler spiegare il soggetto con la coscienza sarebbe un po' come voler spiegare il sonno attraverso la *vis dormitiva*, ovvero spiegare l'oscuro attraverso un'ipotesi altrettanto oscura.

L'indagine cartesiana è dunque largamente inutilizzabile almeno per due ragioni: in primo luogo perché il passaggio dal mentale al fisico (e *vice versa*) non è per nulla scontato, e poi perché la cosiddetta *res cogitans* può essere considerata una unità solo introducendo, in via di ipotesi, ciò che altrimenti andrebbe spiegato, cioè appunto la sostanza che però – a tutti gli effetti – viene utilizzata in modo almeno discutibile, dato che il concetto di sostanza fisica è applicato a ciò che fisico non è (il mentale appunto). Una serie di strade senza uscita, dunque, che al più rimandano da una questione all'altra.

È interessante cercare di capire quale dovrebbe essere il funzionamento di questa sostanza mentale contenuta nel cervello. Per farcene un'idea anche solo approssimativa possiamo rifarci alla tradizione dell'empirismo britannico. Gli empiristi hanno sempre considerato i sensi come se fossero delle porte di ingresso per i dati che formano l'arredo della nostra mente. Una volta che la sensibilità ci fornisce il materiale di cui abbiamo bisogno, questo stesso materiale verrà successivamente rielaborato a piacimento. Ecco perché, di fatto, è sempre possibile avere l'idea del cavallo alato, pur non esistendo nella realtà nessun cavallo alato: abbiamo l'idea del cavallo e le idee di animali forniti di ali; unendo le due rappresentazioni possiamo *costruirci* piuttosto naturalmente l'idea di un cavallo alato. In qualche modo si tratta di un procedimento che richiama l'azione che svolgerebbe un *occhio* interno alla nostra mente guardando le due diverse figure, e elaborandone una terza *ex novo*.

Ancora – in una forma diversa – l'idea dell'*homunculus* che guarda con il *suo* occhio il *nostro* cervello. L'io intratterrebbe con l'*homunculus* in questione, inutile dirlo, un rapporto largamente privilegiato. Per lungo tempo abbiamo pensato che nulla poteva raggiungere il grado di certezza dei nostri flussi di coscienza: il mondo esterno poteva forse ingannarci, ma la nostra attività introspettiva era, a ben guardare, l'unica cosa di cui potevamo avere assoluta certezza. E questo modo di pensare ha retto (in verità spesso si tratta ancora della *vulgata* comune) almeno fino a Nietzsche, il quale ha cominciato a ipotizzare che le cose non erano poi tanto ovvie né dalla parte dell'oggetto (vale a dire del mondo guardato) né dalla parte del soggetto.

Nel dettaglio, Nietzsche cominciò a supporre che, benché sia utile attenersi a una prospettiva diversa, poteva anche non esistere nessun omuncolo nella nostra testa incaricato di guardare e giudicare le cose del mondo. Poteva non solo non esserci *niente* da guardare (almeno in senso assoluto), ma addirittura poteva anche non esserci nessun omino pronto a osservare quel che accade nell'interno della nostra mente. Poteva essere che gli uomini si siano serviti di una metafora *utile* (quella della visione) per poi trasporla a una nostra consuetudine epistemologica; e poteva poi essere accaduto che, con l'andare del tempo, abbiano dimenticato che si era sempre solo trattato di una metafora, o forse non l'avevano mai neppure realmente saputo.

La critica nietzschiana si compone dunque almeno di tre parti: 1. Nietzsche discute la legittimità dell'idea di un sé centralizzato, sede di coscienza e autocoscienza e localizzato in un punto preciso del cervello; 2. discute parallelamente

il primato della *res cogitans* sulla *res extensa* oltre che, ovviamente, la fondatezza di questa divisione; 3. discute altresì il senso della metafora visiva utilizzata tanto di frequente per descrivere il rapporto tra mente e cervello: non solo non c'è un omino nella testa, ma questo omino non guarda nemmeno alcunché.

Tutto ciò che accade alla coscienza come "unità" è già enormemente complicato: noi non abbiamo mai altro che un'apparenza di unità. Il fenomeno del *corpo* è il fenomeno più ricco, più chiaro e più comprensibile dei fenomeni: dargli la precedenza metodicamente, senza stabilire il suo significato ultimo²².

E ancora:

Ammettere un soggetto non è forse necessario; forse è altrettanto lecito supporre una molteplicità di soggetti, il cui gioco d'insieme e la cui lotta stanno alla base del nostro pensiero e in generale della nostra coscienza [...]. *Le mie ipotesi*: il soggetto come molteplicità²³.

Le intuizioni di Nietzsche, nel complesso, sono andate nella direzione giusta: un modello centralizzato della coscienza non è più sostenibile e i ricercatori lo stanno largamente abbandonando²⁴. Anche il senso comune su questo punto è oramai avvertito: sappiamo che ci accade frequentemente di ingannarci rispetto a noi stessi; cosa che capita non soltanto nel momento in cui ci scopriamo a pensare a qualcosa che ci sorprende, o quando qualcuno ci suggerisce che il subconscio, in un'ipotetica topica della coscienza, è la sede dei nostri desideri inespressi o rimossi, ma anche quando ci illudiamo di essere del tutto al corrente delle abilità o dei limiti dei nostri organi di senso.

Proviamo a sostituire il nostro modello di spiegazione e a pensare che non esiste nessun omino nella testa che guarda, e nessun luogo privilegiato in cui confluirebbero le informazioni sul mondo. Questo esperimento è necessario perché – come ben sottolinea Nietzsche – ci siamo formati nel corso dei secoli un concetto di coscienza che, nei fatti, è largamente immaginario²⁵. Proviamo cioè a pensare che non esiste il sé (o l'io) così come normalmente lo intendiamo. Cosa rimane? Prima di tutto una coscienza espropriata del suo ruolo tradizionale²⁶: una volta che si è messo in questione il modello cartesiano diventa altamente problematica l'idea di un centro (localizzato anche a livello di topica) atto al controllo della maggior parte delle nostre funzioni mentali e fisiche.

Intuitivamente, indebolendo il centro acquisterà importanza la periferia. E difatti Nietzsche considera, in prima istanza, il soggetto come una «pluralità di cellule» altamente disorganizzate. L'organizzazione e l'armonizzazione dei conflitti interni, è invece il risultato di un lavoro complesso sia in chiave ontogenetica sia

²² FP 1885-1887: 8-5-[56], p. 194.

²³ FP 1884-1885: 7-40-[42], pp. 336-337.

²⁴ Cfr. su questi temi l'articolo di M. Di Francesco, 2004: pp. 115-139. In queste pagine Di Francesco – un po' contro corrente – discutendo la contrapposizione tra la cosiddetta mente estesa e la mente personale, mostra di accordare una preferenza teorica proprio a quest'ultima. Le teorie della mente estesa si lascerebbero in qualche modo sfuggire il soggetto, la cui unità non emergerebbe in alcun modo dalle caratteristiche della mente estesa che, infatti, non sarebbe in grado di giustificare caratteristiche come per esempio l'unità della mente cosciente. Tuttavia, non sono così sicura che l'argomentazione di Di Francesco non presupponga ciò che invece andrebbe spiegato: l'unità della coscienza.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ FP 1887-1888: 8-11-[145], p. 276.

in chiave filogenetica. Ne deriva un soggetto che anziché essere cablato attorno a un nucleo preciso (la coscienza) pare in qualche misura delocalizzato, in una organizzazione in cui importanza fondamentale viene rivestita dalla periferia; o, meglio, in una organizzazione in cui davvero non c'è necessità di un centro. E soprattutto – altro punto importante – prende forma l'idea di un sé legato al corpo per mezzo di una relazione di dipendenza.

Molti degli studi più recenti nel campo dell'intelligenza artificiale e della neurobiologia possono aiutarci a comprendere le caratteristiche più importanti di questo modello particolare. L'idea di fondo è che non si dia un centro del cervello che coordina in maniera preferenziale e dedicata le attività della coscienza. Il mentale emergerebbe invece dal celebrale anzi, per essere precisi, dalle molteplici aree del cervello, ciascuna specializzata in una particolare operazione.

Per fare un esempio concreto: immaginiamo di attraversare un incrocio, ci troviamo al semaforo e l'auto che viene dalla nostra sinistra non rispetta il rosso. A quel punto il cervello ravvisa la minaccia, richiama in brevissimo tempo alcune opzioni di risposta, ne sceglie una e agisce tenendone conto. Il risultato, si spera, consisterà nella riduzione o nell'eliminazione del rischio. La risposta non arriva da un singolo punto del nostro cervello: varie aree vengono sollecitate e l'output chimica e neurale che ne deriva causerà un profondo cambiamento nel modo in cui operano interi tessuti e sistemi di organi. Tutti questi processi comportano ovviamente l'alterazione del funzionamento dell'organismo (sia a livello locale, sia a livello globale). È importante notare che questi cambiamenti interessano *sia* il cervello *sia* il corpo. Il sistema dunque è unico e cade naturalmente la distinzione cartesiana. Pensiamo a una azione banale e assolutamente quotidiana come quella di guardarci attorno. Mentre eseguiamo questa azione estremamente comune si attivano sia l'occhio sia il cervello, unitamente a molti altri centri operativi: mentre infatti la cornea è passiva, cristallino e iride da un lato lasciano passare la luce, dall'altro correggono forma e dimensione, modificandosi a seconda della scena che si apre loro davanti. Tutta una serie di muscoli aiutano bulbo oculare, testa e collo a disporsi nella posizione migliore per mettere a fuoco ciò che è di fronte ai nostri occhi.

Se tutta questa serie di assestamenti non avesse luogo (attraverso segnali che vanno dal cervello al corpo e ritorno) sicuramente non riusciremmo a vedere granché. Non solo: i segnali che provengono dalle cose che ci circondano vengono elaborati all'interno del cervello. Vengono cioè attivate strutture subcorticali assieme alle cortecce sensitive di ordine inferiore e a tutta una serie di altre aree. Queste aree produrranno una quantità di rappresentazioni disposizionali relative alla scena che stiamo osservando. Alla fine, quando di questa scena avremo un ricordo, questo sarà una registrazione neurale di molti dei cambiamenti che hanno investito l'organismo. Si vede bene quanto tutto questo sia complesso; di più, per come è fatto il cervello, l'estesa conoscenza necessaria per svolgere i diversi tipi di compiti pare dipendere dai numerosissimi sistemi che si trovano in regioni cerebrali relativamente separate. L'idea è che lo svolgimento simultaneo delle varie operazioni nelle diverse zone del cervello deve rendere possibile una sincronizzazione di tutte le parti in questione (di qui la conclusione che il teatro centrale in cui verrebbe messa in scena la coscienza non è, di fatto, necessario). La coscienza – per dirla in modo forse un po' improprio, ma chiaro – è dunque

sparsa in diversi luoghi del cervello e può essere richiamata solo, diciamo così, per pacchetti e in parallelo. Tutto questo consente alle strategie di ragionamento di operare su decine di rappresentazioni sollecitate contemporaneamente e mantenute attive per un tempo relativamente lungo.

Ontologicamente parlando, dunque, è decisamente probabile che non esista niente di simile a un modello del sé univoco e localizzato in un punto; e lo si vede bene dal fatto che il sé non è una entità stabile: lo sanno bene gli astronauti in missione. Nel corso di una permanenza nello spazio anche breve può capitare di perdere la sensazione soggettiva della localizzazione delle diverse parti del corpo. Per rimettere ordine nel disordine percettivo basta però che un compagno sfiori leggermente la pianta dei piedi del collega e, istantaneamente, ricompare la sensazione soggettiva di alto e di basso. Ogni astronauta sa anche bene come fare a creare difficoltà al collega: basta picchiargli leggermente sulla testa per creare problemi di orientamento (il quadro spaziale di riferimento viene ribaltato) e di propriocezione.

La percezione del sé di ogni essere umano corrisponde a una sorta di modello virtuale e si basa su input importanti sia di carattere esterno (nel caso dell'astronauta la mancanza della forza di gravità) sia di carattere interno. Il contenuto di questo sé ha, di volta in volta, un carattere ipotetico e diverso che dipende largamente dallo stato delle varie parti che lo compongono. Un esperimento interessante a questo proposito è stato fatto da Vylaianur Ramachandran sull'arto fantasma. In alcuni casi i pazienti sono manifestamente incapaci di controllare l'arto fantasma – e la cosa può accadere per le ragioni più diverse e ascrivibili spesso a lesioni nervose periferiche oppure a una prolungata assenza di sensazioni cinestetiche o propriorecettive. Ramachandran e i suoi collaboratori si sono allora inventati un bizzarro esperimento: hanno costruito una scatola, con la sommità rimossa e, all'interno, hanno posizionato uno specchio verticale. Due fori nella parte frontale della scatola fanno sì che il paziente possa inserire il braccio reale e quello fantasma. Ramachandran domanda poi a un paziente che da molti anni soffre di sindrome dell'arto fantasma di osservare il riflesso dell'arto reale nello specchio. A livello di input visivo si crea l'illusione di osservare due braccia. La risposta del paziente – riferita da Ramachandran - è stata per molti versi sorprendente:

Ho chiesto a Philip di mettere la mano destra sul lato sinistro dello specchio nella scatola e di immaginare che la mano sinistra (la mano fantasma) fosse sul lato sinistro. “Voglio che tu muova la tua mano destra e sinistra contemporaneamente”, suggerii. “Oh, non lo posso fare” disse Philip. “Posso muovere la mano destra, ma la mano sinistra è paralizzata. Ogni mattina, quando mi alzo, cerco di muovere il mio arto fantasma perché si trova in una posizione bizzarra e sento che, se solo potessi muoverlo, il mio dolore scomparirebbe. Ma ...” aggiunse guardando in basso verso il suo braccio invisibile “non sono mai riuscito a produrre il minimo movimento”. “Va bene, Philip, prova lo stesso” Philip ruotò il suo corpo, sollevando la sua spalla, in modo da “inserire” il suo arto inesistente e paralizzato nella scatola. Poi infilò la sua mano destra nell'altro lato dello specchio e cercò di fare movimenti sincroni. “Oh, mio Dio! Oh, mio Dio! Dottore, È incredibile! È qualcosa da impazzire!” Philip stava saltando qua e là come un bambino. “Il mio braccio sinistro è tornato. È come se fossi tornato indietro nel passato. Tutti i miei ricordi del braccio stanno tornando nella mia mente. Posso muovere ancora il mio braccio. Posso sentire il mio gomito muoversi, il mio polso. Si sta muovendo di nuovo tutto!” Quando si fu sufficientemente calmato dissi “Ok, Philip, adesso chiudi gli occhi.” “Oh accidenti” esclamò, chiaramente deluso. “Il mio braccio è

nuovamente paralizzato. Posso sentire muoversi la mia mano destra, ma non c'è nessun segno di vita a sinistra.” “Apri gli occhi.” “Oh sì, adesso si muove ancora”²⁷.

L'esperimento di Ramachandran mostra bene come il modello del sé del paziente vari profondamente con l'ingresso di un nuovo input visivo. Un nuovo *qualia* cinestetico produce nel malato la sensazione di disporre ancora una volta del proprio braccio; e la sensazione è così forte da provocare delle vere e proprie alterazioni a livello percettivo. Il paziente *sente* di avere nuovamente il braccio appena lo vede (o gli sembra di vederlo). Un fatto davvero strano e misterioso, da cui però si evince che quella strana cosa che è la percezione del nostro sé muta in rapporto agli input provenienti dalle zone periferiche del corpo. È ovvio allora che sono davvero molti i fattori che possono incidere sulla formazione del sé, condizionandolo pesantemente. Tutte le volte che i molteplici processi o sottoprocessi di integrazione non funzionano correttamente si manifestano malattie nervose di vario tipo: per esempio, a) mi può capitare di fare esperienza di pensieri coscienti che non sono i miei pensieri (schizofrenia); b) la mia gamba smette di essere la mia gamba (neglect emilaterale); c) la mia mano agisce al di fuori del mio controllo (sindrome della mano anarchica); d) gli atti volontari non mi appartengono più (spersonalizzazione). La sindrome della mano anarchica – descritta in modo estremamente vivace da Geschwind – esprime bene il senso di questa complessità:

Nell'undicesimo giorno dall'operazione, il personale infermieristico notò che la paziente manifestava debolezza e difficoltà a camminare. Secondo la sua famiglia, la paziente aveva lamentato perdita di controllo della sua mano sinistra durante i tre giorni precedenti, come se la mano si muovesse da sola. Si era svegliata molte volte con la mano sinistra che cercava di soffocarla e, mentre era sveglia, la mano sinistra le aveva sbottonato il vestito, fatto cadere delle tazze dai vassoi e si era opposta all'altra mentre stava rispondendo al telefono. Per prevenire i tentativi di ribellione della mano sinistra, la paziente doveva bloccarla con l'altra. Lei descriveva questa spiacevole situazione come se qualcuno stesse controllando la sua mano “dalla luna”²⁸.

La paziente di Geschwind non riconosce più l'azione della mano come sua. In altre parole tutta la serie di eventi – pure completamente interni al sistema mente-corpo – che portano al movimento della mano non vengono più iscritti nel sistema del sé cosciente. E così si arriva al paradosso di una mano che si muove in apparente autonomia, stringendosi attorno al collo del proprio corpo, come se fosse mossa da qualcun altro.

In qualche modo siamo di fronte a una difficoltà di comunicazione tutta interna alle diverse parti che compongono il sistema del nostro organismo e, soprattutto, se le cose stanno in questi termini il problema dell'omuncolo diventa a tutti gli effetti un falso problema. Il modello tradizionale del sé si rivela per quel che è: una costruzione un po' fantastica e molto poco verosimile; uno strumento concettuale che ha fatto il suo tempo. Il che è dimostrato bene da tutti i cattivi funzionamenti della nostra coscienza: quando infatti le informazioni prodotte da qualcuna delle aree del nostro cervello, per ragioni fisiologiche o neurologiche,

²⁷ Si veda V. S. Ramachandran and S. Blakeslee, 1998: p. 47. Per i dettagli clinici e sperimentali si rimanda a V. S. Ramachandran e D. Rogers-Ramachandran, 1996: pp. 377-386.

²⁸ D. H. Geschwind et al., 1995: p. 803.

smettono di essere disponibili ecco che allora nascono tanti problemi resi ancora più evidenti da tutta una serie di sindromi bizzarre.

Per ritornare ai tratti essenziali del modello proposto da Nietzsche possiamo riassumere così: a) la coscienza non appartiene alla nostra dotazione naturale (dunque non è innata) ma, al contrario, è un elemento acquisito e largamente affinato nel corso dell'evoluzione; b) è delocalizzata, cioè non è in nessun punto specifico del nostro cervello né, tanto meno, funziona come uno specie di omino nella testa. Piuttosto c), è parte di un processo evolutivo di natura ateleologica in cui, all'inizio, non c'erano né scopo né, tanto meno fine, ma solamente cause. Perciò – è ovvio – se decidiamo con Nietzsche che esistono buone ragioni per problematizzare la versione cartesiana del soggetto non è più tanto ovvio dire *chi* parla quando dico che *io* sto parlando.

Forse un esempio concreto può tornare utile per chiarire. Secondo Freud, com'è ampiamente noto, i *lapses* non sono errori fortuiti; la loro funzione sarebbe invece quella di soddisfare un'intima esigenza di comunicazione che investe quella sfera istintuale o emotiva che, altrimenti, non avrebbe modo di manifestarsi. Ora, senza addentrarci nelle questioni tipicamente freudiane, possiamo seguire l'analisi di Birnbaum e Collins²⁹ quando notano come i *lapses* testimoniano non solo dell'insorgenza di desideri inespressi, ma soprattutto la loro *permanenza* attiva *a latere* di quegli stadi di coscienza che, in genere, riteniamo dominanti: «ciò che esempi come quello precedente [“signori vi invito ad avere il singhiozzo alla salute del nostro capo” – il verbo “avere il singhiozzo”, *aufzustoßen*, viene inserito al posto della parola brindare, *anzustoßen*] sembrano indicare, quindi, è che i desideri stessi sono attivi agenti cognitivi, capaci di dirigere le risorse cognitive necessarie per riconoscere le opportunità che possono soddisfarli, e le risorse comportamentali necessarie per sfruttare tali opportunità»³⁰.

È chiaro però che se desideri, volizioni e, al limite, pensieri possono rimanere paralleli e attivi accanto alle cognizioni cosce, tanto da richiedere la *nostra* successiva disamina (oppure l'esame di qualcuno che se ne faccia carico al posto nostro) significa, a ben guardare, che non è affatto ovvio *chi* è che pensa quando pensiamo, o anche, *cosa* pensiamo quando stiamo pensando. Più nel dettaglio, infatti, la maggior parte delle volte comprendiamo ciò che pensiamo solo dopo aver riflettuto sui nostri pensieri. In questa situazione siamo nelle stesse, esatte condizioni di quei critici che si trovano ad affrontare un testo: i nostri pensieri assomigliano molto a un testo sconosciuto che ci appartiene nella misura in cui abbiamo l'immediata certezza di aver pensato *noi* quelle *cose*. Il che ci induce anche a ritenere che, in qualche misura, dobbiamo pur riconoscerci in esse. E, allora, l'io diventa la fonte di tutte le nostre più disparate creazioni.

I soggetti afasici – com'è noto – presentano un danno più o meno grave alla loro capacità di parlare. In alcune delle varianti più comuni, come per esempio l'afasia Broca, il paziente è del tutto consapevole delle limitazioni cui va soggetto; invece in un tipo relativamente raro, l'afasia gergale o fluente, i pazienti non sembrano nutrire nessuna ansietà relativamente al loro stato. Anche se le loro capacità cognitive sono del tutto normali, i soggetti affetti da afasia gergale sono

²⁹ L. Birnbaum e G. Collins, 1984: pp. 124-127.

³⁰ Ivi: p. 125.

interamente soddisfatti di produzioni verbali largamente insufficienti. Annotazioni analoghe valgono per i casi di confabulazione patologica. Le persone affette da questa patologia spesso riescono a parlare per lunghissimo tempo inventando tutto ciò che dicono, il tutto con una naturalezza esemplare. In entrambe le situazioni, il soggetto ignora completamente ciò che gli accade: i confabulatori non si rendono conto di inventare tutto, mentre gli afasici gergali fanno discorsi che consistono in poco più di un semplice accostamento di parole senza senso che però, a loro, paiono del tutto normali. Un altro esempio piuttosto indicativo è quello degli schizofrenici: è assodato che la voce che lo schizofrenico ode è la propria; questi parla silenziosamente con se stesso senza avvedersene. Basta un accorgimento elementare, che consiste nel costringere il paziente a tenere ben aperta la bocca, perché le voci, d'improvviso, svaniscono³¹.

Tutte queste patologie suggeriscono che il nostro cervello è capace di operare autonomamente, senza alcun bisogno di una *coscienza unitaria* che sovrintenda alle operazioni necessarie. O, meglio, senza che sia necessario presupporre l'esistenza di un organo incaricato della produzione regolare e coerente dei pensieri. Casomai, potrebbe avere più senso pensare a un modello in cui è l'intera persona a farsi carico di pensare, e cioè di produrre quelle strutture complesse che si organizzano non soltanto in idee, ma anche in desideri, volizioni e intenzioni; in parte immediatamente evidenti, in parte invece marginali o nascosti, potenziati e rafforzati o inibiti e magari dimenticati, così come accade regolarmente a tanta parte della nostra vita emozionale e cosciente.

A ben guardare poi, questa pratica di decentralizzazione è ampiamente diffusa in molti altri modelli di spiegazione del «sistema uomo»: la biologia, per esempio, resiste alla tentazione di spiegare la progettualità negli organismi postulando una singola grande intelligenza che si occupa concretamente di tutto; stessa cosa per la psicologia, che ha imparato a resistere alla tentazione di spiegare la visione dicendo che si struttura attraverso una sorta di omino nel nostro cervello. Analogamente, il tentativo di spiegare qualsiasi azione (da quelle verbali a quelle motorie) come il risultato di una decentralizzazione rispetto al predominio delle volizioni coscienti predeterminate, sembra poter eliminare una quantità di cattive interpretazioni che il modello precedente (quello che abbiamo definito cartesiano) non poteva dissipare. Il fatto cioè che, in linea di massima, le nostre azioni ci appaiano coerenti e comprensibili sta certamente a significare che sono il frutto di un ragionamento; dobbiamo abituarci a pensare che il cervello può anche non funzionare attraverso processi in cui avvengono operazioni rigidamente standardizzate, basate sulla raccolta, produzione e manipolazione di dati e/o di informazioni.

Probabilmente né il linguaggio né, tanto meno, le nostre azioni intenzionali sono prodotte in questo modo. È verisimile invece pensare che siano il risultato di una produzione parallela, in cui molte operazioni vengono gestite dal cervello appunto in parallelo, senza che esista un *Soggetto* (nel senso tradizionale del termine) che le determina. Certamente, dunque, nessun omino nella testa, nessun luogo privilegiato in cui sono contenuti i nostri pensieri e, forse, nemmeno nessun sé. E stando ai risultati questa ingegnosa architettura funziona anche piuttosto

³¹ Cfr. P. A. Bick e M. Kinsbourne, 1987: pp. 222-225; R. E. Hofmann, 1986: pp. 535-548.

bene: possiamo autogovernarci o autodirigerci molto meglio di quanto sono in grado di fare la maggior parte degli altri esseri viventi. Possiamo elaborare linee di condotta che anticipano gli eventi, possiamo indurre noi stessi e, alle volte, chi ci circonda a comportarci in alcuni modi piuttosto che in altri grazie a sofisticate abitudini di autorammemorazione adibite per svolgere complessi calcoli costi/benefici su ciò che torna utile a noi e alla nostra specie.

Possiamo tutto questo e tanto altro ancora senza che però debba per forza essere postulato da qualche parte, nella nostra mente, un soggetto unitario che se ne occupi.

Bibliografia

- Bick P. A., e Kinsbourne M., 1987, *Auditory Hallucinations and Subvocal Speech in Schizophrenic Patients*, in «American Journal of Psychiatry» 144: pp. 222-225;
- Birnbaum, L., Collins G., 1984, *Opportunistic Planning and Freudian Slips*, in «Proceedings, Cognitive Science Society» Colorado, Boulder: pp. 124-127;
- Cabanis, P.-J.-G., 1773, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 2 voll., Paris, Fortin et Masson, 1802; tr. it. di S. Moravia, *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, Bari, Laterza;
- Damasio, A. R., 1994, *Descartes's Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Putnam; tr. it. di F. Macaluso, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano, Adelphi, 1995;
- Dawkins, M. S., 1980, *Animal Suffering: the Science of Animal Welfare*, London, Chapman & Hall;
- Dennett, D., 1991, *Consciousness Explained*, Boston-Toronto-London, Little Brown and Company; tr. it. di L. Colasanti, *Coscienza*, Milano, Rizzoli, 1993;
- Descartes, R., 1637-1641 *Discours de la méthode et Essais*, in *Oeuvres de Descartes*, t. VI, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, Paris, Cerf, 11 voll.; ed. it. a cura di E. Garin, *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1994³;
- Di Francesco, M., 2004, «Mi ritorni in mente». *Mente distribuita e unità del soggetto*, «Networks» 3: pp. 115-139;
- Freud, S., e Breuer, J., 1895, *Studien über Hysterie*, Leipzig – Wien, Deuticke; tr. it. a cura di C. Musatti, *Studi sull'isteria e altri scritti: 1886-1895*, in *Opere di S. Freud*, 12 voll, Torino, Boringhieri, vol. 1, 1989;
- Geschwind, D. H., e coll., 1995, *Alien hand syndrome: Interhemispheric disconnection due to lesion in the midbody of the corpus callosum*, «Neurology» 45;
- Helmholtz, H. von, *Ueber den Ursprung der richtigen Deutung unserer Sinneseindrücke*, «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane» 7, 1894: pp. 81-96; tr. ing., *The Origin and Correct Interpretation of our Sense Impressions*, in Id., *Selected Writings of Hermann von Helmholtz*, a cura di R. Kahl, Middletown, Wesleyan University, 1971;
- Hoffman, R. E., 1986, *What can Schizophrenic "Voices" Tell us?*, in «Behavioural and Brain Sciences» 9: pp. 535-548;
- Lange, F. A., 1866, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Reclam, Leipzig, 2 voll.; tr. it. di A. Treves, *Storia del Materialismo*, Milano, Monanni, 2 voll., 1932;
- Luccio, R., 1980, *Le origini della psicologia*, in P. Legrenzi, *La storia della psicologia*, Bologna, Il Mulino: pp. 36-42;

- La Mettrie, J.O. de, 1748, *L'homme machine*, in Id., *Œuvres philosophiques*, 2 voll., Hildesheim, Olms, 1970;
- Monod, J., 1970, *Le hasard et la nécessité*, Parigi, Edition du Seuil; tr. it. di A. Busi, *Il caso e la necessità*, Milano, Mondadori;
- Ramachandran, V. S., Blakeslee, S., 1998, *Phanthoms in the Brain*, New York, William Morrow;
- Ramachandran, V. S., Rogers-Ramachandran D., 1996, *Synaesthesia in phantom limbs induced with mirrors*, «Proceedings of the Royal Society London» B 263: pp. 377-386;
- Ricoeur, P., 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris; tr. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Genova, Il Melangolo, 1979;
- Ryle, G., 1949, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson, 1949; tr. it. di F. Rossi-Landi, *Lo spirito come comportamento*, Torino, Einaudi, 1955;
- Thomson, R., 1968, *The Pelican History of Psychology*, Harmondsworth, Penguin Books; tr. it. di E. A. Panaitescu, *Storia della psicologia*, Torino, Boringhieri, 1972.

«Se voglio insegnare non un pensare più giusto, bensì un [altro | nuovo] movimento dei pensieri, allora il mio scopo è una “trasvalutazione dei valori”. E così mi viene in mente Nietzsche come anche l’idea che, secondo me, il filosofo dovrebbe essere un poeta»². Non sorprende che Wittgenstein associ a Nietzsche la concezione del filosofo come poeta (lo stereotipo è in linea con tutta una tradizione della ricezione), bensì che riconosca se stesso in una tale visione della filosofia e nel compito nietzscheano di una trasvalutazione dei valori, pur intendendoli in un senso alquanto particolare.

In che misura questa identificazione, peraltro sporadica, tradisce una consuetudine col testo nietzscheano? Non si intende qui né trattare l’influenza di Nietzsche su Wittgenstein (o solo in un senso molto parziale e limitato) né tanto meno tentare un confronto astratto tra i due filosofi³. Oggetto del presente studio è piuttosto il modo in cui Wittgenstein si confronta criticamente con posizioni che considera nietzscheane e con quello che pensava essere il ruolo storico di Nietzsche, in particolare alla luce di autori che si richiamavano al filosofo.

Dopo una breve premessa di ordine più generale delineerò quattro scenari su cui a mio parere varrebbe la pena di svolgere ulteriori ricerche. L’immagine sinottica delle quattro occasioni d’incontro dovrebbe dare una prima idea di quello che Nietzsche ha significato per Wittgenstein. Si tratta rispettivamente di: 1) 1914. Il giovane Wittgenstein: Schopenhauer, Tolstoj e la critica nietzscheana del cristianesimo. 2) 1930-1931: Wittgenstein, Spengler e la “trasvalutazione di

¹ Una prima versione del presente contributo è stata presentata al Convegno Internazionale “Friedrich Nietzsche. Edizioni e interpretazioni” organizzato dal Centro Interdipartimentale “Colli-Montinari” di studi su Nietzsche e la cultura europea (Università degli Studi di Lecce, 24-26 marzo 2003).

² «Wenn ich nicht ein richtigeres Denken, sondern eine [andere neue] Gedankenbewegung lehren will, so ist mein Zweck eine „Umwertung von Werten“ und ich komme auf Nietzsche, sowie auch dadurch, daß meiner Ansicht nach, der Philosoph ein Dichter sein sollte». (Ms 120: p. 145r; 23 aprile 1938; traduzione mia). Quando opportuno ho modificato le traduzioni da me citate; ho inoltre tradotto passi provenienti dal lascito manoscritto non ancora accessibili in lingua italiana. Nei riferimenti al lascito si usano le sigle del catalogo di von Wright (Ms = manoscritto; Ts = dattiloscritto). – Nietzsche viene citato secondo l’edizione critica (F. Nietzsche, 1964 ss.; F. Nietzsche, 1980 = KSA). Si usano inoltre le seguenti abbreviazioni: JGB = *Al di là del bene e del male*; GM = *La genealogia della morale*; GD = *Il crepuscolo degli idoli*.

³ Per un confronto tra Wittgenstein e Nietzsche cfr. ad es. E. Heller, 1960: pp. 48-67.

tutti i valori”. 3) *Logica, linguaggio, filosofia*. Moritz Schlick, Friedrich Waismann: Wittgenstein e Nietzsche. 4) *Una considerazione filosofica*: somiglianze di famiglia e critica del linguaggio. Comincerò quindi con temi di carattere etico-culturale (il cristianesimo, la trasvalutazione, la decadenza) per passare solo in seguito all’analisi filosofica del linguaggio.

Quando si parla della ricezione di Nietzsche nel ventesimo secolo solitamente non si pensa a Wittgenstein. Ai due filosofi si richiamano generalmente correnti di pensiero molto diverse tra loro; e Wittgenstein sosteneva non esserci in Inghilterra un solo *assistant lecturer* ad aver letto un minor numero di testi filosofici⁴. Non mancano però le testimonianze di una lettura diretta dei testi nietzscheani. Una ricostruzione del confronto critico non può comunque prescindere dagli intermediari che hanno condizionato l’immagine che Wittgenstein aveva di Nietzsche. Piuttosto che un’istintiva congenialità, come quella che lo spinge ad avvicinarsi a Schopenhauer o a Kierkegaard, è infatti l’onnipresenza del pensiero nietzscheano in quei decenni a rendere l’incontro inevitabile. Se non per Frege e Russell, Nietzsche è importante per Spengler, Weininger, Freud, Mauthner⁵, Vaihinger⁶ e altri. Bisogna quindi tener presente tutta una nebulosa di ricezioni. Anche l’ambiente del Circolo di Vienna si rivela sorprendentemente aperto nei confronti del pensiero nietzscheano: certo, non l’intero Circolo, ma almeno gli esponenti più vicini a Wittgenstein, Moritz Schlick e il suo assistente Friedrich Waismann⁷. Persino a Cambridge, un ambiente piuttosto refrattario, non mancavano studenti che avessero letto Nietzsche: Theodor Redpath ebbe occasione di parlarne più di una volta con Wittgenstein e lo registra nelle sue memorie.

«Russell - ricorda Redpath - he [sc. Wittgenstein; MB] considered to have high philosophical talent but little quality as a writer. He said that he could not remember a single *sentence* that Russell ever wrote. When I asked him what philosopher he thought *did* write impressively his immediate reply was “Nietzsche”»⁸. Wittgenstein aveva letto intensamente Schopenhauer e Kierkegaard, autori a lui senz’altro più congeniali; sorprende quindi che faccia senza la minima esitazione

⁴ Cfr. G. L. Hallett, 1977: p. 759. Inoltre Wittgenstein, che al contrario di Nietzsche prende molto raramente appunti di lettura, lesina anche nei taccuini coi riferimenti espliciti, persino a filosofi quali Frege e Russell. Il lettore fa spesso fatica a capire chi egli stia di volta in volta criticando.

⁵ J. Lungstrum (1995: pp. 300-323, qui p. 302) indica solo Mauthner come possibile tramite tra Wittgenstein e Nietzsche. A partire dal 1930 e in assoluto l’intermediario meglio comprovato dai documenti in nostro possesso è comunque Spengler.

⁶ H. Vaihinger: 1911. È difficile dire se Wittgenstein abbia letto intensamente Vaihinger e ancor più se quest’ultimo abbia influenzato la sua visione di Nietzsche. Comunque Wittgenstein nota criticamente sul pensiero a proposito del quale Vaihinger individua in Nietzsche un precursore: «La “filosofia del come se” si basa *lei stessa* / interamente / su questa confusione tra / di / similitudine e realtà». (Ms 110: p. 216, L. Wittgenstein 1994, III: p. 306; cfr. L. Wittgenstein, 1986: § 261).

⁷ Vedi sotto § 3, p. 154 ss.

⁸ Th. Redpath, 1990: p. 41. In una concreta questione stilistica Wittgenstein, anche lui particolarmente attento allo stile, si mostra in disaccordo con Nietzsche. La seguente annotazione va comunque letta sullo sfondo della sua alta considerazione per lo stilista. «Nietzsche scrive da qualche parte che anche i migliori scrittori e pensatori hanno scritto cose mediocri e brutte e che da queste hanno poi scelerato appunto le cose buone. Ma non è proprio così. Un giardiniere naturalmente ha nel suo giardino, oltre alle rose, anche il concime e la spazzatura e la paglia, ma queste cose differiscono non solo nel loro essere più o meno buone, ma innanzitutto quanto alla loro funzione nel giardino. / Ciò che ha l’aspetto di una cattiva frase può essere il germe di una buona». (L. Wittgenstein, 1980: p. 112) Wittgenstein parla qui *pro domo sua*: il suo stile è caratterizzato dal montaggio a fini sinottici di osservazioni anche banali, che hanno però la loro funzione nel quadro di un complesso percorso argomentativo.

il nome di Nietzsche. L'immediatezza della reazione fa comunque presumere una certa consuetudine coi testi del filosofo, anche se potrebbero essere semplicemente le frequentazioni nietzscheane dell'interlocutore ad aver ispirato la risposta.

Non fu l'unica occasione che Wittgenstein e Redpath ebbero di parlare di Nietzsche. Oggetto della conversazione sembrano per lo più esser stati temi non strettamente filosofici quali la contrapposizione tra la musica del sud di Bizet e quella nordica di Wagner⁹. Più significativa, perché indicativa dell'idea generale che Wittgenstein si faceva della visione nietzscheana del mondo, è la seguente testimonianza. «When I told him I had read a certain amount of Nietzsche and asked what he thought of his general world view, he [Wittgenstein] said that he didn't think there was much "consolation" to be had from it - it was "too shallow"»¹⁰. La difficoltà di trarre una consolazione dal testo nietzscheano è il motivo fondamentale già del primo approccio documentato di Wittgenstein a Nietzsche.

1. 1914: La prima testimonianza di una lettura diretta. Schopenhauer, Tolstoj e la critica nietzscheana del cristianesimo

Durante la prima guerra mondiale, mentre molti soldati di lingua tedesca portano con sé al fronte lo *Zarathustra*, anche il giovane Wittgenstein ha occasione di leggere Nietzsche. Acquista a Cracovia l'ottavo volume dell'edizione Kröner, contenente gli scritti del 1888 ad eccezione di *Ecce homo*. Wittgenstein si riferisce forse all'*Anticristo* quando subito dopo, in un appunto dell'8 dicembre 1914, si dichiara profondamente colpito dall'ostilità del filosofo nei confronti del cristianesimo.

Ho comprato l'ottavo tomo di Nietzsche e ho letto qualcosa. Sono rimasto fortemente toccato dalla sua ostilità nei confronti del cristianesimo. Perché anche nei suoi scritti è contenuto qualcosa di vero. Certo, il cristianesimo è l'unica via *sicura* per la felicità. Ma se qualcuno rifiutasse sdegnato tale felicità?! Non potrebbe esser meglio soccombere infelici nella lotta senza speranza contro il mondo esterno? Ma una tal vita è priva di senso. E perché non condurre una vita senza senso? È senza dignità? Come si accorda con il punto di vista rigorosamente solipsistico? Ma cosa devo fare affinché la mia propria vita non mi vada perduta? Devo sempre essere cosciente della vita - dello spirito - - -¹¹.

Wittgenstein definisce qui il suo punto di vista non come cristiano, ma come rigorosamente solipsista. Si tratta del solipsismo di ispirazione schopenhaueriana che in versione più elaborata informerà anche il *Tractatus*. La sua visione del cristianesimo è invece profondamente influenzata dalla lettura di Tolstoj. Sembra

⁹ «He evidently liked Bizet, and he told me that Bizet had appealed to Nietzsche as "Southern music", in contrast with the "Northern music" of Wagner». (Th. Redpath, 1990: p. 56) Qualora Wittgenstein si basi su una lettura diretta la fonte più verosimile è *Il caso Wagner* (WA 2), contenuto nel volume da lui acquistato nel 1914 (vedi sotto nota 11). Già secondo *Al di là del bene e del male* è Bizet ad aver scoperto "un lembo di sud della musica" (JGB 254). Qui però la contrapposizione a Wagner non è così esplicita.

¹⁰ Th. Redpath, 1990: p. 41 s.

¹¹ L. Wittgenstein, 1999: pp. 88 s. L'ottavo volume in questione (*Nietzsche's Werke*, sez. 1, vol. 8, Lipsia, Naumann, 1904) contiene gli ultimi scritti nietzscheani (ma non l'autobiografia *Ecce homo*, allora ancora inedita): *Il caso Wagner*, *Il crepuscolo degli Idoli*, *Nietzsche contra Wagner*, *L'Anticristo* (pubblicato come primo libro della *Trasvalutazione di tutti i valori*) nonché una scelta di *Poesie*. Su questa lettura cfr. R. Monk, 1991: pp. 126 ss.; B. McGuinness: 1990: pp. 224 ss.

che sia stata l'interpretazione tolstoiana del vangelo a far riscoprire qualche settimana prima al giovane soldato il cristianesimo come forma di vita¹². Wittgenstein elegge ben presto a proprio motto la sentenza tolstoiana «L'uomo è *impotente* nella carne, ma *libero* grazie allo spirito»¹³. Il filosofo cerca evidentemente una sintesi tra un punto di vista schopenhaueriano e un cristianesimo alla Tolstoj, una sintesi intesa però più nel senso di una forma di vita che di una improbabile sintesi dottrinale. A parte l'accento sullo "spirito" tale forma di vita non è in effetti troppo distante da quella, affine al Buddismo, del Gesù descritto criticamente nell'*Anticristo* nietzscheano. Wittgenstein si sente comunque in sintonia con due autori, Tolstoj e Schopenhauer, nei confronti dei quali l'ultimo Nietzsche è estremamente critico. Si esagererebbe quindi alquanto sostenendo che il punto di partenza delle riflessioni wittgensteiniane è in fondo molto vicino a (o addirittura coincide con) quello nietzscheano¹⁴. Si tratta semplicemente di una prospettiva che, prescindendo integralmente dalla questione della verità del cristianesimo, vede nella forma di vita corrispondente l'unica via sicura verso la felicità. L'ideale solipsistico aspira alla totale indipendenza del sé dal mondo esterno e Wittgenstein si chiede se tale punto di vista sia eventualmente compatibile non solo con un cristianesimo del sentimento alla Tolstoj, ma anche con il disprezzo nietzscheano per la lieta novella, un disprezzo che agli occhi di Wittgenstein è una visione sì eroica e non senza dignità, ma nella quale la vita è priva di senso e di speranza. Sembra giustamente concludere che l'ideale presenza dello spirito a se stesso richiesta dal proprio ideale è difficilmente compatibile con la filosofia nietzscheana. A sentire la testimonianza di Redpath ancora molti anni dopo – si è ormai lasciato alle spalle il solipsismo del *Tractatus* – non sembra aver cambiato opinione sulla difficoltà di trarre una consolazione dal testo nietzscheano.

2. Wittgenstein e Spengler: la trasvalutazione dei valori

Sono passati più di quindici anni: Wittgenstein ha ripreso da poco la ricerca filosofica, interrotta dopo la pubblicazione del *Tractatus*. Come Nietzsche vede nella propria filosofia il rovesciamento e il superamento della metafisica così Wittgenstein considera se stesso colui che segna la fine della storia della filosofia occidentale. «Se il mio nome sopravvivrà sarà solo come il terminus ad quem della grande filosofia occidentale. Un po' come il nome di colui che ha bruciato la biblioteca di Alessandria»¹⁵. Il tono quasi nietzscheano dell'osservazione non è privo di legami con l'attenta lettura che a partire dal 1930 Wittgenstein fa del *Tramonto dell'occidente*. Finisce sì col formularne una decisa critica, ma la lettura di Spengler lascia nondimeno tracce profonde. In un passo del 1931 Wittgenstein sostiene che ci siano «problemi del mondo di pensieri occidentale ai quali Beethoven (e forse in parte Goethe) si è accostato e coi quali ha lottato, ma che

¹² All'inizio di settembre Wittgenstein aveva cominciato a leggere le "Spiegazioni sui vangeli" di Tolstoj (cfr. l'annotazione del 2 settembre 1914 in Wittgenstein 1999: p. 56). Qualche settimana prima di acquistare il succitato volume nietzscheano aveva letto anche i *Saggi* di Emerson, autore estremamente importante per Nietzsche. Cfr. l'appunto del 15 novembre 1914 in L. Wittgenstein, 1999: p. 80.

¹³ *Ibidem*: pp. 57-58.

¹⁴ Una tale tendenza non mi sembra estranea alle citate biografie di Monk e McGuinness.

¹⁵ L. Wittgenstein, 1999a: p. 38.

nessun filosofo ha affrontato davvero (forse Nietzsche è passato davanti ad essi)»¹⁶. “Occidentale” qui è da intendersi nel senso di Spengler (la cultura europea a partire dal decimo secolo d.C.¹⁷) e anche la triade Beethoven, Goethe e Nietzsche è ispirata dal *Tramonto dell'occidente*. Secondo Spengler la cultura occidentale raggiunge la sua vetta assoluta nella musica da camera di Beethoven. Wittgenstein fa propria tale idea: Beethoven gli sembra l'unico ad aver sicuramente colto i problemi fondamentali del mondo di pensiero occidentale. Quanto a Goethe e Nietzsche sono “i nomi” cui Spengler dichiara di dovere “praticamente tutto”: «Goethe e Nietzsche. A Goethe devo il metodo, a Nietzsche le questioni, e se devo sintetizzare in una formula il mio rapporto con quest'ultimo: io abbraccio con lo sguardo quello che lui ha intravisto all'orizzonte (*ich habe aus seinem Ausblick einen Überblick gemacht*)»¹⁸. Su Goethe e Nietzsche Wittgenstein esita. Per entrambi vale solo un “forse”. Goethe poi quei problemi al massimo li ha colti solo “in parte”; mentre Nietzsche, l'unico filosofo della triade, non vi si è realmente accostato ma gli è solo passato davanti. Wittgenstein stesso non pensa di poter fare di più. Al contrario: a tali «problemi del mondo di pensiero occidentale» (nel senso spengleriano del termine) non gli capita nemmeno di avvicinarsi¹⁹. In primo luogo perché non si considera di casa in quel mondo; poi anche perché secondo il Wittgenstein influenzato dal *Tramonto* per la filosofia occidentale quei problemi probabilmente sono ormai “perduti”. La fine di una cultura infatti non può essere descritta adeguatamente da chi la vive in prima persona; la decadenza è ormai così avanzata che i contemporanei non hanno più la forza di scriverne l'*epos*²⁰. All'altezza del compito era solo lo sguardo premonitore delle vette di quella cultura. L'unica descrizione adeguata è la previsione. Non sembra quindi più possibile andare oltre Nietzsche e tanto meno oltre Beethoven. Wittgenstein respinge pertanto implicitamente la pretesa spengleriana di aver dato una visione sinottica di quello che Nietzsche aveva solamente anticipato.

All'immagine del Nietzsche anticipatore e all'idea che il merito del filosofo consista nell'aver intravisto i problemi fondamentali della cultura occidentale si collega il seguente passo del 1930.

La nostra epoca è veramente un'epoca della trasvalutazione di tutti i valori. (La processione dell'umanità gira l'angolo e quella che prima era la direzione verso l'alto è adesso la direzione verso il basso ecc.). È quanto accade ora che Nietzsche aveva in mente? E il suo merito consiste forse nell'averlo presagito e nell'aver trovato un'espressione per designarlo?²¹

¹⁶ Ms 109: p. 12, L. Wittgenstein 1994, III: p. 154; cfr. L. Wittgenstein 1980: p. 28.

¹⁷ Spengler non considera parte dell'occidente né l'antichità né l'ebraismo (da lui ascritto ad una cultura “arabo-magica”). Wittgenstein lo segue in entrambi i punti (nonostante le valenze antisemitiche del secondo). Considera ad esempio “i pensatori greci” come figure che «nel senso occidentale dei termini non erano né filosofi né scienziati», così come «i partecipanti ai giochi di Olimpia non erano sportivi e non si possono ascrivere ad alcuna categoria occidentale». Aggiunge poi: «Giustamente, tuttavia, Spengler non annovera Weininger tra i filosofi [pensatori] occidentali» (L. Wittgenstein 1994, IV: p. 98; cfr. L. Wittgenstein 1980: p. 40). All'inizio degli anni trenta Wittgenstein talvolta ne trae la curiosa conseguenza di escludere anche se stesso dal pensiero occidentale. In un'altra occasione poi usa “Germani” e “Occidentali” (*Abendländer*) come sinonimi, dichiarando che la loro religione non è la sua.

¹⁸ O. Spengler, 1972: p. IX. Per Wittgenstein Goethe (e in particolare il Goethe morfologo che interessa anche Spengler) è molto più importante di Nietzsche. Tra in numerosi studi sull'argomento cfr. in particolare J. Schulte, 1990; M. Andronico, 1998; AAVV, 2003.

¹⁹ L. Wittgenstein 1994, III: p. 154; cfr. L. Wittgenstein 1980: p. 29.

²⁰ Cfr. L. Wittgenstein 1980: p. 29.

²¹ L. Wittgenstein, 1999a: p. 34.

L'espressione in questione sarebbe appunto «trasvalutazione di tutti i valori». Wittgenstein interpreta la trasvalutazione come passaggio storico ad una nuova cultura, nel senso di Spengler, e dà di tale passaggio una lettura in sintonia con la propria etica. La *Conferenza sull'etica* del 1929 distingue tra etica in senso relativo ed etica in senso assoluto: l'idea fondamentale è che non esistono proposizioni dell'etica in senso assoluto; le pseudoproposizioni corrispondenti esprimono sì una tendenza che Wittgenstein rispetta profondamente, ma sono in realtà prive di senso, urtano contro i limiti del linguaggio. Nelle considerazioni influenzate da Spengler questa mancanza di senso passa in secondo piano (e Wittgenstein come noto abbandonerà presto l'idea dei limiti del linguaggio). La differenza tra etica in senso relativo ed etica in senso assoluto viene qui reinterpretata come differenza tra valore pratico e valore simbolico dell'agire²². La trasvalutazione dei valori porta alla luce la totale indipendenza reciproca dei due momenti. Nel corso del passaggio ad una nuova fase culturale nuovi modi d'agire assumono un valore ed un carattere simbolico, mentre azioni cui tale valore sembrava indissolubilmente inerire lo perdono. L'erronea credenza che «grandezza e significato» siano necessariamente intrinseci a determinati modi di agire «viene sempre ridotta ad absurdum solo quando in una svolta radicale (*Umschwung*) subentra una trasvalutazione dei valori, ossia il vero pathos si sposta su di un altro modo di agire»²³. Mentre in Nietzsche ne va più in generale di una ridefinizione e trasformazione del concetto stesso di valore ovvero di un «rovesciamento» dello status metafisico dei valori, Wittgenstein qui si limita solamente a constatare una dislocazione storica dei valori ossia del «vero pathos», che pur cambiando di volta in volta di oggetto sembra in qualche modo restare ovunque lo stesso.

In queste considerazioni ancora impregnate dell'etica della *Conferenza* Wittgenstein vede nella trasvalutazione più una descrizione profetica del mutamento epocale in corso che un progetto da tradurre in azione di propria iniziativa. In un'annotazione posteriore, del 1938, la trasvalutazione è invece una cifra per il progetto filosofico dello stesso Wittgenstein. «Se voglio insegnare non un pensare più giusto, bensì un [altro | nuovo] movimento dei pensieri, allora il mio scopo è una «trasvalutazione dei valori». Così giungo a Nietzsche come anche con l'idea che, secondo me, il filosofo dovrebbe essere un poeta»²⁴. Sorprendente è qui, si notava all'inizio, che Wittgenstein riconosca se stesso nella concezione del filosofo come poeta. La intende però in un senso alquanto particolare. Si richiama a Nietzsche sotto due aspetti: 1) Il fine ultimo della filosofia wittgensteiniana è una trasvalutazione (non una trasvalutazione di *tutti* i valori ma, più modestamente, una «trasvalutazione di valori») e tale trasvalutazione consiste in un nuovo «movimento dei pensieri»; 2) il filosofo che insegna tale nuovo modo di vedere le cose, è o dovrebbe essere – in un senso ancora da precisare – un poeta²⁵.

²² Cfr. su questo M. Brusotti, 2000.

²³ L. Wittgenstein, 1999a: p. 24. Leggermente modificato, l'implicito modello greco della trasvalutazione di tutti i valori (le vecchie monete vengono nuovamente coniate ad es. con una nuova effigie) diventa nel diario di Wittgenstein un confronto esplicito: entra in vigore una nuova moneta e le vecchie banconote sono ormai prive di valore.

²⁴ Ms 120; p. 145r; 23 aprile 1938.

²⁵ Sia per il confronto tra filosofia e poesia sia per il riferimento nietzscheano è interessante vedere R. Carnap 1932. Il saggio conclude che la metafisica è un palliativo dell'arte: il metafisico confonde con asserti dotati di

Va detto che il modello del nuovo «movimento di pensiero» in cui Wittgenstein si riconosce è piuttosto Einstein che Nietzsche. Il filosofo paragona ripetutamente il nuovo, decisivo «passo del pensiero» (*Gedankenschritt*) che va compiendo nei primi anni trenta con quello della teoria della relatività. Il *Gedankenschritt* einsteiniano è nel contempo una sorta di rinnovata svolta copernicana: Wittgenstein lo definisce anche la soluzione kantiana del problema della filosofia. Viene ormai a cadere l'idea di una struttura comune di linguaggio e realtà. Non ha senso parlare di una corrispondenza tra le regole grammaticali (nel senso wittgensteiniano del termine), delle quali soltanto si occupa la filosofia, e la realtà. La grammatica è autonoma, arbitraria; non dipende dalla realtà e non è responsabile di fronte ad essa. La filosofia pertanto si concentra ormai esclusivamente su rapporti infralinguistici. «Anche l'armonia (prestabilita) tra pensiero e realtà la si può trovare, come tutto ciò che è metafisico, nella grammatica del linguaggio»²⁶. Il nuovo «movimento di pensiero» non è però una nuova teoria “metalogica” sul collegamento tra linguaggio e realtà, bensì un nuovo approccio metodologico ai problemi filosofici. È proprio perché viene a cadere l'idea – formulata nel *Tractatus* – di un'isomorfismo logico tra linguaggio e realtà che il nuovo «movimento dei pensieri» non può pretendere di essere un modo di pensare «più giusto» e tanto meno quello giusto *tout court*. In filosofia ciò è fuori questione, dal momento che ci si muove solo all'interno della grammatica e quest'ultima è arbitraria. Queste le ragioni del confronto con la trasvalutazione. In realtà però le posizioni dei due filosofi sono alquanto distanti. Se la grammatica è arbitraria la questione della sua coincidenza con la realtà è priva di senso. Assieme all'isomorfismo del *Tractatus* viene quindi a cadere anche l'opposta idea nietzscheana secondo cui la logica falsifica la realtà. Vere o false possono essere le proposizioni (che sono bipolari), ma non le regole. La filosofia wittgensteiniana si occupa di quest'ultime, quindi del senso delle proposizioni, non della loro verità.

Il nuovo movimento dei pensieri non richiede uno sforzo puramente intellettuale, bensì uno della volontà; si tratta infatti di emanciparsi dal modo in cui la maggior parte degli uomini vuole vedere le cose; bisogna rinunciare ad usare espressioni che ormai appaiono prive di senso. Tale superamento, tale rinuncia rappresenta non una difficoltà dell'intelletto, ma una della volontà o del sentimento²⁷. Ne consegue anche che la filosofia nella sua struttura argomentativa

senso e pretendenti alla verità quelle che non sono se non mere espressioni del sentimento. Una prova ne è il fatto che proprio «il metafisico dotato forse del più grande talento artistico», Nietzsche, è stato più attento degli altri e ha per lo più evitato confuse commistioni di teoria e poesia. Non solo gran parte dell'opera nietzscheana è di contenuto prevalentemente empirico (Carnap cita l'analisi storica di fenomeni artistici e quella storico-psicologica della morale); nello *Zarathustra* – l'opera in cui più si esprime quel sentimento della vita (*Lebensgefühl*) che solitamente trova inadeguata espressione nella metafisica o nell'etica – Nietzsche «sceglie non la fuorviante forma teoretica, ma apertamente la forma artistica, poetica» (R. Carnap 1932: p. 241). Con questo riconoscimento per la consapevolezza di Nietzsche (contrapposto quindi implicitamente ad Heidegger) si conclude il testo. Il riconoscimento è comunque ambiguo – Nietzsche resta un metafisico, per quanto *sui generis* – e ad essere, senza volerlo e senza capirlo, una sorta di artisti o poeti sono qui solo gli altri metafisici, non quei filosofi che come lo stesso Carnap superano la metafisica abbracciando la concezione scientifica del mondo. Carnap quindi non paragona la *propria* filosofia, o l'analisi logica del linguaggio, con la poesia. Pertanto l'analogia assume in Wittgenstein un senso alquanto diverso e questo vale in generale per l'idea che «[l]a filosofia la si dovrebbe propriamente solo *comporre in poesia*» (L. Wittgenstein 1980: p. 54; 1933-1934). Sul passo di Carnap cfr. anche K. R. Fischer, 1982: pp. 255-269.

²⁶ TS 213: p. 189; cfr. L. Wittgenstein, 1986, § 55, p. 280; L. Wittgenstein, 1990, p. 465.

²⁷ Cfr. TS 213: pp. 406 s.

è molto più affine all'estetica che alle scienze empiriche. Oggetto della ricerca scientifica sono le cause, la filosofia invece si occupa di ragioni. Ragioni sono tanto le regole grammaticali o gli usi linguistici quanto le descrizioni sinottiche, le rappresentazioni perspicue della grammatica tentate dal filosofo. Al contrario delle cause le ragioni non hanno criteri empirici in senso stretto: il loro criterio di validità è semplicemente che l'interlocutore le riconosca come valide, ad es., che riconosca l'origine di una confusione filosofica in una determinata falsa analogia (nella filosofia), che accetti una certa lettura di un'opera d'arte (nell'estetica), o un'interpretazione di un sogno o di un motto di spirito (nella psicanalisi). In tal modo le descrizioni sinottiche possono cambiare il modo di vedere le cose, trasformazione che Wittgenstein paragona ad un cambiamento di aspetto, come quello che si esperisce in occasione di figure bistabili quali la famosa immagine «lepre-anatra». Questo il senso del tutto particolare che assume in Wittgenstein l'analogia tra filosofia e poesia.

3. *Logica, linguaggio, filosofia: Moritz Schlick e Friedrich Waismann*

L'etica del giovane Moritz Schlick, molto prima della nascita di quello che passò alla storia come il Circolo di Vienna, era profondamente influenzata da Schopenhauer e Nietzsche²⁸. Ancora molti anni dopo, nel 1930, Schlick inizia la sua prefazione a *Logica, linguaggio, filosofia* con una citazione dallo *Zarathustra*. Secondo Schlick il *Tractatus* di Wittgenstein conferma il fatto che spesso «i pensieri che devono dominare il mondo, secondo la bella metafora di Nietzsche, si avvicinano con passi di colomba»²⁹. *Logica, linguaggio, filosofia* avrebbe dovuto inaugurare la collana di monografie del Circolo di Vienna, le *Schriften zur Wissenschaftlichen Weltauffassung*, ed era dedicato a quello che, se non per tutto il Circolo almeno per Schlick, era il testo centrale della nuova visione scientifica del mondo: il *Tractatus* di Wittgenstein. L'intenzione originaria era che *Logica, linguaggio, filosofia* esponesse i pensieri fondamentali del *Tractatus* in modo meno sintetico e criptico di quanto avesse fatto l'autore. Schlick, che aveva lanciato l'iniziativa, aveva scritto la sua prefazione in vista di questo progetto originario.

L'autore, l'assistente di Schlick Friedrich Waismann, aveva cominciato la stesura in stretta collaborazione con Wittgenstein. Quest'ultimo però, siamo all'inizio degli anni trenta, andava rapidamente prendendo le distanze dalla filosofia del *Tractatus*; e Waismann riusciva a malapena a tenere il passo con la rapida evoluzione e l'incessante trasformazione del pensiero wittgensteiniano. *Logica, linguaggio, filosofia* finì quindi col diventare un'esposizione delle idee del Wittgenstein intermedio (o meglio un ibrido di diverse stazioni di tale pensiero). Waismann, dopo una serie di avverse vicende (in particolare la morte di Schlick e la rottura definitiva con Wittgenstein) continuò a lavorare da solo, sostanzial-

²⁸ Si tratta di un tema già studiato e sul quale non mi soffermo. Schlick e Waismann non sono comunque i soli. Per alcuni esempi da Carnap, von Mises e Neurath cfr., oltre al testo citato nella nota 25, K.R. Fischer 1933, in particolare p. 190 s. Il breve contributo di Fischer distingue, certo in maniera alquanto schematica, tre origini della filosofia analitica in Austria «around Mach, around Brentano, and around Nietzsche» (K.R. Fischer 1933: p. 191).

²⁹ M. Schlick, prefazione a Fr. Waismann, 1976: p. 11. La citazione è dall'ultimo discorso del secondo *Zarathustra* (*Die stillste Stunde*).

mente sino al 1939. Il libro uscì postumo, molti anni dopo, in una versione inglese intitolata *The Principles of Linguistic Philosophy*³⁰.

Mentre Schlick esprime la sua alta stima nei confronti del *Tractatus* citando esplicitamente lo *Zarathustra*, Waismann incorpora nella sua esposizione del pensiero wittgensteiniano almeno due passi di *Al di là del bene e del male*. In entrambi i casi non menziona Nietzsche, né usa virgolette o altri segnali che indichino trattarsi di citazioni. Si appropria quindi semplicemente dei testi. Non mi risulta che sinora qualcuno se ne sia accorto. In fondo Waismann tratta i testi di Nietzsche come quelli di Wittgenstein. L'autore di *Logica, linguaggio, filosofia* si occupa infatti soprattutto della disposizione, del montaggio in senso cinematografico, e riprende perlopiù quasi alla lettera i numerosi dettati e l'altro materiale autografo messo a sua disposizione da Wittgenstein. Le citazioni nietzscheane non sembrano comunque provenire da quest'ultimo³¹.

Interessante è qui soprattutto come in anni nei quali il nuovo orientamento filosofico di Wittgenstein era noto solo a chi lo frequentava personalmente (o aveva avuto tra le mani un dettato a loro destinato come il *Blue Book*) qualcuno nel suo ambiente vedesse (o instaurasse implicitamente) una connessione con la critica nietzscheana del linguaggio.

Il primo passo che Waismann riprende pressoché alla lettera proviene dall'aforisma numero 6 di *Al di là del bene e del male*. All'inizio del libro, in «Che cos'è la filosofia?», il primo paragrafo del primo capitolo «Della natura di un problema filosofico», Waismann passa in rassegna tutta una serie di concezioni della filosofia giudicandole come insufficienti o insostenibili: la visione della filosofia come sintesi della scienza (Wundt), come interpretazione dell'esistenza (visione che Waismann richiamandosi a Schopenhauer attribuisce in generale ai grandi filosofi della tradizione occidentale e definisce, rovesciando Zola, un temperamento visto attraverso una visione del mondo), il progetto di un catalogo delle visioni del mondo o la rifondazione della filosofia come teoria della conoscenza (da Locke a Kant). Il risultato è sempre lo stesso: una serie di dottrine che si contraddicono a vicenda. In tutto questo Waismann vede un segno di come sinora si sia fraintesa la natura stessa dei problemi filosofici. Prima di esporre la visione wittgensteiniana conclude la critica delle concezioni tradizionali con un argomento nietzscheano (ma Nietzsche, come si è detto, resta in incognito):

Non possiamo nasconderci che tra la teoria della conoscenza e le convinzioni etiche o metafisiche di un pensatore sussiste una profonda connessione; cominciamo a sospettare che dietro la sfera del logico, di quanto concerne il pensiero, si trovi qualcosa d'altro, di più profondo e originario. Non dobbiamo quindi associarci all'opinione che ogni dottrina filosofica sia la confessione personale del suo autore, vincolante e vera solo per lui?³².

³⁰ Fr. Waismann, 1965. L'edizione non contiene la prefazione di Schlick. Quando non altrimenti specificato, in quanto segue ci si riferisce sempre all'edizione tedesca.

³¹ I dettati sono stati recentemente pubblicati in versione originale: L. Wittgenstein, Fr. Waismann, 2003; cfr. anche la traduzione francese, uscita qualche anno prima.

³² Fr. Waismann, 1976: p. 28. «Mi si è chiarito poco per volta che cosa è stata fino ad oggi ogni grande filosofia: l'autoconfessione, cioè, del suo autore, nonché una specie di non volute e inavvertite *mémoires*; come pure il fatto che le intenzioni morali (o immorali) hanno costituito in ogni filosofia il vero e proprio nocciolo vitale da cui si è sviluppata ogni volta l'intera pianta. In effetti si agisce bene (e accortamente) se, per dare una spiegazione di come le più lontane asserzioni metafisiche di un filosofo abbiano visto la luce, si comincia sempre col domandarsi quale morale tutto questo abbia di mira (*lui* stesso abbia di mira)» (JGB 6).

La critica nietzscheana delle grandi filosofie come *mémoires* involontarie e confessioni personali dei rispettivi filosofi è per Waismann però solo un preludio alla concezione wittgensteiniana della natura dei problemi filosofici: questi ultimi sono pseudoproblemi, legati sì a profonde inquietudini, ma nati da confusioni concettuali. La questione non è tanto se le tesi in questione siano vere, ma, più radicalmente, se esse siano realmente tesi, se prese come tali abbiano un senso.

In questo passo la filosofia del linguaggio di Nietzsche non gioca alcun ruolo. In altro contesto invece Waismann ne riprende uno dei testi chiave. L'aforisma numero 20 di *Al di là del bene e del male* è interessante anche perché vi ricorre l'espressione «somiglianza di famiglia»³³. Waismann non riprende queste considerazioni, in cui Nietzsche riconduce la «curiosa somiglianza di famiglia di tutto il filosofare indiano, greco e tedesco» alla «comune filosofia della grammatica», ma quelle contigue. L'aforisma viene citato nell'ottavo capitolo dedicato al concetto di "Significato" e più precisamente nel primo paragrafo su "Portatore e significato" (*Träger und Bedeutung*)³⁴. Qui viene appunto criticata la confusione tra significato e "portatore" del segno. (Se muore il signor N. N., leggiamo nelle *Ricerche filosofiche*³⁵, muore il portatore e non il significato del nome; il portatore, l'oggetto a cui il segno si riferisce – e il riferimento stesso –, è solo una delle tante regole del segno e non va confuso con il significato *tout court*. Soprattutto, non a ogni nome provvisto di significato corrisponde necessariamente un portatore). Waismann sviluppa la distinzione tra significato e portatore in una critica della tendenza a collegare ad ogni nome una sostanza; egli vede il rischio di una tale sostanzializzazione nel concetto di "energia" (rifacendosi esplicitamente a Ernst Mach) nonché in quello di "etere" e di "fluido calorico". Al riferimento esplicito al poco compromettente Mach fa seguito una criptocitazione da *Al di là del bene e del male*.

È veramente così irrilevante che il filosofo trovi belli e pronti nel proprio linguaggio sostantivi quali "l'anima", "l'io", "l'essere" ecc.? Forse che filosofi di un'area linguistica del tutto diversa, nella quale la funzione del sostantivo ha avuto uno sviluppo molto più scarso, li si potrà trovare su vie del pensiero affini?³⁶

³³ Nietzsche l'aveva già usata nell'aforisma numero 110 di *Umano, troppo umano* ove menziona la «somiglianza di famiglia di ogni religione e scienza». In *Al di là del bene e del male* scrive: «La curiosa somiglianza di famiglia [*Familien-Ähnlichkeit*] di ogni filosofare indiano, greco, tedesco si spiega in modo abbastanza semplice. Proprio laddove i linguaggi sono apparentati è del tutto inevitabile che, grazie alla comune filosofia della grammatica – grazie, voglio dire, al dominio e alla guida inescapabili da parte di uguali funzioni grammaticali – tutto sia predisposto, sin dall'inizio, per un analogo sviluppo ed un'analogia successione dei sistemi filosofici: così come pare praticamente sbarrata la via a certe altre possibilità d'interpretazione del mondo» (JGB 20). F. Mauthner, 1923: p. 371 s. cita l'aforisma quasi per intero (cfr. J. Lungstrum, 1995: p. 311; cfr. anche H.-J. Glock, 1996: p. 120). Comunque Wittgenstein non deve il termine, peraltro corrente all'epoca, a Nietzsche. Sulla "family likeness" di Galton cfr. ad es. J. G. F. Rothhaupt, 1996: pp. 185 ss., pp. 203 s. Un altro termine wittgensteiniano che si è voluto ricondurre a Nietzsche è "mitologia" (cfr. A. Gargani, 1983: p. xxx, che rinvia a WS 11; cfr. anche H.-J. Glock, 1996: p. 280).

³⁴ Fr. Waismann, 1976: pp. 224 ss.

³⁵ Cfr. L. Wittgenstein, 1995: § 40.

³⁶ La seconda frase è una parafrasi piuttosto stretta del seguente passo nietzscheano. «Filosofi dell'area linguistica uralo-altaica (nella quale il concetto di soggetto ha avuto il più scarso sviluppo) avranno con grande probabilità un diverso sguardo "sul mondo" e si dovranno trovare su sentieri diversi da quelli degli Indogermani o dei Mussulmani [...]» (JGB 20).

L'ipotesi di Nietzsche è che la funzione grammaticale spieghi il concetto filosofico, il soggetto grammaticale quello della psicologia filosofica. Nietzsche propone di vagliare questa ipotesi esaminando comparativamente la cultura filosofica di aree linguistiche nelle quali tale funzione grammaticale non è presente. Egli si riferisce alle lingue del gruppo uralo-altaico e fa l'esempio del concetto di "soggetto". Waismann menziona invece il fatto che in cinese non si potrebbe neanche formulare una domanda quale "Che cos'è il numero cinque?", giacché "cinque" in cinese non può mai presentarsi come sostantivo³⁷. Waismann quindi usa Nietzsche per ricondurre il platonismo nella filosofia della matematica alla grammatica delle lingue indoeuropee. In questo modo incorpora le considerazioni nietzscheane sulla comune filosofia della grammatica nella critica wittgensteiniana.

4. Una considerazione filosofica: somiglianze di famiglia e critica del linguaggio

Torniamo a Wittgenstein, e precisamente alla traduzione tedesca parziale del cosiddetto *Brown Book*, nella quale si fa due volte esplicitamente riferimento a Nietzsche (la traduzione tedesca porta già il titolo *Ricerche filosofiche*, ma a scanso di equivoci i curatori hanno scelto per essa un altro titolo wittgensteiniano: *Eine philosophische Betrachtung* ossia *Una considerazione filosofica*)³⁸. Mi soffermerò dapprima su di un passo in cui Nietzsche non viene citato.

È così quando si chiede: "Qual è l'essenza della punizione?" - ed ora l'uno dice, in realtà ogni punizione è un atto di vendetta, un altro, l'essenza della punizione è deterrenza, etc. Ma non si sono forse casi tipici di vendetta della società e di nuovo casi tipici di una misura deterrente ed altri della punizione come mezzo di emendamento morale; e non vi sono forse innumerevoli commistioni come gradi intermedi?³⁹

Wittgenstein si serve di questo esempio per chiarire il concetto di «somiglianza di famiglia»: *Una considerazione filosofica* vede nella domanda sull'essenza della punizione ovvero della pena una tipica versione di quella concernente l'essenza di un determinato fenomeno. Le interpretazioni della natura della pena citate da Wittgenstein - quelle secondo cui lo scopo della pena è la vendetta, la dissuasione o l'emendamento morale del colpevole - sono le stesse criticate nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale*⁴⁰. In generale Wittgenstein

³⁷ Il fatto è menzionato nella versione inglese del testo, non in quella tedesca. Cfr. Fr. Waismann, 1965: p. 164; cfr. anche la nota 2 in Fr. Waismann 1976: p. 226.

³⁸ *Eine philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)*, in L. Wittgenstein, 1984 ss., vol. 5.

³⁹ Il passo continua: «Dunque se ci chiedessero quale sia l'essenza della punizione o l'essenza della rivoluzione o l'essenza del sapere o della decadenza culturale o della sensibilità musicale - noi non tenteremmo di indicare un qualcosa di comune a tutti i casi - ciò che tutti sono in realtà - ossia un ideale, *contenuto* in tutti loro, ma faremmo invece degli esempi, per così dire dei centri di variazione. Così quando ci si chiede: "In cosa consiste 'leggere' "? [...]. La stessa cosa ci capita con tanti concetti - ad es. quello di immagine, di raffigurazione - se riflettiamo su di essi pensiamo dapprima alla parte della loro estensione nella quale, si potrebbe dire, siamo di casa. Di lì tendiamo ad allontanarci sempre di più senza accorgerci che, gradualmente, tutto è completamente cambiato. E ora dire "in fondo è sempre la stessa cosa" vuol dire semplicemente "io vengo di lì, con questo stato voglio confrontare tutto, con questo stato voglio mettere in relazione ogni cosa"» (L. Wittgenstein 1984: vol. 5, p. 190).

⁴⁰ Cfr. GM II, §§ 12, 13. Le lezioni di "filosofia" del 1932-1933 citano le stesse interpretazioni della natura della pena. Wittgenstein critica un certo «type of explanation», «arising from the tendency to explain a phenomenon by *one* cause, and then to try to show the phenomenon to be "really" another. This tendency is

trae dall'esempio della pena conclusioni piuttosto affini a quelle di Nietzsche, contrapponendo alla ricerca di un'essenza comune una rappresentazione perspicua delle cosiddette somiglianze di famiglia, di tratti comuni non a tutti i fenomeni in questione, ma sempre solo ad una parte di essi. Non credo sia possibile decidere conclusivamente se Nietzsche sia la fonte di Wittgenstein e meno ancora se quest'ultimo abbia letto direttamente la *Genealogia*. Tuttavia la convergenza generale delle argomentazioni è sorprendente.

Vi sono nondimeno alcune differenze. Per Wittgenstein le tre interpretazioni della pena sono sullo stesso piano. Sono false e riduttive solo in quanto sollevano pretese di esclusività e validità generale, contengono però tutte e tre un nocciolo di verità: anche se nessuna delle funzioni indicate è l'unica, tutte sono reali. Nietzsche invece esclude categoricamente che la punizione possa emendare moralmente il criminale. La pena può svolgere le più disparate funzioni (Nietzsche ne redige una lista chilometrica), ma non quella di un'educazione morale⁴¹. Questa divergenza tra i due filosofi è dovuta ai loro orientamenti etici profondamente differenti.

L'altra, caratteristica differenza tra la *Genealogia* e *Una considerazione filosofica* è che per l'argomento di Wittgenstein è di secondaria importanza che il senso di un'istituzione cambi e si evolva nel corso della storia. Con l'esempio della pena Nietzsche vuole dimostrare il principio fondamentale della sua metodologia storica: «si può definire solo ciò che non ha storia»⁴². In *Una considerazione filosofica* invece la connessione tra storicità e non definibilità non gioca alcun ruolo. Wittgenstein ignora l'asse diacronico e sottolinea solo la varietà sincronica dei tipi, le loro innumerevoli commistioni e gradi intermedi. Si tratta di mere somiglianze morfologiche. Certo, i gradi intermedi della morfologia di stampo goethiano e spengleriano possono anche servire a mostrare un'evoluzione; ma per Wittgenstein le connessioni decisive restano di natura puramente formale.

La *Genealogia* nietzscheana distingue due aspetti della pena, uno relativamente stabile, «il costume, l'atto, il "dramma", una certa rigorosa sequenza di procedure», ed uno alquanto fluido e variabile: il "senso", lo "scopo" dell'esecuzione di tali procedure⁴³. Anche Wittgenstein distingue tra l'«istituzione di punire i criminali» e le "ragioni" per farlo. L'istituzione viene appoggiata da differenti persone, «per ragioni differenti, e per ragioni differenti in casi differenti e in epoche differenti»⁴⁴. L'istituzione è qui l'elemento stabile, mentre le ragioni sono quello variabile. Ne consegue che quella che era la ragione e la funzione originaria dell'istituzione può ormai essere divenuta assolutamente irrilevante. È un tema che Wittgenstein

enormously strong. It is what is responsible for people saying that punishment must be one of three things, revenge, a deterrent, or improvement» (L. Wittgenstein, 1982: p. 33).

⁴¹ La pena non è in grado in particolare di far nascere il rimorso, il senso di colpa (cfr. GM II, § 14). Di educazione morale quindi non si può parlare. A meno che non si intenda quello che per Nietzsche in realtà è addomesticamento, una funzione che la punizione ai suoi occhi può senz'altro svolgere.

⁴² GM II, § 13.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ «Compare the question: Why do we punish criminals? Is it from a desire of revenge? Is it in order to prevent a repetition of the crime? And so on. The truth is that there is no one reason. There is the institution of punishing criminals. Different people support this for different reasons, and for different reasons in different cases and at different times. Some people support it out of a desire of revenge, some perhaps out of a desire for justice, some out of a wish to prevent a repetition of the crime, and so on. And so punishments are carried out» (L. Wittgenstein, s. d.: p. 50; 1943).

nella lezione del 1932, dopo aver citato solo *en passant* l'esempio della pena⁴⁵, approfondisce criticando il *Golden Bough* di James Frazer⁴⁶. Wittgenstein critica l'interpretazione frazeriana della festa di Beltane. Secondo l'antropologo evoluzionista l'usanza di bruciare al rogo un fantoccio nel solstizio invernale è il *survival* di un crudele omicidio rituale il cui movente era la speranza di ottenere un buon raccolto: in epoca primordiale il rito culminava in un reale sacrificio umano. Wittgenstein accusa Frazer di pensare che la festa moderna debba il suo carattere inquietante a questa presunta terribile origine. Questa lettura del *Golden Bough* non è probabilmente del tutto corretta. Wittgenstein comunque nega la necessaria continuità tra la festa moderna e l'ipotetica festa primordiale e insiste sulla possibile divergenza tra la presunta origine e il presente: il senso e lo scopo dell'usanza attuale, nonché la sua atmosfera e le emozioni dei partecipanti, potrebbero non aver più nulla a che fare con la motivazione originaria. L'accento su tale discontinuità è tra i temi della critica wittgensteiniana del *Golden Bough* quello che più l'avvicina alla genealogia nietzscheana. Nietzsche combatte genealogie semplicistiche e troppo lineari: vuole dissolvere l'apparente univocità dell'origine e scoprire la pluralità e plurivocità celata da tali apparenze. Nietzsche attacca in particolare il carattere speculativo di una storia congetturale che applica modelli di spiegazione darwiniani (Paul Rée). Il tentativo di trasporre per via puramente immaginativa nella mentalità di epoche e culture remote non può che fallire. Pur criticando severamente tali modelli troppo semplici e in ultima analisi astorici, queste «ipotesi campate per aria»⁴⁷, lo stesso Nietzsche si mostra spesso alquanto incline ad ipotesi non meno speculative. È sì alquanto critico nei confronti dell'etnologia evoluzionistica, ma ha verso la spiegazione storica in generale un atteggiamento molto più affermativo di quello di Wittgenstein. A quest'ultimo, e in particolare all'inizio degli anni trenta, preme piuttosto sottolineare la differenza tra il sistema di segni attualmente dato e la sua genesi storica nonché tra sistema formale e meccanismo causale.

Torniamo ad *Una considerazione filosofica* – e precisamente ai due passi in cui il riferimento a Nietzsche è esplicito. In entrambi i casi Wittgenstein, più che confrontarsi criticamente con due teorie e interpretarle, ricava dai testi nietzscheani materiale linguistico, frasi isolate che secondo lui esemplificano determinati tratti del linguaggio. Soprattutto nel secondo caso la critica non è affatto scontata e Wittgenstein del resto la formula in maniera puramente ipotetica.

Nel primo passo in questione cita per inciso una tesi dal discorso di Zarathustra *Dei dispregiatori del corpo*: «E anche lo spirito è solo un qualcosa del corpo (Zarathustra)»⁴⁸. Anche qui è importante il concetto di somiglianza di famiglia:

⁴⁵ *En passant* almeno nella trascrizione a noi pervenuta. Comunque nella relazione di Moore della pena non si fa nemmeno menzione. Cfr. G. E. Moore, 1993: pp. 46-114.

⁴⁶ L. Wittgenstein, 1982: pp. 33 s. Cfr. anche le *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer* (L. Wittgenstein, 1975). Importanti sono qui più non tanto gli eventuali rapporti diretti tra Nietzsche e Wittgenstein quanto quelli indiretti ossia il fatto che i due filosofi si confrontano criticamente con la stessa tradizione etnologica. Nietzsche aveva letto già negli anni settanta del diciannovesimo secolo le opere della prima generazione degli etnologi evoluzionisti (ad es. Tylor, Lubbock, Spencer, Mannhardt). A partire dal 1931 Wittgenstein si confronta, in fondo abbastanza in ritardo e in modo molto più trasversale, con l'opera più importante della generazione successiva, col *Ramo d'oro* di Frazer, divenuto in particolare nella monumentale terza edizione e nella cosiddetta *abridged edition* una silloge della tradizione evoluzionista.

⁴⁷ Cfr. GM: prefazione, § 7.

⁴⁸ L. Wittgenstein, 1984 ss.: vol. 5, p. 207.

Wittgenstein si chiede se sia solo in ragione di una qualche somiglianza che ad es. fatica fisica e fatica mentale vengono chiamate entrambe “fatica”, oppure se la ragione sia che hanno veramente qualcosa in comune, che il fenomeno mentale è solo una “specie” di quello fisico⁴⁹. La tesi nietzscheana viene menzionata solo a margine, come esempio di questa tendenza.

Molti anni più tardi Wittgenstein la cita nuovamente, sempre a memoria, ma avvicinandosi di più all'originale: «Dico forse più o meno e anche l'anima è solo un qualcosa del corpo? No. (Non sono così povero di categorie)»⁵⁰. Nemmeno qui Wittgenstein si preoccupa di confutare la tesi dello *Zarathustra*. La sua preoccupazione è piuttosto di distinguere la propria concezione dei giochi linguistici da una visione che avverte come semplicistica. La forma base di un gioco linguistico è una reazione primitiva. Non si tratta però di vedere in essa la causa o il fondamento (la ragione) del gioco. Giacché le cause non interessano il filosofo e il gioco linguistico non ha fondamento alcuno. Non se ne può dare ragione. Ragioni si danno solo all'interno di un gioco. Ci sono quindi solo ragioni *nel*, non ragioni *per* il gioco linguistico. Quest'ultimo non è quindi fondato in un ragionamento⁵¹. È semplicemente dato. Quando Wittgenstein asserisce che la forma base di un gioco linguistico è una reazione fisica istintiva, qualcosa di animale, o che prima viene l'istinto e poi il ragionamento intende semplicemente respingere le concezioni intellettualistiche del linguaggio. È il suo complesso argomento per questa visione antiintellettualistica delle comuni attività linguistiche che vuole distinguere dalla tesi nietzscheana.

Una considerazione filosofica abbozza anche un tentativo alquanto speculativo di chiarire il pensiero dell'eterno ritorno. Di chiarirlo senza interpretarlo, giacché Wittgenstein astrae completamente dal contesto nietzscheano per concentrarsi su un'unica frase che gli serve da campione grammaticale. Comincia discutendo un immaginario gioco linguistico nel quale si dica che qualcuno «può fare questo e quello» solo nel caso lo abbia già fatto effettivamente. Solleva quindi la questione se in tale gioco le due frasi «può fare questo e quello» e «ha fatto questo e quello» abbiano lo stesso senso. Il punto è che la questione stessa manca di un senso ben preciso ed è quindi indecidibile a meno di prendere in considerazione le circostanze dell'uso. Impiegando una delle sue tipiche tecniche di analisi Wittgenstein usa questo gioco linguistico fittizio come pietra di paragone, come anello di una catena morfologica nella quale dovrebbe trovare posto anche il pensiero nietzscheano del ritorno. Fa infatti immediatamente seguire, senza ulteriormente svilupparla, la seguente considerazione. «L'uso che in questo

⁴⁹ «Si può dire: “Sforzo fisico e mentale si chiamano entrambi così perché l'elemento dello sforzo è in entrambi”. L'idea, l'immagine, è qui: “sforzo” significa qualcosa che è contenuto in entrambi. Ma si può anche dire: “Io chiamo ‘sforzo’ entrambe le cose perché tra di esse sussiste una somiglianza”; e ora ci si può rammentare di tutte le somiglianze possibili. Pensa a un'inquietudine o ad una quiete mentale e fisica. Si potrebbe dire che l'inquietudine mentale è una specie di inquietudine fisica. Cose simili sono state dette spesso. (“E lo spirito è anche solo un qualcosa del corpo” (Zarathustra). Di quest'ideale dobbiamo ancora occuparci. Forse ci sono uomini che sono inclini ad esprimersi così: “Io chiamo ‘più chiaro’ e ‘più scuro’ sia i suoni sia quanto è colorato perché in entrambe le relazioni è presente lo stesso elemento» (*ibidem*). Wittgenstein non mantiene la promessa di occuparsi ancora del tema.

⁵⁰ L. Wittgenstein, 1980a, II: § 690. Nel primo “Zarathustra” il passo è questo: “Leib bin ich und Seele“ - so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden? / Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe» (KSA 4: p. 39).

⁵¹ Cfr. L. Wittgenstein, 1980a, II, § 689.

esempio viene fatto della parola “può” – dell’espressione della possibilità – può illuminare l’idea che ciò che può avvenire debba essere già anteriormente avvenuto (Nietzsche). Alla luce dei nostri esempi sarà anche interessante considerare l’asserto: “ciò che avviene può avvenire”⁵². Wittgenstein pensa a un contesto sinottico ispirato alla morfologia goethiana: partendo da una regola del tipo «quello che è accaduto può accadere» si potrebbe arrivare per gradi intermedi al pensiero che «quanto può accadere dev’essere già accaduto». Tale pensiero perde il suo carattere sorprendente qualora si considerino i citati usi linguistici in cui si ha la tendenza a dire che qualcosa possa succedere solo qualora sia già effettivamente successa. «Con ciò – si legge nel *Dettato per Schlick* – è connesso anche l’argomento nietzscheano a favore dell’asserzione dell’eterno ritorno; giacché egli diceva: “Quanto può accadere, una volta dev’essere accaduto”»⁵³. La considerazione sull’argomento nietzscheano a favore dell’eterno ritorno fa parte qui di una critica del concetto di possibilità come ombra della realtà o meglio ancora *als eine schattenhafte Wirklichkeit*⁵⁴. Wittgenstein critica quei filosofi che invece di dire «tra due punti si può tracciare una retta» sostengono che «due punti sono situati su di una retta». Il Frege di Wittgenstein considera la retta geometrica come una sorta di ombra della retta reale: prima ancora che quest’ultima venga tracciata (ad es. con un lapis) la retta geometrica unisce già i due punti⁵⁵. Wittgenstein vede quindi un’analogia tra la necessità del ritorno e la concezione fregeana della necessità matematica. L’accostamento tra il pensiero del ritorno e una filosofia platonica della matematica è interessante, tanto più che abbiamo appena visto Waismann servirsi della filosofia nietzscheana del linguaggio per criticare proprio un tale platonismo.

Entrambe le citazioni nietzscheane di *Una considerazione filosofica* sono un esempio di come Wittgenstein sia in grado di accostare cose che di primo acchito a nessuno verrebbe in mente di associare nel tentativo di condurre il lettore ad una sorta di riorientamento gestaltico, di «cambiamento di aspetto». Si tratta peraltro in entrambi i casi di accostamenti ai quali il filosofo rinuncia ben presto. Nella prima stesura delle *Ricerche filosofiche* il riferimento piuttosto improbabile a Nietzsche e all’eterno ritorno ha ormai ceduto il passo ad esempi più consoni all’argomento. Dopo un esempio da Russell (la deduzione) e il citato esempio da Frege (la retta), un’analisi critica dell’immagine secondo cui nella serie dei numeri pari in realtà tutti i passaggi sono già fatti introduce la nota discussione del «seguire la regola». Anche l’esempio delle molteplici funzioni della pena finisce con l’incorrere nello stesso destino: Wittgenstein lo lascia cadere quando ha trovato una serie di esempi più appropriati. Già in *Una considerazione filosofica* alla critica delle teorie della pena (e, tra gli altri, del concetto spengleriano di «decadenza culturale») fa seguito una versione preliminare della nota analisi del concetto di leggere. Le *Ricerche filosofiche* applicano il concetto di somiglianza

⁵² L. Wittgenstein, 1984 ss.: vol. 5, p. 151; cfr. la versione inglese in Wittgenstein, 1958: p. 104. L’apparato della traduzione italiana (p. 137) rinvia allo *Zarathustra* e precisamente a *La visione e l’enigma*: «Muss nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn kann von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein?» (KSA 4: p. 200).

⁵³ *Dettato per Schlick*, in L. Wittgenstein, Fr. Waismann, 2003: p. 12.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ A Frege, Wittgenstein fa esplicitamente riferimento in un dettato a Waismann. Cfr. i dettati [F57] e [F58].

di famiglia solo in una tale analisi nonché in quelle di concetti quali “giuoco” o “regola”. Riassumendo: Le teorie troppo semplici e univoche della pena e l’eterno ritorno cadono vittima di argomenti centrali per l’analisi wittgensteiniana del linguaggio e pertanto molto più importanti di tali specifiche applicazioni.

«Temo che non ci sbarizzeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica...»⁵⁶. La critica del linguaggio è una dimensione fondamentale del pensiero nietzscheano – a partire dalle riflessioni giovanili sulla metafora sino agli ultimi esiti della critica della metafisica. Negli ultimi decenni l’attenzione per tale dimensione si è diffusa ben oltre la cerchia ristretta degli specialisti divenendo così anche un presupposto implicito di ogni confronto tra i nostri due filosofi. Comunque già Mauthner, che vedeva in Nietzsche un precursore della propria critica del linguaggio, era consapevole della dimensione linguistica della filosofia nietzscheana. Anche Vaihinger vedeva nella «filosofia nietzscheana delle finzioni» un punto di riferimento centrale per la propria filosofia del «come se». Una tale attenzione non sembra estranea nemmeno a Waismann, il quale sembra vedere (o meglio: instaurare) un legame tra la filosofia di Wittgenstein e la critica nietzscheana del linguaggio.

Ma lo stesso Wittgenstein? Soprattutto la prima testimonianza di una lettura diretta verte su aspetti sì esistenzialmente centrali in una determinata fase della sua vita, ma forse meno rilevanti per l’evoluzione del suo pensiero. Al più tardi la lettura di Spengler sembra comunque avergli trasmesso la convinzione dell’importanza storica di Nietzsche. Quanto era però cosciente della dimensione *linguistica* del pensiero nietzscheano? e quanto poteva interessargli? Certo, in parte si riconosceva nelle riflessioni sul linguaggio di Lichtenberg, per molti versi affini; ma almeno a giudicare dai testi a noi pervenuti sono soprattutto altri aspetti ad attrarre l’attenzione del Wittgenstein lettore di Nietzsche. (Sarebbe troppo speculativo giudicare l’affinità o addirittura la filiazione dei due universi di pensiero sulla base del citato esempio della pena.) Una secca osservazione quale «Io non sono così povero di categorie» non esaurisce però il significato di Nietzsche. Resta sì il fatto che non è un punto centrale di riferimento della filosofia wittgensteiniana ed in particolare delle sue tecniche di analisi linguistica. Ma come si è dimostrato, vista l’onnipresenza del pensiero e della figura di Nietzsche nei primi decenni del ventesimo secolo, tra i due filosofi vi furono molteplici ed eterogenee occasioni d’incontro.

⁵⁶ GD, La “ragione” nella filosofia, § 5.

Bibliografia

- AA.VV., 2003, *Goethe and Wittgenstein. Seeing the World's Unity in its Variety*, a cura di Fr. Breithaupt, R. Raatzsch, B. Kremberg, Frankfurt/M, Suhrkamp;
- Andronico, M., 1998, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, Napoli, La città del Sole;
- Brusotti, M., 2000, *Der Okzident und das Fremde. Wittgenstein über Frazer, Spengler, Renan*, in *Okzidentbilder: Konstruktionen und Wahrnehmungen*, a cura di U. Dietrich, M. Winkler, Leipzig: pp. 31-61;
- Carnap, R., 1933, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, «Erkenntnis», 2, 1932-1933: pp. 219-241;
- Cohen, T., Guyer, P., Putnam, H. (a cura di), 1993, *Pursuits of Reason. Essays in Honour of Stanley Cavell*, Lubbock, Texas Tech University;
- Fischer, K.R., 1982, *Nietzsche und der Wiener Kreis*, in *Schlick und Neurath – ein Symposium*, a cura di R. Haller, «Grazer philosophische Studien», 16/17: pp. 255-269;
- Fischer, K.R., 1993, *Some Origins of Analytical Philosophy in Austria*, in Cohen, T., Guyer, P., Putnam, H. (a cura di), 1993: pp. 187-194;
- Gargani, A., 1983, «Introduzione» a L. Wittgenstein, *Libro blu e libro marrone*, Torino, Einaudi, 1983;
- Glock, H.-J., 1996, *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Blackwell Reference;
- Hallett, L., 1977, *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, Ithaca, Cornell University Press;
- Heller, E., 1960, *Ludwig Wittgenstein. Unphilosophische Betrachtungen*, in L. Wittgenstein, *Schriften*, Beiheft 1, Frankfurt/M.;
- Lungstrum, J., 1995, *Wittgenstein and Nietzsche. Agonal Relations in Language*, «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 69: pp. 300-323;
- Mauthner, F., 1923, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 voll., Leipzig, Meiner;
- McGuinness, B., 1990, *Wittgenstein: il giovane Ludwig (1889-1921)*, Milano, Il Saggiatore;
- Monk, R., 1991, *Ludwig Wittgenstein. Il dovere del genio*, Milano, Bompiani;
- Moore, G. E., 1993, *Wittgenstein's Lectures in 1930-1933*, in L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912-1951*, a cura di J. Klagge e A. Nordmann, Indianapolis/Cambridge, Cambridge University Press;
- Nietzsche, Friedrich, 1964 ss., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi;
- 1980, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, 15 voll., Berlin/München, DTV;
- Redpath, Th., 1990, *Ludwig Wittgenstein. A Student's Memoir*, London;
- Rothhaupt, J. G. F., 1996, *Farbthemen in Wittgensteins Gesamtnachlaß. Philologisch-philosophische Untersuchungen im Längsschnitt und in Querschnitten*, Weinheim - Beltz, Athenäum;
- Schulte, J., 1990, *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*, Frankfurt/M, Suhrkamp;
- Spengler, O., 1972, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, Beck;
- Vaihinger, H., 1911, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin, Reuther & Reichard;
- Waismann, Fr., 1965, *The Principles of Linguistic Philosophy*, a cura di R. Harré, New York-London, Macmillan St. Martin's Press; trad. it. di E. Mistretta, *I principi della filosofia linguistica*, Roma, Ubaldini, 1969;

- 1976, *Logik, Sprache, Philosophie*, Stuttgart, Reclam;
- Wittgenstein, L., s. d., *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Compiled from Notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor, hg. v. C. Barrett, Berkeley / Los Angeles, University of California Press;
- 1958, *The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"*, New York / London e a., Harper;
- 1975, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi;
- 1980, *Pensieri diversi*, Milano, Adelphi;
- 1980a, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, a cura di G.E.M. Anscombe, H. Nyman e G. H. Von Wright, edizione italiana a cura di Roberta De Monticelli, Milano, Adelphi;
- 1982, *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*. From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald edited by A. Ambrose, Oxford, Prometheus;
- 1984 ss., *Werkausgabe*, 8 voll., Frankfurt/M., Suhrkamp;
- 1986, *Zettel: lo spazio segregato della psicologia*, Torino, Einaudi;
- 1990, *Grammatica filosofica*, Scandicci, La nuova Italia;
- 1994, *Wiener Ausgabe*, a cura di M. Nedo, Wien/New York, 1994 ss.;
- 1995, *Ricerche filosofiche*, a cura di Mario Trinchero, Torino, Einaudi;
- 1999, *Diari segreti*, a cura di Fabrizio Funtò, introduzione di Aldo Gargani, Bari, Laterza;
- 1999a, *Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932 / 1936-1937*, edizione originale e commento a cura di Ilse Somavilla, edizione italiana a cura di Michele Ranchetti e Francesca Tognina, Macerata, Quodlibet;
- Wittgenstein, L., Waismann Fr., 2003, *The Voices of Wittgenstein: the Vienna Circle*. Original German texts and English translations. Transcribed, ed. and with an introd. by G. Baker, London e a.; trad. franc., *Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick*, a cura di A. Soulez, Vol. 1: Textes inédits (années 1930), Vol. 2, Études critiques, Paris, PUF, 1997.

Benedetta Giovanola
FRIEDRICH NIETZSCHE:
UNA LETTURA ETICO-ANTROPOLOGICA

1. *Frammentarietà vs. interezza antropologica: il ruolo della morale per l'umano*

In verità, amici, io mi aggiro in mezzo agli uomini, come in mezzo a *frammenti* e membra di uomini! [...] E se il mio occhio rifugge dall'oggi verso il passato: sempre esso trova la stessa cosa: frammenti e membra e orrida casualità – ma *mai un uomo!*¹.

Con queste parole *Zarathustra* esprime il suo lamento per una condizione antropologica di frammentarietà, esemplarmente espressa da coloro che egli definisce «storpi alla rovescia»: «uomini cui manca tutto, se non che hanno una sola cosa di troppo – uomini che non sono nient'altro se non un grande orecchio o una grande bocca o un gran ventre o qualcos'altro di grande», che hanno «troppo poco di tutto e troppo di una sola cosa»². Si tratta di un'umanità frammentaria, abnorme e al contempo deficitaria, caratterizzata da una condizione di «ipertrofia per mancanza», ovvero da uno sviluppo unilaterale, dal potenziamento di una sola parte di sé a discapito della interezza della personalità. Il più grande spavento agli occhi di *Zarathustra* consiste proprio nel «trovare l'uomo in frantumi e sparpagliato come su un campo di battaglia e di macello»³ ed egli può sopportare

¹ Za II, *Della Redenzione*, VI, 1, 169 (corsivi nostri). Le opere di Nietzsche vengono citate secondo i *Werke*, Kritische Gesamtausgabe a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin-New York, de Gruyter 1976 ss., cui corrisponde l'edizione italiana, sempre a cura di G. Colli e M. Montinari, *Opere*, Milano, Adelphi, 1964 ss. I rimandi agli scritti nietzscheani sono sempre riferiti all'edizione italiana e vengono dati indicando il volume in cifre romane, seguito dai numeri di tomo e di pagina in cifre arabe. Per le singole opere (o parti di esse) vengono utilizzate le seguenti sigle: EH: *Ecce homo*; FW: *La gaia scienza*; GD: *Il crepuscolo degli idoli*; JGB: *Al di là del bene e del male*; M: *Aurora*; MAM: *Umano, troppo umano*; VM: *Opinioni e sentenze diverse*; WS: *Il viandante e la sua ombra*; Za: *Così parlò Zarathustra*. Per i *Frammenti Postumi* (NL) viene citato il numero del frammento, seguito dall'indicazione del volume, del tomo e della pagina come sopra. Nel caso di non corrispondenza tra la numerazione dell'edizione tedesca e quella dell'edizione italiana, viene indicato il numero del frammento riportato nell'edizione tedesca *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, München - Berlin - New York 1980 [KSA], stabilita sulla base dei *Werke*. Segue l'indicazione del numero di volume e di pagina.

² Cfr. Za II, *Della Redenzione*, VI, 1, 168 s., da cui sono tratte anche le citazioni seguenti.

³ Come suggerisce M. Montinari nel suo commento allo *Zarathustra*, questa immagine si trova già nell'*Iperione* di Hölderlin (penultima lettera di Iperione a Bellarmino) dove, per descrivere l'imbarbarimento e la perdita di umanità dei tedeschi dovuta all'eccessiva specializzazione nel lavoro, si ricorre alla metafora di un campo di battaglia nel quale le singole membra vengono amputate, mentre ogni linfa vitale si disperde col sangue nella sabbia. L'immagine holderliniana ripresa da Nietzsche accompagna il motivo della *frammentazione* del lavoro

Rivista di estetica, n.s., 28 (1 / 2005), XLV, pp. 165-179 © Rosenberg & Sellier

questo scenario solo perché ha anche «la visione di ciò che necessariamente verrà». Zarathustra infatti si definisce «uno che vede e vuole e crea», un «ponte verso il futuro»: egli è il messaggero di una futura «ricomposizione in uno» di tutto «ciò che è frammento ed enigma e orrida casualità», che, però, potrà avvenire solo ad opera dell'uomo trasformato. Qui Zarathustra sembra alludere al superuomo, come l'unico in grado di porre fine al disgusto per l'esistente, superando l'uomo quale finora è stato⁴. Ma il fatto che la venuta del superuomo sia associata alla necessità di superare la frammentarietà dell'umano sembra suggerire l'idea che il vero *superamento* consista in un dispiegamento di tutte le latenti potenzialità dell'umano nella loro molteplicità. Di contro all'unilateralità di uno sviluppo «storpio», il superuomo appare in grado di promuovere un'armonica formazione della personalità, rispettosa della *complessità* e della polivocità dell'umano.

Su queste istanze si innesta la riflessione antropologica nietzscheana, volta a promuovere uno sviluppo armonico e «interale» dell'essere umano, di contro ad ogni sua costituzione in modo abnorme e frammentario. Contro la parcellizzazione delle diverse componenti dell'umano e contro gli esiti di penuria antropologica che essa comporta, si muove anche la critica nietzscheana alla morale, accusata di aver «impoverito» l'uomo, annullandolo nella generalità di modelli già dati ed eteronomi. Inoltre tale critica – è bene sottolinearlo – si fa tanto più ampia ed incisiva quanto più Nietzsche vede, in tutti gli ambiti della cultura, l'espressione di un determinato atteggiamento morale: la critica dunque, non viene confinata alla «morale» in senso stretto, come insieme di codici e abitudini comportamentali, ma viene estesa anche alla visione morale che sottende ogni ambito della cultura.

Inoltre, in entrambe le accezioni, la critica nietzscheana alla morale è percorsa da un filo rosso che consente anche di fare chiarezza su alcune apparenti oscillazioni. Soprattutto nelle ultime opere, Nietzsche attacca la morale utilizzando espressioni come «ogni morale»⁵, «tutte le filosofie morali»⁶, «l'intera morale»⁷. Tuttavia, lungo l'arco della sua riflessione, i bersagli polemici preferiti sono alcune morali particolari, *in primis* la morale platonico-cristiana, ma anche la morale del gregge, la morale della compassione, la morale kantiana, quella utilitaristica, solo per citare gli esempi più ricorrenti⁸. D'altro lato, nei testi di Nietzsche si trovano anche riferimenti positivi a quella che viene definita la «mia morale»⁹ e

e della cultura presente in vari autori del Romanticismo e, in particolare, nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* di Schiller (cfr. V. Vivarelli 1992: p. 142).

⁴ Per un approfondimento di questi temi mi permetto di rinviare a B. Giovanola, 2004. Sul superuomo in rapporto alla creazione e all'agire cfr. F. Totaro, 2004b.

⁵ JGB 188, VI, 2, 85 s.

⁶ JGB 228, VI, 2, 136 s.

⁷ JGB 291, VI, 2, 201.

⁸ In realtà però, riguardo alla morale utilitaristica e alla morale kantiana va osservato che Nietzsche subì anche la loro influenza, come appare evidente se si considerano alcuni temi che pervadono costantemente le sue opere, quali il tema del dovere, della legge, dell'utilità solo per citarne alcuni. In particolare, il rapporto tra Kant e Nietzsche dal punto di vista della filosofia morale sta attirando sempre più l'attenzione degli interpreti ed ha già condotto a ravvisare, oltre alle innegabili differenze, talune significative affinità. Si vedano, tra gli altri, B. Himmelfmann, 1996, O. Reboul, 1974, S. Kittmann, 1984.

⁹ Cfr. ad es. NL 15[20] dell'autunno 1881, dove Nietzsche afferma che l'*amor fati* sarebbe la sua morale («*amor fati*, dies wäre meine Moral», cfr. KSA 9.643), o NL 6[158], V, 1, 460, dove si legge: «la mia morale sarebbe togliere all'uomo sempre più il suo carattere generale».

il fatto che egli parli anche di altre, e superiori, morali¹⁰ induce a pensare che il suo bersaglio polemico non sia la morale *tout court*. A questo punto dobbiamo chiederci come sia possibile conciliare la critica ad alcune morali particolari con l'intento di attaccare "tutta" la morale e, ancora, come questo attacco sia coniugabile con la dichiarazione di una certa positività della morale. Innanzitutto, si tratta di rintracciare l'elemento comune a tutte le forme della morale, al di là delle differenze specifiche.

Ad una analisi comparata delle diverse declinazioni della critica nietzscheana si scopre che esiste una caratteristica che accomuna orientamenti (e filosofie) morali altrimenti divergenti: la volontà di imporre regole e modelli generali o, detto in altri termini, la tendenza alla *generalizzazione*¹¹. I ripetuti attacchi ad *un* determinato tipo di morale sono in questo senso da spiegarsi come critica esemplare alle conseguenze più dannose che il fenomeno morale può originare. È il caso della critica alla morale «platonico-cristiana» che, per di più, ha saputo imporsi grazie ad una commistione di elementi filosofici e religiosi che appare sommamente funesta per l'uomo. La morale «platonico-cristiana» costituisce allora quello che potremmo definire un «modello antifrastico esemplare», proprio perché porta alle estreme conseguenze i danni che la morale può causare. Essa assolve cioè una funzione «esemplarmente negativa» e indica, per antifrasi appunto, un modello alternativo positivo.

Un altro esempio di attacco indirizzato ad *un* determinato tipo di morale è rappresentato dalla critica alla «morale del gregge», espressione che compare in modo preponderante negli ultimi scritti, soprattutto a partire da *Al di là del bene e del male*. Secondo Nietzsche, è questa l'unica morale rimasta, la quale rivendica a sua volta per sé anche l'attributo dell'unicità, declamando: «Io sono la morale in sé e non v'è altra morale se non questa!»¹². Ancora una volta però, questa rivendicazione di *unicità* e, quindi, di indebita *universalità*, non è una peculiarità esclusiva della «morale del gregge», bensì una caratteristica comune ad ogni tipo di morale. Il vantaggio che la «morale del gregge», da parte sua, ha sulle altre morali, deriva non tanto da un presupposto teorico – che essa invece condivide con le altre morali –, quanto da un processo storico, messo a nudo dall'indagine genealogica: essa è assunta a morale dominante o, in altri termini, a unica morale possibile; è insomma la morale che ha saputo imporsi, facendo valere le sue pretese – pure condivise da altre morali – più di tutte le altre morali.

Come mostrano questi due esempi – ma se ne potrebbero citare anche altri –, quando Nietzsche critica un particolare tipo di morale, e soprattutto quando critica quel determinato tipo di morale che ha saputo imporsi sugli altri, egli non ha di mira solo l'oggetto esplicito della sua critica. Piuttosto, gli attacchi espliciti sono emblematici di una critica molto più ampia e radicale, rivolta non solo al singolo esempio in questione, ma anche e soprattutto ad una tendenza comune, in linea di principio, ad ogni morale: la tendenza all'universalità e alla generalizzazione e l'aspirazione ad essere l'unica morale possibile. In questo senso,

¹⁰ JGB 202, VI, 2, 101.

¹¹ Cfr. soprattutto la critica della morale svolta in *Aurora* e, più tardi, in *Al di là del bene e del male* e *Genealogia della Morale*. Per una trattazione dettagliata della critica in *Aurora* mi permetto di rimandare a B. Giovanola, 2002, in particolare parte seconda, capp. 5, 6 e parte terza, cap. 8; per una analisi della critica nelle ultime opere, che arriva a mettere in luce la *generalizzazione* operata dalla morale cfr. P. van Tongeren, 1989 e 2000.

¹² JGB 202, VI, 2, 101.

la «morale platonico-cristiana» e la «morale del gregge» sono riuscite ad imporsi più delle altre morali e quindi hanno saputo realizzare in modo esemplare una pretesa che però – vale la pena ripeterlo – è comune a tutte le morali.

Se ora ci interroghiamo sul motivo per il quale Nietzsche critica in modo tanto feroce la tendenza alla generalizzazione implicita in ogni morale, scopriamo che non si tratta di una critica fine a se stessa, bensì motivata dalla convinzione che ogni visione morale contribuisca alla realizzazione di un determinato tipo di uomo e sia a sua volta condizionata dal modello antropologico che la guida. In questo senso, il bersaglio ultimo della critica nietzscheana alla morale è non tanto l'insieme di codici e valori che essa ha imposto, quanto il ruolo che tali codici e valori hanno avuto per lo sviluppo dell'uomo. La critica al *valore* dei valori morali, che inizia sistematicamente in *Aurora* e verrà poi compiuta ne *La genealogia della morale* ed in *Al di là del bene e del male*, è indirizzata, in primo luogo, a mettere in luce e a contrastare la funzione di *generalizzazione* che i valori morali hanno avuto finora. La generalizzazione però, a sua volta, non rimane confinata alle tavole di valore (moralì), ma si ripercuote sulla struttura complessiva dell'individuo, rendendolo, appunto, *generale*, ovvero sopprimendo tutte le sue differenze specifiche.

La fondamentale preoccupazione di Nietzsche, seppure non la più evidente ad una prima lettura dei testi, è quella di strappare l'uomo alla sua *spersonalizzazione*, restituendogli di contro la più vasta gamma di possibilità esistenziali. In questo senso è da intendersi anche la stessa indagine *genealogica* che, fin dalle opere del periodo centrale, rappresenta il metodo privilegiato della critica nietzscheana alla morale¹³. Essa ha infatti uno scopo perlomeno triplice: investigare l'origine e l'evoluzione del fenomeno morale, analizzarne la funzione e gli effetti, darne una valutazione critica. A ben vedere però, i primi due obiettivi sono a loro volta finalizzati al terzo: tanto l'indagine dell'origine e dell'evoluzione storica della morale, quanto l'analisi di effetti, funzione e condizioni di possibilità delle categorie morali, non sono fini a sé, ma vengono condotte in funzione di un atteggiamento critico, volto a valutare, appunto, il *valore* dell'intero fenomeno morale come *generalizzazione* e *de-umanizzazione* dell'uomo.

La stessa indagine genealogica non riguarda allora solo la morale in senso stretto, ma è anche connessa allo studio del tipo di uomo che essa promuove ed alla elaborazione delle eventuali alternative che se ne potrebbero dare¹⁴. Cosa sia l'uomo e cosa l'uomo potrebbe diventare è la preoccupazione fondamentale di Nietzsche, che orienta anche la critica alla morale; come debba essere intesa la natura umana è il quesito centrale che dà senso ad ogni interrogarsi su come sia e come dovrebbe essere la morale.

La salvaguardia delle peculiarità di ciascun individuo sembra essere allora la principale sottolineatura di Nietzsche ed il principio in virtù del quale egli critica ogni tentativo, da parte della morale, di realizzare un *livellamento* (*Nivellirung*) dell'uomo, di soffocare ogni carattere singolare a favore di modelli generici e

¹³ D'ora in poi, la nostra esplorazione delle componenti etico-antropologiche del pensiero nietzscheano sarà rivolta, in modo preferenziale, proprio alle opere del «periodo centrale», dove la riflessione di Nietzsche è apprezzabile soprattutto per la ricchezza di analisi e l'equilibrio delle posizioni espresse.

¹⁴ Sul legame tra analisi genealogica, indagine sul «tipo uomo» e antropologia filosofica cfr. in particolare R. Schacht, 1994: pp. 432 ss. e 447 ss. Sul tema si veda anche Simon, 2003, dove l'autore discute la posizione nietzscheana anche in riferimento ad altri pensatori cardine della tradizione filosofica occidentale.

stilemi fissi¹⁵. L'imposizione di modelli che, nella loro pretesa di unicità e universalità, diventano inevitabilmente generici e astratti, ha l'effetto di conformare *ogni individuo* allo stesso «*tipo uomo*», riducendolo a membro di un gregge nel quale le differenze specifiche vengono annullate. La conseguenza ultima di questo processo livellante è l'erosione di ogni possibilità di "individualizzazione": la formazione del sé naufraga da ultimo nella conformità a leggi e modelli generali, come appare evidente dal passo che segue:

Mirabile e armonica è l'unanimità nell'esigere che l'*ego* debba negare se stesso, finché non trovi, nella forma dell'*adattamento al tutto* [c.n.], ancora di nuovo la sua stabile cerchia di diritti e di doveri, finché non sia divenuto qualcosa di completamente nuovo e diverso. Lo si confessi o no, si vuol nientemeno che una radicale trasformazione, anzi un affievolimento e una *soppressione* [c.n.] dell'*individuo*. [...] Viene avvertito come buono tutto quel che in qualche modo corrisponde a questo istinto plasmatore di corpi e di membra, e ai suoi istinti ausiliari: è questa la *fondamentale corrente morale* del nostro tempo¹⁶.

La fondamentale corrente morale della modernità – che Nietzsche collega in questo aforisma all'influenza del cristianesimo – culmina nella soppressione dell'individuo nella forma dell'adattamento al tutto, in un vero e proprio annichilimento antropologico. Del resto, l'annientamento dell'individuo costituisce una costante di tutte le prescrizioni morali, le quali hanno esattamente lo scopo di essere «dirette contro gli individui», non di promuovere la loro felicità¹⁷. La morale, in quanto costituita da obblighi, doveri e prescrizioni ritenuti validi per *tutti* gli individui, ha l'effetto di rivolgersi proprio *contro* gli individui, che sono l'uno diverso dall'altro. Ma si tratta di un effetto deliberato poiché la morale stessa è tanto più efficace quanto più sa imporsi sugli individui, insegnando loro la pratica dell'obbedienza incondizionata ad un codice di valori da ritenere universalmente valido. Proprio per potersi imporre dunque, essa mira a rendere gli uomini uguali, eliminando qualsiasi caratteristica individuale e, talora, attribuisce addirittura valore all'autosacrificio, poiché questo rappresenterebbe un'altra via verso la soppressione di sé come individui, verso l'immolazione di se stessi all'universalità di norme non volute, ma imposte in modo eteronomo¹⁸.

2. *L'umanità come sabbia: la morale come promozione dell'homo communis*

Il procedimento attraverso il quale la morale riesce a sopprimere l'individualità si avvale della svalutazione del singolo a vantaggio della comunità e, più in generale, di ogni gruppo al quale egli appartenga. Il valore dell'individuo come tale e in quanto fine in sé viene meno ed egli impara ad attribuirsi un valore meramente strumentale, a pensarsi cioè come «funzione del gregge». Già nella

¹⁵ Cfr. V. Vivarelli, 1992: p. 105, con riferimento a NL 6[308] (V, 1, 429), dove Nietzsche se la prende con i «modelli pubblici universali, secondo cui fino ad oggi sono stati distribuiti lode e biasimo morali».

¹⁶ M 132, V, 1, 101.

¹⁷ M 108, V, 1, 75.

¹⁸ La soppressione dell'individualità e l'annichilimento antropologico sono alla base di tutte le tendenze morali e vengono più volte assunte da Nietzsche come suo bersaglio polemico. Al riguardo è paradigmatica la critica nietzscheana alla cosiddetta «eticità del costume», dove il processo di spersonalizzazione viene persino legittimato dalla comunità e qualsiasi aspirazione individuale è subordinata al rispetto del costume e della tradizione condivisi (cfr., in particolare, M, aforismi 9, 14, 16, 18).

Gaia Scienza l'istinto del gregge costituisce il perno su cui si regge la morale, tanto che Nietzsche afferma a chiare lettere che «la moralità è l'istinto del gregge nel singolo»¹⁹. È così la soppressione dell'individualità a venire considerata come un valore, al punto che, negli uomini, si instilla la paura dell'opposto²⁰, quella paura che spinge ad esclamare: «Gli "individui pericolosi" brulicano! E dietro ad essi, il pericolo dei pericoli – l'*individuum*!»²¹.

Il quadro della critica nietzscheana è ora più chiaro: la vera fonte della morale è l'interesse che un gruppo ha per la sua preservazione, l'auto-interesse comune, o, in altri termini, l'«istinto del gregge»; la moralità è insomma, «l'istinto del gregge nel singolo». Di conseguenza, «individuale» finisce per diventare sinonimo di «malvagio»²². La morale subordina gli individui all'utilità collettiva, persuadendoli del fatto che essi raggiungono il loro più alto potenziale agendo in accordo con le sue regole. Ma – ci avverte Nietzsche – la comunità non è sempre il miglior giudice dei suoi interessi a lungo termine e ciò che viene considerato come cattivo, perché nuovo, può invece favorire la conservazione di un gruppo²³. In conseguenza di questo processo, non solo viene promossa la subordinazione dei singoli alla comunità e all'utile collettivo, ma soprattutto si finisce per «inebrire» gli individui, giungendo a *sopprimerli*. Anche laddove l'individuo non si annulli «esplicitamente» in nome della conformità alla morale, egli cade tuttavia vittima di un processo di *spersonalizzazione* e di *livellamento* il cui esito ultimo è, comunque, la sua soppressione.

Un primo passo verso questo epilogo funesto è rappresentato dall'*indebolimento* generale, giustificato, appunto, dalla morale. In particolare, criticando gli effetti della «morale altruistica» Nietzsche sostiene che quest'ultima sarebbe «la pappa molle, la sabbia malleabile dell'umanità»²⁴: mediante il riferimento a «giudizi *universali*» viene inculcata una comunanza di sentimenti, «cioè la loro povertà e fiacchezza»; così si crea l'«*homo communis*», l'«uomo comune ed *eguale*», sintomo di una «tendenza verso la *fine dell'umanità*».

La morale produce dunque *livellamento*, con la distruzione delle caratteristiche individuali. Su questo tema Nietzsche torna a più riprese soprattutto tra il 1880 ed il 1881, quando spesso ricorre all'immagine della *sabbia* proprio ad indicare una sorta di informe mollezza antropologica. In un frammento della primavera 1880 Nietzsche evoca la «sabbia dell'umanità: tutti molto eguali, molto piccoli, molto rotondi, molto tollerabili, molto noiosi»²⁵. Ma l'ultima immagine che l'umanità può offrire, si chiede Nietzsche, è questo «sistema cinese corretto e spinto all'estremo»? No, se l'umanità sarà in grado di sfuggire al «binario del sentimento morale, quale fino ad oggi è esistito» e di svolgere una «grande meditazione» proponendo a tutti gli individui un nuovo canone: «sii diverso da tutti gli altri, e rallegrati se ognuno è diverso dall'altro». Infatti, «per tanto tempo, per troppo tempo è stato detto: *uno come tutti, uno per tutti* [c.n.]».

¹⁹ FW 116, V, 2, 124, corsivi nostri. Cfr. anche FW 296, V, 2, 172 s.

²⁰ M 173, V, 1, 126.

²¹ *Ibid.*: p. 127.

²² M 9, V, 1, 13.

²³ Cfr. MAM I 224, (IV, 2, 161 s.), MAM II, VM 90 (IV, 3, 36 s.) e MAM II, WS 40 (IV, 3, 160 s.). In proposito si veda R. Abbey 2000, 11 s.

²⁴ NL 6[163], V, 1, 461, da cui sono tratti anche i riferimenti successivi.

²⁵ NL 3[98], V, 1, 324, da cui sono tratti anche i riferimenti successivi.

La morale è responsabile di aver impedito agli uomini di pensare a sé come individui, imponendo costumi e stabilendo mete universalmente riconosciute, da raggiungere con l'adempimento di doveri e accompagnate dalla promessa del conseguimento della felicità, addirittura della felicità suprema (fatta coincidere con quella collettiva). Nietzsche smaschera questo meccanismo, mettendo in luce sia l'infondatezza di una aspirazione alla felicità suprema (poiché è impossibile parlare di una felicità condivisibile da tutti gli uomini), sia l'impossibilità di raggiungere qualsiasi tipo di felicità (e non solo, quindi, la felicità suprema) confidando nella scrupolosa osservanza delle prescrizioni morali. Egli insiste a tal punto sull'importanza di preservare la peculiarità dell'*individuo*, da rivendicare non solo la sua autonomia nei confronti di ogni obbligo esteriore che prescriva la via alla felicità, ma anche il maggior valore di un «gradino» di qualsivoglia felicità «particolare» rispetto alla felicità suprema.

Se, come abbiamo visto, le prescrizioni morali sono dirette contro gli individui e non vogliono affatto la loro felicità, tanto meno possono realizzare la «felicità degli uomini», poiché la felicità è una aspirazione e, eventualmente, una conquista esclusivamente personale. Essa «sgorga da leggi sue proprie, ignote a chiunque, e da prescrizioni esteriori può soltanto essere ostacolata e intralciata»²⁶. In questo contesto, Nietzsche si serve di un oculato impiego dei termini «individuo» e «uomo» per arrivare a definire la felicità come un fatto proprio dell'*individuo* ed escludere, al contempo, ogni felicità degli *uomini* presi genericamente. Nella realtà, afferma Nietzsche, non esiste l'uomo (generale) ma esistono solo gli individui (particolari); l'*uomo* sembra essere un concetto monolitico, guadagnato attraverso l'espunzione di ogni elemento *individuale* legato alla particolarità e irripetibilità del singolo. Per questo si dovrebbe togliere all'uomo il suo carattere generale e mostrarne le peculiarità nella connotazione di caratteristiche specifiche, per tornare a parlare, solo a questo punto, ed in modo diverso, di uomo²⁷.

In effetti, nella tendenza all'uniformità generale, la diversità (*Verschiedenheit*) dell'individuo è diventata qualcosa di immorale e ha ceduto il posto al senso dell'unità (*Einheit*) con il prossimo²⁸; della propria unicità (*Einzigkeit*) non è possibile andare fieri²⁹ e, piuttosto che al proprio sé particolare, si attribuisce valore agli effetti che esso ha sugli altri³⁰. L'individuo, infatti, non è prevedibile, né, tanto meno, controllabile e per questo incute timore sia agli individui deboli³¹, sia alla società, che non è più sicura di se stessa³². La risposta della morale ai «pericoli» dell'individualità è, allora, la sua soppressione o, in altri termini, la trasformazione dell'umanità in sabbia, «piccola, morbida, rotonda,

²⁶ M 108, V, 1, 75 s.

²⁷ A conferma cfr. NL 6[158], V, I, 460, in cui si legge: «Appena vogliamo determinare lo scopo dell'*uomo* [c.n.], mettiamo innanzi un *concetto* [c.n.] dell'*uomo* [c.n.]. Ma non vi sono se non individui; da ciò che si conosce *finora*, il concetto può essere ottenuto solo *cancellando* l'elemento individuale – dunque erigere lo scopo dell'uomo significherebbe ostacolare gli individui nel loro divenire individuale, e ordinar loro di diventare *generalisti*. [...] La mia morale sarebbe: *togliere* all'uomo sempre più il suo carattere generale e specializzarlo fino al punto di renderlo incomprensibile per gli altri».

²⁸ Cfr. NL 3[98], V, 1, 324.

²⁹ Cfr. NL 3[59], V, 1, 316.

³⁰ Cfr. NL 3[60], V, 1, 316.

³¹ Cfr. NL 6[163], V, 1, 461.

³² Cfr. NL 3[131], V, 1, 339.

infinita sabbia»³³. Trasformare l'umanità in sabbia è l'imperativo della morale. *Livellamento* e, dunque, *annichilimento* antropologico sono i suoi scopi. *Disumanizzazione* è il suo effetto. È contro questi esiti che Nietzsche propone il suo «contromovimento».

3. Oltre la critica della morale: sulla possibilità di un modello etico-antropologico positivo

Il «contromovimento» nietzscheano trae origine dal tentativo di restituire agli individui tutta la loro consistenza, sottraendoli ad una situazione di disumanizzazione ed impoverimento antropologico. Di contro alla unilateralità e alla frammentarietà simboleggiate dall'immagine dello «storpio alla rovescia», Nietzsche pensa ad una vita integra, ad un'umanità intera e complessa e ad un'etica che possa promuovere una armonica formazione della personalità. L'ideale etico-antropologico della sua proposta trova una efficace sintesi nell'immagine dell'«individualità stilizzata», tematizzata soprattutto negli scritti del periodo centrale e, in particolar modo, nella *Gaia Scienza*. Dal punto di vista antropologico, l'immagine dell'individualità stilizzata sta ad indicare un modello d'uomo che diviene se stesso nel processo di costituzione del sé o, detto in altri termini, della formazione di sé come opera³⁴: si tratta dell'individualità che si forma in un «piano artistico» grazie al lungo esercizio, al lavoro quotidiano e ad un «gusto unitario»³⁵, l'individualità che si costituisce grazie alla «disciplina vincolante dello stile», che dà forma ad una natura altrimenti amorfa proprio perché disordinatamente molteplice. Dal punto di vista etico, l'«individualità stilizzata» è possibile «solo attraverso il riconoscimento della fisionomia individuale in un impianto stilistico unitario ed essenziale»³⁶; pertanto, essa può essere promossa da un'etica che non solo sia rispettosa della singolarità individuale, ma addirittura ne promuova la dinamica realizzazione in forme sempre nuove e migliori.

Questa «immagine diversa dell'uomo»³⁷ è espressa, soprattutto nel periodo centrale della riflessione nietzscheana, attraverso l'esortazione a dare uno stile al proprio carattere e a diventare chi si è³⁸, senza conformarsi ad alcun modello prestabilito. È una riprova del fatto che la concezione nietzscheana del carattere chiama in causa una ben precisa teoria etica, la quale sia coerente appunto con il nuovo modello antropologico delineato. Inoltre, a testimonianza di questa interpretazione, va osservato che la stessa critica nietzscheana alle formulazioni del soggetto da parte della filosofia occidentale, culminate nel *cogito* cartesiano, è motivata dalla convinzione che esse elaborino un «concetto morale» del sé inteso

³³ M 174, V, 1, 127.

³⁴ Cfr. M, 548, V, 1, 259.

³⁵ FW 290, V, 2, 167 s.

³⁶ V. Vivarelli, 1992: pp. 117 s.

³⁷ L'espressione è utilizzata da Colli, che afferma: «Nietzsche vuole una *vita integra* [...]. In un mondo che stritola l'individuo, [egli] è stato capace di farci vedere l'individuo non piegato dal mondo. Questo risultato lo raggiunse in un'epoca che si è compiaciuta [...] di mostrare la *vita spezzata* l'individuo fallito. [...] Egli ci ha lasciato un'immagine diversa dell'uomo, ed è con questa che dobbiamo misurarci noi (G. Colli, 1974: 200 s., corsivi nostri).

³⁸ Va altresì notato che il tema del diventare colui (o ciò che) si è ricorre di frequente anche negli scritti successivi fino ad *Ecce Homo*, il cui sottotitolo è appunto *Come si diventa ciò che si è* (*Wie man wird, was man ist*).

in modo stereotipo, allo scopo di *livellare* gli esseri umani e convincerli della loro *uguaglianza*, quando invece sarebbe più opportuno insistere sulla componente di *singularità* e, per così dire, *processualità* della personalità. Quest'ultima infatti – a detta di Nietzsche – non è già data né mai compiutamente dispiegata, ma deve piuttosto essere *formata* in un processo di sviluppo continuo ed inesauribile, ovvero attraverso un'opera di formazione che si connette, a sua volta, con la possibilità di una *trasformazione della prospettiva morale*³⁹. La decostruzione del concetto tradizionale di soggetto non sfocia quindi nel nichilismo, ma in un soggetto “nuovo”, caratterizzato da pluralità e dinamismo. Il sé, insomma, si costituisce *nella e attraverso la* molteplicità dei suoi stati interiori, la quale origina, a sua volta, la possibilità di molti stili e di molte *discipline* di vita⁴⁰.

Concepire il soggetto come “gioco” delle possibilità e metterne in luce la relativa transitorietà e fugacità, non esclude quindi il darsi di *nuove modalità etiche*⁴¹. Nietzsche infatti combatte l'etica prescrittiva e normativa, che si sviluppa su una struttura antitetica di responsi prescrittivi o normativi su buono o cattivo, giusto o sbagliato, vero o falso: all'interno di queste opposizioni binarie, il soggetto non può che essere sottomesso alla norma. L'attacco nietzscheano alla morale e al soggetto tradizionale è dunque anche rifiuto della formazione del soggetto etico per linee dicotomiche ed esortazione, al contrario, ad un «divenire coraggioso» nel quale il soggetto sia capace di andare *al di là* di una «rubrica dicotomica» di valori⁴².

Volendo sintetizzare, si può sostenere che Nietzsche mette in discussione la pretesa aprioristica di unità della personalità e scopre in ogni uomo la compresenza di “*personae*” (e maschere) anche molto diverse⁴³; egli sostiene la necessità di «passare da diversi individui»⁴⁴ e valorizza dunque la *molteplicità*, di contro all'unità prestabilita⁴⁵. Al contempo, egli non persegue l'ideale di una frammentazione del sé, quanto quello di una «unità di organizzazione e fusione»⁴⁶, in cui le diverse parti, tra loro interrelate, vengano stilizzate in una forma “architettónica” armonica⁴⁷. Il compito di creare se stessi e di divenire chi si è non sta, di conseguenza, a significare un aggiustamento ad un qualche insieme di tratti fissi e imm modificabili, come appare evidente dalla critica nietzscheana alla dottrina schopenhaueriana «dell'*immutabilità del carattere*»⁴⁸. Tale concezione, infatti,

³⁹ Nietzsche ritiene infatti che le nostre concezioni del sé siano inestricabilmente connesse a determinate attitudini morali, come mostra anche D. E. Cooper, 1998. pp. 201 s.

⁴⁰ Cfr. EH, *Perché scrivo libri così buoni*, § 4, VI, 3, 313 s.

⁴¹ Cfr., in proposito, N. Anderson, 2003, dove però la “fluidità” del soggetto nietzscheano viene ridotta al gioco di molteplici interpretazioni e alla differenza che questo gioco genera.

⁴² Ivi: p. 85.

⁴³ Cfr. NL 36[17], VII, 3, 281-3.

⁴⁴ Cfr. NL 11[197], V, 2, 418.

⁴⁵ Su questi temi cfr. anche F. Kalouche, 1998: p. 48.

⁴⁶ NL 2[87], VIII, 1, 92.

⁴⁷ Nietzsche si serve più volte della metafora dell'architettura della propria anima (e del proprio pensiero), mutuandola, con ogni probabilità, da Emerson, ed in particolare dal suo saggio su Montaigne (cfr. V. Vivarelli, 1992: p. 107).

⁴⁸ Cfr., ad esempio, Cfr. NL 24[21], IV, 2, 436 s., dove Nietzsche arriva addirittura a definire l'intero sistema filosofico schopenhaueriano come un colossale antropomorfismo («Schopenhauer concepisce il mondo come un immenso uomo, del quale vediamo le azioni, e il *carattere* del quale è affatto *immutabile*», corsivi nostri). In particolare cfr. M 560 (V, I, 265) dove si legge: «Si può governare i propri istinti come un *giardiniere* [c.n.] [...]»; si può anche lasciar comandare la natura [...]. Tutto questo ci possiamo permettere: ma quanti sono

viene definita un vero e proprio errore⁴⁹, un «detto popolare» che non è «vero in senso stretto», ma è frutto di una apparenza a sua volta motivata dal fatto che osserviamo l'uomo per un arco temporale troppo breve, quello della sua vita, nel quale i motivi che influiscono su di lui non riescono ad incidere in modo abbastanza profondo da intaccare i tratti impressi da molti millenni. Altrimenti, «se ci si immaginasse un uomo di ottantamila anni – continua Nietzsche –, si finirebbe con l'avere in lui un carattere assolutamente mutevole (*einen absolut veränderlichen Charakter*): sicché si svilupperebbero da lui l'uno dopo l'altro una moltitudine di individui diversi (*eine Fülle verschiedener Individuen*)»⁵⁰.

Non solo allora il carattere non è immutabile, ma esiste finanche una moltitudine di caratteri diversi ai quali ognuno di noi potrebbe dare origine. Di contro alla concezione schopenhaueriana, Nietzsche mette in luce che il carattere, in realtà, non è un dato di fatto né, tanto meno, può mai essere sviluppato definitivamente⁵¹. Se il carattere non è né immutabile né già dato e, al contempo, non si risolve neppure nella dispersione frammentaria, esso viene a configurarsi in modo inedito, ovvero come il momento di equilibrio (sempre dinamico e fluido) tra molteplicità e forma, tra natura polimorfa e stile unitario. Anziché promuovere una formazione deficitaria e ipertrofica del sé, che porterebbe alla frammentarietà e all'unilateralità dell'umano, Nietzsche esorta dunque ad una coltivazione multiforme del sé, in cui le diverse dimensioni possano esprimersi insieme (senza che l'una sopprima l'altra) e la personalità possa svilupparsi come *totalità armonica*⁵². Questo del resto, è un insegnamento che Nietzsche mutua dalle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* di Schiller, in particolare dalla IV – dove si parla proprio della necessità, per l'educazione, di insegnare l'armonia e non la dominazione tirannica di un talento sopra un altro – e dalla VII, dove si sostiene che la creazione etica del carattere dovrebbe emulare la natura, la quale tende sempre a mitigare il potere dei «ciechi istinti». L'uomo dunque dovrebbe

a saperlo? Non credono, per lo più, a *se stessi*, come a compiuti *dati di fatto definitivamente sviluppati*? Non hanno grandi filosofi stampato il loro suggello su questo pregiudizio con la *dottrina dell'inalterabilità del carattere* [c.n.]?». Qui compare un altro tema di fondamentale importanza, quello del *giardinaggio dell'anima*, al quale Nietzsche ricorre sia per polemizzare contro la dottrina schopenhaueriana del carattere innato e immutabile, sia per articolare, in positivo, la sua concezione del carattere (sul giardinaggio si veda anche una serie di frammenti scritti alla fine del 1880: 7[30, 96, 211], V, 1, (rispettivamente) 530, 540 s., 560). Per una trattazione più dettagliata del tema mi permetto di rimandare a B. Giovanola 2002, parte terza, cap. 7. Cfr. anche V. Vivarelli 1991, dove l'autrice sostiene che il tema della stilizzazione della propria natura sul modello del giardino costituirebbe in Nietzsche un ideale estetico-etico alternativo (e opposto) al carattere moderno e senza forma rispecchiato del romanticismo wagneriano e dalla dottrina schopenhaueriana del carattere. A detta di Vivarelli, i modelli «positivi» di Nietzsche sarebbero Burkhardt, Goethe e Stendhal; in particolare la descrizione del giardino italiano ad opera di Burkhardt avrebbe profondamente influenzato Nietzsche.

⁴⁹ MAM II, VM 5, IV, 3, 14.

⁵⁰ MAM I 41, IV, 2, 51.

⁵¹ Nonostante la esplicita polemica di Nietzsche contro la dottrina schopenhaueriana del carattere e nonostante le notevoli differenze tra la concezione nietzscheana e quella schopenhaueriana, alcuni interpreti si sono spinti ad affermarne l'affinità. Tali autori elaborano una lettura volta a mostrare il *naturalismo* della dottrina nietzscheana, avanzando l'ipotesi secondo cui Nietzsche abbraccerebbe una dottrina dei tipi in base alla quale ogni uomo possiede una costituzione psico-fisica fissa, la quale fa di lui un particolare *tipo* di persona. I fatti naturali relativi ad una persona sarebbero causalmente primari nel fissare la sua traiettoria di vita e solo i dettagli dipenderebbero da altri fattori (cfr. M. Clark, 1998a e 1998b; B. Leiter, 1998 e 2002).

⁵² In questa direzione si può leggere anche il già citato NL 6[308] (V, 1, 492), in cui Nietzsche critica la morale ed i suoi «modelli pubblici universali» per aver reso «gli uomini unilaterali» e aver «lasciato senza lode un gran numero di qualità» e conclude lamentando: «si è disimparato a riconoscere l'individuo, e si è persa di vista la bella proporzione delle forze che in esso sono».

diventare «*pluricorde*»⁵³, dando forma alla pluralità agonistica delle possibilità all'interno del sé. È in questo senso che si può parlare del carattere come opera d'arte, ovvero come natura contraddetta dalla disciplina vincolante dello stile.

4. Formazione di sé, autorealizzazione e arricchimento antropologico: lineamenti di un'etica nietzscheana

L'ideale antropologico nietzscheano si configura insomma come equilibrio dinamico tra molteplicità delle possibilità e singolarità della forma, che non esclude la molteplicità né le opposizioni ma, anzi, le promuove proprio stilizzandole. Si tratta un modello antropologico *ricco e complesso*, in virtù del quale gli esseri umani sono *interi* (*ganz*), pur sviluppandosi «pezzo dopo pezzo» (*stückweise*)⁵⁴; è l'ideale della formazione di sé come persone «intere», esemplificata in modo eccellente da Goethe, colui che creò se stesso disciplinandosi nella forma del tutto⁵⁵. La stessa pluralità di possibilità e facoltà umane, insomma, se espressa attraverso la *disciplina*, può non solo essere conservata, ma addirittura promossa e potenziata attraverso un processo di auto-formazione sempre aperto all'*auto-superamento*. Da un lato, quindi, la formazione di sé è volta ad esprimere l'interezza e l'integralità della vita, la complessità dell'umano, la pluralità delle sue dimensioni, ovvero la *ricchezza* antropologica; d'altro lato ogni forma, proprio perché equilibrio dinamico, è sempre aperta a superare se stessa, ad oltrepassarsi, come è nella natura del tessuto di ogni realtà, ovvero la volontà di potenza, che va sempre *oltre* se stessa. Questa convinzione rimane costante lungo l'intero arco della riflessione nietzscheana: anche nelle sue ultime opere egli critica ferocemente ogni tentativo di «ridurre la molteplicità (*Vielheit*) a semplicità (*Einfachheit*)»⁵⁶, di «semplificare il multiforme (*das Mannichfältige*)», di «ignorare o respingere quel che è del tutto contraddittorio (*das gänzlich Widersprechende*)»⁵⁷.

In questo scenario antropologico è possibile una più adeguata comprensione delle implicazioni etiche del pensiero nietzscheano. La sua «campagna contro la morale» trae infatti origine dalla convinzione che la «Circe dei filosofi» distrugga ogni differenza individuale, ogni singolarità, e dunque *livelli* gli esseri umani, vincolandoli a leggi *generali* ed eteronome; in secondo luogo – e questa è la più seria preoccupazione di Nietzsche – la morale mette in grave pericolo la capacità (che può solo essere individuale) di *formazione di sé e impoverisce* gli esseri umani, menomandone la realizzazione *intera*. Ecco perché la decostruzione nietzscheana della morale (così congegnata) è animata, a sua volta, da un profondo *pathos* morale e sfocia nella elaborazione – seppure non esplicita – di un tipo più ricco di etica, improntata alla promozione della autorealizzazione degli individui e ad

⁵³ È questo quanto Nietzsche auspica, in *Umano troppo umano*, per la «cultura superiore» (cfr. MAM I 281, IV, 2, 196).

⁵⁴ Nietzsche sostiene infatti: «der Mensch entwickelt sich stückweise» (NL 10[111], VIII, 2, 164).

⁵⁵ Cfr. GD, *Scorribande di un inattuale*, § 49, VI, 3, 150.

⁵⁶ Cfr. JGB 230, VI, 2, 139, con nostre modifiche alla traduzione. L'edizione italiana traduce infatti «*Einfachheit*» con «unità», anche se Nietzsche sembra criticare il tentativo di semplificare il molteplice piuttosto che quello di conferirgli unità. L'unità infatti non viene aprioristicamente criticata da Nietzsche, ma anzi, laddove consenta una più adeguata espressione della molteplicità, viene addirittura pregiata, come è evidente nel caso della formazione di sé: la forma infatti «unisce» la molteplicità nel senso che riesce ad esprimerla in modo *intero* e, al contempo, polivoco.

⁵⁷ *Ibid.*

un *arricchimento antropologico*. In altri termini l'etica deve promuovere la formazione di persone *intere*, complete, che attraverso la realizzazione di un equilibrio dinamico sappiano dare forma alla pluralità di dimensioni che le costituisce e siano al contempo disposte ad un continuo *auto-superamento*.

La dimensione dell'autosuperamento – che del resto costituisce anche il tratto essenziale tanto della volontà di potenza, quanto del superuomo – mette in luce come l'enfasi di Nietzsche sia sul *processo* di formazione di sé, piuttosto che sul *conseguimento* di una forma del sé; del resto la caratteristica essenziale della formazione di sé consiste nell'essere mai conclusa ma sempre *in fieri*: avere una forma significa dunque riconoscere la parzialità di ogni forma raggiunta e la necessità di superarla in virtù di un anelito all'*interezza*. Questo significa anche che ogni forma raggiunta deve aprirsi ad una forma superiore, ogni sé deve anelare ad un "sé superiore": di conseguenza, lo stesso concetto del sé va inteso in senso peculiare, poiché sta a significare non uno *stato*, ma un *processo continuo* e *inesauribile*, che mostra quanto gli esseri umani siano *parziali* e come, al contempo, tendano sempre verso qualcosa di ulteriore e superiore⁵⁸. In altre parole, la formazione di sé implica una tensione continua che mette in discussione ogni forma che diamo a noi stessi e alla nostra pluralità intrinseca. Non esiste allora *nessuna* forma finale, ultima e definitiva; tuttavia un processo di formazione che si snoda nell'oltrepassamento di ogni forma raggiunta, in vista di una forma "superiore" o migliore, è orientato in ultima istanza al raggiungimento di un sé perfetto. Ma il continuo dinamismo che impedisce di attestarsi su qualsivoglia grado del proprio sviluppo lascia intendere che un «sé perfetto» non può esistere. Ogni forma raggiunta, seppure indirizzata alla perfezione, non riesce ad esprimerla compiutamente, poiché ogni stadio del sé raggiunto va sempre *superato* in vista di uno stadio ulteriore e superiore. Ciò significa, in ultima istanza, che nonostante si tenda costantemente alla perfezione, questa non è mai *interamente* realizzabile. Per meglio esprimere queste ultime considerazioni, potremmo sostenere che, stante la natura mai definitivamente attingibile della perfezione, la formazione di sé si configura come tensione verso un traguardo *asintotico* in quanto tende ad avvicinarsi sempre più alla perfezione senza però mai raggiungerla o coincidere con essa. Pertanto la perfezione, pur non essendo una meta compiutamente raggiungibile, costituisce però l'orizzonte di senso e la condizione di possibilità di un *formarsi* autentico⁵⁹.

In conclusione, si può osservare che l'etica, quale emerge dal discorso nietzscheano, è chiamata a orientare la formazione di sé in «persone complete»⁶⁰, ov-

⁵⁸ È interessante notare che la concezione nietzscheana su questo punto sembra riprendere alcuni temi tratti dall'insegnamento di Emerson, il quale descrive l'uomo come una serie di sé raggiungibili, ognuno dei quali, una volta raggiunto, tende verso un sé ulteriore, non ancora raggiunto ma a sua volta raggiungibile. Come è stato puntualmente osservato, «diventare colui che si è, è qualcosa che non si termina mai di fare [...]. Il problema riguarda *il modo in cui* si gestisce l'economia della struttura del sé: se si fa tendere il sé raggiunto verso il sé raggiungibile» (cfr. J. Conant, 2001: p. 234: «Becoming who you are is not something one is ever finished doing [...]. The question is one of *how* one manages the economy of the structure of selfhood: whether one leans the attained self toward the attainable»). Sulla natura "parziale" degli uomini e sul senso peculiare dell'"avere" un sé in Nietzsche e Emerson si veda S. Cavell 1990, soprattutto p. 12 s.

⁵⁹ Per una interpretazione del pensiero di Nietzsche alla luce del perfezionismo morale si vedano soprattutto S. Cavell, 1990 e J. Conant, 2001. Per una lettura del superuomo in termini perfezionisti cfr. D. W. Conway, 1997.

⁶⁰ Cfr. MAM I 95, IV, 2, 73.

vero capaci di dare una forma (sebbene mai definitiva) alla pluralità di possibilità del sé. Il modello nietzscheano è quello di una “organizzazione” che mantiene il pluralismo, di un controllo che permette l’espressione molteplice ed eccellente della forza e della (volontà di) potenza⁶¹. In questo senso, la stessa indicazione del superuomo quale ideale antropologico formalizza questi elementi, esortando ad un’opera di formazione del sé che è insieme oltrepassamento di ogni forma raggiunta. Similmente, il “grande stile”, in quanto processo di creazione di forme all’insegna della capacità di (misurato) dominio, assurge a *caratteristica antropologica* di una nuova umanità capace di dominare il proprio caos⁶², esprimendone al contempo la feconda ricchezza. Da un lato infatti la ricchezza antropologica deve essere “stilizzata” in forme per potersi esprimere adeguatamente; d’altro lato essa deve mantenere la sua eccedente fecondità, che deriva a sua volta dalla presenza di opposizioni⁶³; queste ultime non vanno eliminate, ma “oltrepassate” in forme che sappiano conservarle ed esprimerle in modo eccellente, proprio trasformandole.

È nella capacità di dare forma, di plasmare stili di vita, di creare sempre nuove possibilità esistenziali, di operare una selezione nell’ampia gamma di alternative opposte che può concretizzarsi uno stile di vita positivo ed affermativo, orientato da un’*etica della formazione di sé e della ricchezza umana*. È infatti proprio la ricchezza umana ad essere promossa da un atteggiamento positivo verso la vita che ne rispetti il carattere complesso e multiforme. In questo modo l’etica promuove lo sviluppo di persone *intere*, che possono realizzarsi grazie alla *pratica* e all’esercizio di una pluralità di *facoltà*, senza escluderne aprioristicamente alcune a favore di altre. La *interezza* della personalità può realizzarsi in modo eccellente solo laddove sappia configurarsi come equilibrio dinamico delle possibilità, le quali sono sempre molteplici. Contro la frammentarietà dell’umano, contro la scissione e il livellamento antropologico, Nietzsche auspica un’etica della formazione di sé che sia rispettosa della singolarità e consenta l’eccellenza della costituzione del sé. Inoltre, tale etica si configura anche come *etica della pratica e delle facoltà*, poiché la formazione di sé si esplica nell’esercizio di pratiche virtuose e nel dispiegamento di una pluralità di facoltà.

Tutto ciò, in ultima istanza, confluisce nell’obiettivo della promozione della *ricchezza umana* e mostra come sia l’etica nietzscheana, sia il modello antropologico che la ispira trovino in tale concetto portante la loro legittimazione di fondo.

⁶¹ Il pluralismo, del resto, è un connotato intrinseco della volontà di potenza, come mostra l’ormai classico W. Müller-Lauter, 1971.

⁶² L’interpretazione secondo la quale il «grande stile» apparterrebbe solo nominalmente alla storia dell’arte, ma rimanderebbe piuttosto ad una dimensione antropologica, è efficacemente sviluppata da C. Gentili, 2001: pp. 103-10. In merito al “grande stile” ed al suo legame con la misura, va notato come anche Heidegger, altrove incline a rintracciare in Nietzsche il parossismo di una smisurata volontà di dominio, metta qui in luce che, nel concetto del «grande stile» appunto, *misura* e *legge* vengono poste nel dominare il caos e l’elemento dell’ebbrezza (cfr. Heidegger, 1961: p. 132).

⁶³ Si veda, in proposito, GD, *Morale come contronatura*, §3, VI, 3, 79, in cui si legge: «Si è *fecondi*, solo a condizione di essere ricchi di opposizioni (*Gegensätzen*)» (con nostre modifiche alla traduzione).

Bibliografia

- Abbey, R., 2000, *Nietzsche's Middle Period*, New York, Oxford University Press, 2000;
- Anderson, N., 2003, *The Ethical Possibilities of the Subject as Play: In Nietzsche and Derrida*, «Journal of Nietzsche Studies», Issue 26: pp. 79-90;
- Clark, M., 1998a, *Introduction: Nietzsche's Path to the End of the Twentieth Century*, in M. Clark - A. Swensen, *On the Genealogy of Morals*, Indianapolis, Hackett, 1998;
- 1998b, *On Knowledge, Truth and Value: Nietzsche's Debt to Schopenhauer and the Development of His Empiricism*, in Janaway, 1998;
- Cavell, S., 1990, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago-London, University of Chicago Press;
- Colli, G., 1974, *Dopo Nietzsche*, Milano, Adelphi;
- Conant, J., 2001, *Nietzsche's Perfectionism* in R. Schacht 2001: pp. 181-257;
- Conway, D.W., 1997, *Nietzsche and the Political*, London - New York, Routledge;
- Cooper, D.E., 1998, *Self and Morality in Schopenhauer and Nietzsche*, in Janaway, 1998: pp. 196-216;
- Gentili, C., 2001, *Nietzsche*, Bologna, il Mulino;
- Gentili, C., Gerhardt, V., Venturelli, A. (2003), a cura di, *Nietzsche, Illuminismo, Modernità*, Firenze, Olschki;
- Giovanola, B. 2002, *Nietzsche e l'Aurora della misura*, Roma, Carocci 2002;
- 2004, *Nietzsche e il superuomo: volontà di potenza come volontà di misura*, in F. Totaro (a cura di), *La provocazione del superuomo. Per un'etica della misura*, Roma, Carocci, 2004: pp. 135-52;
- Heidegger, M., 1961, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961; trad. it. di F. Volpe, *Nietzsche*, Milano, Adelphi;
- Himmelfmann, B., 1996, *Freiheit und Selbstbestimmung: zur Philosophie der Subjektivität*, Freiburg in Breisgau - München, Alber;
- Janaway, C., 1998, a cura di, *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford, Oxford University Press;
- Kalouche, F., 1998, *Nietzsche et la grande libération: cheminement vers une multiplicité*, «International Studies in Philosophy», 30, 1998, n. 2 : pp. 37-54;
- Kittmann, S., 1984, *Kant und Nietzsche. Darstellung und Vergleich ihrer Ethik und Moral*, Frankfurt a.M., Lang;
- Leiter, B., 1998, *The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche*, in Janaway 1998: pp. 217-57;
- 2002, *Nietzsche on Morality*, Routledge Philosophy Guidebook, London-New York, Routledge;
- Müller-Lauter, W., 1971, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York, de Gruyter;
- Reboul, O., 1974, *Nietzsche critique de Kant*, Parigi, PUF;
- Schacht, R., 1994, *Of Morals and Menschen*, in Id., a cura di, *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, Berkeley, University of California Press;
- 2001, a cura di, *Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Simon, J., 2003, *Critica della morale e immagine dell'uomo in Nietzsche*, in Gentili, Gerhardt, Venturelli, 2003: pp. 137-58;
- Tongeren, P.J.M. van, 1989, *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, Bonn, Bouvier;
- 2000, *Reinterpreting Modern Culture: An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*, West Lafayette (IN), Purdue University Press;

- Totaro, F., 2004a, a cura di, *La provocazione del superuomo. Per un'etica della misura*, Roma, Carocci;
- 2004b, *Superuomo e senso dell'agire in Nietzsche*, in Totaro, 2004: pp. 111-33;
- Vivarelli, V., 1991, “*Vorschule des Sehens*” und “*stilisierte Natur*” in der *Morgenröthe und der Fröhlichen Wissenschaft*, «Nietzsche-Studien», n. 20: pp. 134-151;
- 1992, *L'immagine rovesciata. Le letture di Nietzsche*, Genova, Marietti.

Tra il 1880 e il 1885, negli appunti e nelle opere del periodo, Nietzsche si interroga a più riprese sulla natura del pensare e del volere e sulla relazione che intercorre tra tali istanze, nel tentativo di ridefinirle. Nelle pagine che seguono cercheremo di vedere in che modo, utilizzando i frammenti postumi nietzscheani per fare luce sui testi degli aforismi pubblicati.

In primo luogo, prenderemo in esame l'aforisma 19 di *Al di là del bene e del male*¹. Qui, nel presentare una propria fenomenologia della volontà e una teoria dell'azione che esclude la causalità di origine mentale, Nietzsche esprime le sue perplessità sull'effettiva forza esplicativa della tradizionale "trinità" psicologica di "sentire pensare e volere".

Si delinea così la tendenza nietzscheana a un riduzionismo radicale – almeno in apparenza – e alla conseguente affermazione di un primato della forza esplicativa della fisiologia e della biologia in campo psicologico.

¹ Nota bibliografica. Elenco delle abbreviazioni che saranno utilizzate: GD = *Götzen-Dämmerung* (Crepuscolo degli idoli); GM = *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia della morale); JGB = *Jenseits von Gut und Böse* (Al di là del bene e del male); KGW = *Kritische Gesamtausgabe*; KSA = *Kritische Studienausgabe*; M = *Morgenröthe* (Aurora); OFN = *Opere di Friedrich Nietzsche*.

Per le citazioni delle opere e dei frammenti di Nietzsche si fa qui riferimento a *Kritische Studienausgabe* - *Sämtliche Werke* (KSA), 15 voll. (13 contenenti le opere e i frammenti, 1 di apparato e 1 di indici), dtv / de Gruyter, Berlin - New York, 1988, versione tascabile della *Kritische Gesamtausgabe* - *Werke* (KGW), fondata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, proseguita da Wolfgang Müller-Lauter e Karl Pestalozzi, de Gruyter, Berlin - New York, 1967 sgg.

Le citazioni dalle opere aforistiche pubblicate o approntate dallo stesso Nietzsche per la pubblicazione sono contrassegnate da una abbreviazione convenzionale indicante l'opera seguita dal numero di aforisma (es.: JGB 19). Tale criterio semplificato (senza indicazione dell'edizione di riferimento e del numero di pagina) è stato adottato per rendere agevole la verifica dei riferimenti anche su edizioni diverse da quella da noi utilizzata.

Per quanto concerne invece i frammenti postumi, di questi vengono indicati la sigla dell'edizione di riferimento (KSA) seguita dal numero di volume e di pagina, dalla codifica numerica progressiva del frammento e dalla datazione, es.: KSA 11.576, 37[4], giugno-luglio 1885; codifica numerica del frammento e datazione sono comuni sia alle edizioni tedesche (KGW e KSA) sia a quella italiana OFN (*Opere di Friedrich Nietzsche*, fondata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, proseguita da Giuliano Campioni, Mario Carpitella, et. al. Milano, Adelphi, 1965 sgg.) e permettono agevolmente di individuare in entrambe, la collocazione di qualunque frammento citato a prescindere dal numero della pagina.

Tutti i testi di Nietzsche sono riportati nella traduzione italiana delle *Opere* (OFN), traduzione realizzata a più mani che talvolta è stata da me modificata. Laddove sono state apportate modifiche, o laddove si è ritenuto opportuno per ragioni di chiarezza, il testo originale tedesco compare sempre tra parentesi.

In secondo luogo, seguiremo più da vicino l'evoluzione dell'istanza del pensare nelle differenti articolazioni che emergono dalla lettura dei frammenti postumi precedenti e coevi a JGB 19.

Vedremo inoltre come l'orientamento riduzionistico di Nietzsche sia in realtà attenuato dall'ipotesi secondo la quale un comune sostrato di tipo semiotico-comunicativo sia presente e dominante a vari livelli in tutti i processi psicofisici. Di qui, l'uso di metafore legate a contesti eminentemente comunicativi e linguistici per descrivere le dinamiche del volere e del pensare.

Più in generale, nelle pagine prese in esame è bene precisare che le nozioni di sentire pensare e volere sono utilizzate al limite e oltre il limite di una confusione categoriale in cui le istanze del fisico e dello psichico si mescolano continuamente e diventano indistinguibili fino a dissolversi.

1.

Interrogandosi sulla natura del volere, Nietzsche si chiede se e come sia possibile credere

che il crasso pregiudizio del popolo sia finora rimasto intatto e indisturbato in ogni filosofia? Che non ci sia stata tra i filosofi, una divergenza di opinioni su che cosa sia “volere”, perché tutti credevano che proprio qui si avesse una certezza immediata, un fatto fondamentale, che qui l'opinare non c'entrasse affatto? E che tutti i logici insegnino ancora la trinità «pensare, sentire, volere», come se il “volere” non contenesse un sentire e un pensare? (KSA 11.606-608, 38[8], giugno-luglio 1885)

Nietzsche si pone questi interrogativi in una stesura preparatoria di JGB 19, nel quale poi, a partire da un esame più attento della inossidabile “trinità” metafisica, egli presenterà una propria teoria della volontà².

² Negli anni '80 Nietzsche si confronta intensamente con la nozione di volontà. La contesta e la nega, prima di recuperarla e giungere infine a una sua riduzione a processo immanente.

La convinzione che guida costantemente la riflessione nietzscheana sulla volontà in questi anni è che «la volontà della psicologia è stata una generalizzazione ingiustificata, che non si dà affatto una tale volontà» (KSA 13.301, 14[121], primavera 1888); e che «tutta la dottrina della volontà [...] è la più funesta falsificazione di tutta la psicologia fino a oggi» (KSA 14.425, 15[30], primavera 1888).

La volontà come “in sé”, come “motore immobile” è un’“invenzione” (KSA 11.281, 27[24], estate-autunno 1884) ed è subordinata all'azione di stimoli, all'accadere di processi rispetto ai quali essa è una specie di commento a posteriori, una presa d'atto.

L'interpretazione della volontà psicologica come effetto di processi soggiacenti e non come principio di movimento sembra per il filosofo l'unica accettabile. Diversamente, afferma, «la volontà – è un'ipotesi che per me non spiega nulla. Per l'uomo della conoscenza non esiste il volere» (KSA 10.86, 3[1] 277, estate-autunno 1882); «la volontà, un'illusione (*ein Wahn*)» (KSA 10.362, 9[48], maggio-giugno 1883); «la volontà non è altro che un'ipotesi. Essa potrebbe essere vera – ma anche non vera. Non esiste più volontà di quella di cui diventiamo coscienti. Cioè a certe manifestazioni della coscienza abbiamo aggiunto inventandola la volontà: come la materia ad altre» (KSA 10.406-407, 12[30], estate 1883); E ancora: «non c'è alcuna “volontà”: si tratta solo di una semplificazione dell'intelletto come anche la nozione di materia» (KSA 10.663, 24[34], inverno 1883-1884).

Sul tema della libertà della volontà, infine, Nietzsche scrive a più riprese tra il 1883 e la fine del 1884 per negare l'esistenza della “volontà” nel senso tradizionalmente inteso: «non libertà o libertà della volontà? Non c'è alcuna volontà» (KSA 10.663, 24[32], inverno 1883-1884); «il problema della libertà o non libertà della volontà appartiene al vestibolo della filosofia – per me non c'è volontà. Che la fede nella volontà sia necessaria per la volontà – è privo di senso» (KSA 11.216, 26[254], estate-autunno 1884); e in una nota di poco successiva: «Il riflettere su “libertà e non libertà della volontà” mi ha condotto a una soluzione di questo problema quale è impossibile immaginare più radicale e conclusiva – cioè alla liquidazione del problema, avendo raggiunto l'intuizione che non esiste volontà né libera né non libera» (KSA 11.275, 27[1], estate-autunno 1884). Ancora nella primavera-estate del 1885 Nietzsche parla della volontà come di un “pregiudizio” da eliminare

Proponendo l'idea di una volontà come combinazione di fattori diversi, specificamente del sentire nelle sue molteplici declinazioni e del pensare, Nietzsche sembra qui voler sottrarre la volontà stessa alla volatilità noumenica a cui la condannava invece la filosofia tradizionale. Quest'ultima, condizionata dal pregiudizio popolare, per secoli ha semplicemente accettato la volontà come principio senza metterla in discussione, considerandola di fatto un *explanans* e una condizione, piuttosto che un *explanandum*. L'atteggiamento antimetafisico di Nietzsche è duplice: da una parte, il filosofo rigetta la volontà come presupposto, dall'altra egli non pretende di fornire una *spiegazione* quanto piuttosto sembra alla ricerca di una *descrizione* dell'insieme di fenomeni e/o processi che va sotto il nome di "volontà".

In JGB 19 la volontà è descritta come una mescolanza di sentire e pensare; ma i due elementi che la compongono restano postulati, per così dire, e non sono affatto spiegati. Dietro una apparente linearità nella presentazione del tema, molti nodi problematici restano non risolti. Di qui l'esigenza, in un secondo tempo, di andare alla ricerca di elementi di chiarimento nei frammenti postumi.

Cominciamo, comunque, con un esame dei problemi sollevati in JGB 19. Qui Nietzsche sostiene che a) la volontà non è affatto qualcosa di semplice; b) che non è qualcosa di ontologicamente ulteriore; c) che, come mescolanza di sentire e pensare, non è un "fatto immediato" d) che la nozione di volontà è ingannevole, è una credenza che produce false inferenze sulla natura causale della mente: la volontà è in realtà un epifenomeno dell'azione anche se in noi domina *il sentimento* che la prima determini la seconda.

La volontà è caratterizzata in primo luogo da

una molteplicità di sentimenti (*Mehrheit von Gefühlen*), vale a dire il sentimento dello stato da cui ci si vuole *allontanare*, il sentimento dello stato a cui ci si vorrebbe *avvicinare*, il sentimento di questo stesso "allontanarsi" e "tendere", quindi anche un concomitante sentimento muscolare, che, pur senza che si mettano in movimento "braccia e gambe", comincia il suo gioco attraverso una specie di abitudine, non appena noi "vogliamo" (JGB 19).

Quella che Nietzsche chiama «pluralità di sentimenti» è suddivisa in quattro momenti fondamentali: il sentimento di uno stato da cui ci si allontana (*weg*) il sentimento di uno stato a cui ci si avvicina (*hin*), il sentimento di questo sentimento di attrazione e repulsione e un sentimento muscolare (*Muskelgefühl*) che si attiva in concomitanza con i primi due e a prescindere dal fatto che poi tale sentimento si traduca in una effettiva esplicita azione di movimento³.

Il pensare è il secondo fondamentale ingrediente della volontà:

insieme alle nozioni di "fine" e "personalità" (KSA 11.439, 34[61], aprile-giugno 1885). Dalla negazione della volontà Nietzsche fa dipendere la dissoluzione delle altre categorie metafisiche: «i postulati logico-metafisici, il credere nella sostanza, nell'*accidens*, nell'attributo, ecc., trovano la loro forza di persuasione nell'abitudine di considerare tutto il nostro fare come conseguenza della nostra volontà, in modo che l'"io" come sostanza non perisca nella molteplicità del mutamento. – Ma non c'è nessuna volontà» (KSA 12.391, 9[98], autunno 1887). Nel quadro di queste considerazioni va contestualizzato JGB 19.

³ In una variante presente nei taccuini di appunti, ai quattro sentimenti di cui Nietzsche parla nell'aforisma, aggiunge il sentimento della durata: «In ogni volere è riunita una pluralità di sentimenti: il sentimento dello stato dal quale ci si vuol togliere, il sentimento dello stato al quale si vuole arrivare, il sentimento di questo stesso "dal quale al quale", il sentimento della relativa durata, e infine ancora un sentimento muscolare di accompagnamento che, anche senza che muoviamo braccia e gambe, inizia il suo gioco non appena "vogliamo", per una specie di abitudine» (KSA 11.606-608, 38[8], giugno-luglio 1885).

al pari dunque del sentire e, per la verità, di un sentire di molte specie, così, in secondo luogo, anche il pensare deve essere riconosciuto come ingrediente (*Ingredienz*) della volontà: in ogni atto della volontà esiste un pensiero che comanda; – e non si deve in alcun modo credere di poter separare questo pensiero dal “volere”, come se il volere dovesse poi continuare a sussistere! (JGB 19).

Fedele alla linea antimetafisica, Nietzsche si preoccupa di sottolineare che non si deve credere di poter separare il pensare dal volere, come se, tolto il pensare, potesse rimanere ancora il volere come elemento irriducibile.

Il riferimento a «un pensiero che comanda (*einen kommandieren Gedanken*)» farebbe pensare a un ruolo causale della dimensione mentale, ruolo smentito però dalle precisazioni successive. Limitiamoci a prendere nota del fatto che Nietzsche introduce la nozione di “comando” (*Kommando/Befehl*) di grande importanza – insieme a quella complementare di “obbedienza” (*Gehorch, gehorchen*) – per spiegare i meccanismi di causazione e ci presenta il terzo ingrediente della volontà accanto al sentire e al pensare, l’ “affetto del comando” (*Affekt des Kommandos*)

in terzo luogo la volontà non è soltanto un complesso di sentimenti e di pensieri, ma anche, soprattutto, un *affetto*: e in realtà quell’affetto del comando. Quella che viene chiamata “libertà del volere” è essenzialmente l’affetto della superiorità rispetto a colui che deve obbedire: “io sono libero, ‘egli’ deve obbedire” – in ogni volontà si annida questa coscienza e così pure quella tensione dell’attenzione, quello sguardo diritto che si appunta esclusivamente su una cosa, quell’incondizionato apprezzamento di valore “ora che c’è bisogno di questo e non di un’altra cosa”, quell’intima certezza che si sarà ubbiditi, e tutto questo appartiene ancora alla condizione di chi impartisce ordini. Un uomo, che *vuole* – comanda a un qualcosa in sé che ubbidisce o alla cui obbedienza egli crede (JGB 19).

Nel testo dell’aforisma Nietzsche non fornisce molti chiarimenti sulla natura di questo terzo ulteriore ingrediente della volontà. Al lettore non resta dunque che prenderlo come perspicuo di per sé o attingere al materiale dei taccuini del periodo per trovare degli elementi di spiegazione. Da essi apprendiamo⁴ che gli affetti sono da considerare come interpretazioni intellettuali dei sentimenti, attribuzioni di cause ai sentimenti stessi: in altri termini, essi sarebbero spiegabili come un pensare intorno a un sentire.

Ma torniamo a occuparci della coppia comando/obbedienza. In primo luogo Nietzsche la utilizza come chiave di lettura per spiegare l’affetto della «libertà del volere». La libertà del volere è una condizione che si presenta all’interno di un rapporto tra una entità che comanda e un’altra che obbedisce. L’affetto della libertà del volere, come il volere stesso peraltro, è una costellazione di sentimenti e pensieri, difficilmente distinguibili nella loro articolazione al punto da sembrare simultanei e unitari e da indurre il senso comune a designarli con un solo nome. Tale affetto implica senso di superiorità rispetto a un inferiore, un obbediente, saldo orientamento dell’attenzione a un unico oggetto, certezza che si sarà ubbiditi.

⁴ «Gli affetti sono una costruzione dell’intelletto, un’invenzione di cause (*eine Erdichtung von Ursachen*) che non esistono. Tutti i sentimenti comuni del corpo che noi non comprendiamo vengono interpretati in modo intellettuale, cioè viene cercata una ragione (*ein Grund*) per sentirsi in un certo modo, nelle persone, nelle esperienze, ecc., dunque qualcosa di nocivo, di pericoloso o di estraneo viene posto come causa (*Ursache*) del nostro malumore: in realtà viene cercato appositamente e aggiunto al nostro malumore per poter pensare il nostro stato. – Frequenti afflussi di sangue al cervello insieme a un senso di soffocamento vengono *interpretati* come ira: le persone e le cose che stimolano in noi l’ira fanno scattare lo stato fisiologico...» (KSA 10.657, 24[20], inverno 1883-1884).

Per spiegare la libertà del volere, Nietzsche sembra fare riferimento alla dimensione sociale, comunicativa, primitiva su cui si fonda, o meglio, in cui *consiste* propriamente la dinamica comando-obbedienza, cioè la dimensione del rapporto a due. Nel rapporto tra due “individui”, tale dinamica si mostra nella sua immediatezza e non rivela nessun aspetto sorprendente. Ma le dinamiche fondate sul binomio comando-obbedienza non caratterizzerebbero solo i rapporti “sociali” tra individui in senso proprio: l’individuo stesso è già in un certo senso una società di parti e pertanto un terreno in cui si contrappongono forze che comandano e obbediscono

Ma si badi ora a quel che vi è di prodigioso nella volontà – in questa cosa così multiforme per cui il popolo ha soltanto un’unica parola: in quanto, nel caso dato, noi siamo al tempo stesso chi comanda e chi ubbidisce e, come parte ubbidiente, conosciamo i sentimenti del costringere, dell’opprimere, del comprimere, del resistere, del muovere, i quali sono soliti avere inizio subito dopo l’atto del volere; in quanto, d’altro lato, abbiamo l’abitudine, in virtù del concetto sintetico di “io”, di non dar peso a questo dualismo e di lasciarci ingannare al riguardo (JGB 19).

Il pregiudizio secondo cui la volontà è un’istanza unitaria trova un valido supporto nel concetto sintetico di io. Dietro quest’ultimo agisce la coppia comando-obbedienza, coppia che non va pensata nei termini di una mente che comanda su un corpo che agisce. Se così fosse, Nietzsche si ritroverebbe ad aderire a una forma tradizionale di dualismo mente-corpo che invece egli vuole lasciarsi alle spalle. Solo apparentemente l’io-volontà immateriale produce, causa, azioni e solo apparentemente la volontà esercita un comando. L’attività del binomio comando-obbedienza avviene infatti su un unico piano, sul piano del corpo e ha come protagonisti i processi fisiologici. Il radicato pregiudizio operante nell’ipotesi che riconosce la volontà come causa dell’azione induce a valutazioni errate sulla natura dello stesso rapporto volontà-azione. In realtà, spiega Nietzsche, il sentimento della volizione è subordinato alla possibilità di riuscita dell’azione stessa, è un *prodotto* del funzionamento corretto delle dinamiche di comando e obbedienza – istanze ai cui meccanismi non abbiamo accesso – e scaturisce solo in seguito alla certezza della riuscita dell’azione. La volontà non influisce in nulla sull’azione, che accade indipendentemente da ogni nostro sentimento e pensiero e dunque indipendentemente dalla *nostra* “volontà”. Inoltre, Nietzsche insiste più volte, come vedremo⁵, in maniera apparentemente paradossale e contraddittoria, sulla natura involontaria dei componenti della volontà, sentire e pensare.

Questo accadere di fatto inintenzionale dell’azione, non ci impedisce di avere l’impressione di “volere” l’azione che “compiamo” (o che, piuttosto, accade), e di ascrivere a noi il merito di tale compimento:

si è agganciata al volere anche un’intera catena di relazioni sbagliate e conseguentemente di false valutazioni della volontà stessa – di guisa che chi vuole, crede in buona fede che il volere *basti* all’azione. Poiché, nel maggior numero dei casi, si è voluto soltanto quando ci si poteva *aspettare* l’effetto del comando, quindi l’obbedienza, quindi l’azione, allora *l’apparenza* si è trasferita nella sensazione che esista una *necessità d’effetto*: insomma chi vuole crede, con un sufficiente grado di certezza, che volontà ed azione siano in qualche modo una cosa sola – egli attribuisce il successo, l’attuazione del suo volere ancora alla volontà stessa e gode in ciò di un accrescimento di quel senso di potenza che ogni successo porta con sé (JGB 19).

⁵ Cfr. par. 3, *infra*.

L'agente prova piacere perché la “sua” volontà ha trovato attuazione. Egli è persuaso di essere l'artefice di un'azione che, a ben vedere, ha avuto altri esecutori.

“Libertà del volere” – è questa la parola per quel multiforme stato di piacere di colui che vuole, il quale comanda e nello stesso tempo si fa tutt'uno con l'esecutore, e, come tale, assapora al tempo stesso il trionfo delle resistenze, ma giudica in cuor suo che sia la sua volontà ad averle propriamente superate. In tal modo colui che vuole aggiunge le sensazioni di piacere degli efficaci strumenti esecutivi, delle servizievoli “volontà inferiori” o anime inferiori – il nostro corpo non è che l'organizzazione sociale di molte anime – al suo senso di piacere come essere che comanda. *L'effet c'est moi*: avviene, in questo caso, quel che si verifica in ogni comunità ben costruita e felice, l'identificazione cioè della classe governante con i successi della comunità. In ogni volere si tratta assolutamente di comandare e obbedire, sulla base, come s'è detto, di un'organizzazione sociale di molte “anime” (JGB 19).

Colui che vuole consapevolmente è dunque un agente apparente: «noi attribuiamo alla *volontà* ciò che è reso possibile da movimenti appresi nell'esercizio, numerosi e complicati. Colui che comanda *si scambia* (*sich verwechselt*) per i suoi strumenti ubbidienti (e la loro volontà)» (KSA 11.291, 27[65], estate-autunno 1884). In realtà il presunto comando che dovrebbe partire dall'io-soggetto agente è, come abbiamo visto, piuttosto un *affetto* del comando, come dire un «pensiero del comando», piuttosto che un comando vero e proprio, un affetto alimentato dal «credere superstizioso che il sentimento di potenza», implicato dal comando, «sia la potenza stessa che muove» (KSA 13.260, 14[81], primavera 1888). Il reale meccanismo di comando e obbedienza riguarda invece l'operato della «organizzazione sociale di molte anime» di cui siamo fatti:

la *volontà* più determinata (in quanto comando) è una vaga astrazione, nella quale sono compresi innumerevoli casi singoli, e perciò anche *vie* innumerevoli verso questi singoli casi [...] Di fatto, per l'esecuzione occorre un gran numero di individui, che sono tutti in uno stato ben determinato, quando il comando è impartito – essi devono comprenderlo e debbono vedervi anche il loro compito specifico, bisogna cioè che si comandi (e si obbedisca) continuamente fin nei minimi particolari, e solo quando il comando è scomposto in un gran numero di piccoli comandi subordinati, può avvenire il movimento, *che* comincia da quel che obbedisce *per ultimo ed è il più piccolo* – *si ha dunque un capovolgimento*, come per la cannonata in sogno⁶.

Si presuppone, qui, che l'intero organismo pensi, che tutte le formazioni organiche abbiano parte al pensare, sentire, volere – per conseguenza, che il cervello non sia se non un enorme apparato di centralizzazione (KSA 11.279, 27[19], estate-autunno 1884).

Ciò che in noi si sente agente individuale (in realtà la costellazione di molte anime che ci domina in un determinato momento) non fa che prendere atto *a posteriori* dell'evento che è accaduto. L'io-che-vuole si comporta in questo modo a prescindere da un suo effettivo intervento nell'azione, e ascrive poi a se stesso il merito del compimento dell'azione – solo dopo che essa è riuscita – illudendosi di esserne l'autore: «“Soggetto”, “oggetto”, “predicato” – queste divisioni sono *fatte* e vengono oggi usate come schemi per incappucciare tutti i fatti apparenti (*alle anscheinenden Thatsachen*). L'erronea osservazione di base è che io credo di essere *io* a fare qualcosa, a patire qualcosa, ad “*avere*” qualcosa, ad “*avere*” una qualità» (KSA 11.562, 36[26], giugno-luglio 1885).

⁶ Su questa nozione di capovolgimento (*Umkehrung*) si vedano GD, il capitolo dal titolo *I quattro grandi errori* e Lupo, 2003: 1.3.

Ma se non è “io” a fare, ad agire, allora, *chi* compie l’azione, *chi*, in definitiva, vuole? La realizzazione del comando è subordinata a una miriade di individui agenti e alla corretta funzionalità dei loro rapporti, basati su un meccanismo di ininterrotta trasmissione e comprensione di ordini. L’idea di un comando iniziale è vuota di senso se si prescinde dal processo che determina l’azione. Il comando centralizzato non è presupposto, ma al contrario presuppone il processo ed è dettato dal processo: il cervello non fa che mediare l’interazione della moltitudine degli individui agenti che costituiscono l’organismo e dunque, piuttosto che comandare, funziona da immenso snodo, punto di passaggio dell’infinità di ordini che le parti si scambiano continuamente.

Da ciò si inferisce che di fatto non c’è nessuno a dare l’ordine dell’azione che l’intero sistema-corpo produce: «*tanto il fare quanto l’autore sono fittizi*» (KSA 13.53, (358) 11[113], novembre 1887-marzo 1888).

Nietzsche ricorre a una sorta di argomento del *verum factum* per mostrare che è difficile pensare a una funzione direttiva delle cosiddette facoltà superiori come l’intelletto cosciente il quale, infatti, opera restando all’oscuro di gran parte della assai articolata attività corporea: se esso *non sa*, allora *non sa fare*⁷, pertanto non può che limitarsi, come una sorta di presidente senza mansioni esecutive, a una mera ratifica di tale attività a cui non partecipa.

La convinzione dell’io cosciente di essere l’agente, l’illusione di essere al governo dei processi è garantita dalla «*ignoranza* in cui il reggente è tenuto sulle singole faccende e gli interni turbamenti della comunità» (KSA 11.639, 40[21], agosto-settembre 1885):

ciò che distingue quella che è abitualmente pensata come l’unica “coscienza”, l’intelletto, è proprio il fatto che quest’ultimo rimane protetto e staccato dalle innumerevoli molteplicità nelle esperienze vissute di queste molte coscienze e, come una coscienza di rango superiore, come pluralità e aristocrazia dominante, ha a che fare solo con una *scelta* di esperienze vissute, per di più semplificate, rese chiare e trattabili, dunque esperienze vissute *falsate* – affinché esso, per parte sua, continui in questo semplificare e rendere chiaro, e dunque falsare, preparando ciò che si chiama comunemente “una volontà” – ogni siffatto atto di volontà presuppone per così dire la nomina di un dittatore. Ma ciò che presenta questa scelta al nostro intelletto, ciò che ha già in precedenza semplificato, assimilato, interpretato le esperienze vissute, in ogni caso non è appunto questo intelletto: non più di quanto lo sia ciò che *esegue* la volontà, ciò che accoglie una pallida, esigua ed estremamente imprecisa rappresentazione di valore e di forza, e la traduce in forza viva e in precisi criteri di valore. E proprio la stessa specie di operazione (*Operation*) che si svolge qui si deve svolgere in tutti i gradi inferiori, continuamente, nel reciproco rapportarsi di tutti questi esseri superiori e inferiori: questo stesso scegliere e presentare le esperienze vissute, questo astrarre e pensare insieme, questo volere, questo ritradurre (*Zurückübersetzung*) il sempre indeterminatissimo volere in attività determinata (KSA 11.576, 37[4], giugno-luglio 1885).

L’io-che-vuole è la risultante di un rapporto di forze vigente in un momento dato. Esso è dunque un prodotto dell’attività del corpo, una sua conseguenza. Il fatto che la coscienza sia un *prodotto* dell’attività corporea implica che esso non si collochi su un piano *ontologico* diverso, superiore rispetto alla sua origine: «intendiamo il sovrano e i suoi sudditi come aventi *la stessa natura*, tutti dotati di sentire, pensare, volere» (KSA 11.639, 40[21], agosto-settembre 1885). Attraverso

⁷ Si veda a proposito p.e. GM 125.

la coscienza secondaria⁸ il corpo è, in una certa misura, in grado di riconoscere, di sentire se stesso come agente.

Si presenta così una forma di dualismo che non si gioca però tra mente e corpo. Si tratta piuttosto di un dualismo intracorporeo che spinge Nietzsche a parlare della presenza di un doppio cervello, immagine che nella sua fisicità rappresenta in modo del tutto immanente una sorta di doppio livello della coscienza⁹: «Noi *ci immaginiamo* che ciò che comanda si annidi nella nostra coscienza. Alla fine abbiamo un doppio cervello: la capacità di *volere, sentire e pensare noi stessi* qualcosa del nostro volere, sentire e pensare, noi la riassumiamo con la parola “coscienza”» (KSA 11.448, 34[87], aprile-giugno 1885).

Tuttavia, la risultante del processo non va confusa con il processo che la determina. La volontà dell'agente ha soltanto un'illusoria possibilità di comando e di azione se per volontà si intende una costellazione di sentimenti e pensieri coscienti. Se invece per “volontà” si intende «l'organizzazione sociale di molte anime» che costituisce il nostro corpo, che lo fa funzionare attraverso meccanismi di cui siamo in gran parte all'oscuro, allora qui troviamo il vero motore dell'azione: la pluralità delle funzioni pulsionali-corporee governate dalla coppia comando-obbedienza¹⁰. Con l'introduzione di tale binomio è una ipotesi comunicativa ad essere utilizzata per spiegare la volontà. Come vedremo più avanti, anche nel caso del pensare Nietzsche ricorrerà a una spiegazione comunicativa del processo.

L'intero movimento argomentativo di JGB 19 è orientato alla dissoluzione della nozione di volontà come istanza mentale centrata sul soggetto-agente. Al suo posto subentra una idea di volontà come processo corporeo governato dalla presenza dei principi regolativi comando-obbedienza. Questi principi vengono osservati nella dinamica comunicativa primaria del rapporto a due e successivamente nell'individuo stesso. Qui, come si è detto, essi vanno considerati non nel senso tradizionale del dualismo mente-corpo, ma come principi di attività intracorporei che la mente immagina soltanto di determinare.

A livello dei processi organici vediamo all'opera un sentire-pensare-volere corporeo che produce il sentire-pensare-volere cosciente. Quest'ultimo, come una sorta di eco che pretende e crede di essere la voce che lo ha prodotto, immagina anche di essere la sorgente dell'azione, del sentimento, del pensiero, cioè della volizione tradizionalmente intesa.

Se si pensa all'uso del modo infinito per indicare le tre fondamentali varietà dei fenomeni psicofisici, si può notare che, nel caso di Nietzsche, tale uso risulta particolarmente appropriato per indicare la natura impersonale dei processi che

⁸ Cfr. Lupo, 2002.

⁹ Cfr. Lupo, 2002 e Lupo, 2003.

¹⁰ Va notato a questo punto che Nietzsche propone una concezione “aperta”, mobile, della gerarchia che si stabilisce nel binomio, svincolata da una rigida separazione tra attivo e passivo: l'obbedienza «non è un'obbedienza cieca, e ancor meno meccanica, ma un'obbedienza selettiva, intelligente» (KSA 11.576, 37[4], giugno-luglio 1885). Nell'orizzonte di una vita come «processo delle *determinazioni di forza*, in cui le diverse forze in lotta crescono per parte loro in modo diseguale» (KSA 10.421, 36[22], giugno-luglio 1885), Nietzsche si chiede «fino a che punto c'è un'opposizione anche nell'obbedire» (*ibidem*), e osserva che «la forza propria» dell'entità che obbedisce, nell'obbedire «non va affatto perduta» (*ibidem*), così come «nel comandare c'è un ammettere che la forza assoluta dell'avversario non è sconfitta, fagocitata, dissolta» (*ibidem*), pertanto «comandare e obbedire sono forme complementari della lotta» (*ibidem*), cioè dell'attività in generale.

si identificano con i fenomeni designati e il loro primato rispetto al supposto “soggetto” dei processi stessi: che ci sia un “qualcuno” che sente-pensa-vuole è per il filosofo una questione secondaria rispetto al dispiegarsi medesimo delle attività, se è vero che l’io è istanza risultante e funzione dei processi piuttosto che l’autore.

2.

Negli appunti dei taccuini vediamo Nietzsche impegnato in un continuo tentativo di chiarire i termini dei problemi e, parallelamente, le definizioni di base delle nozioni con cui egli opera. Dall’esame degli appunti postumi degli anni 1880-1885 emerge come le ipotesi su genesi, natura e dinamiche della volontà e sui suoi componenti semplici, sentire e pensare, siano il frutto di una prolungata riflessione che sta alla base di JGB 19.

Il corpo, e le sue dinamiche di sviluppo in termini di filogenesi, sono il punto di partenza obbligato per cercare di fare luce sulle origini del sentire e del pensare: «allo stesso modo che gli organi si sviluppano variamente da un altro organo, per esempio il sistema nervoso e il cervello dalla cute, così anche tutto quanto è sentire (*fühlen*), rappresentare (*vorstellen*) e pensare (*denken*) deve essere stato originariamente qualcosa di *unitario*» (KSA 10.404, 12[27], estate 1883). Per quanto riguarda il passaggio da tale unità originaria alla distinzione tra sentire e pensare, Nietzsche si limita a prendere atto, nel successivo sviluppo, di una differenziazione funzionale: «nella catena morfologica degli animali, si *sviluppa* il sistema nervoso e, più tardi, il cervello: si *sviluppa* il sentire (*Fühlen*), come, più tardi, si *sviluppa* il creare immagini (*das Bilder-Schaffen*) e il pensare (*Denken*). Sebbene non lo comprendiamo ancora: vediamo che è così» (KSA 11.95-96, 25[325], primavera 1884).

In quella particolare interazione di forze che va sotto il nome di “vita”, il sentire e il pensare, insieme al rappresentare, sono sottoprocessi funzionali al processo principale, quello nutritivo.

Una molteplicità di forze collegate fra loro da un comune processo di nutrizione, è questo ciò che noi chiamiamo “vita”. A questo processo di nutrizione, come mezzi che lo rendono possibile, appartengono i cosiddetti sentire, rappresentare, pensare, cioè 1) un contrapporsi a tutte le altre forze 2) una riconduzione di queste a forme e ritmi 3) una valutazione in rapporto alla assimilazione o alla separazione (KSA 10.650-651, 24[14], inverno 1883-1884).

Qui si tratta del sentire, del rappresentare e del pensare nelle loro forme primitive, ridotti alle loro funzioni essenziali. In questa prospettiva, il pensare è da considerarsi come un’attività valutativa dell’organismo che “decide” ciò che va assimilato o respinto. Concepito nella sua funzione di base come processo semplice, il pensare si identifica di fatto con il sentire: «il nostro pensiero realmente non è se non un gioco molto raffinato e complicato della *vista*, dell’*udito*, del *tatto*, le forme logiche sono leggi fisiologiche delle percezioni dei sensi. I nostri sensi sono centri sviluppati di sensazioni (*Empfindungscentra*) con forti risonanze e specchi» (KSA 9.309, 6[433], autunno 1880). Nietzsche ripercorre la genesi del pensiero prelinguistico e mostra come sia possibile pensare attraverso i sensi:

si dev'essere pensato molto prima che ci fossero gli occhi: le "linee e le figure" non erano quindi date inizialmente, ma per un lunghissimo periodo si pensò in base a sentimenti tattili (*Tastgefühle*); questi, peraltro, *non* sostenuti dagli occhi, insegnano gradazioni del sentimento di pressione (*Grade des Druckgefühls*), e non ancora figure. Prima dunque che si giungesse con l'esercizio a intendere il mondo come complesso di figure in movimento, si stende il tempo in cui esso veniva "compreso" come sensazione di pressione (*Druck-Empfindung*), mutevole e di diverso grado. Che si possa pensare per immagini, per suoni, non c'è dubbio: ma si deve anche ammettere che si possa pensare per sentimenti di pressione (*Druckgefühlen*) (KSA 11.643, 40[28], agosto-settembre 1885).

Nell'ambito del suo tentativo di sradicare la nozione di volontà dal terreno metafisico, Nietzsche cerca di estendere il "sentire" e il "pensare", i componenti "semplici" della volontà, al di là della psicologia: essi non sarebbero fenomeni soltanto psicologici, ma anche e principalmente fisici e fisiologici. La mossa nietzscheana non implica, nella cornice di una spiritualizzazione antropomorfa della natura, il riconoscimento che "tutto pensa", quanto piuttosto, al contrario, una naturalizzazione delle cosiddette "facoltà" spirituali umane. Esse scaturirebbero dai processi naturali e ne sarebbero una continuazione in una forma e a un grado diversi.

In direzione di una considerazione non esclusivamente psicologica del pensiero può essere letta l'identificazione tra pensare e forza che ricorre in alcuni frammenti tra il 1883 e il 1886: «ad ogni livello della vita», annota Nietzsche, «noi troviamo come momento più forte e continuamente esercitato *il pensare* (*das Denken*), perfino in ogni percepire (*Percipiren*) e in ogni apparente subire! Evidentemente in questo modo esso diventa quanto mai *potente* ed *esigente* e a lungo andare tiranneggia su tutte le altre forze» (KSA 10.658, 24[23], inverno 1883-1884). Il pensare è visto come una forza agente non soltanto a livello del fenomeno vita ma più in generale: «i pensieri sono forze. La natura risulta essere una massa di relazioni di forze: sono pensieri, processi dal punto di vista logico assolutamente certi, manca ogni possibilità di errore» (KSA 11.158, 26[38], estate-autunno 1884).

Ma come si manifesta e che cos'è questo pensare non psicologico della natura, il pensiero-forza? Esso è definito da Nietzsche come preorganico: «"pensare" nello stato primitivo (pre-organico) è *realizzare figure* (*Gestalten-Durchsetzen*), come per i cristalli» (KSA 11.687-688, 41[11], agosto-settembre 1885). Tale pensare si distingue dal pensare psicologico umano, «il *nostro* pensare», in cui «*l'essenziale* è», piuttosto, «ordinare il materiale nuovo nei vecchi schemi (= letto di Procuste) *rendere* il nuovo uguale al vecchio» (KSA 11.687-688, 41[11], agosto-settembre 1885).

È possibile riconoscere la presenza di meccanismi e processi che possono essere ricondotti all'attività del pensare nella vita cellulare come nell'opera d'arte:

si può costruire una perfetta analogia tra il semplificare e sintetizzare innumerevoli esperienze in principi generali e il divenire della cellula seminale, che porta in sé abbreviato tutto il passato; allo stesso modo anche tra la costruzione artistica in base a idee fondamentali creative, fino a giungere al "sistema", e il divenire dell'organismo come compimento e continuazione del pensiero (*und dem Werden des Organismus als einem Aus- und Fortdenken*), come *rimembranza* a ritroso di tutta la vita passata, come una rievocazione, una trasformazione in corpo. Insomma, la vita organica *visibile* e il potere, il pensare creativo dell'anima *invisibili*, contengono un parallelismo: queste due parti si possono dimostrare parallele nel modo più chiaro nell'"opera d'arte" (KSA 12.139, 2[146], autunno 1885-autunno 1886).

Nietzsche ipotizza un pensare pre-psicologico di cui il pensare nel senso psicologico che ci è consueto, è una espressione.

Gli organismi, la loro evoluzione e lo svolgimento delle loro funzioni dipendono dalla attività di una forma di pensare che presenta delle simmetrie rispetto al pensare come attività logica: anche nella cellula seminale e nello sviluppo dell'individuo sembra operare una specie di induzione e deduzione.

Il tratto che accomuna il pensare logico-psicologico e il pensare delle costellazioni di forza e degli organismi è la tendenza di entrambi all'ordine e alla semplificazione. Il pensare appare, in generale, come l'insieme delle strategie messe in atto da un organismo o da una costellazione di forze (vedi il cristallo nel mondo inorganico) per assimilare, portare a sé, incorporare: «tutto il pensare, il giudicare, il percepire, in quanto *confrontare* (*vergleichen*), ha come presupposto un “*porre come uguale*” (*gleichmachen*). Il fare uguale è la stessa cosa della incorporazione della materia assimilata nell'ameba» (KSA 12.209, 5[65], estate 1886-autunno 1887). La complessità del pensare umano ha lo stesso presupposto del pensare cellulare: lo scopo di entrambi è l'assimilazione del diverso, l'uniformazione di quest'ultimo, l'«ordinare il materiale nuovo nei vecchi schemi [...] *rendere* il nuovo uguale al vecchio» (KSA 11.687-688, 41[11], agosto-settembre 1885). La stessa semplice logica della nutrizione e dunque dell'espansione, dell'incremento quantitativo e di potenza sembra dominare entrambi. In entrambi i casi sono all'opera apprezzamenti di valore nel senso della misurazione e del calcolo¹¹.

In quanto insieme di strategie finalizzate all'assimilazione del diverso e al dominio, il pensare è, in generale, l'attività che scaturisce dal conflitto tra forze pulsionali, è il modo attraverso cui queste ultime stabiliscono relazioni tra loro e riconoscono i loro rapporti di forza. In questo senso si spiega l'affermazione secondo cui «il pensare è soltanto un rapportarsi reciproco delle pulsioni» (JGB 36).

Le configurazioni che si vengono a creare tra le varie costellazioni di forza sono il risultato di un esercizio di pensiero in quanto attività di assimilazione-incorporazione, che implica sempre dinamiche interpretative-creative. Ciascuna configurazione può essere vista come la traduzione, l'interpretazione della configurazione precedente. I passaggi dallo stato fisico al fisiologico e dal fisiologico allo psicologico sono altrettante riconfigurazioni-traduzioni delle costellazioni di forza di volta in volta vigenti, in cui le configurazioni precedenti non si perdono, ma diventano la base per quelle successive, fino a costituire un insieme di configurazioni coesistenti, interagenti e interdipendenti. Dal pensare delle costellazioni di forza dipende il pensare fisiologico dell'organismo e da quest'ultimo il pensare-sentire psicologico e logico a noi familiare: «dietro ogni logica e la sua apparente sovranità di movimento stanno apprezzamenti di valore, o per esprimermi più chiaramente, esigenze fisiologiche di una determinata specie di vita» (JGB 3). Dietro ogni pensare logico si pone dunque il pensare fisio-logico.

¹¹ Di qui la definizione di “pensare” presente in GM 2, 8: «Stabilire prezzi, misurare valori, escogitare equivalenti, barattare – ciò ha preoccupato il primissimo pensiero dell'uomo in una tale misura, che in un certo senso pensare è *tutto questo*» (KSA 5.306, GM 2, 8).

In quanto fenomeni psicologici di cui si è coscienti, pensieri e sentimenti sono «segni di certi processi» (KSA 11.179, 26[114], estate-autunno 1884): la sfera psicologica si mostra come una funzione della sfera corporea e il pensare, inteso nella sua dimensione psicologica, un “linguaggio di segni” delle dinamiche fisiologiche pulsionali soggiacenti percepite sotto forma di affetti: «i pensieri sono *segni* di un gioco e di una lotta degli affetti: rimangono sempre collegati con le loro radici nascoste» (KSA 12.29, 1[75], autunno 1885-primavera 1886)¹², e «le forme logiche appaiono come l'espressione generale delle nostre pulsioni...» (KSA 9.273, 6[297], autunno 1880).

Il pensiero si caratterizza dunque per la sua natura segnica. Esso sta sempre per qualcos'altro, per una pulsione, per un insieme di pulsioni, per una condizione fisiologica nel suo complesso. Nietzsche lo definisce a volte come segno (*Zeichen*), in riferimento alla dimensione logica-psicologica, a volte come sintomo (*Symptom*), in riferimento a quella fisiologica.

Nonostante il pensiero appaia alla coscienza come qualcosa di originario, di immediatamente certo, esso è in realtà un derivato, l'effetto e il termine di un processo che resta per noi ignoto. Generalmente, e impropriamente secondo Nietzsche, riconosciamo come pensiero soltanto la parte terminale di tale processo. Il divenire coscienti è possibile nella misura in cui qualcosa in noi compie «un estratto (*Auszug*), una semplificazione, un tentativo di strutturazione (*Gestaltung*)» (KSA 11.179, 26[114], estate-autunno 1884) dell'intero processo di pensiero:

il processo cerebrale vero e proprio (*der eigentliche Gehirnprozeß*) di un pensiero è qualcosa di essenzialmente diverso da ciò che ci è possibile notare come pensiero: le nostre rappresentazioni (*Vorstellungen*), delle quali siamo a conoscenza, sono la parte più piccola e la peggiore di quelle che abbiamo (KSA 9.191, 5[44], autunno 1880);

noi scegliamo degli embrioni di pensiero (*Gedanken-Embryonen*) che così improvvisamente emergono [...] Ciò che è più essenziale del processo (*Prozesses*) si svolge al di sotto della nostra coscienza (*geht unter unserem Bewußtsein vor sich*) (KSA 9.273, 6[297], autunno 1880);

Crediamo di sapere che cosa sia pensare. Ma facciamo esperienza (*erleben*) di alcuni sintomi di una malattia a noi essenzialmente ignota (KSA 9.313, 6[444], autunno 1880).

Non deve fuorviare l'affermazione secondo cui «noi scegliamo embrioni di pensiero». In realtà, nessuna volontà sottende a questa scelta e il «noi» usato da Nietzsche va inteso in senso impersonale come «qualcosa in noi o di noi trasceglie i pensieri». Il pensiero è un processo del tutto non intenzionale: «per i pensieri valgono le stesse cose che per i movimenti fisici: devo attendere che accadano anche se li voglio» (KSA 9.273, 6[297], autunno 1880) o, al contrario, può avvenire che «proprio quando vorrei tacere a me stesso un pensiero e tenermene lontano, ecco che con tutta certezza questo pensiero mi si fa incontro in carne ed ossa» (KSA 10.85, 3[1] 271 luglio-agosto 1882)¹³.

¹² Si veda a proposito anche KSA 12.16 1[28], autunno 1885-primavera 1886. Già nel 1880 Nietzsche avvertiva l'urgenza di attribuire ai pensieri in quanto “gesti”, la funzione di segni delle dinamiche pulsionali soggiacenti: «Bisogna considerare i nostri pensieri come *gesti*, corrispondenti alle nostre pulsioni, come tutti i gesti» (KSA 9.244, 6[184], autunno 1880).

¹³ Queste riflessioni sulla natura involontaria del pensare confluiscono poi nella formula di JGB 17 citata *infra* in nota.

Oltre al fatto di essere fuori del nostro controllo, ciò che contribuisce a rendere ancora più imprevedibile l'oggetto-pensiero è la difficoltà che si ha nel distinguerlo dagli altri fenomeni psichici. In effetti, che cosa si intende per pensiero? A ben vedere, esso non si presenta mai da solo, in maniera netta, distinta. È il caos, infatti, a lavorare nella nostra mente: «concetti, immagini, sensazioni vengono *casualmente* giustapposti, gettati alla rinfusa» (KSA 9.484, 11[121] primavera-autunno 1881).

3.1

In una lunga, importante riflessione del 1885, rielaborata e ampliata a partire da un primo abbozzo dell'anno precedente¹⁴, Nietzsche sviluppa la sua teoria del pensiero in quanto fenomeno semiotico, linguistico e comunicativo. Si tratta in questo caso di riflessioni che restano confinate nell'officina privata degli appunti e non trovano spazio nelle opere pubblicate nei termini e nei modi qui esposti. L'ampiezza del frammento, il fatto che a distanza di un anno ne venga elaborata una versione più estesa e stilisticamente più accurata, dimostrano la rilevanza teorica dell'argomento per l'autore e fanno supporre, in base alla cronologia, che il filosofo intendesse inserire il testo in *Al di là del bene e del male*.

Il pensiero è nella forma (*Gestalt*) in cui esso viene, un segno equivoco (*vieldeutiges Zeichen*), un segno che ha bisogno di un'interpretazione (*Auslegung*) o, più esattamente, di una volontaria restrizione e delimitazione, per diventare finalmente univoco (*eindeutig*). Esso affiora in me – da dove? Per quale ragione? Non lo so. Viene, indipendentemente dalla mia volontà¹⁵, di solito avvolto e oscurato da una folla di sentimenti, desideri (*Begehrungen*), avversioni, e anche da altri pensieri, spesso appena distinguibile da un “volere” o “sentire” (KSA, 11.596, 38[1], giugno-luglio 1885)¹⁶.

In apertura del frammento, Nietzsche riprende le ipotesi sulla natura segnica e involontaria del pensare già formulate, come abbiamo visto, all'inizio degli anni '80.

Il pensiero non è un oggetto semplice da osservare perché non si presenta in una forma individuata: esso infatti è come un segno a cui non si può accedere direttamente, un segno sempre accompagnato da “rumori” che lo rendono indistinguibile e che possono essere eliminati solo da un'attività interpretativa e selettiva.

L'origine del pensiero e della nebulosa di sentimenti che lo accompagna è ignota e così anche “l'autore”, sempre che ve ne sia uno, del processo interpretativo che attraverso un'operazione di setaccio trasforma il segno equivoco in segno univoco:

¹⁴ Si tratta di KSA, 11.174 26[92], estate-autunno 1884. Questo testo presenta anche un titolo: *Ciò che è involontario nel pensare*, titolo che avvalorava l'ipotesi secondo la quale Nietzsche aveva intenzione di pubblicare il testo come aforisma.

¹⁵ Cfr. anche JGB 17: «un pensiero viene quando è “lui” a volerlo, e non quando “io” lo voglio». Se il pensare medesimo è un fenomeno involontario, che dunque non controlliamo, e la stessa cosa vale per il sentire, ne consegue che il volere, in quanto sentire e pensare, è esso stesso un fenomeno involontario (!), se per volontario si deve intendere qualcosa che dipende dall'attività di un autore, di un soggetto agente. Sull'argomento si veda *supra*.

¹⁶ Tutte le successive citazioni sono tratte da questo frammento.

Lo si isola (*scil.* Il pensiero LL) da questa moltitudine, lo si ripulisce, lo si fa stare sulle sue gambe, si guarda come si regge, come cammina, tutto in un sorprendente *presto* e senza tuttavia alcun sentimento della fretta: *chi* fa tutto questo? – io non lo so e sono certamente più spettatore che autore di questo processo (*dieses Vorgangs*).

La domanda intorno al soggetto dell'attività di pensiero non può che rimandare all'analoga domanda relativa al soggetto del volere e alla analoga risposta, che comporta il riconoscimento dell'assenza di un soggetto che vuole e che pensa in luogo del quale restano il pensare e il volere come meri eventi e forme dell'accadere.

Nel passo successivo del frammento, Nietzsche ricorre alla metafora del tribunale e del dibattimento giudiziario per cercare di ricostruire forme e modi del processo interpretativo-selettivo di estrazione del pensiero cosciente dalla massa indistinta dei pensieri inconsci.

Poi ci si mette a giudicare e si chiede: "Che cosa significa? Che cosa può significare? Ha ragione o torto?" – si chiamano in aiuto altri pensieri, lo si paragona con gli altri. Il pensare si dimostra così una specie di esercizio e atto della giustizia (*eine Art Übung und Akt der Gerechtigkeit*), in cui c'è un giudice, una controparte e finanche un interrogatorio dei testimoni, che io posso stare un po' ad ascoltare – certo solo un po': la maggior parte, così sembra, mi sfugge. – Che ogni pensiero dapprima venga in forma equivoca e fluida (*schwimmend*) e in realtà solo come occasione per un tentativo di interpretazione (*Interpretation*) o come occasione per una definizione arbitraria; che a ogni pensare sembra che prenda parte una molteplicità di persone: ciò non è proprio facile da osservare, noi siamo addestrati (*geschult*), in fondo, al contrario, cioè nel pensare a non pensare al pensare (*beim Denken nicht an's Denken zu denken*).

La metafora del dibattimento con cui Nietzsche rappresenta qui il "processo" di pensiero aiuta a far luce sulla questione.

Il processo del pensiero come stato interno che riguarda il singolo individuo presenta analogie con il discorso condiviso praticato dalla comunità dei parlanti e rivela la sua essenza comunicativa: in questo senso può essere letta l'affermazione nietzscheana secondo la quale sembra che al pensare «prenda parte una molteplicità di persone», un'affermazione che rappresenta il pensare umano come un evento collettivo, un discorso, e non come una esperienza privata. Il passaggio dal pensiero equivoco al pensiero univoco è possibile solo in seguito a un processo interpretativo che a sua volta scaturisce in un orizzonte comunicativo che ha come teatro il mondo psichico dell'individuo stesso.

Ancora una volta non sfuggirà qui la simmetria e il sovrapporsi delle dinamiche che caratterizzano il volere e il pensare. Ricordiamo, infatti, che anche il processo del volere in JGB 19 era descritto in termini non dissimili, come l'interazione delle molte anime di una organizzazione sociale. La differenza riguarda solo le metafore utilizzate: in JGB 19 la metafora militare o gerarchica per descrivere la comunicazione che determina i meccanismi causali dell'azione; mentre nel frammento 38[1] Nietzsche ricorre alla metafora giudiziaria. A monte di entrambe le immagini stanno le medesime dinamiche comunicative come elemento costitutivo e motore di ogni comunità¹⁷.

¹⁷ Va ricordato a proposito che nei frammenti degli anni '80 è dominante l'idea della comunità come *prius* rispetto all'individuo (e, inversamente, della subordinazione di questo a quella); come l'idea che, in fondo, anche l'entità più individuale è una comunità molteplice e che pertanto solo in apparenza l'individuo è qualcosa

Se nella prima parte del frammento emerge la dimensione semiotico-linguistica del pensare, la seconda parte è dedicata a mettere in luce la natura del pensiero in quanto sintomo, cioè segno di uno stato fisio-logico dell'organismo, stato a suo modo non meno "linguistico" del primo anche se di una linguisticità non propriamente verbale:

l'origine dei pensieri resta nascosta; a proposito è invece altamente verosimile che esso (il pensiero) è solo il sintomo di uno stato molto più complesso (*umfänglicheren Zustandes*); che poi proprio quel pensiero venga e nessun altro, che esso venga proprio con quella maggiore o minore chiarezza, talvolta sicuro e imperioso, talvolta debole e bisognoso di appoggio, nel complesso sempre eccitante e interrogante – per la coscienza ciascun pensiero agisce come uno *stimulans* –: in tutto ciò si esprime, attraverso *segni*, un qualche cosa del nostro stato complessivo¹⁸.

A questo punto l'attenzione di Nietzsche si sposta quasi bruscamente dal pensiero al sentimento, che a dire del filosofo richiede, allo stesso modo del pensiero, di essere interpretato da parte nostra. Ancora una volta, come avevamo già potuto notare in JGB 19, pensiero e sentimento, vengono posti sullo stesso piano, entrambi sintomi di processi fisiologici.

La stessa cosa vale per ciascun sentimento (*Gefühl*), esso non significa in se stesso qualcosa: quando viene, esso è interpretato da noi, e quante volte interpretato in modo singolare! Si pensi alle necessità, per noi quasi "inconscie" dell'intestino, alla tensione della pressione sanguigna nell'addome, agli stati morbosi del *nervus sympathicus*: e quante cose ci sono, di cui noi, attraverso il *sensorium commune*, abbiamo appena un barlume di coscienza!

Dimensione psichica e dimensione fisica tuttavia non differiscono dal punto di vista ontologico, ma solo perché i processi segnico-comunicativi della prima sfera, quella del «pensare psichico» finiscono progressivamente per differenziarsi dai processi della seconda, quella del «pensare fisico». In altri termini, fisico e psichico non corrispondono a due livelli della realtà eterogenei – le due sostanze della metafisica tradizionale – ma sono semplicemente due linguaggi che dicono in modo diverso una medesima realtà. Le due sfere sembrano radicalmente separate in ragione delle continue e ripetute traduzioni che avvengono nei differenti passaggi interpretativi dall'una all'altra. Ne consegue che ci sono molte cose che avvengono nel nostro organismo di cui «abbiamo appena un barlume di coscienza» e molte altre di cui nulla sappiamo perché il linguaggio "psichico" finisce per essere molto diverso dal linguaggio "fisico" e incapace di comprenderne univocamente i messaggi. Diventiamo consapevoli solo di una parte molto ristretta di tutto il processo comunicativo all'opera nell'organismo e la cosiddetta "sfera psichica" tende in generale a fraintendere, interpretandoli

che si contrappone alla comunità, essendo esso stesso una comunità sia dal punto di vista fisiologico (una comunità di cellule) sia dal punto di vista psicologico (un coacervo di pulsioni e motivi perennemente in lotta tra loro). Sulla natura assai problematica del rapporto tra unità e molteplicità nel pensiero di Nietzsche, sulla nozione di "intero" e di "caos", si veda Müller-Lauter in Müller-Lauter 1999b: 131 e sg.

¹⁸ «Ogni singolo sentimento, pensiero, volizione», afferma Nietzsche in un altro frammento coevo, «non è nato da una pulsione determinata, ma è uno stato complessivo (*Gesammtzustand*), una superficie intera dell'intera coscienza (*eine ganze Oberfläche des ganzen Bewußtseins*) e risulta dalla istantanea affermazione di potenza (*Macht-Feststellung*) di tutte le pulsioni che ci costituiscono (*aller der uns constituirenden Triebe*) – sia della pulsione che domina al momento sia di quelli che ad esso obbediscono o si contrappongono. Il pensiero successivo è il segno del modo in cui la condizione di potenza (*Macht-Lage*) si sia nel frattempo modificata» (KSA 12.26, 1[61], autunno 1885-primavera 86).

a proprio modo, i messaggi del corpo inventando per essi una immaginaria causalità extracorporea.

Tenendo conto di questo orizzonte problematico diventa comprensibile la distinzione tra “*vere*” cause *fisiche* e “*false*” ragioni *psichiche* delineata da Nietzsche nella parte finale del frammento:

solo l'esperto di anatomia scopre, davanti a tali incerti sentimenti di malessere, il genere e *il contesto* (*Gegend*) delle cause (*Ursachen*); tutti gli altri, nel complesso cioè quasi tutti gli uomini, finché ci saranno uomini, cercheranno per una tale specie di dolori non una spiegazione fisica, ma una spiegazione psichica e morale, e attribuiranno *una falsa causa* (*falsche Begründung*) ai mali effettivi del corpo, trascegliendo nella cerchia delle loro spiacevoli esperienze (*Erfahrungen*) e paure la causa del fatto di sentirsi male in tal maniera. Sul banco di tortura quasi tutti si dichiarano colpevoli; quando prova il dolore di cui ignora la causa fisica (*physische Ursache*), lo stesso torturato si interroga così a lungo e così insistentemente, che finisce per *trovare colpevole sé* o gli altri, come fece per esempio il puritano che, secondo l'abitudine, interpretò moralmente lo Spleen derivante da un modo di vivere irragionevole, come il morso della propria coscienza morale (*Gewissen*) (KSA, 11.596, 38[1], giugno-luglio 1885).

L'esito del processo di interpretazione dei sentimenti è la creazione di ragioni che diano conto – non importa in che modo e quale sia il loro valore di verità – del manifestarsi dei sentimenti stessi.

Di regola, le ragioni vengono “inventate”, prodotte, e alla fine sono queste a contare per chi prova dei sentimenti, soprattutto dolorosi, e soprattutto nel momento stesso in cui li prova e cerca di comprenderne il senso.

Le finenze della filosofia-della-psicologia, ma anche la ricerca eziologica di tipo scientifico non hanno più voce in capitolo di fronte alla sofferenza reale e Nietzsche sembra ribadire (e celebrare) in ultima analisi la potenza del senso comune creatore di ragioni. Le ragioni, per quanto “false”, se confrontate con le cause che la scienza porta alla luce, sono comunque dotate di una forza esplicativa che le cause non hanno e non possono avere a livello del senso comune. A quest'ultimo si contrappone la quasi malinconica e isolata figura dell'esperto di anatomia – qui rappresentante del mondo della scienza – portatore di un sapere veridico, certamente, ma non in grado di rendere comprensibile e accettabile ciò che, nella sua irriducibilità qualitativa costituisce di fatto l'esperienza di sé e del mondo.

*Bibliografia*¹⁹

- Abel, G., 1985, *Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches*, in J. Simon, a cura di, *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Würzburg, Königshausen und Neumann, vol. II, pp. 35-89;
– 1998², *Nietzsche: die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin-New York, de Gruyter;
– 2001, *Bewusstsein - Sprache - Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes*, «Nietzsche-Studien», 30, pp. 1-43;

¹⁹ Si menzionano qui tutti i testi utilizzati, anche quelli non esplicitamente menzionati nel lavoro ma comunque determinanti per la sua ideazione.

- 2002, *Wahrheit und Interpretation*, «HyperNietzsche», 12/03, <http://www.hypernietzsche.org/gabel-1>;
- Andina, T., 2002, *Alle origini dell'ontologia nietzschiana: sulle tracce di Roger Boscovich*, «HyperNietzsche», 09/03, <http://www.hypernietzsche.org/tandina-1>;
- Assoun, P. L., 1980, *Freud et Nietzsche*, PUF, Paris; tr. it. di M. Innamorati, *Freud e Nietzsche*, Roma, Giovanni Fioriti Editore, 1998;
- Dennett, D. C., 1991, *Consciousness Explained*, Little & Brown, Boston; tr. it. di L. Colasanti, *Coscienza*, Milano, Rizzoli, 1993;
- 1996, *Kinds of Minds. Towards an Understanding of Consciousness*, New York, Basic Books; tr. it. di I. Blum, *La mente e le menti. Verso una comprensione della coscienza*, Rizzoli, Milano, 2000;
- Galton, F., 1883, *Inquiries into Human Faculty and its Development*, London, Macmillan and Co.;
- Gasser, R., 1997, *Nietzsche und Freud*, Berlin-New York, de Gruyter;
- Hofstadter, D. R., Dennett, D. C., a cura di, 1981, *The Mind's I. Fantasies and Reflections on Self and Soul*, New York, Basic Books; tr. it. di G. Trautteur, *L'io della mente*, Adelphi, Milano, 1985;
- Lupo, L., 2002, *Linguaggio e coscienza nel pensiero di Nietzsche degli anni 1880-1888*, Atti dell'VIII Congresso Nazionale della Società di Filosofia del Linguaggio - Incontro dei Dottorati di Ricerca, dal titolo «Filosofia & Linguaggio in Italia. Nuove ricerche in corso», Università della Calabria, Arcavacata, 20-22 settembre 2001, <http://www.sophia.unical.it/filosofia&linguaggio/atti/lupo.pdf>;
- 2003, *Nietzsche e il problema della coscienza nelle opere e nei frammenti degli anni '80*, Tesi di Dottorato in Teoria e Storia della Storiografia Filosofica (XIV Ciclo), discussa presso l'Università della Calabria;
- Minsky, M., 1985, *The Society of Mind*, Simon & Schuster, New York; tr. it. di G. Longo, *La società della mente*, Milano, Adelphi, 1989;
- Müller-Lauter, W., 1971, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York, de Gruyter;
- 1978, *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», 7, pp. 189-223; tr. it. di F. Iurlano, *L'organismo come lotta interna. L'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, in G. Campioni, A. Venturelli, a cura di, *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Napoli, Guida, 1992, pp. 153-200;
- 1998, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, Trieste, Parnaso;
- 1999a, *Über Werden und Wille zur Macht*, Berlin-New York, de Gruyter;
- 1999b, *Über Freiheit und Chaos*, Berlin-New York, de Gruyter;
- 1999c, *Heidegger und Nietzsche*, Berlin-New York, de Gruyter;
- Orsucci, A., 1992, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bologna, Il Mulino;
- Piazzesi, C., 2003, *Nietzsche: fisiologia dell'arte e décadence*, Lecce, Conte;
- Prodi, G., 1974, *La scienza, il potere, la critica*, Bologna, Il Mulino;
- 1977, *Le basi materiali della significazione*, Milano, Bompiani.

Robert Nola

ABANDONING SCIENCE AND TRUTH,
OR RECLAIMING SCIENCE AND TRUTH
FROM NIETZSCHEAN ASCETIC IDEALS?

Throughout his writings Nietzsche displays an ambivalent, even contradictory, attitude towards truth, the role of truth and our truth seeking. In his later writings this ambivalence takes on a new form that is the topic of this paper. On the one hand, he tells us that he has uncovered some truths, as unpalatable, and even as life-threatening, as they may be; but on the other hand he depreciates truth seeking, condemning it as part of the ascetic ideal. Can he consistently do both of these things? This is yet another commentary on various passages in the Third Essay of *On the Genealogy of Morals* (GM)¹ that lead to this problem – but with a difference. It is important to set Nietzsche's remarks in their historical context, and many writers do this, often citing those parts in which he is critical of, say, the writings of Kant and Schopenhauer. Other writers, especially from the USA, set Nietzsche's remarks in their own more contemporary context and wish to link Nietzsche's views to those of Putnam (as an internal realist), or Quine, or the views of others². The approach here will be different. As well as trying to determine what Nietzsche means by the ascetic ideal and the role science and truth play in it, an attempt will also be made to see whether there is any message in what Nietzsche says in this part of GM for contemporary philosophy of science³, since he links science to the ascetic ideal. It will be argued that his position has much less interest than might initially be supposed by many, including Nietzsche himself.

The first section of the paper sets out Nietzsche's claim to have uncovered some important truths. The next two sections set out an account of what Nietzsche means by the ascetic ideal, his claim that science and truth are an integral part of it, and the range of attitudes to science and truth, from depreciation to dismissal, that might be indicated by Nietzsche's rejection of «belief in (the) truth». Following this, an argument is presented that raises a problem for those

¹ References to *On the Genealogy of Morals* are to the 1996 translation by D. Smith.

² Amongst the many, see especially Leiter 2002: ch. 8, pp.274-275, who, after discussing the views of Kant and Schopenhauer, invokes Quine and Quine's 'boat of Neurath'; see also Clark 1990, ch. 2, who makes connections with the anti-realist account of truth of Putnam and Rorty, amongst others.

³ To contemporary science and philosophy of science we can also add the science and philosophy of science of Nietzsche's own time which was as varied as that today.

genealogists, such as Nietzsche, who wish to claim that they have uncovered some deep and unpalatable truths about our beliefs and values yet, in some sense, wish to depreciate or dismiss truth, or truth-seeking. The next two sections discuss some ways of lessening this problem, but at the cost of seriously downplaying or qualifying many of the claims that Nietzsche makes for his genealogical project in ways that make it much less controversial and show that Nietzsche has not produced anything novel in his genealogy of truth seeking. Section 7 discusses some of Nietzsche's reasons for thinking that science lack ideals (whatever this might mean). The following section considers what Nietzsche's perspectivism about knowledge might have to say for ascetic ideals in science and truth seeking; it is argued that it has nothing to say, though there are accounts of the method of science that might plausibly parallel Nietzschean perspectivism, but within a thoroughly objectivist context. Finally we consider the possibility that Nietzschean genealogy is really free of science and truth and that his genealogy is an exercise in a noble lie. The final outcome of this discussion is that there is little to be said for the view that science and truth are to be thrown out with the abandonment of the ascetic ideal; rather, science and truth have little to do with this ideal. In the long run, Nietzsche's, and our own, contemporary science and philosophy of science have little to learn from any association with the ascetic ideal and are largely free of it.

1. Nietzsche in Pursuit of Truth

GM begins with the promise to uncover some truths, no matter how life-threatening they are, or how contrary they are to what is commonly believed. He says of «microscopic researchers of the soul», that is, of genealogists such as himself who look into the origins of Christian morality, that they have learned, in uncovering these truths, how to «sacrifice all wishfulness to truth, to *every* truth, even the simple, bitter, ugly, repulsive, unChristian, immoral truth... For such truths do exist» (GM I, 1). And in his summary review of GM in *Ecce Homo* Nietzsche tells us that he has revealed some important truths:

very disagreeable truths are heard rumbling in the distance. [...] In the end [...] a *new* truth becomes visible every time among thick clouds. [...] The truth of the *first* inquiry is the birth of Christianity; the birth of Christianity out of the spirit of *ressentiment*, not as people may believe, out of the "spirit" (Nietzsche, 1969: p. 312).

Here it is quite clear that Nietzsche takes himself to have uncovered two truths, one to do with causal connections, and the other their absence: the truth that *ressentiment* is (a major part of) the cause of the origin of Christian morality, while in contrast it is true that "spirit" is not a cause.

Of the Second Essay in GM he says that he has uncovered a further truth, viz., that in his account of conscience, its origin «is not, as many people believe, "the voice of God in man"; it is the instinct of cruelty». Once again he offers us a causal claim that he takes to be true, viz., that the causal origin of conscience in ourselves is not to be located in anything religious but in our «instinct for cruelty that turns back after it can no longer discharge itself externally», and that this is «one of the most ancient and basic substrata of culture» (*loc. cit.*). This yields a

second pair of claims at the heart of GM, one causal and the other denying any causal connection. Whether these are truths is not a matter to be discussed here. The main point is that they are advanced as truths, and uncovering such truths, as shocking as they may be, is the aim of the kind of genealogical investigation that Nietzsche undertakes in GM.

We can take Nietzsche's talk of genealogy broadly as an attempt to *explain* the emergence or origin, and perhaps continued maintenance, of some of our more central systems of belief and value. Importantly the explanations are couched in terms of *naturalistic* rather than non-natural or super-natural items. In the above two examples Nietzsche advances *naturalistic explanations* of Christian morality, or of conscience. He rules out explanations that appeal to supernatural items such as "spirits" or "the voice of God in man"; perhaps these items are to be eliminated because their postulation is incompatible with his ontological naturalism. Here we are concerned more with Nietzsche's naturalism as a methodological thesis that bids us adopt explanations whose *explanans* only involve naturalistic items. He extends this explanatory naturalism to his own theory of the role of the "will to power"; for it is ultimately the will to power that underpins and explains *resentiment* that in turn is said to explain the origin of Christian morality. And the same can be said for his explanation the origin of conscience in humans. In what follows we will assume that where rival naturalistic and super-naturalistic explanations are on offer Nietzsche will opt for the former, especially those that invoke a role for the "will to power" understood naturalistically⁴.

In *Ecce Homo* Nietzsche continues saying that the Third Essay of GM concerns the origin of the ascetic ideal, or the priests' ideal, and the power of this ideal, «though it is the *harmful* ideal *par excellence*». Nietzsche makes a causal claim about its origin. It is «not, as people may believe, because God is at work behind the priests but *fait mieux* – because it was the only ideal so far, because it had no rival» (*loc. cit.*). Nietzsche adds that until his own work «a *counterideal* was lacking» (*loc. cit.*). In what follows we will say only a little about the priestly aspect of the ascetic ideal. What we will focus upon are other aspects of this ideal and some proposed counter-ideals.

2. *The Ascetic Ideal, Science and Truth; Or, Nietzsche the Truth-Denier?*

The Greek for "monk" is "asketes"⁵; and since early monks engaged in severe self-denial the related term "ascetic" came to indicate severe abstinence in many respects (food, comfort, wealth, sex, etc). As an example Nietzsche cites Wagner's "homage to chastity in his old age" (GM III, 2). The more important question for Nietzsche is, however, not just those things about which we have been ascetic; instead it is "what is the meaning of such ascetic ideals?" (*loc. cit.*) – a matter addressed later. But who are those who are ascetic? Some individuals,

⁴ Leiter 2002, ch. 1, makes a useful case for Nietzsche's naturalism. He correctly distinguishes methodological from ontological naturalism, but puts much more emphasis on the former. A case can also be made for Nietzschean ontological naturalism when Nietzsche comes to deny the existence of a wide range of objects, the only existents being power, or the obscure "will to power". How ontological naturalism is to be construed in Nietzsche is not a matter entered into here; for my own account see Nola 2003, ch. 10.1 to 10.3.

⁵ This term also comes from a Greek word for gymnastic, athletic or military training; this suggests that the early ascetic monks are to train themselves in denial.

like Wagner, may at some time in their lives adopt ascetic ideals; but also kinds of people such as philosophers (GM III, 7 & 8) and those who adopt forms of spirituality, amongst whom are priests, the ascetic priest being the butt of much Nietzschean criticism. Also despised are those artists, like Wagner, who became ascetic; in contrast most artists are praised because that are free from ascetic ideals (a matter discussed further in section 9). Finally as we will see, the sciences as well as scientists, and also atheists, nihilists, anti-Christians, and the like, are also adherents to the ascetic ideal, consciously or not. Though it is clearest in the case of the ascetic priest, all of these are ascetic in the general sense of the life-denying values they advocate and adopt: «they juxtapose this life [...] to a completely different form of existence which it opposes and excludes, *unless* it somehow turns itself against itself, *denies itself*. [...] the ascetic treats life as a wrong track along which one must retrace one's steps [...]» (GM III, 11). More strongly: «*the ascetic ideal is derived from the protective and healing instincts of a degenerating life*» (GM III, 13).

Nietzsche says much of an individuals' or a groups' attitude to life and the world that is characteristic of asceticism. This also carries over to doctrines and beliefs as well, as when Nietzsche says that «the ascetic priest has ruined the health of the mind» (GM III, 22). Thus the alleged asceticism of, say, scientists is also said to carry over to the doctrines and beliefs that they hold about science itself. However this is a dubious inference; from the assumption that scientists adhere to the ascetic ideal, it does not follow that the science they produce, the theories, laws, observations they discover and the experimental techniques and methods they use, are themselves in any way ascetic. This is a *non-sequitur* that does infect much of what Nietzsche says because he often talks not only of a person's *belief* in science and truth as part of the ascetic ideal, but also science and truth themselves are alleged to be part of the ascetic ideal. Sliding from one to the other engenders confusion about what is regarded as the ascetic ideal.

In the last section of GM III Nietzsche characterizes the ascetic ideal more in terms of an indefinite lack rather than a definite something one denies oneself, or more crisply an absence rather than an abstinence:

For the meaning of the ascetic ideal is none other than this: that something was missing, that man was surrounded by a gaping void – he did not know how to justify, explain, affirm himself, he suffered from the problem of meaning. [...] his problem, however, was not suffering itself but rather the absence of an answer to his questioning cry: “Why do I suffer?” [...] The meaningless of suffering, and not suffering as such, has been the curse which has hung over mankind up until now – and the ascetic ideal offered mankind a meaning! (GM III, 28).

Here the ascetic ideal has a role of filling an important explanatory gap concerning human suffering⁶. We have filled this gap in various ways from stories arising within psychology to religious stories about the redemptive role of suffering, our rewards in an afterlife, and the like. In Nietzsche's view, the religious hypothesis wins by default as an answer to the question since nothing

⁶ In the last section of GM III Nietzsche in fact considers two questions: «why does man exist at all?» and each can ask «why do I suffer?» These are two different questions and need different answers. Nietzsche seems to be addressing both in GM III, 28. Further he says in answer to both that «man would will nothingness than *not* will at all». Here the explanatory gap must be filled even nihilistically, rather than be recognised as the explanatory gap that it is.

has, so far, successfully competed with it (though he makes a rival proposal). For Nietzsche the power of priests resides in the ascetic ideal they proclaim. Through the religious explanations they offer, based in asceticism, “meaning” is given to human suffering. This in turn restores activity and power to humans who would otherwise be unable to cope with the debilitations due not just to suffering alone, but also to an inability to provide any answer to the question as to why we suffer. It is as ascetics that most are able to exist and to conduct their active lives. All of these stories Nietzsche finds life-denying in various ways; and as such they appeal to various ascetic ideals that are life denying. In contrast he suggests a more life-affirming way of dealing with suffering that undermines these ascetic ideals. We will not explore this Nietzschean insight into the way religions have “captured” human suffering and given a “meaning” to it, and through the answer of asceticism have restored human powers. But the above quotation also has an important, different point to make. Not only does the ascetic ideal act positively to fill an explanatory gap in particular ways thereby providing an alleged “meaning” where there was none before; it is also somewhat negative in that it points to an explanatory void that we have not filled; the ascetic ideal is, in one sense, an acknowledgement of such a lack.

This suggests two responses to the ‘meaning’ of the ascetic ideal, both of which accept the fact of human suffering in whatever form. The first is to accept that there is an explanatory gap to fill, and then to fill it in various ways. Some “gap-fillers” involve ascetic ideals that are life-denying; but other “gap-fillers” need not involve ascetic ideals because they are life-affirming. The second is to draw back from the need to fill the explanatory gap at all, in particular the way religion has filled it. This Nietzsche suggests when he says that the meaning of the ascetic ideal is «that there is something missing, there is an absence of an answer to the question of human suffering». That is, in dealing with the ascetic ideal there are ways that involve abstinences (i.e., gap-fillers that are life-denying), and there are ways that involve absences (in which the gap is not filled at all). In dealing with the ascetic ideal in the first way Nietzsche proposes some counter-ideals. But dealing with it in the second way is much harder and requires a response that is a step back from the task of gap-filling and living with this (this refined asceticism comes close to a nihilism that Nietzsche can embrace).

From this point on we will say nothing more about one of Nietzsche’s prime targets, the asceticism of priests. Instead we will focus on other prime targets, science and truth, or belief in these, or persons who are scientists or truth seekers – Nietzsche is often careless as to which of these quite different things he intends as his targets.

Given that the priestly ascetic ideal has had a monopoly on answers to the problem posed by human suffering, what other answers are currently available, as marginalized as they might be, to the explanatory gap? There are two supposed counter-ideals to the ascetic ideal that Nietzsche investigates and then rejects: they are science and truth, or sometimes the quite different *belief* in science and *belief* in truth. Our main focus will be on these, and on the sections of GM III 23 to 27 where Nietzsche sets out his case. However we understand the ascetic ideal, it is clear that Nietzsche thinks that science is not its counter-ideal but rather an expression of it: «it [science] constitutes not the opposite of the ascetic

ideal but rather its most recent and most refined form» (GM III, 23). The reasons for this is that even though «there is disciplined work being done in science» by scientists and that «their work gives me [Nietzsche] pleasure», this «fails to prove that today science as a whole has a goal, a will, an ideal, a passion for great conviction» (*loc. cit.*). That is, science is not the right sort of alternative gap-filler that would replace the ascetic ideal because it is allegedly another expression of it. But is this so?

It hardly makes much sense to say that science itself has a will, or adopts ideals or has passion. It does make some sense to say that science has goals, as distinct from scientists who also pursue those goals. This is a matter to which we will return in section 6. Much of what Nietzsche says here is directed against scientists themselves (and scholars!)⁷ and the kind of people they are rather than science itself (that is, its laws, theories, methods and the like). Scientists turn out to be rather nerdy people who have a bad conscience, who lack conviction, ideals, and any great love, and suffer the affliction of «gnawing worm» (see GM III, 23 where Nietzsche paints an unflattering picture of the scientists whose work gave him pleasure). Even if this were true, it would have nothing whatever to do with science itself. It is a *non sequitur* to infer the characteristics of science from the characteristics of the practitioners of science. Elsewhere Nietzsche makes an even stronger claim: «this “modern science” – only open your eyes to it! – is at present the best ally of the ascetic ideal» (GM III, 25). This is emphasized again: «Its [science’s] relationship to the ascetic ideal is in itself by no means antagonistic; rather, for the most part, it provides the impetus for the latter’s inner development» (*loc. cit.*). Given this interconnection, and given that Nietzsche insists that the ascetic ideal is to be depreciated, then «a depreciation of the ascetic ideal inevitably entails a depreciation of science» (*loc. cit.*).

What case is there for science, as opposed to scientists, being implicated in the ascetic ideal? Nietzsche does not make a compelling case. There is much that we might lay at the door, not so much of science itself, but scientists, politicians and technological applications of science in industry that is highly problematic in the 21st century that might not have been evident in the late 19th century. In discussing this most philosophers and historians of science draw, in various ways, an important distinction between (i) matters *internal* to science (such as its theories in various domains and its methods of investigation) and (ii) matters *external* to science, such as its funding, its organization, its technological application in profit-making industries, and its influence on life (from curing toothache to providing stick-free frying pans and the like). For example, it is a matter of internal science to know that chlorinated fluorocarbon combines with ozone, and so will destroy the Earth’s ozone layer protecting it from ultra-violet rays; but it is a matter of external science and the application of technology to use chlorinated

⁷ Nietzsche’s tirade against scientists and scholars reaches its peak when they, and much else, are collectively damned: «when the scholar comes to the fore they are times of exhaustion, often of twilight, of decline [...] The predominance of mandarins is never a good sign: just as little as the advent of democracy, of international courts of peace instead of wars, of equal rights for women, of the religion of the compassion, and whatever other signs of life in decline» (GM III 25). Just as we should, in the 21st century, reject Nietzsche’s world in which there are wars instead of peace and international courts, and there is absence of rights for half the population, and so on, so we should now reject his dismissal of science and truth as more unworthy, even ridiculous, hyperbole from the late 19th century.

fluorocarbon as a refrigerant which, when released into the atmosphere, eats up its ozone – and then to politically act so as to ban the use of such refrigerants. These problematic aspects of science, as well as its beneficial aspects, all pertain to the external influence of science and not its internal characteristics. It would be reading too much into Nietzsche's text to see his remarks on the ascetic ideal as, in some sense, an anticipation and critique of the external influence of science. Rather his remarks are directed much more at the internal aspects of science itself, or belief in such science as he also says, and the characteristics of the kind of people who are scientists or scholars. It remains problematic to see in what sense internal science itself falls foul of the ascetic ideal.

For Nietzsche not only science is to be depreciated; truth is also depreciated, though in what way remains unclear. If science is a truth seeking enterprise, and scientists are themselves believers in, and seekers after, truth, then Nietzsche proposes a new line of criticism of science and scientists that implicates both in the ascetic ideal. Here are some of his remarks (more will be cited later). In GM III, 25 Nietzsche makes a weak claim, viz., that there is an «overestimation of the truth» and he goes on to speak of its “depreciation” as part of the depreciation of the ascetic ideal. Allowing that the value placed on truth by some can be depreciated below the value placed by others does not entail that the former totally depreciate truth, or that truth has become valueless and is to be dismissed (this is discussed further in section 5). In contrast Nietzsche makes an even stronger claim when he says: «the value of truth must for once, by way of experiment, be *called into question*» (GM III, 24). Putting the value of truth into question is qualified by its being «by way of experiment», suggesting a stance towards truth that need not be permanent.

Even more strongly than these two claims, Nietzsche depicts in GM III, 24 a kind of person who is allegedly a *free spirit*, viz., someone who is free of the ascetic ideal; in this group are supposed to be atheists, sceptics, immoralists, nihilists, anti-Christians, and the like. But, says Nietzsche: «These men are far from *free spirits*; *for they still believe in the truth!*» He contrasts these with the Assassins of the Middle East at the time of the Crusades. Strangely he praises the Assassins as «that order of free spirits *par excellence*» whose secret is: «“Nothing is true, everything is permitted” [...] Well now, *that was freedom* of spirit indeed, *thus* even the belief in truth was *dismissed*» (GM III, 24). Set aside his peculiar views of the Assassins and focus on the idea of free spirits as those for whom everything is permitted and who dismiss belief in (the) truth. This is a very strong, negative stance towards truth, or belief in (the) truth. In contrast Nietzsche's so-called *free spirits* are not like this: rather «it is in their very belief in truth that they are more inflexible and absolute than anyone else» (*loc. cit.*). Thus belief in truth becomes a central part of a quite expanded notion of the ascetic ideal that goes well beyond providing an answer to human suffering. In so far as scientists and atheists (in contrast to science and atheism) are committed to a belief in truth, then this is said to be an expression of the ascetic ideal.

3. *Three Ways of Understanding the Rejection of “Belief in (the) Truth”*

A number of matters now need to be investigated. We have already said something about the ascetic ideal and how it might involve both an absence and an abstinence. But it remains to consider why, and whether, science, truth and even atheism, are implicated in the ascetic ideal. So far the case has been weak. Importantly we need to consider how strongly we are to understand Nietzsche's doctrines of truth asceticism since there are already a number of different versions of it. Initially it would appear to many that truth and science are not part of the ascetic ideal, and Nietzsche recognizes this; but he regards it as one of his insights to have exposed a connection not noticed before. But this may be merely conceit.

What does Nietzsche mean by «belief in (the) truth»? This is often quite unclear; but it is important to sift out some of the different things this might mean since «belief in (the) truth» is either what is to be dismissed if one is to be a genuine free spirit unencumbered by the ascetic ideal or, less radically, what is to be depreciated. Here are at least three ways of understanding this.

(A) Talk of «belief in (the) truth» is really talk of the host of particular truths believed to hold within some domain of investigation, whether the domain concern religious matters, physics, morality, or whatever. The scope of «belief in truth» is then understood to include all the particular truths to be uncovered in all the domains into which we could inquire; it is all these particular truths that are to be depreciated or dismissed. Less radically, it might be only truths in some domains that are to be depreciated or dismissed, while in other domains his strictures against belief in the truth do not apply and one can quite happily believe in these truths.

Here we may borrow a notion from John Mackie and speak of an *error theory*. Mackie illustrates an error theory with respect to moral beliefs saying: «Moral scepticism must, therefore, take the form of an error theory, admitting that a belief in objective values is built into ordinary moral thought and language, but holding that this ingrained belief is false» (Mackie, 1977: pp. 48-49). Mackie's illustration is with respect to moral belief and it is an interesting question, not pursued here, as to whether Nietzsche is an error theorist about moral belief. Generalising Mackie's notion, we can say that an error theory about some domain D (e.g., of God(s), or numbers, or morality, etc.) arises when it is *believed* that there is an objective realm of truths to be uncovered (about God(s), numbers, morality, etc.) when in fact this belief is quite false and there is no such objective realm.

Using Mackie's apt terminology we can understand Nietzsche's strictures against «belief in (the) truth» as a claim about the beliefs generally held about some domain D, but these beliefs constitute an error theory. Clearly it is up to the Nietzschean genealogist, or someone else, to show that the beliefs generally held about some domain are really an error theory. Granting this, and granting that the different domains can be sufficiently individuated, one can be an error theorist about a particular domain D, several domains, or all domains. We can now set out one way in which we can take Nietzsche's strictures against «belief

in (the) truth»: Nietzsche claims that the beliefs about some or all (it is unclear which) domains are error theories.

(B) Talk of particular truths in some domains is to be contrasted with a *theory* of truth (which can apply across several, or all, domains). Understood this way, Nietzsche's strictures against the belief in truth are strictures against some theory of truth, or perhaps all theories of truth. It is then left open as to whether his strictures also apply to particular truths of some (or all) domains, in the sense of (A) above. In support of this second view Nietzsche says: «But what *compels* these men [the free spirits] to this absolute will to truth [...] is the belief in a *metaphysical* value, the value of *truth in itself*» (GM III, 24). Here it appears that some metaphysical theory of truth is up for consideration and not particular truths. We return to this in section 6 where we consider one metaphysical account of truth that Nietzsche canvases.

(C) A further ambiguity arises when Nietzsche expresses his claim less strongly and says that «science and the ascetic ideal share the same foundation [...] that is the overestimation of the truth (more accurately: the same belief that the truth is above evaluation and criticism)» (GM III, 25). In the weaker sense we have simply overestimated the role of truth and it needs depreciation. But from this it does not follow that seeking out truths, or adopting some theory of truth, can have no role in science or elsewhere. Truth might still be valued, but it is on a par with other matters and does not always play a decisive role and can be played off against other considerations. This is a view recognized in contemporary philosophy of science, and perhaps much earlier philosophy of science as well – even that of Nietzsche's time. If this is Nietzsche's position he would not be alone and his position would not be all that novel.

4. *A Problem for Truth Depreciators. Who Are Also Genealogists?*

Setting these three possibilities aside for later discussion, we can now detect aspects of the interpretive problem that this paper attempts to address. On the one hand Nietzsche attempts to advance some truths about the causal origin of Christian morals, the conscience humans possess, and our ascetic ideals. For convenience designate the three items of morals, conscience and ascetic ideals collectively as "V". It is the origin of, or our adopting, believing or valuing V that is the *explanandum* for which naturalistic, genealogical claims are the *explanans*. (For brevity sometimes the *explanandum* will simply be called "V"; but more strictly it is the *origin* of, or our *adopting, believing* or *valuing*, V that is to be explained. The context should make this clear). This is an important part of Nietzsche's genealogical approach with its commitment to naturalistic explanations and a rejection of non-naturalistic explanations. It turns on establishing causal claims of the following form where V is as above and N is some naturalistic item that is casually efficacious: for all V there is some N such that N is the cause of (the origin of, or of our adopting, believing or valuing) V. Once these truths about the causes of the Vs are exposed, then this process, in some manner, eliminates rival super-naturalistic explanations of the same *explanandum*; and the same naturalistic explanations also provide the grounds for depreciating or debunking these moral values and our ascetic ideals. As noted, Nietzsche claims that (belief

in) science and truth (in whatever sense) are themselves implicated in the ascetic ideal; the ideal does not merely concern the ascetic ideals of priests. In so far as these ideals are to be causally explained and debunked, then so are (belief in) science and truth debunked.

A problem now arises for any attempt to have a genealogical investigation into science and truth, when that genealogical investigation itself presupposes the debunked science and truth. An argument for this can be set out as follows.

- (1) There are naturalistic causes, N, that provide causal, genealogical explanations as to why we adopt, believe or value V.
- (2) Such explanations are incompatible with other non- or super-naturalistic explanations of why we adopt, believe or value V.
- (3) Super-naturalist explanations such as (2) are wrong about what are the real causal grounds for adopting or valuing V while the naturalistic explanations indicated in (1) are more correct.
- (4) The naturalistic causal truths used in (1) that undercut the causes alleged in (2) thereby provide reasons for depreciating or debunking V and its purported causal grounds.
- (5) Science and truth (or belief in these) are amongst the ascetic ideals V that we adopt.
- (6) So, science and truth (or belief in these) are to be explained in accordance with (1).
- (7) So, science and truth (or belief in these) are to be debunked (by (4)).
- (8) But the claims of (1) are to be obtained by the use of science, and in the belief that there are truths to be uncovered in the domain of genealogy.
- (9) So, the very grounds of the genealogical investigation of V, including the genealogy of science and truth seeking (or belief in these), are themselves to be debunked.

In the light of this, it is unclear just how broadly Nietzsche intends the various claims that make up the above considerations. Often the claims are surrounded by much bombast and rhetoric that obscures questions about how broadly they are to be taken. And he rarely qualifies his more striking remarks in a way that would reduce their implausibility. Understood some ways Nietzsche seems stuck with this problem; understood in other ways he is free of it. Charity might recommend the latter; but then one has to abandon many of his more striking claims that tend to support the former.

5. Some Ways of Dealing With the Problem

There are several ways out of the above problem. The first would be to adopt a genealogical approach that does not involve science and truth. Hard as it is to see what this might be, a genealogy free of science and truth will be investigated in section 9; this is an approach that can be discerned in Nietzsche's writings. But if one does adopt a view of genealogy in which it is committed to uncovering truths, as Nietzsche seems to be (and ample evidence for this has been cited), then an alternative is to reject or modify one or more premises. An obvious premise to drop is (5), viz., that in some manner (belief in) science and truth are really among the ascetic ideals to be debunked. A further related approach would be to consider the different understandings of «belief in truth», listed as (A), (B) and (C) in section 3, to see if the above problem still survives.

Let us suppose, in line with (A), that the debunking of truth is only with respect to particular truths within some domain. The claims about the domain can be debunked because the domain involves an *error theory* in the sense already explained. Such a domain might be, for example, that pertaining to supernatural God(s). If atheists are right then God does not exist and all that is said of God is false because it involves a false existential presupposition; and so religious belief is an error theory. Granted this, the genealogist of religious belief can deny that there are any truths within the domain under investigation, viz., truths about God(s); but there are still truths to be found in other domains. Importantly there remain truths of a genealogical investigation into religious belief; these yield naturalistic causal truths to be used in naturalistic explanations of why we believe in God(s) even though God-belief itself involves an error theory. Genealogy, like any other causal investigation, can yield truths *about* the domain it investigates (viz., that some naturalistic N causes belief in V), while there are no truths *within* the domain V it investigates because all discourse about V involves an error theory. Seekers after truth within this domain are under an illusion that there is a domain of truths to be uncovered. In one way of understanding Nietzsche's ambiguous phrase, they still «believe in truth» – but in this case there are no particular truths in the domain under investigation. Granted this distinction, genealogy presupposes science and truth and does not debunk them.

Such a view is consonant with a claim Nietzsche makes elsewhere in GM in developing his conception of the ascetic and how «its incarnate will to contradiction and the unnatural can be bought to *philosophize*: upon what will it indulge its innermost whim? Upon what is felt with the greatest certainty to be true, to be real: it will seek *error* in the very place where the authentic instinct of lie most unconditionally posits truth» (GM III, 12). Nietzsche's own genealogical project fits this description; for it attempts to show that much that we commonly believe, or take to be true, is really false, or is an error theory. In this sense Nietzsche's own project exemplifies his own characterization of the ascetic ideal. This is reinforced by the above distinction between discourses about domains that involve an error theory (like religious discourse) and those that do not (or are alleged not to be an error theory such as Nietzsche's own explanatory genealogies). On this ascetic characterization of Nietzsche's position, truth is not a matter that is overestimated, or depreciated or even dismissed; truth, and belief in it, has a central role. In the light of this Nietzsche's blanket dismissal of truth, or belief in it, is an unwarranted characterization of his own position.

Consider now, in the light of (C) (in section 3), that there is an overestimation of the role of truth within science and elsewhere. Nietzsche does not spell out the ways in which truth can be overestimated. The impression Nietzsche creates is that truth is claimed to be the one and only criterion that we want our systems of belief to exemplify; all other dimensions along which our systems of belief could be evaluated are to be rejected. This is an extreme position that denies the possibility of a plurality of criteria that we might wish our systems of belief to exemplify. One could admit, along with truth, other dimensions of evaluation. Some dimensions could be non-epistemic when we consider systems of belief according to their fruitfulness for, or enhancement of, life, their social utility,

their conduciveness to happiness, their use in productive processes to produce profit and/or increased employment, and the like.

Other dimensions could be purely epistemic as when we choose systems of belief for their simplicity, consistency (external or internal), unity, fruitfulness, explanatory scope, testability, degree of evidential support, and so on. Such epistemic dimensions are common in science; the above list is a selection from some of the criteria adopted by, for example, Kuhn. These criteria, or values as Kuhn calls them, are used to choose between rival systems of thought, or scientific theories. Kuhn also points out that such multi-dimensional criteria of assessment may yield no unique outcome and we are pulled in different directions according to the way the values are weighed by different people (see Kuhn 1977 for such choice incommensurability). Importantly, Kuhn accepts accuracy as an important dimension, but he rejects theoretical truth as a possible dimension (see Kuhn 1970: p. 206). Truth is not entirely abandoned by Kuhn, as there can be no notion of accuracy without an appeal to truth, or to truthlikeness for differing degrees of accuracy. So even though truth does not appear explicitly as a Kuhnian value, it is there implicitly as a way of characterizing values such as accuracy, consistency and fruitfulness. Truth cannot be dismissed, or overly depreciated without also losing other prized values.

Comparison with van Fraassen's constructive empiricism is also useful; this requires, like Kuhn's position, not that we obtain theoretical truth but that our theories be *empirically adequate*, that is, fit all possible observations. On one understanding of what it means, no notion of empirical adequacy is available unless an appeal is made to the truth of the observational statements of science, even though the truth of our theoretical claims has no central role. Again truth plays an indirect role when theories are assessed along the dimension of empirical adequacy. Finally, Quine and Ullian⁸ mention five such dimensions: conservatism, modesty, simplicity, generality and refutability. Even though truth is not explicitly mentioned here, it still plays an indirect role.

Has Nietzsche won the day as far as Kuhn, van Fraassen, Quine and Ullian are concerned? If other dimensions of evaluation are admitted on a par with the dimension of truth then truth (or belief in it) has not been dismissed, as Nietzsche says of the stance of his genuinely free spirits. It would be dismissed if truth were not to be a dimension of evaluation at all, or not involved in articulating what some of the other possible dimensions signify. But this is not the case in the positions outlined. If not dismissed, then has truth been overestimated? It would not be overestimated even if it were one of a cluster of criteria for assessing systems of belief each of which is necessary for the assessment of our beliefs. Nor need truth always be overestimated if it is adopted as the one and only criterion. It might be argued that other criteria become dependent on truth in that some notion of truth needs to be employed in spelling out their nature. As suggested, consistency (internal or external) of systems of belief, or their accuracy, empirical adequacy or testability, all rely on a role for the notion of truth at some point in their articulation. On the grounds of a centrality not exhibited by other criteria, truth could be given pride of place.

⁸ See Kuhn 1977 and Quine and Ullian 1970, ch. V, which lists and discusses five virtues that our theories ought to exemplify.

What needs to be filled out is a story about what the appropriate estimation of truth might be. Once such a proper estimation is made, it could well be that truth takes its place alongside some of the other features indicated above that we would like our beliefs to exemplify; truth does not necessarily “muscle” them out of the way and become the one and only dimension along which our systems of belief are to be assessed. Such a position is well known in contemporary (and 19th century) philosophy of science, especially those who adopt a pluralist attitude to the features we would like our systems of belief to exemplify, such as Kuhn and Laudan⁹ for example.

Even someone like Popper can be viewed as a philosopher of science who holds a view of truth that does not obviously overestimate its role. Popper does argue for the claim that our systems of belief, or theories in science as we can say, do have some degree of verisimilitude or truthlikeness (a notion that, of course, Nietzsche does not discuss). But what is more significant, for Popper a theory counts as a science if and only if it is testable; and this includes even those theories that make causal claims of the sort Nietzsche attributes to his own genealogies. Testability is not the same as truth; it is one of the other epistemic dimensions for evaluating theories. As Popper emphasizes, testability as a demarcation criterion for admission as a science, applies no matter whether the testable theory is true or false. Thus testability is not a mark of truth. However it is not a notion entirely independent of truth. In spelling out what is meant by testability truth is invoked; testability requires that there be true observational claims with which the consequences of applied theories can come into a logical relation of either consistency or inconsistency. Once again truth plays a role in animating other criteria for assessing theories; and it plays its role in a way hardly anticipated in anything Nietzsche says about truth and its alleged depreciation.

Here our task is not to evaluate theories of science of the sort proposed by Popper, Kuhn or Laudan. Our task is to see whether or not truth is overestimated in science, or more correctly in philosophies of science; it is also to see whether or not truth is given its proper estimation (whatever that be) or is to be dismissed in the way Nietzschean «free spirits» are supposed to dismiss it. If truth is to be dismissed, then Nietzsche has little to say that would recommend itself to most of our, and Nietzsche’s, contemporary scientists and philosophers of science, realist or non-realist. Some might be «truth freaks» in the way Nietzsche suggests, so that they are encumbered with an allegedly untenable ascetic ideal. But this is rare. On the score of overestimation, even though philosophers of science differ over the matter of how systems of belief are to be evaluated, there are very few that overestimate the role of truth; they all have good reasons for assigning it some particular role, either explicitly or implicitly, among the many dimensions along which systems of belief (including scientific theories) are to be assessed. For most contemporary philosophers of science their position regarding truth is much more modulated; rather it is Nietzsche’s position that truth is to be depreciated or dismissed that is unduly extreme. On the score of overestimation, there is little new news here either for the science of the 20th century or of Nietzsche’s own time. It cannot be said that Nietzsche has played any role in bringing about

⁹ See Kuhn 1997 and Laudan 1996, part four.

the proper estimation of truth in science; rather he has gone largely unnoticed in the philosophy of science. Any consonance between his position and that of contemporary philosophy of science is accidental.

6. *A Theory of Truth to the Rescue?*

As has been suggested in (B) (section 3), perhaps Nietzsche's target is a particular theory, or account, of truth that is to be rejected. He says of the alleged «free spirits»: «But what *compels* these men to this absolute will to truth, albeit as an unconscious imperative, is the *belief in the ascetic ideal itself* – make no mistake about it – it is the belief in a *metaphysical* value, the value of *truth in itself*» (GM III, 24). Here it is simply asserted that belief in the ascetic ideal is just the same as belief in a metaphysical value, viz., that of truth in itself. There is nothing in the remarks preceding or following this quotation that give us a reason for adopting this surprisingly strong identity claim. And we look in vain for remarks elsewhere in GM that would support such a strong linking of belief in truth and the ascetic ideal. Since Nietzsche's free spirits, by definition, dismiss belief in (the) truth, then they would automatically be free of the ascetic ideal.

What is at stake is not just particular domains of truths, or even the weaker depreciation of truth; rather it is some theory of truth. But what is this theory? This emerges in a two-stage process, the first of which concerns the presuppositions of science (a discussion of which is postponed until section 7). The second stage makes it clear that some view of truth is allegedly presupposed by science. But it is an odd view to which science is not committed.

Nietzsche tells us, citing remarks from his earlier book *Gay Science*:

the truthful man in the bold and ultimate sense presupposed by the belief in science [note that it is some person's "belief in science" and not just "science" by itself], affirms in the process another world from that of life, nature, and history: and in so far as he affirms this "other world", what? Must he not then in the process – deny its counterpart this world, *our* world [...] The belief upon which our science rests remains a metaphysical belief. We seekers after knowledge today [...] continue to take our flame from that fire ignited by a belief which is millennia old, that Christian belief, which was Plato's belief, that God is the truth, that the truth is *divine* [...]. But what if this self-same idea is becoming increasingly incredible [...]? From this point on, science itself requires justification (GM III, 24).

But much of this seems to be obviously false. Let us grant that for believers in science (not to be confused with science itself) there is a presupposition that they are also pursuers of truth. But what is not at all obvious, and no argument is provided, is that the believer in science, and so truth, must be committed to a realm quite different from this world. Nietzsche's position seems implausible when it is claimed that when believers in science seek truth they must always be pursuing something that is other-worldly and culled from Plato's philosophy, or the other-worldly aspects of Christianity.

One of the most obvious things about the sciences (including the natural, biological and social sciences) is that they do investigate this world, as Nietzsche says, «of life, nature and history», and not some «other world». For convenience let us call this the «naturalistic space-time world». Thus Robert Boyle, using

natural items such as gases confined in tubes, proposed a law linking the pressure and volume of a gas. Similarly Galileo made experiments using balls rolling down inclined planes to establish, or test, laws of terrestrial motion. Adam Smith proposed theories of actual human activity that involve the exchange of commodities, and free trade and markets. Darwin investigated real life species and proposed a theory of their evolution. Finally Boscovich, praised as a scientist by Nietzsche¹⁰, proposed theories in which matter is to be replaced by fields of force. All of these sciences are very much of this world and not Nietzsche's supposed «other world».

What might the «other world» be like? If it is to be other than the naturalistic space-time world then, on one view, it is a world populated by abstract entities, or what are commonly called «Platonic entities». Nietzsche is not known for his philosophy of mathematics, but mathematics is often thought to be about abstract entities such as numbers and sets. In Nietzsche's own life-time there was a controversy about the status of number and sets between, on the one hand Cantor and Dedekind and on the other Kronecker, and in particular the theories of transfinite numbers developed by Cantor in the 1880s. Though we cannot expect Nietzsche to have known of this, here is a genuine case of a dispute between realists and non-realist constructivists in mathematics about the postulation of non-naturalistic entities in the (non-empirical) science of mathematics that are Platonic in character and are certainly not of this naturalistic world. There can be sciences pertaining to both worlds if one is a dualist and admits that there are two such worlds of entities to examine, the natural and the abstract. In contrast monists who are also naturalists would declare that there are not two such worlds of entities but only one. (This would leave a residual problem, not entered into here, about what status the denied world has, for example, the status of Platonic abstracta of mathematics in a naturalistic framework). However Nietzsche is not concerned with other worldly abstracta such as mathematical entities; his concern is with super-natural, divine, entities.

In the above quotation Nietzsche proposes an argument that is doubly defective in that it is not valid and its premise is false. He wishes to argue:

All truthful men, the men of science, affirm another world;
so, they deny its counterpart, this world, *our* world.

The argument is a *non sequitur*. It would be possible for a truthful man to affirm both the «other world» and this world. Thus one might be a dualist and affirm the existence of abstracta, as well as affirm the existence of the natural world. There is nothing exclusive here; ruling out the possibility of dualism would be to illegitimately presuppose a monism about what there is (perhaps Nietzsche does just this). Concerning the lack of soundness, it was argued above that the first premise is false; Boyle, Galileo, Smith, Darwin and Boscovich, along with a host of others, all dealt with this world and not some «other world».

¹⁰ See any edition of *Beyond Good and Evil* Part I, section 12 for Nietzsche's praise of the way in which Boscovich showed that the idea of ultimate atoms of matter could be replaced by fields of force. This Nietzsche found congenial for his own rejection of permanent matter and his idea of power and the will to power as a metaphysical doctrine.

From now on consider only divine entities as the denizens of the non-natural «other world». In the above quotation there is an illegitimate slide from Plato's and the Christian's belief in «another world» and God, to the claim «that the truth is divine». And there is also the *non sequitur* that if this view of truth is to be abandoned then the justification of science is somehow called into question. From the fact that Plato and the Christians might have had a belief in «another world» nothing follows about truth itself being divine. Rather, there are some alleged truths about divine matters, but there are also many other truths that have nothing to do with divine matters. The dictum of Aristotle on truth and falsity gives the lie to this: «To say of what is that it is not, or of what is not that it is, is false, while to say of what is that it is, or of what is not that it is not, is true» (*Metaphysics* IV 7, 1011 b 27-7). Here is a much more plausible, general view of truth, only particular instances of which might be about the divine. (Thus on the Aristotelian view to say that Nietzsche has a big moustache is to say the true, but to say that God has a big moustache is to say the false – perhaps on two counts, one the falsity of the presupposition that God exists, the other that God does exist but that God has a moustache.)

On the basis of these claims, Nietzsche wishes us to call into question both science and truth, or the seeking of truth, and to find a justification for these now that their alleged «other worldly» underpinnings have been removed. Even though it may be occasionally therapeutic to call into question science and truth, or the value we place on truth, the reasons Nietzsche gives for these in the above are quite unsatisfactory. He makes his case by foisting on us a view of science and truth that is misleadingly associated with some «other world» or with the divine. Rather, what needs to be called into question, or justified, is Nietzsche's claim that the truth is linked to the divine, which is in turn linked to science¹¹. The link can be readily severed; and with this falls another of his considerations for truth and science being part of the ascetic ideal.

Set aside the claim that Nietzsche is advancing a theory of truth, as in the above. Instead it might be more fruitful to understand his remarks in terms of the notion of an error theory. The realm of non-natural entities postulated by Plato and Christianity yields, for Nietzsche, a system of beliefs that are error theories. Or if this is too sweeping about the entire non-natural domain and some existing abstracta are ruled out (though Nietzsche the naturalist would not object to ruling them out!), then it is beliefs about the narrower domain of divine entities, and values supported by divine agency, that are error theories. This still leaves room for other systems of beliefs about other domains not to be error theories. If this is the right approach to take (as I think it is) then Nietzsche has muddled his own case by unnecessarily linking the notion of truth to the divine. The mistake is that in questioning whether there are divine entities we are also to question whether there is such a thing as truth, and following from this whether science lacks justification (whatever this might be). Truth, so stigmatized, becomes part of the ascetic ideal. But this is palpably wrong. Rather what we are to consider is whether beliefs about the domain of the divine are

¹¹ Perhaps more can be made of these passages if they are linked to Kant rather than to Plato and the Christians. But Nietzsche does not mention Kant in connection with his stance in this section.

true or not – and then show that they are really all false and constitute an error theory that has nonetheless great potency.

Nietzsche tells us that «Christianity as morality must now be destroyed» and goes on to say that «After Christian truthfulness has drawn one conclusion after another, it finally draws its *strongest conclusion*, its strongest conclusion *against* itself: this will occur when it asks the question “*What is the meaning of all will to truth?*”» (GM III, 27). Despite appearances, calling the meaning of the will to truth into question as a result of the destruction of Christian belief does not (whatever else the gnomic phrase «will to truth» means), entail that belief in the truth, or truth itself, are to be jettisoned. At best what ought to be inferred is that one domain of belief has been shown to be an error theory – a presupposition of which is that there is still both truth and falsity.

7. *Science, Truth and Their Lack of Ideals*

In his comments on science Nietzsche takes up a theme that still has resonances today, viz., the dethronement of any link between God and humankind with the development of science. Since the Copernican theory of the solar system humans have no longer been placed at the centre of the Universe. And since the time of Darwin the last remnant of any special character of humans has been removed; we have become part of the animal kingdom and not a special creation by God. We can add to this that much of science «rejects all teleology» (see GM III, 36); or if teleology is accepted in some science it is quite local in its action and does not provide an overall *telos* for human existence, or the universe. Nietzsche then asks: «Does this really represent active opposition to the ascetic ideal?» (GM III, 25).

The question is apt but his response is equivocal and unsatisfactory, rather than positively “yes”. After suggesting that the followers of Kant might wriggle and find room to reintroduce «transcendental» considerations he then asks: «who could hold it against the agnostics if, as worshipers of the unknown and mysterious itself, they now pray to the *question-mark itself* as God?» (*loc. cit.*). This is a nice Nietzschean conceit in which agnostics are said to reject the religious answers of the ascetic ideal but keep its problematic; however this does not provide an adequate answer to the above question. In discussing the ascetic ideal in section 3, it was noted that not merely did it imply a positive abstinence from something of which we can be aware, but that it also implied an absence or lack of a «something-we-know-not-what». What Nietzsche indicates here is that once science has removed any link between the divine and human beings, there is still felt a lack, a gap that must be filled, even though it is not known what the gap-filler might be. The hankering after some as yet unknown «gap-filler» in the presence of a palpable absence has yet to be removed. While this is an important point, Nietzsche does not give too much credence to an overall scientific conception of world in which truth still plays a role but in which the need for an ascetic ideal as «gap-filler» is not required, especially a religious «gap-filler». Both science and truth can survive the removal of any «gap-filler» required by even a lingering adherence to an eviscerated version of the ascetic ideal.

Here there is an important parallel between Copernican and Darwinian science and Nietzsche's own genealogies of beliefs and values sketched in section 1. In their own way Copernican and Darwinian sciences have offered naturalistic explanations of phenomena which have come into conflict with religious belief. And they have, on the whole in many places, prevailed over religious accounts either by replacing them, or by eliminating the need to replace them in the first place. Nietzsche's own genealogies are on a par in this respect; they too hope to replace equally deep-seated religious explanations of human beliefs and values by means of their own kind of naturalistic explanation. In these respects science and truth help undermine aspects of prevailing religious ascetic ideals.

If we return to the problem of an answer to the question «why human suffering?», one of the points of entry of the ascetic ideal, then there is no reason why science cannot provide an answer to some questions about aspects of human suffering (it need not all be merely existential angst). But then it need not be expected that science answer all questions about human suffering. Neither need it address, or necessarily be capable of addressing, the empty «gap-filler», that is, the bare remains of the «question-mark itself», but without appeal to God. Of such a position Nietzsche says that it «is ascetic to a high degree» but it is «to an even higher degree *nihilistic*». In comparison with the prevailing alternative answers that appeal to religion, and lead to the ascetic ideal, Nietzsche says «I would much prefer wandering through the gloomiest, grey, freezing fog with the historical nihilists» (GM III, 26). But if this is Nietzsche's preference, his own genealogies of our beliefs and values that are intended to counter the ascetic ideal need an account of science and of truth if they are to undermine the ascetic ideal; they are not to be jettisoned along with the ascetic ideal he criticizes.

Elsewhere Nietzsche criticizes science, or a person's belief in it, for different reasons. After criticising the alleged free spirits, Nietzsche gives us yet another of his supposed truths:

The very opposite of what is being asserted here is the truth: science today has simply *no* belief in itself let alone an ideal *above* it – and where it survives at all as passion, love, glowing intensity, *suffering*, it constitutes not the opposite of the ascetic ideal but rather *its most recent and most refined form* (GM III, 23).

But there are no good grounds for these claims. Take some of these claims in turn. First, it is peculiar to say that a thing such as science should even have a *belief in itself*! Rather it is scientists who might have belief in science itself. What this might be is also unclear. One supposition might be that such a belief concerns the correctness of the scientists' products of scientific investigations, viz., laws, theories, models and the like; another supposition might be that the belief concerns the processes whereby such products are obtained by scientists, i.e., that scientific methods are reliable for the correctness of their outcomes. If this is what is meant then nothing follows about science being an ascetic ideal.

Second, it is not clear what an ideal *above* science might be. The laws of thermodynamics are one thing, even if they do, shockingly, entail the heat death of the universe and thus the death of all life. But it is another thing to ask what ideal there is above science if it is not the methods of science which, when applied, yield theories and laws. Thirdly, talk of passion and suffering suggests, once more,

that it is scientists themselves who might, or might not, have passion, suffer, and the like. But it is illegitimate to infer that science itself lacks passion, suffering, and so on. So the case for claiming that science is the most refined form of the ascetic ideal falls by the wayside.

Later in the same section Nietzsche continues saying: «But the fact that there is disciplined work being done in science today and that there are contented workers *fails* to prove that today science as a whole has a goal, a will, an ideal, a passion for great conviction» (*loc. cit.*). Nietzsche is right; the first fact *fails* to prove the conclusion. But why should science have the features he suggests in the conclusion? Science (unlike scientists) cannot sensibly be said to have a will, an ideal, a passion or a conviction. But science might have a goal through the epistemic values that scientific theories ought to realise (some of these are mentioned in section 5).

Elsewhere Nietzsche says that «there is absolutely no science without presuppositions». We are told that a philosophy must exist first before science; in contrast the idea that philosophy could be established on a scientific basis is alleged to be impossible. In Nietzsche's view the prerequisites for any science include «a direction, a meaning, a limit, a method, a right to existence» (GM III, 24). Once again these prerequisites are unspecific or ambiguous; so it is not clear whether or not there could be no science without any of these. The only good case that can be made for one of these items is that of method. There would be no science unless there are procedures for carrying out a scientific investigation (such as conducting surveys, carrying out experiments in the right way, etc.), or procedures for testing some hypothesis, and so on for other methods.

Nietzsche's claim that science, as opposed to scientists, lacks a will, goal, passion and the like, is one of the central grounds on which he attempts to show that science is the most refined form of the ascetic ideal. But his grounds are not compelling and no case is successfully made.

8. *Perspectivism, Science and Truth*

Is there a case for science being an ascetic ideal on the basis of Nietzsche's remarks on perspectivism? On one understanding of what perspectivism is, some useful parallels can be drawn with science that even preserve its objectivity; but nothing follows that would support science being an ascetic ideal. Perspectivism comes in a number of varieties. Ontological perspectivism is, roughly, the view that each item in the world has its effects and these exist only in relation to other items and their effects. Ontological perspectivism is discussed in Poellner (1995) and is argued to be incoherent¹². In GM III, 12 perspectivism is advanced not as an ontological doctrine but as an epistemological doctrine. It is meant to counter the idea that knowledge can be obtained by a «pure, will-less, painless, timeless knowing subject» through concepts such as «pure reason», «absolute spirituality», «knowledge in itself». While it is not obvious that certain kinds of knowledge cannot be obtained in some of these ways (suitably refined), we need not pause to argue that science has to be saddled with such accounts of

¹² See Poellner 1995: ch. 6, especially pp. 282-283. There is a commentary on this in Hales and Welshon 2000: ch. 3, especially pp. 76-84.

knowledge. There are other accounts to consider, and Nietzsche suggests one himself. It is couched in terms of the metaphor of perspectival seeing, as are his objections to the rival non-perspectival account of knowledge just mentioned. That account is deficient because it allegedly

always asks us to imagine an eye which is impossible to imagine, an eye which supposedly looks in no particular direction, an eye which supposedly either restrains or altogether lacks the active powers of interpretation (GM III 12).

Many commentators take seriously the kind of epistemology based on an analogy with a seeing eye and follow Nietzsche when he says: «Perspectival seeing is the only kind of seeing there is, perspectival “knowing” the only kind of “knowing”»¹³. But such an analogy can mislead if pushed too far; for knowledge may well have features not captured by comparison with the seeing eye, or with seeing. Some also claim that perspectival knowledge can be cashed out as an “interests” account of knowledge in which perspectives differ according to interests (see Leiter 2002: pp. 272-4). However an interest in obtaining a piece of knowledge which is unobservable, such as that electrons are negatively rather than positively charged, cannot literally be like the perspectival seeing eye; what the knowledge claim is about (electrons and charge) are strictly not accessible by means of eyesight (though related experimental test conditions are). Also an interest can, at best, be an external influence on knowledge; it has nothing to contribute to the nature of knowledge, for example, that knowledge is a form of justified true belief (or any of the rival conceptions of knowledge that are currently under discussion by epistemologists). Interests (along with other matters) can drive us to get knowledge, but they cannot constitute knowledge.

There are features of observing, carried out by seeing (or by hearing, touching and the like), that do bear some relation to interests. Popper illustrates this through an experiment conducted on students in his lectures. He asked them:

“Take pencil and paper; carefully observe, and write down what you have observed!” They asked of course, what I wanted them to observe. Clearly the instruction “Observe!” is absurd. (It is not even idiomatic unless the object of the transitive verb can be taken as understood). Observation is always selective. It needs a chosen object, a definite task, an interest, a point of view, a problem (Popper 1963: p. 46).

Being asked to observe, or see or look, is directionless, but it can be given direction in a number of ways. Having an interest in something is one of several ways in which observation can be directed. As an illustration, Jane Goodall went to Gombe Park in Kenya to observe closely the behaviour of chimpanzees; it was her general interest in chimpanzees that lead her to spend years observing them. Being curious is another way of directing observation. Paying attention to differences between seemingly similar situations is yet another (such as the different growth of the same plants in different locations in a field). Also as Popper suggests, having a problem or a theory that requires testing can lead one to make particular observations. This later example shows the limitations of the

¹³ The quote marks around the word “knowing” are in the text. It is unclear what they might mean; perhaps they underline Nietzsche’s belief that there may well be no knowledge at all in some sense of the term “know”.

«seeing eye» metaphor since it is matters like intellectual problems and finding test conditions for theories that can also be a reason for making one kind of observation rather than another; such epistemological matters go beyond, and are not usefully understood on, an analogy with the perspectival character of a seeing eye.

Nietzsche is careful to pre-empt any relativist conclusions being drawn about knowledge on the basis of his «perspectival eye» metaphor, and to insist that each perspective of seeing can still provide objective information: «the *more* eyes, different eyes through which we are able to view the same matter, the more complete our “conception” of it, our “objectivity” will be» (GM III, 12). There are various ways of unpacking the metaphor and talk of objectivity, none of which give credence to relativistic, postmodernist understandings of Nietzschean perspectivism. Ever since their early writings, both Kuhn and Popper have, in different ways, placed a strong emphasis on the historical growth of science and the manner in which different theories at different times have accounted for the same phenomena, such as the same planetary motion as accounted for by the different theories of Aristotle, Ptolemy, Copernicus, Newton and Einstein. One can regard these different theories of the same phenomena as standing in for «the more eyes, different eyes through which we are to view the same matter».

Some have even elevated this to a principle of scientific methodology, for example the theoretical pluralism of Feyerabend with its principle of proliferation of theories: «Invent, and elaborate theories which are inconsistent with the accepted point of view, even if the latter should happen to be highly confirmed and generally accepted»¹⁴. Such a principle, Feyerabend claims, must be applied if the goal of increased scientific knowledge is to be realised. Feyerabend also argues that the proliferation of theories is necessary to increase the empirical content of theories, and even to unearth facts relevant to rival theories. As an example of this, Feyerabend claims that facts relevant to the older phenomenological theories of thermodynamics were unearthed by the new, rival, statistical mechanics¹⁵. Here the «more and different eyes» of a range of rival theories not only provide an alternative account of the same matters (in thermodynamics), but also «newer eyes», (i.e., new theories) that help unearth relevant matters not recognised by «older eyes» (older theories). Here no assessment of Feyerabend's position will be given (see Preston 1997: 7.2. to 7.4). But it does illustrate the ways in which the «more and different eyes» metaphor might be given concrete application in both science and (allegedly) in one methodological principle.

There is another important way in which the «many perspectives» story can be taken in the philosophy of science that needs a brief mention. Scientists construct theoretical models of real systems in the world. For example, scientists have constructed idealised models of the real solar system in which point-like planets revolve around a point-like Sun and do not interact with one another (i.e., there is no perturbation); or real gases are regarded as swarms of perfectly elastic particles that collide with one another and their container; or real swing-

¹⁴ Feyerabend makes his case in a number of his writings from the 1960s and 1970s. They are usefully summarised in Preston 1997, ch. 7; the principle of proliferation is discussed on pp. 138-139.

¹⁵ The example taken from thermodynamics occurs in several of Feyerabend's writings and is discussed, and criticised, in Preston, 1997: ch. 7.2 to 7.4.

ing pendula are modeled on a the physics textbook «simple» pendulum in which there are a host of idealisations such as no air friction, no friction at the point of swing, the angle of swing is small, and so on. Of course it is open to scientists to complicate these idealised models as they successively remove some idealisations from their models, making them more concrete as they approach more closely their real counterparts such as the real solar system, or real gases or real pendula. This is an important aspect of scientific method first used most profoundly by Galileo¹⁶.

In constructing such models scientists not only idealise mechanical properties, and the laws which relate them; they also ignore other non-mechanical properties of the real systems being modeled. Consider a real swinging pendulum, say a grandfather clock. It has mechanical properties that dynamicists attempt to model, more or less ideally and then more concretely. But they completely ignore the colour of the real pendulum. It would be up to theoreticians of colour to model the colour properties of the pendulum. And both of these ignore the economic properties of the pendulum, such as its price. There are economic models of objects that we produce for exchange that hope to tell us something about real economic properties such as price. But in these economic models, however idealised or concrete they may be, nothing is said of the colour properties of the pendulum, and nothing is said about its dynamical properties. All three domains under which the same object, the pendulum, are considered are disjoint from one another. If one wanted a complete story of the object, the pendulum, one would have to conjoin all three domains, and many other domains not mentioned (electrical, chemical, social, etc). These disjoint models (no matter how idealised they are) can be taken to be akin to the different perspectives under which the same object can be viewed. They need not be incompatible with one another (in fact they better not be incompatible). And they are all objective, or in other words, the models, as they become more concrete, fit more accurately the features of the real systems they purport to model. Talk of models of real systems is another way of using an aspect of scientific methodology, that of model building, to attempt to cash out the less specific metaphor of Nietzschean «perspectival knowing» with its «more and different eyes».

In sum, there are aspects of Nietzsche's perspectivism that can be found in the philosophy of science, but expressed less metaphorically and given concrete illustration. But from none of this need we conclude that traditional notions of knowledge, science or truth have been undermined or abandoned. Also nothing about epistemological relativism follows. Importantly for our purposes, nothing follows about scientific knowledge being committed to anything like the ascetic ideal.

9. *Genealogy Free of Science and Truth – the Noble Lie*

Perhaps we have been barking up the wrong tree in trying to resolve the problem mentioned in section 4 in the ways that involve science and truth; Nietzschean genealogies are quite independent of science or truth, despite all the claims that

¹⁶ The idea of idealised models that may be made more concrete, thereby approaching real systems more closely, is more fully discussed in Nola 2004.

can be culled from Nietzsche's writings that they obviously involve truth. How is such independence possible? In claiming that atheism is not a counter-ideal to the ascetic ideal but merely an expression of it Nietzsche says:

Absolute, honest atheism ... is *not* the antithesis of the ideal which it appears to be; it is rather only one of the last phases of its development, one of its ultimate forms and inner consequences – it is the awe-inspiring *catastrophe*, the outcome of a two-thousand-year training in truthfulness, which finally forbids itself the *lie of belief in God* (GM III, 27).

Given that the ascetic stance at least involves a denial, then what atheists are said to deny themselves is *the lie of belief in God*. Note that if any person believes that *p*, then under pain of contradiction what they deny is not-*p*. If one of the central aspects of asceticism is that of denial, then one could never escape the ascetic ideal as a result of believing any proposition, that *p*. In believing that *p* what one perforce denies oneself is the belief that not-*p*; and any denial is, *ipso facto*, a commitment to the ascetic ideal. But in the above passage, to show that atheists are still committed to the ascetic ideal, Nietzsche claims that it is not merely the belief in God which they deny; rather they *forbid* themselves the lie of belief in God. But the atheists' denial of *p* (that God exists) is not the same as Nietzsche's claim that atheists forbid themselves the lie (less strongly the falsity) that *p*. By this leap, combined with an odd argument, atheists are said to be committed to truth asceticism. It would seem that for atheists to avoid Nietzsche's conundrum they must indulge in some deception and lying; but rather, what they need to do is pay attention to a Nietzschean logical sleight of hand.

There is one group that Nietzsche permits to lie – artists. They are largely free from the ascetic ideal. In Nietzsche's view: «Art [...] in which the *lie* is sanctified and the *will to deceive* has good conscience on its side, is much more fundamentally opposed to the ascetic ideal than science». In contrast «the artist in the service of the ascetic ideal is therefore the most essential corruption of the artist possible» (GM III, 25)¹⁷. As far as Nietzsche's conception of the artist is concerned, ascetic ideals «mean *nothing at all*» (GM III, 5), though for some individuals at certain times, like Wagner, this might not be so.

In the light of these remarks about art and artists, are we to take Nietzsche's book, *The Genealogy of Morals*, more as a work of art in the sense above, than as a work in which some claims that *p* are uncovered and are said to be truths? Is his book a work of art in which Nietzsche, the artist, has lied to us, and has exercised his will to deceive with a good conscience? In avoiding the trap of truth asceticism, does Nietzsche, unlike atheists but like his characterisation of artists, permit himself the belief in a lie instead? If this is so, then it would be open to Nietzsche to deny that he is really advancing any truths at all. (But would he not then still be trapped in the ascetic ideal, because he is still denying himself something, viz., to tell some truth in the book GM!) Nietzschean genealogy would then simply be another instance of the noble lie. If so, are his readers to

¹⁷ Whether Nietzsche is right about the freedom of arts and artists from the ascetic idea, and so free from science and truth on his view, is a moot point that will not be discussed here. Nor is Nietzsche's overly romantic view that in some sense art must involve a lie, *pace* Keats, discussed here. Certainly much writing involves fiction, which is not the same as lying; but some writers of fiction take their task to be to expose some truths about the world and ourselves, and might reject such a Nietzschean characterisation of themselves.

take his various claims that p in much the same way as the rest of humankind has swallowed the falsehoods, or more strongly lies, of religion? To follow this path is to resolve the problem of section 4 in a radical way¹⁸. It is to throw out truth, and the aim to discover truths, with the ascetic ideal. After all what have artists who create noble lies to do with truth, the alleged underpinning of the ascetic ideal! Nietzsche claims that «the complete renunciation of interpretation» is itself part of the ascetic ideal and a «denial of sensuality», where interpretation involves «violating, adapting, abridging, omitting, padding out, spinning out, re-falsifying, and whatever else belongs to the *essence* of all interpretation» (GM III, 24). Here the artist of genealogies has free reign; and this goes some way to explaining the subtitle to *The Genealogy of Morals*: «A Polemic»!

10. Conclusion

Nietzsche takes himself to be the arse-kicker of the ascetic ideal: «Nature which gave the bull its horns and the lion its *chasm'odonton* [chasm of teeth] why did Nature give me my foot? [...] For kicking [...] for kicking in [...] this flirtation with ascetic ideals, this Tartufferie which is the justice of the emasculated!» (GM III, 26). But is he also the arse-kicker of science and truth? Sometimes this would appear to be the case; and his often over-blown rhetoric and bombast makes it appear so. His talk of dismissing belief in truth tends to support this view, as does the view of the previous section in which genealogy is simply more in the way of the deliberate myth-making to which we have always been subjected in the case of religion. And so does his appeal to a metaphysical quasi-Platonic theory of truth – but the case he makes should convince no one that this is a useful way in which to understand truth as part of the ascetic ideal. If we follow him down this path then we arrive at a dangerously irresponsible Nietzsche and some of his followers such as relativistic postmodernists.

Yet on other occasions he is not the arse-kicker of truth and science he might be taken to be – particularly since he needs such notions if he is to avoid the problem mentioned in section 4. Much depends on making distinctions between the different meanings that can be given to what he says about truth, «belief in (the) truth», the will to truth, the value of truth, and so on. The best account of this less radical position is that in which some of the systems of beliefs or values we hold of various domains are in fact error theories. In contrast the beliefs we have in other domains (of which Nietzschean genealogies are allegedly one example) are not error theories. They do require notions of truth and science if they are to be successful genealogies – something that Nietzsche's own appeal to truth in these matters give ample testament. (The fact that such genealogies might turn out to be false does not automatically make them error theories). Finally, there is the position of the depreciation of truth. But it is not clear how far truth is to be depreciated. Fully depreciated we get the position in which truth, or belief in it, is to be dismissed. Stepping away from the position of complete truth-freaks and allowing for a modicum of depreciation, truth can still be something to which we can pay careful attention and do not stigmatize,

¹⁸ This is a view for which there is some evidence; it is also adumbrated in Smith's introduction to his translation of GM in Nietzsche 1996: p. xxii.

along with science, as part of the dreaded ascetic ideal. When Nietzsche tells us «In Christianity neither morality nor religion come into contact with reality at any point» (*The Antichrist* 15), this would not make much sense if, in kicking out ascetic ideals, he also kicks out truth in the good old sense of Aristotle (see section 6) of saying what is, viz., «making contact with reality».

Bibliography

- Clark, M., 1990, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Hales, S. and Welshon, R., 2000, *Nietzsche's Perspectivism*, Urbana, University of Illinois Press;
- Kuhn, T., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press;
- Kuhn, T., 1977, *Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice*, in *The Essential Tension*, Chicago, University of Chicago Press: pp. 320-39;
- Laudan, L., 1996, *Beyond Positivism and Relativism*, Boulder CO, Westview;
- Leiter, B., 2002, *Nietzsche on Morality*, London, Routledge;
- Mackie, J., 1977, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin;
- Nietzsche, F., *Twilight of the Gods and The Anti-Christ*, translated by R. J. Hollingdale, London, Penguin;
- Nietzsche, F., 1967, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, edited by W. Kaufmann, New York, Vintage Books;
- Nietzsche, F. (1996) *On the Genealogy of Morals*, translation by D. Smith, Oxford, Oxford University Press.
- Nola, R., 2003, *Rescuing Reason*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers;
- Nola, R., 2004, *Pendula, Models, Constructivism and Reality*, «Science & Education», 13: 349-377;
- Poellner, P., 1995, *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press;
- Popper, K., 1963, *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul;
- Preston, J., 1997, *Feyerabend*, Cambridge, Polity Press;
- Quine W. and Ullian J., 1970, *The Web of Belief*, New York, Random House;
- Van Fraassen, B., 1980, *The Scientific Image*, Oxford, Oxford University Press.

Claudia Rosciglione
CAOS E AUTORGANIZZAZIONE IN NIETZSCHE:
UNA LETTURA ALLA LUCE DELLA TEORIA
DELLA COMPLESSITÀ

SOMMARIO¹ – L'intento di questa nostra indagine è quello di mettere in evidenza l'affermazione nietzschiana di una visione dinamica del mondo che, in particolare attraverso il concetto di *Chaos*, esprime tutta la complessità di una natura estremamente variegata e rispetto a cui l'uomo non sarebbe qualcosa di estraneo che la definisce e la controlla, ma un suo elemento accanto ad altri molteplici elementi che la compongono.

Si cercherà, così, di porre il pensiero nietzschiano in linea con quella moderna scienza del caos e dell'autorganizzazione che considera il mondo un sistema complesso che si organizza attraverso l'influenzarsi e l'adattarsi reciproco dei molteplici elementi che agiscono in esso; ciò che in altre parole viene detto «sistema coevolutivo». Attraverso tale chiave di lettura il movimento che Nietzsche attribuisce al mondo non sarà più inteso come una reazione a qualcosa di esterno, bensì come il divenire più o meno potente delle forze che lo compongono, poiché tutto ciò che diviene e che passa è interno al mondo stesso. Quest'ultimo, allora, si autorganizzerebbe proprio attraverso tali movimenti poiché ciò che passa non è il mondo nella sua totalità, bensì ciò che sta al suo interno. È in questo senso che si potrà interpretare tale dimensione caotica descritta da Nietzsche nei termini di un sistema che vive al «margine del caos» in un equilibrio ed un ordine che mutano sempre e che, proprio nel loro mutare, sono l'organizzazione stessa del mondo.

1. *Caos sive natura*

Nietzsche ci parla esplicitamente del mondo come *ewig Chaos* là dove afferma:

il carattere complessivo del mondo è invece caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche nature umane [...] Guardiamoci dal dire che esistono leggi di natura. Non vi sono che necessità: e allora non c'è nessuno che comanda, nessuno che presta obbedienza, nessuno che trasgredisce. Se sapete che non esistono scopi, sapete anche che non esiste il caso: perché solo soltanto accanto a un mondo di scopi la parola caos ha senso [...] Guardiamoci dal pensare che il mondo crei eternamente qualcosa di nuovo. Non esistono sostanze eternamente durature².

¹ Le opere di Nietzsche nel testo sono citate (alla sigla seguono i numeri del paragrafo e quelli della pagina) dalla traduzione italiana a cura di G. Colli e M. Montinari, *Opere*, con le seguenti sigle:

GS = *La gaia scienza*, Milano, Adelphi, 1965;

FP 1881-1882 = *Frammenti Postumi 1881-1882*, Milano, Adelphi, vol. V t. II, 1965;

FP 1884-1885 = *Frammenti Postumi 1884-1885*, Milano, Adelphi, vol. VII, t. III, 1975;

FP 1885-1887 = *Frammenti Postumi 1885-1887*, Milano, Adelphi, vol. VIII, t. I, 1975;

FP 1887-1888 = *Frammenti Postumi 1887-1888*, Milano, Adelphi, vol. VIII, t. II, 1971.

² GS: p. 109.

Dunque, da un lato, egli nega la possibilità di attribuire al mondo caratteristiche tipicamente umane come ordine, bellezza, forma, dall'altro lato, rifiuta l'immagine del mondo come macchina. Così, attraverso il concetto di caos Nietzsche svilupperebbe una nuova visione del mondo, alternativa tanto al meccanicismo quanto alla teleologia, che possiamo definire dinamica e in cui si realizza quel processo di naturalizzazione (*Vernatürlichung*) che è un *leit motiv* delle cosmologia nietzschiana. A tale proposito Nietzsche si chiede «quando potremo iniziare a naturalizzare noi uomini, insieme alla pura natura ritrovata, nuovamente redenta»³. Quindi, non soltanto la natura deve essere ricondotta a se stessa, ma anche l'uomo deve essere rinaturalizzato in quanto esso sarebbe semplicemente un elemento che accanto ad altri molteplici elementi partecipa all'attività stessa della natura senza, però, poterla controllare e prevedere nei suoi movimenti. Infatti, un mondo il cui carattere generale è per tutta l'eternità caos è un mondo che è sempre in movimento e in trasformazione, in cui ciò che dura è soltanto il continuo mutare del suo modo di organizzarsi e in cui, quindi, nulla è prevedibile.

Allora, il caos sarebbe indeterminabile sia nel senso che non c'è nessun fine ultimo verso cui esso tende sia nel senso che non c'è nessun meccanismo in base al quale spiegare e prevedere tutti i movimenti; piuttosto Nietzsche lega il caos all'immagine del labirinto e di ciò che è irregolare⁴.

Se il bisogno pratico dell'uomo è quello di schematizzare il caos e di imporgli regolarità e forme, al contrario, la ragione che ordina e definisce è solo un'eccezione mentre il caos, la necessità e il vortice delle stelle sono la regola.

Allora, la regola, ossia ciò che caratterizza la natura, sarebbe proprio la mancanza di regole poiché il movimento del mondo è un vortice caotico che sfugge a qualsiasi tentativo di fissarlo attraverso principi e definizioni. Infatti, il caos di cui parla Nietzsche non è semplicemente una fase cosmica iniziale alla quale deve seguire un processo di armonizzazione e determinazione di ciò che era disordinato e indefinito, bensì esso è il modo stesso di essere del mondo. Non a caso Nietzsche utilizza l'espressione «caos sive natura» in cui i due concetti, caos e natura, sono intercambiabili perché equivalenti⁵. Quindi, il caos è la natura così come la natura è in ogni suo istante caos. Questo significa che non esiste un intelletto ordinatore che agisce intenzionalmente su uno stato di disordine e di caos poiché non c'è nessun progetto da realizzare né una meta da raggiungere dietro i molteplici movimenti naturali. Questi, infatti, sono soltanto ciò che Nietzsche chiama «un caos di forze».

Allora, il movimento di tale «caos sive natura» sarebbe ciò che Nietzsche chiama *Kreislauf*. Esso è un movimento circolare e non è paragonabile a quei processi, come il movimento delle stelle o il susseguirsi delle stagioni, che nascono e periscono e che fanno parte anch'essi del divenire della natura. Infatti, il movimento circolare è il movimento stesso della natura che non è direzionato verso un fine o un principio trascendente la natura stessa, ma è, piuttosto, ciò attraverso cui questa si sviluppa e vive. Così, attraverso il concetto di *Kreislauf* si inizia a delineare la natura autorganizzatrice del mondo che non dipende da

³ Cfr. *ibid.*

⁴ *Ibid.*: p. 322.

⁵ Cfr. FP 1881-1882: 11-[197].

nulla di esterno verso cui dovrebbe tendere, ma, al contrario, vive del suo stesso movimento. Dice Nietzsche: «Il caos del cosmo come esclusione di qualsiasi attività finalistica non è in contraddizione con il pensiero del corso circolare: quest'ultimo è appunto una necessità irrazionale senza riguardi formali, etici, estetici. Non c'è arbitrio né in piccolo né nella totalità»⁶.

Il *Kreislauf* esprime soltanto quella che Nietzsche chiama la *unvernünftige Notwendigkeit* del caos, cioè un movimento che è una necessità irrazionale perché è privo di qualsiasi scopo ultimo da raggiungere. Se, dunque, non c'è nessun principio trascendente che organizza e determina il mondo dal di fuori, allora, il mondo come caos si sviluppa internamente. Esso, però, si muove in un modo che non è né quello di un individuo che agisce intenzionalmente né quello di una macchina programmata nel funzionamento dei suoi meccanismi. Si tratta, piuttosto, di un mondo il cui movimento è fine a se stesso poiché semplicemente si muove sprigionando la propria energia, o meglio, le proprie molteplici energie. Secondo Nietzsche, se è proprio dell'uomo voler vedere anche nel non avere scopi, uno scopo, un'intenzione, un progetto, al contrario, il mondo-caos sfugge alle strutture conoscitive dell'uomo perché ciò che prima era solo un'eccezione, ossia l'imprevedibile e il caotico, diventa, invece, la realtà e la normalità. Una realtà, però, il cui *Kreislauf* non è il movimento determinato e finito di un anello, bensì quello di un caos di forze che continuamente ritornano in movimenti sempre diversi. Ecco che, allora, il *Kreislauf* diventa ciò in cui caos e necessità si trovano insieme perché esso esprime non la loro opposizione, ma soltanto la negazione di una necessità teleologicamente intesa. Nell'ottica nietzschiana, infatti, il mondo è un insieme di forze che si muovono in circolo, ossia che ritornano continuamente combinandosi, però, tra di loro in maniera sempre diversa e stabilendo ogni volta dei nuovi mai definitivi equilibri. Dunque, la circolarità esprime sì la necessità di qualcosa che ritorna, ma una necessità che, per Nietzsche, è comunque irrazionale perché ciò che ritorna è trasformazione, diversità, molteplicità ed è proprio in questo continuo mutare che consiste l'attività del mondo. In questo modo, la necessità di cui parla Nietzsche significa soltanto che qualcosa non può essere niente di diverso da ciò che effettivamente è. In tale prospettiva tutti gli avvenimenti non sarebbero parti di un progetto prestabilito, ma ciò che semplicemente e naturalmente accade.

Proprio questo mondo caotico, che per natura si autorganizza attraverso un movimento circolare, è descritto da Nietzsche come «*sich selbst gebärendes Kunstwerk*»⁷ rispetto al quale l'uomo non è qualcosa di esterno, ma ciò che internamente partecipa a questo crearsi ed organizzarsi del mondo. Secondo Nietzsche, infatti, volendo utilizzare la metafora dell'arte, non esiste nessun artista, nel senso di artefice, del mondo. Quest'ultimo, infatti, non dipende da nulla di esterno. A questo proposito, Nietzsche si domanda «cosa significa il soggetto?»⁸. E subito dopo, come a rispondere a tale domanda, afferma che il mondo è un'opera d'arte che si autocrea o, letteralmente, che nasce da se stessa. In questo senso, allora, non esiste nessun soggetto agente, plasmante. Infatti, che il mondo sia qualcosa che si costruisce da solo e che conseguentemente non esista nessuna

⁶ *Ibid.*: 11-[271].

⁷ Cfr. FP 1884-1885: 2-[114].

⁸ *Ibid.*

figura creatrice esterna, significa che esso non è un oggetto determinato di fronte al quale si trova il soggetto conoscente pronto a definire e ordinare. Il termine *Subject* perderebbe, così, sia il significato di creatore del mondo, perché non c'è nessun mondo creato, sia quello di essere conoscente che definisce dall'esterno in maniera oggettiva e neutrale gli eventi della natura. Il mondo non ha bisogno né dell'uomo, come colui che lo ordina e lo determina al fine di conoscerlo, né di un principio creatore trascendente dal quale esso derivi. Così, anche l'uomo, da colui che determina, definisce e costruisce, è diventato egli stesso *Kunstwerk*, ossia opera d'arte⁹.

In questo modo, verrebbe meno l'immagine di un soggetto che nel pensare di potere conoscere oggettivamente la natura non fa altro che rinunciare a se stesso, ossia alla propria complessità e molteplicità al fine di negare la complessità e la molteplicità della natura con cui instaura un rapporto di opposizione e competizione. Al contrario, la potenza dell'uomo, che è «opera d'arte» (*Kunstwerk*), si sfoga non sulla natura e contro la natura, ma all'interno di questa, contribuendo a realizzare la sua *Kunstgewalt*. Tale potenza è artistica perché è ciò attraverso cui la natura si sviluppa diventando, così, l'artefice di se stessa in un processo di continue trasformazioni, a cui l'uomo semplicemente prende parte.

Questo processo, nel quale il mondo è il plasmatore di se stesso, è eternamente caos. È, infatti, proprio attraverso il caos che la natura si autorganizza. Se, allora, tale movimento di forze è la natura stessa che, così, si autosviluppa e si costruisce da sé, esso è un *Urprocess*, cioè un processo originario che non dipende da nulla di esterno. Dunque, il concetto di caos non sarebbe in contraddizione con quello del mondo come ciò che si autorganizza, piuttosto, secondo Nietzsche, il mondo si autorganizza proprio perché è eternamente caos.

L'idea del mondo come «*sich selbst gebärendes Kunstwerk*» contribuisce a mettere in evidenza un nuovo modo di intendere l'universo. Esso, infatti, non è un tutto che contiene in sé molteplici forze semplicemente come sue parti, per cui il loro movimento è finalizzato soltanto alla realizzazione e alla sistematizzazione di questo tutto. Al contrario, il mondo è queste stesse forze, vive nel loro incontrarsi e scontrarsi, nel loro complesso movimento che, dunque, non è finito e destinato a compimento poiché la finitezza di tale movimento implicherebbe la fine stessa del mondo.

Tale caos di molteplici forze, che il mondo è, e il *Kreislauf*, nel quale esso si muove, sono *urgeset* poiché la natura è priva di qualsiasi legge che la determini dal di fuori. Il mondo ha, dunque, un suo corso, un suo svolgimento, che è caotico nel senso che non va verso niente che non sia il movimento stesso. In questo senso, non esiste nessun legislatore perché il mondo non ha bisogno di essere ordinato da qualcosa né in vista di qualcosa in quanto esso viene da se stesso e va verso se stesso. Nietzsche, infatti, vuole eliminare ogni umana possibilità di esercitare potere sulla natura, quel potere che la scienza stessa ha contribuito a sviluppare attraverso la costruzione di strutture come quelle di causa ed effetto per mezzo delle quali gli eventi naturali diventano qualcosa di praticabile e controllabile per l'uomo¹⁰. Così, Nietzsche rifiuta l'idea di un mondo in cui l'unica attività è

⁹ Cfr. F. Nietzsche, *La visione dionisiaca del mondo*, in *Opere*, cit., vol. III, t. I: p. 1.

¹⁰ Cfr. FP 1881-1882: 11-[217].

organizzazione nel senso di determinazione ed ordine. Il mondo, infatti, sarebbe ciò che si autocrea e si autorganizza soltanto in modo caotico e non secondo le strutture che l'uomo ha inventato e attraverso le quali il mondo è ridotto sia teleologicamente che meccanicisticamente.

Secondo Nietzsche, non c'è nulla da organizzare perché l'attività che caratterizza il mondo è divenire, cioè movimento e trasformazione in cui, quindi, tutto ciò che accade non rimane sempre uguale a se stesso. Il divenire, infatti, è sempre divenire di qualcosa in qualcos'altro, cioè il passaggio da qualcosa che era in un modo a qualche altra cosa che è in un altro modo e che, a sua volta, diverrà, ossia si trasformerà ancora. In questo senso il divenire implica transitorietà e instabilità e, come tale, nega ogni forma di organizzazione che vuole fissare e stabilizzare.

Nietzsche contrappone l'idea di un mondo fatto di «strutture complesse», la cui durata è relativa all'interno del divenire, all'idea di un mondo composto da *dauerhaften Einheiten*, cioè da atomi, monadi, unità che sono espressione dell'esistenza del permanente e del durevole¹¹. È, infatti, proprio a questo mondo della durevolezza e dell'univocità che Nietzsche si contrappone attraverso l'affermazione della pluralità come base necessaria per lo sviluppo e la formazione di qualsiasi struttura complessa che è tale proprio perché è l'insieme di una molteplicità di *herrschaften Zentren* che accrescono e diminuiscono continuamente la propria potenza in relazione agli altri centri di forza e all'ambiente esterno¹². In questo modo, allora, le strutture che si vengono a formare sono complesse perché sono caratterizzate da una pluralità di elementi, di punteggiature di forza che, variando continuamente i rapporti di dominio e sottomissione, danno vita a delle strutture mobili e decentrate in cui, quindi, non si può stabilire un ordine gerarchico fisso.

2. Organizzazione e disgregazione

L'attività del mondo sembra, dunque, essere quella di deorganizzare poiché ogni nuova combinazione di forze implica ciò che Nietzsche definisce «*eine Disgregation des Kraftzentrums*», ossia la deorganizzazione di una combinazione precedente. Così, se organizzazione significa ordine ed unità, ossia riduzione della molteplicità all'unità, al contrario, secondo Nietzsche, il mondo è deorganizzazione, disordine e molteplicità. Il disordine, la molteplicità, l'incalcolabilità non sono errori, ma ciò attraverso cui il mondo si esprime e si autorganizza¹³. Riconoscere al mondo un'attività caotica di deorganizzazione significa riconoscere l'esistenza in esso del molteplice perché ciò che viene deorganizzato sono proprio le combinazioni dei molteplici elementi che compongono il mondo.

Pertanto, nel concetto di *Deorganisation* trova espressione quel carattere terribile del mondo per cui esso vive anche distruggendo se stesso. Tale visione del mondo può essere spiegata attraverso ciò che, nell'ambito della teoria della complessità, è chiamata «criticità autorganizzata», ossia la capacità dei sistemi complessi di evolvere spontaneamente verso uno stato critico, in cui un evento

¹¹ Cfr. FP 1887-1888: 11-[73].

¹² Cfr. *ibid.*

¹³ Cfr. FP 1884-1885: 40-[9].

scatena una reazione a catena che coinvolge tutti gli altri elementi del sistema¹⁴; in questo modo il sistema si autorganizza. Infatti, ogni sistema complesso vive e si organizza nel continuo alternarsi di ordine e disordine e nel continuo crearsi di nuovi equilibri in seguito alla distruzione di equilibri precedenti poiché la trasformazione di un agente sistemico causa il mutamento di tutti gli altri agenti con cui interagisce, fino a raggiungere un nuovo equilibrio che, a sua volta, verrà interrotto da un nuovo cambiamento¹⁵. Allora, se il mondo si costruisce da sé, per cui tutto ciò che si muove è al suo interno, per potere continuare a muoversi e autorganizzarsi il mondo deve anche rivolgersi contro se stesso mettendosi in crisi, ossia distruggendo e deorganizzando ciò che precedentemente era stato organizzato e costruito dalla lotta delle molteplici forze. Infatti, solo dalla continua disgregazione di precedenti combinazioni di forze si genera sempre nuovo materiale per successive organizzazioni e combinazioni nel cui movimento trova realizzazione la forza stessa del mondo. Dunque, è proprio nella deorganizzazione di se stesso che il mondo ha la possibilità di conservarsi perché paradossalmente, impegnando la propria energia in modo negativo e distruttivo, rinnova quel movimento che gli permette di essere sempre attivo e, quindi, di non raggiungere mai uno stato finale. A questo proposito dice Nietzsche: «il regresso dal culmine nel divenire [...] da presentare come conseguenza di questa forza suprema che, rivolgendosi contro se stessa, poiché non ha più niente da organizzare, adopera la sua forza a disorganizzare»¹⁶. Nel momento in cui il mondo non può più impegnare la sua energia nell'organizzare qualcosa, o meglio, nell'organizzarsi delle molteplici forze tra di loro, esso, allora, pur di sprigionare e impegnare in qualche modo tale energia, la rivolge contro se stesso ricreando, a partire dalla distruzione, lo spazio in cui ricominciare ad organizzare e in cui potersi muovere continuamente. Infatti, il mutare e muoversi di una combinazione di forze o di alcune delle forze stesse all'interno del mondo influenza inevitabilmente tutte le altre, che mutano anch'esse organizzandosi in nuove combinazioni. In tal modo possiamo dire che il processo di sviluppo del mondo è un processo olistico nello stesso senso in cui la criticità autorganizzata viene definita una teoria olistica poiché «le caratteristiche globali del sistema non possono essere spiegate analizzando separatamente le parti del sistema stesso»¹⁷. Infatti, ciò che accade all'interno di una combinazione, che viene, per esempio, a disgregarsi, influenza anche le altre forze e le altre combinazioni, per cui ognuna di esse non può essere analizzata e compresa nei suoi movimenti separatamente dalle altre e, a sua volta, il sistema-mondo non è a prescindere da queste combinazioni e dalle loro relazioni. Allora, poiché il mondo si organizza proprio deorganizzandosi così come si parla di un processo di autorganizzazione del mondo, si deve anche parlare di un processo di autodeorganizzazione di questo stesso.

Un esempio di come la deorganizzazione giochi un ruolo determinante nella dinamica di un sistema di autoregolazione è il modo in cui Nietzsche spiega il processo biologico della generazione. Egli, infatti, descrive quest'ultima come ciò che scaturisce da «la disgregazione che subentra per l'impotenza delle cellule

¹⁴ Cfr. P. Bak, K. Chen, 1991: n. 271, p. 22.

¹⁵ Cfr. S.A. Kauffman, 1991: pp. 82 ss.

¹⁶ FP 1887-1888: 9-[8].

¹⁷ Cfr. P. Bak - K. Chen, 1991.

dominanti a organizzare le sostanze assimilate»¹⁸. Dunque, il momento della generazione nasce da un'incapacità dell'organismo ad organizzare internamente ciò che ha assimilato, che si distacca dando vita a qualcosa di nuovo¹⁹. In questo senso, allora, la generazione significa la disgregazione di un'organizzazione già esistente e, a partire da tale disgregazione, la formazione di una nuova organizzazione. Così, anche il momento della generazione, inteso come momento di disgregazione, rivela la sua natura terribile poiché qualcosa di positivo, come la nascita di un nuovo organismo e, quindi, di una nuova organizzazione di forze, è inevitabilmente legata al fallimento di un altro organismo che non riesce più a imporsi come volontà dominante e, pertanto, si disgrega. Allo stesso tempo è proprio il momento generativo che permette la realizzazione di quella specifica volontà di potenza che è la vita che, per continuare a essere, ha bisogno, in alcuni momenti, di distruggere se stessa. Dunque, l'organismo, essendo un'organizzazione di forze che si muove tra altre molteplici organizzazioni di forze all'interno di quella più grande organizzazione che è la natura, è caratterizzato anch'esso da quel processo di *Deorganisation* che è determinante per il suo sviluppo così come lo è per la natura nel suo insieme.

Il termine chiave con cui oggi si definirebbe un tale modo di funzionare del mondo sarebbe quello di sistema «coevolutivo» in cui i singoli molteplici elementi, che rendono tale il sistema, dipendono l'uno dal movimento dell'altro nel senso che si sviluppano soltanto nell'influenzarsi ed adattarsi reciproco ed è proprio tale adattarsi ed influenzarsi a costruire il sistema. Non a caso Bak e Chen nel loro saggio prendono come esempio di un sistema coevolutivo il cosiddetto «gioco vita» inventato negli anni Settanta da John H. Conway. Tale gioco prevede che ci siano delle caselle, ciascuna occupata al massimo da un pezzo, ossia un organismo, e circondata da altre otto; a seconda di come si distribuiscono le caselle nascono dei nuovi organismi, si rafforzano quelli già esistenti o muoiono quelli rimasti isolati. Dunque, ogni casella e l'organismo che in essa è contenuto dipendono dallo stato e dai movimenti delle caselle che li circondano ed è per questo che tale gioco è stato visto come un modello di sistema coevolutivo²⁰.

A tale proposito, il processo di generazione stesso, anche così come ce lo descrive Nietzsche, è un esempio di come funziona la coevoluzione e del perché sia opportuno parlare di sistema olistico.

Così, se per Nietzsche il mondo è ciò che si autorganizza nel modo in cui abbiamo visto, allora, tutto ciò che esiste è interno ad esso e, dunque, partecipa alla sua attività, ossia è ciò in cui il mondo si muove. Questo significa che il mondo non può essere a prescindere dalle sue parti e, soprattutto, dal rapporto di queste l'una con l'altra. Allora, il movimento del mondo è quello che le forze compiono per combinarsi tra di loro. Così, il mondo vive in quel caos che è l'eterno mutare delle relazioni tra le forze, che si compongono e si scompongono, si organizzano e si deorganizzano incessantemente.

Si può interpretare tale caos che Nietzsche attribuisce al mondo nei termini di ciò che oggi viene chiamato «caos debole»²¹. Esso, infatti, non è soltanto

¹⁸ Cfr. FP 1885-1887: 2-[76].

¹⁹ Cfr. *ibid.*, 5-[64].

²⁰ Cfr. P. Bak - K. Chen, 1991: pp. 28 ss.

²¹ Cfr. *ibid.*

distruzione, ma il continuo combinarsi e scombinarsi delle molteplici forze che compongono il mondo, il quale si organizza proprio in questo alternarsi caotico di ordine e disordine, equilibrio e squilibrio. Caos e instabilità non sono la stessa cosa perché è proprio nella non linearità caotica che un sistema complesso trova forma ed organizzazione, trova, cioè, una sua stabilità, che consiste proprio nel continuo movimento e nel continuo mettere in crisi ciò che di nuovo si è formato e ordinato. È per questo che la scienza odierna parla di caos stabile, cioè di un caos che ha una funzione creativa poiché da esso scaturisce comunque una forma di organizzazione, anche se complessa, dinamica e non lineare²².

3. *L'equilibrio del mondo come gioco di cooperazione e competizione*

Nietzsche, dunque, sembra vedere la dinamicità secondo la quale il mondo si muoverebbe come una qualità interna sottolineando, così, il carattere endogeno ed autorganizzatore del mondo. Infatti, tutto ciò che accade è la sua stessa attività. Il rapporto di tensione esistente tra i molteplici quanti di energia sarebbe proprio ciò attraverso cui il mondo si muove e si sviluppa, tale *Spannungsverhältniss* è il suo modo di vivere e di esprimersi²³.

Questa tensione che caratterizza la dinamicità è il risultato di un rapporto che è, allo stesso tempo, di cooperazione e competizione. Infatti, le combinazioni di forze, attraverso cui il mondo stesso si forma e si organizza, nascono da un continuo gioco di lotta e conciliazione tra le forze stesse che, una volta organizzatesi dopo avere lottato, tornano a lottare creando delle nuove combinazioni. In questo senso Nietzsche afferma che, piuttosto che di causa ed effetto come ciò che spiega la relazione tra due eventi, tra due elementi, si dovrebbe parlare di coordinazione²⁴. Infatti, il concetto stesso di «combinazione» (*Kombination*) implica che ci siano degli elementi, o meglio delle forze, delle punteggiature di volontà, che in qualche modo si mettono insieme e si strutturano. Tale combinarsi avviene, però, proprio a partire dalla volontà di ciascuna forza di affermarsi, realizzarsi e dominare e, dunque, dalla lotta che, a tal fine, ogni forza conduce contro le altre. Allora, si tratta di una coordinazione, cioè di un mettersi insieme delle forze che, però, scaturisce dal senso di competizione che ogni forza ha nei confronti delle altre, su cui cerca di porre il proprio dominio stabilendo, così, delle relazioni da cui, poi, nascono molteplici combinazioni di forze.

Studi ed esperimenti recenti nell'ambito della teoria della complessità hanno dimostrato che la competizione e la cooperazione sono fenomeni strettamente legati tra di loro tanto da essere considerati, come dice John H. Holland, «due facce della stessa medaglia». Il problema che Holland si poneva, come molti altri studiosi di ecosistemi e in particolare del fenomeno della coevoluzione, era quello di come spiegare l'origine di questo rapporto di interdipendenza tra competizione e cooperazione, ossia come mai in un mondo competitivo gli organismi collaborano tra loro. Questo interrogativo trovò espressione nel famoso «dilemma del prigioniero»: due prigionieri sono chiusi in due celle distinte ed interrogati separatamente dalla polizia su un crimine commesso insieme. Ciascuno di essi è

²² Cfr. J. Gleick, 1989: pp. 45 ss.

²³ Cfr. FP 1884-1885: 43-[2].

²⁴ Cfr. *ibid.*, 26-[46].

posto di fronte ad un'alternativa: o tradire il compagno e spifferare tutto o restare in silenzio e cooperare (con il compagno). La polizia fornisce loro un incentivo a parlare, ossia colui che tradirà per primo sarà scarcerato ed anche ricompensato economicamente mentre l'altro resterà in carcere e dovrà pagare una pena pecuniaria. I prigionieri sanno che se stanno entrambi in silenzio e cooperano ottengono la libertà, però, l'uno non si fida dell'altro ed hanno entrambi paura di rimanere in carcere traditi dal complice che parlando uscirebbe. Ciascuno di essi, dunque, preferisce tradire piuttosto che cooperare perché se l'altro non tradisce, ma coopera, avrà la libertà, in caso contrario, avrà la pena che gli spetta da dividere con il complice. Questo significa che entrambi i prigionieri preferiscono la soluzione che li porterà al peggio, ossia al carcere. Alla fine degli anni Settanta Axelrod, uno studioso di scienze politiche interessato al fenomeno della cooperazione, propone un programma che assume il ruolo di uno dei prigionieri fornendo una soluzione del dilemma che, piuttosto che prediligere il tradimento, si fonda sulla cooperazione. Tale programma, chiamato «Tit for tat», ossia colpo su colpo, inizia cooperando alla prima mossa e copiando l'avversario nell'ultima mossa. Il segreto di tale programma sta nelle sue caratteristiche fondamentali: esso è corretto perché per prima cosa coopera piuttosto che tradire, buono perché premia la cooperazione dell'avversario cooperando anch'esso nella mossa successiva, duro e deciso perché tradisce quando a sua volta è tradito ed, infine, chiaro perché semplice e diretto²⁵. Tale modello spiegherebbe perché la cooperazione è un sistema vincente. Esso, infatti, venne riscontrato come valido non soltanto in ambito sociale e politico, secondo la formula «vivi e lascia vivere», ma anche in ambito naturale. Infatti, all'interno della natura esistono moltissimi processi e fenomeni che possono essere spiegati soltanto attraverso la cooperazione che nasce dalla competizione, ossia dalla lotta per la vita che, a sua volta, conduce all'adattamento reciproco; un esempio potrebbero essere i licheni, in cui un fungo estrae sostanze nutritive dalla roccia sottostante creando un sostrato di alghe che, a loro volta, offrono al fungo i vantaggi della fotosintesi ecc. Anche Morin sostiene che «la competizione (*matching*) e il compromesso (*fitting*) sono alcuni tra i fondamenti complessi dell'ecosistema»²⁶. In quest'ottica, il sistema è visto come ciò che si organizza proprio attraverso i conflitti e le solidarietà e la natura, che altro non è che tale sistema, è un organismo globale, che contiene tutto al suo interno senza dimenticare, però, che tale organismo esiste proprio grazie ai suoi molteplici elementi e che esso è, allo stesso tempo, maligno perché ha bisogno della distruzione e della morte come mezzo di organizzazione e regolazione, ossia perché ha bisogno di ciò che Nietzsche chiama disgregazione, carattere terribile del mondo.

Così, ogni centro di forza vuole prima di tutto sprigionare la propria potenza su tutti gli altri centri di forza con cui, quindi, è, da un lato, in un rapporto di competizione, dall'altro, di combinazione poiché è proprio combinandosi con le altre forze, cioè raggiungendo un compromesso, che ciascuna di loro può sprigionare la propria potenza. Il mondo, allora, non è altro che ciò che scaturisce da tale processo di competizione e cooperazione, è un'organizzazione che nasce dalla continua disgregazione e aggregazione degli elementi che la compongono.

²⁵ Cfr., R. Axelrod, 1985.

²⁶ Cfr. E. Morin, 1973: p. 28.

Lo stesso concetto di equilibrio all'interno della concezione nietzschiana del mondo può essere inteso soltanto come uno stato momentaneo di passaggio da una combinazione di forze ad un'altra. In tal modo, anche l'equilibrio rientra in questo gioco di cooperazione e competizione. Esso, infatti, coincide col momento in cui forze diverse, successivamente alla lotta attraverso cui ognuna ha cercato di affermarsi sulle altre, stabiliscono i loro rapporti di dominio e sottomissione organizzandosi in una combinazione che, però, non è stabile e definitiva, ma che, al contrario, si disgregherà in seguito al nascere di una nuova lotta da cui si svilupperanno dei nuovi rapporti e, dunque, un nuovo equilibrio. Allora, ciò che Nietzsche rifiuta è il concetto di equilibrio come sinonimo di stasi poiché, così inteso, esso implicherebbe la cessazione del movimento e, dunque, del divenire stesso del mondo. Secondo Nietzsche, l'antitesi quiete-movimento è inesistente poiché si tratta soltanto di *Gradverschiedenheiten*, ossia di ciò che Nietzsche definisce una «diversità nel ritmo dell'accadere»²⁷. In questo senso, l'equilibrio o la quiete non sono qualcosa di esterno ed estraneo al movimento delle forze, ma soltanto un momento, che è quello della cooperazione e del coordinamento, all'interno della loro incessante attività. Dunque, non esiste nessuno stato di equilibrio inteso come stasi, cioè come contrario dell'attività e del movimento perché, invece, anche nel momento di equilibrio all'interno di una combinazione le forze sono caratterizzate da una «azione combinata», cosicché tutte, quelle più forti come quelle più deboli, sono perennemente attive e si influenzano a vicenda. L'equilibrio, allora, è soltanto un momento, così come cooperazione e competizione, all'interno del complesso sistema di autorganizzazione del mondo. Esso, infatti, è uno dei risultati di quel gioco di ordine e disordine, organizzazione e disgregazione che abbiamo visto essere il movimento caotico del mondo, che paradossalmente si autorganizza proprio all'interno di situazioni-limite, colme di criticità in cui, quindi, ogni stato di equilibrio è interrotto da un successivo stato di confusione, ossia di disgregazione, a cui, a sua volta, seguirà un nuovo equilibrio e così via.

Se, allora, il mondo si organizza proprio nel continuo combinarsi e scompinarsi delle forze e nell'incessante divenire e passare di tali combinazioni, il caos non è soltanto una fase iniziale del mondo in cui regna il disordine e a cui seguiranno ordine e determinatezza. Al contrario, il caos è proprio il modo di organizzarsi del mondo che non è né soltanto disordine, in cui nulla può svilupparsi e conservarsi, né soltanto ordine, in cui il movimento è a questo orientato e, dunque, finito. Esso è, piuttosto, ordine e disordine insieme, ossia un ordine che scaturisce dal disordine e viceversa. In questo modo, così come gli attuali studi sui sistemi complessi hanno portato a parlare di «criticità autorganizzata» o, come dice Morin, di «disintegrazione organizzatrice»²⁸, il caos del mondo nietzschiano è un caos organizzato nel senso per cui è proprio dal movimento caotico, imprevedibile e non lineare di molteplici forze coagenti, che si sviluppa l'organizzazione, ossia il complesso combinarsi in maniera sempre diversa di tali forze. Morin, infatti, non soltanto definisce il caos una «disintegrazione organizzatrice», ma ne parla nei termini di «catastrofe», ossia quel processo per cui la rottura di una qualche forma è la genesi di una nuova, quella trasformazione che

²⁷ Cfr. FP 1887-1888: 9-[91].

²⁸ Cfr. E. Morin, 2001: p. 63.

è disintegratrice e creatrice allo stesso tempo²⁹. Se, allora, il caos è inteso proprio come processo catastrofico, esso non è soltanto un puro inizio, ma il modo stesso di essere e di muoversi dell'universo che da quello è inseparabile. Ritorna, così, quel carattere terribile del mondo che in Nietzsche, come abbiamo visto, trova espressione nei concetti di deorganizzazione e disgregazione i quali indicano la capacità dell'universo di organizzarsi attraverso la propria distruzione, appunto una disintegrazione che genera organizzazione.

Così, il mondo si autorganizza proprio nel suo essere sempre in bilico tra ordine e disordine, stabilità e instabilità, equilibrio e squilibrio³⁰. In questo senso, è proprio facendo coincidere il caos di cui parla Nietzsche con questo modo di organizzarsi del mondo, che si può comprendere perché per Nietzsche esso non è solo un momento originario da superare, bensì il carattere stesso del mondo che egli definisce come:

un mostro di forza, senza principio, senza fine, una quantità di energia fissa e bronzea che non diventa né più grande né più piccola, che non si consuma, ma solo si trasforma [...] un gioco di forze, di onde di energia che è insieme uno e molteplice, di forze che qui si accumulano e là diminuiscono, un mare di forze che fluiscono e si agitano in se stesse, in eterna trasformazione.

Allora, se tutto è interno al mondo e fa parte del suo autorganizzarsi esso è qualcosa, ma anche il suo contrario, il più calmo, rigido, freddo, ma anche il più ardente e selvaggio. Il mondo vive proprio in tale continua attività nella quale non esiste niente di fisso e definitivo ed in cui le molteplici realtà, che Nietzsche chiama forze, non sono dominate sempre dalle stesse leggi perché, al contrario, non esiste nessuna legge, ma solo il movimento di queste forze la cui potenza muta continuamente.

In questo modo Nietzsche descrive un mondo in cui la molteplicità e la diversità trovano riscatto perché in esso il molteplice non è ridotto all'uno, ma piuttosto l'uno viene trasformato nel molteplice. Nietzsche, infatti, non sacrifica mai ma, al contrario, sottolinea ed esalta la natura plurale e molteplice della forza che non è un tutto-uno, ma l'insieme di diverse molteplici forze che giocano tra di loro essendo una e molteplici allo stesso tempo. Il mondo è, infatti, un «mostro di forza» poiché coincide proprio con quest'eterno fluttuare e ritornare di un mare di forze che eternamente si incontrano e si scontrano. Esso, allora, distrugge e costruisce se stesso poiché è contemporaneamente diverse forze di cui alcune sono più forti e, quindi, si affermano ed altre sono più deboli e, quindi, soccombono.

4. Il caos come processo di naturalizzazione del mondo

Questo parlare del mondo in termini di deorganizzazione, disordine e molteplicità si inserisce all'interno di ciò che Nietzsche ne *La gaia scienza* chiama

²⁹ Cfr. *ibid.*: pp. 46-47.

³⁰ Gli studi più recenti su caos e autorganizzazione hanno permesso di constatare come ciò che si autorganizza è sempre al «margine del caos» e che è proprio in questo margine che si sviluppa l'autorganizzazione come, per esempio, accade in un mucchietto di sabbia che si organizza attraverso la caduta costante di granelli, ossia si risistema ogni volta in nuove combinazioni ed interconnessioni attraverso tante rotture e disgregazioni quante ne sono necessarie perché il mucchietto rimanga un mucchietto, cioè possa continuare ad organizzarsi proprio al margine del caos (Cfr. P. Bak - K. Chen, 1991: pp. 22 ss.).

Vernatürlichen, ossia quel processo di naturalizzazione che riguarda tanto la natura nel suo insieme quanto l'uomo come parte di essa. Nietzsche, proprio al fine di liberare l'uomo dalla falsa credenza di avere uno sguardo oggettivo e totale *sul* mondo, auspica che si possa realizzare «la disumanizzazione della natura e, dunque, la naturalizzazione dell'uomo»³¹. Si tratta, in realtà, di un unico processo. Infatti, si può parlare di naturalizzazione soltanto nel momento in cui l'uomo riconosce ciò che Nietzsche chiama il «puro concetto della natura», ossia quando egli accetta il fatto che il mondo non dipende né da lui né da un principio creatore trascendente. L'uomo deve rinunciare a considerare se stesso un soggetto esterno al mondo che lo definisce e lo determina e deve, invece, conoscersi come ciò che sta all'interno di quella pura natura di cui, pertanto, è solo un momento. Ecco che, allora, la natura può tornare a essere se stessa solo nel momento in cui l'uomo si naturalizza, cioè riconosce di partecipare internamente all'attività della natura. A sua volta, ciò può accadere soltanto se la natura viene disumanizzata, cioè viene vista come ciò che sfugge alle strutture di conoscenza dell'uomo. Pertanto, il processo di liberazione della natura include anche l'uomo. Se, infatti, il mondo non è né un essere vivente, che tende verso un ordine finale, né una macchina, in cui tutto è già determinato, ma un caos di forze che si autorganizza, per cui tutto ciò che accade è interno alla natura stessa e fa parte della sua attività, allora, anche l'uomo è un momento di tale processo. Rispetto a come la natura procede le possibilità umane di controllarla sono praticamente nulle in quanto il semplice fatto che qualcosa accada per più tempo di seguito non esclude che potrebbe improvvisamente smettere di verificarsi, così come il fatto che qualcosa non sia mai accaduto non esclude che possa incominciare ad essere improvvisamente³². In questo senso, l'uomo che intende riconoscersi parte della natura deve, prima di tutto, intraprendere un processo di disumanizzazione della natura stessa a cui devono essere riconosciuti i caratteri fondamentali dell'improvvisazione e dell'imprevedibilità.

Dunque, secondo Nietzsche, *Vernatürlichung* significa che l'uomo deve imparare ad accettare l'improvviso (*Plötzliches*) e l'imprevedibile (*Unvoraussehbares*) come caratteristiche proprie del mondo. Infatti, ciò che accade improvvisamente non è soltanto un'eccezione che interrompe il corso regolare e duraturo della natura poiché esso è, al contrario, ciò attraverso cui questa si sviluppa. L'errore consiste, infatti, nel credere da parte dell'uomo che ciò che non è prevedibile e calcolabile è opposto al duraturo e al regolare. Dice Nietzsche:

Le cose improvvise hanno abituato gli uomini a una falsa qualità opposta che essi definiscono duratura, regolare, eccetera; ma il subitaneo esiste continuamente nelle cose più piccole, in ogni nervo; ed è appunto regolare, anche se nel tempo ci appare incalcolabile. Duraturo è ciò di cui non vediamo i mutamenti, perché sono troppo gradualità e troppo sottili per noi³³.

In questo modo Nietzsche vuole negare che esista qualcosa di duraturo che implichi anche stabilità, calcolabilità e prevedibilità perché ciò che secondo l'uomo dura in realtà è una molteplicità di movimenti e trasformazioni che egli non riesce a cogliere nella loro gradualità e finezza. Così, emerge ancora una

³¹ FP 1881-1882: 11-[211].

³² Cfr. *ibid.*: 11-[259].

³³ Cfr. *ibid.*: 11-[260].

volta l'inadeguatezza degli strumenti conoscitivi umani rispetto ad un mondo che è estremamente complesso, variegato e sfaccettato. Secondo Nietzsche, infatti, ci sono innumerevoli movimenti troppo lenti e sottili perché l'uomo possa coglierli. Dunque, la natura è ciò in cui anche il più piccolo, che perciò sembra insignificante, in realtà è attività, ossia partecipa al movimento della natura che, in questo senso, è ciò che dura. Allora, il *Plötzliches* emerge da ogni cosa, è presente in ogni nervo proprio perché in ogni cosa e in ogni nervo c'è continuamente movimento. La natura vive proprio di questo movimento che è improvviso e imprevedibile perché è il risultato di un minuzioso e complesso intreccio in cui ciò che domina è la trasformazione.

Allora, se questo mondo così fine e complesso è *ewig Chaos*, ciò che dura è proprio tale caos, ossia ciò che più propriamente è *Plötzliche* ed *Unvoraussehbares* e che, pertanto, sfugge all'uomo che, invece, cerca di renderlo calcolabile e regolare. Dunque, il mondo nel suo corso appare improvviso ed imprevedibile perché è il continuo mutare dei rapporti di molteplici forze che si ordinano e si disordinano, si combinano e si scombinate senza uno stato finale da raggiungere e che, quindi, durano nel loro essere sempre in movimento e in trasformazione. In questo contesto, il processo di naturalizzazione significa proprio il riconoscimento di un mondo che dura nella sua complessità e caoticità, ossia si conserva in relazione al fatto che muta anche laddove queste trasformazioni e questi movimenti sfuggono all'uomo.

Così, il parlare di un processo di naturalizzazione per cui l'uomo non è più qualcosa di extranaturale ma, al contrario, parte integrante del sistema-natura, non è in contraddizione con l'idea che questa stessa natura sia un flusso in continuo divenire rispetto a cui concetti come quelli di cosa, sostanza, unità, causa, identità, attraverso cui l'uomo cerca di definire e controllare ciò che lo circonda, sono soltanto finzioni costruite dall'uomo, a cui non corrisponde niente nel mondo. Infatti, il processo di *Vernatürlichung* è strettamente legato al riconoscimento di quel divenire che riguarda anche l'uomo in quanto elemento interno alla natura³⁴.

L'idea nietzschiana della natura come divenire imprevedibile e incontrollabile per l'uomo non rende impossibile il processo di naturalizzazione e, quindi, il riavvicinamento dell'uomo alla natura ma, piuttosto, è ciò che sta alla base di tale processo. Infatti, riconoscere che la natura è qualcosa di incontrollabile e inconoscibile oggettivamente significa per l'uomo riconoscere che egli non è qualcosa di esterno a tale natura, bensì un suo elemento che, come tale, non può conoscerla nella sua totalità. Così, natura e uomo hanno delle leggi e delle strutture che, però, non sono quelle che l'uomo stesso ha attribuito loro e attraverso cui ha cercato di controllare sia la natura che se stesso fino a negare il divenire e il suo movimento continuo. Infatti, in un mondo che è in continuo divenire e in cui

³⁴ A tale proposito, la posizione da noi sostenuta si contrappone a quella di McNerney il quale, invece, ritiene che l'idea di un processo di naturalizzazione sia in contraddizione con l'affermazione nietzschiana del divenire perché parlare della natura come di un flusso in continuo movimento, inafferrabile dalle strutture della ragione umana, piuttosto che avvicinare l'uomo alla natura, lo allontanerebbe da questa creando una forma di dualismo in cui, da un lato, c'è la natura che scorre e diviene e, dall'altro, l'uomo con le sue false strutture di definizione (Cfr. P.K. McNerney, 1999: pp. 7 ss.). Inoltre McNerney ritiene anche che sarebbe impossibile parlare tanto della natura quanto dell'uomo nei termini di un puro flusso perché significherebbe negare in entrambi l'esistenza di leggi e strutture che ne spieghino e regolino lo sviluppo.

non esiste niente di fisso e prevedibile a lungo termine, l'unica legge possibile è proprio la legge di natura, ossia quella *unvernünftige Notwendigkeit* che fa sì che ogni cosa sia ciò che è e niente di diverso. Allora, la natura è un sistema complesso, dal carattere molteplice e variegato, che muta e si trasforma incessantemente e di fronte a cui gli strumenti conoscitivi dell'uomo sono inadeguati. In questo senso, la conoscenza umana può essere soltanto una conoscenza prospettica per cui ciò che Nietzsche auspica è una presa di coscienza da parte dell'uomo di tale prospettività perché essa significa naturalizzazione, ossia il riconoscimento di un mondo che non può essere definito e determinato in maniera fissa e stabile. Così, il carattere prospettico della conoscenza esclude qualsiasi dubbio di un dualismo che si contrapporrebbe al processo di naturalizzazione. Infatti, la conoscenza è prospettica proprio perché l'interprete, colui che conosce, è un elemento interno alla natura e, come questa, un insieme complesso di forze, che non può conoscere in maniera oggettiva quel flusso in continua mutazione che è il mondo. Allora, l'uomo, inteso come organismo che si autorganizza, è parte di un mondo che anch'esso si autorganizza attraverso l'attività dei molteplici elementi che in esso agiscono ed interagiscono. In questo senso il relazionarsi con il mondo circostante contribuisce all'autorganizzazione dell'organismo e questo, a sua volta, fa parte dell'autorganizzazione del mondo. Così, il processo di naturalizzazione coincide proprio con il riconoscimento di tale complesso movimento del mondo che può essere letto nei termini di ciò che i teorici della complessità hanno chiamato la «danza della coevoluzione», ossia il rapporto di reciproco adattamento attraverso cui uomo e natura si sviluppano all'interno dello stesso sistema complesso. Infatti, alla base della teoria della coevoluzione e, quindi, dell'idea che non esiste nessun dualismo tra uomo e natura, sta il riconoscimento di un mondo che è complesso, cioè di un mondo che è «caleidoscopico, sempre mutevole, interconnesso, non lineare». E se certamente tale immagine del mondo non si rifà in alcun modo al divenire nietzschiano, però, quegli stessi scienziati, che ne sono gli autori, accettano come appropriato l'appellativo di «eraclitei»³⁵ che gli è stato attribuito proprio in riferimento a quel divenire di Eraclito a cui si rifà lo stesso Nietzsche. Essi, dunque, riconoscono di essere sulla stessa linea di pensiero di Eraclito per lo stesso motivo per cui ci si riconosce Nietzsche, ossia perché la sua filosofia è la filosofia del divenire. Infatti, è proprio tale divenire che sta alla base tanto della visione nietzschiana del mondo come *ewig Chaos* quanto dell'immagine del mondo come «sistema complesso adattivo». In quest'ottica, il punto di vista di Nietzsche e quello della complessità coincidono nell'affermare che non esiste nessun dualismo tra uomo e natura, che non c'è nessuna divisione tra chi fa e chi subisce perché apparteniamo tutti ad una stessa rete interconnessa.

In conclusione, utilizzando una metafora che non appartiene a Nietzsche, ma che sicuramente potrebbe rappresentare il suo pensiero, l'uomo non è un battello a vapore in grado di risalire il corso del fiume, ma piuttosto egli è come il capitano di una barchetta di carta che scende lungo la corrente e che, se cerca di resistere, non arriva da nessuna parte, se, invece, guarda al flusso dell'acqua

³⁵ Cfr., M. M. Waldrop, 1995: p. 540. L'autore ci ricorda come fu in particolare il genetista Richard Lewontin che distinse due tipi di scienziati: i «Platonici» che vedono il mondo come equilibrio in cui disordine e divenire sono imperfetti; gli «Eraclitei» che, invece, vedono il mondo come un processo di continuo flusso e mutamento.

con la consapevolezza di farne parte e del fatto che esso varia di continuo conducendo a sempre nuove complessità e nuove combinazioni, potrà ogni tanto muovere i remi e spostarsi da un vortice a un altro.

Bibliografia

- Axelrod, R., 1985, *Giochi di reciprocità. L'insorgenza della cooperazione*, Milano, Feltrinelli;
Bak, P., Chen, K., 1991, *La criticità autorganizzata*, «Le Scienze», 271, pp. 22-30;
Gleick, J., 1989, *Caos*, Milano, Rizzoli;
Kauffman, S.A., 1991, *Anticaos ed evoluzione biologica*, «Le Scienze», 278, pp. 82-91;
McInerney, P.K., 1999, *Nietzsche and Cognitive Science*, «International Study in Philosophy», 29;
Morin, E., 1973, *Il paradigma perduto*, Milano, Feltrinelli;
– 2001, *Il metodo. La natura della natura*, Milano, Raffaello Cortina Editore;
Waldrop, M. M., 1995, *Complessità*, Torino, Instar Libri.

ABSTRACT — I gather and constructively criticize Nietzsche's writings on identity. Nietzsche treats identity as a logical fiction. He denies that there are any enduring things (no substances); he denies that there are any indiscernible things in any respect (no universals, no bare particulars). For Nietzsche, the world consists of durationless events bearing non-universal properties and standing to one another in non-universal relations. Events are bundles of tropes. Nietzsche even denies self-identity. His events are self-differing trope-bundles. I link Nietzsche's denial of self-identity with modern treatments of paradox.

1. Introduction

1.1 Examining Nietzsche's Theory of Identity

Nietzsche takes a strikingly skeptical view of identity. We are all too familiar, he thinks, with metaphysical and logical theories that carelessly affirm identity everywhere. To avoid what he thinks are the deleterious consequences of such metaphysical and logical theories, Nietzsche strenuously denies that there is any identity anywhere. Nietzsche is not the only thinker to challenge the logical supremacy of identity. His denials of identity as equality and identity as endurance link him closely to modern ontologies involving tropes (rather than universals) and events (rather than substances).

I aim to work out the logic of Nietzsche's world without identity. Strikingly, his remarks on identity are often qualified by phrases like "in reality", "in fact", and "in truth". I take it that remarks so qualified apply to the world as will to power (BGE² 22: 36; GM II: 12; WP 1067)³. I have gathered Nietzsche's texts

¹ Many thanks to M. Cuonzo and the Philosophy Department at Long Island University for helpful comments during my presentation of this paper at their Colloquium.

² Nietzsche's works are cited by text abbreviation and section number unless otherwise noted. The texts are: *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (PGT), cited by page number, trans. M. Cowan, Washington, DC, Regnery Pub. Inc, 1996; *Untimely Meditations* (UM), cited by essay number and page number, trans. R. J. Hollingdale, New York, Cambridge University Press, 1983; *Human All too Human* (HH) and *The Wander and His Shadow* (WS), trans. R. J. Hollingdale, New York, Cambridge University Press, 1986; *The Gay Science* (GS), trans. W. Kaufmann, New York, Random House, 1974; *Beyond Good and Evil* (BGE), trans. W. Kaufmann, New York, Random House, 1966; *Twilight of the Idols* (TI), trans. R. J. Hollingdale New York, Penguin Books, 1984; *The Will to Power* (WP), trans. W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, New York, Random House, 1968; *Philosophy and Truth* (PT), cited by page number, trans. D. Breazeale London, Humanities Press, 1979.

³ For more on the world as will to power, see: A. Moles, 1990; R. Welshon, 1996: pp. 77-98; R. Welshon, 1998: pp. 39-48; T. McWhirter, 1999: pp. 5-18.

on identity⁴, and sorted them into categories according to contemporary logical work on identity. I provide close analytic and critical commentary on these texts. While I try to stay very close to Nietzsche's writings, I do not hesitate to fill in the conceptual gaps he sometimes leaves. My criticism is constructive. I also try to follow the implications of his theory of identity using techniques from modern logic and mathematics.

My present account aims to provide premises for further work on the role of identity both in Nietzsche's system⁵ and in logic generally. Much work remains to be done in this area⁶. Nietzsche's theory of identity points toward a profoundly non-Aristotelian logic and metaphysics. Nietzsche argues that the higher emerges from the lower: altruism emerges out of egoism, truth emerges out of error, logic emerges from illogic (HH 1; GS 111; BGE 2; TI 3: 4-6). Just so, identity emerges out of difference. Of course, the identity that does emerge from difference is merely apparent.

1.2 Many Senses of Identity

Identity is a subtle and logically challenging relation⁷. There are many senses of identity⁸. Nietzsche will deny the reality of almost all of them, claiming that "unity, identity, duration, substance, cause, materiality, being" are errors (TI 3: 5). Here I provide a brief taxonomy of identity relations; other taxonomies are possible. I do not offer this taxonomy dogmatically; I offer it only to use it as a tool to clarify Nietzsche's concepts.

Among the many senses of identity, two are primary: (1) *identity as endurance*, and (2) *identity as equality*. There is a difference. Suppose you and I are playing a chess game. A friend present at the start may come back later, see us playing some chess game in its end stages, and ask whether we are playing *the same* game.

⁴ I use writings from Nietzsche's published corpus, plus those parts of the *Nachlass* available in English as *The Will to Power* and *Philosophy and Truth*. Scholars such as Kaufmann and Magnus wish to devalue or discredit these notebooks; others, such as Danto and Moles, value them as highly as the published writings. I side with Danto and Moles, for precisely the reasons offered by Moles. See A. Moles, 1990: Introduction, section II. I always try to correlate the *Nachlass* notes with the published writings.

⁵ While Kaufmann is known for his contention that Nietzsche was "plainly no system-thinker" (Kaufmann, *The Will to Power*, p. 318, fn. 29), Nietzsche scholarship (through Danto, Deleuze, Schacht, Stack, Nehamas, Moles and others) has steadily evolved towards the opposite view. That Nietzsche is a systematic thinker is explicitly and clearly argued in J. Richardson, 1996.

⁶ My analysis of Nietzsche's theory of identity suggests three further projects. I do not pursue these projects here. First: Nietzsche's theory of identity should be reconciled with his theory of the eternal recurrence of the same. See S. Reeves, 1986: pp. 49-57. While some commentators argue that these two aspects of Nietzsche's thought are irreconcilable, I think they can be reconciled. Second: Nietzsche's writings on political equality should be compared with his logical writings on identity. While his denial of the equality of persons leads him to argue against some aspects of democracy, I believe that his contention that equality is a life-affirming fiction entails that democratic equality, while fictitious, is affirmative. Third: the concept of identity seems to link Nietzsche's mature theory of the world as will to power with the metaphysical ideas in his early writings, *The Birth of Tragedy* and *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. His later writings on the will to power should be compared with his early presentations of Dionysus as a self-contradictory Oneness, Apollo as the principle of individuation, and Heraclitus.

⁷ See D. Wiggins, 1980; M. K. Munitz (ed.), 1971; P. Geach, 1967: pp. 3-12; J. Perry, 1970: pp. 181-200; R. Routley & N. Griffin, 1979: pp. 65-83.

⁸ The identity relation is sometimes expressed in English just by "is". For example: "Clark Kent is Superman". But that's too vague for my purposes: there are many senses of "is", such as the "is" of predication ("Socrates is white"); the "is" of role-occupancy ("Bill is President"); the "is" of reduction ("Diamond is carbon"). To avoid such ambiguities, instead of letting "is" denote identity, I always add "the same" to identity relations.

We might be playing the same game in the sense that (1) we are *continuing* our play (we didn't start a new game), or in the sense that (2) we are *repeating* our play (we wrote down the moves, and we are replaying the game). The first sense is endurance; the second is equality.

Identity as endurance is identity through time. It is also known as diachronic identity, more rarely as genidentity. It always involves temporal difference. Endurance has two main logical forms. First: *x at time t_1 is the same as y at time t_2* , where t_1 and t_2 are different times. For example: the man who was Governor of Arkansas in 1980 is the same as the man who is President in 1999. Second: *x at t_1 is the same F as y at t_2* , where F denotes some type or sort of thing. For example: the girl in that picture is the same person as the woman I married. Because the term F specifies some *sort* of thing, it is known as a *sortal* term. The sortal F restricts the comparison to things that are F's: x at t_1 is an F, y at t_2 is an F, and x at t_1 is one and the same as y at t_2 . While the logical detail may be tiresome, the restriction to F's is important. For instance, since the material in our bodies is always being replaced, it might be true that you are the same person and the same organism as you were 10 years ago, but you are not the same material thing as you were 10 years ago.

Identity as equality differs from identity as endurance because time is not at issue. Either the identified objects are simultaneous or timeless. Identity as equality is indiscernibility. Equality comes in three main logical forms: (1) x is one and the same as y; (2) x is one and the same F as y; (3) x is the same F as y. The first expresses the absolute numerical identity of x and y: x is y. In traditional logic, each thing is one and the same as itself: Socrates is one and the same as Socrates. The second form is numerical-identity relative to the sortal term F. So: Cicero is one and the same man as Tully, the Morning Star is one and the same star as the Evening Star. Again, the sortal restricts the comparison to things that are F's: x is one and the same F as y means that x is an F, y is an F, and x is one and the same as y. So: Cicero is not one and the same man as the Morning Star. Finally, the third form is type-identity. It is also sortal-relative, since you have to specify the type or sort involved. If you hold a copy of Plato's *Republic* in your left hand, and another copy in your right hand, then the book in your right hand is the same book as the book in your left hand, but it is not one and the same book as the book in your left hand. This is the distinction between types and tokens. For example, "hello" and "hello" are two word-tokens of one word-type; so, "hello" is the same word as "hello", but "hello" is not one and the same word as "hello". The two words are type-identical, but not token-identical.

2. Nietzsche on Types and Tokens

2.1 The World of Identical Cases

When Nietzsche talks about identity, he often talks about "identical cases" (WP 512, 521, 532, 544, 551, 568, 569). He says we live in a "world of identical cases" (WP 521). Identical cases are different tokens of some one type. High-level cognitive operations, such as judgment, logical and mathematical reasoning, and linguistic communication, presuppose identical cases. These

operations presuppose that the mind experiences things as tokens of types, as instances of concepts. Judgment is the mental act of binding particulars to universals (that is, to concepts); it is the act of classifying: «Judgment – this is the belief: “This and that are so”. Thus there is in every judgment the avowal of having encountered an “identical case”» (WP 532). The belief “This and that are so” brings the individuals *x* and *y* under a common concept *F*: this (*x*) and that (*y*) are *F*, that is, *F*(*x*) and *F*(*y*). It is the recognition that the particulars *x* and *y* are tokens of type *F*.

The recognition of identical cases is necessary for linguistic communication, since language applies one word to many things: «for there to be communication something has to be firm, simplified, capable of precision (above all in the *identical case*)» (WP 569). For instance: the word “man” is applied to Socrates and to Plato; if we say: “Socrates is a man” and “Plato is a man”, we are saying that the particulars Socrates and Plato are tokens of the type “man”. They are identical cases. Since logic uses the subject-predicate schema taken from ordinary language, «logic is bound to the condition: assume there are identical cases» (WP 512). Likewise, mathematics presupposes identical cases: «The *calculability of an event* [. . .] resides in *the recurrence of “identical cases”*» (WP 551). It presupposes them for counting. To count the number of apples in a box is to count the number of tokens of the type apple. Likewise for measurement operations: weighing is counting the number (say) of grams of something, surveying is counting the number (say) of meters from here to there. In each case, what is counted or measured is tokens of the type gram or type meter.

Identical cases (tokens of types) are fabricated for higher-level cognitive operations by lower-level cognitive processes, such as perception⁹. The world of identical cases is the phenomenal world of human subjective experience: «the world of “phenomena” is the adapted world which we feel to be real. The “reality” lies in the continual recurrence of identical, familiar, related things in their logicized character» (WP 569). Nietzsche thinks that tokens of types are constructed by comparisons within perception: «in a world where there is no being, a certain calculable world of identical cases must first be created through appearances: a tempo at which observation and comparison are possible» (WP 568).

Things do not naturally fall under types; they do not naturally come to us as tokens of type: the unconscious mind classifies things for us, so that we consciously experience every individual *x* as an instance (token) of some concept (type) *F*. Nietzsche says: «Before there is “thought” there must have been “invention”; the construction of identical cases, of the appearance of sameness, is more primitive than the knowledge of sameness» (WP 544); «There would be nothing that could be called knowledge if thought did not first re-form the world in this way into “things”, into what is self-identical» (WP 574; cf. WP 516). Again: «All knowledge which is of assistance to us involves the *identification of things which are not the same*, of things which are only similar» (PT, p. 51; Nietzsche’s italics).

⁹ H. Seigfried, 1973: pp. 372-389.

2.2 *The World Of Identical Cases Is Fictitious*

The existence of identical cases is merely apparent: «The principle of identity has behind it the “apparent fact” of things that are the same» (WP 520). The apparent fact that things are the same is justified by «the utilitarian fact that only when we see things coarsely and made equal do they become calculable and usable to us» (WP 515). The pragmatic value of identity is ultimately biological: «Life is founded upon the premise of a belief in enduring and regularly recurring things» (WP 552). Those animals

who did not know how to find often enough what is “equal” as regards both nourishment and hostile animals [. . .] were favored with a lesser probability of survival than those who guessed immediately upon encountering similar instances that they must be equal (GS 111).

The existence of identical cases is not just an apparent fact; worse, it is sheer fiction:

Logic is bound to the condition: assume there are identical cases. In fact, to make possible logical thinking and inferences, this condition must first be treated fictitiously as fulfilled. That is: the will to logical truth can be carried through only after a fundamental falsification of all events is assumed (WP 512).

If that is correct, then there are no identical cases in the world as will to power: there are no tokens of types. Organisms like us, with minds like ours, regularize our experience to produce the fictions of identical things:

It is we who created the “thing”, the “identical thing”, subject, attribute, activity, object, substance, form, after we had long pursued the process of making identical, coarse and simple. The world seems logical to us because we have made it logical (WP 521).

While Kant tried to argue that “the basic laws of logic, the law of identity and the law of contradiction, are forms of pure knowledge”, Nietzsche instead asserts that «these are not forms of knowledge at all! They are regulative articles of belief» (WP 530).

2.3 *The Fabrication of Identical Cases*

The cognitive mechanisms that produce identity produce both identity as endurance and identity as equality. Endurance and equality are illusions produced when the mind associates a new perception with a merely similar old memory. Different phenomenal tokens are made into identical cases, that is, into tokens of the same conceptual type, by the fusion of memory with perception: I remember that x and I perceive that y, because x is similar to y, I identify x with y; since y is past and x is present, I conclude that there is some one thing (a substance) that has endured from the time I perceived y to the time I perceive x. As the mind receives new sensory inputs, it sorts them into categories it has already formed: «In our thought, the essential feature is fitting new material into old schemas [. . .] *making* equal what is new» (WP 499); «there is in every judgment the avowal of having encountered an “identical case”: it therefore presupposes

comparison with the aid of memory» (WP 532). The man engaged in moral reflection “experiences psychical pleasure or displeasure through comparing his present states with past ones and declaring them identical or not identical (as happens in all recollection)» (WS 12). Many individuals are subsumed under one species (under one concept) due to the similarity of their forms. The form is an equality that endures:

The form counts as something enduring [. . .] but the form has merely been invented by us; and however often ‘the same form is attained,’ it does not mean that it is the same form – what appears is always something new, and it is only we, who are always comparing, who include the new, to the extent that it is similar to the old, in the unity of the “form” (WP 521).

The power of the living, thinking organism is its ability to «assimilate the new to the old, to simplify the manifold [. . .] to file new things in old files» (BGE 230; GS 114). Nietzsche describes two main cognitive mechanisms for the production of identity: (1) feature deletion and (2) feature blurring.

The first cognitive mechanism for the production of identity is *feature deletion*: the less salient or striking features of distinct perceptual experiences are ignored. Feature deletion is central to concept formation:

Every concept arises from the equation of unequal things. Just as it is certain that one leaf is never totally the same as another, so it is certain that the concept “leaf” is formed by arbitrarily discarding these individual differences and by forgetting the distinguishing aspects. [. . .] We obtain the concept, as we do the form, by overlooking what is individual (PT, p. 83).

The mind sees a (phenomenal) thing *x* with some set of features. The thing *x* is a «unique and entirely individual original experience» (PT, p. 83). Some of the features of *x* are perceptually striking. For example, suppose that the set of features of *x* is {A, B, C, D, E}, and the set of *striking* features of *x* is {C, D, E}. The mind names *x* with an internal word: “leaf”. Some time later, the mind sees another (phenomenal) thing *y* with some set of features. For example, the set of features of *y* is {C, D, E, F, G, H}, and the set of *striking* features of *y* is {C, D, E}. Because the striking features of “leaf” are the same as those of *y*, the (phenomenal) thing *y* is associated with the same internal word “leaf”. The word “leaf” has become a concept: it applies to many things. The concept *leaf* is now associated with the striking features common to *x* and to *y*, that is, with the set {C, D, E}. The individual features of the first thing *x* and the second thing *y* are ignored (PT, p. 51). The result is that *x* and *y* become identical cases; they become tokens of the type *leaf*. So: *x* is a leaf, and *y* is a leaf. The essential features of this type are the striking features C, D, and E that *x* and *y* share in common.

The second cognitive mechanism for the production of identity is *feature blurring*. It is a kind of confusion that precedes judgment and subject-predicate cognition. The higher-level processes of judgment depend on the lower-level equalization within perception: «There could be no judgments at all if a kind of equalization were not practiced within sensations» (WP 532). Indeed, many higher-level cognitive processes depend on this equalization: «All thought, judgment, perception, considered as comparison, has as its precondition a “positing of equality”, and earlier still a “making equal». (WP 501). The original equalization practiced by human cognition occurs in sensation: «That weak sensations

are regarded as alike, sensed *as being the same*, is the fundamental fact. Thus confusion of two sensations that are close neighbors» (WP 506). The mind blurs similar sensations into identical sensations: «the coarser organ sees much apparent equality» (WP 511). In his discussion of concept formation by feature deletion, much equalization has already occurred: the phenomenal things already have features that are regularized, logicized. For example, the shapes and colors of the two leaves x and y are already sufficiently blurred that there is no noticeable difference between them. If the features of sensations are blurred into equality, that presupposes that they are not equal. Prior to blurring, all sensory qualities are individual; they are particular qualities. Qualities like redness are usually thought of not as particulars, but as universals shared by many sensations: this sensation x is red, and that sensation y is red. In subject-predicate logic: red(x) and red(y). This is what Nietzsche denies. Instead of sharing any common property, sensations x and y have their own individual colors: x is red₁ and y is red₂. These two individual colors are blurred or averaged into the shared (fictitious) color red, so, after blurring, x is red and y is red.

3. *Against Identity as Endurance*

3.1 *That There Are No Enduring Things*

Nietzsche, not surprisingly, denies any eternal endurance: «There are no eternally enduring substances; matter is as much of an error as the God of the Eleatics» (GS 109; WP 552d). Further, Nietzsche denies all endurance. He says it is an error that «there are enduring things» (GS 110). Identity as endurance is an old mistake:

To the plants all things are usually in repose, eternal, every thing identical with itself. It is from the period of the lower organisms that man has inherited the belief that there are *identical things*. [. . .] belief in unconditioned substances and in identical things is likewise a primary, ancient error (HH 18).

Duration is illusory: «Duration, identity with itself, being are [. . .] complexes of events apparently durable in comparison with other complexes» (WP 552c). Nietzsche says that “nothing in the real world corresponds” to identity through time; he says there is no thing that is “identical at different points of time” (HH 11). So, all sentences like “The shirt in your hand now is the same shirt as the shirt you wore last Friday” are false.

A substance is something that remains the same through change. There are no unchanging substances in chemistry: «To assert that diamond, graphite, and carbon are identical is to read off the facts naively from the surface» (WP 623). Identical cases in logic are beings that remain the same (enduring substances): «In order to think and infer it is necessary to assume beings: logic handles only formulas for what remains the same» (WP 517). The identical cases of logic are substances with attributes, which provide the truth-conditions for subject-predicate reasoning. Nietzsche denies that there are any substances¹⁰. It is a use-

¹⁰ A. Moles, *Nietzsche's Attack on Substance*, ch. 2 in A. Moles, 1990.

ful error that «there are equal things; that there are things, substances, bodies» (GS 110); «being is an empty fiction» (TI 3:2). There are no substances: «in the strictest sense, nothing real corresponds to» the concept of substance (GS 111). The concept of enduring substances emerges because the organisms that blurred their experience into an unchanging background «had an advantage over those that saw everything “in flux”» (GS 111).

Nietzsche speculates that «a kind of becoming must itself create the deception of beings» (WP 517). The becoming that creates the deception of beings is the reflexivity of thinking. Human reason falsifies the data it receives from the senses. Sensation reveals no duration; but reason introduces «the lie of unity, the lie of materiality, of substance, of duration» into the data of experience (TI 3:2). We derive all our beliefs in enduring substances (in beings, enduring individual units, atoms of existence) from our belief that the reasoning ego is an enduring substance (WP 481-488, 517-519, 786). The ego is a doer added to the deeds of thinking (WP 488). The ego is an illusory constancy in the process of thinking (BGE 12, 16, 17, 19)¹¹. In particular, the fiction of the enduring ego leads to the fiction of the material atom (BGE 12; WP 625, 634, 635). Nietzsche denies that there is any enduring ego. Instead of an immortal soul, Nietzsche posits the occurrence of mortal souls (BGE 12; WP 489-492). So, he denies that physical atoms exist (BGE 12; WP 552, 624, 636, 689, 704); there are no «durable ultimate units, no atoms, no monads» (WP 715).

3.2 A World of Durationless Events

We have an idea of enduring things; we think of things as temporally extended substances that remain the same through change of attributes. Nietzsche says that our idea of enduring things is fictitious, that nothing in the real world corresponds to our idea of endurance. If he is correct, then there are no enduring things in the real world, that is, in the world as will to power. Everything real is temporally unextended; the world as will to power consists of durationless events. The will to power is a plenum of events (WP 520, 521, 548-552, 635). It is a set of deeds without doers (BGE 17; TI 3:5; WP 484, 488, 531, 548, 631). If we eliminate all our fictional projections into phenomena, then «no things remain but only dynamic quanta» (WP 635). These dynamical quanta are centers of force (WP 567, 568, 636). He says: «We may venture to speak of atoms and monads in a relative sense», and these are not enduring things, but events; Nietzsche's dynamical quanta are «treaty drafts of will that are constantly increasing or losing their power» (WP 715).

The world as will to power is a totality of durationless events. However, these events are not substances; they are not even instantaneous substances. Aristotelian subject-predicate logic is not appropriate for these events: «If I say “lightning flashes”, I have posited the flash once as an activity and a second time as a subject, and thus added to the event a being that is not one with the event but is rather fixed, is, and does not “become”» (WP 531). If events are not substances, then they do not have properties as substances have attributes. If events are not substances, not even instantaneously, then events are not self-identical at all, not

¹¹ N. Davey, 1987: pp. 14-29.

even for an instant. If the world as will to power is ultimately a continuous flux (WS 11; GS 111, 112; WP 604), then there are no things that are self-identical for any longer than an instant and there are no things that are self-identical even for an instant. There simply are no *things* at all (WP 520, 634).

4. *Against Identity as Equality*

4.1 *Nietzsche on the Identity of Indiscernibles*

Nietzsche says that the dominant tendency of living things is «to treat as equal what is merely similar»; but this is an «illogical tendency, for nothing is really equal» (GS 111). Nietzsche does not define «equality». Since Nietzsche often adopts Leibnizian concepts, one guess is that equality is Leibnizian indiscernibility¹²: x equals y if and only if, for every property p , $p(x)$ if and only if $p(y)$. So, the claim that nothing is really equal amounts to the claim that there are no numerically distinct but indiscernible things: if x is not one and the same as y , then x is not equal to y . Equivalently: if x equals y , then x is one and the same as y . This principle is known as the Identity of Indiscernibles.

The analysis of equality in Leibnizian terms is backed up by Nietzsche's example of the leaves: «it is certain that one leaf is never totally the same as another» (PT, p. 83). The example occurs in Leibniz. Here Nietzsche is surely invoking indiscernibility: it is certain that, if x is a leaf, y is a leaf, and x is not one and the same as y , then x does not equal y . Nietzsche also asserts that if x is a human being, y is a human being, and x is not one and the same as y , then it is not the case that x equals y . Human beings and their lives are unique parts of the universe and do not occur multiply but indiscernably:

In his heart every man knows quite well that, being unique, he will be in the world only once and that no imaginable chance will for a second time gather together into a unity so strangely variegated an assortment like he is (UM 3, p. 127);

[...] everyone must have his own individual opinion concerning everything about which an opinion is possible, because he himself is an individual, unique thing which adopts a new posture towards all other things such as has never been adopted before (HH 286).

Nietzsche applies the same reasoning to human actions: «there neither are nor can be actions that are the same; that every action that has ever been done was done in an altogether unique and irretrievable way, and that this will be equally true of every future action» (GS 335); «all our actions are altogether incomparably personal, unique, and infinitely individual» (GS 354). If my analysis is correct, then Nietzsche's assertion that «nothing is really equal» is the claim that nothing is really indiscernible. The Identity of Indiscernibles holds in the world as will to power because *there are no indiscernibles* in the world as will to power. It could be otherwise: there could be two things x and y such that x is not one and the same as y , but x equals y . Black, for instance, describes a universe containing two equal yet numerically distinct spheres¹³.

¹² For Nietzsche and Leibnizian indiscernibility, see p. 51 of S. Reeves, 1986: pp. 49-57.

¹³ M. Black, 1999: pp. 66-71.

In a remark on numbers, Nietzsche says: «The invention of the laws of numbers was made on the basis of the error [. . .] that there are identical things (but in fact nothing is identical with anything else); at least that there are things (but there is no “thing”)» (HH I:19). Here the attack on identity is not on identity as continuity or endurance. The claim that “in fact nothing is identical with anything else” is trivially true if “is identical with” means “is one and the same with”. So, if Nietzsche means to say something, then he must be talking about type-identity. His statement, fully articulated, is “in fact nothing is type-identical with anything else”. So, it is false to say that “This sentence is me” is type-identical with “This sentence is me”. Likewise, for any type or concept *F*, it is false to say that *F*(*x*) and *F*(*y*). If I am right that “identical cases” are tokens of types, then my claim that he denies that there are any type-identical things coheres with his assertions that identical cases are fictions. Nietzsche’s next sentence seems to validate this interpretation: «The assumption of plurality always presupposes the existence of something that occurs more than once: but precisely here error already holds sway, here already we are fabricating beings, unities which do not exist» (HH I:19). The “something that occurs more than once” is the *universal* that is repeated in the plurality. If I say “This is a leaf” and “That is a leaf”, then I have taken two things *x* and *y* as tokens of the type leaf. I have identified them under the type leaf. I do not know if I am right in interpreting Nietzsche’s remark as a denial of type-identity, but if I am, then Nietzsche’s position is far more radical than the claim that the Identity of Indiscernibles holds in the world as will to power. To deny that any things are type-identical is to say that for any *x* and *y*, there are no respects at all in which *x* equals *y*.

Every world of traditional subject-predicate logic (every model of a subject-predicate theory) consists of a set of substances and a set of attributes. Suppose there is a trivial substance-attribute world consisting of the four substances {*A*, *B*, *C*, *D*} and the four attributes {white, black, round, square}. In this world, *A* is round and white; *B* is round and black; *C* is square and white; *D* is square and black. The Identity of Indiscernibles holds in this world: there are no substances *x* and *y* such that, for every property *p* in *P*, *p*(*x*) if and only if *p*(*y*). Still, if we focus on some set of properties smaller than the whole set *P*, we do find that there are identical substances. For instance: *A* is the same shape as *B*; *C* is the same shape as *D*; *A* is the same color as *C*; *B* is the same color as *D*. To deny type-identity is to assert that no numerically-distinct substances share any attributes. If *x* and *y* are substances, and if *x* is not one and the same as *y*, then there is no attribute *p* such that *p*(*x*) and *p*(*y*). For instance, there is no color *C* such that *C*(*x*) and *C*(*y*); there is no shape *S* such that *S*(*x*) and *S*(*y*). In traditional logic, the extension of a predicate is the set of substances of which it is true. To deny type-identity is to assert that the extension of every predicate is a set with only one member, since no predicate is true of more than one subject. If we classify many particulars under some universal provided by language, we are guilty of logical error (GS 354; BGE 260). Just so, moral rules and regulations «may lead to some semblance of sameness, but really only to some semblance» (GS 335; WS 11). No attributes are shared by many substances. Universals are at most concepts.

If my analysis is correct, then all predicates (all linguistic terms that denote properties or relations) refer to particulars. There are no predicates p such that, for any x and any y , if x is not one and the same as y , $p(x)$ and $p(y)$. At most, x and y have similar predicates. So: it is never the case that x is red and y is red, rather, x has its own redness $\text{red}_1(x)$ and y has its own redness $\text{red}_2(y)$, and red_1 resembles red_2 , so that x *resembles* y . The properties red_1 and red_2 are individual properties. In contemporary metaphysics, particularized properties (and particularized relations) are known as *tropes*¹⁴. So, if this analysis is right, Nietzsche has a trope ontology. No thing is type-identical with any other thing; at most, things resemble one another¹⁵. Even more: if all unity is «unity only as organization and cooperation» (WP 561; cf. WP 489, 490, 492), then unitary things are merely *bundles* of tropes (WP 558)¹⁶. If this is right, then we can see how all tropes are more or less similar. While tropes like the red_1 and red_2 are easily seen to be similar (they are, say, shades of one another), it is harder to explain how color-tropes such as red_1 are similar to shape-tropes (such as square_1), or to size-tropes (such as small_1). One possible explanation is that such tropes are more or less spatially or temporally similar: while red_1 has neither any chromatic nor geometric similarity to square_1 , its spatio-temporal location is more or less similar to the spatio-temporal location of square_1 . If red_1 , square_1 , and small_1 are sufficiently spatially and temporally similar, then we take to be in the same bundle, which is one thing. This analysis applies just as well to, say, the charge, mass, and spin tropes of electrons.

4.2 Nietzsche on the Indiscernibility of Identicals

The Identity of Indiscernibles (which seems to hold in the world as will to power) is contrasted with the Indiscernibility of Identicals. The Indiscernibility of Identicals is also known as Leibniz's Law¹⁷. Leibniz's Law says: if x is one and the same as y , then x equals y . More formally: if x is one and the same as y , then for every property p , $p(x)$ if and only if $p(y)$. Nietzsche appears to deny that Leibniz's Law holds in the world as will to power. The existence of "self-identical" things is presupposed "by every proposition of logic" (WP 516). Yet self-identity is a logical fiction (BGE 4)¹⁸.

¹⁴ For tropes, see the essays in Part VI of S. Laurence & C. Macdonald, 1998.

¹⁵ If events bear particularized properties (tropes), they are linked by particularized resemblance relations. The resemblance relations are also tropes. Suppose we have events x , y , and z , and property tropes red_1 , red_2 , and red_3 such that $\text{red}_1(x)$, $\text{red}_2(y)$, and $\text{red}_3(z)$; we now have (among others) the resemblance relations: $R_1(x, y)$, $R_2(y, z)$, and $R_3(x, z)$. Since these resemblance relations are particularized, there are resemblance relations between them: $R_4(R_1, R_2)$, $R_5(R_2, R_3)$, and so on. The result is an infinite progression of particularized resemblance relations. Perhaps this fills in the relational structure of what Nietzsche calls «the continuum» (WS 11; GS 112).

¹⁶ For a nice discussion of Nietzsche's bundle theory of objects, see S. Hales, 1996: pp. 832-834.

¹⁷ Here are two principles: the Indiscernibility of Identicals $(\forall p)(\forall x)(\forall y)((x = y) \Rightarrow (p(x) \Leftrightarrow p(y)))$, and the Identity of Indiscernibles $(\forall p)(\forall x)(\forall y)((p(x) \Leftrightarrow p(y)) \Rightarrow (x = y))$.

¹⁸ S. Hales, 1996, argues that Nietzsche's rejection of self-identity is part of Nietzsche's anti-realism. Insofar as Hales is talking about the ordinary middle-sized things of the human life-world, he is surely right: their self-identity is a fiction. However, Nietzsche's remarks on Heraclitus and becoming (particularly in PTG 5 - 8), on the self-contradictoriness of the Dionysian oneness in *The Birth of Tragedy*, on chaos (GS 109) and on the self-contradictoriness of the world as will to power (WP 1067), suggest that Nietzsche really does deny self-identity to events in the world as will to power.

Aristotelian logic «handles only formulas for what remains the same» (WP 517). If Aristotelian logic is a falsification of events, then the “character of the world in a state of becoming” cannot be formulated according to the subject-predicate syntax of Aristotelian logic. So, relative to that logic, the world as will to power, the world as a continuous flux (WS 11; GS 112) is “false” and “self-contradictory”. Nietzsche says: «There are no facts, everything is in flux» (WP 604). He says «Continual transition forbids us to speak of “individuals”, etc.; the “number” of beings is itself in flux» (WP 520). If we deny that there is even instantaneously any self-identical A, then for every event A in the world as will to power, A is not one and the same as A. At most, every event A in the world as will to power, A resembles A. Events are not self-identical; events only *resemble* themselves. This sets up a dynamical tension within the event. The law of non-contradiction no longer applies to them: events in the world as will to power are self-contradictory (WP 517, 584, 1067).

It is hard to see how it is even possible for events in the world as will to power to not be self-identical. If Nietzsche seriously denies the reflexivity of identity, then his world as will to power looks absurd. The will to power is not real but *surreal*¹⁹. Every event is a self-differing coincidence of opposites. Still, I want to try to make sense of Nietzsche’s claims. I reason as follows: (1) the world as will to power is a network of interrelated self-differing objects; (2) theories that have the world as will to power as their models must be networks of interrelated self-differing propositions; (3) self-differing propositions are logical paradoxes; (4) theories of will to power are networks of interrelated logical paradoxes.

The world as will to power is a relational system²⁰. Natural science concerns relations: «All laws of nature are only relations between x, y, and z. We define laws of nature as relations to an x, y, and z – each of which we are in turn acquainted with only in relation to other x, y, and z’s» (PT, p. 51); «what is a law of nature as such for us? We are not acquainted with it in itself, but only with its effects, which means in its relation to other laws of nature – which, in turn, are known to us only as sums of relations» (PT, p. 87). If this is right, then the physical universe is nothing but a network of relational things (PTG, p. 53). These things are not isolated things-in-themselves (WP 553-569). The very concept “thing” is relational (WP 583). The properties of things come from their relations with other things: «The properties of a thing are effects on other “things”» (WP 557)²¹. The world as will to power is “essentially a world of relationships” (WP 568); it is a network of interrelated dynamical force-points (WP 567); it is a world in which “everything is bound to and conditioned by everything else” (WP 584, 765, 1032; TI 6: 8). Every quantum of will to power “affects the whole of being” (WP 634, 636); the world as will to power is a network of “dynamic quanta” in relations of tension “to all other dynamic quanta”; the essence “lies in their relation to all other quanta” (WP 635). If these force-points are self-differing events, then the world as will to power is a network of interrelated self-differing

¹⁹ The surrealist Andre Breton says that the juxtaposition of opposites that occurs in surrealist art and poetry produces a spark; the spark should be compared to Nietzsche’s lightning flash. See A. Breton, 1972: pp. 36-38.

²⁰ For contemporary conceptions of reality as a purely relational system, see: J. Barbour, 1994: pp. 120-131; R. Dipert, 1997: pp. 329-358.

²¹ A. Nehamas: 1985, ch. 3.

events. The differences of these events are coordinated in a kind of anti-harmony. Writing on Heraclitus (PTG 5-8), Nietzsche calls this *concord-in-strife*.

Logic itself is entirely relational: «The entire domain of “true-false” applies only to relations, not to an “in-itself” – There is no “essence-in-itself” (it is only relations that constitute an essence)» (WP 625). If nietzschean logic is *about* anything, then its models are networks of self-differing force-points. Modern work on paradox defines theories that have such models. Logical paradoxes are propositions whose truth-values are self-contradictory; such propositions are not self-identical, in the sense that they are not self-consistent. Since Nietzsche occasionally describes the world as will to power in paradoxical terms (WP 639, 712, 1067; BGE 22, 56), systems of paradoxical propositions may serve as good theories of the world as will to power²². The Liar paradox, Russell’s²³ paradox, and Grelling’s²⁴ paradox are instances of paradoxes through direct self-reference. The Liar paradox is the sentence “This sentence is false”. If “This sentence is false” is true, then it is false; if it is false, then it is true. The Liar directly refers to itself. Its self-reference is self-negation. So, the Liar is not self-equivalent; it is self-contradictory. Its self-contradiction is Heraclitean concord-in-strife (PTG 5-8).

While the Liar is just one proposition, there are systems in which many propositions interact paradoxically. Such systems are paradoxical through indirect self-reference. For instance, in the Middle Ages Buridan defined a system known as the Dualist: Socrates says “Plato speaks falsely”; Plato says “Socrates speaks truly”. If S is the proposition Socrates utters and P is the proposition Plato utters, then S refers to P and P refers to S. The truth-values of the P and S are defined circularly: each is defined in terms of the other. It is possible to construct large networks of propositions whose truth-values are all defined circularly, in terms of one another, by indirect self-reference²⁵.

If networks of paradoxically interrelated propositions are good theories of the world as will to power²⁶, then indeed «the entire domain of “true-false” applies only to relations». Here I consider a few aspects of those theories. If every property of every thing is the effect of that thing on other things, then the properties of those other things are the effects of those other things on still other things. Either this network of referred effects goes on to infinity or else each property in the network is ultimately defined circularly in terms of relational variations of itself. Since Nietzsche says that the world as will to power is only finitely complex (Z III:10/1; WP 595, 1062, 1066, 1067)²⁷, the network of propositional references does not go on to infinity. Each proposition is ultimately defined circularly in

²² R. H. Grimm, 1979: pp. 289-305.

²³ Russell’s paradox concerns the set of self-excluding sets: $\{S \mid S \notin S\}$. A self-excluding set is a set that does not have itself as a member. If that set is not a member of itself, then it is self-excluding and so must be a member of itself; but if it is a member of itself, it is self-excluding and so must not be a member of itself.

²⁴ Grelling’s paradox concerns heterologicality. A word is autological if and only if it applies to itself. Since «polysyllabic» is polysyllabic, it is autological. A word is heterological if and only if it does not apply to itself. Since «monosyllabic» is not monosyllabic, it is heterological. The word «heterological» is paradoxically heterological.

²⁵ P. Grim, G. Mar, P. St. Denis, 1998.

²⁶ E. Steinhart, 1999: pp. 313-322; P. Douglas, 1999: pp. 323-330.

²⁷ It only needs to be locally finite: each center of force is directly connected to only finitely many others; but there can still be infinitely many centers of force within the continuum.

terms of itself. In other words, the network of mutually referring propositions is logically closed. In such networks, truth-values must be assigned to all the propositions at once; each proposition conditions all the others. There are, necessarily, many possible truth-value assignments that satisfy all the relations among the propositions; each assignment is equivalent to every other assignment. That's why the system is paradoxical. Truth-value assignments are *superimposed* on one another; many mutually incompatible truth-value assignments coincide. They are all compressed into a surreal unity. As such a unity, the system is surely chaotic (GS 109; WP 1067).

One way to break up this chaotic unity is by associating each proposition with a point in space, and each truth-value assignment with a moment in time (so, each truth-value assignment to the whole network assigns one truth-value to each point in space). If truth-value assignment T_1 implies T_2 , the implication can be construed as a transition or change. In many cases, there are cycles of truth-value assignments: T_1 implies T_2 , T_2 implies T_3 , and so on to T_n , but T_n in turn implies T_1 . In such cases, there is a periodic cycle of states of the network. Here is where one might situate the eternal return of the same as a logical feature of any universe. Given Nietzsche's strong denials of indiscernibility, the recurrence of "the same" is at most some cosmic combination of tropes resembling some earlier cosmic combination. For such resemblance, one must trade in two-valued logic for some kind of fuzzy logic.

5. Conclusion

An early remark on Heraclitus' conception of becoming unites Nietzsche's criticisms of identity as endurance and identity as equality. Heraclitus conceived of becoming «under the form of polarity, as being the diverging of a force into two qualitatively different opposed activities that seek to re-unite. Everlastingly, a given quality contends against itself and separates into opposites; everlastingly these opposites seek to re-unite»; opposites are «attached to one another and interlocked at any given moment like wrestlers of whom sometimes the one, sometimes the other is on top» (PTG p. 54). Accordingly, becoming consists of pairs of particularized qualities (tropes) that are both opposed to and bound to one another. Just so, paradoxes like «This sentence is false» bind true and false. The tension is dynamical: these opposed tropes are dynamical quanta of will to power. Pluralities of these opposed tropes stand in logical relations of indirect paradoxical self-reference. Within the network of opposed tropes there are tightly bound knots or bundles (WP 558, 561) that we (falsely) think of as unified self-identical enduring substances bearing universals. Identity, for Nietzsche, emerges from difference. Nietzsche challenges us to think of difference as logically prior to identity. Whether thought can meet this challenge remains to be seen.

Bibliography

- Barbour, J., 1994, *On the Origin of Structure in the Universe*, in E. Rudolph & I.-O. Stamatescuc (Eds.) *Philosophy, Mathematics, and Modern Physics: A Dialogue*, New York, Springer-Verlag: pp. 120-131.
- Black, M., 1999, *The Identity of Indiscernibles*, in J. Kim & E. Sosa, *Metaphysics: An Anthology*, Malden MA, Blackwell: pp. 66-71.
- Breton, A., 1972, *Manifestoes of Surrealism*, trans. R. Seaver & H. R. Lane, Ann Arbor MI, University of Michigan Press: pp. 36-38.
- Davey, N., 1987, *Nietzsche and Hume on Self and Identity*, «Journal of the British Society for Phenomenology» 18 (1) : pp. 14-29;
- Dipert, R., 1997, *The Mathematical Structure of the World: The World as Graph*, «Journal of Philosophy» 94 (7): pp. 329-358;
- Douglas, P., 1999, *The Fractal Dynamics of a Nietzschean World*, in B. Babich & R. Cohen, *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 1999: pp. 323-330;
- Geach, P., 1967, *Identity*, «Review of Metaphysics» 21: pp. 3-12
- Grim, P., Mar, G., and Denis, P. St., 1998, *The Philosophical Computer*, Cambridge MA, MIT Press;
- Grimm, R. H., 1979, *Circularity and Self-Reference in Nietzsche*, «Metaphilosophy» 10 (3 & 4) 1979: pp. 289-305.
- Hales, S., 1996, *Nietzsche on Logic*, «Philosophy and Phenomenological Research» 56 (4): pp. 819-835;
- Laurence, S., & Macdonald, C., 1998, *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, Malden, Blackwell;
- McWhirter, T., 1999 *Nietzsche's Physics*, «International Studies in Philosophy» 31 (3) : pp. 5-18;
- Moles, A., 1990, *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*, New York, Peter Lang;
- Munitz, M. K. (ed.), 1971, *Identity and Individuation*, New York, New York University Press;
- Nehamas, A., 1985, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1985;
- Perry, J., 1970, *The Same F*, «Philosophical Review» 79: pp. 181-200;
- Reeves, S., 1986, *Eternal Recurrence and the Principle of the Identity of Indiscernibles*, «International Studies in Philosophy» 28 (2): pp. 49-57;
- Richardson, J., 1996, *Nietzsche's System*, New York, Oxford University Press;
- Routley R. & Griffin N., 1979, *Towards a Logic of Relative Identity*, «Logique et Analyse» 85-86: pp. 65-83;
- Seigfried, H., 1973, *Law, Regularity, and Sameness: A Nietzschean Account*, «Man and World» 6 (4) : pp. 372-389;
- Steinhart, E., 1999, *The Will to Power and Parallel Distributed Processing*, in B. Babich & R. Cohen, *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers: pp. 313-322
- Welshon, R., 1996, *Nietzsche's Perspectivist Ontology*, «International Studies in Philosophy» 28 (3): pp. 77-98;
- , 1998, *Perspectivist Causality*, «International Studies in Philosophy» 30 (3): pp. 39-48;
- Wiggins, D., 1980, *Sameness and Substance*, Cambridge MA, Harvard University Press.

La percezione di una crisi ormai non più procrastinabile dei valori etici, delle strutture gnoseologiche e delle forme espressive, l'aspirazione a una più elevata tensione vitale, l'intuizione di una nascosta stratificazione dell'io, una nuova dinamica visione del divenire, non più soggetto a scopi preordinati, infine un linguaggio pieno di stridenti contrasti e nello stesso tempo di impercettibili sfumature, arricchito di metafore inconsuete: questi furono alcuni dei grandi temi del pensiero nietzscheano, che più trovarono attenzione nella sua ricezione. L'efficacia del suo pensiero si ricollegò così a una profonda forza e carica di suggestione, perché la sua opera non era un'ennesima dottrina filosofica edificata sistematicamente, ma un'esperienza vissuta, profondamente sofferta, nella quale il pensiero sembrava acquisire una fisicità inconsueta, l'astrazione spirituale fondersi con una più attenta percezione della propria corporeità. Questa modalità fortemente innovativa di riflessione era destinata a sconvolgere radicalmente i tradizionali rapporti tra *Denken* e *Dichtung* e a imprimere al linguaggio filosofico una svolta profonda: esso doveva tendere a rendere immediatamente percepibili complessi processi riflessivi.

Indubbiamente l'attenzione alla dimensione fisica, corporea, materiale di ogni fenomeno antropologico e esistenziale costituisce una costante del pensiero nietzscheano; già in *Die Geburt der Tragödie* l'apollineo e il dionisiaco vengono esplicitamente caratterizzati come *Triebe*, come manifestazioni della natura fisica che precedono la stessa formazione dell'artista umano, il quale funge quasi da intermediario di tali istinti¹. Questo materialismo nascosto del pensiero nietzscheano rappresenta successivamente un filo costante di quella *Chemie der Begriffe und Empfindungen*, che egli teorizzò all'inizio di *Menschliches, Allzumenschliches* e che rimase una costante del suo pensiero.

¹ Su questo aspetto "materialistico" delle concezioni estetiche sostenute in *Die Geburt der Tragödie* abbiamo richiamato l'attenzione in Venturelli 2003a; il presente contributo rappresenta sotto molti aspetti una ulteriore evoluzione e approfondimento delle interpretazioni proposte in questo volume. Sul problema della connotazione ontologica del pensiero nietzscheano abbiamo inoltre sviluppato alcune considerazioni in Venturelli 2002: pp. 321-331. Il tema della corporeità in Nietzsche è strettamente connesso con quello della sua ricezione del darwinismo e della biologia a lui contemporanea: su questo tema, affrontato anche nel volume citato, ricordiamo in particolare i fondamentali contributi di W. Müller-Lauter, 1999, e di A. Orsucci, 1992; Id., 1996.

Un contributo fondamentale alla concezione della fisicità materiale e della corporeità viene offerto infine da Nietzsche in alcuni capitoli posti all'inizio di *Also sprach Zarathustra*, in particolare *Von den Hinterweltlern* e *Von den Verächtern des Leibes*, che rappresentano il terzo e quarto capitolo della prima parte dell'opera; il tema del corpo occupa indubbiamente un grande rilievo all'interno dello *Zarathustra*, ma trova in questi due capitoli una significativa condensazione, che permette una attenta riflessione sull'effettivo significato che Nietzsche attribuisce al corpo e in generale alla fisicità. Il presente contributo intende delimitare il suo campo di indagine principalmente a questi due capitoli di *Also sprach Zarathustra*, al fine di meglio caratterizzare la complessità, la stratificazione interna e l'intrinseca complessità della concezione nietzscheana del *Leib*².

Von den Hinterweltlern costituisce una delle prime riflessioni esplicite di Nietzsche sulle proprie concezioni giovanili; i temi presenti in questo capitolo verranno ulteriormente sviluppati attraverso una continua riflessione e rielaborazione nel *Versuch einer Selbstkritik*, che il filosofo aggiunse come introduzione alla riedizione del 1887 della *Geburt der Tragödie*, e nel capitolo di *Ecce homo* appunto dedicato alla sua opera giovanile. A una prima lettura, il filo rosso di questo capitolo dello *Zarathustra* appare semplice e lineare: l'affermazione del corpo è il risultato di un processo di secolarizzazione, al quale l'autore ha sottoposto le proprie concezioni metafisiche sostenute in gioventù. L'idea di una divinità trascendentale, quale termine ultimo di riferimento della propria concezione della tragedia, appare ora a Nietzsche solo come la sublimazione di una malattia, quindi di una debolezza e di una inadeguatezza dell'esistenza materiale.

A una lettura più circostanziata questo lineare processo di secolarizzazione si rivela però assai più intricato e complesso. In primo luogo esso è il risultato di un difficile processo di *Selbstüberwindung*. Il filosofo ha dovuto portare la propria «Asche zu Berge» (KSA IV, 36), ha dovuto cantare un doloroso «Grablied» (KSA IV, 142) alle sue più profonde convinzioni giovanili, per poter giungere – attraverso la conoscenza – ad affermare la centralità del corpo. Già quindi questo processo di *Selbstüberwindung* esclude ogni possibilità di interpretare l'affermazione del *Leib* come l'estrinsecazione di uno sfrenato vitalismo quasi orgiastico, perché esso presuppone due condizioni fondamentali – il dolore e la conoscenza – ai fini della sua realizzazione. Più in generale questo processo di *Selbstüberwindung* si colloca in una costellazione più vasta, all'interno della quale l'affermazione del *Leib* si configura come il necessario *pendant* dell'annuncio stravolgente del *Tod Gottes*.

Determinare quindi in modo più circostanziato quale significato Nietzsche attribuisca al corpo in questo capitolo dello *Zarathustra* richiede un'indagine attenta; l'affermazione del corpo presuppone infatti, ad avviso del filosofo, la capacità di ascoltare il *Bauch des Seins*. Ma – sempre a suo avviso – è un'operazione particolarmente difficile quella di far esprimere e di far parlare il *Sein*. Se ne può quindi dedurre un avvertimento per il lettore di *Also sprach Zarathustra*: per comprendere quest'opera dobbiamo evitare di leggere in modo diretto e

² Le citazioni tratte dallo *Zarathustra* si riferiscono a F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, München-Berlin-New York, DTV-de Gruyter, 1980, vol. IV, *Also sprach Zarathustra*. D'ora in poi questa edizione verrà citata direttamente nel testo con la sigla KSA, seguita dalla indicazione del volume e della pagina.

immediato le parole del testo, ma dobbiamo inserirle all'interno di una stratificata tessitura, nella quale *Denken* e *Dichtung* si incontrano al fine di portare a espressione il *Sein* stesso. Di conseguenza dobbiamo evitare di interpretare il *Leib* solo come la fisicità materiale della nostra esistenza individuale, piuttosto dobbiamo concepirlo come un sistema di segni: il corpo infatti parla, e attraverso il linguaggio – ovvero attraverso un complesso sistema di segni e di comunicazione – esso lascia esprimere lo stesso *Sein*.

Appunto perché il corpo è un sistema di comunicazione, anche l'anima e il *Geist* sono in ultima analisi espressioni del *Leib*. Questa stretta interrelazione tra *Geist* e *Leib* evidenzia un ulteriore elemento di questa affermazione del corpo: essa infatti presuppone il pieno dispiegamento della conoscenza e della scienza. Solo la coscienza scientifica e la radicale onestà dei suoi metodi di indagine può scoprire e affermare la fisicità materiale dell'esistenza; essa compie a sua volta un'opera di purificazione di tale fisicità, sulla quale Nietzsche fonda la sua distinzione tra un corpo *sano* e un corpo *malato*³.

Questo trionfo della conoscenza, attraverso il quale il corpo giunge alla sua piena affermazione, è legato a una decisione della volontà. Proprio attraverso la conoscenza l'uomo vuole infatti nuovamente comprendere, indagare e rivivere come processo consapevole, frutto di una libera decisione della volontà, quello che finora aveva vissuto *blindlings*, alla cieca. Il corpo infatti – come Nietzsche afferma nel capitolo conclusivo della prima parte, *Von der schenkenden Tugend* – attraversa la storia e condensa in sé quell'immenso patrimonio di valori, di conoscenze, di valutazioni, che hanno formato le sue modalità di espressione attraverso la continua trasformazione del divenire. Questa storia inconsapevole del corpo "malato" deve ora essere rivissuta attraverso la conoscenza scientifica come progetto consapevole; tale progetto può essere inteso come un complesso processo di convalescenza e risanamento, attraverso il quale la fisicità materiale ha acquisito nuovo valore grazie alle trasformazioni indotte dalla conoscenza e dalla onestà, intesa quale virtù stessa della conoscenza.

Come si può vedere, in *Von den Hinterweltlern* non si realizza un semplice processo di sostituzione di una antica divinità metafisica con una nuova affermazione della pienezza vitale; il *Leib*, del quale Nietzsche parla in questo capitolo, riassume in sé molteplici valenze. Non è la fisicità materiale della singola esistenza, ma il *Sein* nella sua totalità; è un sistema di segni e di comunicazione, un linguaggio attraverso il quale il *Sein* giunge ad espressione e al cui interno viene inclusa ogni manifestazione del *Geist*. L'affermazione del corpo presuppone quindi lo sviluppo della conoscenza scientifica e ne è il suo risultato più significativo; tale sviluppo della conoscenza si configura altresì come l'asse portante del divenire storico, attraverso il quale il corpo ha realizzato un processo di risanamento e di purificazione. Tale processo raggiunge il suo momento più alto nella *Selbstüberwindung*, dove la conoscenza è vissuta anche come sofferenza e dolore; in ultima analisi questa *Selbstüberwindung* si accompagna allo sconvolgente annuncio di una morte di Dio, al di fuori della quale la stessa affermazione della fisicità materiale smarrirebbe il suo significato più profondo.

³ A questo processo di assimilazione della conoscenza ha dedicato particolare attenzione M. Brusotti, 1997.

Questa complessità tematica viene ripresa e ulteriormente sviluppata nel capitolo successivo, *Von den Verächtern des Leibes*, che già dal titolo rinvia esplicitamente al corpo come suo momento centrale. In esso il corpo, inteso come sistema complesso, viene affermato fin dall'inizio: secondo Nietzsche infatti il corpo è «eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt» (KSA IV, 38). Nietzsche distingue chiaramente la *große Vernunft* dalla *kleine*, che viene di consuetudine definita come *Geist*; ritorna quindi quanto già affermato nel capitolo precedente circa la concezione del corpo come sistema di segni e linguaggio, il quale include in sé anche ogni manifestazione dell'attività intellettuale e spirituale. Se teniamo presenti queste relazioni tra i due capitoli, non appare forse arbitrario interpretare la stessa *grosse Vernunft* come un'altra espressione del *Bauch des Seins*; anche sotto questo aspetto, il *Leib* non viene quindi inteso da Nietzsche come la fisicità materiale della singola esistenza, ma come la totalità del *Sein* nella ricchezza dei suoi contrasti, all'interno della quale appunto molteplicità e unità, guerra e pace, gregge e pastore riescono a ritrovare il loro comune fondamento.

Per esprimere questa totalità del *Sein* Nietzsche introduce in questo capitolo un altro termine, quello di *Selbst*: la concezione del corpo espressa in questo capitolo si fonda principalmente sulla distinzione tra *Ich* e *Selbst*, che peraltro ne forma il tema centrale. Il rapporto tra *Ich*, *Leib* e *Sein* era già stato considerato da Nietzsche nel capitolo *Von den Hinterweltlern*: l'io, pur nelle sue contraddizioni, rappresenta il nucleo centrale della determinazione del *Sein* nella sua fisicità materiale. L'io infatti si identifica di fatto con il corpo in quanto sistema di segni e linguaggio; e sotto questo aspetto esso include quell'attività intellettuale e spirituale che si ricollega principalmente a un lavoro di determinazione di ogni valore. L'io appare così a Nietzsche come «schaffend, wollend, werthend» (KSA IV, 36), e in quanto tale è «das Maass und der Werth der Dinge» (*ibid.*). Il lavoro della conoscenza scientifica e le acquisizioni raggiunte attraverso la *Redlichkeit* si realizzano attraverso l'io, il quale apprende a parlare in modo sempre più onesto e trova sempre più parole in onore del corpo e della terra; questa onestà, che spinge in avanti il lavoro della conoscenza, conferisce nello stesso tempo senso e significato al cammino del corpo attraverso la storia. Si osservi come, accanto alla determinazione del *Leib* e del *Bauch des Seins*, Nietzsche abbia aggiunto anche quella della *Erde*.

Nel capitolo *Von den Verächtern des Leibes* Nietzsche aggiunge a questa concezione dell'io una successiva connotazione, nel momento in cui giunge a concepire l'io come strumento del *Selbst*. L'io resta, come abbiamo visto, l'unità base attraverso la quale si realizza l'affermazione della fisicità materiale della esistenza; soprattutto l'io è al centro di ogni attività intellettuale, fino al punto anzi di ritenere se stesso e la sua *kleine Vernunft* come i protagonisti assoluti del mondo e della storia. Esso però trascura di osservare come tutto quanto sia da esso conosciuto o rielaborato attraverso le proprie determinazioni di valore non abbia mai «in sich sein Ende» (KSA IV, 39); l'io quindi viene in un certo senso “fatto”, esso rientra in un sistema più vasto, che Nietzsche definisce appunto come *Selbst*.

Dopo Freud saremmo tentati di interpretare questo rapporto tra *Ich* e *Selbst* come rapporto tra *Ich* e *Es*, così da giungere a identificare il *Selbst* con l'*Unbewusst*.

Questa interpretazione però non può dimenticare che l'inizio stesso della filosofia di Nietzsche è per molti versi rappresentato dalla sua decisa polemica contro *Die Philosophie des Unbewussten* di Eduard von Hartmann; certamente quindi il *Selbst* è formato da una intricata tessitura di istinti, impulsi, sensazioni, percezioni, delle quali l'io e lo stesso corpo non hanno alcuna consapevolezza, ma nello stesso tempo questo *Selbst* non può in alcun modo essere considerato come l'inconscio determinato psicologicamente, altrimenti saremmo costretti a tornare a quella filosofia di Hartmann, così radicalmente rifiutata da Nietzsche⁴.

Siamo quindi indotti a considerare con particolare attenzione la presenza di una dimensione specificamente ontologica all'interno del polivalente linguaggio di *Also sprach Zarathustra*, per quanto tale ontologia assuma caratterizzazioni molto singolari: il *Selbst*, come la *grosse Vernunft* e il *Bauch des Seins*, è il risultato dello sforzo compiuto nello *Zarathustra* di trovare un nuovo linguaggio per esprimere la sua nuova concezione del *Sein*. Per meglio comprendere questo sforzo può essere utile seguire i diversi momenti, attraverso i quali il *Selbst* viene definito: abbiamo già visto i rapporti che intercorrono tra *Ich* e *Selbst* e tra *Selbst* e *Geist*; a questo proposito il *Selbst* sembra definirsi come la totalità delle percezioni e delle sensazioni acquisite attraverso i sensi, con le quali si intreccia la somma delle conoscenze e delle determinazioni di valore prodotte dal *Geist*. Come infatti afferma Nietzsche: «Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes» (KSA IV, 39). È significativa questa riduzione del *Selbst* alla percezione visiva e a quella uditiva; sembra quasi che Nietzsche sia tornato ancora una volta alle sue categorie dell'apollineo e del dionisiaco e definisca il *Selbst* come l'insieme delle due categorie, come l'interrelazione strettissima tra plastica e musica, alla quale peraltro riconduce la sua stessa concezione del linguaggio⁵.

Da questo sottofondo inestricabile di percezioni e sensazioni derivano gli stessi sentimenti e gli stessi pensieri; il loro sostrato materiale, la loro origine ultima in una fisicità, che è concepita come un complesso sistema di interrelazioni dinamiche, vengono intesi da Nietzsche come *Selbst*. Questo sottofondo inestricabile determina le nostre stesse sensazioni di *Schmerz* e *Lust*: non è l'io infatti colui che percepisce consapevolmente e intenzionalmente dolore e piacere, ma essi sono esternazioni del *Selbst*, del quale l'io è intermediario, quasi alla stregua di un semplice strumento di registrazione. Eppure dolore e piacere, come manifestazioni del *Selbst*, inducono l'io a pensare e a conoscere; attraverso il corpo e le sue sensazioni inconscie il *Selbst* riesce così a determinare ogni forma di valutazione, di *Achten* e di *Verachten* (cfr. KSA IV, 40). Nietzsche giunge in tal modo attraverso una serie di articolazioni successive a ricondurre al *Selbst*, e non alla intenzionalità dell'io, le stesse determinazioni del *Werth* e del *Willen* (cfr. *ibid.*).

In ultima analisi infatti il *Selbst* non è altro che una forma del *Wille zur Macht*, se intendiamo quest'ultimo esclusivamente come volontà di *Selbstüberwindung*. Attraverso infatti la volontà e le determinazioni di valore, che si riconducono essenzialmente alle sensazioni di piacere e di dolore, il *Selbst* riesce a creare, in quanto è capace, attraverso il *Geist* come strumento del *Wille*, di trasformare lo

⁴ Sul rapporto Nietzsche-Hartmann cfr. F. Gerratana, 1988: pp. 391-433.

⁵ Su questa concezione del linguaggio rinviamo a A. Venturelli, 2003a.

stesso *Leib* in un creatore. Creazione significa essenzialmente capacità di *Selbstüberwindung*, capacità, «ueber sich hinaus zu schaffen» (*ibid.*).

Come si può vedere, questa affermazione della centralità del *Leib* si compie in *Also sprach Zarathustra* attraverso un processo circolare: il suo punto di partenza è la *Selbstüberwindung*, attraverso la quale è divenuto possibile il distacco dagli *Hinterweltlern*, ma di nuovo una *Selbstüberwindung* è il suo punto di arrivo. Questa *Selbstüberwindung* – compiuta attraverso la conoscenza e le determinazioni di valore – torna infatti ad agire sul *Leib* stesso, mette in movimento la storia, rende operativi quei sistemi di segni e di comunicazione, attraverso i quali il linguaggio – inteso come incontro della plastica e della musica, delle sensazioni e dell'attività intellettuale – riesce a generare conoscenza.

Questa centralità della *Selbstüberwindung* permette di comprendere in modo più circostanziato il rapporto tra *Leib*, *Selbst* e *Wille zur Macht*. Esso riesce a realizzarsi attraverso quella *schenkende Tugend* con la cui enunciazione si chiude significativamente la prima parte dello *Zarathustra*. In particolare nel secondo paragrafo di questo capitolo conclusivo della prima parte dell'opera sono facilmente riscontrabili le evidenti assonanze con il capitolo *Von den Hinterweltlern*: il corpo e la terra sono la sede e il luogo della virtù, che non deve fuggire nella dimensione trascendentale di un mondo al di là del mondo. Questa virtù dunque non trova la sua verità e il suo fondamento in una divinità, né è il risultato dell'intenzionalità della coscienza; essa è un processo di creazione e di continuo superamento attraverso la conoscenza e quell'universo di simboli e metafore attraverso il quale si è espresso il *Geist*. Ma questa creazione, questa *Selbstüberwindung* è in primo luogo *Liebe*, capacità di donarsi e nello stesso tempo di assimilare attraverso la conoscenza ogni fenomeno del *Sein*, così che esso di nuovo possa rifluire come dono dell'amore (cfr. KSA IV, 98).

Attraverso quindi la circolarità delle determinazioni ontologiche, attraverso le quali si realizza l'affermazione del *Leib* non come affermazione della fisicità materiale della singola esistenza, ma come affermazione della totalità del *Sein*, che il *Leib* come sistema complesso di segni e come linguaggio deve portare a espressione, la stessa idea di *Macht* si modifica profondamente. Infatti il *Macht*, di cui parla questo capitolo conclusivo della prima parte dello *Zarathustra*, non è la *Selbstsucht* del singolo individuo, del singolo *Ich*, il quale esige «Alles für mich» (*ibid.*). La *Selbstsucht* della *schenkende Tugend*, che Nietzsche contrappone esplicitamente a quella povera e affamata del singolo io, passa invece necessariamente attraverso il lavoro di purificazione svolto dalla conoscenza, si confronta con la storia come divenire dei linguaggi e dei sistemi di segni, è quindi capacità di elevarsi, attraverso il superamento di ogni ristretta individualità, alla contemplazione del *Sein* nella sua totalità. Sotto questo aspetto, dunque, nella concezione della *schenkende Tugend* si realizza una piena convergenza di *Liebe* e *Macht*; in ultima analisi il *Selbst* è *Wille zur Macht*, perché tale volontà nient'altro è se non *Liebe*, ovvero volontà di comunicazione, capacità di attivazione dei mille linguaggi che hanno modificato il cammino del corpo nella storia.

È necessario dunque considerare la stratificazione del linguaggio usato da Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* per meglio comprendere il significato stesso della sua affermazione del *Leib*. Indubbiamente in quest'opera Nietzsche riesce a condensare le molteplici riflessioni tratte dal suo confronto con la conoscenza

scientifica e con la riflessione filosofica a lui contemporanea e, attraverso questa condensazione, cerca di far pervenire a espressione una concezione del *Sein*. Evidentemente però questo *Sein* non giunge al linguaggio attraverso una rigida determinazione concettuale, ma attraverso un fluido rapporto tra *Denken* e *Dichtung*; ciò è connesso strettamente alla concezione della verità – e del rapporto tra verità e menzogna – sostenuta da Nietzsche. Se la verità in ultima analisi si riduce a un insieme di metafore – e se appunto il *Leib*, attraverso lo strumento privilegiato del *Geist*, si esprime attraverso questo insieme di metafore – la determinazione stessa del *Sein* dovrà necessariamente confrontarsi con questo insieme di metafore, dovrà necessariamente realizzarsi attraverso di esse. Questo appunto è quanto avviene in *Also sprach Zarathustra*. Nello stesso tempo però l'insieme delle metafore non è un gioco arbitrario, ma il risultato di un processo conoscitivo, di un processo di superamento che si compie attraverso l'assimilazione della conoscenza; nel caso specifico esso assume il carattere di un superamento delle determinazioni esclusivamente logiche del *Sein*, che è però il risultato di un confronto attento con le potenzialità conoscitive della logica.

Così l'affermazione del *Leib* realizza quella tensione tra *logica* e *esistenza*, sulla quale ha richiamato l'attenzione Wolfgang Müller-Lauter⁶. La connotazione ontologica del linguaggio di *Also sprach Zarathustra* tenta di esprimere il «faktischen Vollzug des Existierens», che rimane interamente riferito al mondo e rifugge dall'esprimersi attraverso strutture logiche rigorosamente definite. La connotazione ontologica del linguaggio dello *Zarathustra* può essere compresa soltanto all'interno di una differenza essenziale tra un «formal-strukturellen Weltbegriff» e un «existentiell Weltverstehen des Menschen»; questo «existentiell Weltverstehen» si fonda su una interpretazione esistenziale – preontologica – del corpo. Il *Sein*, che lo *Zarathustra* porta a espressione, non si esprime attraverso le strutture logiche di una concezione logico-formale del mondo, ma porta alla luce un complesso processo di assimilazione della conoscenza e di autosuperamento di una verità logicamente definita, così che la fattività del corpo non venga sublimata e privata della sua polivalenza, ma riesca a esprimersi nella piena tensione della sua autoaffermazione esistenziale; tale affermazione passa attraverso la riappropriazione dei molteplici linguaggi e delle infinite metafore che hanno determinato la storia della metafisica occidentale.

Questa tensione tra *logica* e *esistenza* si esprime anche nel momento più alto dell'affermazione del corpo, ovvero nella danza; la danza nasce infatti dalla consapevolezza del *Zufall*, con il quale si scontra ogni nostra conoscenza. Il nostro mondo è il risultato di uno scontro sempre ripetuto tra «ein wenig Vernunft», «ein Same der Weisheit» e la «Narrheit» complessiva del divenire (KSA IV, 209). Nella danza si esprime quindi questa tensione insuperabile tra conoscenza razionale e percezione del *Zufall*; essa esprime il momento di fragile equilibrio tra la *Auflösung des Individuums* e la *Sehnsucht nach einer organischen Totalität*, e come tale invita di nuovo a riflettere su quel nesso inestricabile tra *Lust* e *Vernichtung*, su cui si fonda il pieno dispiegamento dell'esistenza nella sua concreta fatticità.

⁶ Cfr. W. Müller-Lauter, 1999a: pp. 391-393; si cfr. anche il terzo volume, apparso nel 2000, delle *Nietzsche-Interpretationen*, dedicato specificamente a *Heidegger und Nietzsche*. Su queste concezioni di Müller-Lauter ci siamo soffermati nella nostra relazione al convegno di Bologna (2004) *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche* sul tema *Ermeneutica e filologia. Wolfgang Müller-Lauter tra Nietzsche e Heidegger*, in corso di stampa negli atti del convegno.

La complessità dell'affermazione del *Leib* in *Also sprach Zarathustra* nella ricchezza delle sue connotazioni ontologiche ci invita così a riflettere sulla dignità del corpo stesso, una dignità che deve essere faticosamente riconquistata in decisa opposizione a quel corpo torturato, umiliato, sfruttato, esibito, al quale troppe volte la realtà contemporanea – e una storia non lontana – ci hanno posto di fronte.

Bibliografia

- Brusotti, M., 1997, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von "Morgenröthe," bis „Also sprach Zarathustra,"*, Berlin - New York, de Gruyter;
- Gerratana, F., 1998, *Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869-1874)*, «Nietzsche-Studien», 17: pp. 391-433;
- Müller-Lauter, W., 1999, *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, ora in *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin - New York, de Gruyter;
- 1999a, *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin - New York, de Gruyter;
- Orsucci, A., 1992, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bologna, Il Mulino;
- 1996, *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin - New York, de Gruyter;
- Venturelli, A., 2002, *Jenseits des schwachen Denkens. Perspektiven der gegenwärtigen italienischen Nietzsche-Forschung*, «Nietzsche-Studien», 31: pp. 321-331;
- 2003a, *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen*, Berlin - New York, de Gruyter.

Il precoce e intenso confronto di Nietzsche con gli scritti di Lichtenberg ha probabilmente condizionato e orientato tanto i suoi interessi scientifici, quanto la predilezione per una linea eretica e paradossale di pensiero, tendenzialmente ostile sia al senso comune che alle generalizzazioni sistematiche. L'attenta lettura di questo autore tanto straordinario quanto anomalo nel panorama della sua epoca ricorda per certi versi l'ostinata lettura e rilettura del *Tristram Shandy* di Sterne che Nietzsche fece a quindici anni, romanzo che inizialmente gli era parso incomprensibile¹. Non a caso nella stesura preparatoria di *Ecce Homo* Nietzsche nominava insieme gli scritti di Lichtenberg e il *Tristram Shandy* tra i suoi libri prediletti «per motivi affini»². Attraverso Sterne e Lichtenberg Nietzsche si confronta con gli aspetti più spregiudicati e vitali dell'illuminismo, imparando a guardare la realtà con un occhio disincantato e teso a smontare non soltanto le credenze e i pregiudizi, come gli altri illuministi, ma anche l'orgoglio della ragione e l'astrazione di una filosofia che tende a privilegiare le grandi costruzioni sistematiche. Per Nietzsche Lichtenberg si inserisce di diritto nella tradizione dei moralisti e degli spiriti liberi le cui «idee devianti» vengono comunemente disprezzate dai dotti: «un atteggiamento indipendente e prudente della conoscenza» viene stimato quasi «una sorta di pazzia», da coloro che «sentono mancare la propria esattezza e diligenza da formiche» (MA, 282)³.

Non è facile tentare di ricostruire l'influenza di un singolo autore, districandone il filo in mezzo all'intreccio variamente ramificato di letture che concorrono a formare le concezioni epistemologiche di Nietzsche. Si ha tuttavia l'impressione che le precoci suggestioni che Nietzsche ricava da Lichtenberg vengano rafforzate e confermate dalle letture di carattere psicologico e scientifico cui Nietzsche negli anni si dedica con un'attenzione sempre molto assidua. Una vasta gamma di osservazioni su percezioni, stati fisiologici, pulsioni istintive, deduzioni inconsce,

¹ BAW I: p. 151.

² KSA 14: p. 477.

³ Il nome di Lichtenberg compare solo nella stesura preparatoria di questo frammento. Cfr. KSA 14: p. 141.

anticipazioni, traslazioni illogiche viene probabilmente recepita in prima istanza attraverso Lichtenberg. Sembra addirittura che l'influsso di Lichtenberg rimanga più o meno sotterraneo fino a quando letture di riviste scientifiche⁴ o scienziati contemporanei non lo portano allo scoperto, svelando a Nietzsche solo in un secondo momento le sue potenziali implicazioni. In altre parole si potrebbe affermare che precoci stimoli di Lichtenberg, ben riconoscibili all'epoca del suo scritto su *Verità e menzogna in senso extramorale* (1873), manifestino i loro effetti dirompenti soprattutto in anni successivi, e riaffiorino in particolare negli anni di *Al di là del bene e del male* e della *Genealogia della morale*, combinati con recenti acquisizioni sui meccanismi della percezione, che fanno dipendere l'attività dei nostri sensi dalla nostra organizzazione e attività psichica. Nella *Storia del materialismo* di Lange (1866)⁵, lettura cruciale per Nietzsche, si insiste ad esempio sul fatto che la fisiologia degli organi dei sensi non sarebbe che un'evoluzione della filosofia di Kant, di cui ad esempio Helmholtz ha utilizzato le acquisizioni come un principio euristico. Attraverso autori come Helmholtz, Spir, Zöllner o Mach Nietzsche scopre varie conferme della precoce intuizione di Lichtenberg che il mondo come lo vediamo noi non sia altro che il prodotto della nostra organizzazione psicofisica.

Per Nietzsche è particolarmente stimolante soprattutto l'ultimo Lichtenberg, che si confronta con Kant innestando vari aspetti della sua filosofia su una base deterministico materialistica. Il Lichtenberg degli anni '80 e '90 è per l'appunto quello privilegiato nell'edizione di Göttingen letta da Nietzsche⁶, anche se spesso gli editori aggiungono a loro arbitrio pensieri di periodi precedenti. Tale edizione, la stessa che leggeva anche Freud, smembrava scritti e appunti, ordinandoli in sezioni intitolate: "osservazioni filosofiche"; "osservazioni morali"; "osservazioni psicologiche", "osservazioni di vario contenuto", etc. L'edizione di Göttingen – tra l'altro stigmatizzata da Nietzsche stesso nella stesura preparatoria di un aforisma su Lichtenberg (MA II, 18)⁷ – ha tuttavia il merito di allineare nelle prime sezioni taluni tra i pensieri più sconcertanti ma anche di maggiore rilievo filosofico e psicologico, per lo più generati dall'intenso confronto di Lichtenberg con la filosofia di Kant⁸.

⁴ Ad esempio la «Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie», fondata nel 1877 da Richard Avenarius con la collaborazione di Max Heinze, insegnante a Schulpforta e poi collega e amico di Nietzsche, e Wilhelm Wundt cui collaborano molti autori letti da Nietzsche, quali Otto Liebmann, Windelband, Zeller, Schmitz-Dumond, Schneider, Spir, Semper e Heinze. Devo questa informazione a Thomas Brobjer.

⁵ Si veda ad es. il quarto capitolo sulla fisiologia degli organi dei sensi nel secondo volume della *Geschichte des Materialismus* di Friedrich Albert Lange, opera fondamentale soprattutto per gli autori che Nietzsche probabilmente scopre attraverso di essa, come Zöllner, Teichmüller, Fechner, Du Bois Reymond, Helmholtz e Mach. Di quest'opera Nietzsche si procura una riedizione nel 1887.

⁶ G.C. Lichtenberg, 1867. Mi riferisco a questa edizione tutte le volte che fornisco solo l'indicazione di pagina. Altrimenti riporto la sezione e il numero delle osservazioni basandomi sull'edizione curata da Wolfgang Promies, 1968. Il numero romano è quello del volume. Per le traduzioni da Lichtenberg mi sono avvalsa, quando è stato possibile, della scelta di aforismi curata da Nello Saito (G.C. Lichtenberg, *Osservazioni e pensieri*, Torino, Einaudi, 1975).

⁷ Cfr. 23[40], KSA 8: p. 418.

⁸ Per lo più sono confinate nella sezione K o J del secondo volume dell'edizione Promies, e oltretutto disseminate in mezzo a una congerie di osservazioni tecniche, descrizioni di esperimenti etc. spesso difficilmente comprensibili a chi non abbia una sufficiente preparazione scientifica.

Com'è stato osservato⁹, ad attirare l'attenzione di Nietzsche nei confronti di Lichtenberg furono soprattutto le varie citazioni sparse nelle considerazioni sullo stile dei *Parerga und Paralipomena* di Schopenhauer. L'interesse di Nietzsche muoveva dunque, come egli dichiara già in una lettera a Gersdorff del 6 aprile 1867, dalla necessità di imparare a scrivere bene. Da Lichtenberg, Nietzsche attinse molti pensieri sul peso dell'erudizione e della storia soprattutto ai tempi delle prime due considerazioni inattuali: in un pensiero sottolineato e variamente rielaborato da Nietzsche, Lichtenberg afferma ad esempio che l'eccesso di letture nuoce all'intuizione e al pensiero, cosicché occorre uno sforzo intellettuale e filosofico per liberarsi dalle scorie accumulate e recuperare uno stato di innocenza, tornare a esistere in modo autonomo (p. 64). Se nella prima "considerazione inattuale" Nietzsche utilizzava Lichtenberg per attaccare Strauss, negli anni della seconda applica alla storia una serie di riflessioni che Lichtenberg dedicava principalmente all'indagine scientifica e più in particolare al problema della creatività, dell'originalità e dell'invenzione, che verrebbero pesantemente ostacolate dalla storia della scienza, trasmessa spesso senza produrre alcun piacere o stimolo alla scoperta:

Io credo che ai nostri giorni si coltivi troppo minuziosamente la storia delle scienze con grande pregiudizio della scienza stessa. La si legge volentieri; ma poi lascia la testa se non vuota per lo meno senza vera forza, proprio perché la riempie troppo (p. 296).

Sono sostanzialmente le accuse che Nietzsche nella seconda inattuale muoverà all'eccesso di erudizione che ostacola un rapporto vivo e fecondo col passato. Lichtenberg, che non abbandona mai un'attitudine sperimentale e scientifica nell'osservazione della realtà, ha tuttavia un atteggiamento ambiguo nei confronti della scienza stessa, dato che la ritiene capace di promuovere, ma anche di contrastare lo spirito inventivo nelle persone che «per istinto, non vorrebbero riempirsi la testa, bensì sviluppare le proprie disposizioni e le proprie forze» (p. 196). Troppe letture di tipo scientifico o storie della scienza possono nuocere in quanto non portano a un coinvolgimento diretto: «è quasi come se, quando uno ha fame, gli si facesse lezione su di un ricettario di cucina» (p. 296; II, K 188). Si potrebbe affermare che tutta l'attività critica e letteraria di Lichtenberg è sostanzialmente rivolta contro una scienza che tende ad assopire l'amore per il nuovo, ad addormentare l'invenzione e le spinte creative, e questa sarà sostanzialmente la critica che Nietzsche, soprattutto sulla scia di Mach, muoverà alla scienza a partire dalla seconda metà degli anni 80, anticipando alcuni giudizi di Kuhn sulla "normale Wissenschaft"¹⁰. Ad esempio Lichtenberg afferma che il modo peggiore di conoscere e accostarsi alla scienza è quello di chi la recepisce come un indovinello di cui venga già fornita la soluzione (I, D 536). La cattiva trasmissione del sapere annulla dunque il piacere della scoperta. Il motivo

⁹ M. Stingelin, 1996: p. 81 ss.

¹⁰ Cfr. T. Kuhn, 1962: cap. III. Secondo Kuhn la comunità scientifica resta per un certo periodo di tempo saldamente ancorata ai propri modelli e alle teorie che le sono più familiari, respingendo o ignorando tutti i fatti che sono in contraddizione con questi. La "scienza normale" non si prefigge come compito quello di scoprire nuovi fenomeni o inventare nuove teorie, ma di ricondurre la molteplicità dei fenomeni agli schemi forniti da un determinato paradigma. Quest'ultima considerazione era presente anche negli scritti di Mach letti da Nietzsche sulla *Conservazione del lavoro* (1872) e sulla *Meccanica* (1883).

dell'indovinare e dell'assuefazione all'enigma nei processi conoscitivi tuttavia diverrà centrale per Nietzsche sulla scorta di successive letture, forse Peirce¹¹, quasi sicuramente Mach¹².

In una frase sottolineata da Nietzsche, Lichtenberg si rammarica che i suoi pensieri non siano più vivi e guizzanti come pesci, ma tendano invece a diventare dei fossili (p. 23). Come osserva Stingelin, Nietzsche riprende la stessa immagine in MA II, 317, applicandola alle opinioni che si fossilizzano trasformandosi in convinzioni¹³. Questo è sostanzialmente il rischio che Lichtenberg intravede in tutto il processo conoscitivo e contro cui cerca instancabilmente delle scappatoie, in un fervore didattico e pedagogico che ricorda da vicino quello di Nietzsche. In un noto paradosso sulle scoperte, analizzato anche da Blumenberg¹⁴, Lichtenberg osserva ad esempio che, per fare delle scoperte, occorrerebbe scoprire una regola per eludere le regole (II, J 1329). Lichtenberg sembra inoltre raccogliere, portandola alle estreme conseguenze grazie anche al suo talento di scienziato, la sfida illuministica al senso comune che culmina nello spostamento o nel rovesciamento della maniera consueta di guardare le cose: numerosi sono gli aforismi in cui egli assume il punto di vista degli animali o della stessa materia rispetto all'uomo, della vittima rispetto ai conquistatori, degli abitanti di altri pianeti rispetto alla terra. Nel suo scritto su *Verità e menzogna*, anche Nietzsche osserva che «se potessimo percepire ora come uccelli, ora come vermi, ora come piante» intenderemmo la natura come una creazione estremamente soggettiva (KSA I: 885). Sul pensiero di uomini o esseri dotati di organi per la percezione diversi dai nostri Nietzsche si sofferma ancora in M 117.

Al periodo delle due inattuali risale la maggior parte delle citazioni e degli *excerpta* nei frammenti postumi. Ma ben presto furono altri aspetti del pensiero di Lichtenberg ad attrarre Nietzsche, non solo quelli critici ma anche quelli più propriamente filosofici ed epistemologici, ancorché questi ultimi siano meno suffragati da citazioni dirette. L'unico documento attendibile resta una serie di passi sottolineati da Nietzsche nella sua edizione degli scritti e opportunamente editi da Martin Stingelin che ha scandagliato un influxo più sotterraneo ma con ampie implicazioni sul piano linguistico: Lichtenberg non soltanto aveva formulato un secolo prima di Nietzsche l'influenza degli usi linguistici sulla filosofia e il nostro modo di pensare, ma aveva anche evidenziato lo stretto rapporto che intercorre tra grammatica e metafisica.

Per Lichtenberg, come per Nietzsche, l'istinto non soltanto guida e determina le nostre azioni, ma si situa anche alla base dei nostri giudizi razionali: la nostra

¹¹ Si è ipotizzato che Nietzsche conoscesse la teoria dell'abduzione di Peirce, essendo lettore della «Revue philosophique de la France et de l'étranger» di Ribot, su cui Peirce aveva pubblicato due saggi nel 1878 e nel 1879. Cfr. S. Brotbeck, 1990: pp. 143-175.

¹² Ad es. nella parte introduttiva della conferenza di Ernst Mach (*Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Prag, 1872) menzionata da Nietzsche in un suo appunto del 1882 (*Nietzsche Werke*, hr. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Nachbericht zur siebenten Abtelling, II, 1986: p. 67), questi afferma che nella scienza ci abituiamo agli enigmi, tanto che poi finiscono per non produrre più alcuno stimolo. La stessa riflessione si trova in Nietzsche (5[10], KSA 12: p. 187).

¹³ Un'immagine simile si scopre nello *Zarathustra*, questa volta ripresa da Emerson: «Guardatevi dai dotti! [...] Essi hanno occhi freddi e asciutti, davanti a loro ogni uccello giace spennato» (Za IV, 360). In *Conduct of life* Emerson se la prendeva invece con gli ornitologi: «L'assenza di simpatia rende i suoi resoconti un repertorio senza vita. Il risultato è un uccello morto».

¹⁴ H. Blumenberg, 1992: pp. 11-18.

conoscenza è sorretta da sensazioni e pulsioni istintive. In un pensiero sottolineato da Nietzsche, Lichtenberg afferma che persone meno colte, ma attente alle loro percezioni istintive possono cogliere cose che sfuggono al ragionamento serrato degli eruditi (p. 64). La parete divisoria tra razionalità e istinto, tra facoltà logiche e prelogiche è sottilissima, se non inesistente: ogni ragionamento è preceduto da una sensazione che viene successivamente ratificata dall'intelletto (p. 74). Per Lichtenberg occorrerebbe trovare lo psicologo che sia in grado di indagare le cause delle nostre azioni così come Newton ha distinto i colori (p. 51); allo stesso modo Nietzsche afferma che «manca una chimica del mondo morale, estetico religioso» (appunto per MA 1). Sembra addirittura che diversi aforismi antimetafisici «sulle prime cose ed ultime» nella prima sezione di MA attingano a riflessioni e argomentazioni di Lichtenberg. Ad esempio la riflessione su che cosa esisterebbe del mondo se la testa con cui lo guardiamo fosse tagliata è chiaramente ispirata al kantismo estremo di Lichtenberg (MA), come pure la considerazione contenuta nello stesso aforisma che al nocchiero in tempesta non serve la conoscenza dell'analisi chimica dell'acqua, si ispira all'idea di Lichtenberg che la conoscenza degli elementi senza un fine pratico, di cui va fiera la scienza, in realtà non serve a nulla: «quando chiediamo che ora è non vogliamo sapere come è fatto l'orologio» (p. 72). Lo stesso vale per la distinzione tra dentro e fuori (MA 15), che prende spunto da numerose riflessioni di Lichtenberg sullo stesso motivo (pp. 83-84; p. 99); Lichtenberg è inoltre, negli stessi aforismi, la prima fonte per quanto riguarda l'attività e l'eccitabilità del nostro sistema nervoso durante il sonno, come pure l'attività dei nostri organi principali (MA 13)¹⁵. Lichtenberg parla dell'attività di nervi, cuore, intestini, vasi linfatici, (pp. 122-123), l'importanza degli stimoli esterni (p. 125) e sottolinea inoltre – come poi Nietzsche – l'importanza della posizione del dormiente e della compressione di alcune parti del corpo durante l'attività onirica (*Su se stesso*: p. 11).

In Lichtenberg si trova tra l'altro la concezione cara a Nietzsche, ma sorprendente per uno scienziato, che talora un'ipotesi falsa sia preferibile a una vera, come nel caso dell'inesistente libertà dell'uomo (p. 66).

Come ulteriore esempio dell'influenza incrociata che su Nietzsche esercitarono Lichtenberg e scienziati suoi contemporanei si può considerare l'immagine con cui Nietzsche nei frammenti postumi dei primi anni Settanta descrive il Medio Evo e altre epoche oscure come sano e necessario «letargo invernale dei popoli» (19[173]) e che è stata giustamente ricondotta alla lettura di un passo dell'astrofisico Zöllner, il quale definisce le epoche di regresso e ristagno culturale una sorta di rigenerante sogno collettivo dei popoli¹⁶. Orbene, Nietzsche era, per così dire, già predisposto a recepire questa immagine in quanto l'aveva già scoperta in Lichtenberg, che parla del «fortificante letargo invernale di una nuova barbarie»¹⁷, tanto che la utilizza in MA 444 a proposito della guerra.

Lichtenberg sembra addirittura anticipare sia sul piano ontogenetico che su quello filogenetico la concezione di Ernst Mach sull'origine della scienza come

¹⁵ Nietzsche aveva dimestichezza anche con recenti studi a carattere fisiologico sull'attività onirica. Cfr. H. Treiber, 1994: pp. 13 ss.

¹⁶ A. Orsucci, 1994: pp. 193–207.

¹⁷ KSA 15: p. 146.

«accumulo non accompagnato da riflessione di esperienze compiute istintivamente e inconsciamente»¹⁸. Lichtenberg afferma infatti che «le più sottili ramificazioni delle nostre scienze ed arti affondano le loro radici nella parte selvaggia o barbarica di noi stessi» (p. 75). Il giudizio istintivo, la capacità intuitiva di giudicare a prima vista nasce dall'accumulo di impressioni nel tempo che continuano ad agire a livello subliminale (pp. 71-72). Nei secoli abbiamo sviluppato delle facoltà che ci condizionano a livello inconscio:

Compriamo ad ogni istante qualcosa di cui non siamo a conoscenza, l'abilità aumenta col tempo e alla fine l'uomo potrebbe far tutto inconsapevolmente, diventando un *animale* pensante in senso proprio. Così la ragione si avvicina allo stato animale (pp. 54-55).

In un frammento del 1875, Nietzsche¹⁹ interpreta questo passo sulla trasformazione di facoltà di cui siamo consapevoli in facoltà incoscienti prendendo ad esempio l'agire istintivo del filologo, che sarebbe il risultato di un accumulo di esperienze e di un conseguente automatismo. Tutta quanta l'educazione, secondo Nietzsche, avrebbe la funzione di trasformare «attività consapevoli in attività più o meno inconsapevoli», dunque automatiche. Il richiamo a Lichtenberg è esplicito: «come afferma Lichtenberg, i pregiudizi sono gli istinti artistici dell'uomo» (5[87], KSA 8, 63). Nel passo di Lichtenberg a cui Nietzsche si riferisce, Lichtenberg evidenziava il ruolo di queste facoltà istintive, che sarebbero dei veri e propri *Kunsttriebe*, come gli istinti meccanici di animali quali api, termiti, castori etc. Tali «impulsi artistici» ci spingono ad agire e orientano a livello inconscio le nostre decisioni: «[gli uomini] fanno così senza fatica molte cose che viceversa a loro riuscirebbe molto difficile pensare sino al punto di decidersi a farle (p. 183; A 58)». In un altro pensiero Lichtenberg aveva chiarito il ruolo della pulsione istintiva che «ci piomba tra capo e collo»²⁰ e ci spinge ad agire prima ancora che siamo riusciti a trovare dei pretesti credibili per motivare a noi stessi e agli altri la nostra decisione. La convinzione che esista in noi un istinto che «se ne sta in agguato sitibondo e affamato», pronto a guidare le nostre azioni assai prima dell'intervento della ragione, viene descritto con efficacia nel lungo aforisma 119 di *Aurora*, in cui Nietzsche racconta di come sia riuscito freddamente a soccorrere un uomo che gli è stramazza davanti, quando invece, se lo avesse saputo prima, avrebbe finito per svenire lui stesso.

Secondo Nietzsche questo agire istintivo deriva anche da una memoria inconsapevole ereditata dalle generazioni che ci hanno preceduto (19[162], KSA 7, 470); «non è dimostrato che esista un dimenticare», spiega quasi freudianamente (M 126).

Lichtenberg rileva inoltre una disposizione innata nell'uomo a conferire un ordine e un senso alle cose che percepiamo, e ciò ha in primo luogo un'utilità e una finalità pratica e mnemonica:

¹⁸ Mach, fin dai suoi primi scritti, non ammette più una cesura tra la prima organizzazione del pensiero (il cieco pensiero naturale) e la successiva evoluzione del pensiero scientifico; per Mach l'uno deriva dall'altro, e per questo si attira le critiche di Husserl. Nell'introduzione alla *Meccanica* Mach sottolinea come «l'osservazione istintiva e inconsapevole» preceda sempre «quella consapevole cioè l'indagine scientifica».

¹⁹ «Com'è venuta la ragione nel mondo?» si chiede ad es. Nietzsche nell'aforisma 123 di *Aurora*. La risposta è: «Com'è giusto che arrivasse, in un modo irrazionale, attraverso il caso [...]».

²⁰ P. 113; Promies C 332.

per poter imprimere qualcosa nella nostra memoria, cerchiamo sempre di inserirvi un senso oppure un qualsiasi genere di ordine; di qui *genera* e *species* nelle piante e negli animali. Somiglianze fino ad arrivare alla rima [...] tutto questo non è nelle cose, ma in noi (p. 68).

Negli anni di WL anche Nietzsche rileva nei nostri processi conoscitivi e nelle nostre spiegazioni una tendenza a catalogare, assimilare cose diverse, la creazione di generi che non corrispondono all'essenza delle cose (19 [236], KSA 7, 423). «Noi dividiamo le cose in generi – scrive Nietzsche in WL – designiamo l'albero come maschile e la pianta come femminile: quali trasposizioni arbitrarie (*willkürlichen Übertragungen*)» (87). Il termine *Übertragung* è ripreso, come vedremo, da Lichtenberg. L'utilizzo degli stessi termini o immagini analoghe mi pare un documento attendibile della presenza di un autore soprattutto quando si tratta di temi derivati da Kant e poi variamente rielaborati anche da Schopenhauer.

Nasce probabilmente già in questi anni sulla scorta di Lichtenberg la riflessione nietzscheana sulla nostra tendenza a “schematizzare” per dare ordine al caos, di cui tornerà a parlare negli anni '80 (es. 14[152]), confortato anche dalla lettura di Ernst Mach. Se all'epoca di WL Nietzsche combina le osservazioni di Lichtenberg sul linguaggio con quelle di Gerber, in anni successivi combinerà numerose osservazioni relative alla scienza e ai nostri processi conoscitivi con quelle dello scienziato boemo²¹.

Nei suoi scritti della fine degli anni sessanta e dell'inizio dei settanta, Nietzsche riprende da Lichtenberg tutta una serie di riflessioni e argomentazioni relative all'antropomorfismo che condiziona il nostro modo di vedere le cose e di accostarci alla realtà, come una gabbia che ci impedisce di uscire dalla nostra prospettiva umana e limitata: antropomorfa in senso lato è per Lichtenberg la tendenza a trasferire il nostro modo di vedere e di sentire non soltanto sulle altre persone, ma anche sugli oggetti inanimati («si ha compassione per le cose inanimate: ho sentito qualcuno compiangere un orologio di casa che si era arrestato per il freddo. Questo trasferimento su altri delle nostre sensazioni regna ovunque») (p. 121; K 83). Nietzsche sottolinea nella sua edizione di Lichtenberg quest'ultima frase²², e adotta il concetto di “traslazione” illogica di percezioni e sentimenti a persone e cose. Nell'aforisma 118 di *Aurora*, Nietzsche riflette sugli effetti di questa traslazione sul nostro prossimo: «Di esso non comprendiamo se non le trasformazioni che ad opera sua si producono in noi». In questo caso Nietzsche prende a prestito da Lichtenberg l'intera espressione: secondo Lichtenberg noi «possiamo conoscere, del mondo esterno soltanto i mutamenti che questo provoca in noi». In particolare Nietzsche riprende da Lichtenberg il termine *Übertragen*, che ritroviamo nel suo scritto sulla *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*: l'uomo si rappresenta l'esistenza delle altre cose in analogia della sua stessa esistenza, dunque in maniera antropomorfa e in ogni caso attraverso una traslazione (*Übertragung*) illogica. Ma la concezione dell'antropomorfismo in Lichtenberg

²¹ Antimo Negri ha evidenziato il fatto che Kleinpeter, uno dei più fedeli seguaci di Mach, aveva osservato una singolare convergenza tra Nietzsche e Mach nelle loro vedute gnoseologiche. Cfr. A. Negri, *Prospettivismo nietzscheano e sensazionismo machiano* in A. Negri, 1994: p. 75. Mach viene citato in Lange, 1866, II: p. 658 e p. 741. La stessa convergenza è stata sottolineata da M. Montinari, 1973: pp. VII ss.

²² M. Stingelin, 1996, p.182.

si estende fino a comprendere l'idea stessa di Dio²³: «è invero stupefacente che si sia fondata su delle oscure rappresentazioni di cause l'idea di Dio, del quale non sappiamo né possiamo sapere niente. Dato che ogni deduzione di una causa prima del mondo è sempre *antropomorfismo*» (p. 71). In una delle sue osservazioni più tarde dedicate alla filosofia di Kant, Lichtenberg si domanda ironicamente se davvero la ragione non sia in grado di cogliere il sovrasensibile: «non si potrebbe invece affermare – obietta Lichtenberg – che l'uomo intesse le sue idee su Dio con la stessa finalità con cui un ragno tesse la sua tela, ovvero per acchiappare mosche?» E prosegue: «non ci saranno esseri che ci ammireranno per le nostre idee su Dio e sull'immortalità come noi ammiriamo il ragno o il baco da seta?» (p. 101). In un pensiero degli anni settanta, Lichtenberg collegava persino la nostra “rivelazione” a quegli “impulsi artistici” che l'uomo condivide con gli animali: «Altri esseri potrebbero considerare la nostra rivelazione come un istinto artistico per guidarci alla vita eterna, non soltanto la rivelazione, ma già l'impulso a crearsi degli dei» (F 1070). In questa importante considerazione Lichtenberg sembra sottolineare la necessità “fisiologica” e al contempo la finalità delle nostre idee metafisiche. Nietzsche ricorre alla stessa immagine del ragno in WL per indicare la necessità con cui traiamo da noi stessi le rappresentazioni di spazio e di tempo; ritorna con maggior enfasi a variare lo stesso tema e la stessa metafora in *Aurora* (117), descrivendo le reti di tali rappresentazioni come una sorta di prigione:

Le abitudini dei nostri sensi ci hanno irretiti nella frode e nell'inganno della sensazione [...] non esiste assolutamente scampo né alcuna strada per scivolare e sgattaiolarsene via nel *mondo reale*! Siamo nella nostra rete, noi ragni, e qualunque cosa venga da noi imprigionata qua dentro, non la potremmo acchiappare se non in quanto è ciò che si fa appunto prender nella *nostra* rete.

Da una parte dunque per Lichtenberg è antropomorfa «ogni deduzione di una causa prima, un creatore del mondo» (p. 71), dall'altra anche l'idea di “essere” appare allo scienziato Lichtenberg intimamente legata al nostro modo di immaginare le cose:

Euler afferma che vi sarebbero egualmente tuoni e fulmini, anche se non ci fosse alcun uomo che il fulmine potrebbe abbattere” [...] A me fa sempre l'impressione che il nostro stesso concetto di *essere* sia qualcosa di preso a prestito dal nostro modo di pensare (pp. 30-31; II, K 45: p. 404).

La portata rivoluzionaria e l'audacia filosofica di queste asserzioni non sfugge a Nietzsche, che le adotta prontamente. Ancora nello scritto sulla *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, troviamo a proposito di Parmenide il seguente pensiero:

Il concetto dell'essere! Come se esso non rivelasse già nell'etimologia della parola la più misera origine empirica! Esse difatti significa in fondo unicamente “respirare”: quando l'uomo usa tale parola a proposito di tutte le altre cose, egli non fa che trasferire (*überträgt*) la convinzione di respirare e vivere lui stesso – mediante una metafora, ossia mediante qualcosa di non logico – alle altre cose (KSA I: p. 847).

²³ Per Lichtenberg l'esistenza di Dio o l'immortalità dell'anima sono cose pensabili, ma non per questo conoscibili: «sono collegamenti, giochi di pensiero a cui non deve necessariamente corrispondere una realtà oggettiva» (I, 81).

Ancora nel 1887 Nietzsche torna a ribadire che «il concetto di realtà, di essere, è ricavato dal nostro senso del soggetto» (9[98]). Particolarmente attenta e circostanziata è la riflessione di Lichtenberg sul nostro modo di proiettare e venerare nella natura un bisogno d'ordine e di armonia che è unicamente e interamente umano:

Invece di asserire che il mondo si rispecchia in noi, dovremmo piuttosto dire che è la nostra ragione a rispecchiarsi nel mondo. Non possiamo fare altrimenti, dobbiamo riconoscere nel mondo ordine e saggezza nel governarlo, ma questo non è che una conseguenza della struttura del nostro pensiero. Ma ciò che dobbiamo pensare necessariamente in un certo modo, non per questo deve essere realmente così, dato che non abbiamo alcuna idea della vera natura del mondo esteriore; dunque da ciò non si può dedurre alcun Dio (p. 71).

Particolarmente importante per le concezioni epistemologiche di Nietzsche è il passaggio logico successivo di Lichtenberg: allo stesso bisogno d'ordine, simmetria e di senso, lo stesso che ci induce a intravedere volti nella sabbia, rispondono i tentativi dei fisici, ad esempio Le Sage, di spiegare la gravità, l'attrazione e le affinità dal punto di vista meccanicistico (p. 69). Parimenti per il Nietzsche di *Verità e menzogna in senso extramurale* (1873), ogni «conformità a leggi, la quale ci fa talmente impressione nel corso degli astri e nei processi chimici, coincide in fondo con quelle proprietà che noi stessi introduciamo nelle cose, cosicché siamo noi che facciamo impressione a noi stessi»²⁴. La legge naturale non è dunque qualcosa di realmente presente in natura, bensì una nostra proiezione razionale, una nostra interpretazione del mondo: «Peraltro l'intero elemento miracoloso – proprio quello che ammiriamo nelle leggi naturali [...] consiste proprio unicamente nel rigore matematico e nell'inviolabilità delle rappresentazioni di spazio e di tempo» (WL). Di qui a considerare la matematica e la fisica una conseguenza di una visione antropomorfa del mondo, come aveva fatto Lichtenberg citando Le Sage, il passo è breve. Ci sono già i presupposti che indurranno Nietzsche ad affermare in *Umano, troppo umano*: «Le leggi dei numeri sono totalmente inapplicabili a un mondo che non sia nostra rappresentazione» (MA 19)²⁵; e a definire nella *Gaia scienza* la scienza come «la più fedele possibile umanizzazione delle cose»: «Operiamo né più né meno, con cose che non esistono, con linee, superfici, corpi, atomi, tempi divisibili, spazi divisibili [...] impariamo a descrivere sempre noi stessi, descrivendo le cose» (FW 112). Anche Lichtenberg è persuaso che i progressi di questa scienza, che è «la più certa ed affidabile, ma anche la più facile», siano da attribuirsi al fatto che essa è assolutamente indipendente dal mondo esterno e da tutto ciò che non sia una mera grandezza. In particolare la matematica rappresenta solamente «un'evoluzione delle leggi dello spirito umano»: «tutto quello che può servire al suo ampliamento si trova già nell'uomo stesso» (pp. 281-282; J 90). In JGB (14) Nietzsche intravede nella fisica stessa

²⁴ Il senso del meraviglioso che ci spinge a guardare con stupore alle leggi di natura per Nietzsche è intimamente connesso alle categorie kantiane di spazio e di tempo, che produciamo a partire da noi stessi così come il ragno che tesse la sua tela (p. 886). Anche Lichtenberg, in una lunga considerazione sull'idealismo, in cui ribadisce che non ci sono ponti tra le nostre rappresentazioni delle cose e le cause delle nostre rappresentazioni, si richiama a Kant che considera a ragione spazio e tempo forme dell'intuizione (p. 100).

²⁵ Tuttavia in realtà, come rileva anche Enzensberger, l'«inopinata applicabilità dei modelli matematici», ovvero la «unreasonable effectiveness of mathematics» – in grado di spiegare e manipolare il mondo reale – «ha qualche cosa di sbalorditivo». Cfr. H.M. Enzensberger, 2002, it.: p. 13.

«un'interpretazione del mondo e un ordine imposto ad esso (secondo il nostro modo di vedere! – con licenza parlando) e *non* già una spiegazione del mondo». La “normatività della natura” gli appare solo “cattiva filologia”, un riassetto e una distorsione di senso ingenuamente umanitari (JGB 22); mentre le formule aritmetiche non sarebbero altro che “finzioni regolative” (38[2], KSA 11, p. 597) al pari dell'io. Da notare che Nietzsche qui trasforma ironicamente l'espressione kantiana “principi regolativi”. Già in *Umano, troppo Umano* Nietzsche aveva osservato che la matematica e le costruzioni logiche «poggiano su premesse a cui nulla corrisponde nel mondo reale» (MA 11). In questo importante aforisma, Nietzsche sembra collegare la radicale critica che Lichtenberg muoveva al linguaggio come base di ogni filosofia alle sue considerazioni sull'antropomorfismo: tanto il linguaggio, che ci spinge a credere nella “verità” delle cose che ci costruiamo attraverso di esso, quanto le nostre costruzioni logiche non trovano una corrispondenza nella realtà: «in realtà il linguaggio è il primo gradino nello sforzo verso la scienza» (MA 11). Alla base di questa considerazione c'è la concezione lichtenberghiana della lingua come falsa filosofia, che ci induce a ipostatizzare e creare una realtà fittizia a cui finiamo per credere:

io e me: io sento me stesso – sono due oggetti: la nostra falsa filosofia è incorporata all'intero linguaggio: non riusciamo, per così dire a ragionare, senza ragionare in modo errato. Non si riflette sul fatto che parlare di un qualsivoglia argomento è già una filosofia. Chiunque parli tedesco è un filosofo (p. 79)²⁶.

La lingua infatti è in possesso di strutture, quali le declinazioni, le coniugazioni o i pronomi che orientano già il nostro pensiero su binari precostituiti. Lichtenberg in particolare aveva evidenziato nelle sue riflessioni un nesso gravido di conseguenze: se è vero che noi non possiamo uscire da noi stessi per conoscere le cose e «nel mondo non possiamo che conoscere noi stessi e i mutamenti che avvengono in noi», questa è una verità filosofica che equivale alla rivoluzione copernicana rappresentata dalla filosofia kantiana. Ma il problema è che il linguaggio non riesce a stare al passo con la filosofia tenendo conto di questa rivoluzione copernicana e smascherando “l'inganno della natura”: il nostro linguaggio non riesce ad essere filosofico, tanto quanto non può essere copernicano per quanto riguarda l'assetto (edificio) dell'universo (pp. 83-84): dunque la filosofia è costretta a destreggiarsi nelle maglie di un linguaggio non filosofico.

Si ha l'impressione che Nietzsche, anche in un periodo tardo rispetto alla prima, attenta lettura degli scritti di Lichtenberg, abbia ancora presenti certe critiche, osservazioni o giri argomentativi dell'illuminista tedesco. Lichtenberg è sicuramente una delle prime letture di Nietzsche ad affrontare il tema della pluralità dell'io: l'illuminista tedesco accenna ad esempio a “generazioni di io” tenute insieme dalla memoria: «per tutto il tempo che dura la memoria una folla di uomini lavora riunita in uno solo, il ventenne, il trentenne etc.» Anche Mach collegherà successivamente alla memoria la persistenza solo relativa dell'io, che ci si presenta come un complesso di ricordi, disposizioni sentimenti²⁷. Per

²⁶ Nietzsche ripropone lo stesso pensiero in 3[1], KSA 10: p. 96: «io e me siamo sempre due diverse persone». cfr. M. Stingelin, 1996: p. 103.

²⁷ Cfr. *I Preliminari antimetafisici dell'Analisi delle sensazioni*, in E. Mach, 1866.

Lichtenberg inoltre noi siamo un essere composito, ogni nostro pensiero mette in moto una certa parte del cervello: «in tutte le lingue si dice: io penso, io sento, io respiro, io ho ricevuto delle percosse, io confronto, io ricordo un colore [...]». Ma secondo Lichtenberg sono enti distinti a percepire e ad agire anche se l'io li interpreta in maniera unitaria, privilegiando una spiegazione meccanica (pp. 60-61). La finzione del soggetto pensante viene messa in discussione da Lichtenberg in un altro, notissimo pensiero citato anche da Mach²⁸:

Noi abbiamo coscienza di certe rappresentazioni che non dipendono da noi [...] *si pensa* si dovrebbe dire come si dice *lampeggia*. Dire *cogito* è già troppo se lo si traduce con *io penso*, Postulare l'io è un'esigenza pratica (99; II, K 769).

Queste argomentazioni ricordano da vicino quanto Nietzsche afferma contro Cartesio soffermandosi sui problemi del linguaggio e della metafisica. Ai metafisici contesta il fatto che ci sia un io che pensa, mentre invece l'*io* stesso è una costruzione del pensiero al pari di espressioni quali cosa, sostanza, individuo, fine o numero: dunque una finzione regolativa (35[35], KSA 11: p. 526). L'intera scienza non riesce a sbarazzarsi della finzione del soggetto proprio perché all'azione si finisce sempre per collegare un soggetto che agisce (GM § 13).

L'attacco congiunto di Lichtenberg e Nietzsche è dunque rivolto sostanzialmente contro le implicazioni metafisiche delle nostre concezioni antropomorfe. Riassumo per comodità le argomentazioni di Lichtenberg sparse in diverse "osservazioni filosofiche": sia il linguaggio che il nostro bisogno di ordine e di armonia ci spingono a crearci un mondo umanizzato, ci spingono anche a credere a una causa prima e a un *Urheber*, dato che «ci è impossibile pensare che qualcosa possa esistere senza una causa (*Ursache*)» (p. 100) e – come si legge nell'ultima osservazione citata – abbiamo sempre bisogno di postulare un soggetto. Tuttavia, obietta Lichtenberg:

1) il fatto che siamo costretti a pensare una cosa non significa necessariamente che sia così. L'esistenza di Dio o l'immortalità dell'anima sono meri "collegamenti o giochi del pensiero" cui non deve necessariamente corrispondere qualcosa di oggettivo (p. 81).

2) Niente ci autorizza a ipotizzare una causa prima o un *Urheber*, perché questa è una tipica concezione antropomorfa, un trasferire all'esterno un concetto di causa che è dentro di noi.

3) Il nostro bisogno metafisico e la nostra idea di Dio è in un certo senso il risultato della nostra organizzazione psicofisica, paragonabile all'impulso meccanico, fisiologico e artistico degli animali, come quello in base al quale i ragni tessono la loro tela.

Come si è visto, Lichtenberg accenna all' "inganno che ci gioca la natura" illudendoci di poter conoscere il mondo esterno attraverso un linguaggio non filosofico, e che qualsiasi spirito avveduto e filosofico è capace di scoprire (p. 83).

Nell'aforisma 34 di JGB anche Nietzsche ironizza sul "tiro mancino" che ci gioca il pensiero quando ci induce a credere in un mondo che è in realtà il

²⁸ E. Mach, 1866: I, 12. Mach cita il pensiero di Lichtenberg per dimostrare quanto sia precaria la nozione di io.

risultato di una deduzione sbagliata. Dopo varie considerazioni sul fatto che il mondo che ci riguarda più da vicino potrebbe essere una finzione, Nietzsche sembra riallacciarsi ancora una volta al suo primo “maestro del sospetto” e alle sue critiche all’antropomorfismo:

E se a questo punto qualcuno domandasse “ma non si richiede per ogni finzione un autore”? – non gli si potrebbe rispondere chiaro e tondo: e perché mai? Codesto “si richiede” non rientra forse nella finzione? Non è forse permesso essere alla fine un po’ ironici verso il soggetto come verso oggetto e predicato? Non dovrebbe forse il filosofo innalzarsi al di sopra della fiducia nella grammatica? Con tutto il rispetto per le governanti, non sarebbe questo il momento che la filosofia rinunciasse alla fiducia nelle governanti? (JGB 34)

Bibliografia

- Blumenberg, H., 1992, *Lichtenberg Paradox*, «Akzente, Zeitschrift für Literatur», 39 Jg., Heft 1: pp.11-18;
- Brotbeck, S., 1990, *Nietzsche erraten*, «Nietzsche-Studien», Bd.19: pp.143-175;
- Enzensberger, H.M., 2002, *Die Elixiere der Wissenschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp; trad. it. di V. Alliata, A.M. Carpi, *Gli elisir della scienza*, Torino, Einaudi, 2004;
- Kuhn, T., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago;
- Lange, F.A., 1866, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Reclam, Leipzig, 2 voll.; tr. it. di A. Treves, *Storia del Materialismo*, Milano, Monanni, 2 voll., 1932;
- Lichtenberg, G.C., 1867, *Vermischte Schriften. Neue vermehrte, von dessen Söhnen veranstaltete Originalausgabe*, Göttingen; indi W. Promies (a cura di), G.C. Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, München, Hanser, 1968;
- Mach, E., 1866, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen*, Jena, Fischer; trad. it. di T. S. Szasz, di *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Milano, Feltrinelli, 1975;
- Montinari, M., 1973, *Prefazione a Musil, R., Sulle teorie di Mach*, Milano, Adelphi;
- Negri, A., 1994, *Prospettivismo nietzscheano e sensazionismo machiano* in A. Negri, *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Bari, Laterza;
- Orsucci, A., 1994, *Unbewußte Schlüsse, Anticipationen, Übertragungen. Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber*, in “*Centauren-Geburten*”. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin, De Gruyter;
- Stingelin, M., 1996 “*Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs*”. *Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie)*, München, Wilhelm Fink;
- Treiber, H., 1994, *Zur “Logik des Traumes”*, «Nietzsche-Studien», 23.