

Maurizio Scandella

Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2012
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884673226-2

Ringraziamenti

Vorrei ringraziare il professor Carlo Sini per l'attenzione e la disponibilità con cui ha seguito la stesura del testo – prima come relatore di tesi e poi durante la revisione per la pubblicazione –, ma soprattutto per gli anni di insegnamento che hanno preceduto questo lavoro e che lo hanno reso possibile, costituendone il fondamento filosofico.

Vorrei inoltre ringraziare la professoressa Rossella Fabbri-chesi, sia per l'interesse dedicato al testo come correlatrice, sia per i consigli e la cura che hanno accompagnato il processo di trasformazione in volume.

Introduzione

La filosofia comincia spesso sollevando un dubbio su ciò che appare ovvio. Una nozione comunemente accettata viene sospesa, fotografata tra virgolette, posta in *epoché*. La critica del soggetto di Nietzsche compie quest'operazione e chiede: cos'è il "soggetto"? Più precisamente, poiché il metodo filosofico di Nietzsche è una genealogia: da dove viene? Quale storia (o preistoria) del mondo e dell'uomo ha portato alla sua apparizione?

Questa domanda, apparentemente tecnica, utile al più a tenere occupati psicologi, linguisti e filosofi, è in realtà una domanda sul senso dell'Occidente e chiede, in ultima istanza, chi siamo noi, manifestando sempre di nuovo la vocazione della filosofia all'universale.

Per capire quest'affermazione dobbiamo però chiarire meglio l'oggetto della domanda. Il "soggetto", infatti, non sembra una nozione poi così all'ordine del giorno. Lo è per i filosofi, ma per i più il termine non evoca probabilmente che vecchi ricordi di lezioni di grammatica. Come può ambire a sintetizzare la storia dell'uomo? È davvero una questione così fondamentale?

Nietzsche "isola" il soggetto, abbiamo detto, e chiede di esso. Ma in realtà la prima cosa che quest'operazione mostra è, paradossalmente, che il soggetto non è isolato: è uno snodo concettuale che rimanda a una famiglia di pensieri piuttosto vasta. I concetti non vengono mai soli, per così dire. È sempre una trama concettuale quella che si manifesta. I concetti vengono coi loro simili, potremmo anche dire, pensando al titolo della seconda dissertazione della *Genealogia della morale*: "Colpa",

“cattiva coscienza” e simili (il tedesco *Verwandtes* rimanda proprio al lessico familiare, come *Genealogie* del resto). Ecco apparire i primi due “parenti” del soggetto: la colpa richiede un soggetto imputabile, la cattiva coscienza un soggetto che provi rimorso per le proprie azioni.

Dalle vette dell’astrazione filosofica siamo finiti, quasi senza accorgercene, sul terreno del diritto e della morale. La questione comincia ad essere più concreta, si comincia ad intuire la portata della domanda apparentemente innocua che chiede: cos’è il soggetto? Ma dobbiamo aggiungere almeno un altro paio di “consanguinei”: ad esempio l’“anima” – ed ecco apparire all’orizzonte anche la religione. Infine, anche se si potrebbe continuare: l’“io”, vera ossessione (per molti aspetti comprensibile) del mondo moderno. Un “io” impegnato a conquistarsi una “posizione”, a curarsi dei propri sentimenti, delle proprie opinioni, ecc. Lo stupore di Nietzsche di fronte all’“io” nasce tra l’altro proprio dalla dissonanza tra le conclamate aspirazioni individualistiche della sua epoca e la reale affermazione della società di massa, dove non vi sono che uomini medi.

Il caso dell’“io” si presta forse in maniera chiara a illustrare la componente propriamente storica della domanda genealogica. L’“io”, infatti, questa cosa per noi così naturale, non c’è sempre stato. Se leggiamo i poemi omerici, ad esempio, possiamo notare come il greco arcaico non sembri avere urgenza di avere o essere un “io” – ma forse così torniamo troppo nell’ambito dei ricordi scolastici. Un esempio di più facile osservazione: i bambini, come notava ad esempio Maria Montessori, non sono capaci di usare il pronome “io” e parlano di sé in terza persona. Bisogna insegnare loro a diventare un “io”, per così dire. Perché mai, potremmo chiedere? Da un certo punto di vista, la tecnica della terza persona è perfettamente logica ed efficiente: nessun bambino è mai rimasto digiuno per aver manifestato la propria fame in terza persona. Perché mai ci siamo messi ad allevare degli “io”? Cosa significa ciò?

Abbiamo brevemente illustrato cosa si nasconde dietro il termine “soggetto”. La nozione, nella sua apparente unità, esplo-

de in una molteplicità di pratiche di vita e di pensiero. Ciò che interessa Nietzsche non è infatti la purezza ontologica della nozione o la sua coerenza logica, ma i suoi effetti, i suoi effetti di vita, per così dire.

Come interpretare questa frantumazione pratico-teorica dell'unità del soggetto? Per Nietzsche essa è un portato della sua storia, il risultato di un processo di incorporazione di una molteplicità di coscienze. Coscienze morali, coscienze religiose, coscienze politiche, coscienze familiari sulla cui difficile conciliabilità l'Occidente non ha smesso di interrogarsi, almeno dall'*Antigone* di Sofocle in poi. Esse determinano l'esistenza dell'umano sia da un punto di vista sincronico, nella relazione a ciò che lo circonda, sia da un punto di vista diacronico, in quanto definiscono la tradizione che ne segna l'appartenenza, portando memoria di ciò che Nietzsche chiama "la storia più lunga dell'uomo".

La nostra prospettiva sul mondo e su noi stessi appare allora come una continua riconfigurazione del rapporto tra tali coscienze, secondo il variare del loro grado di potenza, determinato dal loro livello di incorporazione: alcune appaiono come superficiali e occasionali, mentre altre continuano ad agire nel profondo, producendo effetti da tempo memorabile.

A partire da questi interrogativi e cercando di cogliere questa dinamica d'incorporazione delle coscienze nel suo dispiegamento, si sviluppa questo percorso all'interno del pensiero di Nietzsche. Nella prima parte cercheremo di comprendere il soggetto come limite del pensiero, prendendo atto anzitutto del nostro assoggettamento a quella struttura concettuale che il soggetto veicola.

Muoveremo, a tal fine, dall'esordio filosofico di Nietzsche: il breve scritto su *Fato e storia*. Considerando alcuni fattori formativi dell'individuo, dalla corporeità all'educazione, Nietzsche comincia infatti ad indagare, in tale testo, l'ambiguità di un soggetto che si scopre a un tempo prodotto del mondo e condizione trascendentale per la datità di quello stesso mondo. La sua libera volontà, in particolare, appare sempre limitata, contenu-

ta, definita ad opera di un fato che determina dunque i tratti di ciò che chiamiamo “interiorità” (1.1).

Alla “fine” del suo percorso Nietzsche chiamerà ciò che segna la sorte del soggetto col nome di volontà di potenza: un principio la cui “fattualità” appare inaggirabile nel suo rigore metodologico – “destinale”, dirà Heidegger. Non ha senso volersi svincolare da tale principio, che segna il limite della nostra capacità interpretativa. Piuttosto bisogna interrogare la tautologicità con cui tale “fatto” si afferma da sé, andando a costituire le figure soggettive che lo incorporano (1.2).

Già nella *Nascita della tragedia* tali figure “apollinee” appaiono indisciungibili dall'abisso dionisiaco da cui risuonano, in una ripetizione incessante della perdita dell'origine che le determina nel loro essere, proprio in quanto oppongono una resistenza all'inarrestabile sottrarsi del “fondo” da cui promanano. V'è un tratto “dorico”, per così dire, nella volontà di potenza, proprio in quanto il fluire del principio non può che fissarsi in immagini fuggevoli (ma tenaci) lungo il proprio cammino di auto-oltrepassamenti (1.3).

Il testo sulla tragedia segna anche l'inizio del confronto di Nietzsche con il “padre” del soggetto: Socrate. Al filosofo greco è attribuita l'organizzazione della mente umana in una struttura che oppone ragione e istinti, struttura che Nietzsche mira a decostruire, indicando nell'universo pulsionale il reale terreno di costituzione dell'umano. Ma la costitutiva ambiguità della figura di Socrate, che non si lascia ridurre a un superamento definitivo, riflette la radicalità della domanda sollevata da Nietzsche sul pensiero soggettivo, che ripropone sempre di nuovo l'interrogativo sulla possibilità stessa della propria operazione (1.4).

Le altre due parti di questo studio sono articolate intorno ad un'astrazione metodologica e rinviano in realtà ad un'unità fondante, rispecchiandosi l'un l'altra. Nel secondo capitolo avvicineremo la critica condotta da Nietzsche nei confronti del “soggetto della conoscenza”, che lo porta a fare della prospettiva la condizione trascendentale per la costituzione di un mondo. Già

in tale critica si mostra però l'insufficienza di pensare tale relazione da un punto di vista solipsistico. Nietzsche disegna piuttosto i tratti di una prospettiva comune, implicante un rinvio alle dinamiche (in particolare linguistiche) di conformazione del "corpo intersoggettivo" – oggetto d'indagine nel terzo capitolo.

Interrogarsi sulla possibilità che il soggetto ha di conoscere sé stesso, implica un confronto con le categorie con cui la modernità ha cercato di pensare tale operazione, in particolare con l'autocoscienza cartesiana e con il soggetto come articolazione di facoltà descritto da Kant. Il gesto di Nietzsche appare in sintonia con la critica di tali strumenti condotta, nello stesso periodo, da altri autori: prenderemo in considerazione, in particolare, il caso di Charles Sanders Peirce, vedendo come la critica condotta autonomamente dai due filosofi presenti alcuni paralleli interessanti nel rispondere ad alcune delle questioni aperte dalla "psicologia" moderna.

Nietzsche conduce una critica della capacità d'intuizione psicologica e, correlativamente, nega l'esistenza di fatti immediati di coscienza: il soggetto si costituisce dunque solo nella distanza dalla propria origine, in una differenza rispetto a sé. La coscienza appare allora come una falsificazione, come il prodotto di un "assetto attivo" che tenta di corrispondere al ritirarsi del principio che lo costituisce attraverso una semplificazione segnico-verbale: l'"io" (2.1).

Acquistare coscienza, in altri termini, è possibile solo sulla base di un errore di prospettiva che sovrastima, per così dire, la centralità di ciò che è parziale. V'è un tratto immotivatamente coriaceo nell'esistenza particolare, indicato da Nietzsche (sin dal giovanile *La teleologia da Kant in poi*) come istitutivo di ogni capacità di vita. La stessa soggettività, come Nietzsche chiarirà in *La gaia scienza*, non è in realtà che il prodotto tardivo della sedimentazione di tali errori teleologici primordialmente incorporati (2.2).

Se il soggetto non è che una prospettiva incarnata, non è possibile considerarlo come un sostrato puro, ovvero secondo quell'opposizione tra "essere" e "rappresentazione" la cui dis-

soluzione – tra il 1881 e il 1882 – costituisce un momento centrale della “critica del soggetto”. Nietzsche mostra come, per noi, sia intrascendibile il fatto che l’essere abbia rappresentazioni. Ma ha senso chiedere “che cosa” sia rappresentato? Altrimenti detto, vi è un essere diverso da quello che ha rappresentazioni, che sia “in sé” e non “per noi”?

Piuttosto, dobbiamo dire, non c’è che da comprendere il nostro assoggettamento alla rappresentazione, cioè al nostro angolo prospettico che è costitutivo di tutta la nostra capacità rappresentativa proprio in quanto la limita, facendo emergere l’essere (il soggetto, la sostanza) proprio in quanto lo consegna a un irriducibile “al di là” che, di per sé, non è che una finzione della prospettiva. Ma allora non è sufficiente collocare – secondo l’indicazione di Heidegger – la volontà di potenza al livello dell’*essentia*, del “che cosa” è rappresentato, perché piuttosto con tale pensiero Nietzsche cerca di dar conto del fatto “che”, che “c’è della rappresentazione”, per così dire, nella consapevolezza che anche tale dire è in errore in quanto non è possibile esibire il “fatto” nudo e crudo: la volontà di potenza non ha nulla a che fare con la cosa in sé.

Le riflessioni sulla rappresentazione sviluppate negli appunti per la *Gaia Scienza* rivestono dunque un importante ruolo preliminare alle fondamentali acquisizioni raggiunte nella *Genealogia della morale* e che rappresentano una delle più compiute realizzazioni dello sforzo nietzscheano di pensare, per così dire, al di là del soggetto e del predicato. In tali passaggi Nietzsche mostra come un *quantum* di forza non sia altro dalla propria estrinsecazione e quindi sia insensato postulare un “essere” al di sotto del “fare”. Tale rappresentazione non è altro che una superstizione “volgare” andata pietrificandosi nel linguaggio.

Nondimeno Nietzsche torna a ribadire come non ci si liberi di una rappresentazione una volta che la si sia confutata. La prospettiva mantiene la sua pervasività perché la sedimentazione degli errori intersoggettivi nelle prassi linguistiche è lo strumento fondamentale per il transito della volontà di potenza, costituendo per essa occasione di replica all’interno dei soggetti

allevati nell'*ethos* comunitario (2.3).

Il corpo del soggetto, infatti, non è costituito che dall'intreccio dei rapporti normativi che gli assegnano una parte all'interno del costume condiviso. La totalità sociale non è dunque pensabile contrattualisticamente come la somma di più individui (in sé precostituiti), ma si mostra piuttosto essere la contrazione dell'intero in ogni suo membro. Intrecciando il piano biologico e quello sociale, Nietzsche riesce a mostrare come ciò che costituisce il singolo nelle sue proprietà non siano che le qualità della totalità intersoggettiva, gradualmente sviluppatesi in una forma che non giunge comunque mai ad essere del tutto individuata. L'"io" appare pertanto come un "noi" ristretto, incarnato in una prospettiva particolare che replica una tradizione all'interno della propria differenza (3.1).

La produzione dei soggetti ad opera della comunità era già stata indagata da Nietzsche nell'"ardito promemoria" *Su verità e menzogna in senso extramurale*: imponendo comportamenti condivisi, in particolare quello di mentire servendosi delle metafore usuali, la collettività rende i suoi membri potenzialmente colpevoli e, quindi, soggetti. L'interiorizzazione della proibizione morale risulta quindi non solo deprivante (escludendo ogni possibilità di libera espressione o azione innocente), ma altresì formativa. Tratteneo l'impulso alla falsificazione e rivolgendolo contro di sé, la cattiva coscienza diventa la condizione fondamentale per la costituzione del soggetto stesso, andando a produrre la sua dimensione psichica.

Le coscienze non appartengono propriamente ai singoli, bensì rimandano all'incorporazione di quel limite del corpo e del linguaggio ("biopolitico", si potrebbe dire) che è istitutivo dei soggetti umani, in quanto scandisce la soglia tra "interno" ed "esterno". L'autocoscienza, chiarisce Nietzsche nell'aforisma *Del "genio della specie"*, contenuto nel quinto libro di *La gaia scienza*, non è altro che un effetto di superficie generato dai segni comunicativi e che pertanto consente al soggetto di riconoscersi solo nel limite di ciò che è conforme alla misura media, cioè alla capacità rappresentativa della volontà di potenza in

cui è iscritto il destino e il significato del suo essere ed errare come soggetto (3.2).

La critica del soggetto nietzscheana si sviluppa dunque come una storia di incorporazioni, in cui le coscienze del singolo appaiono determinate dall'assoggettamento al limite comunitario del corpo e del linguaggio. In tale dinamica ogni possibile figura dell'identità dei singoli trova le proprie radici, nel movimento di un intreccio di prospettive che impedisce di sovrastimare sia la presenza a sé dei soggetti, sia il grado di libertà e autodeterminazione cui essi possono ambire.