

The Idea of the Body in German Culture: Marx, Nietzsche, Freud

Roberto Finelli

(Università degli Studi Roma Tre)

This essay links ‘epochal’ authors of modern German thought, such as Marx, Nietzsche and Freud, via a concise, schematic exegesis of their respective theories of the body and its capacities. The author argues that Marx exhibits a significant anthropological deficit: his thought lacks any appreciation of the body as a means of enriching and mediating the Marxist tradition’s absolute values – equality and ‘the common good’ – and the value of individuality, of that which cannot be reduced to what is shared in human beings. Nietzsche, on the other hand, radically expands the concept of the body. The whole of reality is basically reduced to bodily ontology: a vitalist philosophy in which the perpetual struggle between active and passive forces dissolves any fixed variance in human experience, thus opening the door to postmodern deconstruction, particularly in the Deleuzian sense. Only in Freud does the ‘dual’ nature of the human being – as both a biological animal and a historical-social subject – find its adequate expression.

Questo saggio lega autori ‘epocali’ della cultura tedesca moderna, quali Marx, Nietzsche e Freud attraverso un’esegesi rapida e schematica della loro teorizzazione di ciò che sia e di ciò che possa un corpo. L’autore sottolinea la presenza in Marx di un grave deficit antropologico rispetto all’assenza nel suo pensiero di una valorizzazione del corpo che possa fecondare e mediare l’assolutezza, nella tradizione marxista, dell’eguaglianza e del ‘comune’, con il valore dell’individuazione e di ciò che nell’essere umano è irriducibile al comune. Invece in Nietzsche il corpo è dilatato alla massima potenza. L’intera realtà è di fondo ridotta a una ontologia corporea, a una filosofia della vita in cui la lotta, costantemente rinnovantesi, tra forze attive e forze passive sottrae ogni invarianza all’esperienza umana, aprendo le porte in questo modo alla decostruzione postmoderna, in particolare deleuziana. Solo con Freud il carattere ‘bino’ dell’essere umano, di comporre cioè animalità biologica e dimensione storico-sociale, trova la sua adeguata espressione.

Keywords: *Marx’s deficit, anthropological essentialism, body’s metaphysic, mind/body, anti-authoritarianism*

Roberto Finelli, *L’idea di corpo nella cultura tedesca: Marx, Nietzsche, Freud*, in «Studi Germanici», 27 (2025), pp. 51-93

ISSN: 0039-2952

DOI: 10.82007/SG.2025.27.03



Open Access



L'idea di corpo nella cultura tedesca: Marx, Nietzsche, Freud

Roberto Finelli

(Università degli Studi Roma Tre)

Tornare a legare autori come Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud, in un percorso di attraversamento della cultura tedesca tra Ottocento e Novecento è lo scopo di questo saggio, che di nuovo ripropone la triade di quei maestri del sospetto di cui ebbe a parlare molti anni fa Paul Ricoeur in un suo celebre libro. Ma questa volta, diversamente dall'autore francese i tre vengono riuniti a dialogare e a confrontarsi insieme non per il loro essere radicalmente critici, sebbene attraverso argomentazioni assai diverse tra loro, di una pretesa compiutezza e centralità della coscienza, o dell'Io, o della ragione nel dare senso e costruzione alle nostre interpretazioni della realtà, della vita individuale e collettiva, della cultura e della storia. Perché qui il vertice di osservazione è invece il corpo, nell'interesse di mostrare quanto un certo modo di valorizzare o non valorizzare la corporeità, nel suo ampio significato di complesso biologico-filogenetico e storico-relazionale, abbia condizionato e strutturato quelle tre diverse *Weltanschauungen*, che non solo hanno attraversato e configurato la nostra modernità ma che continuano ancora a operare profondamente nel cuore della nostra contemporaneità.

1. CORPO 'GLORIOSO' E CORPO 'INGLORIOSO' NEL PENSIERO DI KARL MARX.

La tematizzazione del corpo in Marx vede, a mio avviso, tre configurazioni possibili, di cui le prime due si presentano come una variazione della stessa figura, mentre la terza costituisce il passaggio a una costellazione teorica profondamente diversa.

A. La prima concezione di ciò che sia «corpo», secondo quanto Marx teorizza nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, vede una di-

stinzione tra *corpo fisico* e *corpo come tramite della vita di genere*. Il corpo, ristretto alla mera riproduzione biologica e fisica di sé, è infatti per quel Marx un corpo disumanizzato che non si distingue dalle nature animali, volte, hegelianamente, alla mera riproduzione di sé come individui singoli e chiusi nel loro interesse egoistico. È la corporeità meramente animale o bestiale, con una ripetizione/riproduzione sempre eguale del bisogno, in cui è costretta e conclusa la vita dell'essere umano con il regime della proprietà privata, e massimamente con la società capitalistica, quando viene dissolto ogni legame comunitario e posto a principio della vita l'individualismo più estremo. È la condizione, appunto fortemente ispirata alla teorizzazione hegeliana, di ciò che sia natura, come mondo nel quale è assente la relazione sociale, la relazione con l'altro (Hegel avrebbe detto lo spirito, il *Geist*), e dove il corpo è solo luogo di povertà, di mancanza, di «bisogno di conservazione dell'esistenza fisica» nella cui clausura si svolge e si riproduce la vita umana. È il corpo univocamente naturale e, come tale, privo di ogni valore perché non mediato da storicità e da socialità. Sotto il capitalismo

[...] primariamente il lavoro, l'*attività vitale*, la *vita produttiva* appare all'uomo solo come un *mezzo* per la soddisfazione di un bisogno, del bisogno di conservazione dell'esistenza fisica. Ma la vita produttiva è la vita generica. È la vita generante la vita. Nel modo dell'attività vitale si trova l'intero carattere di una specie [...]. E la libera attività consapevole è il carattere specifico dell'uomo. Ma la vita stessa appare, nel lavoro alienato, soltanto *mezzo di vita*¹.

Di contro a questo corpo che è solo *vita individuale* sta il corpo dell'essere umano in quanto invece *essere generico*, ossia essere universale e comunitario, in cui è immanente la *Gattung*, quale essenza che lo rende partecipe e immediatamente unito a tutti gli altri esseri umani. La vita dell'uomo come *Gattungswesen* è infatti una vita profondamente diversa dalla vita naturale, perché essendo il luogo dell'universalità, di una *essenza non finita ma infinita*, è ciò che rende *libero* l'essere umano, sottraendolo al localismo e alla chiusura della bisognosità animale e nello stesso tempo consegnandolo all'orizzonte e allo spazio illimitato dell'azione storica.

L'uomo è un ente generico [*Gattungswesen*] non solo in quanto praticamente e teoreticamente fa suo oggetto il genere, sia il proprio che quello degli altri enti, ma anche [...] in quanto egli si comporta a se stesso come

1 Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, trad. it. di Galvano Della Volpe rivista da Nicolao Merker, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id. – Friedrich Engels, *Opere*, vol. 3: 1843-1844, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 249-376: 302-303.

al genere presente e vivente; in quanto si comporta a se stesso come col genere presente e vivente; in quanto si rapporta a se stesso come con un ente *universale* e però libero»².

L'essere umano infatti proprio perché portatore della *Gattung* (genere) è l'essere capace di svincolarsi dalla nicchia naturale in cui è obbligata a svolgersi e a riprodursi la vita animale e perciò in grado di rendere corpo inorganico del proprio corpo biologico-organico l'intera natura fuori di lui. A partire dal proprio bisogno di universalizzazione, il corpo generico non vede quindi negli oggetti e nel mondo a lui esterno un mero mezzo da consumare per soddisfare bisogni utilitaristici e pratici, come avviene nella vita meramente naturale, bensì lo schermo su cui proiettare e testimoniare le proprie capacità creative di essere intrinsecamente libero. L'essere umano come *menschliche Gattungswesen* è dunque il luogo in cui la natura, attraverso la mediazione e la elaborazione del lavoro, mostra di non avere più consistenza e legittimità autonoma perché può essere solo l'oggetto di un soggetto che nell'oggetto trova ormai solo il riflesso e l'immagine del suo più vero e universale sé. Non oggetto di consumo bensì di rispecchiamento e di identificazione in cui l'interno si fa esterno e in cui dunque il naturale è solo proiezione e autoriconoscimento del sovrannaturale.

Proprio soltanto nella lavorazione del mondo oggettivo l'uomo si realizza quindi come un *ente generico*. Questa produzione è la sua attiva vita generica. Per essa la natura si palesa opera *sua*, dell'uomo, e sua realtà. L'oggetto del lavoro è quindi l'*oggettivazione della vita generica dell'uomo*: poiché egli si sdoppia non solo intellettualmente, come nella coscienza, bensì attivamente, realmente, e vede se stesso in un mondo fatto da lui³.

Gattung, o *genere*, secondo l'esplicita derivazione da Ludwig Feuerbach, significa che una individualità vivente, quale quella specificamente umana, partecipa immediatamente dell'universalità. E da universalità consegue libertà, ossia il non essere condizionato da nulla fuori di sé. Se l'esistenza naturale infatti trova fuori di sé, fuori della sua finitudine, gli oggetti e la condizione della propria riproduzione, l'esistenza generica implica invece autodeterminazione e il riconducimento di tutto ciò che è esterno ad articolazione e determinazione del proprio interno. «L'animale fa immediatamente uno con la sua attività vitale, non si distingue da essa, è *essa*. L'uomo fa della sua

² *Ivi*, pp. 301-302.

³ *Ivi*, pp. 303-304.

attività vitale stessa l'oggetto del suo volere e della sua coscienza. Egli ha una cosciente attività vitale: non c'è sfera determinata con cui immediatamente si confonde. L'attività vitale consapevole distingue l'uomo direttamente dall'attività vitale animale. Proprio solo per questo egli è un ente generico»⁴.

Così tra *natura* e *umanità*, o ancor più specificamente tra *animalità* e *umanità*, si dà per il Marx dei *Manoscritti del '44* una vera e propria discontinuità ontologica, di costituzione e di valore. Differenza, che viene ricomposta e saturata attraverso la riduzione della vita naturale a mero *oggetto* di quella generica. E l'atto di tale riduzione è appunto il lavoro in cui il soggetto riduce l'altro a mero oggetto, privo di una sua propria autonomia e finalità: suo mero corpo inorganico, estensione e continuazione del proprio sé.

L'universalità dell'uomo si manifesta si manifesta propriamente proprio nell'universalità per cui l'intera natura è fatta suo corpo *inorganico*, 1) in quanto questa è un immediato alimento, [2]) in quanto essa è la materia, l'oggetto e lo strumento dell'attività vitale dell'uomo. La natura è il *corpo inorganico* dell'uomo: cioè la natura che non è essa stessa corpo umano. Che l'uomo *vive* della natura significa: che la natura è il suo *corpo*, rispetto a cui egli deve rimanere in continuo progresso, per non morire⁵.

La vita biologica è qualcosa di estraneo dalla vera vita umana. Qualcosa che con la sua bisognosità obbliga e preme a muovere da una corporeità che a ben vedere rimane esterna alla vera attività vitale, alla vita realmente produttiva dell'essere umano, la quale è tale in quanto produce non particolari ma universali. Tanto che l'alienazione per questo Marx consiste propriamente nel rovesciamento di vita generica e di vita biologica. Perché laddove nella dimensione autentica la *Gattung* domina il *Bios*, nell'alienazione viceversa è il *Bios* che domina la *Gattung*. «Il lavoro alienato rovescia il rapporto, nel senso che l'uomo, precisamente in quanto è un ente consapevole, fa della sua attività vitale, della sua *essenza*, solo un mezzo per la sua *esistenza*»⁶. Questo rovesciamento ontologico tra esistenza naturale-animale-individualistica ed esistenza di genere costituisce il nodo di fondo della prassi lavorativa nella società capitalistica moderna. Definisce infatti il luogo genetico dell'alienazione, dove appunto il lavoratore vive solo per la sua naturalità immediata. E in tale scambio tra esistenza ed essenza si colloca, com'è evidente, l'inevitabilità, la necessità storica

4 *Ivi*, p. 303.

5 *Ivi*, p. 302.

6 *Ivi*, p. 303.

del comunismo futuro, giacché la supremazia ontologia dell'essenza sull'esistenza, della natura intrinsecamente libera, universale e comunitaria dell'essere umano, per quanto conculcata e contraddetta, alla fine non potrà che riaffermarsi nel suo primato ontologico e sociale.

Del resto, di contro all'esclusione che il corpo biologico-fisico fa nella sua immediatezza naturalistica del corpo di genere, è solo quest'ultimo che consente di includere dentro di sé il corpo fisico, sottraendolo alla sua fisicità materiale ed espandendolo alla misura universale dell'essenza di cui è contenitore.

È solo la continuità di questo *corpo di genere*, in cui vengono superate tutte le opposizioni di soggetto/oggetto, natura/storia, spirito/materia, individuo/società, che garantisce una forma di vita adeguata all'essere umano, tant'è che solo in essa l'apparato sensoriale del vivente umano diventa veramente sensibile e percipiente, perché dilatato in un'estensione di campo universale che toglie ogni rigidità e discontinuità possibile tra interiorità ed exteriorità.

L'uomo non si perde nel suo oggetto solo se questo gli diventa oggetto *umano* o uomo oggettivo. Ciò è possibile solo quando questo oggetto gli diventi un oggetto *sociale*, ed egli stesso diventi un ente sociale come la società diviene un ente per lui in questo oggetto. [...] [C]osì i *sensi* dell'uomo sociale sono altri da quelli dell'uomo asociale. È soltanto per la dispiegata ricchezza oggettiva dell'ente umano che la ricchezza della soggettiva *umana* sensibilità, che un orecchio musicale, che un occhio, per la bellezza della forma, in breve le fruizioni umane, diventano dei sensi capaci, dei sensi che si affermano quali *umane* forze essenziali⁷.

Il *corpo fisico*, nella sua naturalità immediata, si oppone al *corpo di genere*, è altro, alienato da esso. Laddove è solo il corpo di genere che consente di includere dentro il di sé il corpo fisico, sottraendolo alla sua conclusività materiale ed espandendolo alla misura universale dell'essenza di cui è contenitore.

B. Nella *Ideologia tedesca*⁸, con una tematizzazione che continua fino ai *Grundrisse*, la riflessione marxiana sul tema del corpo/bisogno continua

⁷ *Ivi*, pp. 328-329.

⁸ La nuova edizione critica della *Deutsche Ideologie* (in «Marx-Engels-Jahrbuch», 2003, Akademie Verlag, Berlin 2004) ha mostrato che Engels e Marx non hanno concepito né nella primavera né nell'autunno 1845 il piano di un'opera organica da titolare *Die deutsche Ideologie*. Hanno bensì lasciato dei testi manoscritti, tutti volti alla critica della filosofia posthegeliana, sostanzialmente autonomi, di varia estensione, scritti talvolta in varie versioni, e che iniziano con un manoscritto di critica nei confronti di Bruno Bauer. L'operazione di presentare questi testi a frammenti come un'opera organica è

a svolgersi secondo il paradigma dell'*Individualismus versus Gattung* (Individuo *contro* Genere), ma con una chiarificazione teorica ulteriore sul piano delle categorie e con un radicamento assai più deciso di tale coppia concettuale, di quanto non fosse nei *Manoscritti economico-filosofici*, sul terreno della storia. Sul piano delle categorie infatti Marx nella *Deutsche Ideologie* distingue nettamente tra «Praxis» ed «Arbeit». La *Praxis*, o *Selbstbethätigung*, o *menschliche Thätigkeit* è l'attività propriamente umana, in quanto è un agire in cui l'essere umano, inteso come individualità collettiva, *conferma*, nell'oggetto che elabora o nell'azione che compie, fondamentalmente *se stesso*, ossia la sua non dipendenza dal determinato e la sua capacità di universalizzazione. È l'agire in cui il soggetto, attraverso l'elaborazione dell'oggetto e del mondo materiale, elabora e produce se stesso, oggettivando nell'oggetto le proprie facoltà, non finite e limitate, di genere, ossia di specie vivente specifica e distinta da tutte le altre specie. E sinonimo, dunque di un agire che, nel suo essere in grado di non subire passivamente il dato naturale e ambientale, implica necessariamente cooperazione e partecipazione collettiva: appunto *una dimensione di genere*.

Arbeit designa invece, con significato del tutto negativo, un agire finalizzato alla sola riproduzione materiale e corporea dell'essere umano nella sua singola individualità. È ciò che si contrappone a *Praxis* in quanto *Selbstbethätigung*, cioè attivazione e conferma di sé. Perciò è solo alienazione e fatica, forma negativa della conferma attiva di sé (*negative Form der Selbstbethätigung*)⁹ perché con esso, come s'è detto, l'essere umano conferma solo la sua individualità naturalistica. Come tale, il lavoro è sempre attività passiva ed è sempre attività divisa: divisa perché separa l'individuo con il suo interesse egoistico da un interesse più generale e meno materiale, e divisa, perché in questa assenza di dimensione collettiva e comunitaria, obbliga ognuno – attraverso appunto la divisione del lavoro – a un'operazione solo parziale e limitata.

Per il Marx della *Deutsche Ideologie* la storia finora è sempre stata storia dell'*Arbeit*: dunque storia caratterizzata dalla divisione del lavoro e delle sue strutturali e ineliminabili scissioni e contrapposizioni (di classe). Ma con la maturazione della moderna società capitalistica il convincimento è che sarebbe ormai prossimo il passaggio dell'u-

legata alla scelta, culturale e politica, degli editori postumi. Su ciò cfr. l'*Einführung* del «Marx-Engels-Jahrbuch» (2003), pp. 5-28. Per comodità di citazione qui si continuerà a fare riferimento alla traduzione italiana che, precedendo l'edizione critica, considera ancora ovviamente *L'ideologia tedesca* come testo unitario. Anche perché la frammentarietà dei manoscritti nulla toglie, a mio avviso, alla loro sostanziale unitarietà concettuale.

9 Karl Marx – Friedrich Engels, *Feuerbach und Geschichte. Entwurf S. 36 bis 72*, in Karl Marx – Friedrich Engels – Joseph Weydemeyer, *Die deutsche Ideologie*, bearb. v. Inge Taubert – Hans Pelger, «Marx-Engels-Jahrbuch», 2003, pp. 47-98: 89.

manità della prassi dell'*Arbeit* a quella della *Thätigkeit*, giacché nella stessa dimensione storico-sociale dell'*Arbeit* starebbero giungendo a compimento le condizioni del suo superamento. Il capitalismo infatti, sviluppatosi ormai fino alla creazione del mercato mondiale, universalizza l'essere umano, lo affranca da ogni limite di identità locale e nazionale, e lo pone in una condizione di «dipendenza universale» dalla produzione materiale (ma anche spirituale) di tutto il mondo. Nello sviluppo capitalistico delle forze produttive «è già implicita l'esistenza empirica degli uomini sul piano *della storia universale*, invece che sul piano locale»¹⁰. Giunta alla sua maturità, la società del capitale produce relazioni di scambio universali, il superamento di ogni limite e fissità naturalistica, una «forma spontanea della cooperazione degli individui *su piano storico universale* [...]»¹¹.

[...] la grande industria universalizzò la concorrenza [...] stabilì i mezzi di comunicazione e il mercato mondiale moderno. [...] Con la concorrenza universale essa costrinse tutti gli individui alla tensione estrema delle loro energie. Essa distrusse il più possibile l'ideologia, la religione, la morale, ecc. e quando ciò non le fu possibile ne fece flagranti menzogne. Essa produsse per la prima volta la storia mondiale, in quanto fece dipendere dal mondo intero ogni nazione civilizzata, e in essa ciascun individuo, per la soddisfazione dei suoi bisogni [...]. Sussunse le scienze naturali sotto il capitale e tolse alla divisione del lavoro l'ultima parvenza del suo carattere naturale. Per quanto ciò era possibile nell'ambito del lavoro, distrusse l'impronta naturale in genere e risolse tutti i rapporti naturali in rapporti di denaro. [...] In generale essa creò dappertutto gli stessi rapporti fra le classi della società e in tal modo distrusse l'individualità particolare delle singole nazionalità¹².

Il mercato mondiale produce perciò un'antropologia anch'essa potenzialmente universale. Ossia una soggettività che, per la dilatazione mondiale del suo corpo di relazioni, supera ogni limite della propria vita biologica e naturale, per dar luogo a una natura fatta di universalizzazione e di comunità. Dove cioè l'individuo del *genre propriamente storico e umano* trascende e supera l'individuo del corpo e del genere naturale e biologico.

Solo che nel capitalismo questo sviluppo universale delle forze produttive e dei «totale Individuen»¹³, che con esse potenzialmente si

10 Karl Marx – Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie* (1845-1846), trad. it. di Franco Codino, *L'ideologia tedesca*, in Idd., *Opere*, vol. 5, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-79: 33-34.

11 *Ivi*, p. 37.

12 *Ivi*, pp. 59-60.

13 Marx – Engels, *Feuerbach und Geschichte. Entwurf S. 36 bis 72*, cit., p. 91.

forma, si svolge nel quadro del rapporto generalizzato della proprietà privata e della divisione della società in classi. Per cui al singolo la realizzazione storica dell'universale e della sua massima potenza di vita non può che apparire nella forma *estraniata* di un potere che lo domina e lo aliena. Toccherà unicamente al comunismo, e alla sua rivoluzione, accogliere la realtà di un'universalità sovra-naturalistica e sovra-localistica dell'umano (già raggiunta nella materialità della produzione e dell'universalità delle sue relazioni di mercato) e affrancarla dalla forma giuridica, ormai solo estrinseca, delle relazioni di possesso e di distribuzione della ricchezza basate ancora sul diritto del singolo di contro al collettivo. Dove, come a me sembra, Marx rimane ancora vittima dell'essenzialismo della *Gattung*, che già connotava i *Manoscritti del '44*: e ciò malgrado la svolta esplicitamente antif Feuerbachiana delle *Tesi su Feuerbach* e dell'intera *Ideologia tedesca*. Perché il collettivismo del *genere* ora non è più *presupposto* metafisicamente alla storia, come accadeva con il manoscritto parigino, bensì è *posto*, cioè *prodotto* dalla storia medesima, che per via tecnologica, finisce con il generare «spontaneamente», ossia senza un piano e un'intenzione ancora consapevole, l'unificazione del genere umano.

C. Solo con *Das Kapital* e con alcuni luoghi dei *Grundrisse* Marx propone un altro paradigma della corporeità, che si allontana radicalmente dal paradigma *Individualità contro Universalità, Privato contro Comune, Natura contra Storia/Kultur*, che abbiamo visto essere a base dei significati A) e B).

Nel *Capitale* infatti il corpo è identificato con la forza-lavoro, con l'identità cioè di un individuo astratto, la cui astrazione ora non concerne più la separazione del proprio interesse privato, naturalistico ed egoistico, dall'interesse generale – non concerne più cioè la separazione dell'individuo dal «genere» – bensì da ogni possibile forma di proprietà e di possesso dei mezzi di produzione (terra, strumenti e macchine, materie prime). La teorizzazione marxiana del corpo come forza-lavoro rimanda infatti alla separazione di un gruppo sociale da ogni possibile rapporto con il mondo-ambiente a motivo dell'interposizione tra esso e l'*Umwelt* di un altro o più gruppi sociali che di quel mondo si fanno proprietari e possessori monopolisti. Con il che si crea sul piano storico-sociale, non l'individuo astratto e separato da tutti gli altri individui, ma una classe sociale *libera* (nel senso dell'esser priva) da ogni rapporto con il mondo-ambiente e dunque capace di vendere solo il proprio corpo/lavoro come unica fonte di sostentamento della propria vita.

La separazione della proprietà dal lavoro appare come legge necessaria di questo scambio tra capitale e lavoro. Il lavoro posto come il *non-capitale* in quanto tale è: 1) *lavoro non-materializzato, concepito negativamente*, (esso stesso ancora materiale; il non materiale stesso in forma oggettiva). Come tale esso è non-materia prima, non-strumento di lavoro, non-prodotto grezzo: il lavoro separato da tutti i mezzi e gli oggetti di lavoro, da tutta la sua oggettività. È il lavoro vivo esistente come *astrazione* da questi momenti della sua realtà effettiva (e altresì come non valore); questa completa spoliazione, esistenza del lavoro priva di ogni oggettività, puramente soggettiva. Il lavoro come *‘povertà assoluta’*, povertà non come indigenza, ma come totale esclusione della ricchezza materiale¹⁴.

Tale natura del rapporto tra lavoro moderno e *mondo esterno* non può non implicare, a sua volta, una peculiare relazione tra lavoro moderno e *mondo interno*. L'assenza di relazioni-mediazioni con il mondo esterno implica infatti che la *freie Arbeit* sia caratterizzata per Marx da una pari assenza di relazione-mediazione riguardo al nesso tra il corpo e la persona che di quel lavoro è portatrice. La persona, senza relazione-mediazione con il mondo esterno, è costretta infatti a essere solo corpo, «immediata corporeità». Cioè nel lavoro vivente o vivo («lebendige Arbeit»), come anche Marx qui lo chiama, *corpo* e *persona* coincidono *immediatamente*, senza distanza possibile tra di loro. Senza che la persona appunto possa avere un'estensione di realtà e un ambito di senso in qualche modo maggiore o eccentrico rispetto al corpo.

O anche [il lavoro], in quanto è il non-valore esistente e quindi un valore d'uso puramente materiale, che esiste senza mediazione, questa materialità può essere soltanto una materialità non separata dalla persona: una materialità coincidente con la sua corporeità immediata. Essendo materialità assolutamente immediata, essa è altrettanto immediatamente non-materialità. In altri termini: una materialità che non si colloca fuori dell'esistenza immediata dell'individuo stesso¹⁵.

L'individuo, in quanto diviso dal mondo esterno, è perciò non divisibile in se stesso, è corpo = persona, o persona = corpo. Immediata «materialità» che, in quanto incarnata e coincidente con una persona, è definibile anche come immediata «non-materialità».

Tale invasività corporea nella persona, tale riduzione della persona a mero corpo, fa dell'essere umano un corpo la cui mente, aggiungia-

14 Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-1858), trad. it. di Giorgio Backhaus, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, vol. 1, Einaudi, Torino 1976, p. 244.

15 *Ibidem*.

mo noi, non può mai nascere all'interno ma è invece sempre deposta all'esterno. Sia come imposizione del bisogno e comando del consumo nella sfera della riproduzione sia come parte organica del sistema forza-lavoro/macchina, dove l'uso della forza-lavoro è sincronico ai comandi e alle schede di lavoro depositati nel macchinario. In entrambi i luoghi della vita la forza-lavoro si costituisce perciò come un corpo senza mente propria e che perciò può vivere solo come subalterno a una mente esterna.

D. Ciò che in conclusione sembra doversi rilevare è che in tutta l'opera di Marx appare essere assente una riflessione profonda sulla costituzione e sul ruolo del corpo nell'essere umano. Che cioè nell'ispirazione di Marx sia dominante il tema di una *natura umana che si risolve fundamentalmente nell'intersoggettività e nelle relazioni sociali*. Come appunto recita la famosa VI tesi su Feuerbach: «Feuerbach risolve l'essere religioso nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali»¹⁶. Quello che qui s'intende dire è che nella mente di Marx non c'è stata (né forse poteva esservi data la sua formazione culturale e politica) una *messa in valore*, una valorizzazione del corpo umano. Nel senso di farne il *fondamento più individuante e motivazionale* della vita dell'essere umano.

Nell'antropologia marxiana che va dai *Manoscritti economico-filosofici* alla teorizzazione del materialismo storico di *L'ideologia tedesca* è presente certamente il corpo come luogo di bisogni inevitabili e uguali per tutti, ma, per tale costrizione e obbligatorietà, base di una storia che appartiene ancora alla natura, perché la storia è il luogo invece delle formazioni sociali e del loro divenire e tramontare. Oppure quando il corpo entra nella storia, abbiamo visto è presente come corpo collettivo del genere umano che attraverso lo sviluppo delle forze produttive giunge a unificarsi in una individualità universale e mondiale. Né manca nell'*Ideologia tedesca*, com'è ben noto, la rivendicazione della priorità dei bisogni come presupposto materialistico, contro le filosofie idealistiche, il cui soddisfacimento rappresenta la prima azione storica, sempre da ripetersi «ogni giorno e ogni ora semplicemente per mantenere in vita gli uomini»¹⁷. Con l'aggiunta che la storia dell'evoluzione dei mezzi di produzione e delle formazioni sociali che l'accompagna produce costantemente nuovi bisogni, per cui da molti si è, pur con ragione, obiettato che nei due teorici

16 Karl Marx, *Thesen über Feuerbach* (1845), trad. it. di Fausto Codino, *Tesi su Feuerbach*, in Marx – Engels, *Opere*, vol. 5, cit., pp. 3-5: 4.

17 Karl Marx, *L'ideologia tedesca*, trad. it. cit., p. 27.

del materialismo storico è ben presente una teoria non naturalistica e rigidamente ripetitiva dei bisogni quanto invece di carattere profondamente storico-culturale, generati di volta in volta dal mutare dal modo di produzione e dalle relazioni sociali in esso implicate. Ma ciò non toglie che il bisogno anche in quelle pagine rimandi a una condizione di mancanza, di negatività, e come tale di disvalore, che viene rovesciata di segno solo con il valore della mediazione e dell'operosità umana. Di nuovo anche qui consegnando i bisogni a una *matrice di esteriorità* rispetto alla capacità autogeneratrice dell'*homo faber* che fa della 'fabbrilità' (e di tutta l'architettura della divisione del lavoro che da quella consegue) l'unico e vero asse di senso non solo della socialità ma dell'intera esistenza umana.

Perché ciò che manca, si torna a dire, in tutto il pensiero di Marx è il *transito del corpo da disvalore a valore*, non ovviamente nel senso economico del termine (perché questo accade con la messa in valore – capitalistica – della forza-lavoro) ma nel senso di una valorizzazione antropologico-esistenziale di natura individuante e differenziante.

Manca cioè una visione – potremmo dire oggi con la consapevolezza raggiunta dalla cultura psicoanalitica e da una adeguata visione ecologica del vivente – che giunga a fare del corpo l'esito, da un lato, di una storia generazionale e biologico-filogenetica, e dall'altro un organismo composto di molti 'individui', per dirla con Spinoza, la cui combinazione si dà secondo una «*ratio*», una legge di composizione e di accordo, che è diversa per ognuno, irripetibile e non eguagliabile a quella di altri. Da cui deriva che è proprio il corpo a essere il luogo del senso, il luogo di una intenzionalità, di una progettualità e di una conservazione di vita, alla cui luce l'essere umano organizza, seleziona e costruisce, nella mediazione con l'alterità, la sua visione del mondo.

Ma senza qui ovviamente tralasciare di dire che il passaggio dal *corpo di genere* al *corpo della forza-lavoro* ha pure costituito nel maturare del pensiero marxiano una svolta profondissima. Si passa infatti dall'antropocentrismo e dall'essenzialismo umanistico che caratterizza a mio avviso tutta la prima fase del pensiero marxiano, inclusi *L'ideologia tedesca* e teoria del materialismo storico, alla vera e propria scienza della modernità, di cui la categoria di forza-lavoro costituisce il principio fondante. Ossia si passa da un Marx che è fisso sul *paradigma del lavoro*, quale attività autorealizzatrice dell'*homo faber* all'orizzonte, assai ben diverso, del *paradigma della forza-lavoro*, che è categoria non metafisicamente presupposta, come accade nel primo caso, bensì storicamente generata e causata, la cui funzione è tutta conchiusa e spiegata nello strutturarsi a totalità dell'economia del capitale. Ma tutto ciò concerne il passaggio che Marx ha compiuto, senza averne

mai esplicitato un adeguato rendiconto epistemologico, dalla metafisica e dalla filosofia della storia del materialismo storico alla scienza vera e propria del *Capitale* e non è oggetto della nostra trattazione¹⁸.

Qui rimane solo da dire che quanto ho provato a riassumere sul tema del corpo in Marx configura il *vulnus* antropologico che connota, a mio avviso, strutturalmente il suo pur gigantesco pensiero: *deficit* che egli ha trasmesso in eredità a tutti i marxismi che non hanno voluto considerare quanto il progetto marxiano della rivoluzione e del superamento del capitalismo fosse viziato da una teoria della *socializzazione senza individuazione*. Ossia da una valorizzazione monocorde di ciò che ha da essere comune ed eguale, senza includere in questo orizzonte di emancipazione il valore, parimenti indispensabile ad articolare il futuro, della differenza, dell'esistenziale, di tutto ciò che ha diritto a essere difforme e autonomo dal collettivo.

2. FRIEDERICH NIETZSCHE: UN CORPO TROPPO INVASIVO

2.1 *L'autenticità come «volontà di potenza»*

La rivolta dell'esistenziale potrebbe definirsi quanto accade nella storia della filosofia e della cultura tedesca con il compimento dei grandi sistemi teorici dell'idealismo tedesco, strutturati sulle ragioni della storia, delle istituzioni sociali e politiche, delle culture e delle religioni collettive. Un mutamento di paradigma che avanza le ragioni della soggettività individuale, alla ricerca di una propria, singolare, autenticità di vita viene proposto infatti con Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche di contro alla dimensione sovraindividuale dello «Spirito del mondo», sia nella versione del *Geist* hegeliano che del *Sistema dell'identità* di Schelling. Rivendicazione, non tanto di *autonomia* secondo lo spirito classico del liberalismo, quanto invece e appunto di *autenticità* e individuazione, nel cui obiettivo polemico possiamo far rientrare con lo sguardo del poi, per quanto s'è detto fin qui, anche la concezione marxista della storia e della società.

Friedrich Nietzsche ha avanzato fin dai suoi primi scritti la tesi del valore, *non collettivo*, ma irriducibilmente *unico* di ogni essere umano,

18 Su questo passaggio di 'canone' nell'opera di Marx, mi permetto di rinviare di rinviare alla interpretazione complessiva del suo pensiero che ho provato a dare nei miei due testi: *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004 (ed. ingl. *A Failed Parricide. Hegel and the Young Marx*, Brill, Leiden-Boston 2016); *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014. Ma si consideri anche il precedente, *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Bulzoni, Roma 1987.

secondo cui «ogni uomo è un miracolo irripetibile»¹⁹. Come scrive nella terza delle *Considerazioni inattuali* su *Schopenhauer come educatore*. «Ogni uomo in fondo sa benissimo di essere al mondo solo per una volta, come un *unicum*, e che nessuna combinazione per quanto insolita potrà mescolare insieme per una seconda volta quella molteplicità così bizzarramente variopinta nell'unità che egli è»²⁰.

Questa è infatti l'acquisizione teorica di fondo che Nietzsche pone a base di tutto il suo pensiero e che manterrà come ispirazione costante del suo filosofare, al di là delle diverse fasi della sua opera: ciascun essere umano è una individualità irripetibile, la cui unicità deriva dalla specificità della *composizione di forze* di cui ciascuno di noi è sempre il risultato. Ognuno per Nietzsche è infatti uno scenario di forze, pulsioni, istinti, desideri, molteplici e contrastanti, *la cui compresenza può avere come esito l'armonia e l'affermazione della vita o, al contrario, la sua mortificazione e il suo annichilimento*.

Anche a muovere dalla travagliatissima esperienza personale, nella quale depressioni, dolori, momenti negativi si alternano a fasi più distensive e creative – fino alla crisi psicotica torinese – Nietzsche rilegge dunque, in modo proprio e profondamente personale, la tesi del Kant della *Critica della ragion pura* secondo la quale il soggetto è sempre *sintesi di un molteplice*. L'essere umano ha nell'antropologia nietzscheana infatti una dimensione sociale e collettiva, prima che esterna, *interna*. Esso è una *societas interior*, un campo di forze, del conoscere, del desiderare, dell'amare, dell'odiare, di pulsioni altruistiche e magnanime come egoistiche e aggressive, che possono essere coerentemente unificate sotto l'energia di una forza egemonica in grado di dar senso, armonia e integrazione a tutte le diverse spinte – e in ciò sta la capacità di *dire sì alla vita* – oppure possono confliggere e scomporsi, in una condizione di anarchia, da cui si può uscire con un compromesso infecondo e senza energia, che significa la negazione del valore e dell'autenticità della vita. Anticipando a tal riguardo alcune acquisizioni della futura teoria psicoanalitica di Sigmund Freud, Nietzsche definisce l'essere umano un composto e un impasto pulsionale. Non tener conto di ciò, della complessità delle sue spinte vitali, della ricchezza d'esperienza e di composizione di cui essa necessita, del vigore egemonico che una volontà di vita comporta, significa cadere nel *nichilismo*, nella scontentezza cioè radicale per la mancanza di valore della propria esistenza. E, di conseguenza, a compensazione di tale vuoto interiore, nell'accettazione di valori culturali, di istituzioni, di pratiche e com-

19 Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher* (1874), trad. it. di Mazzino Montinari, *Schopenhauer come educatore*, Adelphi, Milano 2000, p. 3.

20 *Ibidem*.

portamenti, solo pubblicamente codificati e condivisi, che generano e producono una identità solo simbiotica e gruppale. A una civiltà moderna, di cultura positivista, che crede incondizionatamente nella scienza e nel progresso, nello sviluppo delle industrie e delle tecnologie, nel dominio sulla natura e nella risoluzione, attraverso le applicazioni scientifiche, dei problemi di fondo dell'umanità – a un'umanità che cioè crede di poter dominare, attraverso la scienza, gli oggetti della natura, la vita associata degli individui nelle comunità sociali e politiche, le sofferenze e il male – Nietzsche oppone l'ideale, non del dominio dell'altro, ma del *dominio di sé*, quale capacità d'imporsi, attraverso l'unità di una forza egemonica, alla varietà molteplice e discorde dei propri impulsi istintuali.

Tale coincidenza di momento in momento con il proprio sé – tale capacità di attestare la propria individualità di vita nella peculiarità della propria composizione di forze – è quello che Nietzsche chiama infatti «volontà di potenza»; non sugli altri, come frequentemente è stato interpretato, ma rispetto a sé medesimi. E non come volontà cieca e irrazionale, alla Schopenhauer, che nega ogni affermazione di sé, bensì come attestazione di un'istanza di vita che, nell'equilibrio di apollineo e dionisiaco, non dissipa nulla del proprio sé.

Ma, si badi, la critica di Nietzsche alla scienza non è solo una critica di quello che gli appare come il mito dell'illuminismo e del positivismo, che vedono nella storia dell'umanità un cammino progressivo dalle tenebre alla luce. Non è solo la critica del mondo borghese ordinato e scandito secondo ruoli e professioni che ne deriva, ma è soprattutto *la critica del concetto stesso di verità*. Non ci può essere infatti ciò che è vero e che vale per tutti, giacché nella realtà si danno soltanto individualità, ogni volta frutto, non stabile, di un determinato *parallelogramma*, di una determinata composizione, di forze. Nel senso che non si può dare l'esistenza dell'*oggettivo*, dato che l'esistenza rimanda solo a una determinata struttura del *soggettivo*, ogni volta diverso rispetto a se stesso e suscettibile di altre e inesauribili configurazioni. Coprire tale *verità della non-verità* con la pretesa realtà di una verità vera per tutti e oggettivamente universale, con l'immagine e la costruzione di un mondo organizzato secondo valori e leggi permanenti, corrisponde per Nietzsche alla più radicale autonegazione e autocensura della vita e della sua permanente struttura di complicazione e di crisi. E paradossalmente proprio questa *autonegazione* della vita è quanto ha compiuto fin qui l'opera di acculturazione e di civilizzazione dell'uomo occidentale, che dalla filosofia e dalla cultura greca classica, da Socrate e Platone in poi, ha usato categorie come *soggetto, oggetto, sostanza, io, ragione, metodo, legge, valore*, per ridurre a semplicità e chiarezza, ciò che

invece, come vita e complesso di forze che la intessono, non è mai definibile e identificabile. Così per Nietzsche, con un rovesciamento radicale del loro significato tradizionale, *scienza, filosofia, morale, religione*, insomma tutto ciò che costituisce la cultura, è sinonimo di menzogna della più vera natura della vita: è *nichilismo*, sovrapposizione sulla vita del niente della non-vita. Tanto che Nietzsche, per questo spodestamento così estremo dei valori tradizionali, può scrivere di se stesso:

Io conosco la mia sorte. Si legherà un giorno al mio nome il ricordo [...] di una crisi, come non ce ne fu un'altra simile sulla Terra, al più profondo conflitto di coscienza, a una decisione, proclamata contro tutto ciò che sinora era stato creduto, richiesto, consacrato. Io non sono un uomo, sono una dinamite [...] Il concetto di politica è ora entrato completamente in una guerra tra spiriti, tutte le forme di dominio della vecchia società sono saltate in aria – esse riposano tutte quante sulla menzogna; ci saranno guerre come non ce ne sono mai state sulla terra²¹.

Di contro, all'eguaglianza e alla parificazione dei molti, volute dalle filosofie del concetto e dell'universale, di contro al mito della fratellanza nell'amore cristiano, di contro alla solidarietà dell'umanesimo socialista, ciò che va rivendicato è il valore dell'individuazione e la capacità di affermare ciò che è *propriamente umano*, anzi «oltreumano». Dove «l'oltre-uomo» è colui che, come si diceva, ben lungi dal volere il dominio sugli altri, è in primo luogo colui che riesce a volere se stesso, coincidendo di volta in volta con quella forza vitale, con quella volontà di potenza, che consiste nel farsi egemone e dominante, nel proprio interiore, di volta in volta, su tutte le altre.

La lettura che qui viene proposta della «volontà di potenza» di Nietzsche non può che apparire assai lontana, com'è ben evidente, da interpretazioni socio-politiche che leggono l'opera nietzscheana come espressione di un conservatorismo aristocratico ed elitario che giunge, con la celebrazione degli *aristoi*, ed estremizzazioni di razzismo e di social-evoluzionismo darwiniano²². Quello che qui si avanza è invece un Nietzsche – pur con le sue esternazioni polemiche ed esasperate di natura socio-politica – inauguratore del nuovo valore (e di una nuova forma di civilizzazione) dell'*autenticità*, di contro al valore dell'*eguaglianza* della civiltà socialista e al valore dell'*individualismo* della

21 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (1888), trad. it. di Ferruccio Masini, *Ecce homo*, Mondadori, Milano 1977, pp. 93-94.

22 Cfr. in tal senso Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

civiltà liberale. Per quanto riguarda specificamente la tradizione del liberalismo va detto infatti che *autenticità* non è sinonimo di *autonomia*. Perché mentre quest'ultima rivendica l'affrancamento da ogni autoritarismo che costringa e limiti dall'esterno, autenticità significa affrancamento da ogni costrizione interiore che impedisce la massima coincidenza possibile – con il minimo grado possibile di autocensura – con la propria potenzialità e articolazione di vita.

2.2 *Nietzsche come Naturphilosoph*

La natura di una forza è per Nietzsche quella di affermare la propria potenza. Ma questa si realizza solo attraverso il dominio di una o più forze inferiori, subordinandole, soggiogandole, impadronendosi. Ragion per cui l'essenza di una forza sta nell'essere sempre in unità con un'altra o più forze, in una relazione il cui carattere è costantemente quello di dominare o essere dominato. La differenza di *qualità* tra le forze, che si manifesta come diversa capacità di agire e di reagire secondo il nesso dominante/essere dominato che le lega, è data sempre, a ben vedere, dalla loro diversa *quantità* di potenza. Forze attive e forze reattive sono qualitativamente distinte, le une superiori e le altre inferiori, perché appunto la loro diversa qualità rimanda a diversi gradi di quantità di forza. Ma con l'accortezza anche qui di non ridurre univocamente la forza a mera quantità, visto che in tal caso si ricadrebbe in una visione del tutto meccanica. Laddove la forza è sempre intenzionale e progettuale. È forza infatti quanto ha come fine e scopo quello d'imporsi e comandare, e come tale è espressione, di una *volontà*, che è, appunto, *Wille zur Macht*, volontà di potenza. «Il vittorioso concetto di 'forza' con cui i nostri fisici hanno creato Dio e il mondo, abbisogna ancora di un complemento: gli si deve assegnare un mondo interno, che io chiamo 'volontà di potenza', cioè un insaziabile desiderio di manifestare potenza, ossia un impiego, un'esplicitazione di potenza, come impulso creativi, ecc.»²³. E ovviamente non un *Wille zur Macht* ontologicamente uno, del tutto inconsapevole a se stesso e cieco, secondo quanto Nietzsche leggeva in Schopenhauer, bensì differenziato e molteplice, sempre nuovo e originario, capace di una strategia di comando a seconda del variare del parallelogramma di forze in cui ogni volta si iscrive.

²³ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, trad. it. di Sossio Giametta, *Frammenti postumi 1884-1885*, Adelphi, Milano 1975, p. 242 (giugno-luglio 1885). «In terzo luogo, la volontà non è solo un complesso di sentire e pensare, ma anche e soprattutto un *affetto*: e precisamente quell'affetto del comando. Ciò che vien detto della libertà della volontà è essenzialmente il sentimento di superiorità rispetto a colui che deve obbedire: 'io sono libero, egli deve obbedire'», *ivi*, p. 288.

Di tale confronto e contrasto tra forze è il nostro corpo il teatro e lo scenario privilegiato: «il nostro corpo non è che un'organizzazione sociale di molte anime»²⁴. Il nostro corpo è intessuto infatti da una molteplicità di pulsioni, d'impulsi antagonisti, di esseri viventi e volitivi, ciascuno teso ad affermare la propria potenza.

L'uomo è una pluralità di forze che sono ordinate secondo una gerarchia, sicché ci sono elementi che comandano; ma anche chi comanda deve fornire a coloro che obbediscono tutto ciò che serve alla loro conservazione, ed è pertanto egli stesso condizionato dalla loro esistenza. Tutti questi essere viventi devono essere di specie affine, altrimenti non potrebbero in tal modo servirsi e obbedirsi a vicenda; coloro che servono devono, in un certo senso, essere anche coloro che obbediscono e in casi più sottili i diversi ruoli si scambiano provvisoriamente tra loro, e colui che di solito comanda deve talvolta ubbidire. Il concetto di 'individuum' è falso²⁵.

Affinché si dia vita, la continuità di un essere vivente, è dunque imprescindibile per Nietzsche che il corpo si costituisca come un campo di dominio in cui una o più volontà imperative affermino la loro gerarchia su volontà remissive e obbedienti e impongano così l'unità su una molteplicità discorde e distruttiva. E necessario cioè che *forze attive*, capaci di tutta la loro volontà di potenza, s'impongano su forze passive, su forze cioè che abbiano inibito la loro volontà di potenza e si siano tradotte in *forze meramente reattive*, capaci di una qualche dinamica e di una qualche funzione solo dietro comando e obbedienza a una sollecitazione esterna.

Ed è proprio per questa sua complessità, molteplicità e ricchezza di forze, per il loro equilibrarsi dinamico che di momento in momento cambia e si riscrive, che il corpo, assai più che non la coscienza e il pensiero riflessivo, è per Nietzsche il luogo primario e fondamentale della vita: non solo di quella biologica, ma appunto anche di quella culturale, conoscitiva, scientifica, morale. Giacché il corpo con la sua dislocazione e disposizione di forze, con il suo articolare aristocrazie e subalternità, di volta in volta giudica e interpreta, valuta e sceglie²⁶.

Ossia *il corpo è per Nietzsche* – e qui sta il massimo della sua innovazione teorica –, *prima che un complesso di organi, un fenomeno intellettuale*

24 Nietzsche, *Jenseits von Gutes und Böse* (1886), trad. it. di Sossio Giametta, *Al di là del bene e del male*, Rizzoli, Milano 1992, p. 24.

25 Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, trd. it. cit., p. 140 (aprile-giugno 1885).

26 Rimane fondamentale su questo tema Didier Frank, *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (1998), trad. it. di Piero D'Oriano, *Nietzsche e l'ombra di Dio*, Lithos, Roma 2002.

e morale, che inaugura prospettive, preferenze e valori. È esso che svolge direttamente le funzioni attribuite dalla tradizione filosofica al pensiero e che, per tale *incorporarsi del pensiero*, non può che lasciare all'io e alla vita della coscienza una funzione solo secondaria e derivata. Anzi, a ben vedere – data la distanza tra vita del corpo e astrazione del pensiero – una funzione di produzione solo di concetti falsi e deformanti, di giudizi inadeguati e di falsi valori. Giacché il sapere concettuale, la conoscenza logica, la scienza con le sue leggi concernenti la ripetibilità e la fissità dell'accadere, attribuiscono alla realtà un ordine, una regolarità che non le appartengono. Procedono con un principio analitico d'identità, con una distinzione linguistico-concettuale tra soggetto e predicato, con categorie come quella di essere, sostanza, cosa, oggetto, soggetto, uguaglianza, che non hanno riscontro nella realtà – in eterno divenire e perennemente cangiante nel suo costante riequilibrarsi – della volontà di potenza e delle forze che abbiamo fin qui considerato.

Ma come valutare oggi – con le diverse e ben più mature acquisizioni scientifiche su cosa sia un corpo vivente – questa gigantesca impresa di Nietzsche di voler fare una vera e propria metafisica della corporeità, nella pretesa di ridurre a un unico principio tutte le più varie sfere della realtà e di vedere nella storia delle culture, delle istituzioni politiche, delle religioni null'altro che emanazioni e riflessi delle varie configurazioni corporee? Perché io credo, per dirla in modo assai sintetico, che a base del disegno nietzscheano permanga una sostanziale difficoltà a comprendere che cosa sia effettivamente un corpo biologico e che tale difficoltà risalga di fondo allo spirito scientifico del tempo: cioè a una cultura positivista che continuava a vedere nella fisica la massima delle scienze e che alla luce di un tale imperialismo della fisica era ancora incapace di valutare in giusta misura le nuove conquiste e delle nuove prospettive della biologia.

In tal senso non va trascurata l'influenza possibile esercitata, in senso generale, su Nietzsche dal riduzionismo fiscalista della Scuola di Berlino, legata a Hermann von Helmholtz e a Emil Du Bois-Reymond che sosteneva, com'è ben noto, l'idea che tutti i fenomeni naturali possono essere ricondotti a principi comuni ed elementari della fisica. Ma vi sono altri autori che vanno considerati e che, più specificamente, hanno condotto Nietzsche a un monismo fiscalista del corpo che vede la dissoluzione di ogni organismo vivente, con la sua materialità biologica, in giochi e campi relazionali di natura unicamente fisica.

Lo studio da parte di Nietzsche delle scienze naturali è presente fin dalla sua prima formazione scolastica e universitaria e non lo ab-

bandona per tutto il suo percorso teorico e umano²⁷. L'elenco, assai ampio, dei libri dedicati ad argomenti scientifici nella sua biblioteca personale testimoniano la profondità e l'articolazione di temi che vanno dal meccanicismo e vitalismo in fisica e in biologia alla fisiologia e alla chimica, al darwinismo e alla teoria degli atomi, alla critica del materialismo, al primo e al secondo principio della termodinamica²⁸. Del resto già nel 1875 la sorella E. Förster-Nietzsche riferiva che il fratello progettava oltre alla «raccolta di un enorme materiale empirico sulle scienze dell'uomo [*Menschenkenntnis*]» anche «studi matematici, fisici e di scienze naturali»²⁹. Ed è il caso di citare quanto lo stesso Nietzsche scriveva nell'agosto del 1881 a Franz Overbeck: «Detto in confidenza: il poco lavor che posso fare con gli occhi è rivolto ora, quasi esclusivamente, a studi di fisiologia e di medicina (ne so così poco! – e sono tante le cose che debbo veramente *sapere!*)»³⁰. A partire da questi rapidi cenni è possibile pensare che il concetto nietzscheano di «forza» [*Kraft*] non possa non essere stato influenzato dal dibattito scientifico che soprattutto in Germania, durante la seconda metà dell'Ottocento si è svolto su questo tema. In tale ambito Otto Caspari,

27 Cfr. l'ormai datato ma sempre utile, Alwin Mittasch, *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, Kröner, Stuttgart 1952, soprattutto pp. 102-127; Alain Juranville, *Physique de Nietzsche*, Denoël-Gonthier, Paris 1973; l'edizione originale in inglese del libro di Babette E. Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life* (1994), trad. it. di Fulvia Vimercati, *Nietzsche e la scienza. Eroismo del pensiero e seduzione della verità*, Cortina, Milano 1996; Babette E. Babich, *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II*, Kluwer, Dordrecht 1999.

28 Vi sono testi fondamentali della storia della scienza, soprattutto tedesca, dell'Ottocento, tra cui: Roger Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis*; Ludwig Büchner, *Kraft und Stoff*; Otto Caspari, *Der Zusammenhang der Dinge*; Hermann von Helmholtz, *Über die Erhaltung der Kraft*; Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*; Robert Mayer, *Mechanik der Wärme*; Carl W. Nägeli, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*. Per l'elenco dei libri scientifici della biblioteca di Nietzsche si rimanda allo *Schriftum zu Nietzschen Naturphilosophie*, posto in appendice a Mittasch, *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, cit., pp. 361-364. Ma si consideri anche l'elenco dei libri di carattere scientifico che Nietzsche professore a Basilea prende in prestito dalla biblioteca negli anni 1870-1874: Roger Boscovich, *Philosophia naturalis*; Georg Cantor, *Mathematische Beiträge*; Otto Funke – Rudolf Wagner – Wilhelm Alfred, *Lehrbuch der Physiologie* (2 Bde.); Hermann v. Helmholtz, *Tonempfindungen*; Hermann Kopp, *Geschichte der Chemie* (2 Bde.); Moedler, *Das Wunderbare des Weltalls*; Friedrich Mohr, *Theorie der Bewegung und Kraft*; Claude Servais Mathias Poillet, *Physik* (2 Bde.), Johann Karl Friedrich Zöllner, *Natur der Kometen*; Id., *Enzyklopädie der Physik* (Bd. 9).

29 Elisabeth Förster-Nietzsche, *Der junge Nietzsche*, Kröner, Leipzig 1912, p. 387.

30 Lettera del 20-21 agosto 1881, in Friedrich Nietzsche, *Briefwechsel (1880-1884)*, trad. it. di Maria Ludovica Pampoloni Fama – Mario Carpitella, *Epistolario (1880-1884)*, vol. 4, Adelphi, Milano 2004, pp. 111-113: 112 (corsivo nell'originale).

per esempio, i cui testi erano presenti nella biblioteca di Nietzsche, è lo scienziato, che ricollegandosi alla grande tradizione di Leibniz, rifiuta ogni visione meccanicistica della natura e teorizza una concezione dinamica che identifica e risolve la realtà nella forza. «Le forze sono il durevole e il permanente [*Die Kräfte das Dauernde und Bleibende*], per la qual cosa costituiscono l'essenza delle cose [*das Wesen der Dinge*], laddove gli stati materiali mutano fino a ridursi a stati imponderabili e a un minimo di materia. Ogni teoria della natura ha come oggetto la scoperta di forze originarie [*ursächlicher Kräfte*]»³¹.

Contro il materialismo meccanicistico che teorizza sul movimento, lo scontro e l'urto di corpi inerti, Caspari afferma che ciò che è da rifiutare è

il superato e infantile modo di trattare del materialismo, che riduce il cosmo a un ciocco morto di legno e davanti al quale le forze, che qui non costituiscono l'essenza [*das Wesen*] della materia, ma solo i suoi predicati, ballano come il *deus ex machina* davanti al suo mondo. La materia non è altro che la somma delle forze, nelle quali essa si risolve [*Der Stoff ist nichts als die Summe der Kräfte, in welche sich derselbe auflöst*]³².

Ma per quanto riguarda la *Kraftlehre* di Nietzsche, la sua teoria ontologica della forza, l'influenza determinante sul suo pensiero appare averla avuta, anche secondo la più recente letteratura critica³³, quanto a concezione dinamica degli atomi e della materia, l'opera del gesuita R. J. Boscovich, che Nietzsche già studia negli anni 1873-1874. Questi, nelle sue ricerche, aveva teorizzato che gli atomi non possono essere intesi come corpuscoli, come infinitesime porzioni di materia, perché sono dei punti di forza, *Kraftpunkte*, senza estensione alcuna. Per il gesuita dalmata-romano, i corpi non sono composti da una materia continua — particelle materiali contigue ma da innumerevoli punti inestesi e indivisibili. Essi si risolvono in forze che, originariamente all'infinito repulsive, diminuiscono la loro repulsività con la diminuzione della distanza tra i punti medesimi, fino a trasformarsi in forze attrattive. Boscovich riduceva la massa dei corpi a relazioni di forze e concepiva tutti i fenomeni del movimento come prodotti dall'azione di energie di attrazione o repulsione. Come prosecutore e

31 Otto Caspari, *Die Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze* (1881), citato in Mittasch, *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, cit., p. 104.

32 *Ivi*, p. 105 (corsivo di chi scrive).

33 Sul rapporto tra l'opera di Roger G. Boscovich e Nietzsche cfr. Greg Whitlock, *Roger J. Boscovich and Friedrich Nietzsche: A Re-examination*, in Babich, *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, cit., pp. 187-201.

diffusore dell'opera newtoniana, riletta alla luce di motivi leibniziani, riduceva tutte le forze newtoniane all'unico principio della repulsione tra punti atomo a distanze molto piccole tra loro e della repulsione al crescere della distanza³⁴. Alla fine di agosto del 1883 Nietzsche scriveva a Heinrich: «Allora io ho approfondito la dottrina degli atomi fino agli elementi minimi [*Quartanten*] del gesuita Boscovich». Questi, continua Nietzsche, «è il primo ad aver dimostrato matematicamente che l'assunzione di punti-atomo solidi [*erfüllter*] è una ipotesi inutilizzabile dalla scienza più rigorosa della meccanica»³⁵. Ma già in una precedente lettera allo stesso Köselitz, Nietzsche dimostrava di avere una approfondita conoscenza delle teorie scientifiche di Boscovich.

Al pregiudizio dell'esistenza della 'materia' (*Stoffe*) ci si è ben opposti non da parte di un idealista ma di un matematico, cioè di Boscovich. Lui e Copernico sono i due più grandi oppositori dell'apparenza ingannevole. Dopo di lui non esiste più alcuna materia, se non come idea popolare. Egli ha portato a conclusione la teoria atomistica. La gravità di certo non è una 'proprietà della materia', semplicemente perché non c'è alcuna materia. La forza di gravità come la *vis inertiae* sono solo una forma fenomenica della forza, semplicemente perché non c'è nulla di altro che la forza (*einfach weil es nichts anderes gibt als Kraft*)³⁶.

Se riguardo alla teoria della materia l'idea di fondo di Boscovich è che non vi sia materia, ma solo forza e che, conseguentemente, l'assunto di punti atomici solidi sia un'ipotesi inutilizzabile per la scienza fisica e meccanica, la rivendicazione degli atomi-forza contro la teoria degli atomi-materia non può non aver esercitato un forte influsso sul pensiero nietzscheano. Assumere infatti *eine Kraft-Punkt-Welt* (un mondo-fatto-di-punti-forza) significa eliminare ogni residuo

34 Roger Joseph Boscovich (Rudier Josef Boskovic) era nato nel 1711 a Ragusa in Dalmazia, per entrare nell'ordine dei gesuiti nel 1744. Di molteplici interessi scientifici, ha pubblicato un centinaio di trattati scientifici, per lo più scritti in latino, procurandosi una reputazione accademica e scientifica in tutta Europa. Ha lavorato nel campo dell'astronomia matematica, cercando di stabilire con maggior precisione, la legge della gravitazione universale di Newton. Ma, per quello che qui interessa maggiormente, vale ricordare le sue ricerche sull'essenza e i fondamenti della materia, cui ha dedicato saggi come *De materiae divisibilitate et de principiis corporum dissertatio* (1748); *De continuitatis lege et ejus consecrariis pertinentibus ad prima materiae elementa eorumque vires* (1754); *De lege virium in natura existentium* (1755). La sua opera maggiore è *Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium*, edita a Vienna nel 1758.

35 Friedrich Nietzsche an Heinrich Köselitz (denominato da Nietzsche anche Peter Gast), Ende August 1883, in Id., *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe, Bd. 6, Deutscher Taschenbuch, München 1986, p. 442.

36 Friedrich Nietzsche an Heinrich Köselitz, 20. März 1882, *ivi*, p. 183.

metafisico legato al concetto di sostanza. I fisici matematici non possono utilizzare gli atomi corpuscolari (*die Klümpchen-Atome*) per la loro scienza: conseguentemente si costruiscono *eine Kraft-Punkt-Welt* sulla quale si possa contare³⁷.

Né certo è da trascurare il fatto che nella teoria naturale di Boscovich il superamento di ogni metafisica della sostanza comporti la negazione del concetto di *forza infinita* (quale espressione, appunto, e manifestazione di un principio sostanziale) e, con il ritrovamento nel mondo naturale solo di *forze finite*, la negazione di ogni ipotesi creazionistica implicita nel concetto di una forza infinita. Tanto che a ragione, io credo, si sia argomentato del possibile influsso di Boscovich anche sulla dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno dell'identico, in quanto dottrina legata al mantenimento, sempre nuovo, di una determinata quantità di energia. Cosicché non a caso, riguardo a quanto fin qui detto, si deve notare che nella prima formulazione dell'eterno ritorno, datata autunno 1881, Nietzsche venga a usare proprio il concetto di forza per introdurre e connotare questo luogo fondamentale del suo pensiero. «Il mondo delle forze non sopporta mai l'equilibrio, non ha mai un momento di riposo, la sua forza e il suo movimento sono egualmente grandi in ogni momento»³⁸. L'eterno ritorno, rotta la concezione lineare del tempo, è il ritorno del valore assoluto e nuovo di ogni istante, da leggersi verosimilmente come campo di sempre nuove relazioni tra forze: dunque non come ripetizione inesauribile di cose ed enti finiti, ma come infinita durata e variazione di un campo di forze finite³⁹.

Infine in questa rapidissima rassegna non si può non tener conto di una figura come quella di Robert Mayer e del possibile influsso che la sua opera può aver avuto sul pensiero di Nietzsche. Il suo principio di conservazione dell'energia, teorizzando che la quantità di energia si mantiene costante attraverso tutti i cambiamenti di forma dell'energia, poneva indiscutibilmente il concetto di movimento

37 In *Al di là del bene e del male* Nietzsche scrive: «Per quanto riguarda l'atomismo materialistico: esso fa parte delle cose meglio confutate che ci siano [...] – grazie in primo luogo a quel Polacco, Boscovich, che, insieme con l'altro Polacco, Copernico, è stato finora il più grande e vittorioso avversario dell'evidenza dei sensi. Mentre cioè Copernico ci ha persuasi a credere, contro la testimonianza di tutti i sensi, che la terra non sta ferma, Boscovich ci ha insegnato a rinnegare la fede nell'ultima cosa della terra che stava ferma, la fede nella sostanza, nella materia, nell'atomo come residuo terrestre, come pallottolina di massa» (trad. it. cit., pp. 50-51).

38 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, in *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, cit., Bd. 9 (1980), pp. 9-687: 498 (trad. di chi scrive).

39 Cfr. Whitlock, Roger J. *Boscovich and Friedrich Nietzsche: A Re-examination*, cit., p. 196.

come subordinato a quello dell'energia/forza e dava a Nietzsche la possibilità di concepire il gioco delle forze come la composizione di parallelogrammi di continua variazione ma senza distruzione di energia e capaci dunque, nel loro mutevole relazionarsi, comunque di un eterno ritorno⁴⁰. Ma soprattutto, nel nostro contesto di discorso, di Mayer va ricordata la dottrina della *Auslösung*, o dell'*azionare*, del *mettere in azione*, secondo la quale nel passaggio da uno stato a un altro, da un evento di natura a un altro, accanto a forze che lavorano, a forze di potente carica energetica, vi sono forze di minore consistenza, capaci però di dirigere, organizzare e dare forma alle forze più forti, ma in qualche modo più passive e meno vitali. Vi sono *Wirkkräfte*, che prestano, che erogano lavoro e vi sono *Auslösekräften*, o *dirigierende Kräfte*, o *Trieb-* o *Richtkräfte*, che lasciano e fanno erogare il lavoro. La forza dell'azionare, dello sbloccare e mettere in azione, è una «forza catalitica» capace di sottrarsi alla visione meccanicistica della forza come mera quantità e di generare, attraverso un processo subitaneo e istantaneo di scioglimento e ricomposizione delle forze meno vitali, un nuovo stato della vita. Come già notava Mittasch nel suo testo: «La forza che agisce della natura produce lavoro, la forza che mette in azione fa prestare il lavoro: parimenti l'uomo è attivo o perché presta il lavoro o perché fa prestare il lavoro»⁴¹.

Si può pensare che anche da tali sollecitazioni Nietzsche abbia potuto trarre la sua visione critica del nesso meccanico di causa ed effetto e soprattutto della continuità temporale in cui il meccanicismo causalistico pretende di iscriversi, per cui una determinata grandezza causale si traduce senza soluzioni di continuità nell'effetto corrispondente che produce. Laddove per Nietzsche la vita di ogni corpo non è mai un *continuum*, nel segno di una qualche persistente identità, ma è sempre il comporsi, *secondo il caso*, di un nuovo assetto di potenze e d'impotenze. Non c'è continuità, non ci sono strutture di permanenza e di legge nella vita del corpo, ma solo incontri e scontri, in cui, come

40 Il primo riferimento di Nietzsche a Robert Mayer è in una cartolina postale inviata da Genova a Peter Gast il 16 aprile 1881: «In libri fondamentali e felici come quelli di Robert Mayer si può ascoltare una armonia delle sfere: una musica che è preparata e pronta solo per gli uomini della scienza». Nella biblioteca di Nietzsche è presente la seconda edizione (1873) della *Mechnik der Wärme*, insieme ai due saggi del 1876, *Torricellische Leere* e *Über Auslösung*. Nella stessa missiva a Gast, Nietzsche scrive: «*Über Auslösung* è per me la parte essenziale e preziosa del libro di Mayer», lettera del 16 aprile 1881, in *Die Briefe Peter Gasts an Friedrich Nietzsche*, Verlag der Nietzsche-Gesellschaft, München 1923-1924, Bd. I, p. 110 (trad. di chi scrive).

41 «Die Wirkkraft der Natur leistet Arbeit, die Auslösekraft lässt Arbeit leisten; gleichwie der Mensch tätig ist, indem er Arbeit leistet oder Arbeit leistet lässt» (Mittasch, *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, cit., p. 114).

nel lancio dei dadi, ogni volta si dà vita a qualcosa di non prevedibile e di nuovo. È un darsi del divenire teorizzato con la dottrina appunto dell'eterno ritorno.

Dove il ritorno non è mai di un alcunché di già dato, della circolarità cioè di una qualche identità, bensì è il ritorno, in ogni attimo, dell'assolutamente differente: di un sempre diverso configurarsi di nessi e di parallelogrammi tra forze, che toglie ogni traccia possibile di permanenza. Tanto che l'eterno ritorno è costituito dal paradosso di una ripetizione che contiene e dà vita al suo più proprio opposto: al più puro divenire, nel quale ogni momento non ha legame né condizionamento alcuno né di passato né di futuro. Un *puro* presente, capace di eternità, appunto perché, nel suo continuo riconfigurarsi, non dipende, non ha legami né con il passato né con il futuro, e dunque, proprio perché senza passato e senza futuro, è attimalità del presente, ogni volta nuova e diversa: pura natalità ingenerata e non causata.

Ora, a conclusione di queste rapide note, non è chi non veda la profonda pertinenza della riflessione di Habermas che ha visto correttamente in Nietzsche l'antesignano e il vero fondatore delle teorie della postmodernità, tra le quali noi possiamo annoverare *in primis* quelle di Deleuze e di Foucault che, a seguito dell'opera nietzscheana, hanno rifiutato di leggere storia e società secondo istituti della permanenza e dell'invarianza, a favore di una composizione rizomatica o microfisica di forze che, nel loro continuo divenire, dissolvono ogni struttura in una trama di relazioni⁴². Con Nietzsche tramonta la cultura e la civiltà dello storicismo, a favore di una singolare teoria della temporalità che proprio nel suo luogo più celebrato, quale quello dell'eterno ritorno, palesa la sua maggiore difficoltà e aporia. Perché, a ben vedere, l'assenza di ogni relazione col passato e col futuro consegna il presente a una irrelatività atomistica, nella quale ogni attimalità del presente è fuori – *al di fuori* – di ogni altra, di ogni altro presente. E in questa totale astrazione di rapporti, in questa totale coincidenza con se medesima, è un atomo identico e non differenziato dagli altri atomi. *Vale a dire che al fondo del differenzialismo e dell'eracitismo nietzscheano ciò che mina l'intero edificio è un motivo fortemente identitario che congela nella struttura sempre uguale del suo permanere ogni velleità di variazione e di divenire.*

Tanto singolare e aporetica questa concezione del tempo in Nietzsche che non ci si può trattenere da guardar con una qualche

42 Cfr. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (1985), trad. it. di Emilio Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1988, particolarmente cap. 4: *L'entrata nel postmoderno: Nietzsche quale piattaforma girevole*, pp. 86-108.

considerazione quanto ha scritto Lou Andreas-Salomé nel suo testo del 1894, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*⁴³. Che cioè il sistema di pensiero di Nietzsche, pur nella varietà del suo percorso e delle sue fasi, sia un complesso di concetti e di idee da non potersi interpretare secondo un punto di vista puramente teoretico, perché in esso si esprime costantemente anche una storia emozionale personale e privata. Vale a dire che il pensiero di Nietzsche, particolarmente di quell'ultimo Nietzsche che noi abbiamo maggiormente considerato, sia di fondo un'autoconfessione della sua drammatica esperienza di vita e che la sua filosofia debba pagare perciò un alto grado di esposizione alla sua psicologia.

Non si può non riconoscere in quale misura Nietzsche abbia posto la propria situazione psichica a fondamento di queste teorie, con quanta forza egli rifletta in esse la propria natura e come infine egli abbia tratto dal suo bisogno più profondo la legge fondamentale della vita. La sua dolorosa 'molteplicità di anime', la sua violenta 'scissione' in una parte che si sacrifica e che adora e in un'altra che domina e viene divinizzata, stanno alla base del suo quadro complessivo dell'evoluzione del genere umano. Ovunque egli parli di schiavi e signori, bisogna tener bene a mente che egli parla di se stesso, mosso dallo struggimento di una natura dolente e disarmonica per un'indole opposta alla sua. [...] È il suo io quello che egli descrive, quando dice dello schiavo: «Il suo spirito ama cantucci nascosti, vie traverse, porte segrete, tutto quel che se ne sta occultato lo incanta quasi fosse quello il suo mondo, la sua sicurezza, il suo refrigerio» (*Genealogia della morale*, I, 10); e nella natura signorile, nel primordiale uomo dell'azione, attivo, felice, sicuro dei propri istinti, incurante, egli descrive la figura contraria alla sua⁴⁴.

Il rischio è dunque che su tutte le teorie della postmodernità e sul loro rifiuto di ogni dimensione e valorizzazione dell'identità – su tutto il *corpo culturale* del postmoderno – si proietti l'ombra patologica e dolente del *corpo personale* di Nietzsche.

3. SIGMUND FREUD: UN CORPO MUTO DI LINGUAGGIO

3.1 *Vorstellung und Repräsentation*

Solo Freud riesce a trovare la giusta misura tra un corpo che da un lato è privo di profondità e spessore di fronte alla onnipotenza della

⁴³ Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* (1894), trad. it. di Enrico Donaggio, *Vita di Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1998.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 187-188.

storia e delle relazioni sociali e dall'altro un corpo onnipotente che riduce alla sua fisicità storia e società.

La mediazione di Freud consiste nel formulare una antropologia che è insieme una e bina. Perché parte dalla centralità del corpo biologico-pulsionale, che è il luogo del senso e del valore, ma contemporaneamente lega tale materialità vivente alla funzione del linguaggio che non crea il senso ma lo esplicita, lo porta alla luce, facendo in modo che si medi e si soddisfi attraverso il principio della realtà esterna.

Solo sintetizzando nell'organismo vivente umano la componente animale-biologica con quella culturale-discorsiva, Freud riesce infatti a comporre una scienza dell'uomo che non cada in scissure e polarizzazioni estreme e che ben lungi dall'essere solo una pratica teorica conchiusa nello spazio della clinica, si propone come una vera e propria filosofia della rappresentazione e del linguaggio.

È la categoria di «rappresentanza pulsionale», o se si vuole «rappresentante pulsionale» (nel tedesco di Freud, *Triebrepräsidentanz* o *Triebrepräsidentant*) che meglio chiarisce, a mio avviso, quanto la priorità del materialismo biologico e corporeo da cui muove l'antropologia di Freud rimandi a un corpo vivente che è in primo luogo senza linguaggio e senza nessuna possibile inclusione/riduzione a forme, per quanto minime, di coscienza intenzionale.

Nell'ambito della teoria generale della rappresentazione (*Vorstellung*) che Freud viene sviluppando nel corso della sua opera, il *Triebrepräsidentant* è un concetto limite tra il somatico e lo psichico. Traduce infatti nella dimensione del sentire (del piacere o del dispiacere, della gioia o di dolore, del bene o del male) i ritmi elettro-chimici, cinestetici, ormonali che hanno luogo nel corpo, trasportando questo mondo biologico-quantitativo nella sfera qualitativo-senziente della psiche. Di questo transito la pulsione – quale la spinta, la carica energetica, che spinge e muove l'organismo verso una meta per sopprimere uno stato di tensione – costituisce il punto apicale. E sono le caratteristiche strutturali della pulsione, descritte analiticamente da Freud nel saggio del 1915 *Triebe und Triebchiksale* che ci dicono quanto in questo primo livello, il più profondo e originario della psiche, via sia una mente che è e senza il *minimo grado* di intenzionalità cosciente.

In questo testo Freud espone una concezione composita, quadripartita, della pulsione (*Trieb*) che si articola secondo la fonte (*Triebquelle*), la spinta (*Drang*), la meta (*Treibziel*), l'oggetto (*Objekt*). Per fonte s'intende l'eccitazione, il sovraccarico energetico che nasce in una parte del corpo e che domanda di essere soddisfatto e pacificato, per spinta s'intende l'azione avviata per ottenere il soddisfacimento, ossia la somma della forza e del lavoro che la pulsione è

capace di mettere in campo per il suo soddisfacimento, per meta il soddisfacimento e l'eliminazione della tensione iniziale, per oggetto ciò in cui, sia persona o cosa, fantasia o realtà, la pulsione cerca di raggiungere la sua meta. Tale articolazione quadripartita spiega la differenza tra *Instinkt* e *Trieb*, tra istinto animale e pulsione umana, perché di contro alla fissità di un comportamento fissato per eredità e presente in forma pressoché identica in tutti gli individui di una stessa specie animale, si attesta la *plasticità* della pulsione, cioè il suo essere separata e perciò relativamente indeterminata rispetto ai suoi oggetti e alle sue mete pulsionali, con la diversità dei modi e delle pratiche di soddisfacimento che ne derivano. La pulsione cioè, *nascendo precedentemente e indipendentemente dall'oggetto*, è processo tutto iscritto e conchiuso all'inizio nella corporeità e nell'equilibrio/squilibrio dei suoi ritmi biologici.

Per *fonte* della pulsione si intende quel processo somatico che si svolge in un organo o parte del corpo il cui stimolo è rappresentato nella vita psichica della pulsione. Non si sa se questo processo sia sempre di natura chimica, o se invece possa anche corrispondere allo sprigionamento di altre forze, ad esempio meccaniche. Lo studio delle fonti pulsionali non appartiene più alla psicologia: benché la sua provenienza dalla fonte somatica la condizioni certamente in modo decisivo, la pulsione non ci è nota nella vita psichica che attraverso le sue mete⁴⁵.

L'avere la pulsione nella sua origine uno statuto del tutto biologico – l'essere cioè la pulsione un *processo senza oggetto* – la esclude dall'essere parte, sia pure in un grado minimo, o come taluni teorizzano al grado 0, di una progettualità intenzionale e cosciente. Per tale motivo, quando la pulsione, una volta connessa al suo oggetto/scena di desiderio, entra a far parte del processo rappresentativo e conoscitivo del pensiero cosciente, Freud, per includerla nella psiche ma nello stesso tempo per mantenerne la sua irriducibilità alla intenzionalità cosciente, deve usare, non il termine di *Vorstellung* (rappresentazione) ma di *Repräsentation* (rappresentanza).

Nel suo significato originario questo termine attiene infatti al lessico non logico-gnoseologico bensì a quello politico-amministrativo. Esso indica quel corpo di delegati che, nelle istituzioni dello stato rappresentano di fronte al principe sovrano gli interessi del ben più vasto corpo di sudditi e delle sue articolazioni in ceti (*Stände*) o

45 Sigmund Freud, *Triebe und Triebchicksale* (1915), trad. it. di Cesare Musatti, *Pulsioni e loro destini*, in Id., *Opere*, vol. 8: *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti* (1915-1917), Boringhieri, Torino 1976, pp. 13-35: 19.

gruppi o cittadini. *Repräsentation* entra infatti nel lessico tedesco tra il Seicento e il Settecento, quando i principi o i sovrani dei multiformi stati tedeschi concedono, assegnando loro potere non legislativo ma solo consultivo, Diete o Assemblies, nelle quali i vari ordini o ceti della società premoderna inviano delegati per far conoscere al principe, *Dominus* e *Vater* dell'intero stato, le esigenze e i problemi delle diverse realtà. La *Repräsentation*, o *Repräsentanz*, è perciò una delle istituzioni più tipiche della società cetuale germanica nel passaggio da una concezione feudale-personalistica dello stato, proprietà assoluta del principe, a una realtà sociale più policentrica, dove hanno acquistato potere e riconoscimento ordini e corporazioni. E dove perciò *Repräsentation* è l'istituto di mediazione che consente di portare all'interno del potere del principe, prima assoluto e impenetrabile, le istanze di una alterità, riconosciuta ora, sia pure parzialmente, nella sua dignità e autonoma funzione civile⁴⁶.

La *Triebrepräsenz* (o nel lessico freudiano anche *Triebrepräsenz*), sta a significare dunque per Freud l'*Affektbetrag*, ossia quanto della processualità somatica si fa dimensione emozionale-affettiva entrando a comporre lo psichico fatto anche di scene rappresentate, desiderate o rifiutate.

La *Triebrepräsenz* perciò non produce *rappresentazioni* ma *traduzioni*, traducendo in termini di sentimenti processi e modificazioni di natura somatica. Scandita secondo i due estremi del piacere e del dispiacere, essa costituisce il *luogo e la fonte del senso*: nella duplice accezione del sentimento di se stessi (quanto a *laetitia* o *tristitia*, per dirla con Spinoza, quanto cioè a intensificazione o mortificazione di vita), e conseguentemente della decisione (in base a tale fondazione emozionale e non cognitiva del bene e del male), di quale senso attribuire alla nostra vita, in quanto *destinazione del nostro presente/futuro*.

È *l'ordine del sentire*, e non del rappresentare o del pensare, che ci viene dato e imposto da quel corpo che è *l'esteriorità della nostra interiorità* e come tale è la vera fonte inesauribile del significato del vivere: nella sua inesauribilità e verità mai completamente riducibile alla mente. Dove non casualmente va collocata l'origine della problematicità strutturale che accompagna l'esistenza dell'essere umano. Perché è proprio qui che l'*Uno si fa Due*: dove cioè l'*Uno* del corpo animale, che pure ci appartiene e nella cui organizzazione biologica siamo iscritti, si traduce nel *Bino* di una mente che pensa a partire dal corpo ma attraverso il linguaggio della società e della storia. E dove potremmo aggiungere,

46 Cfr. la voce 'Repräsentation', in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter – Karlfried Gründer, Schwabe Verlag, Basel 1992, Bd. 8, pp. 790-858, in particolare la sezione giuridico-politica (pp. 811-826), a cura di Benedikt Haller.

con un pizzico di fantasia, Freud ha già anticipato e criticato ogni teoria della differenza ontologica alla Heidegger, perché quella che il filosofo di Messkirch ha definito come distanza abissale tra *Essere* ed *Esserci* (riproponendo una categoria così estenuata e arcaica come quella di *Essere*) trova, per quello che abbiamo detto, in Freud la sua anticipata riscrittura materialistica. Visto che il salto e la discontinuità metafisica di Heidegger è ciò che Freud ha già concepito come Uno e Bino, nella continuità/discontinuità di una mente che ha da pensare, in primo luogo, il proprio corpo⁴⁷.

Rispetto alle altre due funzioni o luoghi ‘rappresentativi’ della psiche, che passeremo ora ad analizzare, tale ordine dell’affetto, o della pulsione, può essere definito come un ordine di natura *né eide-tico-percettiva né linguistica*. Infatti l’affetto pulsionale, nel complesso di tutta l’opera freudiana, vive essenzialmente secondo la logica idraulica della diffusione: ossia, per la sua composizione di energia meramente quantitativa, esso si muove e si trasforma lungo delle scale di diminuzione o di crescita non sottoponibili a segmentazioni o articolazioni discontinue. È il luogo dell’energia emozionale, che Freud caratterizza come ‘energia libera’, che corre liberamente, e quanto più rapidamente possibile, verso il soddisfacimento del piacere o verso la fuga precipitosa dal dispiacere.

3.2 *Objectvorstellung und Wortvorstellung*

Le altre due componenti che entrano a dare forma alla *Vorstellung* freudiana sono rispettivamente la *Objectvorstellung*, o rappresentazione d’oggetto, e la *Wortvorstellung*, o rappresentazione di parola. La definizione e descrizione di queste due altre funzioni rappresentative era stata già chiarita da Freud, ancor prima di giungere alla teoria delle pulsioni e alla psicoanalisi, in un testo del periodo delle sue ricerche istologiche e fisiologiche, *Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie*, pubblicato a Vienna nel 1891⁴⁸.

Se il *Triebrepräsident* è strutturato sul senso interno, la funzione che Freud definisce «*Objectvorstellung*» o «*Sachvorstellung*» è la funzione della mente strutturata invece sui cinque sensi esterni e capace di dar vita a rappresentazioni percettive di varia natura, con

47 Cfr. su questo tema Riccardo Lombardi, *Metà prigioniero, metà alato. La dissociazione corpo-mente in psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.

48 *Zur Auffassung der Aphasien, Eine kritische Studie* von Dr. Sigm. Freud, Privatdozent für Neuropathologie an der Universität Wien, Leipzig-Wien, Franz Deuticke, 1891 (cfr. un’edizione recente dello stesso testo, a cura di Paul Vogel, Fischer, Frankfurt a.M. 2001). Per l’edizione italiana si rimanda a Sigmund Freud, *L’interpretazione delle afasie*, trad. it. e cura di Francesco Napolitano, Quodlibet, Macerata, 2010.

una dominanza eidetico-visiva. Questo tipo di funzione rappresentativa, basata su materiale sensoriale-percettivo, è priva di linguaggio: produce rappresentazioni o scene d'oggetto senza la presenza di rappresentazioni e simboli verbali. Come afferma Freud in questo testo della sua fase preanalitica e neurologica, *Zur Auffassung der Aphasien*, «la rappresentazione d'oggetto è un complesso associativo delle più diverse rappresentazioni visive, acustiche, tattili, cinestetiche, ecc.»⁴⁹: un complesso associativo in cui appunto ciò che non è presente è la rappresentazione di parola.

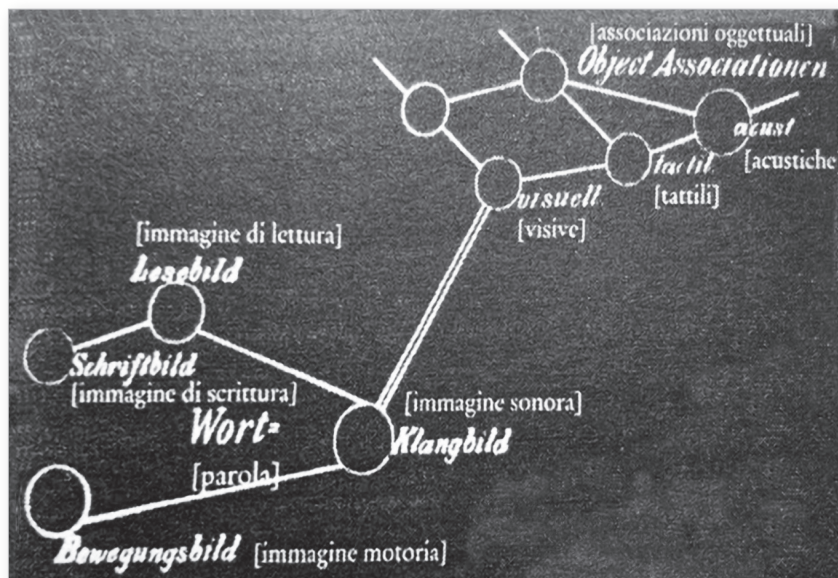
Ma non è solo la mancanza di linguaggio ciò che caratterizza la *Sachvorstellung*. È anche l'essere una rappresentazione 'aperta', come la definisce Freud, nel senso che la mente, per concepire l'idea dell'esistenza extramentale di un oggetto, per rappresentarsi cioè la parvenza durevole e la consistenza di una cosa, oltre che percepire delle sensazioni attuali ed effettive in un momento determinato – sensazioni che sono per altro assai fuggevoli e rapsodiche – deve potervi includere la percezione di una permanente possibilità che nel futuro analoghe impressioni si vengano ad associare nel medesimo modo, nella stessa catena associativa. Aperta cioè, la rappresentazione di cosa, nel senso teorizzato da John Stuart Mill, la cui *Logica* Freud nello scritto sulle afasie esplicitamente cita⁵⁰, e secondo cui l'innunerevole possibilità di sensazioni future che ripeteranno la medesima associazione è più determinante nel definire l'esistenza di un oggetto che non le sensazioni attuali.

La logica che costituisce l'ambito del rappresentare cosale, a dominanza eidetico-visiva, non è quella quantitativo-diffusiva dell'affetto, bensì quella della associazione empirico-qualitativa di figure e dati sensibili, come immagini, suoni, odori, sensazioni tattili, che si relazionano, si associano, si sovrappongono tra loro o si disgiungono

49 Freud, *L'interpretazione delle afasie*, trad. it. cit., p. 101.

50 Nel testo sulle afasie Freud cita come unico filosofo John Stuart Mill, con le sue due opere, *A System of Logic* e *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. Nel pensiero del filosofo inglese egli trovava infatti la tesi di una trama rappresentativa che si forma tutta all'interno del corpo e con ciò il convincimento che la rappresentazione non sia accesso a un oggetto esterno nella sua materialità ma sia una rappresentazione d'oggetto solo in quanto modificazione interna della corporeità. «Non c'è il minimo motivo di credere che quelle che chiamiamo le qualità sensibili dell'oggetto [...] abbiano una qualche affinità con la sua natura. Una causa come tale non assomiglia ai suoi effetti; un vento di levante non è simile alla sensazione di freddo, né il calore è simile al vapore dell'acqua bollente. Perché allora dovrebbe rassomigliare la materia alle nostre sensazioni? [...] nulla conosciamo e possiamo conoscere del mondo esterno, salvo le sensazioni che ne proviamo», John Stuart Mill, *Sistema di logica razioinativa e induttiva*, trad. it. di Giorgio Facchi, Ubaldini, Roma 1968, p. 57.

e scompongono attraverso continuità e contiguità spatio-temporale, attraverso analogie o discordanze di forma, attraverso concordanze di colori, attraverso gradi e intensità di suoni.



Questa immagine è tratta da Sigmund Freud, *Zur Auffassung der Aphasien*, nella traduzione italiana citata di Francesco Napolitano, dove sono aggiunte, rispetto all'immagine originale, le versioni italiane dei rispettivi termini freudiani.

3.3 Il linguaggio non crea il senso

Infine la *Wortvorstellung*, o rappresentazione di parola, condensa la funzione simbolico-linguistica della mente. Ogni rappresentazione di parola è per Freud, come scrive sempre nel saggio giovanile sulle afasie, anch'essa una rappresentazione complessa, costituita da quattro componenti, che sono rispettivamente: il *Klangbild* (immagine sonora) che rappresenta e porta la parola alla mente, in quanto parola udita, il *Lesebild* (immagine visiva) che rappresenta la parola nella mente in quanto termine di lettura, il *Bewegungsbild* (immagine motoria di fonazione), che strutturano la parola in quanto parola parlata, lo *Schriftbild* (immagine di scrittura), che strutturano la parola in quanto parola scritta. La *Wortvorstellung* è dunque per Freud una rappresentazione di sintesi, composta di elementi acustici, visivi e cinestetici, ma fondamentalmente conchiusa e definita, diversamente dalla *Objektvorstellung*, perché esaurita nelle sue quattro immagini psichiche essenziali, tra cui dominante è quella auditiva.

Tale distinzione/opposizione tra chiusura della rappresentazione linguistica e apertura di un contenuto psichico non linguistico di senso, elaborata e trasformata in ambito psicoanalitico, condurrà, nella cornice successiva della psicoanalisi, alla distinzione fondamentale tra «freie Energie» e «gebundene Energie», energia libera ed energia legata. Ma ora quello che qui interessa maggiormente sottolineare è che per il Freud delle afasie la sintesi determinante, la sintesi delle sintesi, è quella che connette rappresentazione di parola a rappresentazione di oggetto, attraverso il congiungimento di immagine sonora della prima e immagine visiva della seconda. Come egli scrive nella didascalia che illustra l'immagine che abbiamo sopra riprodotto.

La rappresentazione di parola sembra un complesso chiuso di rappresentazioni, la rappresentazione d'oggetto, per contro un complesso aperto. La rappresentazione di parola non è collegata con la rappresentazione d'oggetto a partire da tutte le sue componenti, ma solo dall'immagine sonora. Tra le associazioni oggettuali sono quelle visive a rappresentare l'oggetto, in modo analogo a quello in cui l'immagine sonora rappresenta la parola. *En passant* non c'è chi non noterà quanto qui, nella *Objektvorstellung*, Freud assegni il rilievo preminente, tra le altre componenti sensoriali, alla dimensione visiva, quasi nella continuità con la tradizione antichissima, d'ispirazione greca, che assegnava alla visione dell'occhio la maggiore capacità e testimonianza di accogliere ciò che possiede realtà e verità. Ma, al di là di questo rilievo che pure acquista un forte significato nella ricerca della psicoanalisi contemporanea volta a indagare una psichicità pre-rappresentativa, ciò che merita evidenziare è che per questo Freud della fase neurologica il luogo più delicato, quanto a esiti patologici, della mente di cui sta trattando, è proprio la connessione tra le rappresentazioni di linguaggio e le rappresentazioni senza linguaggio.

Le diverse patologie dell'afasia che egli qui prende in considerazione (l'*afasia sensoriale* o auditiva, quale incapacità di sentire le parole, l'*afasia motoria*, quale incapacità di pronunciarle, l'*afasia di lettura*, quale incapacità di leggerle, e l'*afasia di scrittura*, quale incapacità di scriverle) confermano per Freud la seguente tesi.

La tesi che dobbiamo ora formulare sulla base della patologia dei disturbi del linguaggio va nel senso che la rappresentazione di parola è collegata mediante la sua terminazione sensoriale (immagini sonore) alla rappresentazione d'oggetto⁵¹.

Non mancando qui Freud di sottolineare, in un passo di pari importanza, che proprio tale connessione, tra linguistico e a-lin-

51 Freud, *L'interpretazione delle afasie*, trad. it. cit., p. 102.

guistico, tra significante e significato, costituisce l'asse più delicato, quanto a possibilità d'interruzione e di disfunzione di tutte le patologie afasiche: «[...] parecchie cose indicano che il collegamento fra rappresentazione di parola e rappresentazione d'oggetto è la parte più facilmente esauribile dell'attività di linguaggio, in un certo senso il suo punto debole»⁵².

La compresenza, la mediazione, la sintesi di *Triebrepräsident*, di *Objektvorstellung*, di *Wortvorstellung*, cioè delle tre funzioni psichiche che compongono nel loro insieme l'attività complessiva della psiche, costituisce per Freud il funzionamento non-patologico della vita della mente nel suo rapporto con il corpo. Il legame tra *affetto*, *rappresentazione della scena di soddisfacimento o di dispiacere*, attraverso cui *quell'affetto si risolve*, e *loro messa in parola attraverso il linguaggio*, struttura la forma del pensare che Freud definisce «processo secondario», ossia la capacità della mente di *legare attraverso il linguaggio* l'energia aperta che invece nel «processo primario», o forma inconscia del pensare, fluisce liberamente verso la sua risoluzione.

Il linguaggio per Freud, in quanto costituito da simboli che sostituiscono le scene oggettuali e gli affetti che le attraversano, consiste infatti fondamentalmente in un effetto di raffreddamento, di *eclisse degli affetti*⁵³ e delle scene pulsionali da quelli animate. E fa ciò, in una sorta letterale di *Aufhebung* alla Hegel, agganciando la rappresentazione di cosa affettivamente investita alle catene delle parole: le quali, nel momento in cui ne imbrigliano l'energia, contemporaneamente la relativizzano, prendendone appunto distanza attraverso la loro capacità di simbolizzazione.

Così attraverso la rappresentazione di parola e la rete di parole a cui essa è strutturalmente legata, l'urgenza del processo primario, che obbedisce solo al principio di piacere/dispiacere, viene moderata, mitigata, e alla risoluzione coatta della pulsione subentra un benefico raffreddamento pulsionale che consente di guardarsi attorno, fare entrare in gioco anche il principio di realtà, e attraverso un pensiero che tiene conto anche del mondo esterno, cercare il soddisfacimento più opportuno e meno obbligato della tensione affettiva, un soddisfacimento, non solo immaginato o allucinato, ma concretamente possibile e reale.

Il linguaggio, perciò, malgrado la sua funzione insostituibile nella psicoanalisi quale *talking cure* (terapia attraverso non farmaci ma parole), *non crea il senso ma lo porta alla luce*: questa la tesi peculiare e originalissima della concezione freudiana del linguaggio. Il *senso*, il

⁵² *Ivi*, p. 107.

⁵³ Su questo tema cfr. Armando B. Ferrari, *L'eclissi del corpo. Una ipotesi psicoanalitica*, Borla, Roma 2004.

significato ultimo dell'esperire, sta nel processo pulsionale-emozionale e nelle *Objektvorstellungen* che esso attraversa e configura. Ma affinché la psiche si consenta di passare dalla modalità primaria del pensare e dal suo obbligo di soddisfacimento immediato, con scarico della tensione emotiva alla modalità secondaria di un pensiero a confronto con il principio di realtà, è necessario il linguaggio. Il quale, con le sue catene discorsive, *media quell'immediato*, portandolo alla luce della coscienza riflessiva e con ciò stesso alla sua vera possibilità di soddisfacimento.

Tale tema cruciale, dell'identificazione tra linguaggio e coscienza, va ben al di là dell'iniziale trattazione freudiana svolta nel libretto sulle afasie e percorre, per il suo intrinseco rilievo, l'intera opera di Freud dall'inizio alla fine. In tal senso va ricordato che fin dal manoscritto dell'*Entwurf einer Psychologie* (*Progetto per una psicologia scientifica*) del 1895 è evidente in Freud il convincimento che l'immagine mestica (qui nel senso di *Sachvorstellung*) acquista il «segno di qualità» (per esprimerci con il linguaggio del Freud di allora), peculiare e proprio di un'*attività cosciente in atto*, solo quando si associa a un'immagine verbale. Le associazioni verbali sono le catene che trattengono il desiderio e che, nello stesso tempo, gettano la loro rete a stabilire connessioni possibili di realtà.

Pensare con la carica dei segni di realtà di pensiero o dei segni verbali è, quindi, la più alta, la più sicura forma del processo del pensiero conoscitivo⁵⁴.

Il pensiero, già per questo Freud a mezzo tra il fisiologico e lo psicoanalitico, lungi dall'essere contemplazione, è azione, la cui necessità è generata nel momento in cui nella vita della mente si apre una distanza, un *gap*, tra rappresentazione psichica interiore e realtà. Sanare quella distanza è l'esito di un lavoro vero e proprio che utilizza come suoi strumenti quel genere specifico di rappresentazioni che sono le rappresentazioni verbali, la cui natura intrinsecamente sonora e leggera consente di trattenere e contenere la motilità di un corpo e di un agire pronti a seguire l'istanza immediata del desiderio: di inibire dunque e raffreddare l'accelerazione emotiva, utilizzando una quantità di energia ridotta rispetto a quella pulsionale per indagare il mondo circostante e raggiungere infine la coincidenza tra lo psichico e il reale, attraverso un giudizio di identità.

Così il processo del pensare/giudicare è un processo, reso possibile solo dall'inibizione esercitata dall'Io e messo in atto dalle differenze

54 Sigmund Freud, *Entwurf einer Psychologie* (1895), trad. it. di Cesare L. Musatti, *Progetto di una psicologia*, in Id., *Opere*, cit., vol. 2: *Progetto di una psicologia e altri scritti*, pp. 193-284: 202.

tra l'investimento di desiderio di un ricordo e un consimile investimento percettivo. Ne segue che, quando due cariche coincidono, la conseguenza sarà un segnale biologico per porre termine al pensiero e lasciare iniziare una scarica. Quando esse non coincidono, viene dato incremento all'attività del pensiero, alla quale verrà posto di nuovo termine quando esse coincideranno. Il lavoro del giudizio si svolge attraverso l'immagine motoria delle parole che, sospendendo l'energia della scarica del desiderio e inibendo i ricordi che la facilitano, dirigono l'attenzione a ricercare e a selezionare, dalle percezioni che provengono dal mondo esterno, tutti i nessi possibili e le vie di conduzione che avvicinano progressivamente all'oggetto ricercato. L'attenzione è così dispendio, attivo e intenzionale, di energia che preseleziona e preinveste quella porzione di realtà e di mondo esterno da cui verosimilmente può riemergere e tornare a riprodursi l'immagine originaria del desiderio, connessa questa volta a una sensazione-percezione. Le associazioni verbali sono dunque le catene che trattengono il desiderio e che, nello stesso tempo, gettano la loro rete a stabilire connessioni possibili di realtà.

Di nuovo in quel testo fondamentale della sua maturità intitolato *Das Unbewusste* del 1915, Freud teorizza con molta chiarezza: «la rappresentazione conscia comprende la rappresentazione della cosa più la rappresentazione della parola corrispondente, mentre quella inconscia è la sola rappresentazione della cosa e basta»⁵⁵.

Tale distinzione che assegna all'inconscio una modalità di pensare che deve valersi di un comporre e di un discorrere che percorre sentieri e connessioni solo tra *Objektvorstellungen* (evidentemente in connessione con forze pulsionali), *prive perciò di una discorsività linguistica*, viene riaffermata ancora in un passo contenuto ne *L'Io e l'Es* del 1923:

Altrove ho già formulato l'ipotesi che la vera differenza fra una rappresentazione (o pensiero) *inc* e una rappresentazione *prec* consista nel fatto che la prima si produce in relazione a qualche materiale che rimane ignoto, mentre nella seconda (la *prec*) interviene in aggiunta un collegamento con rappresentazioni verbali [...]. Allora la domanda: Com'è che qualcosa diventa cosciente?, andrebbe formulata più adeguatamente nel modo seguente: Com'è che qualche cosa diventa preconscious? E la risposta dovrebbe essere: attraverso il collegamento con le rispettive rappresentazioni verbali⁵⁶.

55 Sigmund Freud, *Das Unbewusste* (1915), trad. it. di Cesare Musatti, *L'inconscio*, in Id., *Opere*, vol. 8, cit., pp. 49-88: 85.

56 Sigmund Freud, *Das Ich und das Es* (1923), trad. it. di Cesare Musatti, *L'Io e l'Es*, in Id., *Opere*, cit., vol. 9: *L'Io e l'Es e altri scritti* (1976), pp. 469-520: 483.

E ancora nel *Compendio di psicoanalisi* del 1938, che può essere considerato l'ultimo suo scritto organico, Freud, senza variare il suo convincimento sul tema, afferma:

Processi consci alla periferia dell'Io, e tutto il resto che è nell'Io inconscio: sarebbe questa la situazione più semplice che dovremmo supporre. Può darsi che in effetti le cose stiano così per gli animali, ma per gli uomini si aggiunge una complicazione in virtù della quale anche alcuni processi interni all'Io possono acquistare la qualità della coscienza. Ciò è opera della funzione linguistica, la quale stabilisce uno stretto collegamento fra i contenuti dell'Io e i residui mnestici delle percezioni, e più ancora delle percezioni auditive⁵⁷.

3.4 *Il sogno come pensiero senza linguaggio*

La disgregazione di tale sistema psichico, basato sulla compresenza dei tre ordini di cui s'è parlato fin qui – in particolare la dissoluzione del nesso tra rappresentazione di parola e rappresentazione di cosa – apre per Freud l'accesso alla scienza dell'inconscio, attraverso, com'è noto, quella chiave di volta che è l'*Interpretazione dei sogni*, per trascorrere, di lì, alle patologie della mente. E la scienza dell'inconscio si basa, a mio avviso, in tutta l'impostazione freudiana nel convincimento di fondo che l'inconscio è essenzialmente senza linguaggio: ossia è un luogo e una modalità del rappresentare e del pensare nei quali è sostanzialmente assente la funzione linguistica, la *Wortvorstellung*, e sono presenti solo il *Triebrepräsentant* e la *Sachvorstellung*.

Secondo la classica definizione freudiana il sogno, com'è noto, è la realizzazione di un desiderio attraverso allucinazione: sospensione del principio di realtà e della coscienza volta verso la realtà esterna, e legislazione del solo principio del piacere. La sospensione della coscienza vigile, volta verso l'esterno, comporta che l'attività rappresentativa e pensante del sognare si compia attraverso una 'regressione', attraverso cioè la riattivazione allucinatoria di immagini e percezioni trascorse. Nel sogno, scrive infatti Freud, con il regredire ogni «complesso atto rappresentativo» viene disarticolato e ridotto alla «materia grezza di traccie mestiche». E questo ritorno alla materia grezza del rappresentare implica che il pensiero del sogno si formi attraverso quello che Freud chiama *Rücksicht auf Darstellbarkeit*, 'riguardo per la raffigurabilità': ossia la capacità di mettere in scena solo immagini, prevalentemente visive, o comunque rappresentazioni e sensazioni concrete, di cosa, e di eliminare contemporaneamente

⁵⁷ Sigmund Freud, *Abriß der Psychoanalyse* (1938), trad. it. di Cesare Musatti, *Compendio di psicoanalisi*, in Id., *Opere*, cit., vol. 11: *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti* (1979), pp. 567-634: 589.

ogni nota di astrazione, nel senso della generalizzazione e dell'universalizzazione implicite nella valenza simbolica dei segni linguistici. «Chiamiamo regressione – scrive Freud – il fatto che nel sogno la rappresentazione si ritrasforma nell'immagine sensoriale da cui è sorta in un momento qualsiasi»⁵⁸.

La tesi di Freud è dunque, che, con l'attività del sogno, al pensiero capace di concettualizzazione e discorsività, capace cioè di associare attraverso i simboli verbali, subentri un sistema associativo fatto di immagini e percezioni sensoriali. Così il processo primario – il modo cioè di funzionare della mente per Freud costretto e coatto dall'obbedienza al principio di piacere e al soddisfacimento a ogni costo dell'affetto –, come si esprime nel sogno, appare curvato e concluso in un orizzonte fondamentalmente percettivo-sensoriale, a dominanza rappresentativo-visiva. E questo implica che tale tipo peculiare di 'pensiero' utilizzi metodi (nel senso etimologico di percorsi) peculiari di associazione e di costruzione ed escluda da sé la presenza di metodi e nessi più generalizzanti e astratti.

Se guardiamo al processo onirico come a una regressione all'interno dell'apparato psichico da noi adottato, possiamo senz'altro spiegare il fatto, stabilito per via empirica, che nel lavoro onirico tutte le relazioni logiche dei pensieri onirici vanno perdute o trovano soltanto espressione travagliata. Secondo lo schema, queste relazioni logiche non sono contenute nei primi sistemi *Tmn*, ma in altri situati più avanti, e nella loro regressione sino alle immagini percettive perdono di necessità la loro espressione. *Nella regressione la struttura dei pensieri del sogno viene disgregata nella sua materia prima*⁵⁹.

Vengono meno le relazioni del *logos* – cioè del pensiero che *lega* e raccoglie attraverso il linguaggio – e rimane un contenuto che va altrimenti legato e composto. «L'apparente pensare del sogno riproduce il contenuto dei pensieri del sogno, non i loro reciproci rapporti, nella cui istituzione consiste il pensare»⁶⁰.

Su questa assenza di *logos* si fonda la natura alogica ma non illogica del lavoro onirico e di quelle sue due funzioni fondamentali che concorrono a produrre la scrittura geroglifica del sogno e che sono, rispettivamente, la 'condensazione' e lo 'spostamento' (*Verdichtung* e *Verschiebung*). La prima, come è noto, unisce più contenuti rappresentativi e mentali secondo un modo per sovrapposizione e per giustapposizione

58 Sigmund Freud, *Die Traumdeutung* (1900), trad. it. di Cesare Musatti, *L'interpretazione dei sogni*, in Id., *Opere*, vol. 3, Boringhieri, Torino 1966, p. 496.

59 *Ibidem* (corsivi di Freud).

60 *Ivi*, p. 288.

che non è quello appunto per generalizzazione e astrazione concettuale e che sembra operare invece soprattutto attraverso una logica della somiglianza; mentre il secondo procede lungo catene associative che sembrano privilegiare la dimensione della contiguità.

Insomma la parte inconscia della mente appare, a mio avviso, per Freud essere caratterizzata da una assenza di linguaggio, nel senso dell'assenza di una connessione discorsiva dei propri contenuti. Tant'è che lo stesso linguaggio, quando è presente, sembra che vi sia per Freud più e solo nei termini di una scenografia rappresentativa la quale tratta i significanti verbali alla stregua di rappresentazioni di cosa e che dunque tratta le parole, o la singola parola, secondo norme e sensi associativi che sono del tutto eterogenei rispetto alle catene semantico-sintagmatiche del linguaggio vero e proprio.

Per quanti discorsi e controdiscorsi possano esserci nei sogni, assurdi o sensati che siano, l'analisi ci mostra ogni volta che il sogno ha colto dai suoi pensieri frammenti di discorsi effettivamente fatti o uditi, procedendo poi con essi in modo estremamente arbitrario. Non soltanto li ha strappati dal loro contesto e ridotti a frammenti, accogliendone uno e scartandone un altro, ma spesso li ha connessi in modo nuovo, cosicché il discorso del sogno, apparentemente coerente, all'atto dell'analisi si scompone in tre o quattro frammenti. In questa utilizzazione esso ha spesso lasciato da parte il significato che le parole avevano nei pensieri del sogno ed è riuscito a ricavare dal testo un significato completamente nuovo⁶¹.

Condensazione e spostamento agiscono non solo sulle rappresentazioni visive ma anche su quelle auditive: giacché ogni immagine sensoriale, nella sua dissoluzione da ogni piano concettuale e proprio nella sua dominanza e origine di senso specifica, è contenuto congruo e disponibile per la sintesi dell'inconscio.

Il lavoro di condensazione del sogno riesce particolarmente evidente quando sceglie a suoi oggetti parole e nomi. Infatti il sogno tratta spesso le parole come cose e le sottopone alle medesime combinazioni delle rappresentazioni di cose. Ne risultano creazioni verbali bizzarre e inconsuete⁶².

Di conseguenza – e questa è una delle constatazioni più dirimenti per affermare l'esistenza di un'altra logica e di un altro modo di funzionare della mente diversi da quelli del pensiero linguistico – il principio di non contraddizione ha per Freud una validità limitata che non si può estendere all'attività inconscia della mente: giacché qui è

61 *Ivi*, p. 383.

62 *Ivi*, p. 274.

appunto possibile, per il lavoro proprio della condensazione e dello spostamento, che in una stessa immagine e nella medesima unità di tempo siano compresenti due contrari o, se si vuole, due catene ideative di significato opposto. Il principio di non contraddizione, ossia il principio che vieta la contraddizione, sta come è noto a fondamento del pensare discorsivo e della logica occidentale, sia della logica antica aristotelica, sia della logica matematica moderna. Ma la logica per Freud appunto non spiega tutta l'attività della mente, non spiega e non riesce a comprendere una grossa parte dei comportamenti, delle azioni, dei pensieri degli esseri umani. Alla pretesa esaustività della logica di poter analizzare e risolvere con le sue formule l'intera esperienza dell'essere umano Freud oppone le sue tre logiche della sua teoria della mente, quella diffusiva dell'affetto, quella associativo-sensoriale del pensiero inconscio e quella discorsiva del pensiero logico-linguistico. Facendo valere dunque una teoria dell'incorporamento del significato, per cui il senso ultimo di ogni accadere e di ogni interpretare sta, oltre le informazioni che ci vengono dal mondo esterno, nella risposta emozionale interiore di ciascuno di noi, che parte da un corpo – si badi, dico corpo e non cervello – che non è mai riducibile alla mente. Dove l'esser fonte di significati, da parte del corpo, sta proprio nella distanza che strutturalmente e funzionalmente lo fa presente e contemporaneamente lo distanzia dalla mente. Giacché è proprio la differenza tra mente e corpo che, con l'irriducibilità delle sue due polarità, ci fa vivere e funzionare come esseri umani.

In conclusione, a queste riflessioni, anch'esse schematiche su Freud, va sottolineato quanto il mio intento sia stato quello di presentare Freud come un teorico, e non solo un clinico, dell'integrazione: ossia di una concezione della mente umana come composta da diversi livelli e logiche di funzionamento. E di quanto perciò sia importante che queste tre diverse logiche s'integrino tra di loro, senza che l'una cada in una estremizzazione asimmetrica rispetto alle altre. Da questo punto di vista il Freudismo fa riferimento alla migliore tradizione della filosofia classica tedesca che in Kant e in Hegel trova le maggiori valorizzazioni della mediazione e della sintesi, a cui sono immanenti alterità e opposizione, ma che pure non vengono meno alla loro funzione di non rinunciare a una teoria dell'individualità organica.

Di contro a questa tradizione, peculiare della cultura tedesca, la rielaborazione francese della psicoanalisi, dovuta essenzialmente all'opera di Jacques Lacan, ha celebrato un'antropologia della scissione e della mancanza a essere che s'è alimentata molto, a mio avviso, della metafisica del «Nulla» di Vladimir Solov'ëv e della differenza ontologica di Heidegger, attraverso le lezioni e i celebri seminari di Alexandre Kojève.

Il trapianto che Lacan ha voluto compiere di una metafisica del Non-Essere nel corpo dell'opera freudiana sul corpo dell'opera freudiana, *caratterizzata invece nella sua genesi da una profonda ispirazione biologico-darwiniana*, va a mio avviso disvelato – ma non è questo il luogo – come un abilissimo gioco d'azzardo che ha voluto connettere visioni del mondo e della vita umana, non solo distanti ma del tutto irriducibili l'una all'altra.

La grande capacità manipolatoria e scenografica di Lacan è consistita infatti nel mettersi sul bordo di due universi, di due *Weltanschauungen* che non potevano parlarsi tra di loro, data la non confrontabilità dei loro principi teorici e onto-antropologici, e inventarsi invece un lessico, del tutto proprio e idiosincratico, con il quale pretendere di far dialogare regni, nazionalità e culture altrimenti chiuse e reciprocamente ostili. Mantenendo, ovviamente, nella saldezza delle sue mani le chiavi di quel codice così ermetico e personale e consegnando nello stesso tempo alla posterità dei suoi seguaci il compito di un'ermeneutica infinita di quel *secretum*.

Si consideri in tal senso il modo profondamente diverso in cui viene letto il rapporto corpo-mente alla luce di un'ottica lacaniana di contro a un'interpretazione d'ispirazione freudiana. Per Lacan, a partire fin dai suoi primi scritti, il corpo è il luogo del Non-Senso, del Non-Essere. Esso coincide con un Reale che è *corps morcelé*, caos primordiale, dilagare delle pulsioni, eccesso di una vita che, per il suo eccedere, è immediatamente morte. Tale Reale è l'Altro assoluto dall'umano, perché è *nuda vita* che devasta e irrompe nella *vita umana*: e come nuda vita è priva di ogni possibile senso e mediazione con l'umano. È mancanza e scissione fondativa, perché essendo vita mai realizzabile nella vita umana, pone l'assolutamente Altro nel cuore dell'umano, come fondamento mai attingibile e significabile. È condizione permanente di dissoluzione e frammentazione che, con l'atto di un primo e originario *après coup*, produce la nostalgia di un *Origine*, di un *Uno* (mai esistito ma appunto solo fantasticato): quale potrebbe essere, prima della nascita, una *indistinzione fusionale con il materno*, che, come tale, implicherebbe uno stato, di nuovo, solo di morte e di annullamento dell'individuale.

A muovere da questa dislocazione del corpo, carico di bisogni, in una naturalità bestiale e Altra dall'umano, la psiche umana si struttura secondo funzioni culturali (Immaginario o Simbolico), che tentano di dare senso, di dare Essere a questo Non-essere, a questo non-senso. Ma secondo figurazioni e costruzioni (Immaginario e Simbolico) che risultano sempre estrinseche ed eccedenti rispetto a questo Non-Senso originario, che costituisce nello stesso tempo il

limite e l'abisso dell'esistenza. Per Jacques Lacan l'essere umano è così costituito e vissuto da una strutturale alternanza: tra un *meno di essere* e un *più di essere*, tra un'assenza radicale di senso e un'eccedenza di senso, dato che le identificazioni rispecchianti dell'Immaginario e i codici e le leggi del Simbolico linguistico non possono che girare attorno al margine di quella *béance* originaria e abissale, senza mai potervi accedere e darle senso⁶³. Vale a dire che l'essere umano per tale pulsare, tra mancanza a essere e operazione segnica su quella mancanza, è intrinsecamente simbolo, come vuole la natura del linguaggio, un segno che rinvia costantemente all'altro da sé. E di qui la tesi più celebre della reinterpretazione della psicoanalisi avanzata da Lacan secondo la quale l'inconscio è strutturato come il linguaggio, ossia che l'inconscio funzioni secondo regole e strutture simili a quelle del linguaggio.

Ma tutto ciò è conseguente dall'aver accolto lo psicoanalista francese inizialmente la differenza ontologica, proposta da Kojève, tra bisogno e desiderio, tra natura animale e mente storico-sociale, tra pulsione biologico-fisica (come desiderio d'oggetto) e desiderio di desiderio dell'Altro (come desiderio di riconoscimento). Con l'esito, a mio avviso, di ritornare a un dualismo cartesiano tra corpo e mente, istituito sull'eterogeneità ontologica e qualitativa dei due diversi ambiti. Ma di ciò, con maggiore approfondimento, sarà opportuno parlare e discutere in un'altra occasione⁶⁴.

* * *

Qui, a conclusione di questo rapido e alquanto schematico percorso, quello che si vuole dire è che è difficile pensare a modelli di riorganizzazione sociale e di nuove formule della politica senza includere la proposta di una nuova antropologia basata sul riconoscimento interiore che una mente possa fare della propria corporeità emozionale. Il deficit antropologico di un marxismo fermo alla VI tesi su Feuerbach, io credo, possa essere superato solo attraverso la visione di un essere umano costruito non solo sull'*asse orizzontale* di riconoscimento o disconoscimento con gli altri ma anche, e imprescindibilmente, sull'*asse verticale* della propria interiorità e dell'accesso, *con il grado*

63 Cfr. Davide Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, Laterza, Roma-Bari 2009, particolarmente le pp. 31-55.

64 Anche qui mi permetto di rinviare al mio saggio, *Dio ci guarda/(i) dall'Uno. Note per una critica affrettata del lacanismo*, in «InCircolo. Rivista di filosofia e cultura», 7 (2019), pp. 144-160.

minimo possibile di autocensura, con il proprio fondo biologico-affettivo. Senza l'accoglimento della tesi fondamentale della psicoanalisi che, oltre alla tradizionale società esteriore, si dà nell'essere umano una società interiore, destinata anch'essa o all'equilibrio democratico o all'autoritarismo – *senza l'accoglimento di tale antropologia dei due assi* – non credo possa darsi un nuovo processo storico e culturale di emancipazione individuale e collettiva.