"Per me quello che importava era l'essere umano"
Nietzsche e Schopenhauer sul Sé

Anthony K. Jensen

(tr. it. di Daniele Zanghi)

La storia corrente secondo cui Nietzsche capitò quasi magicamente sullo scritto di Schopenhauer nella libreria *Antiquar Rohn* in Blumengasse 4 a Lipsia nell'ottobre del 1865 è un apocrifo messo in giro da Nietzsche stesso.[1] Nietzsche scopri in verità Schopenhauer l'estate precedente durante il corso di Karl Schaarschmidt, intitolato *Allgemeine Geschichte der Philosophie* presso l'Università di Bonn, in cui il programma del professore indicava una lettura estesa della critica di Schopenhauer a Kant.[2] Nietzsche ne prende nota a pagina 59 dei suoi appunti sul corso: *Kritik der Kantische Philosophie / von A. Schopenhauer*[3]. La rottura brusca e completa di Nietzsche con Schopenhauer è ugualmente un apocrifo auto-costruito. Nel dicembre del 1876, Nietzsche scrive a Cosima Wagner: "Saresti sorpresa se confessassi qualcosa che si è gradualmente sviluppato, ma che è più o meno improvvisamente entrato nella mia coscienza: un disaccordo con l'insegnamento di Schopenhauer? Virtualmente, riguardo a tutte le proposizioni generali, non sono dalla sua parte; quando scrivevo su Schopenhauer, avevo già notato che mi ero lasciato indietro

[1] "Un giorno avevo trovato nella bottega del vecchio antiquario Rohn un libro [Il mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer] che non conoscevo affatto: lo presi in mano e lo sfogliai. Non so quale demone mi sussurasse "Portati a casa questo libro". KGW I/4, 513.

[2] È possibile vedere le note di questo corso al Goethe-Schiller Archiv a Weimar, Signatur GSA 71/41. Il merito di questa scoperta spetta a Wilhelm Metterhausen, il cui dattiloscritto *Friedrich Nietzsches Bonner Studienzeit 1864/5* si trova ancora nell'archivio universitario di Bonn. Per una discussione, cfr. Figl (1991), 89-100.

[3] Per una discussione delle lezioni di Schaarsmidt e la loro influenza, cfr. Broese (2004), 18-24. I risultati di Broese hanno conseguenze importanti per la prima comprensione di Kant da parte di Nietzsche, anche se non sono ancora stati sufficientemente riconosciuti.

tutto quello che concerne il dogma; per me quello che importava era *l'essere umano*."[4] Sebbene Nietzsche avrebbe mantenuto almeno un rispetto moderato per la persona di Schopenhauer nel corso della sua vita, la sincerità di questo passaggio è discutibile per tre ragioni.[5] Innanzitutto, è evidente che Nietzsche nutriva importanti dubbi riguardo alla metafisica dualistica di Schopenhauer e al suo affidarsi all'"intuizione poetica" per dimostrarla, dubbio espresso circa dieci anni prima nel suo saggio mai pubblicato *Su Schopenhauer*[6]. In seguito, considerando che i Wagner i loro amici erano essi stessi schopenhaueriani noti e di lunga durata, sarebbe più probabile che la declamazione confidenziale di Nietzsche a Cosima sia stata realizzata assai prima di essere espressa.[7] Infine, la storia dipende dalla visione in base alla quale l'opera giovanile di Nietzsche *sia* effettivamente schopenhaueriana (nelle parole del suo amico intimo Erwin Rohde, "una degna espansione e un degno sviluppo del lavoro di Schopenhauer") e la sua opera successiva *sia* effettivamente anti-schopenhaueriana.

Dunque la narrazione tipica – per cui Nietzsche era un discepolo totale di Schopenhauer dall'ottobre 1865 fino alla metà degli anni '70 e poi un suo totale oppositore subito dopo 1876 – non è solamente troppo ampia, ma anche inaccurata.[8] Fortunatamente, un gruppo di ricercatori

---

[4] KSB 5, 210. Nietzsche conferma in una nota del 1887 che l'anno 1876 è stato l'anno in cui cominciò a rompere con Schopenhauer. Cfr. KSA 12, 354.

[5] Ivan Soll è stato uno dei primi a mettere in discussione il racconto di Nietzsche sull'influenza di Schopenhauer nel mondo accademico anglofono. Cfr. Soll (1998), 104-31.

[6] Fr. Nietzsche, *Scritti giovanili*, in Id., *Opere*, testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, vol. I, tomo 2, pp. 220-228

[7] Degna di menzione è la reazione dell'amico d'infanzia di Nietzsche e futuro fondatore dello *Schopenhauer Jahrbuch* e della *Schopenhauer Gesellschaft*, Paul Deussen. "Ma cos'è questo? – Tu non sei più vicino a Schopenhauer, -- Tu, mio MISTAGOGO e Protoevangelista! [sic] – ciò è inconcepibile, impossibile. – Ecco quello che dico: Nietzsche deve fare marcia indietro!— "Lettera di Deussen a Nietzsche del 14 ottobre 1877, Nr. 996; KGB II/6.2, 730. Data una tale reazione, è forse comprensibile che Nietzsche tenne ogni critica per sé.

[8] Il tentativo di Heidegger di inserire a forza sia Schopenhauer che Nietzsche in una storia riguardante lo sviluppo del pensiero – uno sviluppo che naturalmente conduce inesorabilmente a lui stesso – è un eccellente esempio di quanto equivocamente questa influenza conduca ad una generale interpretazione errata del pensiero di Nietzsche. Poiché Nietzsche è destinato ad essere l'ultimo metafisico dell'Occidente, Heidegger inclina a dipingere il suo rapporto con Schopenhauer come un rapport 'maestro-discepolo', per cui il compito del discepolo è di superare il maestro in un momento di liberazione ispirata. Più seriamente, benché supportino la stessa narrazione, Georg Simmel (1907) e

recenti ha reinquadrato più criticamente l'influenza di Schopenhauer. Le reinterpretazioni più comprensive sono rappresentate da alcuni fra i migliori ricercatori in quattro lingue: Christopher Janaway,[9] João Constâncio,[10] e, qui nella tradizione accademica italiana, – che a mio aviso svolge il miglior lavoro nel combinare un senso storico erudito con attente analisi filosofiche – Sandro Barbera,[11] Sossio Giametta,[12] e specialmente coloro che qui mi ospitano: Fabio Ciraci[13] ed il Professore Domenico Fazio.[14] Tutti loro si trovano nella rara posizione di essere considerati delle autorità riguardo entrambe le figure e tutti loro assumono approcci attentamente contestualizzati. Altri interpreti si confrontano con aspetti particolari del rapporto Schopenhauer-Nietzsche, asserendo che *La Nascita della Tragedia* stessa mostra una profonda insoddisfazione riguardo a Schopenhauer.[15] Vi è stato inoltre un gruppo di altri studi che esaminano attentamente la posizione dinamica che Nietzsche assume nei confronti di Schopenhauer su questioni come la compassione

Walter Kaufmann (1950) confidano eccessivamente nell'iniziale somiglianza e nella successiva dissomiglianza di temi filosofici generali tra Nietzsche e Schopenhauer, senza riconoscere le brevi rotture nella formulazione che avvengono lungo la carriera di Nietzsche. Il biografo Curt Paul Janz, d'altra parte, confida troppo nella documentazione biografica edita al fine di suggerire che il circolo di amici di Nietzsche gli precluse una seria separazione dallo schopenhauerismo finché non arrivò nei nuovi paraggi filosofici in Sorrento. Janz (1978) I, 430-5.

[9] In aggiunta a diversi articoli propri, l'introduzione e la collezione di materiale nel suo volume del 1998 imposta l'agenda di ricerca almeno nel mondo anglofono.

[10] Tra i molti articoli recenti in diverse lingue, cfr. il suo (2013a); e su Schopenhauer specificamente, il suo (2011).

[11] Si veda specialmente Barbera (1994, 1995, 2004).

[12] Giametta (2008). Il lavoro di Giametta, specialmente con Colli e Montinari, è stato gravemente sottostimato nel mondo accademico anglofono.

[13] Ciracì (2013).

[14] Tra i tanti lavori, cfr. principalmente Fazio (2010, 2012).

[15] Barbera (1994), 217-33; Taylor (1988), 45-73; e Porter (2000), 57-73. Un esame degno di nota, inoltre, è quello di Staten (1990), 192-8.

ed il pessimismo,[16] l'individuazione,[17] l'espistemologia,[18] l'arte e la musica,[19] ed il linguaggio.[20] Essi concordano riguardo all'asserzione per cui il confronto di Nietzsche con la filosofia schopenhaueriana è stato quasi sempre criticamente sfumato piuttosto che ciecamente fanatico o sprezzantemente denunciatorio.

Ciò a cui vorrei rivolgermi qui è giocare con quello che Nietzsche suggerì a Cosima Wagner essere il punto fondamentale di partenza: non Schopenhauer come essere umano, bensì la visione di Schopenhauer dell'essere umano. Quel che è specificamente in ballo è un'apparente disgiunzione tra la dottrina di Schopenhauer del mondo 'interiore' dell'essere umano in quanto "Volontà di Vita" e l'asserzione di Nietzsche che ogni cosa nel mondo, inclusi gli esseri umani, dovrebbe essere considerate 'Volontà di Potenza' e nient'altro. "Solo lì dove vi è vita, vi è anche Volontà: non Volontà di Vita, ma – come insegno – Volontà di Potenza!" (Z II, "Dell'autosuperamento"). Contrariamente a quanto Nietzsche sembra qui affermare, io sostengo che difficilmente i due termini sono semplici contrari l'uno dell'altro, e che vi è dunque una visione simile della volontà, ma orientata verso due fini differenti, l'uno sostituendo l'altro. Invece, io sostengo che si tratta di due caratterizzazioni del tutto disparate, non solo nei termini del loro contenuto ma anche in termini della loro forma: mentre quella di Schopenhauer è un'asserzione

[16] Un'analisi esemplare delle loro asserzioni contrastanti su felicità, pessimismo e affermazione vitale si può trovare in Reginster (2012), 349-366. Per la critica di Nietzsche della morale più generalmente nel contesto di Schopenhauer, cfr. il volume illuminante di Birnbacher & Sommer (2013), specialmente gli articoli di Georges Goedert e Jakob Dellinger.

[17] Cfr. Nabais (2006), 76-94.

[18] Cfr. Clark (1988), 37-78; Sousa (2012), 39-61. Cfr. anche il mio (2012): 326-341.

[19] Cfr. Came (2006), 41-57; Han-Pile (1999), 213-244; Soll (1998), 79-115.

[20] Constâncio (2012), 53-64. Cfr. anche i numerosi capitoli eccellenti delle antologie sue e di Maria João Branco *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language* (Berlin: de Gruyter, 2012) e *Nietzsche on Instinct and Language* (Berlin: de Gruyter, 2011). Cfr. anche Crawford (1988).

ontologica a proposito del mondo e del sé, quella di Nietzsche è una descrizione simbolica che generalizza ciò che può possibilmente essere esperito.

Metafisica e Naturalismo

In *Su Schopenauer* (1868), scritto sotto l'influenza di Friderich Albert Lange e Kuno Fischer, oltreché una debilitante ferita al petto occorsa durante il suo addestramento militare comicamente inetto, Nietzsche espone le sue critiche alla metafisica di Schopenhauer nel modo che segue: 1) Schopenhauer è rimasto troppo vicino a Kant nel mantenere il carattere impensabile della 'cosa in sé'. 2) Quel che Schopenhauer dice a riguardo della 'cosa in sé', ossia la Volontà, scaturisce solamente da un'intuizione poetica, mediante cui essa viene presumibilmente colta ma non conosciuta. 3) Malgrado il fallimento nel rappresentare la Volontà, Schopenhauer le ascrive illecitamente predicati rappresentativi come l'unità, la libertà, etc. 4) Mentre è *possibile* che l'inconcettualizzabile Volontà sia la cosa in sé, qualsiasi "pensiero rispettabile" dovrebbe tuttavia sottolineare che questa è solo una possibilità e non una necessità, in assenza di un "momento di genialità che porrà sulle sue labbra la parola che offre la chiave al testo, visibile a tutti e ancora non letto, che chiamiamo mondo."[21]

Nietzsche è piuttosto ingiusto nella prima e nella seconda critica.[22] Schopenhauer allarga certamente i limite della razionalità kantiana – abbastanza spesso a proprio detrimento – per

[21] "*Su Schopenhauer*" può essere trovato in BAW (= *Historisch-Kritische Gesammtsausgabe*, hrsg. Hans Joachim Mette e Karl Schlechta, 9 voll., Munich: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1934-40), 3, 352-61. Queste quattro critiche vengono enumerate in BAW 3, 354f. Per una lettura alternativa di queste quattro critiche, cfr. Giametta (2006), 126, il quale trova queste critiche coerenti con *Gaia Scienza* 99.

[22] Sandro Barbera ha sostenuto in modo convincente che Nietzsche ha preso in prestito queste critiche, con i loro difetti, dai resoconti critici contemporanei degli accademici, in particular modo da Rudolf Haym. Una delle critiche principali di Haym è che il sistema di Schopenhauer dipende dalla combinazione di poesia romantica e rappresentazione naturalistica. Barbera (1995), 126-30.

includere una forza irrazionale distintamente anti-illuministica al cuore della sua visione del mondo. Il dualismo fra fenomeno e noumeno di Kant viene profondamente trasfigurato in una teoria pan-ententica[23] *bifronte* della metafisica in cui tutto è uno, ma visto sotto due lenti diverse: l'una è l'esperienza fenomenica quotidiana attraverso la quadrupla radice della ragione sufficiente, l'altra è una intuzione non intellettuale o *Auffassung* che si svolge nella determinazione non-spaziale dell'introspezione. In altre parole, il mondo descritto da Schopenhauer è ugualmente volontà e rappresentazione a seconda di come uno lo vede. (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, II, §1). Poiché noi stessi siamo cose in sé, come Schopenhauer spesso ci ricorda, possediamo una "via segreta" per il castello del Mondo come Volontà, e precisamente mediante questa modalità di introspezione:

> In base a tutto ciò, per la via della *conoscenza oggettiva*, e quindi muovendo dalla *rappresentazione*, non si andrà mai oltre la rappresentazione, cioè il fenomeno, ci si fermerà dunque al lato esterno delle cose, senza mai poterne penetrare e indagare l'interno, quello che esse sono in se stesse. Fin qui sono d'accordo con Kant. Ora però, come contrappeso a questa verità, io ho messo in rilievo l'altra: che noi non siamo soltanto il *soggetto conoscente*, ma d'altro lato facciamo parte anche *noi stessi* degli esseri da conoscere, *siamo noi stessi la cosa in sé*; che quindi per giungere a quella propria e intima essenza delle cose, nella quale non possiamo penetrare *da fuori*, ci sta aperta una via *da dentro*, quasi un passaggio sotterraneo, che ci immette d'un tratto, come a tradimento, nella fortezza che era impossibile prendere d'assalto da fuori. (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, II, 18)

Di conseguenza, mentre la Volontà non può essere compresa attraverso dei mezzi convenzionalmente razionali, il tipo di introspezione che fornirebbe un'intuzione del sé non è semplicemente lo stesso tipo di intuzione che solamente il genio ispirato può compiere in virtù di una temporanea ma mistica coscienza auto-negatrice del mondo come tale, alla quale è riservato il termine *Anschauung* [intuzione, visione] (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, I, §34).[24]

[23] Termine che deriva da un uso medievale di una parola greca: "Il Tutto (pan) è postulato (tesi) nell'Uno (en)"
[24] Sulla quale cfr. il mio (2012): 326-41.

Non solo il triumvirato schopenhaueriano di genio, artista e santo, che posssiede effettivamente modalità straordinarie di esperienza, ma anche la persona comune può almeno avere un sentore della Volontà per analogia con la sua introspezione a proposito dei propri stati volitivi. Questo non è certamente un modo naturalistico di pensiero rappresentativo, ma Nietzsche ha torto nel fondere l'introspezione con l'intuizione poetica o *Anschauung*.

Il terzo argomento di Nietzsche è quello migliore ed avrà conseguenze importanti per la sua visione matura del sé. Poiché anche se l'introspezione nei nostri stati mentali ci dà una presentazione degli stati volitivi, asserire che la rappresentazione presenta ciò che veramente *siamo*, produce due problemi concettuali importanti. Primo, secondo Schopenhauer stesso, tutte le rappresentazioni implicano la trasformazione dei dati bruti dell'esperienza in unità intelligibili. Le rappresentazioni di qualunque cosa stia al di fuori della rappresentazione sono dunque segni o simboli che indicano ciò che sta al di fuori della rappresentazione ma non può essere supposto identico ad esso.[25] Questo ci fornisce tutti i benefici umani della conoscenza, ma, come per Kant, ci impedisce di conoscere le cose in sé. Di conseguenza, qualunque cosa apprendiamo, anche se si tratta di noi stessi visti dal di dentro, incontriamo tuttavia in ciò almeno la trasformazione minimale implicata nel cogliere il mondo interno, se non causalmente o persino spazialmente, almeno temporalmente (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, I, §2). Nella misura in cui vi è un momento in cui l'intuzione di uno stato interno comincia ed un momento in cui finisce, non si può dire che quella intuizione sfugga almeno a quel livello di trasformazione conscia e deve quindi essere considerata fenomenica malgrado le proteste di Schopenhauer.

[25] Per un'esposizione succinta della teoria della rappresentazione di Schopenhauer per quanto concerne quella di Nietzsche, cfr. Constâncio (2012), 53-64.

Secondo, ogni volta che ci proponiamo di pensare a quel che abbiamo appreso in questa modalità, saltiamo fuori da questa modalità stessa. Apprendere uno stato volitivo *in quanto* desiderio o avversione significa averlo già demarcato in un modo che sostituisce l'auto-intuizione originale. Come Nietzsche scriverà in seguito contro Schopenhauer, ogni descrizione rappresentativa di uno stato volitivo "presuppone che io compari il mio stato presente con altri stati che ho visto in me, al fine di determinare quel che è: e a causa di questa comparazione retrospettiva con altri tipi di 'conoscenza', questo stato presente non ha assolutamente nessuna 'certezza immediata' per me" (*Al di là del bene e del male* 16). Pensare retrospettivamente ai nostri stati mentali, dunque, richiede di importare concetti che non possono aver avuto luogo in quella cosiddetta intuzione immediata del nostro sé interno. Quel che Nietzsche indica nel terzo argomento di *Su Schopenhauer* è che predicati come unità e libertà, allorché applicati alla Volontà, sono irrapresentabili in sé stessi. L'unità, per Schopenhauer, implica un'origine temporale identica, un fine così come la durata, oltre che l'impenetrabilità spaziale, che dipende ovviamente dalle intuizioni a priori di tempo e spazio. La libertà, per Schopenhauer, implica asserzioni a proposito della spontaneità o condizionatezza di una cosa o di un'azione, il che richiede l'intuizione a priori della causalità. Ma spazio, tempo e causalità, sempre per Schopenhauer, sono precisamente le forme della rappresentazione considerate da evitare nella speciale intuzione non-discorsiva e non-rappresentativa del sé.

La terza critica giovanile di Nietzsche conduce direttamente alla sua quarta. La teoria bifronte di Schopenhauer sostiene che il modo normale di conoscere è perfettamente naturalistico, nel senso di essere costretto tra i limiti dell'esperibile. Nell'esperienza normale, gli oggetti vengono compresi spazialmente, temporalmente e causalmente; di conseguenza il modo più perfetto di conoscere oggetti fenomenici sarebbe per mezzo della scienza naturale (*Il mondo come volontà e*

rappresentazione, I, §14). Ciò che risiede al di fuori dei confini della scienza, secondo Schopenhauer stesso e secondo questa definizione di naturalismo, non può di conseguenza essere conosciuto o comunicato dal discorso razionale. Quell'altra, 'segreta' via per il sé mediante l'intuzione, se garantissimo la possiblità di intuzioni non-spaziali in assoluto, sarebbe per definizione una modalità sovra-naturalistica. Questo è quello che Nietzsche, nella quarta critica, paragona ad un "momento geniale" ed oppone al "pensare onestamente", per il quale intende, anche nel 1868 e sotto l'influenza profonda di F.A. Lange, il pensiero naturalistico.

Volontà e intelletto

Così come la teoria bifronte di Schopenhauer resiste al dualismo ontologico, allo stesso modo egli pensa che vi è un sé interiore che può essere visto in due modi. Le persone sono i loro intelletti non-materiali tanto quanto sono i loro cervelli materiali (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, II, §1). Entrambi sono differenti gradi di obbiettivazione della Volontà unica, che è non solo la nostra natura essenziale ma anche in ultima istanza la natura essenziale di ogni cosa che vi sia. Quest'unica Volontà è individuata in atti particolari di volere per mezzo dell'intelletto, il quale cognitivizza quello sforzo costante dell'unica volontà in atti fenomenicamente distinti di volontà per o contro certi fini particolari. L'attività dell'intelletto, benché sia un'obbiettivazione dell'unica Volontà, opera quindi in modo distinto dagli affetti della Volontà, sui quali possiede il potere di osservazione e un qualche controllo indiretto. Gli atti di volontà particolari sono espressioni più fondamentali e originarie dell'unica Volontà, mentre l'intelletto è primariamente uno strumento di rappresentazione per mezzo della sua attività

individuante che gli umani hanno sviluppato per servire quegli atti della volontà (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, I, §25).

Nietzsche condivide la visione generale di Schopenhauer del primato del non-cognitivo, anche se le specificità sono abbastanza differenti, in parte a causa della sua visione più restrittiva del naturalismo epistemologico. Invece di fare direttamente affidamento a Schopenhauer, Nietzsche segue qui un'importante distinzione fatta dal pensatore schopenhaueriano contemporaneo Julius Bahnsen, con il quale aveva un rapporto complesso.[26] Nel suo *Zum Verhaltniss zwischen Wille und Motiv*,[27] Bahnsen sostiene che, poiché non possiamo avere un'esperienza empirica dell'unica Volontà, dal momento che non vi è alcuna necessità trascendentale di postulare un singolo sostrato al di sotto dei molteplici atti di volontà[28], e poiché le persone reagiscono in modo differente in tempi e luoghi differenti agli stessi stimoli, il comportamento umano può essere spiegato assai meglio da una molteplicità di volontà-impulsi (o volontà-forze) naturalistiche che da un'unica Volontà metafisica, la quale è solamente obbiettivata in quelle espressioni particolari.[29]

Anche Nietzsche sostiene che, dal momento che l'esperienza naturale è il solo mezzo giustificabile mediante il quale decidere sui giudizi, non possiamo seriamente mantenere la "via segreta" di Schopenhauer verso il sé. "Questo 'apparente mondo *interiore*' viene trattato esattamente secondo le stesse forme e procedure del mondo 'esteriore' " (NF Novembre 1887-Marzo 1888, 11[113]; KSA 13, 53). Se l'esperienza del sé è identica nella forma (anche se esplicitamente focalizzata in una direzione differente) a qualunque esperienza quotidiana di oggetti

[26] Per quella che, a mio aviso, è la sola discussione approfondita di Bahnsen, cfr. il mio (2015a).
[27] Bahnsen (1870).
[28] Ibid., 9.
[29] Ibid., 18.

esteriori, allora dobbiamo tralasciare di considerare seriamente la possibilità di apprendere il sé in qualsivoglia modo non-spaziale, non-temporale e non-causale, ossia in qualsivoglia modo sovra-naturalistico. Di conseguenza il solo sé che possiamo difendibilmente esperire dovrebbe essere un sé concettualmente articolato, cosicché ci rimane il sé rappresentativo di Schopenhauer come volizione e cognizione materialmente incarnate.

Dal momento che, tuttavia, difficilmente esperiamo un insieme di operazioni mentali interamente armoniose o coesive negli atti di introspezione, Nietzsche pensa che il sé deve essere *pensato* come una conflittuale dinamica di attività di volere (la ragione della mia messa in italico diverrà chiara nella prossima sezione). Schopenhauer sostiene, come una sorta di risposta alla kantiana unità trascendentale dell'appercezione, che la Volontà deve essere postulata come una singola unità ubiqua che soggiace alle pluralità variamente articolate che esperiamo. Senza ricorrere ad alcuna argomentazione trascendentale, ed allontanandosi consciamente dalla Volontà unica di Schopenhauer in quanto fondamento per una serie di espressioni volitive, Nietzsche si ferma al livello di quelle espressioni in quanto, per così dire, piano interrato di quel che può essere conosciuto a proposito del sé. In un passaggio in dichiarata opposizione all'*Ur-Eine* di Schopenhauer, "il volere mi colpisce come qualcosa al di sopra di tutto ciò che è *complicato*, qualcosa che solo a parole è un'unità" (*Al di là del bene e del male* 19), una pluralità di sensazioni verso la quale e via dalla quale siamo mossi. Poiché esperiamo quelle sensazioni solamente come una sorta di "struttura sociale composta di tante 'anime'" (*Al di là del bene e del male* 19), non siamo giustificati a speculare a proposito di qualche sostrato metafisico che le unisce tutte.

Il termine "sensazioni" non è adatto e fallisce nell'esprimere lo spettro di intuizioni fisiognomiche che Nietzsche ha ricevuto attraverso le sue letture nel campo delle scienze della vita

contemporanee.[30] Lungo il suo corpus, Nietzsche usa varie espressioni per descrivere i costituenti volitivi del sé: '*Triebe'*, '*Instinkte'*, '*Affekte'*, '*unbewusste Motiven*' '*Herrschafts-Verhältnissen*' (*Al di là del bene e del male* 19). Il denominatore commune tra questi termini è che sono tutti dei motivi non-razionali per le rappresentazioni mentali e anche per l'azione umana. Nietzsche dissente quindi apertamente dalla chiara divisione rappresentativa di Schopenhauer tra aspetti razionali e irrazionali del sé mediante la sua teoria bifronte. Al suo posto, Nietzsche pensa che il pensiero razionale collassi nelle funzioni non-razionali in un modo che si accorda con le scoperte delle scienze della vita contemporanee (cfr. *Al di là del bene e del male* 16). Sebbene è incerto se Nietzsche pensi che gli impulsi non-razionali si oppongano, sostituiscano o semplicemente siano un altro insieme di nomi per quello che viene tradizionalmente etichettato 'pensiero',[31] il suo intrecciare fattori tradizionalmente psico-fisiologici con fattori intellettuali si allontana dal quadro assai più kantiano di Schopenhauer delle imposizioni logiche delle pure forme della conoscenza sul mondo. Quadro in cui per Schopenhauer il solo intelletto impone forma al mondo, rendendo l'esperienza fenomenica e logicamente discreta, e rendendo possibile la prospettiva scientifica sul mondo. Negli scritti di Nietzsche, in cui pensiero e volontà sono associati molto più strettamente – se non identici: "poiché il pensiero è meramente una relazione tra questi impulsi (*Al di là del bene e del male* 36) –, non è solamente l'intelletto ma sono anche questi impulsi mirati, istinti e motivi che determinano il modo in cui il mondo ci appare. "Il mondo apparente, ossia un mondo visto secondo valori, ordinato e selezionato secondo valori […]. Il prospettico di conseguenza fornisce il carattere di 'ciò che può apparire'!" (NF Primavera 1888, 14 [184]; KSA 13, 370). La

[30] Diversi studi recenti sono apparsi sull'argomento. Tra I più comprensivi, cfr. Moore & Brobjer (2004); Heit et al. (2011); Emden (2014). Per il mio contributo su come la sua lettura di Helmholtz e F.A. Lange in particolare hanno trasformato la nozione del sé di Nietzsche, cfr. il mio (2015b).

[31] Per un resoconto completo di queste ambiguità, cfr. il mio (2015c).

conseguenza del far collassare la dicotomia mente-volontà di Schopenhauer è quella, per Nietzsche, che nessun giudizio può essere considerato una rappresentazione puramente razionale ma esprime anche fini-impulsi sub-razionali. Di conseguenza gli impulsi, e non semplicemente le pure forme dell'intuizione, ci danno, prima di ogni possibile esperienza, il carattere di ciò che può essere esperito. "Dietro ad ogni logica […] si trovano valutazioni [*Wertschätzungen*] o, detto in modo più chiaro, requisiti fisiologici per la preservazione di un particolare tipo di vita" (*Al di là del bene e del male*, 3; KSA 5, 17). L'espressione più famosa che Nietzsche impiega per catturare l'attività intellettuale-volitiva interna è il termine "volontà di potenza." Si consideri uno dei passaggi più degni di nota nel contesto del ruolo volizione-con-rappresentazione giocato dalla volontà, in riguardo, qui, all'interpretazione storica.

> Tutto quel che accade nel mondo organico è costituito da soverchiamento, dominazione, e, dal canto loro, soverchiamento e dominazione sono costituiti da re-interpretazione, aggiustamento, nel cui processo il loro vecchio 'significato' e 'scopo' deve necessariamente venire oscurato o completamente obliterato. […] Ma ogni scopo ed uso è solo un segno che la volontà di potenza ha acquisito padronanza su qualcosa di meno potente, ed ha impresso sopra di esso il proprio significato di una funzione d'uso; e l'intera storia di una 'cosa', un organo, una tradizione può in questo senso essere una continua catena di segni, che rivela continuamente nuove interpretazioni e adattamenti, le cui cause non devono devono essere connesse anche solo tra loro stesse, ma piuttosto a volte seguire e rimpiazzarne un'altra a caso (GM II, 12).

Qui, nel mezzo di una discussione del fenomeno della punizione, Nietzsche chiarisce che la nostra discussione di qualsiasi cosa, organo o tradizione è realmente un'interpretazione che esprime in simboli le volontà dinamiche di soverchiare e dominare. Le nostre definizioni storiche della punizione, come qui sostiene, non sono descrizioni razionali di cosa accade o anche solo di quel che coscientemente si vuole che accada nell'atto nel punire, bensì un'espressione di poteri-volontà di ribaltare definizioni precedenti. Le spiegazioni storiche non sono descrizioni razionali ma espressioni degli impulsi dello storico. Tale discussione è preziosa, dato quel che Nietzsche ha

detto a proposito dei metodi formalmente identici coinvolti nell'esperire i mondi esterno ed interno: poiché se la punizione non può essere definita una volta per tutte in un maniera che corrisponde in modo perfettamente adeguato a quel che la punizione è al di fuori delle nostre interpretazioni di essa, allora cosa implica ciò a proposito della conoscenza dei nostri 'sé'?

Conoscenza di sé e semiotica

Abbiamo visto che Nietzsche parla del sé in modi abbastanza diversi da Schopenhauer. Non si può guadare al sé attraverso due 'aspetti', poiché uno di essi romperebbe la barriera naturalistica che Nietzsche ha eretto intorno alla conoscenza in generale. Per questa ragione non si può fare di un'unica 'Volontà' metafisica il fondamento del sé, poiché ciò richiederebbe un modo non-naturalistico di conoscenza. E per questa ragione, non si può postulare una distinzione netta tra il pensare ed il volere. E per questa ragione a sua volta, non si può distinguere tra rappresentazioni puramente intellettuali e espressioni non-razionali fondate sugli impulsi. Sia quel che sia, sembra che Schopenhauer e Nietzsche siano entrambi filosofi della 'Volontà' o delle 'volontà', almeno nel senso più ampio di questi termini. Le loro rispettive assezioni a proposito di quel che la Volontà o le volontà cercano sono chiaramente agli antipodi – poiché per Schopenhauer la Volontà cerca Vita e per Nietzsche la Volontà cerca Potenza. Ma la Volontà o le volontà, per entrambi, sono principalmente in una modalità in cui la ragione non è. Quel che ora vorrei suggerire è che i dettagli delle spiegazioni di Nietzsche e Schopenhauer non sono solamente differenti o opposti nel contenuto, ma che si trovano di fatto a due livelli differenti di discorso. Vorrei suggerire che per 'Volontà di Vita' Schopenhauer sta descrivendo quel che pensa sia realmente il sé, e che, d'alto lato, quando Nietzsche parla del sé come una 'Volontà di Potenza' si

tratta di un discorso su come simbolizziamo qualcosa di sconosciuto piuttosto che di quello che pensa che esso realmente sia.

In almeno quattro luoghi, Nietzsche nega esplicitamente che una volontà comprenda il sostrato primario del sé.

> "Volontà": questo è quello che la nostra sensazione trasmette come risultato di un processo – quindi è già una *conseguenza* [*Wirkung*], e *non* l'inizio e la causa. (NF Primavera-Estate 1883, 7[25]; KSA 10, 250).
>
> Non vi è alcuna 'volontà'; questa è solamente una concezione semplificata costruita dalla ragione. (NF Inverno 1883-1884, 24[34]; KSA 10, 663).
>
> "Volere", come si capisce, significa così poco quanto "pensare": è una pura finzione (NF Novembre 1887-Marzo 1888, 11[114]; KSA 13, 54).
>
> Il "mondo interiore" è pieno di fantasmi...: la volontà è uno di essi. La volontà non muove più niente, perciò non spiega neanche niente– essa accompagna meramente gli eventi; può anche essere assente" (TI 'Errori', 3).

Tali passi non richiedono agli interpreti di abbandonare del tutto il concetto di volere in Nietzsche. Il primo passo, dopotutto, suggerisce che vi sono delle volontà, solo che non devono essere pensato come primarie. Ma questi quattro passi dovrebbero certamente trattenere da attribuzioni incaute, di quelle del tipo che abbonda negli studi su Nietzsche. Quel che questi passi hanno in commune è che non abbiamo nessuna esperienza *diretta* di alcuna volontà, ancor meno di una volontà di potenza. Quel che le parole 'volontà' (al singolare o al plurale), 'volere' e i loro derivati indicano è quindi difficilemente una 'cosa', bensì, come dice Nietzsche, una "concezione semplificata" o una "finzione" che non spiega niente di quello che realmente accade dentro la pelle, poiché le finzioni non possono essere considerate causalmente efficaci.[32]

[32] Vi è, ovviamente, un gruppo di interpretazioni di queste nozioni in Nietzsche. Tra quelle che seguo più da vicino vi sono quelle di Simon (1984), Müller-Lauter (1999) e Stegmaier (2000).

Qui Nietzsche è meno preciso, poiché le concezioni semplificate e le finzioni non sono per niente predicati identici: alcune finzioni sono complesse e alcune semplificazioni sono non-finzionali. Nonostante l'ambiguità, l'insegnamento più ampio è che la nostra espressione 'volontà' fallisce in qualche modo nel corrispondere alla realtà che è supposta designare. Di conseguenza, coloro che asseriscono che vi sia una volontà, tra cui Schopenhauer è il più preminente, parlano al di là della rappresentazione naturalistica, indipendentemente dalla questione se la realtà ultima sia di fatto volontà.

Da ciò conseguono due domande. Primo: perché le designazioni falliscono? In breve, per la stessa ragione per cui Nietzsche e Schopenhauer pensano entrambi che tutte le designazioni falliscono nel corrispondere adeguatamente alle cose in sé. Le attività intellettuali trasformano gli effluvi di stimolazioni in esperienza prima del nostro rappresentarli, e nel far ciò traducono quelli che alcuni chiamerebbero giudizi sugl oggetti in sé in espressioni simboliche. Ciò non fa di Nietzsche un dualista a livello epistemologico, poiché egli non pensa che gli 'oggetti' epistemicamente significativi come tali esistano al di fuori delle loro espressioni simboliche; di fatto la somma totale di tutto quello che possiamo mai sapere ci è presentata in forma simbolica. Se, come abbiamo visto, Nietzsche sostiene che tutte le descrizioni del 'dentro' devono essere formalmente le stesse di quelle del 'fuori', allora qualsiasi descrizione degli stati 'interni' rispecchierà quelle degli oggetti esterni nel loro fallimento nel corrispondere adeguatamente al reale. Nietzsche dice per l'appunto questo: "Io mantengo la fenomenalità, anche, del mondo *interiore*: ogni cosa *di cui siamo consci* è interamente depurata, semplificata, schematizzata, interpretata […]" (NF Novembre 1887-Marzo 1888, 11[113]; KSA 13, 53). E Nietzsche dice ripetutatamente che tutte le descrizioni della nostra esperienza del 'dentro' sono "in verità solo parole per il grado superlativo di queste precedenti e impulsi," solo "nomi per condizioni estreme"

(D, 115). Di fatto, "*Questo mondo mentale, questo mondo-simbolo, è esso stesso pura 'apparenza e delusione',* proprio come ogni 'cosa in apparenza' già è" (NF Aprile-Giugno 1885, 34[131]; KSA 11, 464). Di conseguenza, descrivere la 'vita interiore' del sé come volontà di potenza e credere che quella descrizione si riferisca a qualcosa a riguardo della realtà della 'vita interiore' così come realmente è al di fuori della nostra rappresentazione di essa – di come l'abbiamo "depurata, semplificata, schematizzata, interpretata" – è come tale un'illegittimità logica che semplicemente trasgredisce l'epistemologia di Nietzsche. Un'intepretazione più caritatevole sosterrebbe la coerenza della visione di Nietzsche dell'auto-conoscenza con il suo progetto epistemologico generale.

La seconda domanda è: perché, se Nietzsche pensa che ciò che designa la 'volontà' è un concetto sovra-semplificato o una finzione, allora si esprime comunque con un dogmatismo perfettamente sfacciato riguardo al mondo e al sé, come esseri costituiti essenzialmente da volontà? Qui, vorrei pregare di fare attenzione al linguaggio di Nietzsche. A volte egli usa il congiuntivo all'interno di un quadro condizionale piuttosto che che una frase semplicemente dichiarativa, per suggerire che la volontà di potenza è la migliore designazione ma che non necessariamente corrisponde adeguatamente alla reale 'vita interiore'. Consideriamo quello che è forse il passo più frequentemente citato a proposito della volontà di potenza:

> Supponendo che il nostro mondo di desideri e passioni sia la sola cosa 'data' come reale, che non possiamo scendere o innalzarci ad alcuna 'realtà' eccetto la realtà dei nostri impulsi (poiché il pensare è meramente una relazione tra questi impulsi): non è forse permesso fare l'esperimento e porre la domanda se questo "dato" non sarebbe *sufficiente* per comprendere anche sulla base di questo genere di cosa il cosiddetto mondo meccanicistico (o "materiale")? […] Supponiamo, infine, che riuscissimo a spiegare l'intera nostra vita istintiva come lo sviluppo e la ramificazione di *una* forma basilare di volontà—vale a dire della volontà di potenza, come espresso dalla *mia* proposizione… allora si sarebbe guadagnato il diritto di determinare *ogni* forza efficiente univamente come—*volontà di potenza*.

> Il mondo visto dall'interno… sarebbe "volontà di potenza" e nient'altro. (*Al di là del bene e del male* 36)

Si noti che questo passo famoso comincia con un'assunzione, non sul mondo, ma su quel che possiamo conoscere di esso. Il fondamento della nostra conoscenza è quello che possiamo conoscere dei nostri impulsi, i quali essi stessi devono solo essere considerati l'espressione fenomenica di qualcosa di ineluttabile (Cf D 119; e anche NF Primavera-Estate 1883, 7[25]; KSA 10, 250). Nietzsche prosegue nel passo proponendo il meccanismo come una ragione sufficiente per spiegare la connessione tra motivi e agire, non perché si tratta di una spiegazione vera, ma a partire delle ragioni secondo cui ciò sarebbe coerente con l'uso simultaneo di una teoria dell'impulso. Se e solo se facessimo ciò, "saremmo capaci di comprendere il mondo meccanicistico come un tipo di vita degli impulsi […]." Nietzsche asserisce che una coscienza del metodo richiede che facciamo un tale tentativo, ma è meramente un tentativo tra gli altri. E in definitiva, se e solo se portiamo questa spiegazione meccanicistica dell'attività degli impulsi alla sua conclusione più generale, "avremmo guadagnato il diritto di designare chiaramente *ogni* forza efficace come: *volontà di potenza*. Il mondo, visto dall'interno, il mondo determinato e descritto riguardo al suo 'carattere intelligibile' – sarebbe solamente questa 'volontà di potenza' e nient'altro –" (*Al di là del bene e del male* 36). È interessante notare che una bozza anteriore di *Al di là del bene e del male* 36 del 1885 era stata scritta all'indicativo e in più in modo molto più enfatico: "*Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem*! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!" (NF June-July 1885, 38[12]; KSA 11, 611). La sostiuzione con il congiuntivo nella versione pubblicata di *Al di là del bene e del male* era intenzionale e indica forse la reticenza di Nietzsche a speculare su di una entità metafisica al cuore dell'esistenza e in noi stessi, in relazione alla postulazione di un simbolo che almeno dipingerebbe generalmente gli

affetti comuni osservabili di una varietà di espressioni. La forma condizionale della sua articolazione pubblicata è di gran lunga più coerente con la sua opinione, secondo la quale ogni designazione dei nostri stati mentali sarebbe nella migliore delle ipotesi una finzione adatta. Ciò significa che se dovessimo descrivere quel che potremmo conoscere del mondo con un'unica definizione onnicomprensiva, allora l'espressione 'Volontà di Potenza' sarebbe il meglio che potremmo fare.

L'asserzione di Nietzsche in *Al di là del bene e del male* 13 reca la stessa caratteristica, anche se scritta all'indicativo: "Un essere vivente vuole al di sopra di tutto rilasciare la sua forza; la vita stessa è volontà di potenza." Nietzsche spende una parte cospicua del suo corpus nell'articolare i diversi modi in cui gli esseri viventi scaricano la loro forza – dallo pseudopodo dell'ameba che si allunga per consumare nutrimento allo sviluppo di una coscienza della colpa come uno strumento pretesco contro chi domina fisicamente. Supposte le critiche di Nietzsche sia della causalità che delle generalizzazioni superficiali, il parlare di 'tutti gli esseri' come facenti un'unica cosa a causa di un'unica causa comune non può essere preso come una descrizione referenziale, ma come una finzione utile: un simbolo. (Sulle generalità concettuali, cfr. TL 1; KSA 1, 879f, e *Gaia Scienza* 335. Sulla causalità, cfr. *Al di là del bene e del male* 21.) La volontà non è una 'cosa' che causa queste espressioni variegate, ma un simbolo che dipinge in maniera adatta, anche se forse superficialmente, il loro carattere comune. Ciò significa che se si fosse obbligati a proporre un'unica espressione che lasciasse intendere il carattere comune di una varietà relativamente ampia di apparenze: '*Ein bestimmter Name für diese Realität wäre "der Wille zur Macht*'" (NF Agosto-Settembre 1885, 40[53]; KSA 11, 654). Ma persino in una tale nota, anch'essa scritta al condizionale, Nietzsche sottolinea che non possiamo raggiungere alcun tipo di

realtà al di là delle apparenze: "L'apparenza, così come la intendo, è la genuina ed unica realtà delle cose" (NF Agosto-Settembre 1885, 40[53]; KSA 11, 654).

Le sue asserzioni sulla volontà di potenza nello *Zarathustra* condividono lo stesso status di simboli adatti ma non-referenziali. Nel capitolo "Dell'Auto-Superamento" nel secondo libro, Zarathustra tratteggia un ampio numero e varietà di aneliti, dei quali non tutti, come scrive Nietzsche stesso, sono coerenti: "Che io devo essero lotta e divenire e scopo e contraddizione degli scopi – aihmè, chiunque indovina la mia volontà indovina anche su quali tortuosi sentieri essa debba camminare" (Z II, 'Dell'Auto-Superamento'). Che un'unica causa debba condurre a tali "tortuosi sentieri", come Bahnsen ha detto, sarebbe una delle seduzioni della grammatica che ci conduce a postulare riflessivamente un'unità dietro ogni molteplicità. Tutti quei diversi tipi di volere, intensità, e tipi di fini, che Nietzsche spende un tempo considerevole a differenziare in questo passo, non devono essere ridotti ad un'unica realtà ontologica, così come fa Schopenhauer. (*Gaia Scienza* 127). Ma in quanto generalizzazione che articola le caratteristiche comuni e conoscibili di quelle varie manifestazioni, il termine può ben servire ad illuminare quelle espressioni. "Questa è la vostra intera volontà, voi più saggi, come una volontà di potenza"" (Z II, 'Odell'Auto-Superamento').

Il termine "volontà di potenza" non dovrebbe di conseguenza essere considerata come una 'cosa' che dà luogo a quei differenti atti, bensì come una parola d'ordine, un segno o un simbolo che sintetizza e semplifica una molteplicità in una descrizione adatta ma non-referenziale.[33] Come Nietzsche mette in evidenza: "I nostri impulsi sono riducibili alla volontà di potenza. La volontà

[33] Il fatto che Nietzsche parli a volte della volontà di potenza come meramente un'unica volontà – e non una volontà privilegiata – tra tante altre, dovrebbe renderci ancor più attenti a non interpretarla come l'unica realtà ontologica e psicologica dietro a tutte le apparenze. Cfr., per esempio, la sua lista delle varie volontà in NF Estate-Autunno 1884, 26[295]; KSA 11, 228.

di potenza è l'ultimo fatto al quale possiamo scendere" [*hinunterkommen*]" (NF Agosto-Settembre 1885, 40[61]; KSA 11, 661). Il termine è una "*Concezione Unificante della Psicologia*" una "chiarificazione sensata," – ma "è forse la 'volontà' di cui Schopenhauer ha parlato, sarebbe forse l''essenza delle cose'?: la mia proposizione è la seguente: ossia che la *volontà* di tutta la psicologia precedente è una generalizzazione ingiustificata, che questa volontà *non esiste*" (NF Autunno 1888, 14[121]; KSA 13, 301).

Detto questo, dovrebbe essere evidente che l'espressione di Nietzsche "volontà di potenza" non è semplicemente il contrario della "volontà di vita" di Schopenhauer. Non si tratta affatto di una realtà ontologica che Nietzsche potrebbe anche solo in linea di principio asserire di conoscere, a meno che egli non voglia abbandonare interamente la propria epistemologia naturalistica per il ghiaccio fondente della speculazione metafisica. Di conseguenza, sebbene Nietzsche lanci spesso il termine "volontà" come l'essenza della vita e del sé (cfr. *Al di là del bene e del male* 186 e 259 come esempi), così come fa Schopenhauer, e sebbene Nietzsche lo impieghi effettivamente in senso causale come la ragione per cui i fenomeni sono come sono, così come fa Schopenhauer, non si tratta affatto dello stesso *tipo* di asserzione. La teoria di Schopenhauer è ontologica; quella di Nietzsche è semiotica. Schopenhauer vuole risolvere il più grande mistero dell'esistenza; Nietzsche vuole risolvere il perché le persone hanno storicamente fatto le asserzioni che hanno fatto a proposito dell'esistenza, perché usino il linguaggio che usano mentre esplorano i fenomeni che non possono conoscere.[34] Ciò consente a Nietzsche stesso di rispondere finalmente alla seconda domanda che precedentemente abbiamo posto: perché usare l'espressione 'volontà di

[34] Un certo numero di studiosi sostiene questa posizione, benché si tratti di un'opinione ancora minoritaria nella ricerca anglofona. Cfr. tra gli altri Simon (1984), 17-33, così come il suo (1989), più completo e abbastanza altamente stimato. Cfr. anche Barbera (1995), 126f; e Stegmaier (2000), 41-69. Tra i pochi che parlano inglese, questa linea è rappresentata principalmente da Constâncio (2013b), 145-64; così come il mio (2015b).

potenza' se essa nomina solamente una generalizzazione fittizia? – Perché non vi è semplicemente nessun modo migliore di parlare per un filosofo. "La volontà di potenza. Conseguenza: se questa rappresentazione [*Vorstellung*] ci è così ostile, perché vi accondiscendiamo? Salute alle belle illusioni [*Trugbildern*]! Lasciateci essere gli ingannatori [*Betrüger*] e abbellitori [*Verschönerer*] del genere umano! In verità, *questo* è quello che un *filosofo* è" (NF Autunno 1885, 43[1]; KSA 11, 700).

Osservazione ed espressione di sé

Se la sezione precedente ha dimostrato che la volontà di potenza non è un concetto che risponde alla descrizione di Schopenhauer dell'essenza di tutte le cose, inclusa l'essenza del sé, allora che cosa dice Nietzsche su quello che il sé *è*? – e come si collega questo a Schopenhauer? Senza il ricorso ad una facoltà separata e non-empirica di conoscenza di sé, e tenendo presente che qualsiasi asserzione descrittiva rimane semplificata o una concezione fittizia, le barriere per la conoscenza di sé, almeno per ora, sembrano insormontabili.

> *Osservazione di sé*. – L'uomo è molto ben difeso contro sé stesso, contro l'essere perlustrato ed assediato da sé stesso, egli è usualmente capace di percipire di sé stesso solamente le propria mura esterne. La vera fortezza gli è inaccessibile ed anche invisibile, a meno che i suoi amici e nemici non giochino il ruolo di traditori e lo conducano dentro attraverso una via segreta. (HH I, 491. Cfr. anche *Al di là del bene e del male*, 16; *Gaia Scienza* 335).

Si noti l'utilizzo di una terminologia schopenhaueriana: non abbiamo per noi stessi alcuna via segreta per la fortezza di noi stessi. Ma, giocando con la terminologia, Nietzsche immagina che i nostri 'amici e nemici' possano in qualche modo introdurci furtivamente in noi stessi. Questo, usando la metafora di Schopenhauer, è il mezzo che Schopenhauer non ha mai considerato per

acquisire conoscenza su sé stessi: attraverso l'interazione dei resoconti interpretativi espressi da altre persone. Benché forse non siamo nella posizione di osservare noi stessi, possiamo osservare altre persone, così come loro noi, con un'osservazione empirica perfettamente giustificata.

In termini non-metaforici, Nietzsche precisa proprio questo: "Quello che *gli altri* imparano da noi, vogliono da noi, temono da noi e perseguono è il materiale originario delle nostre menti: giudizi estranei sulle cose. Ciò ci dà la nostra *immagine del nostro sé* […] I nostri propri impulsi ci appaiono solo a partire dall'interpretazione di altri impulsi" (NF Autunno 1880, 6[701]; KSA 9, 212).[35] Per essere chiari, ciò difficilmente significa che abbiamo il potere di osservare negli altri un sostrato metafisico come la volontà di vita o la pretesa volontà di potenza ontologica. Le osservazioni degli altri e le nostre osservazioni di loro devono risiedere interamente all'interno dei limiti epistemologici del naturalismo di Nietzsche. Quel che osserviamo non sono le espressioni di per sé, esperienza che, come diciamo noi, è determinata da quello che chiamiamo gli impulsi volitivi che costituiscono le interpretazioni. Così, sebbene non possiamo vedere la forza in sé o la virtù in sé, non più che un organismo che lotta per la vita o per il potere, possiamo certamente osservare attraverso le nostre fattualità soggettive quegli atti che una società particolare chiama forza e virtù, lotta per la vita o per il potere. Così anche il sé è per Nietzsche osservabile nelle sue espressioni esterne attraverso le nostre fattualità soggettive, anche se non si tratta di alcunché che possa essere osservato in quanto cosa sussistente al di fuori di quelle espressioni molteplici. Ciò spiega bene la famosa asserzione di Nietzsche a proposito della metafora del fulmine per rappresentare il sé nella *Genealogia della morale*, per cui "non vi è alcun 'essere' dietro al fare, all'affettuare, al divenire: 'il fattore' è semplicemente ascritto in modo poetico al fare – il fare è

[35] Constâncio (2013b), 150ff comprende un'analisi acuta di questo passo nel contesto dei segni comunicati in modo intepersonale.

tutto" (GM I, 13).[36] Che il valutare, l'intepretare, il crescere, l'essere attratti o l'avversare, che l'amare o l'odiare, il dare o il ricevere, lo sperare, il pregare, il distruggere o che qualunque altra quantità di espressioni quotidiane dell'organismo siano identificate come tali – i cui nomi devono già essere considerati necessariamente generalizzazioni simboliche non-referenziali di una diversa gamma di esperienze non-identiche – è l'espressione di un sé che noi possiamo osservare all'interno dei limiti delle nostre capacità osservative.

Conclusione

Quello che importava di più a Nietzsche riguardo alla filosofia di Schopenhauer, almeno se quell che ha scritto a Cosima Wagner è vero, era l'essere umano. L'essere umano, sia per Schopenhauer che per Nietzsche, è un'entità gettata nel mondo eppure identica ad esso nel senso che l'essenza del mondo è l'essenza della persona e viceversa. Conoscere il mondo significherebbe conoscere la persona e viceversa. Sin dalle prime fasi, Nietzsche ha sentito l'illecita mossa epistemologica per mezzo della quale Schopenhauer credeva che si potesse avere un'introspezione del vero carattere interno sia del sé che del mondo. Per Nietzsche, il lato sovra-naturalistico della teoria dualistica di Schopenhauer è stato il primo domino a cadere, quello che ha portato al collasso della Volontà metafisica unica del mondo così come dell'obbietivazione intellettuale di essa. Restando radicato non solo nel mondo ma anche nella modalità incarnate dell'esperienza empirica, Nietzsche rifiuta la possibilità di una conoscenza non-prospettica e non-interpretativa delle cose in sé e di conseguenza la possibilità di un'immediata intuzione introspettiva in quello che il sé è

[36] Robert Pippin ha fornito delle risorse utili per la comprensione di quella che egli chiama una spiegazione "espressivista" del sé. "Nietzsche non nega che *vi sia* un soggetto dell'azione; egli asserisce solo che esso non è *separato*, distinto dall'attività stessa; esso è 'nell''azione" Pippin (2006), 138.

veramente, indipendentemente dalle nostre rappresentazioni di esso. Ma proprio qui, direttamente a partire da una lotta con la visione di Schopenhauer del sé che era durata per tutta la sua carriera, Nietzsche postula la propria. Attraverso le interpretazioni intersoggettive dell'ampia schiera delle nostre espressioni – nientemeno che tutto quel che diciamo e facciamo – noi stessi otteniamo almeno un sentore simbolico, quantunque un sentore altamente intepretato, di quel che siamo. Niente al di là dell'intera gamma delle espressioni può essere osservato e di conseguenza neanche alcuna 'cosa' considerata come il sostrato di quelle espressioni può essere osservata. "*L'effet*, *c'est moi*" (*Al di là del bene e del male*, 19). E benché noi 'non siamo' necessariamente volontà di potenza, si tratta di una concezione abbastanza generalizzata che sintetizza quelle tante espressioni in una singola formula.

Testi citati

Bahnsen, Julius (1870), *Zum Verhaltniss zwischen Wille und Motiv: Eine metaphysische Voruntersuchung zur Charakterologie* (Stolp und Lauenburg im Breisgau: Eschenhagen Verlag).

Barbera, Sandro, Une philosophie du conflit : études sur Schopenhauer (Paris: Presses universitaires de France, 2004).

(1994), "Ein Sinn und unzählige Hieroglyphen: Einige Motive von Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer in der Basler Zeit," in *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst, und Philosophie beim jungen Nietzsche*, edited by Borsche et al. (Berlin: Walter de Gruyter), 217-33.

(1995) "Eine Quelle der Frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches' Rudolf Hayms Aufsatz ‚Arthur Schopenhauer'," *Nietzsche-Studien* 24, 124-36.

Birnbacher, Dieter, and Sommer, Andreas Urs (eds.) (2013), *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche* (Würzburg: Königshausen & Neumann).

Broese, Konstantin (2004), "Nietzsches erste Begegnung mit Schopenhauer im Lichte eines bisher unveröffentlichten Manuskriptes aus seiner Bonner Studienzeit," *Schopenhauer Jahrbuch* 85, 13-30.

Came, Daniel (2006), "The Aesthetic Justification of Existence," in *A Companion to Nietzsche*, edited by Keith Ansell-Pearson (Malden, MA: Blackwell, 2006), 41-57.

Ciraci, Fabio, "Ettore Zoccoli tra Schopenhauer e Nietzsche," in *Schopenhauer in Italia* (Lecce: Pensa MultiMedia, 2013), 25-36.

Clark, Maudemarie (1988), "On Knowledge, Truth, and Value: Nietzsche's Debt to Schopenhauer and the Development of his Empiricism," in *Willing and Nothingness*, edited by Christopher Janaway (Oxford: Oxford University Press), 37-78.

Constâncio, João (2011), "On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer," *Nietzsche-Studien* 40, 1-42.

(2012) "Nietzsche y Schopenhauer: Sobre los Conceptos y los Signos," *Estudios Nietzsche* 12, 53-64.

(2013a) *Arte e Niilismo: Nietzsche e o Enigma do Mundo* (Lisboa: Tinta da China).

(2013b) "On Nietzsche's Conception of Philosophy in *Beyond Good and Evil*: Reassessing Schopenhauer's Relevance," *Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in "Jenseits von Gut und Böse*," edited by Born & Pichler (Berlin: Walter de Gruyter Press), 145-64.

Constâncio, João and Branco, Maria João (eds.) (2011), *Nietzsche on Instinct and Language* (Berlin: Walter de Gruyter).

(2012) *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language* (Berlin: Walter de Gruyter).

Crawford, Claudia (1988), *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language* (Berlin: Walter de Gruyter).

Emden, Christian (2014), *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press).

Fazio, Domenico, "Nietzsche e il pessimismo post-schopenhaueriano: Hartmann, Mainländer e Bahnsen," in *La passione della conoscenza. Studi in onore di Sossio Giametta*, edited by the Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento (Pensa Multimedia: Lecce, 2010), 161-184.

Tra Schopenhauer e Nietzsche, in *L'età moderna e contemporanea*, edited by U. Eco (EM Publishers: Milano, 2012), XI, 260-271.

Figl, Johann (1991), "Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk: Unter Heranziehung eines frühen unveröfftentlichen Exzerptes," in *Schopenhauer, Nietzsche, und die Kunst*, edited by Wolfgang Schirmacher (Vienna: Passagen Verlag), 89-100.

Giametta, Sossio (2006), "Nietzsche después de Schopenhauer," *Estudios Nietzsche* 6, 117-133.

(2008) *Schopenhauer e Nietzsche* (Padova: Il Prato).

Han-Pile, Béatrice, "Musique et volonté chez Nietzsche et Schopenhauer," in *Nietzsche ou la Grande Santé*, edited by Didier Raymond (Paris: L'Harmattan, 1999), 213-244.

Heit, Helmut, et al. (eds.) (2011), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergrunde, Wirkungen Und Aktualitat* (Berlin: Walter de Gruyter).

Janaway, Christopher (1988), *Willing and Nothingness* (Oxford: Oxford University Press).

Janz, Curt Paul (1978), *Friedrich Nietzsche: Biographie in drei Bänden* (München/Wien: Carl Hanser Verlag).

Jensen, Anthony K. (2012), "The Centrality and Development of Anschauung in Nietzsche's Epistemology," *Journal of Nietzsche Studies* 43.2, 326-341.

(2015a) "Julius Bahnsen's Influence on Nietzsche's Wills-Theory," *Journal of Nietzsche Studies* (forthcoming).

(2015b) "Helmholtz, Lange and the Unconscious Symbols of the Self," in *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, edited by João Constâncio (Berlin: Walter de Gruyter Press, forthcoming).

(2015c) "'Was heisst Denken?' Orientierung und Perspektive," *Nietzsche-Forschung* (forthcoming).

Kaufmann, Walter (1950), *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Moore, Gregory and Brobjer, Thomas (eds.) (2004), *Nietzsche and Science* (Aldershot: Ashgate).

Müller-Lauter, Wolfgang (1999), *Über Freiheit und Chaos* (Berlin/New York: Walter de Gruyter Press).

Nabais, Nuno (2006), "The Individual and Individuality in Nietzsche," in *A Companion to Nietzsche*, edited by Keith Ansell-Pearson (Malden, MA: Blackwell Publishing), 76-94.

Pippin, Robert B. (2006), "Lightning and Flash, Agent and Deed: *GM* 1: 6-17," in *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, edited by Christa Davis Acampora (Lanham: Rowman & Littlefield), 131-46.

Porter, James I. (2000), *The Invention of Dionysus: An Essay on the Birth of Tragedy* (Stanford: Stanford University Press), 57-73.

Reginster, Bernard (2012), "Schopenhauer, Nietzsche, Wagner," in *A Companion to Schopenhauer*, edited by Bart Vandenabeele (Malden, MA: Blackwell Publishing), 349-366.

Salaquarda, Jörg (2007), *Die Deutung der Welt*, edited by Broese et al. (Würzburg: Königshausen & Neumann).

Schlechta, Karl (1939), "Der junge Nietzsche und Schopenhauer," *Schopenhauer Jahrbuch* 26, 289-300.

Simmel, Georg (1907), *Schopenhauer und Nietzsche*: *Ein Vortragzyklus* (Leipzig: Duncker Humblot Verlag).

Simon, Josef (1984), "Das Problem des Bewusstseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewusstseinsbegriff," in *Nietzsche in der Diskussion*, edited by Djuric & Simon, vol. 2 (Würzburg: Könighausen & Neumann), 17-33.

(1989) *Philosophie des Zeichens* (Berlin: Walter de Gruyter).

Soll, Ivan (1988), "Schopenhauer, Nietzsche, and the Redemption of Life through Art," in *Willing and Nothingness*, edited by Christopher Janaway (Oxford: Oxford University Press), 79-115.

(1998), "Pessimism and the Tragic Sense of Life," in *Reading Nietzsche*, edited by Solomon and Higgins (Oxford: Oxford University Press), 104-31.

Sousa, Luís (2012), "Knowledge, Truth, and the Thing-in-Itself: the Presence of Schopenhauer's Transcendental Idealism in Nietzsche's 'On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense' (1873)," *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, edited by Constâncio and Mayer Branco (Berlin: Walter de Gruyter Press), 39-61.

Staten, Henry (1990), *Nietzsche's Voice* (Ithaca: Cornell University Press).

Stegmaier, Werner (2000), "Nietzsches Zeichen," *Nietzsche-Studien* 29, 41-69.

Taylor, Charles Senn (1988), "Nietzsche's Schopenhauerianism," *Nietzsche-Studien* 17, 45-73.