

BIBLIOTECA DI CULTURA MORLACCHI

diretta da
Antonio De Simone

XXX

diretta da Antonio De Simone

- I. *L'Io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, di Fabio D'Andrea, Antonio De Simone e Alberto Pirni
- II. *Tra Diltbey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane*, di Antonio De Simone, Fabio Di Clemente, Fabio D'Andrea e Fabrizio Fornari
- III. *Istantanee. Filosofia e politica prima e dopo l'Ottantanove*, di Francesco Fistetti
- IV. *Il Novecento negato. Hayek filosofo politico*, di Paolo Ercolani
- V. *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, a cura di Antonio De Simone
- VI. *System Error. La «morte dell'uomo» nell'era dei media*, di Paolo Ercolani
- VII. *Riconoscimento e diritti umani. Grammatica del conflitto nel processo di integrazione europea*, di Irene Strazzeri
- VIII. *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, di Luigi Alfieri
- IX. *Paradigmi e fatti normativi. Tra etica, diritto e politica*, a cura di Antonio De Simone
- X. *Morfologie del contemporaneo. Identità e globalizzazione*, di Davide D'Alessandro
- XI. *Per Habermas*, a cura di Antonio De Simone e Luigi Alfieri
- XII. *Cosmopolitismo contemporaneo. Moralità, politica, economia*, a cura di Laura Tundo Ferente
- XIII. *Leviatano o Behemoth. Totalitarismo e franchismo*, di Giorgio Grimaldi
- XIV. *Paura e Libertà*, di Roberto Escobar
- XV. *Accordi armonici. Modernità di Honoré de Balzac*, di Daniela De Agostini
- XVI. *Passaggio per Francoforte. Attraverso Habermas*, di Antonio De Simone
- XVII. *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, di Francesco Fistetti
- XVIII. *Dislocazioni del politico. Tra responsabilità e democrazia. Simmel, Weber, Habermas, Derrida* di Antonio De Simone
- XIX. *L'impolitico e l'impersonale. Lettura di Roberto Esposito*, di Davide D'Alessandro
- XX. *Conflitti indivisibili. Come orientarsi nel «pensier del presente»*, di Antonio De Simone e Davide D'Alessandro

- XXI. *Leggere Canetti. "Massa e potere" cinquant'anni dopo*, a cura di Luigi Alfieri e Antonio De Simone
- XXII. *Lotte, riconoscimento, diritti*, a cura di Antonio Carnevale e Irene Strazzeri
- XXIII. *Della soggettività morale*, di Riccardo Roni
- XXIV. *Di una patria e del mondo. L'idea cosmopolitica fra utopia e realtà*, di Laura Tundo Ferente
- XXV. *Tra Simmel e Bauman. Le ambivalenti metamorfosi del moderno*, di Davide D'Alessandro
- XXVI. *L'inestricabile intreccio. Vita & Morte: passaggi*, di Davide D'Alessandro
- XXVII. *Dell'umano evento. Trittico filosofico e politico* di Antonio De Simone, Davide D'Alessandro e Riccardo Roni
- XXVIII. *Tolleranza e diritto*, di Giorgio Grimaldi
- XXIX. *Manoscritti filosofico-politici*, di Davide D'Alessandro

Riccardo Roni

Tra Nietzsche e Freud
Soggetto, potere, esperienza del male

Morlacchi Editore

Prima edizione: ottobre 2012

Ristampe: 1.

Redazione e impaginazione: Claudio Brancaleoni

Copertina: Agnese Tomassetti

ISBN: 978-88-6074-504-0

Copyright © 2012 by Morlacchi Editore, Perugia. Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata | ufficiostampa@morlacchilibri.com
www.morlacchilibri.com.

Finito di stampare nel mese di ottobre 2012 da Digital Print-Service, Segrate (MI)

INDICE

Premessa	9
----------	---

Parte Prima

Sensi e ragione in Nietzsche *Il soggetto e il suo rapporto cognitivo con il mondo*

I. Prima di Nietzsche: la “svolta” di Hegel	13
II. Servirsi del pensiero come di uno “specchio”	21
III. I portatori delle qualità	25
IV. La ragione: una fantasia “saggia”	29
V. Un mondo senza soggetto?	33

Parte Seconda

L'arte per il potere *Nietzsche e il «contromovimento» della volontà di potenza*

I. Il monito di Zarathustra: «rendere pensabile tutto l'essere»	41
II. Un grande compito: «amministrare la terra come un tutto»	45
III. L'ombra del nichilismo: verso un soggetto «senza radici e senza meta?»	51

Parte Terza

Attraverso Freud *L'«esperienza del male» nel controllo sociale*

I. Il nervosismo moderno e la guerra	59
II. Massa organizzata e ipnosi	69
III. Le masse artificiali	75
IV. Senso di colpa e disagio della civiltà	79
 Bibliografia essenziale	 91

Premessa*

L'approfondimento dei testi di Nietzsche e Freud, condotto alla luce del contributo fenomenologico hegeliano, costituisce una linea di ricerca da me iniziata con *La persistenza dell'istinto* e proseguita con *Della soggettività morale*, *Dell'umano evento* e *Il lavoro della ragione*¹. Si tratta di un campo di ricerche che risultano tuttora centrali per la comprensione della filosofia moderna e contemporanea. L'analisi della dimensione teoretica e morale della *soggettività* implica la riflessione sugli aspetti più contraddittori e “drammatici” della condizione umana. In un'epoca che è stata definita post-metafisica, attraverso Nietzsche e Freud ho inteso illustrare in questo volume il tragico delle scelte morali entro una cornice storica profondamente segnata dal «male», ponendo le loro opere dal lato del dovere e del volere della coscienza morale di fronte al problema della libertà. Mettendo in risalto il regime di interdipendenza fra soggettività, potere ed esperienza del male, queste mie pagine si propongono di ritrovare un orizzonte possibile di intersoggettività. Nell'esercizio della scrittura filosofica, a fronte dell'esperienza morale del mondo – che fa “problema” anche nel nostro tempo – questo volume intende praticare un'in-

* Ringrazio il Prof. Antonio De Simone per i molti consigli e per aver sostenuto l'idea di questo lavoro.

1 Cfr. R. RONI, *La persistenza dell'istinto. Pulsioni vitali dell'esistenza*, presentazione di R. Bodei, Edizioni ETS, Pisa 2007; ID., *Della soggettività morale. Tra Hegel e Sartre*, Morlacchi, Perugia 2011; ID., *Dell'umano evento. Trittico filosofico e politico* (con A. De Simone e D. D'Alessandro), Morlacchi, Perugia 2012; ID., *Il lavoro della ragione. Dimensioni del soggetto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Firenze University Press, Firenze 2012.

versione di marcia rispetto alla “lettura” della stessa già a suo tempo indicata, con acume e originalità ermeneutica, da Karl Löwith nel suo procedere «da Hegel a Nietzsche». Affido qui al lettore il senso di questo mio gesto interpretativo.

Urbino-Pisa, luglio 2012

R. R.

PARTE PRIMA

Sensi e ragione in Nietzsche

Il soggetto e il suo rapporto cognitivo con il mondo

I

Prima di Nietzsche: la “svolta” di Hegel

«Caso» – nei grandi spiriti, abbondanza di concezioni e possibilità, per così dire giuoco di figure, di qui scelta e adattamento a qualcosa di scelto in precedenza.

F. Nietzsche

Il confronto con i testi di Nietzsche non può esentarci dal sottolineare il valore del contributo fenomenologico hegeliano, concernente condizioni e contenuti dell’esperienza morale del mondo, riconsiderando persino la possibilità di invertire la marcia, rispetto a quella indicata da Löwith nel suo procedere «da Hegel a Nietzsche». Col termine «*Erfahrung*» Hegel ha inteso definire la strutturale, irriducibile complessità di quel modo propriamente umano di essere sé stessi, di produrre una propria identità e di appropriarsene: dentro e oltre la sostanza, in forza della coscienza. Così il percorso fenomenologico di Hegel, inteso come un vero e proprio “viaggio di scoperta” della soggettività, si caratterizza per la centralità del motivo dell’«oltre», del non essere mai fissati ad un punto spazio-temporale determinato rigidamente¹. A partire da ciò, la speculazione hegeliana rivela una sottile “inquietudine” rinvenibile nel suo obiettivo primario: trovare un orizzonte di esperienza. Dai suoi presupposti cartesiani², la speculazione hegeliana si è distinta, nel momento in cui e dal momento in cui, egli ha formulato l’idea che qualunque esperienza è anche e sempre – in ogni suo

1 Cfr. J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, tr. it. di G. A. De Toni, Bompiani, Milano 2005, p. 28.

2 I. TESTA, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milano 2010, pp. 48-64.

momento e ad ogni suo livello – un modo di avvalersi del proprio corpo e di esperire possibilità di comunicazione con altri corpi. Della validità di una lettura in chiave pragmatico-naturalistica³ dell'impostazione gnoseologica hegeliana, sono riprova le letture contemporanee di Hegel ed in particolare proprio della *Phänomenologie des Geistes*⁴. Mi riferisco, in particolare, a quanto è accaduto nello scorcio del secolo appena trascorso ad opera di un nutrito gruppo di studiosi nord-americani. Rispetto al modo di presentare tali questioni, Hegel rappresenta l'esito teoricamente più rilevante, rappresentando un momento di discontinuità – e non di compimento – tanto con la tradizione cartesiana (e per certi versi spinoziana), quanto con altre posizioni filosofiche come quella di Schopenhauer, che ad Hegel si sono richiamate in modo polemico, spesso sferzando un duro attacco alla coscienza e all'autocoscienza.

Per comprendere quale svolta abbia comportato e da quali pregiudizi abbia dovuto liberarsi, prima di Nietzsche, la filosofia di Hegel⁵, il contesto iniziale era quello della cultura filosofico-scientifica della prima età moderna, in cui la nozione di «mente» era sostenuta da teorie dell'essere e del conoscere che la concepivano come una sorta di territorio autoconsistente: il territorio di una «*res cogitans*», di una «sostanza pensante» abitata da entità anch'esse autoconsistenti, ossia da formazioni che venivano considerate ideali o immateriali e che pertanto venivano chiamate «idee», con un termine tanto generale da risultare di tutto comprensivo.

Mi riferisco ai casi di Descartes, Locke e dello stesso Hume. Tali concezioni della mente, che potremmo definire «territo-

3 S. POGGI, *Naturalismo e pluralismo vs. idealismo e monismo, ovvero William James vs. Hegel*, in L. RUGGIU - I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 73-82. Cfr. G.H. MEAD, *Mente, sé e società*, tr. it. di R. Tettucci, Giunti, Firenze 2010.

4 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

5 Per un confronto fra Hegel e Nietzsche cfr. W. KAUFMANN, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, tr. it., Sansoni, Firenze 1974, in particolare pp. 231-278.

riali» – dal momento che la rappresentavano proprio come un territorio distinto da ogni altro – obbligavano a pensare che i suoi “residenti” fossero quelle entità come le sensazioni e le emozioni, le immagini e i concetti, riferendosi alle quali si ammetteva pure che dovessero essere immateriali e pertanto inestese, sebbene si pretendesse che dovessero abitare la mente in un modo del tutto analogo a quello in cui gli enti materiali abitano il mondo fisico. Tali entità occupavano luoghi diversi a livelli diversi di una scala gerarchico-evolutiva. Nel caso delle formazioni mentali, questo ordine “dinastico”, teneva conto della loro origine e della loro capacità di approssimarsi all’ideale di una conoscenza certa, che veniva fatta coincidere con i requisiti dell’originarietà e dell’immediatezza. A questi criteri era ricorso Descartes quando aveva distinto tra «idee avventizie» (sensazioni, percezioni, riflesso nella mente di incontri occasionali), «fattizie» (costruzioni della mente) e «innate» (configurazioni strutturali), stabilendo tra queste definizioni una gerarchia che teneva conto delle loro *presunte* differenze di origine e del conseguente grado di certezza che sembravano in grado di assicurare secondo i criteri di «chiarezza e distinzione». A loro volta, Spinoza, Locke, Leibniz e Hume si sono lasciati guidare da criteri di questo genere⁶, con una convergenza su un principio più significativo, secondo cui la possibilità delle nostre conoscenze avrebbe potuto ritenersi risolta nel momento in cui di queste se ne fosse stabilita l’origine, mentre la questione del loro valore poteva a sua volta risolversi in quella del grado di certezza che queste avrebbero potuto vantare. Finché il quadro fu questo, le formazioni suscettibili di abitare la mente furono distinte in ragione della loro prossimità o distanza rispetto ad una «origine» che gli empiristi identificavano nei sensi (sensazioni semplici ed elementari) e i razionalisti in un sistema di idee innate (configurazioni logiche della mente). Sulla base di questi assunti, la sequenza che veniva in tal modo a delinarsi era quella di formazioni mentali classificate come sensazioni, percezioni, immagini e concetti secondo una suc-

6 Cfr. W. SELLARS, *Empirismo e filosofia della mente*, cit., p. 36 sg.

cessione che risultava semplicemente invertita quando da una concezione empirista si passava ad una di stampo razionalista. In quel generale “contenitore” che la mente così concepita finiva per diventare, era dunque previsto che contenuti di specie diverse trovassero posto in sedi diverse abilitate a promuoverli ed ospitarli. I nomi di questi contenitori speciali erano quelli di entità definite, già da Aristotele⁷, «facoltà dell’anima»: facoltà riconoscibili in un ente animato che risultano tanto più numerose quando l’ente animato o vivente è di quella specie più complessa a cui appartiene l’uomo. Su queste basi, si arrivò a parlare di una facoltà di sentire a cui metterebbero capo le sensazioni, di una facoltà di percepire a cui metterebbero capo le percezioni, di una facoltà di immaginare a cui metterebbero capo concetti di diversa natura. L’idea che sta alla base di questo schema, è quella di veri e propri attori invisibili o di «agenti segreti» insediati nel territorio della mente e che dall’interno di tale territorio presiederebbero alle proprie realizzazioni. Si può ben comprendere il perché una mente così intesa, possa essere giunta a concepire il «dato» come un «mito»⁸.

Eppure, nei primi secoli dell’età moderna, questa ontologia dualistica ha potuto apparire come un buon compromesso tra una concezione del mondo fisico in cui si riconoscevano solo processi di natura meccanica e una visione della mente in cui si riconosceva il principio trascendente dell’«anima». Come è ampiamente riconosciuto, già alla fine del Settecento furono poste le premesse di una crisi irreversibile di questa teoria della mente. Fu la nuova formulazione che il problema della conoscenza - ossia della sua possibilità e dei suoi limiti - ha trovato nel trascendentalismo kantiano. La scelta avvenne quando Kant rifiutò, in polemica con Locke, l’assunto che una teoria in grado di dar conto della possibilità delle nostre conoscenze potesse coincidere con una teoria in grado di dar conto della loro origine: questo è il senso più generale della sua presa di

7 ARISTOTELE, *Dell’anima*, libro B, [412a] sg.; ID., *Metafisica*, libri VII-VIII; libro XII, cc. 1-5.

8 I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., p. 53.

distanza dai due indirizzi, tanto empiristico che razionalistico. Ad ogni buon conto, a Kant restava ancora aperta la questione di come potesse accadere che sensazioni, immagini e concetti-entità che la teoria delle “due sostanze” ci obbligava a pensare come veri e propri enti di natura diversa da quelli che sono oggetto della rappresentazione- riuscissero comunque ad assolvere alla propria funzione rappresentativa. Questo e altro ha inteso mostrare Kant, quando ha affermato che la questione della possibilità delle nostre conoscenze è statutariamente diversa da quella della loro origine e può trovare una risposta solo quando si riesca a svolgerla a livello proprio di una sua comprensione o fondazione «trascendentale».

La novità più importante di questa riformulazione del problema, si nasconde proprio nel costante riferirsi della nozione di trascendentale a condizioni che ogni esperienza particolare presuppone e nel suo modo particolare interpreta, e che Kant definisce come la possibilità di un’esperienza «*überhaupt*», ovvero di un’esperienza «in generale e in quanto tale».

Si notano subito due cose: il ricorso al termine «esperienza» piuttosto che a quello di «conoscenza» e l’idea di un livello di comprensione delle innumerevoli nostre esperienze, che perciò sarebbe quello delle condizioni di un’esperienza «*überhaupt*». Si potrebbe sospettare che la differenza stia tutta in una maggiore estensione della prima delle due nozioni e nella conseguente possibilità di comprendere in essa anche comportamenti ed acquisizioni ad esempio di ordine pratico-estetico.

Ma questa applicazione più ampia che la parola esperienza può vantare rispetto alla parola conoscenza cela una differenza più importante, che non è solo di estensione. Per coglierla sino in fondo è utile ricordare che alle origini delle moderne distinzioni tra esperienza e conoscenza vi è la più antica distinzione tra una condizione che i filosofi greci definivano *empeiria* e una condotta che definivano *theorein*. Col primo concetto si indicava tutto ciò che appartiene all’ordine delle relazioni sensibili e dunque tutto ciò che un uomo può venire a sapere di sé e

dell'altro, allorché si trovi a comunicare con realtà corporee diverse dalla sua.

Questa situazione di reciproco coinvolgimento a cui con la parola *empeiria* si alludeva era ritenuta – anche da quanti, come Aristotele, non stentavano a riconoscergli il primo ed indispensabile gradino di ogni conoscenza – non idonea a garantire una conoscenza vera. Quest'ultima, si pensava, esige una sorta di dispiegamento frontale dei suoi possibili oggetti a cui non sarebbe possibile pervenire se ad essi restassimo avviluppati. Occorre pertanto che quel rapporto di continuità che caratterizza ogni comunicazione sensibile si interrompa e subentri quel tanto di distanza che consente di guardare in faccia le cose. È questa l'idea di conoscenza implicita nell'uso del verbo *theorein*. Per la possibilità di un'esperienza in generale e in quanto tale, deve ritenersi fondante una sua struttura che si rivela essenzialmente razionale e che tale si manifesta non soltanto là dove si tratta unicamente del sistema delle relazioni sensibili-corporee in cui viene a trovarsi, ma anche là dove assuma altre forme, in particolare quella di una disciplina di ordine logico. A conferma di ciò, nei *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft* (1786), pubblicati pochi anni dopo la prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft* (1781), riflettendo sui fondamenti della scienza della natura, Kant poneva al centro della propria indagine la necessità di rielaborare i dati della esperienza immediata della natura in concezioni conformi a un modello matematico (di qui il suo profondo legame con la meccanica newtoniana), nonché a «principi metafisici», mediante la costruzione di concetti tramite «l'esibizione dell'oggetto» in una «intuizione a priori»⁹.

Al termine del suo percorso critico, con la *Kritik der Urtheilskraft* (1790), Kant è pervenuto a legittimare l'idea che la parola esperienza possa essere usata per designare non soltanto la forma e i contenuti particolari di incontri di cui ci troviamo ad essere protagonisti in occasioni diverse, ma anche qualcosa

9 S. POGGI, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 67-97.

che da essi prescinde e che non potrebbe essere se non il modo in cui sempre li realizziamo, per produrre infine tutto ciò che può essere considerato come un loro effetto. Procedendo lungo questo vettore, vedremo come Nietzsche¹⁰ in alcuni momenti della sua produzione degli anni '70 abbia pensato ad una forma di soggettività tanto debitrice dell'attività pulsionale quanto necessariamente dipendente da operazioni mentali "analitiche" che consentono di scomporre e ricomporre ogni ente a partire da sue componenti che si presumono "elementari". È proprio per l'incidenza del suo retroterra cartesiano¹¹ che la configurazione di questa soggettività "moderna" in Nietzsche è restata ancora nel limite delle operazioni di un pensiero "analitico" che di fronte alla realtà agisce come uno «specchio». Giacché il modello di razionalità presente a Descartes era quello dell'esperimento chimico, che non ammetteva se non legami di tipo meccanico e giustificava pertanto il pregiudizio che "pensare" significasse "sondare" (al modo di un reagente chimico) e rispecchiare. Con la produzione degli anni '80, la mossa decisiva di Nietzsche è consistita invece nel cercare di ridurre il peso di tale razionalità analitica, rilanciandola oltre i suoi stessi limiti, obbligando perciò a ripensare l'idea di «ragione» all'interno di un progetto che esiga una soggettività pulsionale dalle infinite prospettive, capace di sentire in modo «cosmico»¹².

10 I testi e i frammenti di Nietzsche sono citati dall'edizione italiana delle *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sg.

11 Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005⁴, p. 656 sg.

12 Cfr. Frammento 27 [27] estate-autunno 1884: «Facendoci guidare dal corpo, riconosciamo l'uomo come una pluralità di esseri animati [...]. La totalità dell'uomo ha tutte quelle qualità dell'organico che in parte ci rimangono inconse, in parte ci diventano conose nella forma di *istinti*».