

44

Rivista di studi culturali
e di estetica
fondata da Mario Perniola
Periodico semestrale
n. 44, ottobre 2022

 MIMESIS

À G A L M A

Indice

Editoriale

- p. 5 Luigi A. Manfreda, *Salus*

Salute, integrità, salvezza

- p. 9 Luigi Antonio Manfreda, *Sono ogni nome della storia. Sull'idea di salute in Nietzsche*
p. 19 Ann Van Sevenant, *La salute secondo Lou Andreas-Salomé*
p. 27 Caterina Di Rienzo, *Cadere nell'aria. Nijinsky, i diari di una salvezza impossibile*
p. 38 Massimo Di Felice, Silvia Surrenti, *Living in Sympoiesis: how digital media are shaping new life and health ecologies*
p. 47 Francesco D'Asero, Mario Vai, *Itinerari clinici del cinema come cura: appunti sparsi per una mappatura delle terapie audiovisive*

Saggi

- p. 59 Massimo Cacciari, *Giustizia e amore*
p. 65 Claudio D'Aurizio, *Zwiefalt o della piega francese di Heidegger*

Perniola's Studies

- p. 77 Marco Bruni, *In the Wake of Neostoicism Mario Perniola's Position*

Note e Rassegne

- p. 89 Angi Perniola, *Le radici del male e/o Il tempo sospeso*

Recensioni

- p. 99 Silvano Facioni, *Ritmografie. Derrida, la letteratura, la cenere* (Andrea Bizzozero)
- p.101 Mario Perniola, *Tiresia contro Edipo. Vite di un intellettuale disorganico* (Andrea Nicolini)
- p.104 Pierre Cassou-Noguès, *La bienveillance des machines. Comment le numérique nous transforme à notre insu* (Alessandro Delcò)
- p.107 Massimo Donà, *Cinematocrazia* (Leonardo Magnante)

Schede

- p. 113 Paolo Quintili, *Filosofie a teatro. Studi di messa in scena filosofica delle idee* (Antonio Coratti)

- p. 115 **Abstracts**

- p. 121 **Notizie sui collaboratori**

- p. 125 **Indice dei numeri precedenti**

Luigi Antonio Manfreda

Sono ogni nome della storia.

Sull'idea di salute in Nietzsche

La fatalità della mia esistenza ne ha fatto la felicità.

F. Nietzsche, *Ecce homo*

Nietzsche ha lottato per buona parte della sua vita, come è noto, con la malattia. Violente emicranie che duravano diversi giorni, indebolimento della vista, attacchi di vomito lo costringevano a letto, al buio, per lunghi periodi. Nel suo epistolario sono frequenti passi come questo, tratto da una lettera dell'ottobre 1881 spedita da Genova a Köselitz: “è stato un periodo *spaventoso* per me, e mi ci è voluto il mio bel coraggio di genovese per venirme fuori. Ogni giorno affronto una *battaglia*, di cui nessuno ha idea, i dolori mi assalgono nei modi più vari ed esigono da me tantissimo, tante energie, pazienza, riflessioni e *inventiva*” (Nietzsche 2004: 130). Nietzsche non cessa mai di porre in relazione i suoi scritti alle condizioni psicofisiche da cui sono scaturiti, e l'idea di salute finisce così per assumere un ruolo centrale nelle sue riflessioni – in essa è in gioco l'*insieme* della sua filosofia, come stabilirà esplicitamente l'ultima sua opera, *Ecce homo*.

Il punto dal quale conviene partire per mettere a fuoco questo tema è che per Nietzsche non si dà un'idea *universale* di salute, valida in ogni tempo. “Infatti una salute in sé non esiste e tutti i tentativi per definire una cosa siffatta sono miseramente falliti” (Nietzsche 1967: 126). Ciò potrebbe essere ricondotto, in prima battuta, al fatto che non è riconoscibile alcuna *natura* umana alla quale possa corrispondere una salute ideale. Questo in effetti è lo scoglio in cui urta, nei nostri tempi, ogni aspirazione volta a tratteggiare un'idea condivisibile di salute. Ora, ciò che a Nietzsche interessa porre in rilievo nello spazio aperto, per così dire, da questa ‘mancanza’, è piuttosto che ciascun organismo è più o meno consapevolmente rivolto al raggiungimento di una *propria* salute. “C'è qualcosa di più importante ed efficace che il considerare ogni uomo di propria conoscenza come un difficile processo mediante il quale un *tipo specifico di salute* vorrebbe realizzarsi? Solo quando questa salute è raggiunta, si è stabilito l'equilibrio tra lui e noi tutti” (Nietzsche 1964, 275). Ciascun organismo, in altri termini, mira più o meno consapevolmente

a qualcosa che potremmo *prima facie* definire il *proprio* compimento. Ma se è così, gli stati di non-salute diventano allora, da un puramente negativo che occorrerebbe rimuovere, il luogo da attraversare, la materia da ‘lavorare’ per raggiungere quella realizzazione. In una lettera a Otto Eiser, medico francofortese suo coetaneo con cui venne in contatto nel 1877 grazie al *trait d’union* costituito dalla musica wagneriana, dopo aver ammesso che “prima di affrontare la fatica di una lettera devo aspettare in media 4 settimane per sentirmi in condizioni accettabili – e dopo mi tocca anche scontarlo!”, Nietzsche scrive: “l’esistenza mi *pesa spaventosamente*: me ne sarei liberato da un pezzo se non fosse proprio questo stato di sofferenza e di rinuncia quasi totale quello che mi permette di fare le prove e gli esperimenti più istruttivi nella sfera spirituale e morale” (Nietzsche 2004: 3). In ogni caso, per avvicinarsi a questa idea di *esperimento*, e a quella di salute che se ne può trarre, occorre passare prima, seppure per brevi accenni, per il complesso rapporto che nei testi nietzscheani si stabilisce tra coscienza e corpo.

Il filo conduttore del corpo

Nietzsche distingue nettamente tra coscienza e organismo e si interroga più volte sulla natura del loro essere in relazione. La coscienza pensa se stessa come il fulcro, il centro propulsore intorno a cui ruota l’intero organismo – si immagina di costituirne il *senso*. Ma si tratta di un’illusione prospettica. “Muovere dal *corpo* e dalla fisiologia: perché?” – si chiede in un frammento dell’estate del 1885 – “ci formiamo la rappresentazione giusta della nostra unità soggettiva, cioè come di reggenti alla testa di una comunità, e non come ‘anime’ o ‘forze vitali’, e inoltre la rappresentazione della dipendenza di questi reggenti dai governati e dalle condizioni di gerarchia e di ripartizione del lavoro, come di ciò che rende possibile gli individui e il tutto” (Nietzsche 1975: 324). *L’ignoranza* in cui il reggente viene tenuto su ciò che accade nella comunità potrebbe essere funzionale alla vita dell’organismo. Il sovrano e i sudditi hanno d’altronde la medesima natura. “A prescindere dalle istitutrici, che ancor oggi credono nella grammatica come *veritas aeterna* e quindi come soggetto, predicato e oggetto, nessuno è più oggi tanto innocente da porre ancora, alla maniera di Descartes, il soggetto ‘io’ come condizione del ‘penso’” (Nietzsche 1975: 323). È dunque essenziale “muovere dal corpo, e utilizzarlo come filo conduttore” (Nietzsche 1975: 321). La coscienza – in quanto ‘cifrario degli impulsi’ – è solo una fra le componenti all’opera nell’organismo, che essa immagina di determinare e dirigere, quando invece è piuttosto compresa e orientata da una ‘ragione’ più vasta e per essa imperscrutabile sino in fondo – quella appunto dell’organismo.

È sullo sfondo di questa intricata trama di rapporti che Nietzsche si interroga sull’alternarsi, in lui, delle crisi e delle convalescenze, degli stati di acuta sofferenza e quelli di euforia, nell’intento, filosofico *par excellence*, di fare della propria esistenza un ‘esperimento’. Scrive Pierre Klossowski in un libro che si distingue, per il suo stile ammirevole e la sua acutezza, nella sterminata letteratura critica su Nietzsche, *Nietzsche et le cercle vicieux*, apparso nel 1969: “se il corpo è in rapporto con le no-

stre forze più immediate, le quali poi, quanto alla loro origine sono *le più lontane*, tutto quello che *dice* il corpo – il suo benessere e i suoi malesseri – ci dà le migliori indicazioni sul nostro destino; così Nietzsche, per comprendere l'immediato, vuole risalire a ciò che vi è in lui di più lontano” (Klossowski 1981: 54). In questo porsi sulla soglia mobile che separa conscio e inconscio nelle riflessioni nietzscheane, Klossowski sceglie non a caso come campo d'indagine i *Frammenti postumi*, e si discosta dalla versione più comune del pensiero nietzscheano che emerge, anche in ambito accademico, a partire dalla lettura delle opere pubblicate. Ora: in che senso benessere e malessere, salute e malattia sono 'espressioni' del corpo? Non dovremmo piuttosto considerarli come stati che si costituiscono *ab origine* nell'*interpretare* della coscienza? In questo ambito dischiuso dal discorso nietzscheano ci troviamo, com'è evidente, tra due direttrici che si muovono in senso opposto. Da una parte, come sottolinea giustamente Klossowski, Nietzsche, se non può non considerare l'emicrania torturante di cui soffre come un'aggressione che sospende il pensiero, constata che si tratta di qualcosa che scaturisce dal proprio stesso organismo; così “sorveglia con passione questa concorrenza dissolvitrice delle forze somatiche e spirituali: più ascolta il corpo, più diffida della *persona che ha il corpo per supporto*”. Compiere la propria opera significherà a un certo punto per lui “optare per il corpo”. Se il corpo soffre così tanto, “se dal cervello non giungono che segnali angosciosi, ciò vuol dire che in tutto questo c'è un *linguaggio* che cerca di farsi intendere a costo della ragione” (Klossowski 1981: 55). Da ciò nasce un “sospetto, una rabbia” nei confronti della propria persona cosciente e ragionevole. Nietzsche vuole sacrificare questa persona in nome del suo organismo, di cui è orgoglioso, come scrive in una lettera alla madre e alla sorella nel luglio del 1881 da Sils Maria, in cui chiede loro di aver fiducia nella sua capacità di curarsi: “il mio sistema nervoso, considerato l'immane lavoro a cui è sottoposto, è magnifico e oggetto del mio stupore” (Nietzsche 2004: 98). Insomma, come annota Klossowski, Nietzsche intende elaborare un'intelligenza che vuole esclusivamente soggetta a criteri fisici.

Dall'altra parte, tenersi nella maggiore prossimità a ciò che il corpo esprime, sarà possibile solo in un qualche discorso della coscienza. “Il corpo vuole farsi capire per mezzo di un linguaggio di segni che la coscienza decifra in modo errato: essa *costituisce un codice di segni* che inverte, falsifica, filtra tutto ciò che si esprime attraverso il corpo” (Klossowski 1981: 56). *Chi* potrà parlare in nome del corpo? Si potrebbe leggere l'intera produzione nietzscheana degli anni Ottanta come un tentativo di risposta ai problemi che nascono dall'intrecciarsi e conflagrare di queste due prospettive.

Il codice dei segni quotidiani

Cosa genera il quadro che si è venuto a formare in queste posizioni nietzscheane? In quali direzioni – anche al di là del testo di Nietzsche, come insegna Klossowski – muovere le sue figure? Ritorniamo al passo che abbiamo citato prima: il corpo è in rapporto alle nostre forze più immediate, che tuttavia, quanto alla loro origine, sono per noi le più lontane. *L'immediato*, ciò di cui per certi tratti siamo in

balia, è l'indecifrabile quanto alla sua origine. Tutto ciò che il corpo allora esprime, compresi gli stati di malessere, “nous renseignent le mieux sur notre destinée”. Per avvicinarsi a comprendere ciò che è oscuro per eccellenza, il destino – ciò che lo avvince da sempre in ciò che lo circonda, nella sua spessa trama – Nietzsche si volge verso l'oscurità dell'origine dell'impulso: decifrare il disorientante dell'immediato mediante uno sguardo sulla sua origine apre alla visione del destino. Laddove ciò che orienta questo sguardo non è il *costruttivo* concettuale ma l'intensità dell'esperienza.

Klossowski tenta di pensare in termini nietzscheani l'alternarsi di salute e malattia nella vita di Nietzsche. Dunque: l'emicrania sospende il pensiero – la sua radice è nello stesso organismo: è “son propre moi physique” che attacca? A quale fine? Forse per difendersi-svincolarsi da un meccanismo che implica qualcosa inteso come *sfacelo*, dissoluzione. Ma la scena resta pur sempre la coscienza di Nietzsche, che avverte una minaccia. Essa intende i momenti di tregua (dal dolore, dalla malattia) come introduzione allo sfacelo: implosione dell'unità-lucidità dell'io. Ora, per uno slittamento che si vuole interno alla logica dei testi nietzscheani, Klossowski scrive che, per il corpo “en tant que tel”, lo scenario è invece quello di forze mobili (funzioni organiche) che attivano uno svincolarsi dal loro esser-funzione (cfr. Klossowski 1981: 55-57). Si tratterebbe d'un *linguaggio* che cerca di farsi intendere *a costo della ragione*. Tutto ciò emerge alla superficie della coscienza, per così dire, che non può non avvertire questo svincolarsi come il più grande pericolo: l'impossibilità di pensare mette a repentaglio la stessa identità individuale.

Ma si tratta di un discorso che ha in se stesso il proprio contro-movimento: il corpo parla attraverso un 'linguaggio' che la coscienza inverte e falsifica, perché lo traspone attraverso lo schermo del *proprio* cifrario: quello che Klossowski definisce, con accenti batailleani, “codice dei segni quotidiani” che poggia sul principio di identità (Klossowski 1981: 15) e fissa gli enti in una stabilità rassicurante. Se è così, cosa *autorizzerebbe* questo discorso, in cosa immagina di radicarsi?

“Nietzsche non parla per un'igiene' del corpo stabilita dalla ragione; parla per gli *stati* corporei in quanto dati autentici che la coscienza non può non eludere se vuole essere individuale” (Klossowski 1981: 57). Va oltre, in altri termini, una concezione 'fisiologica' della vita, che 'rivaluti' il corpo ponendone in evidenza l'importanza, e che raccomandi cura dell'igiene, e della sessualità come esercizio liberatorio, etc. Visione largamente affermatasi nel Novecento, che rinvia alla ricezione più comune del pensiero nietzscheano, che ha certo le sue ragioni, ma che si ferma alla sua superficie. Ora, parlare *per* gli stati corporei è possibile a partire da un *riconoscimento*. Scrive Nietzsche in un frammento dell'estate 1885: “il concetto di 'individuo', di 'persona', contiene un grande sollievo per il pensiero naturalistico, che si sente soprattutto a suo agio con la tavola pitagorica: in realtà si annidano qui dei pregiudizi; purtroppo non abbiamo parole per indicare ciò che effettivamente esiste, e cioè i gradi di intensità nella scala che porta all'individuo, alla 'persona'” (Nietzsche 1975: 317). Passi come questi, che sono piuttosto frequenti negli scritti dell'ultimo decennio della vita di Nietzsche, sono il riflesso di 'alte tonalità dell'anima', esperienze – in primo luogo, per Klossowski, quella dell'eterno ritorno – che lasciano emergere il simulacrale dell'identità attuale, il suo costituirsi come

snodo di passaggio, e insieme l'impossibilità d'una verace *trascrizione* di questo *movimento*. Riassume Klossowski: “*il corpo è il risultato del fortuito*: è solo il luogo d'incontro di un insieme di impulsi individuati nell'intervallo costituito da una *vita umana*, impulsi che *aspirano solo a disindividuarsi*” (Klossowski 1981: 57). A sua volta, il corpo-cosciente si de-solidarizza, si distacca dagli impulsi che lo attraversano e che precariamente lo costituiscono. La coscienza assume questo fortuito per necessario-destinale, la sua attività cerebrale seleziona le forze impulsionali in funzione dei propri fini, adotta il corpo come una sorta di propria estensione. Così, l'organo più fragile finisce con l'assumere un certo dominio sull'organismo, e il corpo viene assimilato alla persona (pronto a introiettare, diremmo con Foucault, le pratiche dei diversi sistemi disciplinari, a divenire un 'corpo docile'). Ma si tratta pur sempre, al fondo, l'abbiamo visto, di un reggente che ignora il costante prodigarsi e contendere dei sudditi, e che anzi è inavvertitamente *mosso* da essi. Non appena si affievolisce l'attività cerebrale, “soltanto il corpo è presente, ma in realtà non appartiene più a *nessuno*, e benché abbia conservato tutti i riflessi che possono ricomporre *una medesima* persona, la 'persona' è da esso assente” (Klossowski 1981: 58). Più si impongono le manifestazioni corporali, più il ritorno della persona sembra tardare: “questa dorme, sogna, ride, trema, ma è solo il corpo che manifesta tutto ciò” (Klossowski 1981: 58); la persona può solo *credere* di farlo.

In Nietzsche si ripropone dunque integralmente, e a una certa altezza, la grande questione su cosa sia lucido e cosa inconscio nei nostri pensieri e nei nostri atti. Certo il Novecento ha esplorato a fondo, a partire da Freud, questo tema – ma la domanda propriamente nietzscheana suonerebbe: in cosa si è *tradotto* tutto questo riflettere e rimuginare? A *cosa* ha dato luogo?

La lotta contro la cultura

È come se Nietzsche volesse suggerirci: ciò che è lucido, lo è effettivamente nella misura in cui sia in grado di penetrare e sdoppiarsi nel proprio opposto: in ciò che non ha alcun fine né senso, e dunque ci appare con i caratteri del Caos – e sapesse prestargli la sua voce. Alla luce di questo schema bipolare (che pure accenna sempre di nuovo a bloccarsi, come si è visto, in un impianto aporetico) andrebbe ripensato anche lo svolgimento nietzscheano della dialettica singolare/gregario, strettamente implicata nell'altra sano/malato.

Ciò che è *utile* alla vita dell'individuo, nel senso che la potenza, lo è anche per la vita della specie?

Intanto, come scrive Klossowski, Nietzsche rifiuta “ogni pensiero integrato alla *funzione del pensare*, in quanto ritiene che sia il meno efficace. Poco valore hanno il pensiero e le esperienze del filosofo se devono servire da *cauzione* alla società in cui è nato!” (Klossowski 1981: 26). Una società si ritiene moralmente giustificata dalle opere dei suoi artisti e scienziati, mentre il solo fatto della loro esistenza può essere visto al contrario come indice “del suo malessere disgregatore”. Se la filosofia si preoccupa di coltivare e trasmettere dei 'problemi', “essa non va oltre l'interpretazione generale che un determinato stato sociale dà della propria 'cultura'. Facendo

il bilancio della cultura occidentale, Nietzsche torna sempre a porsi queste domande: che cosa *si può ancora fare* sulla base delle nostre conoscenze, usi, costumi, abitudini?” (Klossowski 1981: 26). In che misura sono beneficiario o vittima di queste abitudini? La questione morale di stabilire ciò che è vero o falso, giusto o iniquo, si volge così in questi termini: “che cosa è *malato o sano?* Che cosa *gregario o singolare?*” (Klossowski 1981: 27). Per rispondere dalla prospettiva nietzscheana a queste domande, occorre ricordare, come fa Klossowski in un altro punto del suo testo, che la volontà di potenza, “come impulso primordiale, è il termine che deve esprimere la forza stessa” – forza che, essendosi ‘versata’ nell’animalità e nella specie umana, “non tollera di conservarsi nella specie o nell’individuo che essa agita”, e quindi è destinata a oltrepassare sempre il livello provvisoriamente acquisito. Così la volontà di potenza “appare essenzialmente come *un principio di squilibrio* in rapporto a tutto ciò che, una volta raggiunto un certo grado, vorrebbe invece essere duraturo, società o individuo che sia” (Klossowski 1981: 159). Dunque anche la conoscenza, accrescendosi, incrina l’equilibrio di un certo stato. *Prima facie*, ciò sarebbe smentito dal fatto che lo stesso Nietzsche insiste più volte su come il sapere, sedimentandosi, venga a consolidare l’architettura di ogni cultura, che è intrinsecamente volta ad accrescere il sentimento di sicurezza e la capacità di conservazione di ciò che si è sinora conquistato. In realtà le due posizioni non si escludono reciprocamente, anzi rientrano nella medesima visuale. Anche nel *costruttivo* della cultura è all’opera una volontà, che richiede per sé una potenza. Ciò che distingue è l’*ottica* da cui si interpreta e valuta questa volontà. Il tentativo di mettere a punto e utilizzare la scansione singolare/gregario (e quella sano/malato) rientra nella strategia di smarcamento nietzscheano dallo schema valutativo cristiano-platonico, che finisce per assecondare e convalidare una selezione a rovescio rispetto a quella darwiniana, in cui hanno successo i deboli e i negatori della vita. Questa ipotesi di via d’uscita viene così ben sintetizzata da Klossowski: “ci sono dunque due potenze: quella *livellatrice* del pensiero gregario e quella *erettiva* dei casi particolari” (Klossowski 1981: 27). La cultura, ogni cultura consiste nel tentativo di rendere abitabile e familiare il mondo. Attraverso il linguaggio, raccorda *in sistema* le varie conoscenze, al fine di istituire e consolidare il vivere in società, l’inter-esse comune. A tutto ciò che è *utile* in questo quadro, si contrappone il *dispendioso* del caso singolare, particolare, che si mostra a volte nel creare. Dalla prospettiva nietzscheana, e qui si può tracciare un arco da *La nascita della tragedia* sino agli ultimi frammenti, “il senso di ogni grande creazione è di por fine alle abitudini gregarie che guidano sempre le esistenze verso dei fini *esclusivamente* utili all’oppressivo regime della mediocrità – nel campo sperimentale, *creare è fare violenza* a ciò che esiste, dunque anche all’integrità degli esseri –, poiché ogni creazione di nuovo tipo provoca uno stato di *insicurezza*: la creazione cessa di essere un gioco al margine della realtà, il creatore ormai non ri-produce, bensì produce lui stesso il *reale*” (Klossowski 1981: 194). Da questa prospettiva, si comprendono meglio affermazioni come quella contenuta in un frammento dell’autunno 1887: “educazione (Erziehung): essenzialmente è il mezzo di *rovinare* l’eccezione (è una deviazione, uno sviamento, un rendere malaticcio) a favore della regola” (Nietzsche 1971: 68).

Ciò che è *fecondo* o *sterile* per la vita della specie (lo spirito gregario volto al perpetuarsi come norma di ciò che è in comune, al riprodursi di ciò che lo rende possibile) non lo è dunque per la singolarità: la ricchezza dell'esperienza individuale si sottrae infatti a questo circuito – è il non-scambiabile, ciò che non ha prezzo: non si può 'utilizzare' né scambiare-condividere (cfr. Klossowski 1981: 34 sgg). Nel 'caso singolare', d'altronde, si fa presente, a ben vedere, il limite del *rac-cordare* nella cultura, del sistema comunitario: la creazione che produce reale, che lo incrementa, rinvia a un'esperienza singolare incomunicabile, che non rientra nel circuito dello scambio. Proprio nella creazione che critica-confuta le abitudini gregarie si fa cenno a ciò che ogni cultura deve costitutivamente rimuovere, il fondo inintelligibile dell'esperienza. Ogni grande creazione, misurandosi con i limiti del linguaggio, rinvia a questo sconcertante. Ciò preclude a questa dialettica lo sfociare in una qualche sintesi. Fondo inintelligibile che su un altro registro abbiamo visto indicato come l'incontro insensato, fortuito delle forze che determinano provvisoriamente l'identità individuale, di cui la coscienza immagina di disporre.

Allora l'ereetivivo' del caso particolare in lotta contro la propria cultura, la creazione sconcertante della singolarità, incarnerebbe quella superiore lucidità che pone-qui, come proprio rovescio, come l'ombra proiettata dai propri gesti, o come il silenzio su cui si staglia la propria voce, l'insensato, il caotico del confliggere muto delle forze che pure vuole farsi intendere *a costo della ragione*, e che per Nietzsche ha in primo luogo il timbro estraneante della malattia che gli sottrae se stesso. Ciò che è 'utile' per l'individuale è allora ciò che può condurlo all'*affermativo* della creazione – espressione *superiore* della potenza, volto autentico della sua dinamica – è questo a decidere del grado della sua salute.

Sano e malato

In cosa si traduce l'assunto nietzscheano – a cui rinvia, se letto in una certa ottica, l'insieme dei *Frammenti postumi* – che un pensiero lucido sarà tanto più tale quanto più risulterà capace di lasciarsi attraversare dal proprio opposto? Se scorriamo le linee del primo strato, quello più visibile, del discorso nietzscheano: in un ridimensionamento della coscienza, in un suo farsi 'modesta' a partire dal riconoscimento, di cui si diceva prima, del *simulacrale* dell'identità individuale. Questo aprirebbe a un approssimarsi a quella che usando un'espressione di Klossowski potremmo definire la vita del corpo: "un'intelligenza più grande della *sede* stessa dell'intelligenza" (Klossowski 1981: 63). Ma da tutto quello si è detto finora emerge come questa linea abbia in se stessa i propri punti di frattura e di avvitamento. Se 'mezzo' e 'fine' restano nell'ottica della coscienza, che senso avrebbe un mero rovesciamento dei ruoli tra coscienza e inconscio, e affermare che lo *scopo* ha il suo radicarsi autentico nell'inconscio, che la coscienza non è in realtà che *strumento*? Che essa sarebbe in realtà un *fine erroneo*? Una coscienza 'modesta' non sarebbe per questo più pronta a obbedire agli 'scopi' di un Caos che non le chiede neppure di seguirlo – un Caos cosciente non sarebbe più tale (cfr. Klossowski 1981: 75 sgg).

Ma allora in cosa consisterà, in termini nietzscheani, la *salute* di un organismo? Quando Nietzsche usa il termine ‘salute’, *Gesundheit*, intende anche quella momentanea ‘salvezza’ dall’indeterminato costituita da una raggiunta integrità. Come è scritto nella prefazione a *Umano troppo umano*, la ‘grande salute’ è il frutto di un “eccesso di forze plastiche” che guariscono, offrono nuove forme, rigenerano, consentendo allo spirito libero la “pericolosa prerogativa” di vivere *per esperimenti* (cfr. Nietzsche 1979: 7). Ora, è in passaggi come questo che i due strati del discorso nietzscheano – quello più visibile e l’altro carsico, che lo destabilizza – sembrano convergere, pur senza coincidere, discostandosi dall’idea comunemente accettata di salute.

Per salute in genere si intende uno stato di benessere psico-fisico, individuale o collettivo, di tranquillità e armonia. Se restringiamo la visuale all’individuale, potremmo dire che esso implica in primo luogo una felice, equilibrata *conservazione* delle forze di un organismo che intorno alla *identità a sé* fa ruotare il proprio sentire e il proprio agire. L’armonia psichica, in questo quadro, discende direttamente dal sentirsi al riparo dall’urto di quegli *choc* che potrebbero minare quel centro di gravità. Oppure, in seconda battuta, dalla capacità di difendersene. Ciò che ‘prepara’ la salute sono le strategie complesse, radicate in forme millenarie, volte a evitare il perturbante dello *choc*. Questo implica un esser già situato nell’alveo di una cultura, di ciò che la memoria, individuale e collettiva, sempre di nuovo ordina e riannoda – *continuum* in cui le diverse esperienze quotidiane esibiscono un senso riconoscibile e condiviso. In questa *pratica* della salute, il *fine* che agisce come presupposto essenziale, già da sempre all’opera, è la *durata*: la *permanenza* in questo stato, il preservarsi nel mutare costante delle contingenze.

In alcuni passaggi Nietzsche sembra accostarsi a questa idea condivisa di salute, ad es. quando afferma che è necessario che *un* istinto prevalga su tutti quelli che si agitano all’interno d’un individuo o, in *Ecce Homo*, che la malattia implica in genere debolezza, “infrollisce l’istinto di difesa e di offesa, che è il vero istinto della salute”: “non ci si sa liberare da niente, non si sa chiudere i conti con niente, non si sa rispondere ai colpi – tutto ferisce” (Nietzsche 1986: 279). O ancora quando, nella *Seconda Inattuale*, scrive che un abitante di una valle alpina, dalla visione del mondo ristretta e limitata a granitiche certezze, si trova “in invincibile salute e gagliardia” rispetto all’intellettuale che invece deperisce “poiché le linee del suo orizzonte tornano sempre a spostarsi irrequietamente” (Nietzsche 1982: 266). Qui Nietzsche, per adoperare un’espressione di Klossowski, identifica salute e potenziamento dell’individuale secondo il codice dei segni quotidiani. Salute è il rafforzamento del singolo che si costituisce e sviluppa intorno alla sua identità – e si oppone così a ogni influsso disgregante. Questa direttrice, a un primo sguardo predominante nell’opera nietzscheana, e che sembra incompatibile con l’altra orientata all’“intelligenza del corpo”, nasce dalla prospettiva dell’*ottica della vita*: sano è ciò che la afferma, malato ciò che la nega. Adoperando la distinzione sano/malato, associando ad es. ‘malattia’ a ‘decadenza’, Nietzsche rende affetta la sua scrittura da quelle forme che per altra via critica. Ma è un ‘partecipare’ che riguarda solo un primo strato del testo. Potremmo dire così: se per salute si intende in genere una dialettica virtuosa di *conservazione* ed *accrescimento*, laddove la

conservazione è l'ovvia *conditio sine qua non* dell'accrescimento, per Nietzsche l'accrescimento, l'aumentare in potenza, *non* implica la conservazione. Se il fine fosse conservazione-accrescimento, questo contrasterebbe inevitabilmente con il vivere *per sperimenti*, che implica appunto l'accettazione radicale del *possibile*. Se si è passati attraverso il riconoscimento del *simulacrale* dell'identità individuale, il fine non potrà essere il far argine alla dissoluzione dello stesso individuale – la sua massima durata. Non solo: è l'idea stessa di *fine*, declinata 'classicamente', a essere ridimensionata nell'orizzonte di un possibile più vasto della ragione individuale o comunitaria, che Nietzsche definisce appunto *Wille zur Macht*. Dire di sì a questo possibile è *amor fati*. Potenziare la vita (il potenziarsi *della* vita) *non* è il *perpetuarsi* della comunità, ma neanche dell'individuale.

“Star seduti il meno possibile” (Nietzsche 1986: 289). Nonostante indichi in *Ecce homo* i benefici della propria dieta e l'abitudine alle passeggiate, ciò che serve a una buona digestione etc., Nietzsche non prescrive ciò che occorre per divenire sani. Piuttosto: vera salute è per lui *superare* l'idea di salute. ‘Grande salute’ si ha solo quando si è andati oltre l'idea comune – da gregge, gregaria – di salute: ciò che viene considerato ‘malattia’, infatti, in quanto manifestazione energetica, di forze, *rientra* in essa. La salute che irradia da *questo* caso singolare ha a che vedere con l'intensità di un'esperienza che si sottrae dapprima, in quanto tale, al codice dei segni quotidiani, ma che poi confluisce nell'innovativo della creazione e dei suoi nuovi ordini semantici – per dirla con Heidegger, del nuovo mondo che apre. Creazione che ‘ricorda’, evoca, tiene in sé il caotico-insensato dei “gradi di intensità nella scala che porta alla persona” come ciò a cui il proprio linguaggio non può non alludere in quanto proprio limite. *Questo* significa aprire la scena a un ‘pensiero lucido’ capace di lasciarsi attraversare dal proprio opposto. Da questa prospettiva, la diade salute/malattia declinata nei suoi termini consueti si rivela in fondo un ulteriore schema volto a costringere il corpo in una interpretazione che ne mascheri gli aspetti più inquietanti per la identità-stabilità dell'io cosciente e della cultura in cui è immerso. In una delle sue ultime lettere, le cosiddette ‘lettere della follia’, scritta il 5 gennaio 1889 e rivolta a Burckhardt, scrive Nietzsche: “quel che è spiacevole e che mette alla prova la mia modestia è che, in fondo, io sono ogni nome della storia” (Nietzsche 2011: 893). A un passo dal crollo della sua identità individuale, sommersa dall'anonimo degli impulsi che si affollano e sovrappongono nel suo organismo, Nietzsche ha un ultimo gesto di accoglienza, nella maggiore prossimità che infine gli è stata possibile raggiungere alla dissonanza delle voci del suo corpo.

Bibliografia

- Klossowski, P., 1981, *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. di E. Turolla, Milano, Adelphi.
 Nietzsche, F., 1964, Frammenti postumi 1879-1880, in *Opere*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Milano, Adelphi (d'ora in poi: ON), vol. V, tomo 1.
 Nietzsche, F., 1967, La gaia scienza, in ON, vol. V, tomo 2.
 Nietzsche, F., 1971, Frammenti postumi 1887-1888, in ON, vol. VIII, tomo 2.
 Nietzsche, F., 1975, Frammenti postumi 1884-1885, in ON, vol. VII, tomo 3.
 Nietzsche, F., 1979, Umano troppo umano, in ON, vol. IV, tomo 2.

- Nietzsche, F., 1982, Sull'utilità e il danno della storia per la vita, in ON, vol. III, tomo 1.
Nietzsche, F., 1986, Ecce homo, in ON, vol. VI, tomo 3.
Nietzsche, F., 2004, Epistolario 1880-1884, in ON, vol. IV.
Nietzsche, F., 2011, Epistolario 1885-1889, in ON, vol. V.