



## Osservazioni sul concetto di *Einverleibung* nel pensiero di Nietzsche

**Andrea Bocchetti**

Università degli Studi di Napoli Federico II

### 1. *Einverleibung* e volontà di potenza

Non si è ancora abbastanza insistito sulla crucialità del concetto di *Einverleibung* nel pensiero nietzschiano<sup>1</sup>. Lontano dal trattarsi di una pura questione terminologica, la rilevanza di tale concetto si impone a partire dalla sua ermeneutica della complessità che ricopre il tema della vita e della volontà di potenza, o meglio della vita *come* volontà di potenza.<sup>2</sup> In tal senso, non si tratta di operare una mera illustrazione delle sue occorrenze, ma di mostrare come l'*Einverleibung* sia una chiave fondamentale per aprire l'opera di Nietzsche a un orizzonte inedito. Inedito non per contenuto ma per *forma*. Quel sottile gioco, sempre operante in Nietzsche, tra implicito e increspato, tra umbratilità e luce, tra sotteso e manifesto, prolifera ancora una volta negli interstizi di numerosi passaggi attraversati dall'impiego di tale concetto, lasciando emergere qualcosa su cui vale la pena insistere e trattenersi. Quel che si intende qui mostrare è come tale concetto si costituisca come un'efficace espressione della volontà di potenza – come concetto centrale della sua fisiologia<sup>3</sup> – e come esso consenta di esplicitare la grammatica che la caratterizza: difatti, l'*Einverleibung*, nel pensiero di Nietzsche, attraversa un largo spettro di questioni, tutte annodate attorno all'impulso del vivente, e che si ricollegano, da un lato, alla genealogia dell'apparato conoscitivo, e dall'altro, alla relazione vita-mondo.

Una prima considerazione per intendere l'importanza dell'*Einverleibung* proviene dalla distinzione proposta da Nietzsche nel noto aforisma 109 de *La gaia scienza*,<sup>4</sup> in cui dice:

Stiamo all'erta! Guardiamoci dal pensare che il mondo sia un essere vivente. In che senso dovrebbe svilupparsi? Di che si nutrirebbe? Come potrebbe crescere e aumentare? Sappiamo già a stento che cos'è l'organico: e dovremmo reinterpretare quel che è indicibilmente derivato, tardivo, raro, casuale, percepito da noi soltanto sulla crosta terrestre, come un essere sostanziale, universale, eterno, come fanno coloro che chiamano l'universo un organismo? Di fronte a ciò sento disgusto. Guardiamoci bene dal credere che l'universo sia una macchina: non è certo costruito per un fine: gli rendiamo un onore troppo alto con la parola "macchina". Guardiamoci dal supporre esistente universalmente e in ogni luogo qualcosa di così formalmente compiuto come i movimenti ciclici delle stelle nostre vicine... Il carattere complessivo del mondo è invece caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma "di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche nature umane... Guardiamoci dall'attribuirgli assenza di sensibilità e di ragione, ovvero il loro opposto: l'universo non è perfetto, né bello, né nobile e non vuol diventare nulla di tutto questo, non mira assolutamente ad imitare l'uomo! Non è

<sup>1</sup> Non è possibile, purtroppo, restituire una traduzione criticamente univoca di tale termine. Come si mostrerà più avanti, le soluzioni proposte dalle diverse edizioni delle opere complete di Nietzsche, pur privilegiando "assimilazione" e "incorporazione", risultano varie e non sembrano individuare una connessione tra termine e concetto. Vedi *infra*, par. 2.

<sup>2</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 7 [45] 1886, in *Opere complete di F. Nietzsche*, VIII, 1, Adelphi, Milano, p. 294. D'ora in avanti, per semplicità, indicheremo il riferimento all'edizione delle *Opere complete* di Nietzsche con la sigla *OC*, facendo seguire titolo dell'opera, volume e tomo. In particolare, per i frammenti postumi, si farà uso della sigla *NF* (*Nachgelassene Fragmente*).

<sup>3</sup> Cfr. Id., *NF* 13 [2] 1888, in *OC*, VIII, 3, 1974, p. 3.

<sup>4</sup> Id., *La gaia scienza*, 109, in *OC*, V, 2, 1991, pp. 136-137.



assolutamente toccato da nessuno dei nostri giudizi estetici e morali! Non ha neppure un istinto d'autoconservazione e tanto meno istinti in generale: non conosce neppure leggi. Guardiamoci dal dire che esistono leggi nella natura. Non vi sono che necessità: e allora non c'è nessuno che comanda, nessuno che presta obbedienza, nessuno che trasgredisce.

Nell'aforisma si predispongono una serie di caratterizzazioni che portano a una distinzione tra vita e mondo, secondo due *nature* differenti, ovvero rilevabili da due distinti andamenti: difatti, seppur l'organico si costituisce come derivazione, rarità, casualità, che procede dall'inorganico, la vita procede attraverso una composizione tipologica che diverge, almeno parzialmente e apparentemente, dalla *naturale* caoticità tendenziale dell'universo. La distinzione è qui sottolineata da Nietzsche, ovviamente, per portare a emergenza quanto il presunto ordine normativo del mondo sia qualcosa di derivato dalla postura con cui la vita si è posta e imposta, nonché dai portati metaforizzati che l'uomo ne ha ricavato: ordine, bellezza, legge, fine. Quel che si è dato come "spirituale" si innesta in un procedimento che fa risuonare qualcosa di più intimo, di più "antico", di più profondo: il mondo organico:

Quell'imperioso qualcosa che è chiamato "spirito" dal volgo vuole signoreggiare in sé e intorno a sé e sentirsi padrone: possiede la volontà di ridurre il molteplice a unità, una volontà allacciante, infrenante, avida di dominio e realmente dominatrice. Le sue esigenze e le sue facoltà sono a questo punto le stesse che i fisiologi attribuiscono a tutto ciò che vive, si sviluppa e si moltiplica.<sup>5</sup>

Lo spirito è cioè la risultante complessiva che trova la sua forma e il suo ritmo nella vita. Se si intende sondare tutta la variegata costellazione di elementi che costituiscono i cosiddetti apparati conoscitivi, così come l'universo della cosalità, nonché le pretese ontologizzanti che animano i tentativi del pensiero filosofico e scientifico di inquadrare il mondo e l'umano entro cardini ben definiti, occorre non già verificare l'adesione analogica tra pensiero e essere, né tantomeno individuare lo spazio estensivo del trascendentale, quanto piuttosto, secondo Nietzsche, attingere da quei saperi che consentono di porre in evidenza la complicata linearità che insiste tra mondo inorganico, processi organici e vita spirituale: ovvero, fisiologia, biologia, botanica, zoologia. L'incontro con tali saperi consente a Nietzsche di riscrivere la fenomenologia dello spirituale, individuando nelle dinamiche organiche (a partire già dai meccanismi comportamentali delle cellule semplici) descritte da studiosi quali Goethe, Darwin, Roux, Virchow, Haeckel, Nägeli.<sup>6</sup> In tale direzione, si tratta per Nietzsche di costruire una genealogia dell'umano<sup>7</sup> che non si limiti a denunciare l'arbitrarietà o i limiti degli apparati simbolici, quanto piuttosto di riconnettere questi alla grammatica del vivente, senza tuttavia cadere in un puro determinismo. Che vi siano dei livelli di continuità tra gli andamenti biochimici e metabolici delle cellule semplici e l'universo spirituale, ciò non vuol dire ridurre l'uno all'altro, configurando una sorta di biologismo: Nietzsche tiene ben ferma la caoticità del mondo e è in tal senso al caos che le regolarità vanno incluse. E come lui stesso dice, il caos non è «assenza di necessità ma un difetto di ordine»:<sup>8</sup> detto

<sup>5</sup> Id., *Al di là del bene e del male*, 230, in *OC*, VI, 2, 1972, pp. 139-140.

<sup>6</sup> Per un confronto tra Nietzsche e il pensiero scientifico, cfr. B. Babich, *Nietzsche e la Scienza: Arte, vita, conoscenza* (1994), a cura di F. Vimercati, Raffaello Cortina, Milano, 1996; F. Moiso, *Nietzsche e le scienze. Lezioni tenute all'Università degli studi di Milano a.a. 1998-1999*, a cura di M.V. d'Alfonso, Rosenberg & Sellier, Torino, 2020; B. Stiegler, *Nietzsche e la biologia* (2001), a cura di F. Leoni, Negretto editore, Mantova, 2010.

<sup>7</sup> Prendiamo in prestito l'espressione dall'opera in onore ad Aldo Masullo: *Genealogia dell'umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, a cura di G. Cantillo e F.C. Papparo, Guida, Napoli, 2000.

<sup>8</sup> Cfr. *supra*, nota 4.



in altre parole, il flusso globale, in cui il vivente stesso è posto e avviluppato, produce continue alterazioni e complessificazioni; ciò che si regolarizza o si stabilizza, viene continuamente sottoposto a una sollecitazione potenzialmente alterante e disgregante, e la vita non fa eccezione, anzi il suo evolversi o estinguersi dipende esattamente da tale “tragica” relazione con il proprio *Außenwelt*, o meglio dalla sua forza di incorporazione del mondo esterno [*Einverleiben der Außenwelt*].<sup>9</sup> È in questo senso che il vivente *resiste*,<sup>10</sup> e è nel medesimo senso che il vivente si complessifica mediante crescita e metamorfosi.

Nietzsche, dunque, non individua tra mondo cellulare e spazio simbolico-spirituale una corrispondenza piana ma un progredire per fratture, ristrutturazioni, riconfigurazioni, in cui all’omologia di base segue il campo complesso e proliferante delle forme. Il concetto dell’*Einverleibung* diviene cruciale proprio perché consente di porre una distanza tra le omologie che strutturano l’organico e il pericolo di una ricaduta nell’essenzialità dell’essente: ciò che, per Nietzsche, caratterizza il vivente e lo spirituale non è la metafisica o l’ontologia della tensione potenziale; al contrario, è la tensione potenziale del vivente, che *tende* a incorporare, che interpreta l’organico imponendogli i caratteri dell’essere.

Non si tratta perciò per Nietzsche di delineare unicamente un ordine simbolico che si differenzia dall’ordine naturale inorganico, né di identificare una mera omologia interna tra vivente e mondo spirituale, quanto di mostrare come l’ordine simbolico sia il precipitato complesso di uno stato del corpo («Ci sono solo stati corporei: quelli spirituali sono conseguenze e simbologia»<sup>11</sup>) un’impressione, di un errore, che segue dall’auto-rappresentazione della vita, o meglio dalla necessaria illusione, insita nel vivente, di stabilizzare, uniformare, identificare, estroflettendo di fatto quel che si è imposto come *sentimento interno*.

Quella linea tendenziale, che lascia intravedere regolarità, stabilizzazioni, ripetizioni, riscontrate nell’apprensione e nell’autoapprensione del vivente, si prolunga dapprima nello spazio epistemico della legge, e poi nello spazio simbolico della bellezza, dell’ordine e della finalità, ricoprendo l’intero universo del mondo umanizzato e spiritualizzato, *metabolizzato* e *incorporato*. Non è un caso, quindi, che Nietzsche parli della conoscenza umana come una sorta di stomaco.<sup>12</sup>

Appare chiaro quanto, per Nietzsche, lo stesso meccanicismo sia un pregiudizio epistemologico sorretto e derivato da processi biologici e fisiologici: per decostruire le pretese conoscitive occorre allora insinuarsi nelle dinamiche potenziali dei viventi, nei loro movimenti, nelle loro articolazioni, nelle loro organizzazioni, nelle loro tendenze e impulsi, nei loro rapporti col mondo (o meglio, col *proprio* mondo).<sup>13</sup> L’errore è perciò letto da Nietzsche non come un difetto cognitivo («La verità non significa il contrario dell’errore, bensì la posizione di taluni errori rispetto a taluni altri, per esempio che sono più vecchi, più profondamente radicati [*tiefen einverleibt*]»<sup>14</sup>), quanto piuttosto come un effetto necessario del carattere espansivo dei viventi («Errare è la condizione per vivere, e invero errare

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *NF* 2 [92] 1885, in *OC*, VIII, 1, 1975, p. 94.

<sup>10</sup> «Una molteplicità di forze collegate tra loro in un unico processo nutritivo comune: ecco ciò che chiamiamo “vita”. Di questo processo nutritivo fanno parte, come mezzi che lo rendono possibile, tutti i processi a cui diamo il nome “sentire”, “rappresentare”, “pensare”, cioè: 1) una resistenza contro tutte le altre forze, 2) un assetto di queste secondo forme e ritmi, 3) una valutazione in rapporto all’assimilazione [*Einverleibung*] o alla separazione»,<sup>10</sup> (Id., *NF* 24 [14] 1883, in *OC*, VII, 1.2, 1986, pp. 318-319).

<sup>11</sup> Id., *NF* 9 [41] 1883, in *OC*, VII, 1.1, 1982, p. 14.

<sup>12</sup> Id., *NF* 38 [10] 1885, in *OC*, VII, 3, 1975, pp. 290-291.

<sup>13</sup> Cfr. J. Von Uexküll, *Ambiente e comportamento* (1956), Il Saggiatore, Milano, 1967; E. Morin, *L’écologie généralisée (Oikos)*, in Id., *La Méthode 2. La vie de la vie*, Seuil, Paris, 1980; G. Deleuze, *A comme animal*, in *L’abecedario* (video intervista), Derive e Approdi, Roma, 2005.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *NF* 34 [247] 1885, in *OC*, VII, 3, 1975, pp. 179-180.



profondissimamente»<sup>15</sup>): il mondo non è in tal senso un *dato*, ma un *creato* («Così sorge il nostro mondo, e a tutto questo mondo appartenente solo a noi, solo da noi creato»<sup>16</sup>), ovvero la risultante stabilizzata di una configurazione interna percepita in quanto tale. Il vivente, in direzione della creazione del proprio mondo, in-pone al flusso che lo avviluppa le categorie ricavate dall'istanza prima che gli consente di dirsi: l'io. Ma tale creazione non è unicamente relata a un'elaborazione morfica: essa è diretta conseguenza di un prolungamento insito nella processualità biologica, vale a dire la crescita e il nutrimento. I viventi creano il proprio mondo appropriandosene, o meglio incorporandolo.<sup>17</sup> E è esattamente in ragione di questa incorporazione che l'assimilazione del mondo non può mai essere integrale, globale: i viventi assorbono *porzioni* di mondo, incorporano esterno («La vita... assimila [*einverleibt*] sempre più esterno»<sup>18</sup>), crescono e metabolizzano in ragione del limite in cui consiste il proprio corpo. E sebbene il sentire appropriativo non abbia limite, ciò di cui un corpo si appropria non può che contenersi nelle sue capacità biochimiche assimilative.

L'azione incorporativa è perciò, da un lato, elaborativa: il fluire del (proprio) mondo deve – per poter essere assorbito – ridotto, semplificato, digerito. In poche parole, il vivente deve *renderlo* sopportabile. Dall'altro, l'incorporazione segue una logica selettiva: lo scambio che il vivente stabilisce col mondo (al punto che Nietzsche parla di superamento della distinzione tra mondo esterno e mondo interno<sup>19</sup>) non è in pienezza, ma in relazione alle istanze nutritive, metaboliche e riproduttive: l'organizzazione funzionale delle parti in ogni vivente è diretta conseguenza, dunque, del suo apparato incorporativo, il quale diviene la misura del suo formarsi e delle sue capacità metaboliche (ecometabolismo, potremmo dire, e metabolismo biochimico).<sup>20</sup>

## 2. Appropriazione, assimilazione, incorporazione

Prima di addentrarsi nelle profondità dell'*Einverleibung*, è utile offrire qualche indicazione sulla sua

<sup>15</sup> Id., *NF* 11 [162] 1881, in *OC*, V, 2, 1991, pp. 389-390.

<sup>16</sup> Id., *NF* 38 [10] 1885, in *OC*, VII, 3, pp. 290-291.

<sup>17</sup> Parlare astrattamente di “mondo”, in un'immagine omologica e riduttivamente unitaria, è oramai contraria a qualsiasi valutazione di carattere scientifico. Più correttamente si dovrebbe parlare di ecosistemi, vale a dire di relazioni complesse tra il biotopo e la biocenosi di un determinato ambiente. Tutto ciò rende, ovviamente, difficoltoso qualsiasi tentativo di quantificare il numero di “mondi”, nonché le loro relazioni, e persino se queste possano essere considerate “sistemiche”. Su tale argomento, cfr. il pregevole lavoro di N. Russo, *Filosofia e ecologia*, Guida, Napoli, 2000.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *NF* 7 [9] 1886, in *OC*, VIII, 1, 1985, p. 280.

<sup>19</sup> «Ci sono solo stati corporei: quelli spirituali sono conseguenze e simbologia. Separare il mondo esterno e quello interno come fanno i metafisici è già un giudizio dei sensi», Id., *NF* 9 [41] 1883, in *OC*, VII, 1.2, 1986, p. 14.

<sup>20</sup> Paola Giacomoni restituisce con grande efficacia l'idea goethiana circa l'individuazione del significato di forma, che sembra riecheggiare la fisiologia nietzschiana: «Indubbiamente il rapporto interno-esterno è ripercorso anche in queste analisi di crani animali: la ricerca di un carattere, o almeno di una particolare disposizione istintuale nelle linee di un cranio è piuttosto evidente. Certo, non si tratta di una pura ricerca formale, ma nell'individuazione del significato di una forma, della sua adeguatezza a esprimere una certa indole specifica. Ma tale indole, pur se talvolta espressa in termini di “carattere” è soprattutto intesa come organizzazione funzionale, come insieme di attitudini *fisiche* spiegabili con la particolare ambientazione dell'animale, con il suo modo di cibarsi, di digerire, di muoversi», (P. Giacomoni, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida, Napoli, 1993, pp. 43-44). Nietzsche fu certamente influenzato dalla produzione scientifica goethiana, impiegando sotto varie declinazioni i concetti chiave di forma, metamorfosi, morfologia (al punto da definire la psicologia come “morfologia della volontà di potenza”). Il rapporto Goethe-Nietzsche meriterebbe in realtà una vasta indagine, in particolare riguardo all'influsso della scienza goethiana sul pensiero di Nietzsche e sui prestiti terminologici da quest'ultimo impiegati.



geografia cronologica, includendo le sue flessioni diversificate,<sup>21</sup> nonché lo spettro terminologico che lo affianca e che compone la fenomenologia dell'incorporazione nietzschiana. Il termine *Einverleibung* compare in modo diffuso, ma insistendo tuttavia a partire dal 1881<sup>22</sup> (è proprio nel 1881 che esso compare più copiosamente), riapparendo con una certa persistenza anche negli anni successivi, con dei picchi nel biennio 1884-1885. L'*Einverleibung* riceve, a ogni modo, molto più spazio nei materiali che compongono i *Frammenti postumi*, piuttosto che nelle opere pubblicate. Questo può aver contribuito a una considerazione più periferica della sua rilevanza, ma, come per altri casi, non è troppo azzardato in fondo considerare i NF come uno spazio cruciale nel tentativo di portare a emergenza l'intensità di un concetto.

L'*Einverleibung* rimanda evidentemente all'*incorporazione* (secondo la composizione morfologica data dal prefisso *Ein* e dal sostantivo *Leib*): dal punto di vista delle traduzioni di tale termine, tuttavia, probabilmente in ragione di una non sempre riconosciuta rilevanza concettuale, i termini usati sono vari e spesso difettevoli di congruenza. Nell'edizione italiana, a cura di Colli-Montinari, pur essendo "incorporazione" la traduzione più letterale, si possono incontrare anche altre soluzioni come *assimilazione* (maggiormente preferita rispetto a "incorporazione"), "incarnazione", o "prendere corpo". Stesso discorso in francese, in inglese e spagnolo. Le edizioni francesi usano il termine *assimilation*, ma anche *incorporation*; per lo spagnolo si ha *incorporación* o *asimilación*; quanto all'inglese, si possono incontrare i termini *embodiment*, *incorporation*, *assimilation*. Il problema, tuttavia, non risiede nella scelta più o meno corretta della traduzione. Quello che risulta, invece, difficoltoso è l'impiego diffuso e composito di espressioni correlate all'*Einverleibung* (e alle sue flessioni). In generale, comunque, nelle traduzioni appare preponderante l'interscambiabilità tra *incorporazione* e *assimilazione*. Quest'ultima soluzione non è assolutamente impropria, in primo luogo perché lo stesso Nietzsche parla, in relazione dell'*Einverleibung*, di un'attività che *fa uguaglianza*, o più precisamente di una *Anähnlichung*,<sup>23</sup> di un *rendere simile*,<sup>24</sup> di un eguagliare («Già l'assimilare è: rendere uguale a sé stesso»<sup>25</sup>). Il problema però si pone in ragione del fatto che a Nietzsche non è estraneo il concetto di *Assimilation*,<sup>26</sup> e che pure impiega spesso contestualmente a quello di *Einverleibung*.<sup>27</sup> Si tratta, in tal senso, di domandarsi se Nietzsche considera i due concetti in modo sinonimici, se si riferisce a due "momenti" distinti della

<sup>21</sup> Riportiamo qui di seguito, i luoghi più rilevanti, relativamente al nostro intento, delle occorrenze di *Einverleibung*, nonché delle sue flessioni: *Umano troppo umano*, II, 31; *Aurora*, 281, 285; NF 11 [141]; NF 1881; NF 11 [162] 1881; NF 11 [197] 1881; NF 11 [268] 1881; NF 11 [2] 1881; NF 11 [164] 1881; NF 11 [193] 1881; NF 11 [262] 1881; NF 11 [314] 1881; NF 11 [335] 1881; 11 [316] 1881; NF 11 [320] 1881; NF 11 [309] 1881; NF 11 [302] 1881; NF 11 [335] 1881; NF 11 [134] 1881; NF 12 [40] 1881; NF 14 [13] 1881; *La gaia scienza*, 11, 83, 110; NF 12 [39] 1883; NF 7 [107] 1883; NF 7 [173] 1883; NF 20 [10] 1883; NF 24 [14] 1883; NF 26 [448] 1884; NF 25 [155] 1884; NF 25 [409] 1884; NF 25 [437] 1884; NF 25 [8] 1884; NF 34 [247] 1885; NF 36 [22] 1885; NF 38 [10] 1885; NF 40 [4] 1885; NF 40 [34] 1885; NF 2 [92] 1885; NF 5 [64] 1886; NF 5 [65] 1886; NF 5 [82] 1886; NF 7 [53] 1886; NF 7 [2] 1886; NF 7 [9] 1886; *Al di là del bene e del male*, 230, 259; *La genealogia della morale*, 2, 1; NF 9 [151] 1887; NF 10 [18] 1887; NF 11 [71] 1887; NF 11 [111] 1887; NF 14 [174] 1888.

<sup>22</sup> Il materiale prodotto in questo anno costituisce, come noto, l'ossatura delle due opere *Aurora* e *La gaia scienza*, nelle quali, tuttavia, non è riscontrabile un uso abbondante dell'*Einverleibung*. Ma, seppur non abbondante, la sua collocazione semantica può essere a buon diritto essere intesa come slancio compensatorio della sua rarità essoterica.

<sup>23</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 202, in *OC*, VI, 2, 1972, p. 101.

<sup>24</sup> Id., NF 2 [92] 1885, in *OC*, VIII, 1, 1975, p. 94.

<sup>25</sup> Id., NF, 11 [134] 1881, in *OC*, V, 2, 1991, pp. 377-378.

<sup>26</sup> Cfr. ad es. NF 11 [134] 1881; NF 11 [182] 1881; NF 11 [268] 1881; NF 11 [270] 1881; NF 11 [315] 1881; NF 7 [33] 1883; NF 7 [86] 1883; NF 7 [95] 1883; NF 25 [179] 1884; NF 25 [356] 1884; NF 34 [55] 1885; NF 34 [252] 1885; NF 47 [2] 1885; *Al di là del bene e del male*, 36.

<sup>27</sup> Cfr. ad es. NF 11 [134] 1881, in *OC*, V, 2, 1991, pp. 377-378.



medesima dinamica espansivo-digestiva dei viventi (conseguenziali oppure l'uno l'aspetto generale dell'altro), o a due espressioni sineddotiche della volontà di potenza.

Quel che tenteremo di mostrare è che l'*Einverleibung* ha un'accezione autonoma nel pensiero nietzschiano e che, sebbene affiancato spesso da ulteriori elementi che rinviano al carattere espansivo della vita, esso include una generalità peculiare tale da poter definire in un senso più ampio il principio su cui la sua fenomenologia si costruisce, e di cui il lessico in questione ne è manifestazione. Si tenterà, in altre parole, di evidenziare la gerarchia terminologica cui Nietzsche rimanda, i gradi di subordinazione interni alla medesima questione: la costellazione caratteriale della volontà di potenza, la cui dinamica oltrepassa l'essere in direzione del pre-dominio dell'*avere*.

Un primo passo per tentare di delineare il rapporto tra la volontà di potenza e l'*Einverleibung* può essere fatto in direzione di quello che Nietzsche definisce l'*Haben-wollen*:<sup>28</sup>

“Si deve possedere qualcosa per *essere* qualcuno”. Ma questo è anche il più antico e sano di tutti gli istinti. Io aggiungerei: “si deve voler avere di più, per *diventare* di più”. Così infatti suona la teoria che a tutto ciò che vive è predicata dalla vita stessa: la morale dello sviluppo. Avere e voler avere di più [*Haben und mehr haben wollen*], in una parola la crescita – ciò è la vita stessa.<sup>29</sup>

La vita stessa è voler-avere, ovvero crescita, vale a dire una costante tensione verso l'appropriazione, che si declina nell'intero prisma di apprensioni spirituali. Il vivente è mosso da un impulso, che non ha né direzione precisa né limite; da esso segue il crescere e il rigenerarsi, come propaggine della pulsione espansiva: «All'istinto illimitato di appropriazione [*Aneignungstriebe*] segue la crescita e la generazione». <sup>30</sup> Il termine qui impiegato da Nietzsche, *Aneignung* [appropriazione], rappresenta uno dei nodi dell'*Einverleibung*: i due termini compaiono non di rado affiancati, laddove il primo si offre come riverbero del movimento assimilativo-incorporativo, nonché come principio cui segue la nutrizione: «Il nutrimento [è] solo una conseguenza dell'appropriazione insaziabile [*unersättlichen Aneignung*] della volontà di potenza». <sup>31</sup> La vita si slancia verso un esterno secondo una dinamica apprensiva, assorbendo mediante il corpo ciò di cui si vuole appropriare:

La vita è *essenzialmente* appropriazione [*Aneignung*]... di tutto quanto è estraneo..., imposizione di forme proprie, un incorporare [*Einverleibung*]... Quel corpo..., ove sia un corpo vivo e non moribondo... dovrà essere la volontà di potenza in carne e ossa, sarà volontà di crescere, di estendersi, attirare a sé, di acquistare preponderanza. <sup>32</sup>

Qui inizia a intravedersi la crucialità del luogo su cui si condensa tutto il processo appropriativo, il corpo. Perché vi sia appropriazione, occorre che la vita si incorpori incorporando: l'espansione della volontà di potenza prende forma attraverso un divenire-corpo. O meglio, il corpo si potenzia crescendo,

<sup>28</sup> Nietzsche impiega questa espressione sia in versione sciolta, come nel caso qui citato, sia in forma sostantivata, come nel frammento *NF* 11 [19] 1881, *ivi*, p. 336: «Forse tutti gli istinti morali possono ricondursi al voler-avere (*Das Haben-wollen*) e al voler mantenere», oppure come nell'aforisma 363 de *La gaia scienza*: «ogni volta però il voler possedere muore così con il possesso» («das Haben-Wollen geht aber jedes Mal mit dem Haben zu Ende»), *ivi*, p. 282.

<sup>29</sup> *Id.*, *NF* 37 [11] 1885, in *OC*, VII, 3, 1975, p. 267.

<sup>30</sup> *Id.*, *NF* 11 [134] 1881, in *OC*, V, 2, 1991, p. 377. Meglio sarebbe tradurre in verità l'*Aneignungstriebe* come “impulso”, “pulsione” piuttosto che come “istinto”.

<sup>31</sup> *Id.*, *NF* 2 [76] 1885, in *OC*, VIII, 1, 1975, p. 84.

<sup>32</sup> *Id.*, *Al di là del bene e del male*, 259, in *OC*, VI, 2, 1972, pp. 177-178.



ossia incorporando ciò che assimila e ciò di cui si appropria. L'alterazione evolutiva del vivente non è dunque unidirezionale: assorbe e incorpora ciò che assimila, ma ciò che assimila lo costituisce e lo altera: la sua integrità, il suo *essere lo stesso* è continuamente compromesso.<sup>33</sup>

Va, inoltre, sottolineato che l'impulso appropriativo-incorporativo, pur *ripetendo* l'andamento peculiare all'organico, non sviluppa forme monotone e cristallizzate. Il suo ritorno è spiralizzato, dislocato in forme più articolate e complesse, in un circolo che si allarga all'indeterminato e al complesso: l'organico si diversifica organizzandosi (come dice Morin, «la diversité est l'ingrédient et le produit de toute organisation vivante»<sup>34</sup>). Non è, perciò, un movimento sistemico, né pre-determinato, né prevedibile; e tuttavia si *specifica* nella forma:

La natura non ha sistema, essa ha vita e successione da un centro ignoto verso un confine non conoscibile. L'idea della metamorfosi... è simile alla *vis centrifuga* e si perderebbe all'infinito se non avesse un contrappeso: voglio dire l'istinto di specificazione, la tenace capacità di persistere di ciò che una volta è divenuto realtà.<sup>35</sup>

L'avere, dunque, non smette di incorporarsi in nuove forme, per il motivo che il suo *apprendere* non segue la logica di una pienezza (seppur tale "sogno" sia l'orizzonte oggi su cui si struttura il godimento immaginario); tutt'altro:

Il concetto di avere si affina sempre più; noi comprendiamo sempre meglio quanto è difficile avere una cosa e come ciò che apparentemente possediamo riesca sempre a sfuggirci – sicché spingiamo il nostro avere in forme sempre più raffinate: alla fine la conoscenza piena di una cosa diventa il presupposto per ottenerla... Ci immaginiamo le cose che possiamo ottenere, in modo tale che il loro possesso ci appaia estremamente prezioso; per il nostro orgoglio ci fabbrichiamo il nemico, sul quale speriamo di riportare la vittoria: e così pure la donna amata e il figlio amato. In un primo momento ha luogo in noi un calcolo approssimativo di ciò che in generale possiamo agguantare – e ora la nostra fantasia è al lavoro, per rendere estremamente preziosi questi futuri possessi (anche impieghi, onori, relazioni, e così via). Noi cerchiamo la filosofia che si adatta al nostro possesso, che cioè lo indora.<sup>36</sup>

L'avere, dunque, non si sviluppa per uno slancio che, nelle sue forme più raffinate, si esaurisce nel possesso; il suo ripresentarsi è proprio in ragione di ciò che sfugge, che domanda del nuovo,<sup>37</sup> e che non si stabilizza in ciò che si possiede, se non nell'istanza immaginaria di pienezza. Propriamente parlando,

<sup>33</sup> Hans Jonas, parlando di ipseità del vivente, dice: «L'ipseità, fin quando dura (e essa non dura per inerzia, alla maniera di un'identità statica, o di una continuità di movimento), è in perpetuo rinnovamento di sé attraverso un processo, sostenuto dall'alterità che produce cambiamenti. Questa integrazione attiva di sé da parte della vita è la sola a dare consistenza al termine "individuo"» (H. Jonas, *Le phénomène de la vie* (1966), De Boeck, Paris-Bruxelles, 2001, p. 89).

<sup>34</sup> E. Morin, *Op. cit.*, p. 305.

<sup>35</sup> J.W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti*, Guanda, Parma, 1983, p. 144.

<sup>36</sup> F. Nietzsche, *NF 11* [19] 1881, in *OC*, V, 2, 1991, pp. 335-336.

<sup>37</sup> In tal senso, Lacan, recuperando la differenza aristotelica tra *automaton* e *tuché*, descrive in modo mirabile il concetto di ripetizione, distinguendolo dalla riproduzione e dal mero ritorno di un bisogno: «Ce qui se répète, en effet, est toujours quelque chose qui se produit [...] comme au hasard. La fonction de la *tuché*, du réel comme rencontre la rencontre en tant qu'elle peut être manquée, qu'essentiellement elle est la rencontre manquée. Pas plus que Kierkegaard, il ne s'agit pas dans Freud d'aucune répétition qui s'assoie dans le naturel, d'aucun retour du besoin. Le retour du besoin vise à la consommation mise au service de l'appetit. La répétition demande du nouveau» (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, pp. 53-54).



l'averne ripete sempre un incontro mancato: non si possiede mai nulla fino in fondo. Ciò che l'averne, viceversa, mostra è che la vita stabilisce interazioni, relazioni, scambi, flussi, che non possono ridursi né a incontri tra essenze, né ad apparenti legami microeconomici. Nietzsche, in questa direzione, sembra voler riabilitare l'averne, a dispetto della triviale denigrazione che si è incarnata nella sua accezione diffusa. In tal senso, il suo discorso si accorda con un altro tema, ugualmente posto nel campo del deprecabile, l'egoismo:

Allargare il concetto di nutrimento; non impostare male la propria vita, come fanno coloro che mirano alla mera conservazione di sé. Non dobbiamo farci sfuggire di mano la vita a causa di un fine – bensì dobbiamo raccogliere i frutti di tutte le nostre stagioni. Noi vogliamo tendere verso gli altri, verso tutto ciò che è fuori di noi, come verso il nostro nutrimento. Spesso sono anche i frutti che sono maturati proprio per il nostro anno. – Perché avere sempre soltanto l'egoismo del predone o del ladro? Perché non quello del giardiniere? Gioia di coltivare gli altri come un giardino!<sup>38</sup>

In questo passo si porta a evidenza il portato espansivo della tensione espansiva dell'organico, nella forma “raffinata” di un nutrimento che non mira semplicemente a depredare l'altro e l'estraneo: l'immagine del «coltivare» riporta viceversa a una tipologia nutritiva che rimanda a una sorta di “cura”, che assorbe e assimila in ragione di un potenziamento e non di un'autoconservazione: «amore» e non bisogno:

La conquista è la conseguenza naturale di una potenza *in eccesso*: è la stessa cosa della *creazione* e della *generazione*, cioè il *far prendere corpo*, in una materia estranea, *alla propria immagine* [*Einverleiben seines eigenen Bilde*]... Dovunque c'è una potenza in eccesso, essa vuole conquistare: quest'istinto viene spesso chiamato *amore*, amore per colui *sul quale* l'istinto conquistatore vuole scaricarsi.<sup>39</sup>

C'è dunque una matrice dispersiva, dissipativa, del potenziamento, non si tratta di un “calcolo” in un senso utilitaristico; l'appropriazione procede non da una finalità accumulativa che incassa ciò che acquisisce: è, viceversa, il necessario diffondersi sull'esterno di un'energia che trabocca. L'autoconservazione è, così, la versione indebolita del potenziamento, di ciò che intende permanere come durata e non come superamento.

L'egoismo ha dunque un movimento in contraccolpo, che si slancia sull'altro sul crinale del proprio espandersi: di qui, il nutrimento è forma di un processo che riceve la sua cifra dall'organico, ma nella sua formula più “ricca”, “indorata”, ovvero la sua forma più intima, il suo più «intimo bisogno» che non possiede meramente e pienamente:

Il possesso possiede. Solo fino a un certo grado il possesso rende l'uomo più indipendente e più libero; un grado più in là – e il possesso diviene signore, il possessore schiavo: perché quest'ultimo deve sacrificare al primo il suo tempo e i suoi pensieri e per l'avvenire si obbliga a certi rapporti, si inchioda in un luogo e si sente incorporato [*einverleibt*] in uno Stato – tutto forse contro il suo intimo più essenziale bisogno.<sup>40</sup>

Il possesso, dunque, può ricavare la sua grammatica dall'organico solo in ragione di un determinato grado, in cui lo slancio appropriativo che non attiene a una sete del possesso, che non mira al possesso

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *NF* 11 [2] 1881, in *OC*, V, 2, 1991, p. 329.

<sup>39</sup> Id., *NF* 7 [107] 1883, in *OC*, VII, 1.2, pp. 264-265.

<sup>40</sup> Id., *Umano troppo umano*, II, 317, in *OC*, IV, 3, 1967, p. 110.





come finalità, ma come mezzo per un potenziamento: come l'interpretazione, è processo e non puro atto.<sup>41</sup>

L'egoismo, come l'avere, sono riproposti da Nietzsche nella prospettiva della dinamica potenziale del vivente: non si tratta di leggere il vivente come centramento dell'io rispetto al mondo, ma di individuare nella costituzione e formazione dell'io quel *Trieb* interno ai processi organici che sono alla base dell'evoluzione e dell'espansione del vivente. L'io diventa così non solo una topologia della relazione tra vita e "spirito", ma soprattutto il centro (illusorio) che condensa e proietta l'insieme delle illusioni e degli errori che procedono dal sentire organico e si cristallizzano nell'intero apparato simbolico dello spirituale.

### 3. L'io come voler-avere

La prospettiva di un avere veicolato dalla conservazione e dall'adattamento è, dunque, da Nietzsche oltrepassata verso quella di un avere incorporante in tensione espansiva. Il vivente, cioè, non si adatta, ma si espande: «La vita *non* è adattamento di condizioni interne a condizioni esterne, ma volontà di potenza, che dall'interno assoggetta a sé e si assimila (*einverleibt*) sempre più "esterno"». <sup>42</sup> Di qui la flessione di Nietzsche tra la vita e l'ego, che diviene uno schermo proiettivo dell'*Einverleibung*. E infatti, così come la vita «è essenzialmente appropriazione [*Aneignung*]», <sup>43</sup> allo stesso modo «l'essenza del senso dell'ego [*ego-Gefühls*]<sup>44</sup> si rivela proprio soltanto nel voler-avere [*Haben-wollen*],<sup>45</sup> – si dà via qualcosa, per possedere (o per ricevere). Colui che dà via sé stesso, vuole in tal mondo *conservare* [*erhalten*] ciò che ama». <sup>46</sup>

L'ego diviene per Nietzsche la porta di accesso allo "spirituale", e cioè a tutto quell'universo metaforizzato che *appartiene* all'umano e che *fa* del mondo la sua *proprietà*. Quel sentire dell'ego, organizzato, semplificato, eguagliato, unificato, e che è risonanza del *patire* organico, si traduce e si imprime,<sup>47</sup> attraverso la creazione di forme e ritmi, nel mondo:

L'uomo è una creatura plasmatrice di forme e di ritmi... Senza la trasformazione del mondo in figure e ritmi non ci sarebbe per noi niente di "uguale", dunque neppure niente che ritorni, dunque neppure una possibilità di esperienza e di appropriazioni, di *nutrizione*. In ogni percepire, ossia nell'appropriazione originaria, l'avvenimento essenziale è un agire, o più rigorosamente, un imporre forma... È proprio di quest'attività non solo produrre forme, ma anche valutare l'opera creata con riferimento all'assimilazione [*Einverleibung*] o al rifiuto. Così sorge il nostro mondo, e a tutto questo mondo appartenente solo a noi, solo da noi creato, non corrisponde nessuna presunta "realtà vera e propria", nessun "in sé delle cose"; piuttosto esso stesso è la nostra

<sup>41</sup> Id., *NF* 2 [148] 1885, in *OC*, VIII, 1, 1975, p. 126.

<sup>42</sup> Id., *NF* 7 [9] 1886, in *OC*, VIII, 1, p. 280.

<sup>43</sup> Id., *NF* 25 [155] 1884, in *OC*, VII, 2, p. 45.

<sup>44</sup> L'*ego-Gefühls* potrebbe essere tradotto più opportunamente, e per evitare equivoci semantici, con *sentimento dell'ego* (come d'altronde viene fatto per *Aurora*, 281, *OC*, V, 1, 1964, p. 179).

<sup>45</sup> Ci consentiamo qui una modifica della traduzione, la quale impiega l'espressione "voler-possedere", al fine di sottolineare la rilevanza della questione dell'avere in Nietzsche.

<sup>46</sup> Id., *NF* 25 [155] 1884, in *OC*, VII, 2, p. 45.

<sup>47</sup> Adoperiamo il termine imprimere per alludere all'*aufzuprägen*, usato nel *NF* 7 [54] 1886 (*OC*, VIII, 1, 1975, p. 297), e che rinvia esattamente all'imporre il marchio dell'io e dell'essere al mondo, ovvero al *porre* creativamente l'essere nel divenire: «Imprimere al divenire il carattere dell'essere – è questa la suprema volontà di potenza... "L'essere" come illusione; rovesciamento dei valori: l'illusione era ciò che conferiva valore – la conoscenza è in sé impossibile nel divenire; com'è dunque possibile la conoscenza? Come errore su sé stessa, come volontà di potenza, come volontà di ingannare. Divenire come inventare, volere, negazione di sé, superamento di sé; non un soggetto, ma un fare, un porre, creativamente».



unica realtà, e la “conoscenza” si dimostra, così considerata, solo un *mezzo di nutrizione*... Nel far questo la conoscenza umana è diventata più *sottile*,... non vuol più sentir dire che non è un fine ma un mezzo, o addirittura uno strumento dello stomaco – se non addirittura una specie di stomaco!<sup>48</sup>

La ricchezza di questo passo è esemplare rispetto al tema dell'*Einverleibung*: il mondo, il *nostro* mondo, è effetto di una creazione, di una generazione che segue dall'attività assimilatrice e incorporativa dell'uomo. Come tale, il mondo non risponde a un criterio di realtà, sia essa apparente o velata nell'in sé, ma a un criterio plasmante, che intende appropriarsi di ciò a cui dà forma. Senza l'attività plasmatrice, la vita “egoizzata” non potrebbe aspirare a una creazione appropriante del mondo (la conoscenza), senza l'imposizione dell'uniformità, all'uomo non resterebbe che testimoniare il flusso complesso che lo attraversa. Eppure, non si tratta di una scelta, ma di una necessità, inscritta nell'espansione potenziale del vivente, che fa dell'errore una sua condizione assimilata.<sup>49</sup> L'*Einverleibung* diviene dunque il processo che, da un lato, omologa e semplifica l'attività nutritiva del vivente, dall'altro, nel suo complessificarsi e raffinarsi, giunge a centrarsi illusoriamente attorno a un'istanza *sentita* come unità: l'ego. In questa traslazione dalla cellula all'ego, si può leggere tutta la continuità e la frattura che interviene nella *crescita* del mondo umano, nel suo ritmare e ripetere l'organico. L'ego potrebbe essere metaforizzato, per così dire, come una sorta di *attrattore strano*<sup>50</sup> dell'umano, la dimensione frattale dello spirituale verso cui tende il sistema dinamico della forma vivente che lo caratterizza: ovvero una molteplicità complessa che diverge all'infinito, con un grado elevato di sensibilità rispetto alle sue condizioni iniziali (i processi biochimici e organici che lo animano e che sono alla base della sua evoluzione), e che preserva, nonostante la sua autorganizzazione apparentemente unitaria, la propria tendenza indefinita alla caoticità.

Da quanto finora detto, è possibile allora rilevare che Nietzsche sembra riportare tutto l'universo umano nell'ambito della nutrizione, dell'assimilazione e dell'incorporazione:

Una molteplicità di forze collegate tra loro in un unico processo nutritivo comune: ecco ciò che chiamiamo “vita”. Di questo processo nutritivo fanno, come mezzi che lo rendono possibile, tutti i processi a cui diamo il nome “sentire”, “rappresentare”, “pensare”, cioè: 1) una resistenza contro tutte le altre forse, 2) un assetto di queste secondo forme e ritmi, 3) una valutazione in rapporto all'assimilazione [*Einverleibung*] o alla separazione... L'uomo è una creatura *che costruisce forme*. L'uomo crede all'“essere” e alle cose, perché è una creatura che costruisce forme e ritmi. Tutte le figure e le forme che vediamo e nelle quali crediamo di possedere le cose non sono affatto realtà date. Noi semplifichiamo noi stessi e colleghiamo certe “impressioni” per mezzo di figure che siamo *noi* a creare... Il suo mezzo per *nutrirsi* e appropriarsi delle cose consiste nel ridurle in “forme” e ritmi: il *comprendere* non è in primo luogo altro che *creazione* delle “cose”. *La conoscenza è un mezzo della nutrizione*.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Id., *NF* 38 [10] 1885, in *OC*, VII, 3, 1975, pp. 290-291.

<sup>49</sup> «1. L'assimilazione [*Einverleibung*] degli errori fondamentali. 2. L'assimilazione delle passioni. 3. L'assimilazione del sapere, anche di quel sapere che rinuncia. (La passione della conoscenza)... Importanza infinita del nostro sapere, dei nostri errori, delle nostre abitudini e modi di vivere per tutto il futuro. Che facciamo noi, con ciò che rimane della nostra vita – noi, che ne abbiamo vissuto la maggior parte senza sapere la cosa più importante? Ci dedichiamo a insegnare questa teoria – è il mezzo più efficace per assimilarla noi stessi. Il nostro tipo di felicità in quanto maestri della più grande teoria» (Id., *NF* 11 [141] 1881, in *OC*, V, 2, p. 380).

<sup>50</sup> Sul concetto di “attrattore strano”, cfr. E.N. Lorenz, *The Strange attractor*, in Id., *The Essence of Chaos*, University of Washington Press, Seattle, 1993, p. 50.

<sup>51</sup> F. Nietzsche, *NF* 24 [14] 1883, in *OC*, VII, 1.2, 1986, pp. 318-319.



L'ego sente, rappresenta, pensa,<sup>52</sup> nella stessa grammatica con cui un organismo si nutre e si potenzia: «Tutto il pensare, il giudicare, il percepire, in quanto confrontare, ha come presupposto un “porre come uguale” e anzi un “fare uguale”. Il fare uguale è la stessa cosa dell’incorporazione [*Einverleibung*] della materia assimilata nell’ameba». <sup>53</sup> Si nutre, dunque, e si appropriava delle cose *formandole, uniformandole*: l’intento non è conoscerle, ma quello di incorporarle. O meglio, la conoscenza (o la credenza nella conoscenza) segue dall’originario metabolismo della vita, che incorpora, assimila, espelle. Laddove il conoscitore intravede scoperte, Nietzsche vi scorge la creazione appropriante della vita, una creazione che traduce il processo senza limiti di crescita-potenziamento dell’organico:

*Dove cessa l’io? I più prendono una cosa, che essi sanno, sotto la loro protezione, come se il sapere facesse di essa la loro proprietà. Il desiderio di appropriazione del sentimento dell’io non ha limiti [Die Aneignungslust des Ichgefühls hat keine Grenzen]: i grandi uomini discorrono come se l’intera epoca stessa dietro di loro ed essi fossero la testa di questo lungo corpo... Chi non ha, non è – si dice in Italia.*<sup>54</sup>

La splendida citazione del detto italiano non è affatto casuale e riecheggia il passo sopra menzionato: «“Si deve possedere qualcosa per *essere* qualcuno”. Ma questo è anche il più antico e sano di tutti gli istinti». <sup>55</sup> *L’essere* è il derivato di un processo più profondo, più arcaico, più originario, che presuppone un andamento incorporativo e evolutivo: dalla stimolazione, alla sensazione, alla coscienza, fino all’io (autocoscienza e linguaggio), il quale imprime al mondo, ripetendo il processo da cui proviene, i propri caratteri (o meglio i propri “articoli di fede”). Di qui, l’essere, come portato della relazione di coappartenenza tra “essere conoscente” e “essere conosciuto”. Nietzsche ne trascrive tutta la genealogia:

Affinché, in generale, possa esistere un *soggetto*, deve esserci qualcosa di persistente [*Beharrendes*] e parimenti molta uguaglianza e analogia [*Gleichheit und Ähnlichkeit*]. *L’assolutamente diverso* nel mutamento continuo non potrebbe essere fissato; non essendo fissato a nulla, scorrerebbe via come la pioggia sulla pietra. E senza un oggetto persistente non vi sarebbe specchio in cui potessero rivelarsi una giustapposizione e una successione: lo specchio presuppone già qualcosa di persistente. – Ma, ora, io credo: il soggetto potrebbe nascere in quanto nasce l’errore dell’uguale; per esempio, quando un protoplasma riceve sempre soltanto uno stimolo da varie forze (luce, elettricità, pressione) e in base a *quel solo* stimolo deduce l’uguaglianza delle cause: o in generale è *capace soltanto di uno stimolo e sente tutto il resto come uguale* – e così deve accadere nel mondo organico, al gradino più basso. Dapprima nasce la fede nel persistere e nell’uguaglianza *al di fuori di noi* – solo più tardi afferriamo *noi stessi*, dopo un’immane assuefazione a ciò che è al di fuori di noi, in quanto *persistente e uguale a sé stesso*, in quanto non condizionato. La *fede* (il giudizio), dunque, dovrebbe essere nata prima dell’autocoscienza: questa fede – cioè questo errore! – esiste già nel processo di *assimilazione* [*Assimilation*] dell’organico. – Questo è il mistero: come è giunto l’essere organico a giudicare ciò che è uguale, simile, persistente? Piacere e dispiacere sono solo *conseguenze* di questo giudizio e della sua

<sup>52</sup> Qui Nietzsche sembra rinviare a R. Descartes, *Meditazione seconda* (AT VII 28), in Id., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano, 2009, p. 719.

<sup>53</sup> F. Nietzsche, *NF 5* [65] 1886, in *OC*, VIII, 1, 1975, p. 198.

<sup>54</sup> Id., *Aurora*, 285, in *OC*, V, 1, 1964, p. 180.

<sup>55</sup> Id., *NF 37* [11] 1885, in *OC*, VII, 3, 1975, p. 267. Non si esagera forse se si obietta, attraverso questo passo, un certo modo di inquadrare il pensiero di Nietzsche nell’ambito della metafisica, come suo compimento e come ritraduzione della soggettività cartesiana in *ego volo*. Nietzsche qui mostra chiaramente una posizione eccentrica (che non sembra rispondere neppure alla logica del superamento) rispetto a ogni metafisica, e rispetto a ogni discorso sulla differenza ontologica fondamentale. Non si tratta per Nietzsche di differenza tra Essere e ente, ma di continuità complessa tra inorganico e organico (*variazione*), i quali non divergono appunto per essenza ma per gradi di sviluppo.



assimilazione [*Einverleibung*], presuppongono già i consueti stimoli a nutrirsi di ciò che è uguale e simile!<sup>56</sup>

Dalla basilare paticità del protoplasma, che uniforma la causalità a partire dall'unicità stimolativa, si origina un sentire della persistenza e della permanenza: il processo assimilativo organico diventa così, per Nietzsche, la chiave di volta dell'errore che risiede nella plasmazione unificante del mondo. E tale unificazione passa innanzitutto dal sentire unificato primo, l'ego, che diviene sentire unificante: «Se "c" è solo un essere, l'io», e a sua immagine sono fatti tutti gli altri "enti" – se infine la fede nell'"io" si sostiene e cade con la fede nella logica, ossia nella verità metafisica della categoria razionale; se d'altra parte l'io si dimostra qualcosa che diviene: allora...».<sup>57</sup> La *caduta* dell'io (in quanto sostanzialità unitaria, non come centro mobile di un aggregato di forze), da cui si ricava l'essere e l'essenzialità degli enti, frana sulla metafisica e dissolve la categoria del razionale. Occorre uscire, per Nietzsche, dall'equivoco prodotto tra il sentimento dell'uno e l'unità autofondante e fondativa dell'ego: «L'io – da non scambiare con il sentimento dell'unità organica»<sup>58</sup>. Si tratta, però, per Nietzsche di riportare non solo l'unità dell'ego al sentimento di unità organico: ma di prolungare la decostruzione della coscienza verso gli abissi del corpo organico:

La coscienza dell'io è l'ultima cosa che sopravviene quando un organismo è pronto e funziona, essa è quasi qualcosa di superfluo: la coscienza dell'unità; in ogni caso, è qualcosa di estremamente imperfetto e di frequentemente fallace in confronto all'unità attiva, realmente innata e incorporata [*einverleibten*], di tutte le funzioni. La grande attività fondamentale è inconscia.<sup>59</sup>

L'*Einverleibung* perviene a un'unità attiva, ovvero *disposta* e non *accertata*, qualcosa cioè che il corpo *realizza* a partire dall'incorporazione e organizzazione delle forze e delle funzioni (organiche) in campo. La coscienza e l'autocoscienza egoica sono, in tale direzione, funzioni derivate dall'apparato sensoriale che veicola l'organizzazione delle esperienze assimilate: l'organizzazione interna si riformula come principio organizzatore. Sentire l'unità *diviene* un sentirsi *uno*, che a sua volta si flette come sentire il flusso come unità e permanenza. L'errore, dunque, connaturato alle necessità organiche – ovvero la fede nell'unitarietà (permanenza e uguaglianza) dell'io e del mondo – diviene il fondo della conoscenza: «Per i "lineamenti di un nuovo modo di vivere"... *Chaos sive natura*... "Dell'assimilazione delle esperienze" [*Von der Einverleibung der Erfahrungen*]. Conoscenza = errore che diventa organico e organizza».<sup>60</sup> Tale auto-organizzazione egoica non è tuttavia da leggere semplicemente a partire dalle categorie di unitarietà e permanenza: l'esperienza, filtrata dal centro organizzatore dell'ego, viene elaborata a un livello di complessità superiore, all'interno di quella che Barbara Stiegler designa come *irritabilità*:

L'autoregolazione dell'organismo complesso... non ha luogo se non sulla base del fatto che il soggetto è affetto dal suo ambiente, è *irritabile*... Questo Ego iper-irritabile sorveglia con tanta cura le eccitazioni che lo investono per poter continuare ad essere affetto, per poter essere affetto sempre più e meglio, per far sì che sempre più numerose eccitazioni possano entrare in lui, trasformandolo incessantemente dall'interno. Esso

<sup>56</sup> Id., *NF* 11 [268] 1881, in *OC*, V, 2, 1991, p. 429.

<sup>57</sup> Id., *NF* 7 [55] 1886, in *OC*, VIII, 1, 1975, p. 298.

<sup>58</sup> Id., *NF* 11 [14] 1881, in *OC*, V, 2, p. 334.

<sup>59</sup> Id., *NF* 11 [316] 1881, *ivi*, pp. 448-449.

<sup>60</sup> Id., *NF* 11 [197] 1881, *ivi*, p. 405.



deve quindi predisporre un mondo che la sua irritabilità trovi sopportabile.<sup>61</sup>

L'autoregolazione dell'organismo, che fa fronte a gradi di assorbimento sempre più complessi, richiede, dunque, elaborazioni a loro volta sempre più articolate; dunque, sebbene tutto si basi su esemplificazioni e riduzioni, su *errori*, l'apparato *digestivo* dello "spirito" deve potenziare le sue funzioni metaboliche. In tal senso si trasforma e in tal senso può raffinare le sue conoscenze.

Tuttavia, se «l'assimilare è: rendere uguale a sé stesso»,<sup>62</sup> è *rendere simile*, la conoscenza, essendo essa il movimento che incorpora «porzioni di mondo», non è che lo specchio dell'unità patica complessa stabilizzatasi nella formazione della coscienza e, in modo più "raffinato", del sentimento unificato dell'io autocosciente. Di qui, il riconoscimento della funzione determinante dell'errore, in seno ai processi organici e evolutivi, e in seno alla *creazione* della conoscenza. Senza quel giudizio uniformante e stabilizzante il flusso delle cose, ossia senza tale *errore di valutazione*, la vita non si sarebbe garantita quel peculiare e *umano, troppo umano* slancio assimilativo che l'ha portata a crescere e potenziarsi, non si sarebbe spinta verso un avere più fine tale da poter elaborare un sentimento di sé e la fede in una possibilità epistemica: in breve, il mondo non gli sarebbe sopportabile. L'errore proviene, dunque, dalle condizioni più intime del vivente, risuonando in tutto il suo agire.

Affinché al mondo potesse esistere un qualsiasi grado di coscienza, dovette nascere un mondo non reale, il mondo dell'errore: esseri con la fede nella persistenza, negli individui, ecc. Solo dopo che fu nato un mondo immaginario contrario, in opposizione al flusso assoluto [*absoluten Flusse*], si poté, *su questa base, conoscere* qualche cosa – anzi, si è finito col comprendere l'errore fondamentale, sul quale tutto riposa (perché è possibile pensare degli opposti) – tuttavia questo errore non può essere distrutto se non insieme alla vita: la verità ultima del flusso [*Fluß*] delle cose non tollera l'*assimilazione* [*Einverleibung*]; i nostri *organi* (per la vita) sono organizzati sull'errore... Vivere è la condizione per conoscere. Errare è la condizione per vivere, e invero errare profondissimamente. Conoscere l'errore non elimina l'errore! Non è nulla di amaro! Dobbiamo amare e coltivare l'errore; esso è la matrice della conoscenza. L'arte come coltivazione dell'illusione – il nostro culto. Amare e promuovere la vita per amore della conoscenza, amare e promuovere l'errore, l'illusione, per amore della vita. Dare all'esistenza un significato estetico, *aumentare il nostro gusto per l'esistenza*, è la condizione fondamentale di ogni passione della conoscenza.<sup>63</sup>

Errore-vita-conoscenza: su tale tritico si svolge tutto il cammino evolutivo, che giunge solo tardivamente alla coscienza e al dire-io.<sup>64</sup> Tale intempestività non va però letta come difettevole, ma

<sup>61</sup> B. Stiegler, *Op. cit.*, pp. 62-63.

<sup>62</sup> F. Nietzsche, *NF 11* [134] 1881, *ivi*, p. 377-378.

<sup>63</sup> *Id.*, *NF 11* [162] 1881, *ivi*, pp. 389-390.

<sup>64</sup> Ci consentiamo una breve digressione su di un tema, che meriterebbe ben altro spazio, e che riguarda la costituzione dell'io a partire dal suo dirsi e dal suo dire. In un'opera magistrale, Paolo Virno, recuperando la definizione aristotelica dell'uomo come *Zóon lógon échon*, ossia come l'animale che «ha (e non è) la facoltà di parlare», spiega a tale riguardo: «Vale la pena di insistere sull'importanza del gesto di appropriazione. Il participio presente *échon* (avente, che ha), misconosciuta spina dorsale del sintagma *zóon lógon échon*, implica l'obbligo da parte del parlante di impadronirsi ogni volta da capo del *lógos*, dunque di qualcosa che già gli appartiene, certo, ma come una proprietà estrinseca con la quale non si dà mai una totale compenetrazione. A designare lo *zóon lógon échon*, mettendo in risalto l'atto di appropriazione prescritto dall'*échon*, è il pronome "Io". Questo termine si limita a indicare il vivente che ha preso la parola, ossia l'autore dell'attuale "situazione di discorso". Scrive Benveniste: "Quando l'individuo se ne appropria, il linguaggio si trasforma in situazioni di discorso, caratterizzate dal sistema di referenze interne la cui chiave è 'Io'"» (P. Virno, *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020).



pertiene al ritmo con cui il divenire-cosciente si è reso possibile, nelle sue irregolarità e nel suo perfezionarsi: «Una funzione, prima che sia compiutamente formata e maturata, costituisce un pericolo per l'organismo». <sup>65</sup> L'impulso incorporativo, pur distendendosi illimitatamente, si arresta al limite dell'assimilabile e del sopportabile: in via riverberata la conoscenza, in relazione alle verità ultime. In seno alla vita e alla conoscenza risiede tutto lo spirito della finzione creativa, che unifica per incorporare. <sup>66</sup> Coscienza e conoscenza sono annodate sull'errore, in uno sviluppo graduale in cui si distende tutta l'evoluzione dell'organismo; in tal senso, la conoscenza non è più solo al servizio della vita, ma dispone l'uomo nella condizione di funzione. In breve, la conoscenza pone l'individuo al servizio della vita: «Per prima cosa si *sviluppa* l'uomo in quanto *funzione*: di qui si distacca in seguito, a sua volta, l'individuo, in quanto egli *in qualità di funzione* è venuto a *conoscere* e ha gradualmente *assimilato* [*einverleibt*] innumerevoli condizioni della *totalità*, dell'organismo». <sup>67</sup>

### 3. Econtologia

A un primo sguardo, sembrerebbe, dunque, che i concetti di nutrimento [*Ernährung*], crescita [*Wachsthum*], generazione [*Zeugung*], assimilazione [*Assimilation*], appropriazione [*Aneignung*] e incorporazione [*Einverleibung*] si predispongano su di un medesimo piano di rilevanza. Quel che è possibile, viceversa, rilevare è che Nietzsche sembri riservare una posizione privilegiata all'ultimo: l'*Einverleibung* appunto. Più precisamente, occorre aggiungere che l'incorporazione sia veicolata da un impulso [*Trieb*]. Potremmo cioè provare a sintetizzare la volontà di potenza come impulso all'incorporazione. Un primo passo ci consente di seguire tale ipotesi:

Un tal essere si assimila il prossimo [*assimilirt*], lo trasforma in sua proprietà (proprietà è, da principio, nutrimento e accumulazione di nutrimento), esso cerca di assimilare [*einzuverleiben*] il più possibile, non solo di compensare la perdita – è *avido*. Così soltanto *cresce* [*wächst*] e, alla fine, diventa riproduttivo - si scinde in due esseri. All'istinto illimitato di appropriazione [*Aneignungstriebe*] segue la crescita e la generazione. <sup>68</sup>

Da tale passo (che in italiano omologa assimilazione e incorporazione), si può evincere che 1) mediante l'assimilazione vi è appropriazione (in cui la proprietà si identifica con il nutrimento), e che 2) l'incorporazione produce crescita. Infine, che la crescita e la generazione seguono dall'impulso appropriativo. Altrove Nietzsche, in particolare nel passo già menzionato, conferma quanto il nutrimento sia un effetto derivato: «Il nutrimento [è] solo una conseguenza dell'appropriazione insaziabile [*unersättlichen Aneignung*] della volontà di potenza». <sup>69</sup> La costellazione di termini sembra allora giungere a un punto specifico che annoda gli altri: l'*Aneignungstrieb*. L'impulso appropriativo, come volontà di potenza, coincide con lo slancio espansivo della vita che assorbe, assimila l'estraneo, che

<sup>65</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 11, in *OC*, V, 2, 1991, pp. 51-52.

<sup>66</sup> Va qui sottolineato, seppur tale aspetto richiederebbe ampia trattazione, che così come «La generazione» coincide con una «disgregazione che subentra per l'impotenza delle cellule dominanti a organizzare le sostanze assimilate», allo stesso modo la creazione (nel suo *generare*), nel suo complessificarsi, e procedendo da un'eccedenza che vuole "incontrare" il mondo, non è retta da una pulsione verso il piacere, ma da un *tormento*, ossia dal grado di insostenibilità di ciò che si incorpora: «Anche se, rispetto a uomini di epoche più semplici, abbiamo il vantaggio del gusto per vivande rare e inaudite, conosciamo la vera digestione, il vivere, l'assumere dentro, l'incorporare (*das Einverleiben*) quasi soltanto come *tormento*» (Id., *NF* 25 [8] 1884, in *OC*, VII, 2, 1976, p. 5).

<sup>67</sup> Id., *NF* 11 [193] 1881, in *OC*, V, 2, 1991, pp. 402-403.

<sup>68</sup> Id., *NF* 11 [134] 1881, in *OC*, V, 2, 1991, p. 377-378.

<sup>69</sup> Id., *NF* 2 [76] 1886, in *OC*, VIII, 1, 1976, p. 84.



tende verso l'altro e il fuori. Ora, se la

vita è *essenzialmente* appropriazione (*Aneignung*)... di tutto quanto è estraneo..., imposizione di forme proprie, un incorporare (*Einverleibung*)... Quel corpo..., ove sia un corpo vivo e non moribondo... dovrà essere la volontà di potenza in carne e ossa, sarà volontà di crescere, di estendersi, attirare a sé, di acquistare preponderanza,<sup>70</sup>

in che relazione si predispongono assimilazione, incorporazione e appropriazione? Laddove l'appropriazione [*Aneignung*] e l'assimilazione [*Assimilation*] si caratterizzano l'una in quanto tensione impulsiva al "render proprio" e l'altra in quanto acquisizione nutritiva, nella misura in cui contengono l'*eignen* (l'esser proprio) e il simile, sembrano, tuttavia, evocare due collocazioni indeterminate (dove si colloca ciò che diviene proprio e ciò che si rende simile?). Di contro, l'*Einverleibung*, proprio perché fa riferimento al *Leib*, al corpo, arricchisce l'impulso appropriante e l'assimilazione centrandosi sul luogo chiave della fisiologia nietzschiana. Non solo perché il corpo è l'orizzonte più volte evocato come polo metodologico da cui partire; ma soprattutto perché è solo nel corpo che si definisce tutto l'aspetto tragico dell'appropriazione: il metabolismo organico, in cui è inscritta l'assimilazione, non è comprensibile senza un corpo che incarna ciò di cui si appropria; l'impulso appropriante non può intendersi come pura forza che attraversa il corpo, salvo non ricadere in un principio metafisico: solo il corpo dà a quell'impulso un *sensò*; nell'assimilazione il corpo *diviene* incorporando, ovvero *selezionando* sezioni di mondo, organico e inorganico e incarnandolo attraverso l'assimilazione, pur non incorporando tutto ciò che assimila. Come per ogni funzione metabolica, l'elaborazione del nutrimento contiene una parte che viene espulsa:

Così viviamo, noi tutti! – ci impadroniamo avidamente delle cose, e abbiamo occhi insaziabili; poi, con altrettanta avidità, traiamo da esse ciò che ci piace e ci serve, e finalmente lasciamo il resto – tutto quello di cui non sono venuti a capo né il nostro appetito né i nostri denti – agli altri uomini e alla natura, ma in particolare tutto ciò che abbiamo inghiottito senza poterlo assimilare.<sup>71</sup>

Dunque, se la digestione e l'assimilazione hanno un loro resto, l'incorporazione è la trascrizione piena dell'altro sul corpo. Tra l'impulso all'appropriazione e la crescita c'è il corpo e il suo divenire risponde alla soluzione di una lotta verso tutto ciò che resiste: «Che cosa è "passivo"? Resistere e reagire. Essere impediti nel movimento in avanti: dunque un agire della resistenza e della reazione. Che cosa è "attivo"? Tendere alla potenza». <sup>72</sup> L'aver, risolto nel corpo, è quindi la grammatica di ogni divenire organico verso la potenza: «ogni espandersi, incorporare [*Einverleiben*], crescere è un lottare contro qualcosa che resiste... Per cosa lottano tra loro gli alberi di una foresta vergine? Per la "felicità"? No, per la potenza». <sup>73</sup> Si assimila per incorporare, si metabolizza (resistenza selettiva) per incorporare, si cresce per incorporare, ci si appropria dell'esterno per incorporare, ci si nutre per incorporare: *in summa*, il corpo è il campo potenziale per eccellenza della tensione all'aver della vita, e l'*Einverleibung* la legge del suo *divenire-forma*.

Sembra chiaro, in definitiva, quanto il pensiero nietzschiano sia orientato verso l'aver, e quanto la

<sup>70</sup> Id., *Al di là del bene e del male*, 259, in *OC*, VI, 2, 1976, pp. 177-178.

<sup>71</sup> Id., *NF* 14 [13] 1881, in *OC*, V, 2, 1991, pp. 513-514.

<sup>72</sup> Id., *NF* 5 [64] 1886, in *OC*, VIII, 1, 1975, p. 197.

<sup>73</sup> Id., *NF* 11 [111] 1887, in *OC*, VIII, 2, 1971, p. 262.



volontà di potenza appartenga al dominio degli aventi (volenti-avere). Si potrebbe, forse, parlare a tal riguardo di un'*Econtologia*<sup>74</sup>.

L'avere, in quanto *Haben-wollen*, in questo senso, potrebbe essere la modalità attraverso cui Nietzsche oltrepassa la dimensione dell'essere, allontanandosi da qualsiasi interpretazione del *Wille zur Macht* in senso metafisico (foss'anche nella visione del suo compimento). L'essere, per Nietzsche, appare come immagine irrigidita, rallentata, cristallizzata di un movimento, anche laddove presume una temporalità o una storicità. Trattiene, fatalmente, solo ciò che permane (unità, identità, uguaglianza), escludendo quel che resiste o che si sottrae al movimento (in fisica, questo campo viene talvolta ascritto al *trascurabile*, a ciò che, in pratica, non merita *cura*). Il pensiero dell'essere considera porzioni di tempo, astraendole e estendendole indeterminatamente, sul presupposto di un'omogeneità e di un'uniformità di andamento. La metafisica, per Nietzsche, immobilizza il flusso (anche quando lo dispone all'interno delle proprie categorie, come *divenire*): non conosce l'alterazione, non conosce lo scambio, non conosce l'impulso potenziale (poiché questo è matrice dell'avere), non conosce l'estraniamento, non conosce la pluralità (se non come identità plurime), non conosce, *in summa*, tutto il campo di ciò che propriamente diviene: *complex sigillum veri*, si potrebbe dire. O meglio, la metafisica ritiene di poterlo conoscere facendo di tali elementi delle *essenzialità*, e cioè ponendo dinanzi l'essenzialità dell'ente. Viceversa, l'econtologia nietzschiana considera l'essere come astrazione illusoria di un rallentamento: ogni struttura, ogni forma, ogni territorio, seppur apparentemente configurate attraverso elementi in connessione sistemica, sono caratterizzate non tanto da tali connessioni, ma dall'energia endogena che occorre perché la persistente tendenza all'alterazione sia vinta (quella che lui chiama *salute*). Ogni componente possiede cioè l'impulso costante a sottrarsi o a acquisire maggior spazio all'interno della struttura; ogni componente tende, perciò stesso, alla disgregazione, in ragione del suo impulso incorporante. Non nel senso di un impulso regressivo verso l'annientamento (il *thanatos* freudiano per esempio), ma nel senso di una insistente compromissione della soglia che determina il suo stato di equilibrio: senza rottura dell'equilibrio, nessun rischio, ma neppure nessun rafforzamento, nessuna crescita, nessuna *evoluzione*. E ogni componente è senza sosta sottoposto a un complesso di sollecitazioni che lo nutrono, lo alterano, ne mettono alla prova la tenuta; e, al contempo tale tenuta, coincide con la distanza che separa ogni aggregato organico dall'equilibrio mortifero della disgregazione (si tratta pur sempre di transizioni non lineari verso differenti stati di equilibrio). Tutto ciò si tiene fintantoché si preserva una sorta di equilibrio termodinamico. Quando la risultante aggregata delle componenti si altera, in ragione di una tensione interna o di uno scambio, o a causa di una combinazione di entrambi, si attua quello che si definisce in termodinamica “una transizione di fase”, ossia un passaggio di *stato*: ciò che si determina è appunto una metamorfosi, ossia una ricollocazione, un cambiamento di posizione o di condizione, una ricombinazione che altera tutto l'insieme attraverso la formazione di un nuovo aggregato e di un nuovo equilibrio: forma, territorio,<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Ci consentiamo l'impiego di questo nostro neologismo, già adoperato altrove (cfr. ad es. A. Bocchetti, “Du Même au pareil. Descartes Nietzsche et l'égologie de la substance”, in *Les études philosophiques*, 184, 4 (2018), pp. 495-518), per tentare di sintetizzare l'inedito campo teorico e terminologico inaugurato da Nietzsche attraverso un nuovo concetto, calcato da *òntos* e riformulato mediante la combinazione di *échontos* e *lògos*.

<sup>75</sup> Un ulteriore aspetto che occorrerebbe affrontare, seppur in questa sede non ci sia stato possibile, riguarda l'elemento del territorio, o meglio il rapporto tra territorio e terra: un corpo incorpora mondo innanzitutto e a partire da un suo localizzarsi, ossia *avendo luogo*. Ogni stato organico deve essere letto, ancor prima che cronicamente, geograficamente: il suo prender-forma è un acquisire forma in un territorio specifico, è costruzione di un *oikos*, il quale determina e è determinato da chi lo abita. È in questo senso che gli organismi *creano* un mondo, o meglio il *proprio* mondo, quando cioè metabolizzano porzioni di mondo predisponendo territori. L'econtologia non può dunque prescindere dalle dinamiche di territorializzazione





dinamica potenziale. *In summa*, tenendo presente che sussiste una perenne tensione entropica verso stati di non-equilibrio (fino al completo disordine), si potrebbe dire che la vita sfrutta tale tensione per evolversi, e se ne sottrae, *resistendo* nel suo processo di formazione e conservazione, ossia incorporando e incorporandosi, e preservando andamento più o meno lineari. La vita si sottrae continuamente a stati di equilibrio, pur non smettendo di riprodurre e configurandosi come un ordine meccanico instabile e variabile. A tal riguardo, Erwin Schrödinger ebbe a dire: «La vita sembra dipendere da un comportamento, ordinato e retto da leggi rigorose, della materia, ma basato in particolare sulla conservazione dell'ordine esistente», ma aggiungendo:

la materia vivente sfugge al decadimento verso stati di equilibrio... Quando è che noi diciamo che un pezzo di materia è vivente? Quando... si muove, scambia materiali con l'ambiente e così via, e ciò per un periodo più lungo di quanto ci aspetteremmo in circostanze analoghe da un pezzo di materia inanimata. Quando un sistema che non è vivente è isolato o posto in un ambiente uniforme, tutti i movimenti generalmente si estinguono molto rapidamente... Con ciò l'intero sistema si trasforma in un morto, inerte blocco di materia.<sup>76</sup>

Ecco allora che la categoria di *essere* perde ogni centralità, se non come dispositivo finzionale, funzionale e esemplificativo. Non si tratta per Nietzsche di determinare, dunque, la differenza ontologica fondamentale tra essere e ente; si tratta invece di definire la variabilità che si determina eontologicamente tra natura e vita, ossia tra i due andamenti che caratterizzano il mondo (scambi, tendenze, impulsi, alterazioni, interazioni, e perciò non “esseri”); potremmo definire tali tendenze le sue due entropie: 1) entropia organica, 2) entropia inorganica. Queste non differiscono, ancora una volta, per essenza ma unicamente in un senso morfologico, in quanto forme e stati energetici (termodinamici) in perenne riarticolazione; come dice Goethe: «Il già formato viene subito ritrasformato».<sup>77</sup> Tali forme sono entrambe tendenti, seppur secondo grammatiche distinte, al caos (o meglio al *chaosmos*<sup>78</sup>) – vale a dire a una forma di equilibrio irreversibile – nei loro rallentamenti, nelle loro accelerazioni, nelle loro riconfigurazioni. Come noto, laddove l'entropia inorganica è un processo costante e privo di resistenze interne, l'entropia organica, come afferma Schrödinger, ha una variabilità diversa: egli mostra come la “materia organica” *resiste* al decadimento verso l'equilibrio termodinamico alimentandosi di entropia negativa. C'è qualcosa negli organismi che li tiene temporaneamente lontani dal ritorno alla materia inorganica:

È proprio in questo suo evitare il rapido decadimento in uno stato inerte di “equilibrio” che un organismo appare così misterioso... Come fa un organismo vivente a evitare questo decadimento? La risposta ovvia è: mangiando, bevendo, respirando e assimilando. Il termine tecnico è metabolismo... Ogni processo, evento, fenomeno,... tutto ciò che avviene in natura, significa un aumento dell'entropia di quella parte del mondo ove il fatto si verifica. Così un organismo vivente aumenta continuamente la sua entropia, o, si può anche dire, produce

---

(deterritorializzazione e riterritorializzazione): il concetto introdotto da Deleuze e Guattari sembra, in tal senso, sposarsi magnificamente con l'idea nietzschiana che si è inteso mostrare. Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Geofilosofia*, in *Che cos'è la filosofia?* (1991), Einaudi, Torino, 1996.

<sup>76</sup> E. Schrödinger, *Che cos'è la vita? La cellula vivente dal punto di vista fisico* (1944), Adelphi, Milano, 1995, pp. 120-121.

<sup>77</sup> J.W. Goethe, *Op. cit.*, p. 43.

<sup>78</sup> Lo splendido neologismo è, come noto, introdotto da James Joyce nel suo romanzo *Finnegans wake* (cfr. J. Joyce, *Finnegans wake*, a cura di L. Schenoni, E. Terrinoni, F. Pedone, Mondadori, Milano, 2019).



entropia positiva e così tende ad avvicinarsi allo stato pericoloso di entropia massiva, che è la morte. Esso può tenersi lontano da questo stato, cioè in vita, solo traendo dal suo ambiente continuamente entropia negativa.<sup>79</sup>

Potremmo perciò dire, parafrasando Nietzsche, che i viventi tendono perciò stesso a perturbare la loro *naturale* tendenza all'equilibrio entropico, affinché il progressivo allentamento dei legami dinamici, e l'assenza di un sufficiente *quantum* di energia per riorganizzarli in una nuova forma aggregata, non conduca l'organismo al suo decadimento definitivo. Ecco allora che potremmo intendere in che senso per Nietzsche la malattia è il passaggio dalla potenza alla conservazione.

Non passa inosservato come la biologia e la fisica novecentesca, seppur ignorando Nietzsche, abbiano riportato la questione in termini di assorbimento, nutrimento, dissipazione; e è interessante come, a esempio, Schrödinger abbia formulato, all'interno della linea tendenziale dal disordine (microscopico) all'ordine (macroscopico), l'ipotesi che il "fenomeno della vita" abbia persino leggi autonome da quelle della materia, seppur ad essa congruenti, e che tale ordine sia collegato alla capacità degli organismi di «assorbire continuamente ordine dall'ambiente».<sup>80</sup> Anche in questo caso, si tratta di econtologia.

Occorre, in definitiva domandarsi se Nietzsche non abbia suggerito, con l'avere, un nuovo orizzonte del pensiero: che non pensa più in termini di equivalenze, proprietà, unità e permanenze, ma in termini di assorbimento, assimilazione, scambio, incorporazioni. Una nuova morfologia, costruita sull'orizzonte complesso dello scambio e della relazione, laddove appropriazione e incorporazione rompono il dualismo tra finalismo e meccanicismo: le forme, organiche e inorganiche, si muovono secondo una combinazione di forze e interazioni, e si raffinano strutturandosi come impulsi incorporativi. Non si tratta più di pensare a ciò che una forma è, ma *fin dove può avere*.

---

<sup>79</sup> E. Schrödinger, *Op. cit.*, pp. 122-123.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 127.