

## ***La parola ontologica: la critica del linguaggio in Nietzsche tra cristallizzazione e metafora creatrice*<sup>1</sup>**

Paola Filosa

Università Ca' Foscari di Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

paolafilosa@gmail.com

### **ABSTRACT**

In this paper I analyse the critique of language that Friedrich Nietzsche proposes in his first works. I try to explain how his opinions at that time had an essential influence on the further development of Nietzsche's philosophy, even if he doesn't seem to investigate them in depth. I will examine the essay called *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense* (1873), where language is considered as an arbitrary production of men, i.e. as the consequence of metaphorical *poiesis*, as Nietzsche points it out. Consequently, the philosopher subverts the classical concept of truth (the *adaequatio* of things and intellect) and the universalizing process of mind. Moving on from theory to practise, I will consider how this conception of language affects Nietzsche's argumentative style. To convey his new philosophy, Nietzsche demolishes the traditional way philosophers thought and wrote their ideas. Even if Nietzsche's critique of language is based on the performativity power of words, his position is often ambiguous, because of his theoretical fragility.

### **KEYWORDS**

Nietzsche, critique of language, metaphysics, truth, metaphor, style

A Nietzsche Foucault riconosce il merito di essere stato il primo ad aver “avvicinato il compito filosofico a una riflessione radicale sul linguaggio”<sup>2</sup>. In *Le parole e le cose*, infatti, viene presentata l'impossibilità da parte della filosofia classica di concedere al linguaggio qualcosa che sia maggiore di “un'attenzione laterale”<sup>3</sup>. Ma l'interrogazione nietzscheana apre alla consapevolezza dell' “essere frammentato del linguaggio”<sup>4</sup> che si estrinseca nella domanda nietzscheana: “chi parla?” – cioè chi origina il mutamento semantico, nascosto e soggettivo, delle

---

<sup>1</sup> Questo articolo nasce dall'occasione di un seminario che sono stata invitata a tenere nel 2012 all'interno delle attività del FilPra dell'Università Ca' Foscari di Venezia, finora coordinato dal prof. Carmelo Vigna e d'ora in avanti dal prof. Paolo Pagani. Li ringrazio qui, insieme a tutti i membri del FilPra (in particolare i dott.ri Riccardo Fanciullacci e Paolo Bettineschi), per l'opportunità offertami e per il costruttivo dibattito che ne è seguito, il cui apporto è stato fondamentale per approfondire l'analisi conclusiva presentata in questo articolo.

<sup>2</sup> Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose* [1966], cur. E. Panaitescu, BUR, Milano 1967, p. 329.

<sup>3</sup> *Ibidem*. Foucault continua: “... si trattava soprattutto per essa [la riflessione filosofica classica] di scostare gli ostacoli che [il linguaggio] poteva opporre al suo compito”, *ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

parole – e nella risposta incessante di Mallarmé: “ciò che parla, è la parola stessa nella sua solitudine, nella sua vibrazione fragile, nel suo nulla”<sup>5</sup>.

La dottrina del linguaggio è presentata, in modo esplicito, in due tra le opere giovanili del filosofo tedesco. La prima è *Sul pathos della verità* del 1872 (prima tra le *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, donate dall'autore a Cosima Wagner come regalo di Natale)<sup>6</sup>. La seconda è lo scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale*, che risale all'anno successivo<sup>7</sup>.

### 1. *Il mito rivelatore*

A collegare lo scritto *Sul pathos della verità* con quello *Su verità e menzogna in senso extramurale* è un mito che chiude il primo e apre il secondo. Il primo, infatti, funge da scritto preparatorio per il secondo.

A livello teoretico Nietzsche lega la sua critica del linguaggio alla possibilità da parte dell'uomo di un qualsiasi accesso alla conoscenza. Perciò nel primo dei due scritti citati, rappresenta la condizione umana attraverso ‘il mito degli animali intelligenti’<sup>8</sup>. La conoscenza è qui designata come elemento distruttivo per l'animale intelligente. Se l'uomo, infatti, si riducesse alla sua natura razionale, sarebbe condannato all'annientamento, dato che ciò che crede essere verità si riduce ad una falsa conoscenza. Per quest'uomo la verità è ontologicamente inaccessibile<sup>9</sup>,

---

5 *Ibi*, p. 317. Stéphane Mallarmé nella sua continua ricerca atta a esprimere l'Assoluto attraverso la parola poetica, procede con un continuo lavoro di sottrazione del referente reale attuato sulla parola. “Io dico: un fiore! e, fuori dall'oblio in cui la mia voce relega un contorno, come altro dai calici noti, musicalmente si leva, l'idea stessa e soave, l'assente di tutti i *bouquets*”, S. Mallarmé, *Poesie e prose*, trad. it. V. Ramacciotti, Garzanti, Milano 2005, p. 303.

6 F. Nietzsche, “Sul pathos della verità”, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti* (UPW), in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo II, cur. G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1973 (d'ora in avanti OFN, seguito da numero del volume e del tomo), pp. 211-217.

7 F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale* (WL), OFN III II, pp. 355-372. Una ricca e approfondita analisi di questo testo, dei suoi numerosi riferimenti impliciti o espliciti, della sua rilevanza per il pensiero nietzscheano e della fortuna critica che incontrerà nel XX secolo si può trovare in: C. Ginzburg, *Rapporti di forza*, Feltrinelli, Milano 2000, in particolare nell'Introduzione, pp. 13-49.

8 “In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la *conoscenza*. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della storia del mondo, ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire. Era anche tempo: difatti sebbene si vantassero di avere già conosciuto molto, alla fine avevano scoperto, con grande riluttanza, di aver conosciuto tutto falsamente. Essi perirono, e morendo maledissero la verità. Così accadde a quei disperati animali che avevano scoperto la conoscenza” UPW, p. 216.

9 I motivi di tale inaccessibilità ontologica non sono chiariti da Nietzsche in questo testo. Verranno in parte esplicitati nello scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Rimandiamo quindi la trattazione di tale questione ad un secondo momento.

ma egli non può sopportare una tale condizione. Solo l'arte sembra preservare lo spirito vitalistico umano. Col suo effetto salvifico, essa allontana dall'uomo il rischio di un risveglio in nome di una verità conoscitiva che ha come unico esito la sua distruzione. Per questo l'animale intelligente, l'uomo nella sua sola natura razionale, è destinato a morire, maledicendo nella sua morte la verità, mentre l'elemento creativo dell'uomo-artista protegge l'illusione e, con questa, la sua vita<sup>10</sup>.

## 2. *L'illusione del fraintendimento*

Nel secondo scritto in questione – *Su verità e menzogna in senso extramorale* – Nietzsche non sfugge all'esigenza di fondare la sua gnoseologia, esplicitando le dinamiche dell'accesso alla verità da parte dell'uomo tramite una chiarificazione delle sue capacità conoscitive. L'idea di conoscenza che il filosofo tedesco svilupperà negli anni si declinerà in termini di potere e controllo sul mondo e da essa trarrà ampia ispirazione Foucault per la sua riflessione successiva<sup>11</sup>.

Egli ritiene che il realismo gnoseologico<sup>12</sup> origini il fraintendimento di cui sono vittima gli uomini: essi attribuiscono al sapere un eccessivo valore, senza coglierne

---

10 “L'arte è più potente della conoscenza, poiché essa vuole la vita, mentre la conoscenza raggiunge come suo fine ultimo soltanto – l'annientamento”, UPW, p. 217.

11 Foucault recupera il metodo genealogico nietzscheano, approfondendone il carattere critico e di denuncia. Grazie ad esso smonta la concezione moderna del potere, così com'era tramandata da Hobbes, e ne rivela il carattere prettamente ideologico. Il legame tra sapere e potere è per Foucault, come per Nietzsche, inscindibile, poiché scienza e conoscenza rappresentano in realtà ‘microsistemi di dominio’, forme di dominio che si condizionano reciprocamente.

Per un approfondimento si rimanda a: M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia e la storia* [1971], in *Microfisica del potere*, cur. A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54; e, dello stesso autore, *L'archeologia del sapere* [1969], cur. G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1971, pp. 203-222.

12 Che rimanda alla concezione classica della gnoseologia – “la gnoseologia dell'assimilazione intenzionale”, come la definisce Gustavo Bontadini (G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 163) – secondo cui il conoscere è sempre conoscere dell'essere.

È necessario segnalare che il pensiero nietzscheano tenderà ad allontanarsi nel tempo da una concezione meramente dualistica del reale, poiché troppo inadeguata a dare forma a quella rete di pulsioni e quanti di forza che per Nietzsche rappresentano il divenire. La cosa, semplicemente, non lo interessa: “... non è [...] l'opposizione tra soggetto e oggetto che m'importa: questa distinzione io la lascio ai teorici della conoscenza, che sono rimasti penzoloni nei lacci della grammatica (la metafisica popolare). E meno che mai m'interessa il contrasto tra “cosa in sé” e fenomeno: giacché siamo ben lontani dal “conoscere” abbastanza, per poter pervenire anche solo ad una tale *distinzione*. Non abbiamo appunto nessun organo per il conoscere, per la “verità”: noi “sappiamo” (o crediamo, o c'immaginiamo) precisamente tanto quanto può essere *vantaggioso* sapere nell'interesse del gregge umano, della specie”, *La gaia scienza* (FW), § 354, OFN, V II, p. 261. Ciononostante in questa prima fase del suo pensiero il filosofo tedesco imposta ancora la riflessione in termini dualistici.

la natura essenzialmente ingannevole. L'intelletto è, infatti, per Nietzsche uno strumento di autoconservazione necessario agli uomini: è "misero [...] fugace, privo di scopo e arbitrario"<sup>13</sup>. La sua funzione è proprio quella di ingannare e mentire attraverso la forza della finzione.

Oltre a questo aspetto consapevole circa la natura ingannevole dell'intelletto, il filosofo ne rintraccia anche uno inconsapevole: l'uomo è così avvezzo all'inganno, perché l'illusione nella sua vita ricopre completamente la sostanza delle cose. Con un richiamo fortemente schopenhaueriano, Nietzsche parla dell'occhio dell'uomo che "scivola sulla superficie delle cose, vedendo "forme"<sup>14</sup>. Egli paragona l'illusione in cui l'uomo vive, schiavo di un'impotenza percettiva, a quella che si produce nel sogno<sup>15</sup>. L'illusione maschera il reale. Così commenta E. Blondel,

La questione, piuttosto complessa, non può essere trattata qui adeguatamente. Rimandiamo perciò, per un esaustivo commento, a: J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions de Seuil, Paris 1966.

13 WL, p. 355. Il riferimento qui, come esplicita la nota di Colli e Montinari (*ibi*, p. 438), è alla dottrina schopenhaueriana dell'intelletto trascendentale inteso come intuizione che ci permette di collegare i dati sensibili istintivamente alla causa dei nostri stati psicologici. L'intelletto risulta quindi ciò attraverso cui uomini e animali si orientano nel mondo, intuendo quest'ultimo come una concatenazione di eventi causalisticamente correlati.

14 WL, p. 357.

15 Il tema del sogno è ricorrente in questo come in altri testi nietzscheani, in particolare nel primo periodo della sua riflessione filosofica. Anche qui il riferimento diretto è Schopenhauer: proprio parlando del velo di Maya, che crea il mondo illusorio del fenomeno in cui l'uomo è immerso, egli scrive: "... è Maya, il velo ingannatore, che avvolge il volto dei mortali e fa loro vedere un mondo del quale non può dirsi né che esista, né che non esista; perché ella rassomiglia al sogno", A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione* [18593], libro I° § 3, cur. G. Riconda, Mursia, Milano 1969, p. 44. Ma mentre per Schopenhauer il sogno nasconde solo la realtà, impedendo all'uomo di accedere e scoprire la cosa in sé – compito cui si è votato il filosofo nella sua lotta contro la Volontà – per Nietzsche questo elemento ha una doppia valenza: positiva e negativa insieme.

Il tema del sogno richiama inevitabilmente anche il raffronto con Freud e la psicoanalisi. In vari frammenti Nietzsche sottolinea il legame inscindibile tra i sogni e la loro natura di narrazione artistica, suggerendo l'idea che in essi si esprimano delle potenzialità in noi normalmente inesprese durante la veglia. Si legge in *Umano, troppo umano II*: "... i nostri sogni [...] sono simboliche catene di scene e di immagini in luogo di un linguaggio poetico di narrazione; essi parafrasano le nostre vicende o aspettative o relazioni con artistica arditezza e determinatezza. [...] Noi consumiamo nel sogno troppa arte – e ne siamo perciò di giorno così poveri", F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II, Il viandante e la sua ombra* (WS), § 194, OFN, IV III, p. 215. È evidente qui il riferimento alle proprietà del sogno, svelatore dell'inconscio, presentate da Freud nel suo celebre testo *L'interpretazione dei sogni*. Ricordiamo inoltre che in *La nascita della tragedia* il sogno è produzione di Apollo, il dio detentore del potere salvifico dell'illusione.

Per evitare di entrare in una questione che ci porterebbe troppo lontano dal nostro obiettivo, rinviando, per un confronto tra Nietzsche e la psicoanalisi, ad alcuni testi di riferimento: É. Blondel, *Nietzsche: la vie et la métaphore*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", 3 [1971], pp. 315-345; G. Rocci, *Nietzsche e Jung: una prospettiva ermeneutica*, in *Filosofare con Nietzsche*, cur. G. Penzo e G. Praticò, FERV, Roma 2002, pp. 55-62; J. Butler, *La vita psichica del*

riferendosi proprio a questo testo di Nietzsche: "... la vita ci inganna con le sue immagini ambigue [...] perché non ha un'essenza e ci vorrebbe indurre a pensare che [al contrario] ne abbia una"<sup>16</sup>. Nella complessa rielaborazione della filosofia di Schopenhauer che Nietzsche attua, l'uomo è al tempo stesso schiavo dell'illusione del sogno, che non gli permette di cogliere la verità, e creatore consapevole proprio dell'illusione del sogno nella produzione artistica, per cercare in parte di recuperare quella verità altrimenti inaccessibile. Il sogno è quindi subito e creato. E anche il sogno subito ha comunque il vantaggio di preservare la coscienza dalla terrificante prospettiva di cogliere il caos dionisiaco su cui essa si poggia.

Col passare del tempo la verità, pur mantenendo nel linguaggio un riferimento all'essenza della cosa, concretamente rimanda solo a ciò che è utile a garantire la pace nella comunità sociale. Ciò che viene identificato come vero secondo il principio di non-contraddizione, nell'analisi nietzscheana, si rivela essere solo ciò che è utile all'autoconservazione del singolo nella società. Per cercare di giustificare tale intuizione, Nietzsche mette in questione l'origine stessa della creazione del linguaggio.

### 3. *La metafora creatrice*

L'uomo, originariamente immerso in un sogno d'illusione, crea il linguaggio e modella le parole su quello che crede essere una coerenza sostanziale con la cosa. Nietzsche contesta proprio questa attività modellante: prima di tutto per la pretesa natura trascendente che la metafisica tradizionale ne offre (egli, al contrario, ne rivendica proprio il carattere fortemente immanente), e in seconda istanza perché essa ha, oltre ad una funzione meramente logica o supposta tale, una inconscia valenza morale di tipo utilitaristico.

Viene fissato *ciò* che in seguito dovrà essere la "verità"; in altre parole, viene scoperta una designazione delle cose uniformemente valida e vincolante, e la legislazione del linguaggio fornisce altresì le prime leggi della verità. Sorge qui infatti, per la prima volta, il contrasto tra verità e menzogna. Il mentitore

---

*potere* [1997], cur. C. Weber, Roma 2005, pp. 61-77; R. Lehrer, *Nietzsche's presence in Freud's life and thought*, State University of New York press, Albany (NY) 1995; L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, ETS, Pisa 2006; J. Ponnier, *Nietzsche et la question du moi*, L'Harmattan, Paris 2008; L. Russo, *Nietzsche, Freud e il paradosso della rappresentazione*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1986.

Lo stesso Jung aveva consacrato a Nietzsche i seminari del suo club psicologico di Zurigo, dal 1934 al 1939 (tali seminari, pubblicati per la prima volta dalla Princeton University press nel 1988, sono disponibili in italiano in 4 volumi: C. G. Jung, *Lo "Zarathustra" di Nietzsche*, cur. J. L. Jarrett e A. Croce, Bollati Boringhieri, Torino 2011-13, voll. 1-4).

<sup>16</sup> É. Blondel, *Nietzsche: la vie et la métaphore*, cit., p. 325.

adopera le designazioni valide, le parole, per far apparire come reale ciò che non è reale<sup>17</sup>.

La parola viene qui identificata esclusivamente come ‘la designazione valida’ comunemente riconosciuta, portatrice però di quella matrice di falsità in cui la vita ci immerge. Infatti, a determinare la genesi del linguaggio non è stata una certa rispondenza alla presunta verità sostanziale della cosa, bensì unicamente il punto di vista soggettivo. Il linguaggio è frutto di una interpretazione di tipo relazionale<sup>18</sup>.

Compare a questo punto del testo, in modo quasi casuale, uno degli elementi fondamentali nella dottrina del linguaggio nietzscheana: la metafora (intesa in senso generalissimo come una traslazione di senso tra due termini che hanno un tratto semantico in comune<sup>19</sup>). Più avanti il filosofo scriverà che il processo linguistico procede da una prima metafora, in cui uno stimolo nervoso è trasformato in un’immagine, ad una seconda metafora, in cui l’immagine è plasmata in un suono corrispondente. “Ogni volta si ha un cambiamento completo della sfera, un passaggio a una sfera del tutto differente e nuova”<sup>20</sup>.

La tesi nietzscheana si avvicina molto a quella presentata dal fondatore della linguistica moderna, Ferdinand de Saussure, il quale, nel suo *Corso di linguistica generale* del 1913, afferma che il segno linguistico è l’unione arbitraria tra l’immagine mentale di un concetto (il contenuto psichico) e la sua immagine acustica<sup>21</sup>. In entrambi gli autori, l’arbitrarietà è il modo con cui si declina la relazione.

---

17 WL, p. 357-358. Il metro di giudizio per la verità o la falsità di qualcosa diventa il grado di piacere che essa può dare o togliere all’individuo o alla società e l’inganno non è evitato di per sé, bensì per “le conseguenze brutte e ostili di certe specie di inganni”, *ibi*, p. 358. Allo stesso modo la conoscenza viene perseguita in base alle conseguenze piacevoli o spiacevoli che può causare.

18 “Che cos’è una parola? Il riflesso in suoni di uno stimolo nervoso”. E poi ancora: “... egli [l’uomo] designa [col linguaggio] soltanto le relazioni delle cose con gli uomini e ricorre all’aiuto delle più ardite metafore per esprimere tali relazioni”, *ibi*, pp. 358-359.

19 Come vedremo Éric Blondel incentrerà tutta la sua analisi della filosofia nietzscheana su questo senso di traslazione o trasposizione di quel tropo particolare che è la metafora (cfr. É. Blondel, *Nietzsche: la vie et la métaphore*, cit., e, dello stesso autore, *Nietzsche, le corps et la culture*, L’Harmattan, Paris 20062).

Quest’idea della traslazione viene esplicitata già in Aristotele – “metafora è [...] l’applicazione di un nome estraneo, passando dal genere alla specie, dalla specie al genere, dalla specie alla specie oppure per analogia”, Aristotele, *Poetica* [1457b 7-9], cur. A. Barabino, Mondadori, Milano, 2005, p. 49 – e ripresa da Quintiliano – “[nella metafora] si trasferisce [...] un nome o un verbo dal luogo nel quale esso è proprio in un altro nel quale o manca un termine proprio oppure il termine trasferito suona migliore di quello proprio”, Quintiliano, *Istituzione oratoria* [VIII, 6, 5], cur. S. Beta, Mondadori, Milano 2007, vol. 2, p. 227.

20 WL, p. 359.

21 Cfr. F. de Saussure, *Corso di linguistica generale* [1913], cur. T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1967, pp. 83-88.

L'elemento metaforico, in Nietzsche, funge da schermo per l'essenza della cosa; esso alimenta l'illusione in cui l'uomo è immerso. Anche le nostre pretese conoscenze sono minate fin dall'origine da un linguaggio che procede alogicamente<sup>22</sup>. E poiché il linguaggio è un sistema arbitrario di metafore, l'origine della società si avrà nel momento in cui un determinato sistema di metafore si impone, arbitrariamente, sugli altri fino a perdere il suo carattere illusorio e ridursi, privo del suo rivestimento simbolico, a presunta identità con l'essenza della cosa, cioè verità. Da qui sorge l'esigenza per l'uomo di pensare la verità come *adæquatio*.

Paul De Man, tra gli altri, ha riconosciuto nella teoria nietzscheana del linguaggio l'influsso del libro *Die Sprache als Kunst (Il linguaggio come arte)* del 1871 di Gustav Gerber<sup>23</sup>. Scorrendo il testo di Gerber, che Nietzsche utilizzò ampiamente per il suo corso sulla retorica del 1872, si ritrova l'idea che il linguaggio sia intrinsecamente poetico<sup>24</sup>. A dimostrazione di ciò Gerber porta l'esempio dell'inadeguatezza di ogni traduzione linguistica. Come evidenzia Ginzburg, allo stesso modo "in *Sulla verità e la menzogna* l'esistenza di più lingue viene citata come

---

22 In questa prospettiva, la verità è intrinsecamente una costruzione metaforica. Essa è "un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete", WL, p. 360.

23 P. De Man, *Allegorie della lettura* [1979], cur. E. Saccone, Einaudi, Torino 1997, pp. 114-115.

24 Un'idea simile si trova, già nel Settecento, in Giambattista Vico, che sulla logica poetica costruisce una dottrina epistemologica. Egli riconosce al poetico un primato genetico, rispetto all'universale intellettuale. Ritiene, infatti, che la parola poetica indichi inequivocabilmente l'originaria natura poetica della mente umana. Essa si concreta nell'esercizio ingegnoso spontaneo, che elabora originariamente delle immagini anche linguistiche (quindi preverbal e verbali) delle cose, a cui seguiranno le idee universali, e quindi la definizione stabile delle parole che a tali idee si riferiscono (cfr. G. Vico, *Principj di Scienza Nuova* [17443], cur. F. Nicolini, Einaudi, Torino 1976, t. II, pp. 152-158).

Nella stessa direzione si muove Rousseau col suo scritto *Essai sur l'origine des langues*, composto tra il 1754 e il 1761, in cui si legge: "... poiché i primi motivi che fecero parlare l'uomo furono le passioni, le sue prime espressioni furono tropi. Il linguaggio figurato fu il primo a nascere, il senso proprio fu trovato per ultimo. [...] Da principio non si parlò che in poesia; si cominciò a ragionare solo molto tempo dopo" (*Saggio sull'origine delle lingue* [1781], trad. it. P. Bora, Einaudi, Torino 1989, p. 18). Rousseau, in opposizione rispetto alla tradizione retorica e filosofica del suo tempo, che soleva identificare "il *senso proprio* con il *senso primitivo* e originario di una parola e, conseguentemente, il tropo con il *senso derivato*" (*ibi*, nota 2 p. 20), pensa il metaforico come primitivo, in un "errore originario" causato dalle passioni e solo in un secondo momento riconosciuto come tale dallo "spirito illuminato" (cfr. *ibi*, p. 19).

A differenza di Rousseau, Vico è convinto, in ogni caso, che questo linguaggio primitivo mantenga un certo grado di utilità non esclusivamente di natura morale. Sul rapporto tra Vico e Rousseau si confronti l'interessante analisi di Derrida (cfr. J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, pp. 384-385).

prova dell'abisso che separa parole e cose: il linguaggio non può dare un'immagine adeguata della realtà"<sup>25</sup>. De Man, a sua volta, rileva come la posizione nietzscheana radicalizzi le tesi contenute nel testo di Gerber, fino ad una totale assimilazione del linguaggio al tropo, che ne diventa il paradigma essenziale<sup>26</sup>.

Éric Blondel si spinge più in là nella sua esegesi del pensiero nietzscheano. Egli considera la metafora più come un espediente filosofico che retorico. Nella sua accezione più generica di trasposizione essa è funzionale "per designare [...] il *décalage* corpo-pensiero che struttura, come sua origine, il divenire della cultura"<sup>27</sup>. Il procedimento *meta-phorico* – inteso come traslazione primitiva con funzionalità generative – origina quella scissione prima tra corpo e mente – cioè, in termini nietzscheani, tra istinti e pensiero<sup>28</sup> – che favorisce la nascita della cattiva coscienza e quindi della società civile occidentale, fondata sui valori della metafisica e della religione cristiana. Il linguaggio sorge, come il pensiero perché identico al pensiero, da un iniziale atto *meta-phorico*, quasi una cesura, un sacrificio edipico<sup>29</sup>, che immola l'istintuale sull'altare dell'universale.

---

25 C. Ginzburg, *Rapporti di forza*, cit., p. 30.

26 P. De Man, *Allegorie della lettura*, cit., p. 115.

27 É. Blondel, *Nietzsche: la vie et la métaphore*, cit., p. 316. Si consideri che Blondel recupera qui il concetto freudiano di 'cultura', guadagnandolo da un articolo del padre della psicoanalisi, rieditato nel 1970 sulla *Revue française de psychanalyse* (la versione originale dell'articolo risale al 1934, nella stessa rivista). Qui con il termine *Kultur* si indica "la totalità delle opere e organizzazioni la cui istituzione ci allontana dallo stato animale dei nostri antenati e che servono a due scopi: la protezione dell'uomo contro la natura e la regolamentazione delle relazioni degli uomini tra loro", S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, in "Revue française de psychanalyse", t. XXXIV n° 1 [1970], p. 32 (cfr. anche É. Blondel, *Nietzsche: la vie et la métaphore*, cit., nota 4 p. 316). Il problema dell'indagine della cultura come scopo radicale della riflessione filosofica nietzscheana viene ripreso e approfondito da Patrick Wotling. Egli considera la cultura come "l'insieme delle creazioni umane in quanto [...] determinate dalla volontà di potenza", P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, Paris 2009, p. 27. Così la civilizzazione, o cultura, è la chiave di lettura con cui interpretare l'analisi nietzscheana sulla circolarità tra corpo e valori e sulla genealogia di questi ultimi. È questa, a dire di Wotling, la questione chiave dell'allevamento, *Züchtung*: lo scopo ultimo del progetto nietzscheano.

28 E anche, come sottolinea Blondel, tra inconscio e coscienza, richiamando in causa proprio Freud (cfr. É. Blondel, *Nietzsche: la vie et la métaphore*, cit., p. 316).

29 Perché la vita è spesso indicata da Nietzsche come *vita femina*, data la sua facoltà generatrice nella forma della volontà di potenza. Questa madre feconda genera la grande malattia dell'occidente: la cattiva coscienza, che per il suo figlio più caro – il pensiero – rinuncia volentieri al proprio 'padre': il corpo e tutti i suoi impulsi.

Per un approfondimento maggiore del tema della femminilità in Nietzsche come metafora della vita in tutte le sue sfaccettature si confrontino, solo a titolo di esempio: F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (JGB), §§ 65, 127, 232-234, OFN, VI II, pp. 71, 77, 142-145; *Così parlò Zarathustra II* (Za II), *Il canto della danza*, OFN, VI I, pp. 130-132; *Crepuscolo degli idoli* (GD), *Quel che devo agli antichi* § 4, OFN, VI III, pp. 158-161; FW, § 339, pp. 234-235; GT, § 9, pp. 64-71; *Nietzsche contra Wagner* (NW), *Epilogo* §§ 1-2, OFN, VI III, pp. 411-414; WL, p. 363.

#### 4. *L'intuizione perduta nella cristallizzazione concettuale*

La stessa creazione concettuale, in Nietzsche, risulta minata nel suo fondamento: l'universalizzazione di una medesima esperienza ripetuta infinite volte che si attua nel processo astrattivo è basata sulla possibilità che ci sia un tratto di identità tra queste infinite volte. Nietzsche nega questa eventualità affermando l'impossibilità di predicare l'identità tra elementi ed esperienze che sono sicuramente simili, ma mai perfettamente identiche. "Ogni concetto [quindi] sorge con l'equiparazione di ciò che non è uguale"<sup>30</sup>.

Così inteso, il concetto è frutto di una volontaria omissione di ciò che è individuale e reale, attuata in nome di un "obbligo [alla verità]", e non più un impulso, "imposto dalla società per la sua esistenza [...], [ossia] l'obbligo di mentire [...] in uno stile vincolante per tutti"<sup>31</sup>. Il linguaggio si cristallizza in una complessa dimensione concettuale, perdendo il carattere di creazione metaforica eminentemente arbitraria<sup>32</sup>. L'uomo si sottomette alla sua stessa forza poetica, senza più riconoscerla come tale<sup>33</sup>.

---

Si rimanda inoltre a: É. Blondel, *Nietzsche: la vie et la métaphore*, cit., e J. Derrida, *Éperons*, Flammarion, Paris 1978.

30 *Ibidem*. Si trova *in nuce* qui una delle idee-chiave della critica nietzscheana alla metafisica tradizionale: la distinzione tra identità e analogia. Sulla base di tale distinzione Nietzsche, a torto, metterà in questione le categorie predicabili dell'essere della tradizione aristotelica. Negando la trascendentalità, Nietzsche arriva ad una concezione dell'essere che, completamente compreso nella sua declinazione immanente, si identifica col divenire. Venendo a mancare l'elemento di stabilità necessario alla comparazione tra le cose, che permetta di rivelare un'eventuale relazione identitaria in esse, è minata anche la possibilità di accedere al processo di universalizzazione in atto nella creazione concettuale. Oltretutto, tale impossibilità a stabilire legami di relazione identitaria tra le cose influisce anche sulla messa in questione del concetto di sostanza, cioè la prima categoria aristotelica. La sostanza è, infatti, la pienezza ontologica dell'identità della cosa con se stessa.

Per un approfondimento rimandiamo a: J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, cit., pp. 101-126.

31 WL, pp. 361-362.

32 Questa tesi nietzscheana è abilmente riassunta da Vattimo, il quale afferma: "... la creazione di metafore linguistiche, cioè di un certo vocabolario che porta in sé una struttura di concetti nella sintassi, è fondamentalmente un fatto poetico ed estetico: il linguaggio nella sua forma originaria è la sfera media liberamente poetante e creatrice che occorre per operare il passaggio dal mondo come è in sé, e di cui non sappiamo nulla, al mondo ordinato negli schemi concettuali", G. Vattimo, *Ipotesi su Nietzsche*, Giapichelli, Torino 1967, pp. 68-69.

33 "Come essere *razionale*, egli pone ora il suo agire sotto il controllo delle astrazioni; non ammette più di essere trascinato dalle impressioni istantanee e dalle intuizioni, generalizza tutte queste impressioni, traendone concetti scoloriti e tiepidi, per aggiungere a essi il carro della sua vita e della sua azione", WL, p. 362.

I concetti garantiscono una supremazia della verità intesa, in prima istanza, come mera produzione utilitaristica di ordine nella percezione del mondo empirico attuata dall'uomo e, in seconda istanza, come assicurazione di una presunta pace sociale che guidi l'azione del singolo. L'uomo sociale è, prima di tutto, un uomo razionale e con questo Nietzsche intende: un uomo che si concepisce come metro di giudizio e di costruzione della realtà. La sua fede nel concetto costituisce il fondamento della sua fede nella sostanza e nella possibilità di avervi accesso, in qualche modo. Essa, quindi, si nutre del rifiuto della natura poetico-metaforica del linguaggio.

Come già accadeva in *Sul pathos della verità*, l'arte rappresenta la sola risposta possibile al dramma umano: la presa di coscienza dell'impossibilità da parte del linguaggio di rendere conto di un legame oggettivo con la cosa. Solo un "rapporto estetico" può mettere in contatto la sfera del soggetto con quella dell'oggetto, cioè un rapporto di mediazione che traduca l'elemento dell'uno nella lingua dell'altro<sup>34</sup>. Questa mediazione è la metafora, nella sua valenza poetica e nella sua valenza estetica. Non solo l'intelletto, ma anche la percezione sensibile, infatti, non garantiscono l'accesso del soggetto alla cosa in sé<sup>35</sup>.

L'essere umano sottopone i fenomeni cui assiste al rigido schema razionale di causalità, rintracciando così in essi gli effetti e ciò che li determina (la loro causa). Ma per Nietzsche ciò che l'uomo chiama causa ed effetto è figlio dell'irrigidimento e della cristallizzazione del sistema di metafore che nei secoli si è trasformato in linguaggio e della tendenza antropomorfa a intessere relazioni e proiettarle in ciò che si coglie come mondo empirico, con l'aggiunta delle rappresentazioni di tempo e spazio sotto forma di "rapporti di successioni e numeri"<sup>36</sup>. Spazio e tempo, infatti,

---

34 "In generale poi la percezione esatta – il che significherebbe l'espressione adeguata di un oggetto nel soggetto – mi sembra un'assurdità contraddittoria: in effetti tra due sfere assolutamente diverse, quali sono il soggetto e l'oggetto, non esiste alcuna causalità, alcuna esattezza, alcuna espressione, ma tutt'al più un rapporto *estetico*, intendo dire una trasposizione allusiva, una traduzione balbettata in una lingua del tutto straniera, il che richiederebbe in ogni caso una sfera intermedia e una capacità intermedia che fossero capaci di poetare e di inventare liberamente", WL, p. 365.

35 Per un riferimento alle modalità di accesso del soggetto al reale nella metafisica tradizionale si rimanda a: Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae, De veritate*, q. 1.

S. Tommaso spiega che le immagini vengono colte dalla percezione sensibile e interpretate, e quindi conosciute, dall'intelletto. L'errore, quindi, se c'è, proviene dall'intelletto poiché esso è misurato dalle cose. Questo è l'intelletto speculativo, distinto da quello pratico, che al contrario misura le cose create dall'uomo. Già solo per un accenno si tenga conto di tale distinzione tra intelletto speculativo e intelletto pratico. È evidente, infatti, che Nietzsche, nella sua concezione del mondo empirico, frutto di un'interpretazione antropomorfa, sovrapponga le funzioni dell'intelletto pratico a quelle dell'intelletto speculativo.

Per un approfondimento della questione rimandiamo a: P. Rousselot, *L'intellettualismo di San Tommaso* [1908], cur. C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2000, in particolare le pp. 70-76.

36 "Ogni conformità a leggi [...] coincide in fondo con quelle proprietà che noi stessi introduciamo nelle cose, cosicché siamo noi che facciamo impressione a noi stessi. Da ciò risulta

sono nell'uomo le forme originarie del *rapporto estetico* su cui si fonda la poiesi artistica in atto nella formazione del linguaggio. Spazio e tempo, perciò, forniscono la materia per le nostre metafore primordiali.

### 5. *Tra intuizione e concetto: la questione irrisolta*

L'impulso fondamentale dell'uomo a formare metafore non appassisce nell'irrigidimento concettuale del linguaggio. In esso è "a stento ammansito". È nell'arte e nella produzione poetica che trova nuova linfa e vigore. A contatto con l'opera d'arte l'intelletto sperimenta il rapimento e l'estasi, cioè sfugge alla "ragnatela concettuale" del linguaggio e si rifugia in una dimensione che richiama quella del sogno, alimentando la sua libertà, grazie all'emancipazione dalla razionalità. Affrancato dalla produzione concettuale che lo rende schiavo, l'intelletto esprime tutta la sua libertà nella poiesi intuitiva. Nell'arte è l'intuizione a guidare, ma chiusa nella cristallizzazione del linguaggio non ha alternative che forzarlo e sovvertirlo con "metafore proibite" e accostamenti eccezionali.

Quest'irruzione dell'intuizione attuale nell'uomo lotta con la sua razionalità astrattiva per il dominio della vita. Il filosofo sembra auspicare la venuta di un'epoca in cui sia la poiesi artistica a conquistare tale dominio, ma in questo caso ci sarebbe non uno svelamento dell'illusione che permea la superficie delle cose, bensì un nuovo rivestimento ingannevole di tale superficie. Ciononostante, in questa successiva proiezione illusoria della cosa al di fuori del soggetto, il soggetto stesso, in quanto intelletto agente, secondo la propria più profonda natura, riemergerebbe in modo più autentico:

mentre l'uomo guidato dai concetti e dalle astrazioni non riesce per mezzo loro che a respingere l'infelicità, senza riuscire egli stesso a procurarsi la felicità delle sue astrazioni [...] l'uomo intuitivo [...] ergendosi in mezzo a una civiltà, raccoglie dalle sue intuizioni, oltre che una difesa dal male, un'illuminazione, un rasserenamento, una redenzione che affluiscono incessantemente<sup>37</sup>.

Qui il testo nietzscheano si conclude, lasciando in sospeso la questione: la prospettiva di un mondo dominato dall'esaltazione artistica sembra solo un ripiego, un momento di liberazione che non sovverte se non temporaneamente l'apparato

---

senza dubbio che quella formazione artistica di metafore, con cui comincia in noi ogni sensazione, presuppone già quelle forme, ossia viene compiuta in esse; è soltanto la salda permanenza di queste forme originarie, che può spiegare la possibilità della susseguente costituzione, in base alle metafore stesse, dell'edificio dei concetti. Tale edificio è infatti un'imitazione dei rapporti temporali, spaziali e numerici sul terreno delle metafore", WL, pp. 367-368.

<sup>37</sup> *Ibi*, p. 372.

concettuale del linguaggio, “sin tanto che può ingannare senza recar *danno*”<sup>38</sup>.

Non si respira ancora, in questo scritto, la violenza distruttiva che il pensiero più maturo del filosofo svilupperà. Ciò perché, in questo testo di gioventù, Nietzsche non è in grado di imporre una completa condanna al linguaggio e alla sua forza astrattiva, dato che ciò che lo ha generato è la più grande e vivifica potenza dell'uomo, quella su cui si basa anche l'arte.

L'uomo, grande ingannatore e grande ingannato, rimane sospeso nella disamina nietzscheana in una condizione ambigua, tra condanna e lode, tra rifiuto e adozione di quella potenza originaria umana di creazione metaforica.

## 6. *L'analisi si espande*

La questione del linguaggio non viene più trattata nel resto dell'opera nietzscheana in modo così ampio, fatta eccezione per l'analitico esame presentato in *La nascita della tragedia*, che si concentra sulle forme poetiche della parola e del loro uso nella tragedia antica<sup>39</sup>. Ciononostante essa rimane come sostrato attivo di tutto lo sviluppo successivo dei grandi temi del pensiero nietzscheano.

Si presenteranno qui di seguito diversi frammenti del periodo ‘medio’ – definito quello del pensiero genealogico o decostruttivo – e di quello ‘maturo’ – cui solitamente si rimanda per la tematizzazione dell'eterno ritorno<sup>40</sup> –, così da fornire alcuni esempi, temporalmente coerenti e tendenzialmente esaustivi, di questa contaminazione inevitabile.

In *Umano, troppo umano* – testo indirizzato agli ‘spiriti liberi’ in grado, come Nietzsche, di smascherare le *arrière-pensées* celate nella morale, nella religione e nell'arte<sup>41</sup> – si coglie il primo di questi esempi. Ancora una volta il filosofo tedesco riconosce una sorta di ‘eccesso di stima’ dell'uomo intorno al reale valore del linguaggio, che dovrebbe rendere conto dell'essenza delle cose. Forte di questa convinzione l'uomo si è fatto interprete del mondo, si è costruito una metafisica su cui fondare le proprie certezze auto-conservative.

In quanto ha creduto per lunghi periodi di tempo nelle nozioni e nei nomi delle cose come in *æternæ veritates*, l'uomo ha acquistato quell'orgoglio col

---

38 *Ibi*, p. 370.

39 *La nascita della tragedia*, concepita come un'opera sull'origine e sviluppo della tragedia classica greca dagli intenti filologici, si presenta al lettore attento come un'intensa indagine già di natura prettamente filosofica. Non intendiamo qui ridurre il contenuto ad una mera esemplificazione di trattato compilativo, ma preferiamo concentrarci su altri testi in cui il linguaggio è trattato nella sua interezza di fenomeno complesso, e non solo nelle sue forme specificatamente artistiche.

40 Sulla questione della periodizzazione dell'opera di Nietzsche rimandiamo a: G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 68 e sgg.

41 Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I* (MAM I), *Prefazione*, OFN, IV II, pp. 3-11.

quale si è innalzato al di sopra dell'animale: egli credeva veramente di avere nel linguaggio la conoscenza del mondo. Il creatore di linguaggio non era così modesto da credere di dare alle cose appunto solo denominazioni; al contrario egli immaginava di esprimere con le parole la più alta sapienza sulle cose<sup>42</sup>.

In questo periodo della sua riflessione filosofica, Nietzsche ritiene necessario volgersi alle scienze biologiche ed evoluzionistiche per conoscere realmente qualcosa. Esse sapranno spiegare razionalmente non solo l'essenza del mondo, ma anche la natura e la sua differenza sostanziale con la sua immagine plasmata sulla morale, la religione e l'arte. Sempre compito delle scienze e della filosofia storica, poi, è quello di descrivere proprio la morale, la religione e l'arte senza ricorrere "all'ipotesi di *interventi metafisici*"<sup>43</sup>. Ben presto, tuttavia, Nietzsche abbandonerà questa fiducia nelle scienze biologiche, pur radicalizzando la sua critica alle istanze metafisiche fondanti la filosofia classica.

Sempre nella stessa direzione va un altro breve frammento di *Umano, troppo umano*, che si riferisce però al secondo volume dell'opera:

*Pericolo della lingua per la libertà spirituale. Ogni parola è un pregiudizio*<sup>44</sup>.

Anche in questo caso si rileva il carattere prettamente arbitrario del linguaggio. Da ciò deriva la sovrainterpretazione cui normalmente è sottoposto, data la sua stessa natura metaforica, e che ne ha consentito la manipolazione, al fine di conquistare e detenere il potere da parte dei preti e dei metafisici. Infatti, nella complessità della genealogia attuata in epoca matura dal filosofo di Röcken, il linguaggio risulta solo un altro mezzo, e tra i più potenti, che la religione e la metafisica classica utilizzano per imporre la propria *Weltanschauung*. La parola si veste e si maschera, nasconde dietro e dentro di sé la subdola certezza del dominio.

Gli altri esempi qui di seguito riportati presentano proprio il modo specifico in cui la lingua è mezzo di dominio. La creazione linguistica, si è visto nello scritto del 1873, si origina da impressioni sensibili codificate e rielaborate, passando da una sfera ad un'altra "del tutto differente e nuova"<sup>45</sup>. Il processo creativo che genera il linguaggio è possibile, secondo Nietzsche, perché attraverso esso si genera anche l'autocoscienza, come frutto necessario dell'autodeterminazione individuale di

---

42 *Ibi*, § 11, p. 21.

43 *Ibi*, § 10, p. 20. A tal riguardo si legga ancora: "... tutto ciò che finora ha reso loro [agli uomini] *preziose, terribili, piacevoli* le ipotesi metafisiche, e che le ha prodotte, è passione, errore e volontario inganno; i peggiori metodi di conoscenza, non i migliori, hanno insegnato a credere in esse", *ibi*, § 9, p. 20.

44 WS, § 55, p. 165.

45 WL, p. 359.

fronte all'Altro nella comunicazione, intesa come esigenza di protezione reciproca<sup>46</sup>. Egli scriverà, infatti:

mi sembra che la sottigliezza e la forza della coscienza stia sempre in rapporto con la *capacità di comunicazione* di un uomo (o di un animale) e che la capacità di comunicazione sia d'altro canto in rapporto con il *bisogno di comunicazione*. [...] Posto che sia giusto questo rilievo, mi è lecito procedere alla supposizione che *la coscienza in generale si sia sviluppata soltanto sotto la pressione del bisogno di comunicazione* [...]. Coscienza è propriamente soltanto una rete di collegamento tra uomo e uomo – solo in quanto tale è stata costretta a svilupparsi. [...] L'uomo, come ogni creatura vivente, pensa continuamente, ma non lo sa; il pensiero che diviene *cosciente* ne è soltanto la più piccola parte, diciamo pure la parte più superficiale e peggiore: infatti solo questo pensiero consapevole si *determina in parole, cioè in segni di comunicazione*, con la qual cosa si rivela l'origine della coscienza medesima. Per dirla in breve, lo sviluppo della lingua e quello della coscienza (*non della ragione, ma soltanto del suo divenire autocosciente*) procedono di pari passo<sup>47</sup>.

Allo stesso modo il linguaggio fa emergere un altro elemento fondamentale delle pratiche di dominio messe in atto dalla società civile: la sovrapposizione diretta del soggetto all'azione da lui compiuta e, con essa, la fede nel libero arbitrio<sup>48</sup>.

La parola e il concetto sono la ragione più visibile per la quale crediamo a questo isolamento di gruppi di azioni: con essi noi non *designiamo* soltanto le cose, ma crediamo originariamente di afferrare con essi la loro *essenza*. Da parole e concetti noi veniamo ancor oggi di continuo indotti a immaginare le cose più semplici di come sono, separate fra loro,

---

46 Rammentiamo qui che per Nietzsche la nascita della società civile ha le sue radici nel bisogno di autoconservazione proprio dei deboli. Essi sono più portati all'aggregazione, anche forzosa, proprio per il senso di protezione che ne ricevono in cambio. A tal riguardo si confronti: F. Nietzsche, *Genealogia della morale* (GM), *Colpa, cattiva coscienza e simili*, OFN, VI II, pp. 255-297.

47 FW, § 354 pp. 258-260. A questo significativo frammento de *La gaia scienza* è dedicata tutta la seconda parte del testo che riporta gli atti del convegno tenutosi a Reims il 12-13 marzo del 2009, cui rimandiamo (cfr. *Lecture della Gaia scienza*, cur. C. Piazzesi, G. Campioni e P. Wotling, ETS, Pisa 2010, in particolare le pp. 117-187).

48 Cfr. GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 13, p. 244.

Nietzsche, contro il libero arbitrio, crede in una forma di determinismo istintuale sottoposto all'unica legge che governa il mondo: la volontà di potenza. L'accettazione su di sé del rischio di tale consapevolezza, attraverso la ripetizione eterna della medesima scelta nella ruota dell'eterno ritorno, garantisce all'uomo quel passaggio – in senso blondeliano quella *meta-phora* – verso l'Übermensch. Infatti, “non esiste alcun “essere” al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; “colui che fa” non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto”, *ibidem*.

indivisibili, ognuna esistente in sé per sé. Nella *lingua* si cela una mitologia filosofica che in ogni momento sbuca di nuovo fuori. [...] La credenza nella libertà del volere, cioè in fatti *uguali* e in fatti *isolati*, ha nella lingua il suo costante evangelista e avvocato<sup>49</sup>.

L'azione non può ricadere sotto la responsabilità dell'agente, perché è l'esistenza stessa dell'individuo che viene messa in questione da Nietzsche. Così come non esiste una singola coscienza, poiché essa è più che altro una fabbricazione secondaria che tiene insieme differenti sensazioni e istinti, allo stesso modo non c'è un individuo, ma solo un insieme di pulsioni o quanti di forza che, di volta in volta, si esprimono in un costrutto che comunemente definiamo individuo. Ancora una volta è la riflessione sul linguaggio che smaschera l'illusione cui siamo sottoposti:

un *quantum* di forza è esattamente un tale *quantum* di istinti, di volontà, d'attività – anzi esso non è precisamente null'altro che questi istinti, questa volontà, quest'attività stessa, e può apparire diversamente soltanto sotto la seduzione della lingua (e degli errori radicali, in essa pietrificatasi, della ragione), che intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente, da un “soggetto”<sup>50</sup>.

## 7. *Gli stili di Nietzsche*

Un'analisi come quella che qui si offre non può esimersi dal concentrarsi sul modo in cui Nietzsche si lancia in una continua sperimentazione retorica, che nasconde una ricerca costante del modo migliore per garantire la trasmissibilità e la comunicabilità filosofica. Non bisogna trattare superficialmente le scelte stilistiche che, di volta in volta, il filosofo tedesco mette alla prova. Come afferma Blondel “sarebbe più giudizioso, o anche più filosofico, domandarsi se lo “stile” di Nietzsche [...] non incarni l'esigenza di una scelta filosofica determinata”<sup>51</sup>.

Il linguaggio nietzscheano spesso tende più a far emergere in controluce che a spiegare. Il pensatore, infatti, parte dal presupposto che il senso più autentico della filosofia risieda in un discorso sul mondo che tenga conto di ogni sua sfaccettatura. Un discorso specificatamente razionale, perciò, evidenzia per lui solo l'aspetto più superficiale di tale interpretazione. Ne consegue che la critica della metafisica si sviluppa in prima istanza come rifiuto delle logiche, anche linguistiche, che la contraddistinguono, proprio perché i processi che originano tale discorso particolare – ad esempio l'universalizzazione dei concetti – sono frutto di fraintendimenti e di

---

49 WS, § 11, pp. 140-141.

50 GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 13, p. 244.

51 É. Blondel, *Nietzsche : la vie et la métaphore*, cit., p. 315.

inganni a cui l'uomo si sottomette più o meno consciamente. Per questo motivo Masini interpreterà l'orizzonte in cui si muove il pensiero nietzscheano come meramente semiologico. Egli afferma, infatti, che, per mettere in questione la metafisica, Nietzsche ne attua un capovolgimento estatico in cui le contraddizioni che la caratterizzerebbero vengono iscritte in un livello semiologico più profondo, prima nascosto. "Nietzsche [cioè] compone poeticamente il conflitto tra essenza e apparenza, essere e divenire, forma e contenuto"<sup>52</sup>.

Tra gli esempi più rappresentativi della continua sperimentazione stilistica di Nietzsche compaiono il mito e la parabola, come favole evocative e al tempo stesso schermate. Esse risultano un appello incessante indirizzato al lettore. Così "il mito vuol essere sentito intuitivamente come un esempio unico di una universalità e di una verità che hanno lo sguardo fisso sull'infinito"<sup>53</sup>; ha un potere sanatore che permette la conoscenza preservando l'uomo dall'abisso di tragedia che essa porta con sé<sup>54</sup>. Per questo Nietzsche recupera il mito come strumento privilegiato di comunicazione filosofica<sup>55</sup> e, per parlare della sua folgorante utopia, ci presenta il mito dell'Übermensch. Allo stesso modo spesso celebri interpreti nietzscheani hanno usato i miti classici per illuminare i suoi testi più criptici, come linee guida di lettura, a volte un po' forzate, ma che sicuramente tengono conto dell'insegnamento del filosofo<sup>56</sup>.

52 F. Masini, *Lo scriba del caos*, Il Mulino, Bologna 1978, p. 265.

53 GT, § 17, p. 115. Nietzsche afferma anche che la forza del mito va al di là di ciò che può essere compreso dalle parole: "... nella parola pronunciata il mito non trova affatto la sua oggettivazione adeguata", *ibi*, p. 112.

54 Cfr. *ibi*, §§ 10, 16, 21-24, pp. 71-75, 104-111, 137-161 e MAM I, § 261, pp. 183-187.

55 Così Colli definisce il mito: "... una comunicazione diretta del pensatore, di fronte alla quale tutto il resto diventa una tortuosa divagazione", *Za*, cur. G. Colli e M. Montinari, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 1976, *Nota introduttiva*, p. XV.

56 Alcuni esempi sono l'accostamento del mito di Edipo presentato da Blondel, cui abbiamo qui già precedentemente accennato, nel suo *Nietzsche: la vie et la métaphore* (cit.) e la rilettura della dottrina tragica di Dioniso attraverso il mito di Arianna, presentato da Deleuze, per rappresentare la doppia affermazione che dovrebbe permettere la coesistenza reciproca dell'eterno ritorno con la molteplicità differenziale del divenire (cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cur. F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, pp. 277-283). Sul legame inscindibile tra lingua, mito e filosofia in Nietzsche si è ampiamente concentrato Bernard Pautrat (cfr. B. Pautrat, *Versions du soleil*, Seuil, Paris 1971), il quale riconosce al linguaggio un potere determinante e stabile sull'uomo, fino a cercare di dimostrare che il linguistico o il retorico sono l'essenza della filosofia. Ciononostante la posizione di Pautrat, pur prendendo spunto dalle opere nietzscheane, finisce per dimenticarne la critica del linguaggio. Essa interpreta tutti i testi del pensatore di Röcken in base alla tesi che "lo stile è in primo luogo una legge della significanza" (B. Pautrat, *Versions du soleil*, cit., p. 112), senza però mai chiarire o dimostrare questa tesi. Per un approfondimento sulle fragilità del testo di Pautrat rimandiamo a: M. Servièrre, *Entre soleil libertaire et soleil procureur: un livre pour le grand nombre*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", 3 [1972], pp. 297-310.

Anche la parabola raggiunge lo stesso scopo del mito, aggiungendo a esso il valore della rivelazione divina delle scritture. La scelta di questo stile particolare s'inserisce a pieno nella critica nietzscheana della religione. Quest'antitesi linguistica nello *Zarathustra* presenta un anticristiano e un antibiblico che, proprio per questo, è eminentemente cristiano e biblico. In una rilettura in cui lo *Zarathustra* di Nietzsche si sovrappone a Gesù Cristo utilizzare la forma stilistica della parabola rende in pieno la natura rivelativa dello scritto nietzscheano, appunto "un libro per tutti e per nessuno"<sup>57</sup>.

Non si può parlare dello stile nietzscheano senza fare riferimento ai suoi frammenti e aforismi<sup>58</sup>. Essi s'ispirano alle massime di La Rochefoucauld, di cui Nietzsche era grande estimatore, e a tutta la scuola dei moralisti classici francesi.

Il filosofo tedesco riconosceva un valore imprescindibile alla brevità dei suoi testi, essenziale per veicolare nel miglior modo possibile il loro contenuto. Il suo scopo è sconvolgere il lettore inadeguato e convincere gli spiriti liberi, invocando una distanza tra sé e il lettore. Infatti, per lui

tutte le leggi più sottili di uno stile hanno qui la loro origine: tengono lontani a un tempo, creano distanza, interdicono "l'accesso", la comprensione [...] mentre aprono gli orecchi di coloro che d'orecchio ci sono affini. [...] infine la mia brevità ha anche un altro valore: nell'ambito di problemi come quelli che mi occupano, devo dire in breve molte cose, per essere udito ancor più brevemente<sup>59</sup>.

La forma aforistica sembra quella più adatta a Nietzsche per esprimere quel pensiero che Wotling definisce "un pensiero della sfumatura"<sup>60</sup>. Per questo Löwith

---

57 Sulla vocazione rivelativa dello *Zarathustra* si confronti: F. Nietzsche, *Ecce homo* (EH), *Così parlò Zarathustra*, § 3-4, OFN, VI III, pp. 348-351.

58 Rimandiamo qui, per un adeguato approfondimento, al noto scritto di Blanchot proprio su questo argomento, diviso in due parti, in cui il frammento apre al pluralismo filosofico e linguistico come "parola del fuori", diventando perciò chiave di lettura di tutta la filosofia nietzscheana: M. Blanchot, *Nietzsche et l'écriture fragmentaire – I*, "La nouvelle revue française", 168 [1966], pp. 967-83 e *Nietzsche et l'écriture fragmentaire – II*, "La nouvelle revue française", 169 [1967], pp. 19-32.

59 FW, § 381, pp. 305-306. Si confrontino anche: "... io scrivo in modo che né la plebaglia, né i populi, né i partiti di nessuna specie amino leggermi" (WS, § 71, p. 171) e "l'aforisma, la sentenza, sono le forme dell'eternità"; la mia ambizione è quella di dire in dieci proposizioni quel che ogni altro dice in un libro – quel che ogni altro non dice in un libro", GD, *Scorribande di un inattuale*, § 51, pp. 152-153.

60 P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, cit., p. 16. È proprio il concetto di *nuance* che rende conto di uno stile che rifiuta il linguaggio logocentrico per far apparire, continuamente, la complessità del reale. "I suoi aforismi – continua Wotling – hanno l'ambizione di far vivere i pensieri e non di esprimere delle idee", *ibi*, p. 18.

parlerà, per la sua filosofia, di “un sistema di aforismi”<sup>61</sup>, contro l’accusa diffusa di mancata sistematicità. Infatti, seguendo la critica nietzscheana, Wotling conferma che “un pensiero di tipo sistematico è inadatto a rendere conto delle tensioni costitutive della realtà, cioè a coglierne la sua dimensione tragica”<sup>62</sup>. Anche Deleuze rileva il ruolo centrale e la novità dell’uso della forma aforistica nel pensiero nietzscheano per interrogare in modo sempre singolare e contingente l’affermatività del processo interpretativo e valutativo. Da una parte frutto dell’interpretare è un significato sempre parziale e frammentario, dall’altra scopo del valutare è fondare una gerarchia tra i significati, organizzando i frammenti secondo una composizione plastica e plurale<sup>63</sup>. In definitiva il continuo processo di ricerca nietzscheano, costantemente in divenire, non può che esprimersi nella forma aforistica, come espressione linguistica di uno stato di forze perennemente in equilibrio precario che già punta alla filosofia della “deteritorializzazione” deleuziana. L’aforisma nietzscheano, secondo il filosofo francese si appella al lettore perché gli riveli il suo senso, mettendolo in movimento, poiché, in sé, “un aforisma non vuol dire niente, non significa niente”<sup>64</sup>. Nietzsche ha il merito, quindi, di essere il primo a concepire il discorso “nomade” di una “antifilosofia”<sup>65</sup>.

### 8. *Dall’intuizione alla volontà di potenza*

La critica della produzione logico-concettuale attuata da Nietzsche nella sua analisi del linguaggio mette in questione, si può ora affermarlo, non solo la metafisica, ma anche la stessa struttura del pensiero logico su cui essa si costruisce. Le sperimentazioni stilistiche in cui il filosofo si cimenta non sono semplici scelte estetiche. Esse rappresentano la profonda ricerca di creare sempre e continuamente un nuovo mondo cui relazionarsi e da interpretare<sup>66</sup>. In questo senso tutto il

---

61 K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, in *Sämtliche Schriften*, Band 6, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1987, p. 111.

62 P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, cit., p. 16.

63 Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit.

64 Id., *Pensée nomade*, in *Nietzsche aujourd’hui*, cur. M. de Gandillac e B. Pautrat, Hermann, Paris 2011, I vol. p. 167.

65 Deleuze interpreta in questo senso ogni riferimento nietzscheano sul lavoro nascosto, sotterraneo, da genealogista, a cominciare da quanto affermato nella prefazione di *Aurora*: “... in questo libro troviamo all’opera un “essere sotterraneo”, uno che perfora, scava, scalza di sottoterra. Posto che si abbia gli occhi per un tale lavoro di profondità” F. Nietzsche, *Aurora* (M), OFN V I, p. 3.

66 Blanchot, nella sua interpretazione, con evidenti echi deleuziani, della scelta stilistica del frammento da parte di Nietzsche, presenta il mondo come il *dehors*, quel fuori che lo categorizza come testo da interpretare sottomesso all’opera costantemente interpretante della volontà di potenza, senza un senso in sé e che si esplica come gioco frammentario delle differenze (cfr. M. Blanchot, *Nietzsche et l’écriture fragmentaire – II*, cit., pp. 24-25)

linguaggio, per Nietzsche, è performativo. Esso ha esercitato e continua a esercitare il suo potere *meta-phorico* sull'intero del senso.

Ora, è evidente che un tale potere del linguaggio non può essere pensato con le categorie della razionalità di tradizione greca. E la posizione nietzscheana, che forza a uscire da una prospettiva classica, si fa forte di tale impossibilità, nel presupposto che tale razionalità sia una sorta di astrazione sterile e insignificante, un mero gioco infantile cui si dedicano i ciechi e gli sciocchi. La riflessione nietzscheana sembrerebbe così non lasciare scampo.

Eppure l'analisi di Nietzsche appare in diversi punti poco persuasiva. Come sappiamo, nella sua indagine sul locutorio Nietzsche arriva a respingere il referente reale cui esso rinvia. La sua origine risulta talmente arbitraria, riferita esclusivamente ad un singolo fenomeno irripetibile nello spazio e nel tempo, che tale iniziale legame viene inevitabilmente snaturato con l'uso che se ne fa. Come per tutte le dottrine nietzscheane, a un livello più epidermico e antropologico l'uomo è al centro come fulcro produttivo e creatore: egli crea il linguaggio attraverso la sua natura intuitivo-poietica. Tuttavia a un livello più ontologico e profondo l'uomo è soggiogato da una legge che tutto frantuma nel suo meccanicismo perentorio: egli è schiavo della volontà di dominio e il linguaggio domina sull'uomo secondo la stessa regola che domina tutto il resto: l'eterna lotta della volontà nel "*continuo, necessario superamento di [se] stessa*"<sup>67</sup>. Come comporre queste due convinzioni teoretiche, che Nietzsche lascia volutamente in una nebulosa ambiguità, resta il grande ostacolo cui si sono cimentati tutti i più grandi interpreti nietzscheani, con risultati discordi e più o meno convincenti<sup>68</sup>. Nietzsche introduce nel suo pensiero una stratificazione plurale che sembra risolversi con l'intervento di un *deus ex machina* dal sapore mitologico. Il peso della creazione, infatti, può essere sostenuto solo dall'Übermensch, l'eroe impossibile in cui Nietzsche si rifugia per sfuggire alle aporie in cui il suo pensiero ricade.

Tuttavia, prima di rifugiarsi anche noi nell'accogliente soluzione escogitata da Nietzsche, la riflessione sul ruolo che la metafora esercita nell'impianto dell'origine del locutorio ci impone di riflettere sull'autentica possibilità di tale prospettiva. Filosoficamente parlando l'enunciazione metaforica non risulta linguisticamente

---

67 Za II, *Della vittoria su se stessi*, p. 139.

68 Una ricostruzione della *Nietzsche-Forschung* è qui impossibile, data l'ampiezza delle fonti cui si dovrebbe rimandare, e poco utile. Storicamente la questione nietzscheana del linguaggio che qui stiamo cercando di approfondire ha avuto un largo successo prima di tutto in area francese (ne sono alcuni esempi brillanti Blanchot, Derrida, Deleuze, De Man, Foucault e Klossowski), al di là, ovviamente, degli specialisti nietzscheani di tutto il mondo (tra gli studi più interessanti segnaliamo, oltre a quelli già citati precedentemente: G. Abel, *Nominalismus und Interpretation*, in *Nietzsche und die philosophische Tradition*, vol. II, cur. J. Simon, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985; M. Brusotti, *Wittgensteins Nietzsche*, "Nietzsche-Studien", 38 [2009], pp. 335-362; M. Cacciari, *Krisis*, Feltrinelli, Milano 1976; S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris 1972; L. Simonis, *Der Stil als Verführer*, "Nietzsche-Studien", 31 [2002], pp. 57-74.

contraddittoria solo se pensiero e linguaggio sono distinti l'uno dall'altro<sup>69</sup>. La metafora presuppone, per poter essere praticata, che si possa effettuare una comparazione tra due termini basati su un tratto semantico comune. Ma tale comparazione, a sua volta, presuppone il linguaggio e, appunto, il pensiero, come facoltà a sé stante che agisca sul primo. Nietzsche intorno a tale questione, ancora una volta, resta ambiguo. Pur riconoscendo all'uomo una qualche capacità riflessiva precedente alla metafora prima che ha originato il linguaggio, il filosofo tedesco nega categoricamente l'esistenza di una logica razionale, basata sull'universalizzazione concettuale, precedente a tale prima metafora. La trasformazione sia dello stimolo nervoso in immagine che dell'immagine in suono di cui parla Nietzsche<sup>70</sup>, non sembra presupporre una codificazione di tipo interpretativo-razionale che annodi indissolubilmente il suono scelto al referente reale corrispondente. In breve: non potendo scindere la creazione linguistica in sé da una riflessione sulla creazione di tale linguaggio non si capisce come ci possa essere una produzione metaforica che ha bisogno per essere formulata, almeno in primissima battuta, proprio di tale scissione. Il concetto di metafora che Nietzsche introduce si presenta come una mediazione interpretante primordiale che non ha davanti a sé né un referente linguistico su cui attivare l'interpretazione, né un'originaria immediatezza da cui poter partire. Primo è un interpretare che, in quanto metaforico, è in realtà sempre secondo rispetto ad una serie di significati già dati, anche fossero in forma di semplici immagini, perché, in quanto tali, già codificate secondo categorie riconosciute dal pensiero. L'aporia è qui evidente e resta irrisolta, nonostante i numerosi tentativi, da parte dei critici, di darle credito. Perché, sebbene come afferma Jaspers, l'interpretazione nietzscheana sia forma suprema dell'interpretare data la sua autoconsapevolezza<sup>71</sup> – sia cioè un processo autoriflessivo in cui l'intero dell'essere si concreta nel suo processo interpretante<sup>72</sup> –

---

69 La stessa differenza si trova tra ciò che i linguisti dell'enunciazione definiscono con i termini di 'enunciato' ed 'enunciazione' (cfr. O. Ducrot, *Le dire et le dit*, Minuit, Paris 1984).

70 Cfr. WL, p. 359.

71 Cfr. K. Jaspers, *Nietzsche* [1936], cur. L. Rustichelli, Mursia, Milano 1996, p. 299 e sgg.

72 Come ha ben chiarito Müller-Lauter per Nietzsche l'essenza ontologica del reale consiste essa stessa nel processo interpretante, dato che gran parte dell'opera nietzscheana ha come finalità quella di disintegrare la fede nell'esistenza concreta del soggetto e dell'oggetto. Soggetto e oggetto sono sostituiti, nietzschianamente parlando, da singole e particolari volontà di potenza in continua e necessaria lotta tra loro. Ne consegue che anche la distinzione tra interpretante ed interpretato viene inevitabilmente a cadere, dissolvendosi nel flusso energetico della volontà di potenza. In sintesi, "la questione circa il *chi* dell' [...] interpretazione [...] non è ammissibile, in quanto non esiste anzitutto un qualcosa che poi interpreta. L'interpretare stesso ha una sua sussistenza", W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo*, cur. C. La Rocca, Parnaso, Trieste 1998, p. 65 e sgg. (il testo raccoglie diversi articoli di Müller-Lauter, comparsi nei "Nietzsche -Studien" tra il 1974 e 1995). Si rimanda, inoltre, per un ulteriore approfondimento a: D. Sacchi, *Volontà di potenza e volontà di verità*, in *Nietzsche tra eccesso e misura*, cur. F. Totaro, Carrocci, Roma 2002, pp. 167-178; e, dello stesso autore, *L'ateismo impossibile*, Guida, Napoli 2000, pp. 84-99.

resta inevitabile che, per poter parlare di una creazione metaforica, è necessaria quella distinzione tra un referente linguistico universalmente riconosciuto e l'immagine simbolica che si usa per sostituirlo. La metafora è inevitabilmente il 'medio' attraverso cui agisce l'interpretazione.

E ancora. Se il legame si crea in modo arbitrario (su questo Nietzsche è chiaro) tale arbitrarietà si fonda a sua volta sulla negazione del principio d'identità, istanziato nella categoria di sostanza, intesa come pienezza ontologica dell'identità. Solo in questo modo, infatti, il filosofo può garantire che il processo di cristallizzazione concettuale risulti una forzatura arbitraria, una manipolazione del reale. Di questa negazione, tuttavia, non compare una giustificazione convincente in tutta l'opera nietzscheana.

Nonostante si possa affermare che il tentativo del filosofo tedesco fosse proprio quello di sfuggire all'impianto logico-formale classico – gli esempi di sperimentazione linguistica qui riportati vanno proprio in questa direzione – la questione non può essere liquidata così semplicemente. Infatti, considerare il principio d'identità come il principio su cui fondare l'uguaglianza tra singole cose particolari presenti nella realtà sensibile è una sorprendente incomprensione dei procedimenti astrattivi. In realtà, il principio d'identità difende proprio la natura unica e costante dell'identità di una cosa con se stessa. Quando, poi, viene utilizzato per creare universalizzazioni, lo fa proprio a partire dalla capacità dell'intelletto di estrapolare quell'elemento comune, e soltanto quello, che, sotto un determinato aspetto, permette il raggruppamento delle realtà secondo classi, mantenendo tuttavia la distinzione tra i singoli enti particolari<sup>73</sup>. A dirla tutta, l'impressione dominante, da un punto di vista critico, è che Nietzsche non prenda in considerazione l'ampiezza e la profondità della lezione aristotelica, perché il suo obiettivo fondamentale è quello di sganciarsi, in modo piuttosto brusco e frettoloso, "dal chiuso delle stanze polverose" in cui risiedono i dotti-metafisici<sup>74</sup>. La verità, allora, è che quest'idea nietzscheana di universalizzazione, intesa come forzatura violenta della realtà, è una forma di generalizzazione di tipo *escludente*, anziché *prescissivo*. In effetti, solo quest'ultima forma, cioè appunto quella aristotelica, coglie l'intelligibile nel sensibile, e quindi riesce a far coesistere l'universale con il particolare.

Nonostante queste ingenuità speculative, la critica del linguaggio nietzscheana ha indubbiamente sedotto, come è noto, alcuni pensatori contemporanei, che, per loro stessa ammissione, si sono riconosciuti debitori nei confronti del filosofo

---

73 Così, seguendo l'esempio di Aristotele, è possibile determinare il tratto comune a tutti i canidi, appunto far parte della famiglia dei canidi, continuando tuttavia a mantenere la distinzione tra i cani e gli sciacalli e, anche tra i singoli cani e i singoli sciacalli.

74 Cfr. Za II, *Dei dotti*, pp. 151-153.

tedesco<sup>75</sup>. Almeno in questo relativo successo storico, il disegno nietzscheano può dirsi pienamente compiuto. A spese, però, della verità delle cose.

---

75 Da Foucault a Lacan, da Derrida a Klossowski, da de Man a Deleuze, la filosofia francese della seconda metà del Novecento si è nutrita ampiamente dell'influenza nietzscheana. Di essa troviamo echi nel decostruzionismo linguistico e testuale, nella struttura simbolica del linguaggio, e nel ripensamento categoriale della conoscenza come dominio.

Il modello della critica nietzscheana al linguaggio, poi, può essere assimilato anche alla posizione nominalista classica, ripresa in vario modo da autori come Quine, Deleuze o Foucault. Con “nominalismo” s'indica quella corrente medievale che si opponeva al “realismo” e che riteneva inesistenti le entità astratte (generali o universali) se non nella forma di *voces* o *nomina*, cioè come segni verbali (i nomi che designano le classi) in grado di riassumere in unità i caratteri comuni a molte realtà singole (ad esempio gli individui), dotate esse sole di effettiva esistenza. La questione nominalista è riemersa con forza nel dibattito contemporaneo, tra gli analitici come nel panorama francese, con un'estensione del termine a tutti quei pensatori moderni che considerano il pensiero umano soggettivo creatore di ogni verità e valore costituente l'essenza ideale del mondo, senza rinviare ad alcuna realtà oggettiva. Nel caso specifico la deriva nietzscheana della critica della cristallizzazione concettuale si riversa, ad esempio, in una posizione, quale quella foucaultiana, che considera le classi privilegiate (cioè che raggruppano le proprietà essenziali) attraverso cui l'uomo astrae i concetti come socialmente, culturalmente e storicamente privilegiate, e non naturalmente privilegiate. Ciò, ovviamente, perché non si possa parlare per Foucault di proprietà eidetiche delle cose, ma solo del modo in cui sono stati interpretati i concetti (cioè i loro *nomina*), che si riferiscono a determinati referenti reali, in un determinato momento storico-culturale.