

## Con Nietzsche

Con Nietzsche [P.A.R.]

- Pierangelo Di Vittorio** Oscillazioni dell'identità filosofica. Nietzsche attraverso Derrida e Foucault
- Raoul Kirchmayr** La storia, l'istante, l'oblio. Su una citazione di Nietzsche in Benjamin
- Massimiliano Roveretto** Corrispondere al nulla. Bataille con Nietzsche
- Edoardo Greblo** Agone omerico e agonismo democratico
- Giovanni Leghissa** Nietzsche, Darwin e la postumanità
- Renato Moglia** Il valore di Cartesio per Nietzsche
- Paolo Vignola** Tutti i nomi della storia meno uno. Sul divenire nietzschiano di Deleuze
- Igor Pelgrefi** Automatismo critico. Nietzsche letto da Derrida
- Andrea Muni** La smorfia del genealogista. Foucault con Nietzsche
- Stefano Tieri** Al di là di ragione e follia

### MATERIALI

**Gianni Vattimo** Nietzsche 1994

### INTERVENTI

**Alessandro Dal Lago** Ossessione. La fantapolitica trash di Houellebecq

Prossimo fascicolo:  
**Derrida e l'architettura**

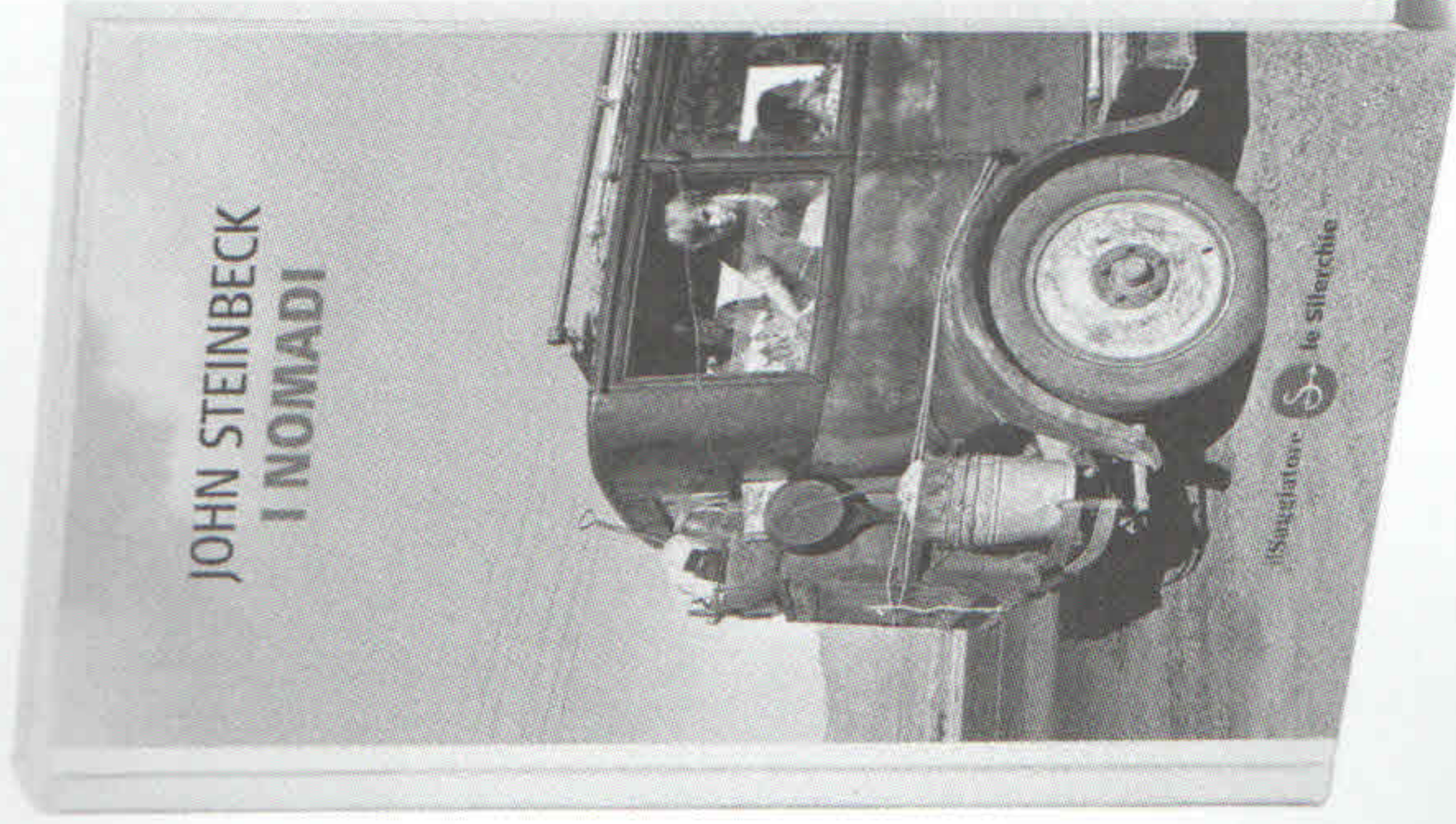
€ 19,00

Spedizione in abbonamento postale 45% art. 1 comma 1, decreto legge 353/03 convertito in legge 46/04-Filiale di Milano

ISBN 978-884282122-9



9 788842 821229



INEDITO

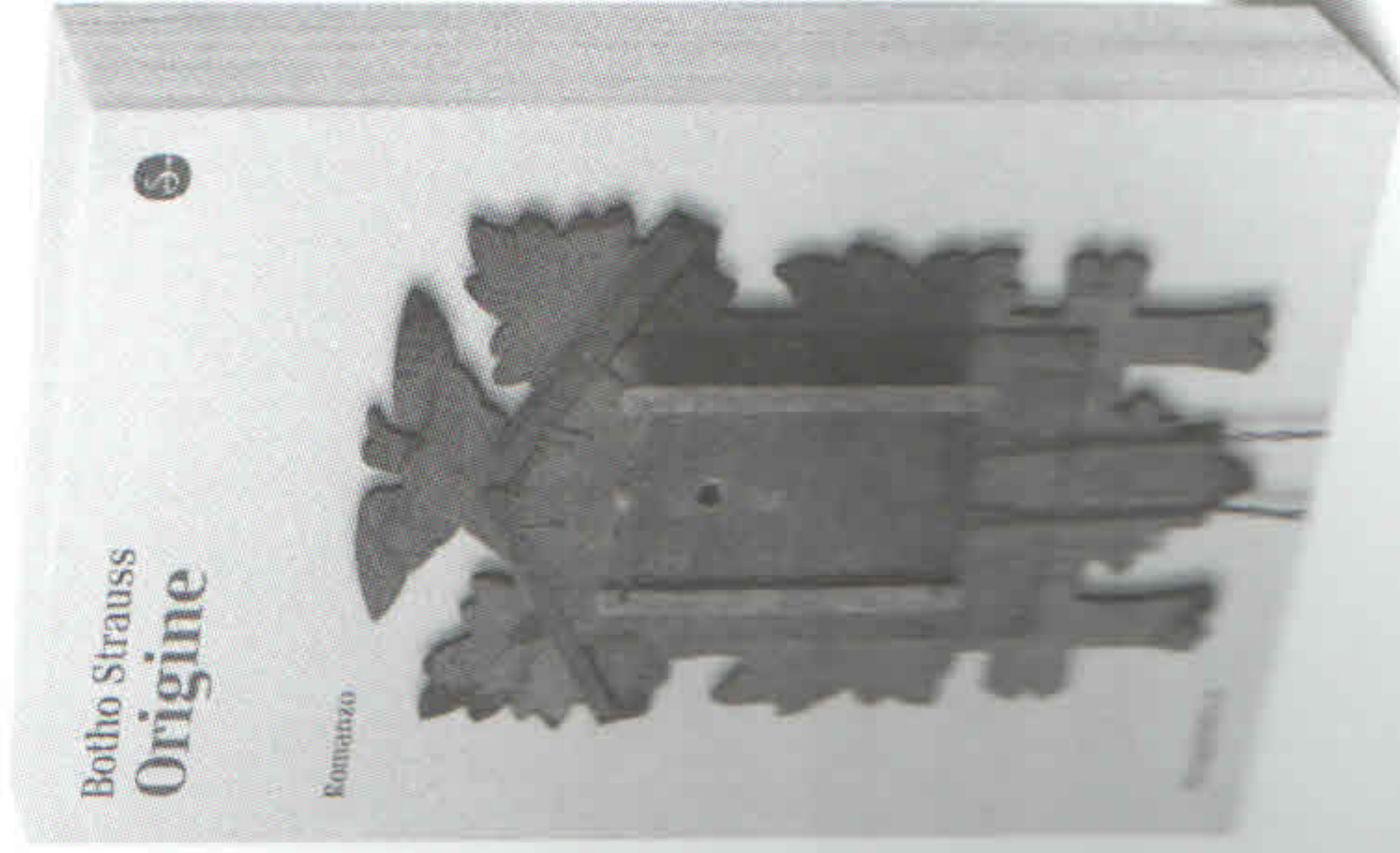
John Steinbeck  
**I NOMADI**

€ 14,00 | pp. 120



John Didion  
**THE WHITE ALBUM**

€ 19,00 | pp. 224



Botho Strauss  
**ORIGINE**

€ 19,00 | pp. 88

# aut aut

## Con Nietzsche

Con Nietzsche [P.A.R.] 3

**Pierangelo Di Vittorio** Oscillazioni dell'identità filosofica. Nietzsche attraverso Derrida e Foucault 7

**Raoul Kirchmayr** La storia, l'istante, l'oblio. Su una citazione di Nietzsche in Benjamin 31

**Massimiliano Roveretto** Corrispondere al nulla. Bataille con Nietzsche 57

**Edoardo Greblo** Agone omerico e agonismo democratico 85

**Giovanni Leghissa** Nietzsche, Darwin e la postumanità 105

**Renato Moglia** Il valore di Cartesio per Nietzsche 122

**Paolo Vignola** Tutti i nomi della storia meno uno. Sul divenire nietzschiano di Deleuze 139

**Igor Pelgreffi** Automatismo critico. Nietzsche letto da Derrida 157

**Andrea Muni** La smorfia del genealogista. Foucault con Nietzsche 172

**Stefano Tieri** Al di là di ragione e follia 191

## MATERIALI

**Gianni Vattimo** Nietzsche 1994 203

## INTERVENTI

**Alessandro Dal Lago** Ossessione. La fantapolitica trash di Houellebecq 219



ilSaggiatore



## Con Nietzsche

Con Nietzsche [P.A.R.]	3
<b>Pierangelo Di Vittorio</b> Oscillazioni dell'identità filosofica. Nietzsche 3 attraverso Derrida e Foucault	3
<b>Raoul Kirchmayr</b> La storia, l'istante, l'oblio. Su una citazione di Nietzsche in Benjamin	3
<b>Massimiliano Roveretto</b> Corrispondere al nulla. Bataille con Nietzsche	3
<b>Edoardo Greblo</b> Agone omerico e agonismo democratico	3
<b>Giovanni Leghissa</b> Nietzsche, Darwin e la postumanità	3
<b>Renato Moglia</b> Il valore di Cartesio per Nietzsche	3
<b>Paolo Vignola</b> Tutti i nomi della storia meno uno. Sul divenire nietzschiano di Deleuze	3
<b>Igor Pelgreffi</b> Automatismo critico. Nietzsche letto da Derrida	3
<b>Andrea Muni</b> La smorfia del genealogista. Foucault con Nietzsche	3
<b>Stefano Tieri</b> Al di là di ragione e follia	3
MATERIALI	
<b>Gianni Vattimo</b> Nietzsche 1994	3
INTERVENTI	
<b>Alessandro Dal Lago</b> Ossessione. La fantapolitica trash di Houellebecq	3



# Nietzsche, Darwin e la postumanità

**GIOVANNI LEGHISSA**

## 1. Giganti in lotta

Analizzare in modo compiuto la relazione tra Nietzsche e Darwin significherebbe percorrere una storia complicata e lunga fatta di intrecci, filiazioni, cesure, occultamenti, rimandi espliciti e impliciti, significherebbe, in definitiva, attraversare la storia culturale e filosofica dell'intero secolo di cui i due autori furono protagonisti. Nietzsche fu infatti una figura di culto,<sup>1</sup> al pari di Darwin. Per trattare questi due autori, in altre parole, si dovrebbe prendere in esame non solo la loro opera e il modo in cui fu letta dai contemporanei, ma anche il modo in cui si costruì attorno a essa un discorso che serviva a identificare campi e appartenenze – che serviva quindi a muovere emozioni e affetti, a determinare esclusioni e inclusioni, al fine di dar corpo a costruzioni immaginarie le quali poi finivano con l'aver solo un rapporto indiretto e mediato con il complesso teorico effettivamente contenuto in quell'opera.

Ci si può rendere conto del fatto che si sia trattato di una gigantomachia che aveva luogo principalmente nell'immaginario considerando per esempio l'ironia pungente con cui Nietzsche era solito prendere posizione nei confronti del successo di cui godevano le teorie darwiniane – quasi si trattasse di attutire gli effetti di quella che poteva costituire una pericolosa concorrenza. In un frammento dell'autunno del 1884 (28 [46]), gli inglesi

---

1. Cfr. H. Cancik, H. Cancik-Lindemaier, *Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1999.

vengono rimproverati per l'eccessivo onore che tributano al loro Darwin, le cui competenze, in fondo, non si discosterebbero molto da quelle di un allevatore di bestiame; di conseguenza, è un delitto di lesa maestà pretendere che un Darwin possa stare sullo stesso piano di un Goethe, che qui evidentemente viene considerato non solo come naturalista, ma soprattutto come eroe nazionale (KGA VII, 3, 26).<sup>2</sup> Tuttavia, quest'ironia occulta – in un modo che definirei ingenuo – la misura e la portata del debito intellettuale che Nietzsche ha comunque contratto nei confronti delle teorie dell'evoluzione. Del resto, quest'operazione ha un parallelo nel modo in cui pure Darwin avocò a sé un primate che avrebbe dovuto condividere, almeno in parte, con una folta schiera di studiosi che, più o meno contemporaneamente a lui, stavano definendo il paradigma evoluzionista.<sup>3</sup>

In questa sede, non essendo possibile affrontare le questioni appena evocate nella loro ampiezza, mi limiterò a esporre in che senso la volontà di potenza si pone per Nietzsche quale alternativa al lungo ragionamento darwiniano sull'evoluzione; tuttavia, tenterò poi di mettere in relazione il naturalismo nietzschiano con le versioni attuali della biologia evoluzionistica.<sup>4</sup> Ma ciò non avrà lo scopo di proporre una conciliazione postuma delle rispettive posizioni; vorrei piuttosto suggerire che tanto l'eredità nietzschiana quanto quella darwiniana concorrono a modificare la nostra concezione dell'umano, indicando così un cammino comune verso una possibile postumanità.

---

2. Mi riferirò sempre all'edizione critica tedesca delle opere di Nietzsche curata da Colli e Montinari, ovvero alla *Kritische Gesamtausgabe* (KGA), pubblicata dall'editore berlinese de Gruyter. Il numero romano si riferisce al volume, il primo numero arabo al tomo e l'ultimo al numero di pagina.

3. Cfr. L. Eiseley, *Il secolo di Darwin. L'evoluzione e gli uomini che la scoprono* (1958), trad. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1975.

4. Per un inquadramento complessivo, si vedano: G. Moore, *Nietzsche. Biology and Metaphor*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; J. Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford University Press, Oxford-New York 2004; D.K. Johnson, *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2010. In P. Bornedal, *The Surface and the Abyss. Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, de Gruyter, Berlin-New York 2010, si trova invece una disamina approfondita del pensiero scientifico di Nietzsche, senza però affrontare la questione della biologia evolutiva.

## 2. La volontà di potenza e la causalità cosmica

Il primo punto da cui partire consiste nell'osservare come la traduzione dell'opera di Darwin che Nietzsche aveva sotto gli occhi abbia giocato un ruolo non secondario nella sua lettura del biologo inglese. La traduzione tedesca dell'*Origine della specie*, redatta da Heinrich G. Bronn, esce nel 1860, ed è la prima traduzione in lingua straniera.<sup>5</sup> Il sottotitolo dell'*opus maius* darwiniano uscito l'anno prima recita: *or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, che in tedesco suona: *oder Erhaltung der vervolkemmneten Rassen im Kampfe um's Daseyn*. Ora, è precisamente contro due nozioni presenti nel sottotitolo che si scaglia Nietzsche nella sua presa di posizione critica nei confronti del darwinismo. Se il *Wille zur Macht* è chiamato a rispondere a domande essenziali circa le cause che determinano lo sviluppo dei viventi (e non solo di questi, come vedremo), ciò avviene in quanto esso sarebbe in grado di offrire spiegazioni che non hanno bisogno di ricorrere né alla nozione di sopravvivenza del più adatto, né a quella di lotta per l'esistenza. La lettura del darwinismo proposta da Nietzsche si basa su un fraintendimento di non poco conto – un fraintendimento che appunto le espressioni tedesche contenute nel titolo della traduzione dell'*Origine* lasciano presagire. Potremmo allora dire che la teoria dell'evoluzione nietzschiana si sia contrapposta a versioni “spenceriane” del darwinismo e che Nietzsche, quindi, si sia scagliato non tanto contro Darwin, quanto piuttosto contro una delle immagini allora possibili del darwinismo.

Nel testo intitolato “Anti-Darwin” contenuto nella *Götzen-Dämmerung*, Nietzsche afferma a chiare lettere di ritenere la nozione di *Kampf ums Daseyn* un'assurdità – o al massimo un'ipotesi tutta da provare. Non si combatte per assicurarsi il possesso di mezzi scarsi, come quest'ultima suggerisce. È invece in condizioni dominate dal lusso, dalla *Üppigkeit*, che avviene la lotta – ed è una lotta che ha come posta in gioco la potenza. Inoltre, al fine di tener ben presente quanto sbagli “la scuola di Darwin”,

---

5. Cfr. S. Gliboff, *H.G. Bronn, Ernst Haeckel, and the Origins of German Darwinism. A Study in Translation and Transformation*, MIT Press, Cambridge (MA) 2008.

si deve notare che non vi è alcun progresso nell'evoluzione umana: "Le specie non crescono nella perfezione: i deboli tornano sempre di nuovo a soverchiare i forti". Darwin insomma avrebbe dimenticato il *Geist*: questo, inteso come somma di intelligenza, accortezza, ingegno, cautela, pazienza, astuzia, simulazione, dominio di sé e, infine, "tutto quel che è *mimicry*", non è ciò di cui si ha bisogno se si è forti. I deboli, invece, a esso fanno ricorso per soverchiare appunto i forti – avendo per lo più la meglio (KGA VI, 3, 114).<sup>6</sup>

Anni prima, nel 1881, in un contesto in cui è in questione l'utilità o meno di interrogare l'origine con l'obiettivo di accrescere il sapere, Nietzsche formula pensieri molto critici sull'idea di progresso – che allora molti associavano all'idea di evoluzione. Nella *Morgenröte*, poco dopo il fondamentale aforisma 44, in cui si afferma quanto sia poco sensato voler accanirsi a tutti i costi nella ricerca di un *Ursprung* che costituisca la fonte primaria del senso, Nietzsche constata che, se non si usa più nobilitare l'uomo avvicinandolo al divino, ancor meno opportuno appare il tentativo di sfuggire alla caducità che caratterizza l'umano ipotizzando che essa possa venir compensata dal progresso; quest'ultimo verrebbe attestato dalla strada che abbiamo compiuto nel corso di quell'evoluzione che, dai nostri progenitori, simili alle scimmie, porta all'uomo moderno. Ma perché mai ci dovrebbe essere progresso nello corso della storia naturale? Che si tratti dello sviluppo di una specie di vermi, o dello sviluppo dell'uomo, in entrambe i casi non vi è alcuna ragione per ritenere che abbia luogo un qualche trapasso verso un ordine più elevato (KGA V, 1, 50).

Ma se la ricerca dell'origine va messa in mora perché costituisce una fuorviante compensazione della nostra *Vergänglichkeit*, altrettanto va contestata e combattuta la ricerca di un senso ultimo e definitivo di ciò che esiste, la quale di solito genera poi il

---

6. Si tratta di considerazioni che si ritrovano, più o meno invariate, in due frammenti dell'inizio del 1888, 14 [123] e [133], in KGA VIII, 3, 95 sgg. e 107 sgg. – mentre la *Götzen-Dämmerung* esce verso la fine dello stesso anno.

bisogno di trovare da qualche parte un'origine prima. Ed è precisamente a questo livello del discorso che la volontà di potenza – assieme alla dottrina dell'eterno ritorno – si configurerà quale strumento concettuale atto a proporre una teoria dell'evoluzione alternativa a quella proposta dai seguaci di Darwin.

Nell'aforisma 373 della *Fröhliche Wissenschaft*, per esempio, Nietzsche afferma che si trasforma la scienza in un pregiudizio non appena si pretenda di attribuirle un valore particolare, superiore, per il fatto che essa ci permetterebbe di concepire il mondo come un meccanismo, ovvero come un insieme di grandezze misurabili. Qui è Spencer l'obiettivo polemico, un autore che avrebbe trasformato l'esistenza "in un esercizio da contabili". A tale contabilità, che permette di garantire certezze rassicuranti, va contrapposto il carattere polimorfo del mondo; tale carattere non permette in alcun modo di salvare il mondo dalla sua insensatezza (KGA V, 2, 306 sgg). A un uso del sapere scientifico che fa di questo una fonte di rassicuranti garanzie, Nietzsche – rilanciando più in alto la posta in gioco messa sul piatto dal positivismo della sua epoca – difende insomma il valore progressivo e liberatorio di una scienza che non cerca scopi e finalità occulte, ma mette il soggetto conoscente di fronte alla nuda insensatezza del reale.

In *Jenseits von Gut und Böse* il discorso nietzschiano sul significato dell'indagine del mondo fisico e naturale si precisa meglio, in quanto qui Nietzsche chiarisce quale portata esplicativa vada attribuita al *Wille zur Macht*. Affermando che quest'ultimo sta alla base dello sviluppo del mondo fisico, includendo in questo anche lo sviluppo delle specie viventi, apparentemente Nietzsche compie una pericolosa antropologizzazione della natura. Ma, a ben vedere, non è affatto così. La volontà di potenza introdotta da Nietzsche è una forza impersonale, che va piuttosto interpretata come l'equivalente della selezione naturale darwiniana.<sup>7</sup>

---

7. Su ciò, cfr. M. Skowron, *Evolution und Wiederkunft. Nietzsche und Darwin zwischen Natur und Kultur*, in V. Gerhardt, R. Reschke (a cura di), *Nietzsche, Darwin, und die Kritik der politischen Theologie* (Nietzscheforschung – Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, vol. 17), Akademie Verlag, Berlin 2010, pp. 45-64.



Nell'aforisma 36 Nietzsche ci ricorda che la scienza suggerisce, opportunamente, di non moltiplicare inutilmente le cause. È possibile, a questo punto, riconoscere la volontà come agente, attribuire al volere un potere causale che operi anche nel mondo fisico? Il problema è che normalmente intendiamo la volontà come ciò che agisce sul corso delle azioni umane e non sulla materia. Tuttavia, "occorre osare l'ipotesi" che anche "ogni accadimento meccanico, in quanto in esso diventa operante una forza [*Kraft*]" sia "effetto del volere [*Willens-Wirkung*]" . Si tratta di un gesto teorico – per Nietzsche, si badi, del tutto legittimo dal punto di vista di un metodo che non vuole essere diverso da quello della scienza – che introduce la volontà di potenza come un'ipotesi esplicativa, come un principio di intelligibilità: essa serve a vedere "il mondo dall'interno", secondo il suo "carattere intelligibile" (KGA VI, 2, 51). In un frammento scritto tra il 1881 e il 1882 (16 [16]), Nietzsche si riferisce al carattere arcaico di quell'attribuzione causale che viene fatta coincidere con il rimando a un agente umano: in un passato remoto, non si era in grado di distinguere tra cause meccaniche e quel particolare tipo di causalità che è il volere umano, dal quale può derivare un'azione capace di produrre, eventualmente, modificazioni negli stati del mondo. Siccome bisogna tener conto dell'inguaribile tendenza umana a trovare ovunque cause, la causalità della volontà servirebbe dunque a rendere pensabile la causalità in generale, agendo come una sorta di *Urmythologie* – la quale, tuttavia, non è supposta avere effetti troppo negativi se viene trattata, consapevolmente, per quello che è, ovvero nulla più di una mitologia (KGA V, 2, 559-561). Quest'ultimo passo è interessante in quanto mostra come Nietzsche sia stato in grado di misurare e controllare il tasso di metaforicità che consapevolmente immetteva nel proprio discorso. Lo stesso non sempre è accaduto nell'ambito della biologia, in cui metafore prese a prestito da altri saperi hanno favorito invece la proiezione sul quadro costruito per esporre lo sviluppo evolutivo dei viventi di concezioni etico-politiche che il soggetto della scienza non sembrava controlla-

re; ciò vale tanto per il malthusianesimo di Darwin quanto per il “gene egoista” di Dawkins.<sup>8</sup>

È importante cogliere il senso dello sforzo compiuto da Nietzsche per privare la nozione di volontà di ogni significato finalistico, per intenderla quindi come la cifra della polimorfa capacità di auto-generarsi e auto-organizzarsi propria del mondo materiale, una capacità che include, come esito possibile, anche l'emergenza dell'organico. È insomma una visione unitaria del mondo materiale ciò che sta a cuore a Nietzsche allorché “inventa” la nozione di volontà di potenza. In due brevi frammenti del 1881 troviamo illuminanti indicazioni in merito. Nel primo (11 [205]) Nietzsche ci mette in guardia dal proiettare nella polimorfa attività della natura idee di bellezza, complessità o completezza che sono solo nostre, che abitano cioè solo la nostra mente. Nella meccanica naturale nulla vi è di completo, non vi è cioè alcuna tendenza a raggiungere la compiutezza formale. Nel secondo (11 [207]), con una radicalità ancora maggiore, viene presa di mira la superiorità, del tutto ingiustificata, con cui il mondo inorganico viene considerato dagli umani: questi ultimi, in fondo, sono fatti per lo più di acqua e di sali, e tale combinazione dispone di un potere che è forse maggiore di quello dell'intera società umana (KGA V, 2, 422).

È un materialismo a tutto tondo quello che Nietzsche pone alla base del suo pensiero – anche se può sembrare bizzarro che utilizzi nozioni in fondo poetiche come quelle di eterno ritorno o volontà di potenza per conferirgli forma categoriale. La volontà di potenza è infatti la sola causa agente nel mondo fisico-organico, che è chiamata a spiegare tanto il divenire inorganico quanto i meccanismi della generazione e della corruzione. Ciò che diviene, ciò che ritorna, nel senso della dottrina dell'eterno ritorno, è quindi il moto circolare di andata e ritorno dall'inorganico all'organico. A essere sempre eguale, qui, è il divenire, un dive-

---

8. E.F. Keller, *Language and ideology in evolutionary theory: Reading cultural norms into natural law*, in J.J. Sheehan, M. Sosna (a cura di), *The Boundaries of Humanity. Humans, Animals, Machines*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1991, pp. 85-102

nire senza scopo e senza senso, che si mantiene identico pur nella variazione degli enti che da esso emergono e si fissano, provvisoriamente, nella loro identità. Per questo, in un frammento del 1885 (34 [73]), Nietzsche suggerisce – non senza la consueta ironia – che, per comprendere il fatto che tutto, tanto nella sfera storico-culturale quanto in quella materiale, è soggetto al divenire bisognerebbe guardare al filosofo greco Empedocle più che a Darwin, la cui teoria, in tal senso, non costituirebbe che una derivazione tardiva (KGA VII, 3, 162).

### **3. Divenire postumani, ovvero la fine della separazione tra natura e cultura**

È ora possibile cercare di stabilire in che senso vi possano essere delle prossimità tra la posizione di Nietzsche e quella darwiniana. Privato di ogni riferimento alla tendenza umana a trovare cause per ogni fenomeno, cause che in qualche modo costringono a proiettare sul corso della natura quell'intenzionalità che l'uomo attribuisce a se stesso, il *Wille zur Macht* non è che l'espressione della tendenza di ogni corpo a divenire padrone dello spazio che occupa; ma, per ottenere tale risultato, deve porsi in competizione con altri corpi, che condividono il medesimo spazio (KGA VIII, 3, 165 sgg). Esso dunque indica la disposizione a interagire con le modificazioni ambientali, e quindi a produrre certi risultati che siano buoni per l'individuo; ma sono risultati provvisori e sempre revocabili, poiché la *Macht* di un individuo è sempre connessa al dispiegarsi di uguali disposizioni a estendere il proprio potere presenti in altri individui. Allora potremmo anche dire che il *Wille zur Macht* è la disposizione a causare un risultato che aumenta la *fitness*. Il parallelismo è più che legittimo: in termini evolutivisti, l'aumento della capacità di adattamento è sottoposto a una serie di vincoli che dipendono sia dalla costituzione di ciascun individuo, sia dall'ambiente. Da un lato, vi è la casualità delle mutazioni – mutazioni che Darwin postula, come è noto, pur senza avere a disposizione i risultati degli studi sull'ereditarietà dell'agostiniano moravo Gregor Mendel. Dall'altro, se le mutazioni sono casuali, casuale tuttavia non è l'azione della selezione

naturale, la quale, più che promuovere la sopravvivenza dei più adatti, come avrebbe voluto Spencer, elimina i più deboli. In questo senso, Darwin non avrebbe potuto che approvare le critiche che Nietzsche rivolge alla “scuola di Darwin” quando questa interpretava la selezione naturale come ciò che promuove la sopravvivenza del migliore.

In termini più formali, possiamo riassumere così il punto che qui ci interessa: la nozione di selezione naturale, che va pensata assieme a quella di mutazione, postula due tipi di dipendenze. La prima si riferisce all'ambiente in cui ogni entità biologica opera, un ambiente popolato sia da risorse virtualmente scarse, sia da altre entità biologiche che competono in vista dello sfruttamento delle medesime risorse; in base a come un'entità biologica sarà capace di interagire in modo continuo con il proprio ambiente si definisce non solo la persistenza o non persistenza nel tempo di un singolo individuo, ma anche il numero massimo di entità del medesimo tipo che possono permanere nell'esistenza. La seconda dipendenza si riferisce alle variazioni ereditabili. Queste sono connesse a quelle caratteristiche che rendono ciascuna entità biologica diversa dalle altre e che si trovano in stretta relazione con il complesso delle dotazioni di cui l'individuo dispone al fine di poter interagire in modo proficuo con l'ambiente. Non tutti cioè sono in grado di interagire in modo proficuo con tutti gli ambienti: quanto sia efficace l'interazione dipende dalle dotazioni individuali, che favoriscono questo o quel tipo di interazione, con questo o quell'ambiente.

Se questo è il nucleo del ragionamento darwiniano per quel che riguarda la selezione naturale, possiamo ben dire che un confronto con la teoria della volontà di potenza può senz'altro avere senso. Anche se questo confronto, però, non può che consistere nell'evidenziare delle semplici assonanze: nell'opera di Nietzsche, infatti, troviamo senz'altro affermazioni importanti, da un punto di vista filosofico, sulla realtà materiale, sul modo in cui la sfera dell'inorganico e quella dell'organico si intrecciano, e soprattutto sul carattere non teleologico dello sviluppo degli enti, sia organici che inorganici, tuttavia non è tra-

scurabile il fatto che il discorso di Nietzsche, nel suo insieme, si presenti in forme talmente idiosincratiche da renderne problematico, se non impossibile, qualunque utilizzo entro il discorso scientifico. Inoltre, la teoria dell'evoluzione, da Darwin in poi, si è disposta entro un campo di ricerca ampio e variegato, che ha generato la formulazione di domande molto diverse. Si tratta di un campo di ricerca in cui l'eredità darwiniana è stata variamente rimodulata, a volte con risultati innovativi – anche se, sorprendentemente, il nucleo del ragionamento darwiniano si ritrova sempre operante. Cito di seguito alcuni esempi, senza per altro voler essere esaustivo, per dare un'idea dell'ampiezza delle questioni dibattute.

Come si è giunti dalla materia inorganica alla materia organica?<sup>9</sup> Quale statuto ontologico ha la specie? È un individuo o no?<sup>10</sup> A quale livello agisce la pressione selettiva, a livello genotipico o a quello fenotipico?<sup>11</sup> In che senso un cambiamento evolutivo può essere definito un adattamento?<sup>12</sup> Quanto la concezione della società che un biologo ha e condivide con altri individui della sua epoca incide sulla formulazione delle teorie dell'evoluzione?<sup>13</sup> Quali implicazioni epistemologiche e metafisiche ha il darwinismo – e, di converso, entro quali cornici epistemologiche o metafisiche si inserisce la teoria darwiniana?<sup>14</sup>

Da questo dobbiamo concludere che nel campo disciplina-

---

9. J. Maynard Smith, E. Szathmari, *Le origini della vita. Dalle molecole organiche alla nascita del linguaggio* (1999), trad. di G.B. Panini e A. Panini, Einaudi, Torino 2001.

10. D.L. Hull, *Are Species Really Individuals?*, "Systematic Zoology", 25, 1976, pp. 174-191; M.T. Ghiselin, *Metaphysics and the Origins of Species*, State University of New York Press, Albany 1997.

11. S. Oyama, *L'occhio dell'evoluzione* (2000), trad. di S. Ferraresi, Fioriti, Roma 2004.

12. S. Jay Gould, E. Vrba, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione* (2008), trad. di C. Ceci, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

13. R. Lewontin, S. Rose e L. Kamin, *Biologia, ideologia e natura umana. Il gene e la sua mente* (1983), trad. di G. Bignami, M. Frontali, L. Terrenato, V. Giardini, E. Alleva, Mondadori, Milano 1983.

14. R. Brandon, *Concepts and Methods in Evolutionary Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; D.L. Hull, M. Ruse (a cura di), *The Philosophy of Biology*, Oxford University Press, Oxford-New York 1998; E. Mayr, *L'unicità della biologia. Sull'autonomia di una disciplina scientifica* (2004), trad. di C. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2005; V. Hölsle, C. Illies (a cura di), *Darwinism and Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2005.

re dischiuso dalla biologia evolutiva possiamo proseguire le nostre ricerche senza voltarci indietro e riconsiderare le suggestioni e gli stimoli teorici che provengono da quello strano lettore di Darwin che fu Nietzsche? Sarebbe, questa, una conclusione affrettata. Vi è un ambito della ricerca biologica contemporanea che può senz'altro dialogare in modo proficuo con la riflessione di Nietzsche. Si tratta di quell'ambito in cui la spiegazione biologica del comportamento umano permette non di mettere in mora, ma di cancellare proprio, perché ormai inutile, la dicotomia natura/cultura.

A una ridefinizione di questa dicotomia i biologi stavano lavorando da tempo, anche se va detto subito che i risultati raggiunti in un primo momento si sono rivelati tutt'altro che soddisfacenti. Esempari, in tal senso, la sociobiologia di Wilson,<sup>15</sup> la psicologia evolutiva di Barkow e Kosmides<sup>16</sup> e la teoria della co-evoluzione genetico-culturale di Boyd e Richerson.<sup>17</sup> Si trattava di tre posizioni che avevano un punto in comune: non consideravano il carattere plastico dei sistemi cognitivi umani e trascuravano quindi il fatto che l'evoluzione è un processo continuo, in cui l'individuazione del singolo si intreccia sempre con quell'elemento transindividuale che è costituito dal modo in cui la specie nel suo insieme plasma l'ambiente che la ospita. Per i sociobiologi e gli psicologi evolutivi, invece, il rapporto tra natura e cultura si lasciava ridurre a un quadro più o meno riassumibile nel modo seguente: fino alla fine del Paleolitico si è dipanata, entro un arco di tempo lunghissimo, quell'evoluzione biologica che ci ha portato a raggiungere lo stadio evolutivo che è ancora il nostro; dopodiché, dal momento che potevamo permetterci il lusso di costruire società complesse, gestibili in virtù di una raggiunta capacità cognitiva superiore, abbiamo iniziato a maneggiare si-

---

15. E.O. Wilson, *Sociobiologia: la nuova sintesi* (1975), trad. di A. Suvero, Zanichelli, Bologna 1983.

16. Cfr. J.H. Barkow, L. Cosmides e J. Tooby (a cura di), *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992.

17. Cfr., per esempio, P.J. Richerson, R. Boyd, *Non di soli geni: come la cultura ha trasformato l'evoluzione umana* (2005), trad. di S. Frediani, Codice, Torino 2006.

gnificati condivisi, abbiamo insomma costruito l'universo ricco e articolato delle forme simboliche. Complesso al pari queste ultime, tuttavia, non sarebbe l'apparato cognitivo con cui ci presentiamo in società: tale apparato cognitivo sarebbe rimasto fermo a quel tardo Paleolitico che solo poco fa – in termini evolutivi – ci siamo lasciati alle spalle. Sicché molto di ciò che facciamo ora risentirebbe del condizionamento, sempre operante, di ciò che abbiamo appreso nel corso dell'evoluzione precedente: sotto lo strato superficiale della modernità, si nasconderebbero la mentalità e le attitudini di un *homo sapiens* che da poco avrebbe sostituito i cugini neandertaliani nel dominio del mondo.

Ora, al di là dell'involontaria ironia con cui tale programma di ricerca spiega comportamenti tipici della società post-industriale facendo riferimento a contesti sociali tipici delle società paleolitiche, il punto è che tale concezione del rapporto tra natura e cultura ha pesanti implicazioni politiche: si sta dicendo che la società attuale più di tanto non può modificarsi, o essere modificata, in quanto i *patterns* comportamentali e cognitivi che starebbero alla base delle interazioni sociali contemporanee pesano su di noi come macigni che non riusciamo a smuovere di un millimetro: questi *patterns*, infatti, agirebbero nel presente al livello dell'eredità genetica, contro la quale nulla può la plasticità dell'evoluzione culturale.<sup>18</sup>

La ricerca biologica e neurologica contemporanea, con maggiore aderenza al darwinismo, ha isolato ed estirpato le tendenze socialdarwiniste presenti nella psicologia evolutiva e nella sociobiologia e ha quindi permesso di configurare scenari epistemici del tutto diversi. Partendo dal dato secondo cui il cervello è un ente plastico, che si modifica interagendo con l'ambiente,<sup>19</sup> si è preso congedo in modo definitivo dall'idea secondo cui la so-

---

18. Per una confutazione della psicologia evolutiva – e delle teorie economiche che con questa hanno stretto un'alleanza politico-culturale ben precisa – si veda J. Dupré, *Natura umana. Perché la scienza non basta* (2001), trad. di B. Tortorella, Laterza, Roma-Bari 2007.

19. Una buona messa a punto di tale posizione si trova in P.E. Griffiths, K. Stotz, *How the Mind Grows: A Developmental Perspective on the Biology of Cognition*, "Synthese", 122, 2000, pp. 29-51.

cietà contemporanea sarebbe abitata da individui che sono ancora fermi allo stadio evolutivo raggiunto nel Paleolitico – sia in relazione alle risorse cognitive superiori, sia in relazione alla gestione degli affetti e delle emozioni. Ciò a cui abbiamo dato vita da quando abitiamo città, statuiamo codici di leggi, organizziamo eserciti, pratichiamo la divisione del lavoro e il commercio su larga scala, affidiamo al potere sovrano la gestione della nostra sicurezza, riteniamo inviolabile la proprietà di determinati beni, quasi fossero una protesi dell'individuo, insomma ciò che facciamo innanzi tutto e per lo più da circa dodici o diecimila anni a questa parte, non è che la costruzione di una nicchia ecologica la quale, da un lato, è fonte di vincoli in relazione al nostro sviluppo, sia individuale che collettivo, e dall'altro è anche il risultato di modifiche e aggiustamenti continui per opera dell'azione di individui e gruppi.

Le istituzioni non sorgono perché gli individui che ne fanno parte hanno fatto un calcolo in base al quale valutano che il mantenere in vita quelle specifiche istituzioni permette loro di ridurre i costi di transazione. Le istituzioni sorgono spontaneamente e, sebbene tendano a resistere ai mutamenti e a sopravvivere agli individui che ne fanno parte, tuttavia mutano in virtù dell'azione degli individui che le trasformano. Sono esse a popolare la nicchia ecologica che si evolve assieme a *homo sapiens* che le ha create, ed è in relazione a esse che va pensata l'intera costruzione sociale dell'esperienza, sia in relazione agli atti cognitivi che le conferiscono una forma categoriale, sia in relazione agli affetti che la colorano di varie tonalità emotive. Ora, il punto importante, in termini evolutivi, è che la rete di istituzioni non è un costrutto che si innesta su un *bios* inerte e immobile, ma è ciò che interagisce incessantemente con esso.

Non spariranno forse mai dalla comunità scientifica coloro che si accaniscono ferocemente contro l'idea che le interazioni umane che comportano l'uso del linguaggio e la manipolazione di simboli – che avvengono cioè entro quella cornice che, per brevità, continuiamo a chiamare “cultura” – possano avere effetti sull'evoluzione. Ma dalle pionieristiche riflessioni di Campbell



sulla *downward causation*<sup>20</sup> e da quelle di Mayr (dotate peraltro di maggior prestigio) sulla distinzione tra *proximate* e *ultimate causation*<sup>21</sup> un bel po' di acqua sotto i ponti è passata.<sup>22</sup> Di conseguenza, sempre più numerosi sono i cultori di scienze umane che lavorano assieme agli studiosi di scienze cognitive al fine di precisare in che senso la cognizione umana si estenda entro una rete che comprende sia le rappresentazioni mentali contenute nel cervello, sia l'informazione veicolata da oggetti che costruiamo e manipoliamo.<sup>23</sup> Da ben prima che *homo* fosse in grado di parlare, la costruzione di artefatti si innesta nel tessuto delle interazioni umane, le quali hanno dunque luogo non entro la "società", bensì entro collettivi composti da umani e non umani. L'elemento umano e quello non umano, per usare l'efficace espressione dell'archeologo Hodder, sono *entangled* l'uno nell'altro.<sup>24</sup> La memoria esterna degli umani, che dapprima si arricchisce grazie alle potenzialità offerte dal linguaggio in termini di immagazzinamento di simboli, e poi si estende ulteriormente non appena si rendono disponibili apparati tecnologici atti a salvare informazioni e conoscenze, si riproduce dunque in modo tale da rendere impossibile una separazione netta tra – da un lato – la materialità dei corpi e delle loro protesi tecnologiche e – dall'altro – la materialità dei significati iscritti vuoi nelle tacche fatte su un osso, vuoi nel world wide web.<sup>25</sup>

---

20. Cfr. D.T. Campbell, *Downward Causation in Hierarchically Organized Biological Systems*, in F.J. Ayala, T. Dobzhansky (a cura di), *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems*, Macmillan, London 1974, pp. 179-186.

21. Cfr. E. Mayr, *Cause and Effect in Biology*, "Science", 134, 1961, pp. 1501-1506.

22. Per un inquadramento generale: S. Oyama, P. Griffiths e R.D. Gray (a cura di), *Cycles of Contingency. Developmental Systems and Evolution*, The MIT Press, Cambridge (MA)-London 2001; F.J. Odling-Smee, K.N. Laland e M.W. Feldman, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2003

23. Il che beninteso non significa che le rappresentazioni mentali possano sussistere al di fuori della mente umana, come vorrebbero i sostenitori più radicali della teoria dell'*extended cognition*. Per un primo sguardo sulle varie opzioni presenti nel dibattito, si vedano i saggi raccolti in R. Menary (a cura di), *The Extended Mind*, MIT Press, Cambridge (MA)-London 2010.

24. Cfr. I. Hodder, *Entangled. An Archeology of the Relationship between Humans and Things*, Wiley-Blackwell, Malden (MA) 2012.

25. M. Donald, *L'evoluzione della mente* (1991), trad. di L. Comoglio, Bollati Borinighieri, Torino 2011.

Cosa c'entra Nietzsche in tutto ciò? Niente, si potrebbe dire. Ma se la filosofia può svolgere ancora un ruolo critico – come per altro ha sempre fatto in passato – quale discorso che riflette sul modo in cui avviene la produzione di sapere in generale, allora appare quanto mai opportuno convocare Nietzsche sulla scena in cui il paradigma evoluzionista, operando entro un complesso disciplinare vasto e articolato, rende possibile la cancellazione della separazione tra natura e cultura – separazione che poi costringeva tutti a fare salti mortali per spiegare il loro intreccio. In un frammento dell'autunno del 1880 (6 [184]) Nietzsche afferma che “bisogna considerare i nostri pensieri come gesti [*Gebärden*], corrispondenti ai nostri istinti, come tutti i gesti. Utilizzare anche Darwin” (KGA V, 1, 574). Qui ogni sospetto verso la “scuola di Darwin” è messo da parte. Si sta anzi suggerendo che un uso di Darwin non solo è possibile, ma si rivela necessario. Nietzsche, dunque, si rende ben conto che senza il supporto fornito dalla teoria di Darwin risulta assai difficile concepire un'impresa teorica che abbia come punto di partenza la materialità del pensiero. E tutta la storia recente delle scienze cognitive sembra confermare ampiamente proprio questa intuizione: senza Darwin, risulta difficile dare vita a un programma di ricerca che spieghi le prestazioni della ragione quali risultati di un processo evolutivo che non comporta mai l'uscita dalla materialità sia dell'inorganico che dell'organico. Poiché alcune riflessioni di Nietzsche – per quanto siano formulate in forma di aforismi o di frammenti – vanno esattamente nella medesima direzione, a questo punto si potrebbe affermare che Nietzsche è uno degli autori che possiamo “reclutare” tra le fila di coloro che si sforzano di costruire un pensiero della postumanità. Quest'ultimo postula che sia parte delle prestazioni dell'animale *homo sapiens* non solo il parlare, ma soprattutto il manipolare oggetti, alcuni dei quali serviranno da supporti per immagazzinare componenti della memoria collettiva. Postula insomma che il cyborg nasca con l'ominide che scende dagli alberi e inizia la sua avventura nella savana.

Certo, qualcuno potrebbe sempre affermare che il pensiero dell'*Übermensch* non autorizza in alcun modo un simile sposta-

mento: ciò che annuncia Zarathustra sarebbe pur sempre un *altro* uomo, ovvero un'umanità capace di trasvalutare valori perché si è liberata dal peso della materialità, perché può vivere nel lusso di una cultura non più vincolata al *bios*. Di fronte a questa obiezione, farei però osservare che nel magmatico affastellarsi degli aforismi e dei frammenti che Nietzsche ci ha lasciato si trova tutto e il contrario di tutto. Sarà un certo stile interpretativo, una certa decisione che si fonda sulla propria coerenza interna (e che quindi si fonda unicamente su se stessa), a guidarci nella scelta di questo o quel frammento, a guidarci cioè verso questa o quella lettura complessiva del pensiero di Nietzsche.<sup>26</sup> Nessuno negherà che esistono movenze, stilemi, figure del pensiero di Nietzsche che hanno favorito la lettura che di quel pensiero hanno dato la sorella Elizabeth prima, i nazionalsocialisti poi. Così come nessuno vorrà negare che il modo in cui una certa eredità dei Lumi, una certa fedeltà al progetto di emancipazione illuminista, per esempio nella Parigi degli anni sessanta e settanta del secolo scorso, ha tratto da Nietzsche un'ispirazione decisiva. Parimenti, vi sarà sempre qualcuno che metterà Nietzsche tra le fila dei pensatori che ci aiutano a rinnovare l'umanesimo tradizionale, che ci aiutano a essere dunque *più umani*. Così come crescerà – almeno è questo il mio auspicio – il numero di coloro che invece accoglieranno le considerazioni di Nietzsche sull'animalità e la volontà di potenza che abbiamo preso in esame sopra come sproni a pensare al di là dell'umano, in direzione cioè della postumanità. Quest'ultima si configura, in primo luogo, come il risultato di un mutamento profondo nella sfera degli atteggiamenti e dei modi del sentire in relazione ad ambiti esistenzialmente rilevanti per l'individuo e la collettività. Si tratta di ambiti in cui sono in gioco il rapporto con l'animalità, con il ruolo da attribuire alla violenza bellica nell'ambito della risoluzione dei conflitti, con il ruolo del femminile sia nell'immaginario collettivo, sia nelle concrete pratiche sociali, con la credenza in esseri sopran-

---

26. Cfr. J. Derrida, *Sproni. Gli stili di Nietzsche* (1976), trad. a cura di S. Agosti, Adelphi, Milano 1991.

naturali non umani. Vivere in conformità a un'etica postumanistica significa non considerare l'uomo un animale superiore, trovare argomenti a favore della negoziazione per dirimere i conflitti, rendere la differenza tra il maschile e il femminile incapace di legittimare e giustificare forme di violenza, materiale o simbolica, nei confronti delle donne, e ritenere inutile la credenza in divinità o altri esseri soprannaturali per poter stare bene con se stessi e vivere una vita felice. Assieme, Nietzsche e Darwin almeno su due punti forniscono indicazioni preziose: da un lato, il pensiero della morte di dio ci invita a immaginare felice la vita di chi non cerca più nel divino una qualche consolazione, dall'altro il pensiero dell'evoluzione ci invita a considerare in modo nuovo la fratellanza che ci lega a tutte le altre specie animali, essendo *homo sapiens* una specie tra altre. Non è, mi pare, un cattivo inizio.