



laboratorio dell'immaginario

issn 1826-6118

rivista elettronica

http://cav.unibg.it/elephant_castle

VULNERABILITÀ/RESILIENZA

a cura di Alessandro Rossi

dicembre 2014

ENRICO SCHIRÒ

Resilienza, potenza e delirio. Il caso Nietzsche

Nietzsche in terapia intensiva

Durante l'ultimo autunno della sua lucidità Friedrich Nietzsche annota una frase che ricomparirà poi, oltre che in *Götzen-Dämmerung* (Nietzsche 1983), nella celebre raccolta postuma di frammenti e pseudoaforismi *Der Wille zur Macht* (Nietzsche 2013). Nell'opera del 1888 la sentenza recita così: "Dalla scuola di guerra della vita – Quel che non mi uccide, mi rende più forte" (Nietzsche 1983: 26). Da allora, la fama e la popolarità di questo aforisma non smetterà di crescere, tanto da far perdere – come spesso accade alle frasi divenute celebri – qualsiasi traccia del suo autore. Recentemente però la sentenza è stata richiamata accanto al nome di Nietzsche per rendere conto – intuitivamente, come solo la scrittura aforistica riesce a fare – del fenomeno psico-sociale della resilienza.

Nel Maggio del 2009 il nome di Friedrich Nietzsche compare inaspettatamente sulle pagine di *Intensive Care Medicine*, giornale ufficiale della European Society of Intensive Care Medicine. Rivolta ad un pubblico composto essenzialmente da figure professionali specializzate nel settore della terapia intensiva (medici, anestesisti e chirurghi), la rivista si propone l'obiettivo di pubblicare e condividere le più recenti ricerche di settore. Sebbene Nietzsche, nell'autunno del 1888, fosse convinto di godere di un'eccezionale e crescente popolarità nei settori più avanzati della cultura europea, qualsiasi riferimento alla sua filosofia all'interno di una rivista spe-

cializzata in medicina intensiva esula anche dalle più rosee e ottimistiche previsioni di fortuna critica. L'articolo nietzschiano era intitolato *Post-traumatic growth in parents after a child's admission to intensive care: maybe Nietzsche was right?* (Colville, Cream 2009). Nel Dicembre del 2010 Mark Seery pubblica uno studio sul *Journal of Personality and Social Psychology* intitolandolo *Whatever does not kill us: Cumulative lifetime adversity, vulnerability and resilience* (Seery, Holman, Silver 2010) e quando l'anno successivo un'ulteriore ricerca pubblicata su *Current Directions in Psychological Science* (Seery 2011) raggiunge una discreta risonanza mediatica, il nome di Nietzsche comincia a ricorrere su riviste più o meno specializzate, quotidiani e siti internet. A fare da apripista è il *The Telegraph* a cui Seery rilascia una cauta dichiarazione riguardo alle voci sensazionalistiche secondo cui le più recenti evidenze scientifiche proverebbero che Friedrich Nietzsche aveva ragione. Se già il titolo del *The Telegraph* – "*Nietzsche was right: adversity makes you stronger*" – non lasciava molti dubbi, la scelta del *Dailymail* sanciva definitivamente l'avvenuto passaggio di consegne dal pensiero nietzschiano alle scienze psicologiche contemporanee: "*So Nietzsche WAS right: What doesn't kill you makes you stronger, scientists find*".¹

Nella rappresentazione interna ed esterna al campo della ricerca medico-psicologica, il nome di Nietzsche e una determinata interpretazione del suo pensiero vengono quindi sempre più spesso associati alle teorie della resilienza (Lecomte 2002) e della crescita post-traumatica (Tedeschi, Calhoun 2004). Sempre più di frequente chi parla di resilienza e di crescita post-traumatica fa riferimento alla sentenza nietzschiana sulla lezione impartita dalla scuola di guerra della vita (Neenan 2009; Botturi 2010; Casula 2011; Hit-chens 2012; Cantoni 2014).

Lo scopo del presente contributo è quello di interrogare l'affinità



Fig. 1
Hans Olde, *Der kranke Nietzsche* (1899): "Il mio indirizzo non lo so più: poniamo che per il momento possa essere il Palazzo del Quirinale". A Heinrich Köselitz, 31 Dicembre 1888 (Nietzsche 2008b: 187).

non necessariamente elettiva venutasi a stabilire tra la filosofia nietzschiana e i risultati delle recenti ricerche psicologiche, cercando di delineare – se possibile – una visione nietzschiana della resilienza. Per farlo si adotterà una duplice strategia: in primo luogo si proporranno alcune considerazioni genealogiche sul concetto di "resilienza", con l'obiettivo di avvicinare da una prospettiva nietzschiana una categoria teorica e terapeutica sulle prime distante dall'orizzonte filosofico di Nietzsche; in secondo luogo si proporranno alcuni elementi per un'interpretazione dei "biglietti della follia" (*Wahnbriefe*) immanente all'opera di Nietzsche, con l'obiettivo di interrogare il senso dell'enunciato nietzschiano – "Ciò che non ci uccide ci rende *più forti*..." (Nietzsche 2013: 505) – a partire dall'evento del suo delirio. Questa seconda strategia richiederà una messa in questione della distinzione filosofia/vita che, come si mostrerà, sembra essere richiesta da ragioni ermeneutiche di fedeltà alla parola interpretata – fino al limite del silenzio [Fig. 1].

¹ Cfr. rispettivamente <http://www.telegraph.co.uk/science/8964844/Nietzsche-was-right-adversity-makes-you-stronger.html> e <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2075908/So-Nietzsche-WAS-right-What-doesnt-kill-makes-stronger-scientists-find.html>.

Per una genealogia della resilienza

La genealogia del concetto di resilienza può essere interpretata come una rivisitazione del mito di Medusa. L'uso del concetto afferisce originariamente al campo delle scienze dei materiali, nel contesto delle quali si riferisce alla capacità di un materiale, sottoposto a un carico o a un urto, di assorbire elasticamente energia prima di giungere a rottura. La resilienza di un materiale è perciò la sua resistenza a rottura per sollecitazione dinamica. L'etimologia del termine rimanda al verbo latino *resilio*, *-ire*, che indica un movimento a ritroso, per la precisione un salto indietro, un rimbalzo. La prima applicazione psicologica del concetto di resilienza, ad opera di Emmy Werner – che ha fatto uso del costrutto metaforico per indicare il consolidarsi delle competenze del soggetto posto in situazioni stressanti (Werner, Bierman, French 1971) – tende a ricalcare quei tratti elastici e plastici, propri ai materiali definiti resilienti, sopra un modello dello sviluppo psichico infantile in contesti fortemente svantaggiati da un punto di vista familiare, sociale ed economico.

Il ritratto del soggetto resiliente, in altre parole, è inizialmente un calco del materiale resiliente. Riflesso speculare del soggetto è la cosa, presa nella sua più radicale materialità: la resistenza a rottura. Perciò, sin dalla sua introduzione nelle scienze psicologiche il modello della resilienza sembra finire con il reificare il soggetto nel suo sguardo di Gorgone, costringendolo, in quanto modello teorico e speculativo, entro uno spazio di rifrazione mimetica con la cosa. Se misurare la resilienza di un soggetto psicologico vuole dire esaminare i tratti di resistenza e di equilibrio del sistema psichico, l'intensità della forza d'animo e l'efficacia delle strategie di fronteggiamento (*coping*) delle avversità, valorizzando così le risorse interne al soggetto, l'operazione rischia al tempo stesso di oggettivizzare il soggetto, omologando il funzionamento psichico alle proprietà strutturali di una cosa. La distinzione tra una traiettoria post-traumatica di guarigione ed una di resilienza (Bonanno 2004) – distinzione basata appunto sulla diversità del decorso ripristi-

nante (*recovery*) dalla capacità di mantenimento omeostatico (*resilience*) – così come il paragone tra la resilienza e il sistema immunitario (Oliverio Ferraris 2003), che permette all'organismo di fronteggiare le emergenze difendendosi sin dall'inizio dall'azione nociva degli agenti patogeni, sono tutte interpretazioni impersonali e de-soggettivizzanti dei fenomeni resilienti. La prima fase di diffusione della categoria di "resilienza", dunque, potrebbe essere a buon titolo inserita all'interno di quella atmosfera estetica contemporanea che Mario Perniola, rifacendosi alla rilettura benjaminiana del feticismo delle merci (Benjamin 1986: 124), ha definito "sex appeal dell'inorganico" (Perniola 2004). In breve, la riflessione psicologica sui fenomeni resilienti è equiva- sa, in prima istanza, ad una strategia di specularizzazione del soggetto e dell'oggetto. Osservato a partire dal modello psicologico della resilienza, il soggetto si vede cosa tra le cose.

L'evoluzione del concetto di "resilienza" all'interno delle scienze psicologiche coinciderà, invece, con un processo di emancipazione dalla *mimesi materialistica della cosalità*. Laddove, ad esempio, il concetto di "resilienza" viene utilizzato all'interno di un modello teorico come quello della crescita post-traumatica (*post-traumatic growth*), inevitabilmente l'accento cade non più sulla proprietà strutturale del mantenimento della cosa-psiche, bensì sull'accrescimento e lo sviluppo del funzionamento del soggetto-psichico (Pietrantonio, Prati 2006a; 2006b; Tedeschi, Park, Calhoun 1998). Così, oggi, chi parla di "resilienza" si riferisce per lo più a un processo o ad una capacità di superamento delle avversità attraverso lo sviluppo di strategie di fronteggiamento (*coping*) che possono, nel loro complesso, contribuire ad una crescita personale in termini di auto-consapevolezza, senso del sé e fiducia nelle proprie potenzialità e nelle reti relazionali di prossimità.

La traccia dell'origine materiale, cosale, della categoria di resilienza non scomparirà però del tutto. Questa tenderà piuttosto ad agire sotterraneamente, producendo i suoi effetti disturbatori sulla chiarezza e sull'intelligibilità del discorso definitorio della resilienza. Vale la pena soffermarsi, ad esempio, su alcune tensioni e polarità

concettuali irrisolte nel dibattito teorico recente. In primo luogo, a seconda del grado di emancipazione post-mimetica dell'uso teorico della categoria di "resilienza" dalla sua origine oggettivante, si può constatare il persistere della polarità *mantenimento/crescita*. Lo si è appena visto mettendo a confronto le prime definizioni del concetto di "resilienza" con le più recenti versioni della teoria della crescita post-traumatica. Ma al di là di questo confronto, la polarità si mantiene attiva nella definizione – o nell'*indefinizione*, per usare un concetto di Baudrillard (2007) – dell'effetto di auto-trasendimento proprio ai fenomeni resilienti. La traccia cosale che ossessiona la definizione di "resilienza" non permette di risolverne l'aporeticità interpretando risolutamente il movimento resiliente come trascendimento *di sé*, superamento di un *sé* resosi cosa, ostacolo, ostruzione psichica, ovvero come trascendimento *da sé*, originario auto-superamento – *di sé* stessi, *da sé* stessi – che fa leva nell'immanenza delle proprie risorse psichiche, materiali e sociali.

In secondo luogo, la categoria di "resilienza" rimane, a tutt'oggi, attraversata dalla polarità *capacità/processo* (Lecomte 2004). Sebbene molti teorici della resilienza convengano su una definizione di essa in termini interazionali e multidimensionali tali da far pensare alla resilienza come ad una proprietà emergente della riuscita (*outcome*) psicologica, piuttosto che ad una proprietà intrinseca del soggetto psicologico (Waller 2001; Rutter 2006; Costantino, Camuffo 2009; Sbattella 2010), è ancora molto diffusa – in particolare nei contesti applicativi dei modelli psicologici, dal self-help al marketing e al management – la convinzione che si possano distinguere e identificare con chiarezza personalità e strategie intrinsecamente resilienti da altre intrinsecamente fragili o vulnerabili (Oliverio Ferraris 2003; Hasson, Hadfield 2011), o che, in altri termini, si possa individuare un nucleo resiliente nella cosa-psiche.

In ultimo, la categoria di "resilienza" resta irretita in un'ambigua spartizione dei ruoli pragmatici – *soggettivo/intersoggettivo* – caratteristici dei fenomeni resilienti. Alcuni autori hanno messo in rilievo l'origine essenzialmente soggettiva delle risorse affettive e co-

gnitive necessarie a fronteggiare le avversità dimostrando capacità o innescando processi resilienti (Galimberti 2008; Pietrantonio, Prati 2006b). In questo senso, la sfera delle rappresentazioni affettive cui fanno riferimento la fiducia in se stessi e nella propria efficacia, così come la legittimazione della propria titolarità ad agire (*empowerment*), costituirebbe l'origine di quella forza motrice essenziale all'affermazione di sé. Inevitabilmente, ne risulta un'accentuazione della dimensione intrinsecamente resiliente del soggetto dotato di una felice capacità affettiva. Altri, invece, tendono a sottolineare la rilevanza cruciale della dimensione relazionale e intersoggettiva nell'emergere dei fenomeni resilienti. Nelle applicazioni pratiche (familiari, pedagogiche, mediche) dei modelli psicologici si insiste allora sul ruolo essenziale dei mediatori. Se nella sfera dell'infanzia si fa riferimento essenzialmente a figure adulte riconosciute come affidabili, nella più ampia estensione della sfera sociale si è introdotta la figura del "tutor di resilienza", un soggetto mediatore flessibile che tende a supplire alle mancanze delle reti relazionali prossime (Cyrulnik 2002; Lecomte 2010). In alcuni casi, infine, si giunge a ridurre l'intera dimensione delle risorse psichiche soggettive alla riproduzione di strategie apprese nei contesti familiari d'origine. Così, mentre l'autostima diventa il riflesso interno della solidità delle reti relazionali di prossimità e dei gruppi di appartenenza (famiglia, scuola, comunità, ecc.), il sentimento di efficacia personale può essere collegato allo stile genitoriale (*parenting*), interpretato come dispositivo di trasmissione del senso di auto-controllo e della capacità di raggiungere un obiettivo (Costantino, Camuffo 2009).

Quest'ultima tensione concettuale tra gli aspetti soggettivi e intersoggettivi dei fenomeni resilienti non sembra rimandare all'ostruzione materiale della traccia d'origine della categoria di "resilienza". Nell'un caso, come nell'altro, a costituire risorsa prima di resilienza è l'apertura vulnerabile del sé a se stesso e alla propria sfera emotiva, piuttosto che alla relazione con l'altro. Lontana dall'impersonale resistenza a rottura dei materiali, la resilienza si presenta adesso come risolto energetico della fragilità. Si può considerare,

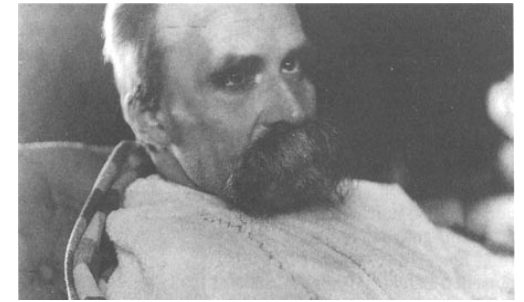


Fig. 2
Hans Olde, *Der kranke Nietzsche* (1899): "Questo è stato il piccolo scherzo a causa del quale mi perdono la noia di aver creato un mondo". A Jakob Burckhardt, 4 Gennaio 1889 (Nietzsche 2008b: 195).

quindi, quest'ultima ambigua declinazione della "resilienza" come la più moderna, nel senso per cui una simile interpretazione della categoria corrisponde alla definitiva emancipazione dalla mimesi materialistica della cosalità.

In un certo senso, la genealogia della resilienza equivale ad un processo di "vulnerabilizzazione" della materia resiliente, secondo uno schema che sembra essere omologo al modello della risposta resiliente alle avversità. Se oggi la resilienza è la capacità o il processo di rovesciare, facendo leva sull'apertura vulnerabile del sé, la negatività degli eventi avversi in occasioni di crescita psicologica positiva, ciò è anche dovuto al fatto che questa categoria è stata sottoposta, nel corso dei suoi successivi slittamenti semantici, ad un processo di meta-riflessione che le ha permesso di rovesciare la propria negatività concettuale – la traccia materiale, cosale, impersonale – in una positività socialmente condivisibile. Le prime definizioni di "resilienza", costruite sulla mimesi materialistica della cosalità e incentrate sui parametri di "capacità", "mantenimento" e "consolidamento", tendevano a imporre una distinzione discriminante ed escludente tra soggetti resilienti – materialmente resistenti a rottura – e soggetti deboli, intrinsecamente fragili e costantemente vulnerabili. L'emancipazione della resilienza dalla cosalità ha permesso invece non solo di ammorbidire questa distinzione – mettendo ad esempio in discussione lo statuto di "capacità" della resilienza, o interfacciandolo con la dimensione affettiva del soggetto – ma di rovesciarla: la teoria della forza oggettivante si è tradotta in una teoria della debolezza soggettivante; l'elogio della resistenza in un elogio della vulnerabilità. Resta da compren-

Fig. 3
Hans Olde, *Der kranke Nietzsche* (1899): "No, caro amico, il mio stato di salute è tutt'ora eccellente; solo che ho scritto la lettera con una pessima luce – non riesco più a riconoscere quello che scrivevo". A Franz Overbeck, 29 Dicembre 1888 (Nietzsche 2008b: 177).



dere quali valori risultino vittoriosi in questo conflitto delle interpretazioni e quali potenze si nascondano dietro simili valori.

Necessità del delirio. Resilienza ed eterno ritorno dell'uguale

Nei primissimi giorni del Gennaio 1889 Friedrich Nietzsche perde definitivamente la sua lucidità: incapace di distinguere la finzione teorica dalla realtà concreta, la sua psiche crolla in un delirio di scrittura causato dall'acuirsi di una patologia sulla natura della quale è ancora aperto il dibattito. Emblematicamente la perdita del sé è segnalata dall'uso ripetuto di pseudonimi nelle missive che Nietzsche spedisce da Torino ai quattro angoli dell'Europa. "Dioniso" e "Il Crocefisso" sono i nomi scelti da Nietzsche per rivolgersi ai propri interlocutori. Tra questi, sarà Burckhardt a comprendere la gravità della situazione e ad avvertire l'amico Overbeck. Partito la sera del 7 Gennaio, questi raggiungerà a Torino Nietzsche e la sua follia il giorno successivo [Fig. 2].

Dal punto di vista di una teoria della resilienza il crollo psichico di Nietzsche non può che essere valutato come un esito infelice di risoluzione psicologica dell'esperienza del negativo – in questo caso della malattia – nella cristallizzazione di un trauma. La risposta di Nietzsche alla malattia non gli avrebbe permesso di intraprendere quel percorso resiliente di attraversamento e rovesciamento della negatività [Fig. 3]. In questo senso, è la salute, intesa come identità della vita personale, ciò che il delirio sottrae a Nietzsche prima ancora di ucciderlo. Dopo i giorni del crollo passeranno, infatti, circa undici anni di sragione prima che l'ultimo sintomo – il

sintomo incurabile – colpisca Nietzsche sotto forma di polmonite nella casa di Weimar dove si era trasferito con la sorella nel 1897. Tuttavia, il caso Nietzsche – il suo personale caso clinico, così come la contingente occorrenza ontologica del suo delirio – sembrerebbe costituire un banco di prova ineludibile per qualsiasi tentativo di approssimare ermeneuticamente un pensiero nietzschiano della resilienza, giungendo così a valutare la portata che l'enunciato “Ciò che non ci uccide ci rende *più forti...*” (Nietzsche 2013: 505) può assumere per una teoria psicologica della resilienza.

La prima ipotesi tende a distinguere con nettezza il costrutto teorico dal dato biografico. Nietzsche avrebbe intuito il fenomeno della resilienza, restituendone icasticamente il senso nel celebre aforisma, ma non sarebbe stato in grado di rispondere in modo resiliente alla sua patologia. La seconda ipotesi, invece, elidendo il confine tra filosofia e vita, intende interrogare il senso dell'enunciato nietzschiano a partire dall'evento del delirio. Il buon senso suggerirebbe di sottrarsi dalla tentazione di risolvere interamente la vita nella parola filosofica; vale a dire, in questo caso, di inscrivere il delirio di Nietzsche all'interno dell'orizzonte filosofico da lui delineato e di offrirne, perciò, un'interpretazione immanente. D'altra parte alcune ragioni di carattere ermeneutico premono per una lettura della malattia interna all'opera filosofica.

In primo luogo occorre considerare il carattere essenzialmente personale e biografico della riflessione filosofica nietzschiana. Lo stesso Nietzsche, in più occasioni, ha messo in evidenza l'intreccio indissolubile tra questi due piani. Basterà ricordare ciò che, a proposito dell'eterno ritorno dell'uguale, afferma in *Ecce Homo*: “confesso che la più profonda obiezione contro l'eterno ritorno, il mio pensiero propriamente abissale, è sempre mia madre e mia sorella” (Nietzsche 1994: 21). Dirimente in questo contesto non è tanto l'occorrenza di un riferimento familiare – nella misura in cui la scrittura di *Ecce Homo* risponde in primo luogo a ragioni autobiografiche – bensì l'idea che due componenti della famiglia possano costituire un'obiezione alla dottrina dell'eterno ritorno [Fig. 4]. Evidentemente, non essendo immune alla vita, la teoria non si pre-

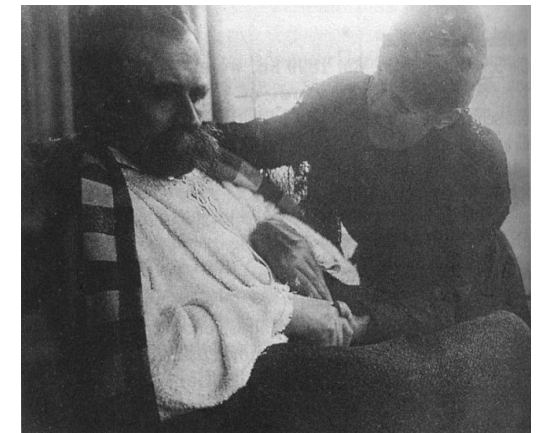
Fig. 4

Hans Olde, *Der kranke Nietzsche* (1899): “Sorella mia, ho ricevuto la Tua lettera, e dopo averla riletta più volte mi vedo seriamente costretto a prendere congedo da Te. Ora che il mio destino si è deciso, sento ciascuna delle parole che mi rivolgi come se fossero dieci volte più taglienti”. A Elisabeth Förster, metà Novembre 1888 (Nietzsche 2008b: 72-73).



Fig. 5

Hans Olde, *Der kranke Nietzsche* (1899): “Mia vecchia mamma, ricevi i miei più cordiali auguri per la fine dell'anno e augurami un anno che corrisponda alle grandi cose che dovranno accadere durante il suo corso. La Tua vecchia creatura”. A Franziska Nietzsche, 21 Dicembre 1888 (Nietzsche 2008b: 158).



senta, in Nietzsche, come una sfera di senso autonoma e separata da quella [Fig. 5].

In secondo luogo, per quanto specificamente concerne un discorso sulla resilienza, separare vita e teoria, realtà e linguaggio, equivale ad escludere, in quanto trascendente ed esterno al discorso, l'evento del delirio dal novero degli elementi significativi per interpretare l'enunciato nietzschiano e, così facendo, optare arbitrariamente per una determinata interpretazione di esso. Ma cosa significa realmente l'affermazione secondo la quale ciò che non uccide rende più forti? Nella vita di Nietzsche il delirio, quale esito di una condizione patologica, si è frapposto tra il decorrere della sua lucidità e il sopraggiungere dell'ultimo sintomo. Ostacolo, intralcio, contrattempo, il caso – clinico e ontologico – non ha ucciso

Nietzsche.

In un senso piuttosto restrittivo, infatti, si dovrà senza dubbio convenire sul fatto che la follia di Nietzsche non gli ha sottratto la vita. Ciò che invece è andata perduta, nel caso, è la vita psichica, la salute come identità della vita psichica del soggetto. Non tutto ciò che non uccide renderebbe più forti, dunque, ma solo ciò che non uccide il soggetto, solo ciò che non intacca la capacità del soggetto di dare senso – intersoggettivamente condivisibile – ad un mondo contingente e perciò intessuto di negatività. Ciò che una simile interpretazione dimentica non è tanto il dato biologico della vita di Nietzsche – sopravvissuto al suo crollo per circa undici anni – bensì il rovescio del soggetto e l'ipotesi inquietante che questo rovesciamento comporta: quale relazione si verrebbe a stabilire tra vulnerabilità e resilienza, e quale concezione dei fenomeni resilienti emergerebbe se il delirio – non avendo ucciso Nietzsche pur avendogli sottratto la padronanza soggettiva di sé – fosse considerato un caso di accrescimento della potenza?

Per dare corpo alle inquietudini riposte in questa ipotesi sarebbe necessario lavorare ad un'interpretazione dei "biglietti della follia" (*Wahnbriefe*), che fosse in grado di inscrivere forma e contenuto nella cornice teorica tracciata da Nietzsche. Oggetto elettivo di una simile pratica ermeneutica sarebbe il reciproco implicarsi di delirio e volontà di potenza. Nell'ambito di questo lavoro, più limitatamente, si segnalerà uno tra i possibili aspetti di questa implicazione: il nesso tra eterno ritorno dell'uguale e de-soggettivazione. Tra i temi ricorrenti dei "biglietti della follia" risalta l'auto-identificazione di Nietzsche con Dio. In più di un'occasione, infatti, Nietzsche si presenta ai suoi mittenti come teofania. Scrivendo all'amica Meta von Salis, proclama: "Il mondo è trasfigurato, poiché Dio è sulla terra. Non vede come tutti i cieli gioiscono?" (Nietzsche 2008b: 193). Rivolgendosi al filosofo schopenhaueriano e orientalista Paul Deussen, amico dai tempi del *gymnasium* di Pforta, Nietzsche ammette la propria responsabilità personale nella creazione del mondo (2008b: 196). L'onnipotenza espressa da queste affermazioni risuona simmetricamente con le numerose dichiarazioni

di guerra contenute nei biglietti. Per quanto dichiarò a Jean Bourdeau, giornalista collaboratore del *Journal des Débats*, di ritenere "sinceramente possibile ricondurre all'ordine tutta l'assurda situazione dell'Europa con una sorta di risata storica, senza che vi sia bisogno di far scorrere una sola goccia di sangue" (2008b: 191), a Strindberg e a Overbeck confessa di avere intenzione di fucilare l'Imperatore e tutti gli antisemiti (2008b: 188, 197).

D'altra parte questa forma di delirio proiettivo della personalità, che lo porta ad assumersi il peso teologico dell'esistenza e della trasformazione del mondo, non risulta essere del tutto incondizionato. Difatti, scrivendo a Jakob Burkhardt, nei confronti del quale Nietzsche nutriva un profondo rispetto e una sincera ammirazione, non solo si mostra felice di riconoscergli una forma di preminenza "ontologica" – "Ora è Lei – sei tu – il nostro grande, grandissimo maestro: dato che io [...] devo essere soltanto l'equilibrio aureo di tutte le cose, in ogni cosa abbiamo alcuni che stanno sopra di noi..." (2008b: 195-196) – ma giunge addirittura, e così inaspettatamente per un uomo impegnato a dichiarare guerra al mondo, a confessarsi, a confidare e ad affidare se stesso all'altro, porgendo il fianco vulnerabile seppur all'interno di una cornice enunciativa alterata dal delirio proiettivo. Il 6 Gennaio 1889 scrive:

Caro signor professore,

in fin dei conti sarei stato molto più volentieri professore a Basilea piuttosto che Dio; ma non ho osato spingere il mio egoismo privato al punto di tralasciare per colpa sua la creazione del mondo. Vede, comunque e dovunque si viva, è necessario fare dei sacrifici. E tuttavia mi sono riservato una stanzetta da studente situata di fronte a Palazzo Carignano (nel quale sono nato come Vittorio Emanuele), che inoltre mi consente di udire dal tavolo di lavoro la splendida musica della Galleria Subalpina, sotto di me. Pago 25 fr. servizio compreso, mi procuro il mio tè e faccio tutte le spese da solo, soffro per gli stivali rotti. [...] Quello che è spiacevole e che mette a prova la mia modestia è che in fondo io sono tutti i nomi della storia. [...] Di tan-

to in tanto si fanno degli incantesimi... Vado ovunque col mio vestito da studente, ogni tanto do una pacca sulla spalla a qualcuno e dico: siamo contenti? Son dio, ho fatto questa caricatura (2008b: 200-202).

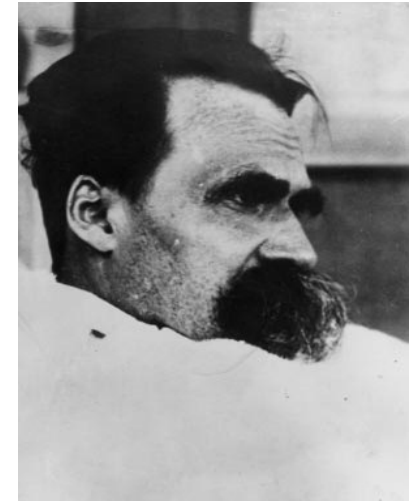
Quella indirizzata a Burckhardt è la lettera più estesa e al contempo la più distesa, tra quelle inviate nei primi giorni di Gennaio. Tra egoismo privato e modestia, Nietzsche si prende del tempo, riflette sulla propria condizione e, pur mantenendosi iscritto in una cornice di delirio, si espone al suo interlocutore. Espone cioè la propria singolarità. Stanzetta da studente, stivali rotti sono attributi di una singolarità vulnerabilmente esposta. Considerandoli quali Nietzsche stesso sembra interpretarli, vale a dire come attributi teologici, risultano ben miseri se messi a confronto con il catalogo di attributi positivi e negativi che la teologia cristiana ha stilato per definire l'essenza divina.

Nel paradossale contesto teologico e quotidiano di questa lettera, però, emerge tra tutte un'affermazione dalla tonalità speculativa: "in fondo io sono tutti i nomi della storia" (2008b: 201). Questa dichiarazione è l'unica che permetterebbe di inquadrare filosoficamente – oltre che clinicamente – il delirio di onnipotenza nietzschiano. Essa infatti sembra entrare in risonanza con la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale. Già tre giorni prima, scrivendo a Cosima Wagner, Nietzsche aveva acceso e lasciato brillare questa suggestione, che forse merita di essere presa in considerazione come suggerimento ermeneutico. Il 3 Gennaio scrive:

Alla principessa Arianna, la mia amata.

È un pregiudizio che io sia un uomo. Ma ho spesso vissuto tra gli uomini e conosco tutte le esperienze che gli uomini possono fare, dalle più basse alle più alte. Tra gli indiani sono stato Buddha, in Grecia Dioniso – Alessandro e Cesare sono le mie incarnazioni, come pure il poeta di Shakespeare Lord Bacon [sic]. Da ultimo sono stato ancora Voltaire e Napoleone, forse anche Richard Wagner... Ma questa volta vengo come Dioniso vittorioso, che renderà la terra un giorno

Fig. 6
Hans Olde, *Der kranke Nietzsche* (1899): "Dopo che mi hai scoperto, non è stata un'impresa trovarmi: la cosa difficile adesso è perdermi...". A Georg Brandes, 4 Gennaio 1889 (Nietzsche 2008b: 195).



di festa... Non che io abbia molto tempo... I cieli gioiscono per il fatto che sono qui... Sono stato anche appeso alla croce... (2008b: 194).

La scrittura delirante di Nietzsche, il sentimento di onnipotenza e la sua cornice teofanica, assumono qui l'aspetto di una nuova personalissima formulazione della dottrina dell'eterno ritorno. Rispetto alle più celebri versioni di quel "pensiero propriamente abissale" (Nietzsche 1994: 21), la lettera a Cosima Wagner introduce due elementi di novità. In primo luogo presenta la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale, della quale Nietzsche aveva già fornito in più occasioni delle versioni etiche, incentrate sul tema della decisione e dell'affermazione della vita, e delle versioni ontologiche, incentrate sul divenire naturale del cosmo e sul computo dei mondi possibili, in una versione storicizzata. Qui, è una potenza dionisiaca e sovrastorica che, seguendo una traiettoria punteggiata da successive incarnazioni culturali, eternamente ritorna sulla terra [Fig. 6].

In secondo luogo, la lettera presenta l'idea dell'eterno ritorno come incarnato nell'esperienza vissuta di Nietzsche, o almeno in un'auto-interpretazione della propria esperienza biografica. Signifi-

cativamente, in *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche aveva affermato che “se si ha carattere, si ha anche una propria tipica esperienza interiore, che ritorna sempre” (Nietzsche 1981: 71). In questo senso, l'eterno ritorno figura qui come quell'esperienza interiore eternamente ritornante che costituisce un carattere. Al tempo stesso però questo carattere singolare – il carattere dell'esperienza interiore di Nietzsche – corrisponde ad una potenza eternamente ritornante nella storia. Nietzsche stesso diventa perciò il punto di sutura tra la dimensione esperienziale soggettiva e la dimensione storico-ontologica oggettiva dell'eterno ritorno.

Se già alcune formulazioni dell'eterno ritorno ne mettevano in risalto il tratto esperienziale – si pensi alla celebre ipotesi, contenuta in *Der fröhliche Wissenschaft*, del demone che, insinuandosi nelle nostre solitudini, ci confessa la necessità dell'eterno ritorno di tutte le cose, lasciandoci cadere addosso quel macigno etico, quel radicale ostacolo all'agire intenzionale, definito “il peso più grande” (Nietzsche 2005: 248-249) – le lettere a Cosima Wagner e a Jakob Burckhardt identificano definitivamente l'eterno ritorno con l'esperienza personale di Nietzsche.

Paradossalmente, però, questa personalizzazione dell'eterno ritorno corrisponde anche alla definitiva de-soggettivazione di Nietzsche. Da una parte, come esperienza interiore, l'eterno ritorno assume l'aspetto di un carattere, dall'altra questo carattere perde definitivamente la sua tradizionale marca soggettiva e personale per diventare il carattere del divenire. Corrisponde all'eterno ritorno del mondo, infatti, quell'esperienza interiore che eternamente ritorna nel corso della storia sotto i più diversi nomi. Per l'esattezza, sotto tutti i nomi della storia. Da Nietzsche a Dioniso, passando per Alessandro Magno, Giulio Cesare, Buddha, Shakespeare per terminare nuovamente con Nietzsche, un unico carattere ricorre eternamente nella storia dell'umanità come cifra dell'eterno ritorno della volontà di potenza.

È in questo senso, allora, che va interpretata l'idea nietzschiana secondo la quale l'uomo sarebbe un transito verso l'oltre-uomo

(*Übermensch*).² “L'uomo – scrive Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* – è un cavo teso tra la bestia e il superuomo [...] La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto (Nietzsche 2003: 8).

Non in quanto elemento mortale e transitorio – marcato da una radicale finitudine – l'uomo è transizione verso l'oltre-uomo, bensì in quanto luogo di transito, stazione, dell'eterna circolazione della volontà di potenza. Se è vero che Nietzsche definisce il rapporto tra l'uomo e l'eterno ritorno nei termini di un'affermazione – ovvero, di una decisione a favore – di questo, mettendo così in risalto la dimensione etica dell'azione che accoglie in sé il divenire, è anche vero che questa affermazione corrisponde ad una rivelazione trasformatrice. L'uomo potrà ripristinare una relazione non moralisticamente degenerata con il divenire naturale del mondo solo se, affermando risolutamente l'eterno ritorno dell'uguale, anche si risolverà definitivamente in esso, de-soggettivandosi a favore della transizione verso l'oltre-uomo.

In quest'ottica, il carattere di transito dell'umano che l'esperienza dell'eterno ritorno rivela e ri-attiva – restituendo l'uomo contro la morale al divenire del mondo – non può essere declinato nel senso di una filosofia della finitudine. Il transito nel divenire, infatti, tende a sospendere la validità dell'endiadi vita/morte così come l'interpretazione morale della vita l'ha pensata. Mentre vivere/morire costituiscono i due poli inseparabili di un unico dispositivo di soggettivazione, in quanto incardinano l'esperienza umana entro una cornice teleologica di senso, l'eterno ritorno ridefinisce – transvaluta, per usare l'espressione nietzschiana – l'esperienza umana de-

² Seguo l'indicazione di Gianni Vattimo (1979; 1993) a proposito della traduzione del termine “*Übermensch*”. Generalmente tradotto con il sostantivo “superuomo” – così come appare nell'edizione Adelphi cui faccio riferimento – il concetto nietzschiano di “*Übermensch*” afferisce più ad un oltrepassamento dell'umano che non ad una intensificazione di questo. Sebbene il concetto interessi anche l'area semantica della crescita e del dispendio di un'eccedenza di potenza, così come è stabilito dalla dottrina della volontà di potenza, il prefisso oltre- sembra preferibile al più tradizionale *super-*.



Fig. 7
Hans Olde, *Der kranke Nietzsche* (1899): "Adesso nella mia vita non esiste più il caso". Ad Andreas Heusler, 22 Dicembre 1888 (Nietzsche 2008b: 161).

soggettivandola come transito oltre-umano. Così, la contingenza del delirio di Nietzsche, la sua personale esperienza di de-soggettivazione, si rivela essere nel soggettivo disequilibrio parte di un equilibrio ontologico necessario. Non sarebbe stato possibile fare esperienza dell'eterno ritorno e accettarne le conseguenze cioè, senza assistere alla sottrazione del proprio sé. Necessario all'eterno ritorno di tutte le cose è il delirio [Fig. 7].

Evidentemente, la necessità del delirio di Nietzsche, l'impossibilità ontologica del suo non accadere come evento in seno all'eterno ritorno, ridefinisce il senso di esso in riferimento ad una teoria della resilienza. L'accrescimento della potenza ricavato dall'affermazione dell'eterno ritorno coincide, infatti, con questo delirio stesso, ovvero con la disintegrazione della vita psichica soggettiva e con la risoluzione di questa nel divenire dei nomi della storia. Se ciò che non uccide rende più forti, allora il delirio, come esperien-

za della disintegrazione dell'esperienza in quanto tale e quale corrispondenza al divenire del mondo, è *par excellence* espressione dell'accrescimento della potenza. Questa non può che trovare nell'identità personale del soggetto psichico un limite da oltrepassare. Ciò però esclude, da un punto di vista nietzschiano, l'ipotesi interpretativa antitetica secondo la quale una crescita della potenza possa coincidere con l'incolume attraversamento del negativo da parte di una psiche integrata. In quanto risorsa adattiva, l'integrazione psichica è necessaria a conservare la vita, ma si rivela del tutto insufficiente a corrispondere al divenire del mondo come continuo oltrepassamento della vita. Se esiste una resilienza nietzschiana, perciò, essa si dà solo mettendo in gioco la propria vita come posta della volontà di potenza, affermando il divenire del mondo ed esponendosi a quella disintegrazione psichica che apre al carattere dell'eterno ritorno – il carattere di colui che eternamente ritorna. "lo amo – afferma Zarathustra – colui il quale dissipa la propria anima e non vuole essere ringraziato, né dà qualcosa in cambio: giacché egli dona sempre e non vuol conservare se stesso" (Nietzsche 2003: 9).

BIBLIOGRAFIA

- BAUDRILLARD J. (2007), *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano.
- BENJAMIN W. (1986), *Parigi, capitale del XIX secolo. I «passages» di Parigi*, Einaudi, Torino.
- BONANNO G. A. (2004), "Loss, trauma and human resilience: Have we underestimated the human capacity to thrive after extremely aversive events?", in *American Psychologist*, 59, 20-28.
- BOTTURI F. (2010), "Fondamenti filosofici del concetto di resilienza. Il problema della sofferenza e la ricerca del senso", in P. Di Sabato, E. Viscardi (a cura di), *Resilienza: oltre la tragedia e la rassegnazione*, EDUCatt, Milano, pp. 23-36.
- CANTONI F. (2014), *La resilienza come competenza dinamica e volitiva*, Giappichelli, Torino.
- CASULA C. C. (2011), *La forza della vulnerabilità. Usare la resilienza per superare le avversità*, Franco Angeli, Milano.
- COLVILLE G., CREAM P. (2009) "Post-traumatic growth in parents after a child's admission to intensive care: maybe Nietzsche was right?", in *Intensive Care Medicine*, 35/5, pp. 919-923.
- COSTANTINO M. A., CAMUFFO M. (2009), "Trasformazioni del concetto di resilienza e ricadute nella pratica", in *Ricerca e Pratica*, 25, pp. 57-64.
- CYRULNIK B. (2002), *I brutti anatroccoli*, Frassinelli, Milano.
- DELEUZE G. (2002), *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino.
- GALIMBERTI U. (2008), *L'Ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano.
- HASSON G., HADFIELD S. (2011) *Resisti! Fai rimbalzare le difficoltà. Usa la resilienza*, Vallardi, Milano.
- HITCHENS C. (2012), *Mortalità*, Piemme, Milano.
- LECOMTE J. (2002), "Qu'est-ce que la résilience ? Question faussement simple. Réponse nécessairement complexe", in *Pratiques Psychologiques*, 1, pp. 7-14.
- LECOMTE J. (2010) *Guérir de son enfance*, Odile Jacob, Parigi.
- NEENAN M. (2009), *Developing Resilience. A Cognitive-Behavioural*

- Approach*, Routledge, New York.
- NEOCLEOUS M. (2013), "Resisting resilience", in *Radical Philosophy*, 178, 2-7.
- NIETZSCHE F. (1981), *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE F. (1993), *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE F. (2003), *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE F. (2008a), *Il Crepuscolo degli Idoli*, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE F. (2008b), *Lettere da Torino*, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE F. (2013), *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano.
- OLIVERIO FERRARIS A. (2003), "Resilienti: la forza è con loro", in *Psicologia contemporanea*, 179, 18-25.
- PARK, C. L.; SLATTERY, J. M. (2014), "Resilient interventions with focus on meaning and values", in M. Kent, M. C. Davis, J. W. Reich (a cura di), *The resilience handbook. Approaches to stress and trauma*, Routledge, New York, pp. 270-282.
- PERNIOLA M. (2004), *Il sex appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino.
- PIETRANTONI L., PRATI G. (2006a), "Crescita post-traumatica: un'opportunità dopo il trauma?", in *Psicoterapia Cognitiva e Comportamentale*, 12/2, pp. 133-144.
- PIETRANTONI L., PRATI G. (2006b), "Oltre la tempesta. Il lato nascosto del trauma", in *Psicologia contemporanea*, 198, pp. 4-10.
- ROMANO V. (2011), *Adolescenti e situazioni limite*, UNI Service, Trento.
- RUTTER M. (2006), "Implications of resilience concepts for scientific understanding", in *Annals of New York Academy of Sciences*, 1094, pp. 1-12.
- SBATTELLA F. (2010), "La resilienza: capacità o processo? Il contributo della psicologia", in P. Di Sabato, E. Viscardi (a cura di), *Resilienza: oltre la tragedia e la rassegnazione*, EDUCatt, Milano, pp. 89-100.
- SEERY M. (2011), "Resilience: A silver lining to experiencing adverse life events?" in *Current Directions in Psychological Science*, 20/6,

pp. 390-394.

SEERY M., HOLMAN E. A., SILVER, R. C. (2010), "Whatever does not kill us: Cumulative lifetime adversity, vulnerability and resilience" in *Journal of Personality and Social Psychology*, 99/6, pp. 1025-1041.

TEDESCHI R., CALHOUN L. (2004), "Post-traumatic growth", in *Psychological Inquiry*, 15, 1-18.

TEDESCHI R., PARK C., CALHOUN L. (1998), *Post-traumatic growth: Positive changes in the aftermath of crisis*, Mahwah, Londra.

VATTIMO G. (1979), *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano.

VATTIMO G. (1993), *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari.

WALLER M. A. (2001), "Resilience in ecosystemic context: Evolution of the concept", in *American Journal of Orthopsychiatry*, 71/3, pp. 290-297.

WERNER E. E., BIERMAN J. M., FRENCH F. E. (1971), *The children of Kauai*, University of Hawaii Press, Honolulu.