

Stefano Marino

La “grande ragione del corpo”. Osservazioni sulla presenza di Nietzsche nel neopragmatismo e nella somaestetica

Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem;
und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.

F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*.

1.

Com'è noto, “Friedrich W. Nietzsche muore il 25 agosto del 1900, al termine di una malattia che da circa undici anni ha reso improduttiva la sua mente. Nonostante la suggestione ‘epocale’ che questa data suscita, egli è, stando alla nuda evidenza dei numeri, un pensatore del [XIX] secolo”; ciononostante, Nietzsche è anche l’“autore che forse più d’ogni altro ha influenzato e caratterizzato il pensiero del Novecento”, grazie alla “straordinaria capacità di anticipazione sul suo proprio tempo di cui il pensiero nietzschiano dà prova”¹. L’eredità di Nietzsche si è dispiegata in maniera straordinariamente ampia nell’ambito della cultura contemporanea in tutte le sue dimensioni: filosofia, arte, scienze, letteratura, musica, cinema e altro ancora. Limitandoci al solo piano filosofico, si può facilmente notare come tale eredità si sia manifestata, oltre che in un infinito numero di contributi specialistici dedicati a ogni aspetto della sua biografia o all’approfondimento di singoli temi e momenti specifici del suo pensiero, anche in un’ampia serie di grandi letture e interpretazioni sviluppate direttamente da alcuni fra i massimi protagonisti della filosofia del Novecento. A testimonianza di ciò, è sufficiente ricordare solamente alcuni fra i protagonisti della filosofia novecentesca che hanno spesso trovato degli stimoli fecondi per l’elaborazione delle proprie autonome prospettive di pensiero proprio impegnandosi in un confronto critico con quella “vera svolta nel pensiero occidentale”² che è stato il pensiero di

¹ C. Gentili, *A partire da Nietzsche*, Marietti, Genova 1998, p. 9.

² Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, ed. it. a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 23.

Nietzsche: da Karl Löwith a Karl Jaspers, da Eugen Fink a Max Horkheimer, da Martin Heidegger a Theodor W. Adorno, da Jacques Derrida a Gilles Deleuze, da Michel Foucault a Paul Ricoeur, da Bernard Williams ad Arthur C. Danto, e molti altri ancora³.

Nel presente contributo, intitolato *La "grande ragione del corpo". Osservazioni sulla presenza di Nietzsche nel neopragmatismo e nella somaestetica*, proverò appunto a confrontarmi con una piccola parte della ricezione e dell'eredità di Nietzsche nel XX e XXI secolo, focalizzando la mia attenzione sul movimento filosofico che è stato abitualmente definito come "neopragmatismo" (e, in particolare, sulla figura di Richard Rorty) e poi su un ulteriore sviluppo di tale movimento negli ultimi decenni che ha preso il nome di somaestetica e che si deve soprattutto al filosofo statunitense Richard Shusterman. Il senso e lo scopo di questo articolo, pertanto, non consisteranno tanto nel ricostruire determinati momenti del pensiero di Nietzsche in quanto tale, quanto piuttosto nel confrontare sinteticamente due diverse letture di Nietzsche che sono emerse nello stesso contesto (quello, cioè, della tradizione di pensiero del neopragmatismo) e nel tentare di sfruttare tale occasione per mettere in luce sia alcune caratteristiche del pensiero aperto, vasto, plurale e talvolta positivamente disorientante di Nietzsche, sia per mettere in luce alcuni rapporti di affinità e divergenza interni al neopragmatismo stesso. In altre parole, così come, per esempio, confrontare fra loro le letture di Nietzsche offerte da Heidegger e Gadamer può rivelarsi uno strumento utile sia per cogliere alcune sfumature del pensiero nietzschiano rivelate da tali interpretazioni, sia per notare certi rapporti di affinità e divergenza interni alla tradizione dell'ermeneutica novecentesca⁴, in un modo non dissimile si può tentare di sfruttare lo stesso procedimento anche nel caso di tradizioni e dibattiti più recenti, come il neopragmatismo e la somaestetica.

2.

Che sia possibile, in generale, stabilire degli accostamenti fra alcune parti del pensiero frammentario, aforistico e volutamente non sistematico di Nietzsche e alcune dimensioni della tradizione di pensiero del pragmatismo, è abbastanza noto. Per esempio, a proposito delle riunioni del

³ Su ciò, cfr. ad esempio E. Behler, *Nietzsche in the Twentieth Century*, in B. Magnus e K.M. Higgins (a cura di), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 281-322; M. Ferraris, *Nietzsche nella filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 2009.

⁴ Su ciò, mi sia consentito di rimandare al mio saggio *L'ombra del nichilismo e il dramma di Zarathustra: Gadamer su Nietzsche*, in *Fusioni di orizzonti. Saggi su estetica e linguaggio in Hans-Georg Gadamer*. Aracne, Roma 2012, pp. 105-137.

Metaphysical Club da cui scaturì l’impulso iniziale alla fondazione della corrente di pensiero del pragmatismo – e a proposito della valorizzazione, da parte dei pragmatisti, del “concetto di credenza come ‘ciò per cui l’uomo è pronto ad agire”, come “[ciò che] ci guida nella ricerca [e] mira a definire le condizioni più adatte alla vita”, cosicché “il pensiero trova la sua realizzazione nella credenza, la quale definisce un abito o una regola dell’azione” –, è stato notato come viga una certa prossimità fra “la semi-osi illimitata di Peirce” e “l’infinità delle interpretazioni in Nietzsche”⁵. Oltre a ciò, com’è noto, sono numerosi gli studi sul rapporto fra il pensiero di Nietzsche e, ad esempio, il trascendentalismo proto-pragmatista di Ralph Waldo Emerson⁶.

Un filosofo neopragmatista del secondo Novecento, Richard Rorty, ha insistito in modo particolarmente forte sulla possibilità di accostare il pensiero di Nietzsche alla tradizione del pragmatismo, o addirittura di leggere Nietzsche come un pragmatista – con riferimenti, nel caso di Rorty, non tanto all’anima peirceiana del pragmatismo, quanto piuttosto alla sua anima jamesiana e deweyana⁷. Prima di addentrarci in questo argomento, tuttavia, è bene fornire alcune indicazioni e coordinate minimali sul contesto generale di cui stiamo parlando, ovvero sul neopragmatismo. A proposito degli sviluppi forse più stimolanti del pensiero pragmatista dagli ultimi decenni del secolo scorso fino a oggi, si è soliti parlare infatti, in campo storiografico-filosofico, di “convergenza tra filosofia analitica e pragmatismo” (Quine, Sellars, Davidson), di rapporto fra “pragmatismo e teoria critica” (Apel, Habermas, Honneth), di “persistenza della tradizione” (Bernstein, Margolis) e, infine, di “neopragmatismo” propriamente detto, con i nomi di Putnam e Rorty, quanto all’origine del movimento, e con i nomi di Susan Haack, Cornel West, Robert Brandom e Richard Shusterman, quanto alle “tendenze odierne”⁸. Questa sequenza di nomi e approcci è anche significativa ai fini di una rapidissima ricostruzione del singolare itinerario intellettuale di Rorty, il quale pubblicò nel 1967 *The Linguistic Turn*, il suo primo libro (come curatore), raccogliendo diversi contributi importanti sul tema del linguaggio nella tradizione della filosofia analitica, ma il quale gradualmente prese le distanze dalla filosofia analitica (all’epoca predo-

⁵ M. Ferraris, *Etica e politica*, in Id. (a cura di), *Guida a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 61-62.

⁶ Cfr., ad esempio, B. Zavatta, *Individuality and Beyond: Nietzsche Reads Emerson*, Oxford University Press, Oxford 2019.

⁷ Su ciò, cfr. ad esempio J.P. Murphy, *Il pragmatismo*, trad. it. di A. Pagnini, il Mulino, Bologna 1997, pp. 19-89; C. West, *La filosofia americana*, ed. it. a cura di F.R. Recchia Luciani, Editori Riuniti, Roma 199, pp. 55-90.

⁸ Cfr. R.M. Calcaterra, G. Maddalena e G. Marchetti (a cura di), *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Carocci, Roma 2015, p. 191 ss.

minante negli Stati Uniti), si avvicinò all'ermeneutica, al decostruzionismo e soprattutto al pragmatismo, e infine delinè un'originale sintesi di queste influenze nei suoi lavori della maturità. Fra questi lavori, mi limito a citare qui le monografie *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) e *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989), e poi le raccolte di saggi *Consequences of Pragmatism* (1982), *Objectivity, Relativism and Truth* (1991) ed *Essays on Heidegger and Others* (1991)⁹.

Nonostante l'espressione "svolta linguistica" sia da associare, in senso stretto e rigoroso, al primo libro di Rorty – ancora saldamente collocato all'interno della cornice di quella filosofia analitica che invece, nel giro di pochi anni, diventerà il bersaglio principale della sua critica filosofica e anche della sua ironia corrosiva ma al tempo bonaria¹⁰ –, probabilmente si può comunque dire che il *linguistic turn*, inteso in senso ampio, non abbia mai cessato di costituire il paradigma di riferimento anche per l'evoluzione successiva del pensiero di Rorty all'insegna dell'ermeneutica (seppure secondo un'accezione un po' *sui generis* del termine¹¹) e del pragmatismo. Non è un caso, sotto questo punto di vista, che alla fine dell'Introduzione alla raccolta *Essays on Heidegger and Others* Rorty dichiari che "si dovrebbero leggere i [suoi] saggi come esempi di ciò che un gruppo di filosofi contemporanei ha chiamato 'pensiero debole'" (SF 2, p. 10), con un chiaro riferimento, in questo caso, alla celebre raccolta di saggi *Il pensiero debole* curata da Vattimo e Rovatti nel 1983. Tutto ciò, come vedremo, ha i suoi effetti significativi anche sul piano della particolare lettura di Nietzsche offerta da Rorty.

Come si legge al principio della raccolta *Essays on Heidegger and Others*, lo scopo dei saggi ivi raccolti è quello di esaminare "la relazione tra la tradizione post-nietzschiana del pensiero franco-tedesco [...] e la tradizione pragmatista e anti-rappresentazionalista interna alla filosofia analitica"; più precisamente, "il contesto in cui i miei saggi intendono collocare la filosofia post-nietzschiana", scrive Rorty, "è il pragmatismo" (SF 2, pp. 3-4). A tal proposito, nell'Introduzione a *Essays on Heidegger and Others* Rorty fa riferimento a due brani di Nietzsche, tratti dai

⁹ In questo saggio, per brevità, i testi principali di Richard Rorty verranno citati con le seguenti sigle: CP (*Conseguenze del pragmatismo*, trad. it. di F. Elefante, Feltrinelli, Milano 1986); FDF (*La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, trad. it. di G. Boringhieri, Laterza, Roma-Bari 1989); FSN (*La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. di G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano 1992); SF 1 (*Scritti filosofici 1*, trad. it. di M. Maraffa, ed. it. a cura di A.G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1994); SF 2 (*Scritti filosofici 2*, trad. it. di B. Agnese, ed. it. a cura di A.G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1993).

¹⁰ Cfr. P. Tripodi, *Storia della filosofia analitica. Dalle origini ai giorni nostri*, Carocci, Roma 2015, pp. 259-264.

¹¹ Cfr. M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1997, pp. 356-360.

*Frammenti postumi 1885-1887 e 1888-1889*¹², sull’inammissibilità delle nozioni di “conoscenza in sé” e “cosa-in-sé” e sulla riconduzione delle cosiddette “categorie di ragione” a “una mera idiosincrasia di determinate specie animali”¹³; inoltre, nello stesso contesto Rorty fa anche riferimento al celebre testo di Nietzsche *Come il “mondo vero” finì per diventare favola*, incluso nel *Crepuscolo degli idoli*, e alla “famosa osservazione [...] espressa nello scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale* in merito alla verità come ‘esercito mobile di metafore’” (SF 2, p. 5)¹⁴. Ora, ciò che Rorty chiama “la versione nietzschiana di pragmatismo” ha verosimilmente “poco a che fare con le speranze sociali caratteristiche di James e Dewey”, e “il prospettivismo [di Nietzsche], il suo rifiuto di ammettere una concezione di verità slegata da interessi e bisogni”, è legato piuttosto a una “aspirazione alla perfezione individuale” (anziché al “sentimento emersoniano-americano di un nuovo genere di libertà sociale”); ciononostante, Rorty non esita comunque ad affermare che “Nietzsche fu anti-cartesiano, anti-rappresentazionalista, anti-essenzialista almeno quanto Dewey”, e che, per questo motivo, la lettura di Nietzsche risulta utile per “capire i pragmatisti più recenti e linguisticizzati – Quine, Putnam, Davidson – altrettanto quanto [...] Dewey” (SF 2, p. 5).

Riguardo alla crescente importanza che Nietzsche (e, più in generale, il confronto con la filosofia tedesca e francese) assume nell’itinerario neopragmatista di Rorty, si tenga conto del fatto che in *Philosophy and the Mirror of Nature*, la prima grande monografia di Rorty, Nietzsche viene citato molto raramente. Qui, nel contesto della critica rortyana al fondazionalismo, rappresentazionalismo, coscienzialismo, corrispondentismo e soggettivismo/oggettivismo moderni, si legge ad esempio che nell’Ottocento e nel primo Novecento alcune “occasional proteste contro [il]

¹² Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, t. I, 5 [14], p. 179; Id., *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, cit., vol. VIII, t. 3, 14 [152], p. 123.

¹³ In un contesto argomentativo simile, nel saggio *Heidegger, contingenza e pragmatismo* (SF 2, p. 42) Rorty fa riferimento a un frammento nietzschiano sulle “categorie di ragione” come “mezzi per accomodare il mondo a fini utilitari” (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., 14 [153], p. 125).

¹⁴ “Che cos’è dunque la verità? 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” (F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, cit., vol. III, t. II, p. 361). Sulla tematica del rapporto tra verità, menzogna e linguaggio in Nietzsche (con un focus soprattutto sulla sua produzione giovanile), cfr. ad esempio M. Clark, *Language and Truth: Nietzsche’s Early Denial of Truth*, e R. Pippin, *Truth and Lies in the Early Nietzsche*, entrambi in D.W. Conway (a cura di), *Nietzsche. Critical Assessments*, Routledge, London-New York 1998, vol. 2, pp. 19-43, 286-303.

modo di concepire la cultura come bisognosa di ‘fondazione’ e contro le pretese di una teoria della conoscenza che vuole soddisfare questo compito (ad esempio da parte di Nietzsche e James) passarono del tutto inosservate” (FSN, p. 8). Invece, nei saggi successivi raccolti nei volumi di *Philosophical Papers* e nella monografia *Contingency, Irony, and Solidarity* (tradotta in italiano col titolo *La filosofia dopo la filosofia*) i riferimenti a Nietzsche si moltiplicano e il filosofo tedesco viene arruolato da Rorty fra coloro che, appartenendo a “una tradizione di filosofia ironica”, avrebbero benemeritamente contribuito all’affermazione di “contestualismo e prospettivismo”, ad “accantona[re] la distinzione realtà/apparenza”, a “sdivinizza[re] la verità” e persino a “fare consapevolmente ciò che Hegel aveva fatto inconsapevolmente” (FDF, pp. 96, 101, 29, 54, 238n): cioè, secondo Rorty, far passare la filosofia dal paradigma della scienza rigorosa (o, anzi, della più rigorosa fra tutte le scienze, tanto da ambire a ergersi a garante della fondazione della scientificità in quanto tale) a un paradigma di incessante narrazione, ridescrizione e ricontestualizzazione. A tal proposito, si ricordi che uno degli scopi di *Contingency, Irony, and Solidarity* è proprio quello di promuovere “una svolta generale dalla teoria alla narratività”, la quale per Rorty “rappresenterebbe la rinuncia a voler afferrare tutti i lati della nostra vita con un unico colpo d’occhio, a descriverli con un unico vocabolario”, e la quale “sfocerebbe nel riconoscimento [della] ‘contingenza del linguaggio’ – il fatto che non c’è modo di uscire dagli svariati vocabolari che abbiamo impiegato per trovare un metavocabolario che in qualche modo tenga conto di *tutti i vocabolari possibili*” (FDF, p. 5).

Per Rorty, coniugando gli stimoli offerti, fra gli altri, da autori come Nietzsche, James e Dewey, diventa possibile passare da un’immagine del progresso conoscitivo e culturale “come corrispondenza sempre più accurata tra mente e mondo” a un’immagine di tale progresso “come crescente capacità di dar forma a strumenti necessari alle diverse specie per sopravvivere, moltiplicarsi e trasformarsi” (SF 2, pp. 5-6). Secondo Rorty, l’anti-rappresentazionalismo sarebbe la concezione “di Nietzsche e di Foucault nella stessa misura in cui è quella di Dewey o Davidson” (SF 1, p. 20); a suo giudizio, tanto in Nietzsche quanto in Dewey sarebbe possibile trovare “la tesi [...] secondo cui il tentativo di distinguere la decisione pratica da una ricerca della verità impersonale e non prospettica (il tipo di ricerca di cui si ritiene che la scienza della natura costituisca il paradigma) è un tentativo di ‘consolazione metafisica’, il tipo di consolazione che veniva un tempo offerto dalla religione” (SF 1, p. 79). Più precisamente, secondo Rorty, cogliere “una convergenza tra la filosofia europea post-nietzschiana e la filosofia analitica post-positivista verso un’unica descrizione della ricerca in termini pragmatisti” come *re-contextualisation* aiuterebbe a liberarsi dalla “tendenza a considerare il

linguaggio [come] qualcosa di *più* che un semplice insieme di strumenti”: cioè, aiuterebbe a vedere finalmente “il linguaggio [come] un insieme di strumenti più che [come] un insieme di rappresentazioni, vale a dire di strumenti che, a causa di ciò che Dewey chiamava ‘il continuum mezzo-fine’, producono cambiamenti su chi li usa e sui prodotti derivati dal loro uso” (SF 2, p. 6). A tal proposito, Rorty si spinge fino al punto di parlare di una “descrizione Nietzsche-Dewey del linguaggio” come “sequenze di segni e rumori usate da alcuni organismi per ottenere quello che vogliono”, pur aggiungendo subito dopo, però, che anche una tale descrizione “non è certo la verità autentica sul linguaggio” (data l’insistenza di Rorty sul bisogno di abbandonare *del tutto* la questione della verità), ma è “soltanto una verità utile in più sul linguaggio” – utile, ad esempio, per “abbandonare [il] ‘rappresentazionalismo’ [e] quindi la distinzione realtà/apparenza” (SF 2, p. 8). Secondo Rorty, “la proposta di abbandonare l’ideale di una conoscenza filosofica di tipo fondativo, storico e universale” sarebbe “una proposta comune sia a Nietzsche che al pragmatismo” (SF 2, p. 16). Più precisamente, per Rorty, l’“elemento comune tra il prospettivismo di Nietzsche”, “il ‘pragmatismo concettuale’ di C.I. Lewis” e le “ridefinizioni deweyane di termini come ‘verità’ e ‘razionalità’ in termini di contributo a ‘soddisfazione’ e ‘crescita’” spingerebbe a intendere “le forme in cui noi pensiamo, le strutture delle nostre conoscenze [come] malleabili”, cioè come categorie o paradigmi che noi modifichiamo “ogni volta che un simile cambiamento ci mette in condizione di soddisfare meglio i nostri desideri, rendendo le cose più facilmente manipolabili” (SF 2, p. 42).

In *Contingency, Irony, and Solidarity*, forse il libro più originale di Rorty, si allude in molteplici occasioni alle affinità fra “un pragmatista come James e un prospettivista come Nietzsche”, se non addirittura al “pragmatismo e prospettivismo nietzschiani”, nonché alla “importanza cruciale” di Nietzsche nella storia della filosofia per via della sua sottolineatura che “qualunque descrizione, qualunque sia il suo oggetto, nasce dalle esigenze di una situazione storicamente determinata” (FDF, pp. 51, 44, 78, 126)¹⁵. D’altra parte, ciò non toglie che Rorty – il quale ammette di risentire molto dell’influenza dell’interpretazione di Nietzsche offerta da Alexander Nehamas¹⁶ – muova anche delle critiche a Nietzsche, il quale, a suo giudizio, “non era soltanto un non-metafisico, ma anche un teorico anti-metafisico”, persino “ossessionato” dalla metafisica (FDF, p. 120), e quindi incapace di limitarsi a trascurare le questioni metafisiche (come

¹⁵ Nel dire ciò, Rorty fa riferimento in particolare a F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, in *Opere*, cit., vol. IV, t. II, §2, p. 16.

¹⁶ Cfr. A. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1985.

farebbero i più sobri pragmatisti, perlomeno secondo la non indiscutibile lettura di Rorty), bensì bisognoso di rovesciare, sovvertire, oltrepassare, superare o decostruire la metafisica – così come, più tardi, anche Heidegger e Derrida. Secondo Rorty, “ogni qualvolta pretende di vedere non diversamente ma più in profondità, non di reagire ma di essere un uomo libero” – nel senso di assolutamente, supremamente, totalmente libero, come pura autocreazione o spontaneo autosuperamento, ad esempio nella figura dell’*Übermensch* (cfr. SF 2, p. 186; FDF, p. 130) –, Nietzsche tradirebbe “il suo stesso prospettivismo” (FDF, pp. 128-129). In questi casi, per Rorty, “Nietzsche il prospettivista vuole trovare una prospettiva da cui guardare indietro a quelle che ha ereditato”, mostra di serbare ancora in sé il desiderio “di superare ogni singola prospettiva” (FDF, p. 130). Ciò, secondo Rorty, accomuna Nietzsche ad autori come Hegel o Heidegger, i quali nelle proprie opere *non* riuscirebbero a non cedere alla tentazione di inventare “un eroe più grande di loro, la cui strada [dia] significato alla propria” (lo Spirito, l’Essere), e i quali, per questo motivo, al pari di Nietzsche “non [sarebbero] ancora dei veri nominalisti, perché non si accontentano di riorganizzare tante piccole cose” ma “vogliono anche descrivere qualcosa di grande” (FDF, p. 122): qualcosa di grande ma inesistente, o meglio insensato e inutile, per un neopragmatista post-metafisico estremamente disincantato come Rorty.

Ora, a mio giudizio è possibile sostenere che l’originale *remix* operato da Rorty tra filosofia continentale, filosofia analitica e pragmatismo rappresenti un esperimento stimolante e anche utile in un’epoca, come gli anni Settanta-Ottanta del secolo scorso, in cui il dialogo fra queste tradizioni di pensiero era molto più faticoso rispetto a oggi¹⁷. Al contempo, però, è altrettanto indubbio che uno dei prezzi da pagare per un siffatto *remix* sia quello di una difficile sostenibilità e una scarsa affidabilità nel caso di molte interpretazioni rortyane. Ciò, naturalmente, vale anche per il caso specifico che qui ci interessa, ovvero il caso di Nietzsche, nella misura in cui l’immagine di Nietzsche che emerge dai testi di Rorty è piuttosto limitata e ristretta, come dimostrato per esempio dalla sua insistenza sui cosiddetti “brani ‘pragmatisti’ sparsi un po’ ovunque nell’opera di Nietzsche” (SF 2, p. 10n) e dai suoi frequenti riferimenti, in concreto, a un solo passaggio di *Su verità e menzogna in senso extramurale* ai fini della

¹⁷ In questo modo, ad esempio, Rorty illustrava la situazione in un saggio del 1981: “I filosofi analitici, in quanto identificano la capacità filosofica con l’abilità argomentativa e osservano che non c’è niente che possano considerare un *discorso* nel fiume di parole di Heidegger e Foucault, ritengono che queste debbano essere persone che hanno tentato di essere filosofi senza riuscirvi, filosofi incompetenti. [...] Inversamente, ho visto seguaci della filosofia ‘continentale’ essere molto acidi con lo ‘spezzatino della logica’, col quale i loro colleghi analitici fanno perdere tempo agli studenti disidratando le loro menti” (CP, p. 223).

propria delimitazione di un neopragmatismo adeguato al clima filosofico generale del *linguistic turn* e della propria idea di una proliferazione generale e incontrollabile delle interpretazioni (FDF, p. 37; SF 1, p. 42; SF 2, p. 249). Tuttavia, quello che interessa qui, per gli scopi limitati del presente contributo, non è tanto esaminare l’adeguatezza o l’inadeguatezza di una tale interpretazione neopragmatista (e a tratti panlinguistica) di Nietzsche, quanto piuttosto utilizzare l’interpretazione offerta da Rorty come cartina di tornasole per una valutazione di alcuni cambiamenti interni al neopragmatismo stesso, attraverso il confronto critico con il ruolo svolto da Nietzsche nel contesto del pensiero di un altro autore ascrivibile al neopragmatismo, ovvero Richard Shusterman.

3.

Richard Shusterman è uno dei pensatori statunitensi più noti e più influenti nel panorama filosofico contemporaneo. Formatosi originariamente nel contesto della filosofia analitica, ma fortemente curioso e interessato anche ai dibattiti che venivano sviluppati in contesti diversi, riconducibili alla filosofia continentale (ermeneutica, teoria critica, decostruzione, postmodernismo), verso la fine degli anni Ottanta e l’inizio degli anni Novanta Shusterman decide di abbracciare con convinzione la tradizione del pragmatismo. In questo modo, egli si inserisce in modo molto originale in una tendenza alla riscoperta del pragmatismo e, in particolare, del pensiero di Dewey che era stata avviata, fra gli altri, da pensatori come Putnam e Rorty. Con opere come *Pragmatist Aesthetics* (1992¹; 2000²), *Practicing Philosophy* (1997), *Performing Live* (2000), *Body Consciousness* (2008) e *Thinking through the Body* (2012), Shusterman si è affermato negli ultimi decenni come uno dei principali esponenti del neopragmatismo contemporaneo. A partire da *Von der Interpretation* (traduzione tedesca del 1996 di un suo testo originariamente apparso in francese), dall’articolo del 1997 *Somaesthetics and the Body/Media Issue* (poi ricompreso nel 2000 in *Performing Live*) e, soprattutto, dal saggio *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal* (aggiunto alla seconda edizione ampliata di *Pragmatist Aesthetics* nel 2000), Shusterman ha ulteriormente specificato la propria concezione del pragmatismo in chiave estetica (e, reciprocamente, dell’estetica in chiave pragmatista) nella direzione di una filosofia incentrata sul “ruolo cruciale e complesso del corpo nell’esperienza estetica”, ribattezzata “somaestetica”¹⁸. Com’è stato notato,

¹⁸ R. Shusterman, *Estetica pragmatista*, ed. it. a cura di G. Matteucci, Aesthetica Edizioni, Palermo 2010, p. 215 (d’ora in poi citato direttamente nel testo con la sigla EP).

addestrato tra le mura della filosofia analitica, [Shusterman] si è presto arruolato nei ranghi della teoria critica e ha stretto profonde alleanze con il pragmatismo. [...] Shusterman ha sempre lavorato al confine tra diverse tradizioni e discipline, celebrando tale “promiscuità” come una delle virtù caratteristiche della svolta post-ideologica e neoromantica che vede nella professionalizzazione (o, piuttosto, nella sua asfittica deriva tecnicista) uno dei principali mali della cultura contemporanea. [...] I suoi studi di estetica, il contributo alla *scholarship* pragmatista e l’ideazione della somaestetica rappresentano delle eccellenze nei rispettivi contesti e hanno generato un importante dibattito. Il pragmatismo, inteso da Shusterman come pratica filosofica e come modo di vita da mettere in pratica attraverso una peculiare disciplina del sé piuttosto che come una dottrina o un programma sistematico da applicare meccanicamente, è uno dei *trait d’union* di questo sfaccettato percorso, ricordando in più di un aspetto il migliore insegnamento rortiano di una filosofia aperta alla vita nelle sue più variegata potenzialità e manifestazioni.¹⁹

In estrema sintesi, la somaestetica è intesa da Shusterman come “lo studio critico, migliorativo dell’esperienza e dell’utilizzo del proprio corpo come sede di fruizione estetico-sensoriale (*aisthesis*) e di automodellazione creativa”. La somaestetica, pertanto, “si occupa di conoscenza, discorsi, pratiche, e di discipline corporee che strutturano questa cura somatica e possono migliorarla”. In quanto disciplina che, coerentemente con lo spirito del pragmatismo, “unisce teoria e pratica”, la somaestetica si articola poi in “tre dimensioni fondamentali”, analitica, pragmatica e pratica, con un’enfasi particolare su quest’ultima dimensione (EP, pp. 220, 224-233). Soprattutto negli ultimi dieci anni la somaestetica si è imposta come uno dei principali ambiti attuali del dibattito estetico, con numerose opere di Shusterman e di altri autori e altre autrici, con una collana di *Studies in Somaesthetics* presso l’editore Brill e con il “Journal of Somaesthetics”, rivista specificamente dedicata allo sviluppo dell’indagine e della discussione in questo ambito.

Ad ogni modo, ciò che ci interessa qui non è tanto ricostruire in generale la genesi e lo sviluppo della somaestetica, quanto notare il rapporto sia di vicinanza e derivazione, sia al contempo di distanza e critica, che sussiste fra la variante linguistico-interpretativa del neopragmatismo offerta da Rorty e quella somatico-percettiva ed esperienziale proposta da Shusterman. In questo contesto, dato il tema specifico del presente contributo, si tratterà anche di sottolineare il ruolo che il confronto con il pensiero di Nietzsche ha giocato a tal proposito. Sono numerose, infatti, le tracce della presenza di Nietzsche nel progressivo sviluppo del pen-

¹⁹ S. Marchetti, *Tendenze odierne: Haack, West, Brandom e Shusterman*, in R.M. Calcaterra, G. Maddalena e G. Marchetti (a cura di), *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, cit., p. 341.

siero di Shusterman, fino ad arrivare alle sue ultime opere, fra le quali si possono segnalare la singolare combinazione di filosofia, fotografia e *performance art* nel libro del 2016 *The Adventures of the Man in Gold* oppure l'ampia monografia sistematica del 2021 *Ars Erotica*. Nel primo caso, si può notare come Shusterman accenni allo stimolo ricevuto dall'“attacco corrosivo di Nietzsche alla tradizione kantiana della contemplazione disinteressata”, al fine di sviluppare una filosofia dell'arte non “interamente dominata dal punto di vista dell'osservatore o dell'interprete” ma “più completa, includendo anche l'esperienza dell'artista”²⁰. Nel secondo caso, invece, si può osservare come Nietzsche, accanto a Foucault e molti altri, sia uno degli autori citati da Shusterman nella sua indagine sulla somaestetica della sessualità nelle “arti classiche dell'amore (*classical arts of love*)”²¹. Del resto, già nel primo capitolo di *Pragmatist Aesthetics* Shusterman non aveva esitato a suggerire un accostamento fra “l'estetica di Dewey”, con il “ruolo fondamentale dell'arte, dovuto al suo giustificare l'esistenza conferendole un piacevole senso di forma e interezza”, e la “concezione nietzschiana, secondo la quale questo mondo può essere giustificato ‘solo come fenomeno estetico’”: per Shusterman, “difendendo un estetico pienamente incarnato e rifiutando il disinteresse kantiano, Dewey concorda pienamente con il riconoscimento nietzschiano della ‘fisiologia dell'estetica’ e della sua ‘eccitazione [...] dell'interesse’” (EP, p. 40)²².

Per gli scopi limitati del presente contributo è probabilmente opportuno concentrarsi soprattutto su *Pragmatist Aesthetics* e, in particolare, sul suo sesto capitolo (nell'edizione italiana curata da Giovanni Matteucci che, in accordo con lo stesso Shusterman, presenta un'articolazione

²⁰ R. Shusterman, *The Adventures of the Man in Gold. Paths Between Art and Life: A Philosophical Tale*, Hermann, Paris 2016, p. 10.

²¹ Scrive infatti Shusterman alla fine di *Ars Erotica*: “Friedrich Nietzsche acknowledges [the] anti-erotic aesthetic tradition while opposing it by ridiculing its prudishness. When ‘our aestheticians never tire of weighing in on Kant’s side, saying that under the charm of beauty, even naked female statues can be looked at ‘without interest’, [...] we are entitled to laugh a little at their expense: – the experiences of artists are ‘more interesting’ with regard to this tricky point and Pygmalion, at all events, was not necessarily an ‘unaesthetic man’. However, while recognizing that erotic ‘sensuality’ belongs to the generative roots of the ‘aesthetic condition’, Nietzsche conforms to the anti-erotic aesthetic tradition by insisting that in genuine aesthetic experience this sensual moment must be ‘transfigured and no longer enters the consciousness as a sexual stimulus’. This leads him to caution against lovemaking as a danger for artists rather than an aesthetic art of living in its own right” (R. Shusterman, *Ars Erotica: Sex and Somaesthetics in the Classical Arts of Love*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, p. 395). Le citazioni nietzschiane riportate da Shusterman sono tratte dalla *Genealogia della morale*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. II, pp. 213-367.

²² I passaggi nietzschiani riportati da Shusterman sono tratti da *La nascita della tragedia* (in *Opere*, cit., vol. III, t. I, pp. 3-163) e dalla *Genealogia della morale*, cit.

leggermente diversa rispetto all'edizione originale in inglese), intitolato *L'etica postmoderna e l'arte di vivere*. Qui, infatti, prendendo le mosse da una celebre proposizione del *Tractatus* di Wittgenstein secondo cui “etica ed estetica son uno”²³, e soffermandosi poi su autori classici in campo etico come Aristotele e Kant e su autori contemporanei come Bernard Williams e Michel Foucault, Shusterman esamina alcuni fra i vari modi in cui “la filosofia postmoderna” ha tentato di “estetizzare l’etico”; fra questi ultimi, Shusterman presta particolare attenzione proprio alla “difesa della ‘vita estetica’ come vita buona” da parte di Rorty e al suo “etico estetizzato della perfezione privata” (EP, pp. 191-192). A questo proposito, però, pur mostrando di apprezzare numerosi aspetti dell’originale variante rortyana del neopragmatismo e della sua “estetizzazione dell’etico” (EP, p. 192), Shusterman non esita a muovere anche alcune critiche piuttosto penetranti a Rorty. E, nel far ciò, egli utilizza anche Nietzsche, fra gli altri, come proprio “alleato” per quello che può essere descritto come un tentativo di spostare l’asse del neopragmatismo dal piano dell’interpretazione e del linguaggio a quello della percezione e dell’esperienza, con un conseguente recupero anche della dimensione della corporeità²⁴. Scrive infatti Shusterman in *Pragmatist Aesthetics*:

Nietzsche viene lodato [da Rorty] come uno di coloro che “descrivendosi nei propri termini hanno creato se stessi [...]. Creare la propria mente significa creare un proprio linguaggio”. [...] Tali osservazioni [di Rorty] suggeriscono chiaramente che l’uomo è essenzialmente mente e che la mente è essenzialmente linguistica. Ma più problematico del loro apparente essenzialismo è il fatto che esse sostengono una concezione fondamentalmente mentalista della natura umana contro la stessa sottolineatura di Nietzsche del ruolo formativo e del valore del corpo anche nel plasmare la mente. Questo mentalismo linguistico e questa dimenticanza liquidatoria del corpo sono particolarmente controproducenti in una filosofia intenta a promuovere la vita estetica (EP, pp. 210-211).

Ecco, allora, che l’influenza di Nietzsche – il grande critico dei “disprezzatori del corpo”, con la sua affermazione in *Così parlò Zarathu-*

²³ “È chiaro che l’etica non può formularsi. L’etica è trascendentale. (Etica ed estetica sono tutt’uno)” (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, ed. it. a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1998, 6.421, p. 106).

²⁴ Sul rapporto tra Shusterman e Rorty – un rapporto di debito teorico quanto all’appartenenza al neopragmatismo ma, al contempo, di distanza critica su diversi aspetti – si vedano i seguenti saggi dello stesso Shusterman: *Pragmatism and Cultural Politics: Variations on a Rortyan Theme*, in A. Gröschner, C. Koopman e M. Sandbothe (a cura di), *Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics*, Bloomsbury, London-New York 2014, pp. 165-189; *Pragmatist Philosophy for Our Times: Reviewing Rorty’s Legacy*, in “Society”, 59, 2022, pp. 583-590.

stra secondo cui “anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo” e secondo cui “[i]l corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso”²⁵ – non manca di farsi sentire anche nella variante shustermaniana del neopragmatismo. Una variante che, come ho già detto, a partire dall’inizio degli anni Duemila ha preso esplicitamente il nome di somaestetica. Così, ad esempio, nel capitolo conclusivo di *Pragmatist Aesthetics* dedicato proprio all’introduzione di questa nuova “proposta disciplinare”, Shusterman sottolinea come “il corpo svolg[a] un ruolo cruciale nell’ontologia” (così come “[n]ei temi epistemologici, etici e socio-politici”) e come “Nietzsche e Merleau-Ponty”, fra gli altri, abbiano mostrato “la sua centralità ontologica come quel punto focale a partire dal quale viene costruttivamente progettato il nostro mondo e, per reciprocità, siamo costruttivamente progettati noi stessi” (EP, pp. 223-224). In un tale contesto, “la celebrazione del corpo da parte di Nietzsche, con il suo sostenere ‘una sempre maggiore spiritualizzazione e moltiplicazione dei sensi’ per realizzare il potenziale estetico del corpo a vantaggio del valore che intensifica la vita” (EP, p. 230)²⁶, risulta particolarmente congeniale per la progettazione e lo sviluppo di una disciplina filosofica interdisciplinare, sia teorica che pratica, come la somaestetica.

Così, se Rorty, come abbiamo visto, elogiava principalmente Nietzsche come un pensatore “molto brav[o] a criticare il concetto teologico o me-

²⁵ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. I, p. 34. Sulla concezione del corpo che emerge a partire da *Così parlò Zarathustra*, cfr. ad esempio A. Venturelli, “*Così parlò Zarathustra*: un classico della filosofia? Alcune indicazioni di lettura”, in F. Cattaneo e S. Marino (a cura di), *I sentieri di Zarathustra*, Pendragon, Bologna 2009, pp. 19-32. Più in generale, sulla visione del corpo nel pensiero di Nietzsche, cfr. V. Caysa, *Leib/Körper*, in H. Ottmann (a cura di), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar 2000, pp. 271-273.

²⁶ La citazione nietzschiana posta fra virgolette nel passaggio di Shusterman è tratta da F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, ed. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2008, §820, p. 446 (d’ora in poi citato direttamente nel testo con la sigla VdP). Pur non essendo ovviamente *La volontà di potenza*, a rigore, un’opera di Nietzsche (non essendo mai stata pubblicata, con Nietzsche ancora in vita, alcuna opera dal titolo *La volontà di potenza* ed essendo piuttosto quest’ultima una raccolta di frammenti postumi nietzschiani ordinati da Peter Gast ed Elisabeth Förster-Nietzsche ed editi poi con quel titolo), è comunque sull’edizione inglese di questo testo (*The Will to Power*, Vintage Books, New York 1968) che si basa spesso Shusterman per molte citazioni nietzschiane inserite nei suoi saggi. Per questo motivo, pur nella consapevolezza della problematicità del testo di *La volontà di potenza* a un livello di filologia nietzschiana, nel presente contributo si è deciso comunque di far ricorso all’edizione italiana dell’opera e di citare da essa i passi corrispondenti a quelli citati da Shusterman. Naturalmente, l’inesistenza di un’opera dal titolo *La volontà di potenza* pubblicata da Nietzsche in vita non toglie che lo stesso Nietzsche avesse pianificato e persino annunciato tale opera, pur non giungendo mai, per l’appunto, a completarla e pubblicarla (su ciò, cfr. ad esempio C. Gentili, *Nietzsche*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 341-359).

tafisico dell'esistenza di un punto di riferimento esterno al linguaggio"²⁷, Shusterman tende piuttosto a includere Nietzsche (insieme a James, Merleau-Ponty, Foucault e altri) nell'elenco dei "filosofi somatici"²⁸. Ad ogni modo, a proposito della lettura shustermaniana di Nietzsche bisogna aggiungere, in primo luogo, che anche nei saggi di Shusterman *non* sembra mancare affatto il riconoscimento (così decisivo per Rorty) dell'importanza della tematica linguistico-interpretativa in Nietzsche. Sotto questo punto di vista, la questione si pone semmai in termini di predilezione, da parte di Shusterman, per la componente più somatico-esperienziale del pensiero nietzschiano, anziché in termini di totale esclusione di una sua componente a completo vantaggio di un'altra. Interessanti, in tal senso, sono soprattutto le digressioni di Shusterman su Nietzsche in saggi come *Beneath Interpretation* e *Genius and the Paradox of Self-Styling*, entrambi poi compresi nella raccolta *Performing Live*²⁹. In secondo luogo, è poi importante aggiungere che il riconoscimento dell'importanza del contributo di Nietzsche ai fini dello sviluppo di una nuova filosofia della corporeità (cioè la somaestetica) *non* implica, da parte di Shusterman, una totale adesione al pensiero nietzschiano, bensì comprende anche una serie di distinzioni e sfumature. Tali sfumature emergono in modo piuttosto chiaro, per esempio, da alcuni saggi raccolti in *Body Consciousness*, dove si legge:

Nel campo della filosofia occidentale Maurice Merleau-Ponty è qualcosa come un santo patrono del corpo. Per quanto La Mettrie, Diderot, Nietzsche e Foucault abbiano appassionatamente patrocinato la dimensione corporea dell'esperienza umana, nessuno può competere con la massa di argomentazioni rigorose, sistematiche, consistenti che Merleau-Ponty fornisce per provare il primato del corpo nell'umana esperienza e pensiero (CC, p. 77).

O ancora:

Se il pragmatismo può rivendicare Foucault come un parziale sebbene problematico alleato, esso trova i suoi migliori esemplari nel diciannovesimo secolo non in Baudelaire né in Nietzsche ma negli americani Emerson e Thoreau, passati profeti della somaestetica che io difendo (CC, p. 74).

²⁷ R. Rorty, *Verità e libertà. Conversazioni con Richard Rorty*, trad. it. di B. Amali, Transeuropa, Massa 2008, p. 33.

²⁸ R. Shusterman, *Coscienza del corpo. La filosofia come arte di vivere e la somaestetica*, ed. it. a cura di S. Tedesco e V. Costanza D'Agata, Marinotti, Milano 2013, p. 131 (d'ora in poi citato direttamente nel testo con la sigla CC).

²⁹ Cfr. R. Shusterman, *Performing Live: Aesthetic Alternatives for the Ends of Art*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 2000, pp. 115-136, 201-217 (d'ora in poi citato direttamente nel testo con la sigla PL).

Infine, con riferimento ancora più preciso a Nietzsche, leggiamo in *Body Consciousness*:

Una strategia per difendere il corpo contro [gli] usuali attacchi della dominante tradizione platonica-cristiana-cartesiana è quella di sfidarla come fece Nietzsche. Invertendo radicalmente le valutazioni tradizionali della mente e del corpo, egli argomentò che noi possiamo conoscere i nostri corpi meglio delle nostre menti, che il corpo può essere più potente della mente, e che temprare il corpo può rendere più forte la mente. Concludendo questo ribaltamento logico, Nietzsche insistette che la mente è essenzialmente lo strumento del corpo, pure se questo spesso è abusato (specie dai filosofi) come l'ingannevole, torturante prigioniera del corpo. Benché accattivante nella sua ingegnosità, questa robusta strategia non convince la maggior parte di noi. Il problema non è solo che [...] il rovesciamento sembra rinforzare il vecchio rigido dualismo di mente e corpo. La deficienza somatica è purtroppo una parte così pervasiva dell'esperienza che l'inversione nietzschiana della gerarchia mente/corpo assomiglia troppo a un mero auspicio. [...] In contrasto con l'iperbolico somatismo di Nietzsche, l'argomentazione di Merleau-Ponty a favore della centralità e del valore filosofico del corpo è più astutamente cauta (CC, pp. 79-80).

Ora, se in *Body Consciousness* Shusterman non specifica chiaramente a quali aforismi o quali capitoli dei libri di Nietzsche egli faccia riferimento nel diagnosticare i problemi del supposto “iperbolico somatismo di Nietzsche”, nel saggio *Somaesthetics and the Body/Media Issue* (incluso nella succitata raccolta *Performing Live*) egli cita invece in modo più esplicito e più preciso una serie di passaggi tratti dai frammenti di Nietzsche (cfr. PL, pp. 137-153). Si tratta di passi nietzschiani come quelli in cui si afferma che “[l]a credenza nel corpo è più fondamentale della fede nell'anima: quest'ultima è sorta in seguito all'osservazione antiscientifica delle aporie del corpo” (VdP, §491); oppure che il “[p]unto di partenza [è] dal corpo e dalla fisiologia” (VdP, §492); oppure che “è indicibilmente più importante [dell'anima] ciò che fu chiamato ‘corpo’ e ‘carne’: il resto è un piccolo accessorio” (VdP, §674); oppure che “in tutto lo sviluppo dello spirito ne va del corpo” (VdP, §676); oppure che è

[i]l corpo umano in cui s'incarna e rivive il più remoto e il più vicino passato di tutto il divenire organico, attraverso il quale, sul quale e dal quale sembra fluire un prodigioso, inaudito vecchio fiume: il corpo è una nozione più sorprendente che la vecchia “anima”. [...] Basta: la fede nel corpo è pur sempre una fede più forte che quella nello spirito (VdP, §659).³⁰

³⁰ A tal riguardo, si confrontino anche i seguenti passi di Nietzsche (tenuti in considerazione e citati da Shusterman nei suoi lavori): “Ammettere un soggetto non è forse necessario; forse è altrettanto lecito supporre una molteplicità di soggetti [...]. *Le mie ipotesi*: il

Passi nietzschiani come questi, secondo Shusterman, testimoniano il fatto che l'enfasi di Nietzsche sul bisogno di "una sempre maggiore spiritualizzazione e moltiplicazione dei sensi" (VdP, §820) rimane "decisamente troppo vaga" per gli scopi concreti e precisi della somaestetica (EP, p. 152), nonché il fatto che la riabilitazione e la difesa del corpo da parte di Nietzsche non riuscirebbe a evitare di cadere in un mero rovesciamento della tradizionale svalutazione platonico-cristiana del corpo. Un rovesciamento in cui, però, ciò che viene rovesciato e ciò che viene collocato al posto di quel che un tempo deteneva il primato (vale a dire, il corpo al posto dell'anima) non modificano realmente lo schema dicotomico di fondo, il quale rimane quindi, di per sé, immutato e non meno problematico che in precedenza. Così, secondo Shusterman, in definitiva per Nietzsche

reality is identified as an interpretive construction and the body is privileged as the primary, basic constructor. [...] Nietzsche advocates the body as "the starting point" because it provides not only one's basic, spatiotemporal perspective toward the world but also one's basic drives toward pleasure, power, and life enhancement, which underlie our derivative desire for knowledge. Inverting Plato, Nietzsche argues that the body, as the source of all value, should be master rather than servant. [...] In this, if in nothing else, Nietzsche speaks for today's individual, whose surrounding world is mediatically reconstructed and deconstructed at ever increasing speed. While Plato could dismiss the body as too ephemeral to be real and valuable, today the body seems more stable, durable, and real than the rest of the world we experience. [...] [At the same time], for all his privileging of the body as a constructive force, directive value, and basic ground, [Nietzsche] avoids erecting it into an entirely unconstructed and immediate foundation. Though grasped as the single, unified thing with which one so closely identifies, the body is in fact a construction from a vast multiplicity of different elements and "life processes" (PL, pp. 147-149).

A questo proposito, tuttavia, è molto interessante notare come una studiosa di Nietzsche e del neopragmatismo, Catherina Botha, in un suo

soggetto come molteplicità" (VdP, §490). "È essenziale non ingannarsi sul ruolo della 'coscienza' [...]. [I] controllo, ovvero la vigilanza e la previdenza rispetto al gioco complessivo delle funzioni corporee, non accede alla coscienza" (VdP, §524). "Dove c'è un insieme con una certa unità, si è sempre posto lo *spirito* come causa di questa coordinazione: ma non c'è alcun motivo per farlo. [...] [N]on c'è alcun motivo per ascrivere allo spirito la proprietà di organizzare e di sistematizzare. Il sistema nervoso ha un dominio molto più esteso: il mondo della coscienza è un'aggiunta. Nel processo complessivo di adattamento e sistematizzazione la coscienza non ha alcun ruolo" (VdP, §526). "Storia psicologica del concetto di 'soggetto'. Il corpo, la cosa, il 'tutto' costruito dall'occhio genera la distinzione fra un'azione e un agente; l'agente, la causa dell'azione, compreso in modo sempre più sottile, fini per lasciare come residuo il 'soggetto'" (VdP, §547).

saggio del 2018 intitolato *Nietzsche on Embodiment: A Proto-Somaesthetics?* abbia obiettato allo stesso Shusterman che nelle opere di Nietzsche, in realtà, sarebbe possibile rinvenire una concezione dei sensi e del corpo molto più ampia, ricca, sfumata e complessa di quanto non appaia per l'appunto a Shusterman³¹. Ciò, secondo Botha, riguarderebbe sia il rapporto tra corpo e anima, sia l'uso nietzschiano del termine *Geist* e dei termini *Körper* e *Leib*, sia la concezione del soggetto, e sia infine la relazione fra la dimensione della corporeità e, in generale, la vita (colta nel suo divenire, nella sua innocenza, nella sua danza e nel suo anelito alla “fanciullezza”). Facendo riferimento a passaggi importanti di opere fondamentali di Nietzsche quali *Umano, troppo umano*, *La gaia scienza*, *Così parlò Zarathustra*, *Al di là del bene e del male*, *Genealogia della morale* ed *Ecce homo* – e, inoltre, basandosi su una ricca bibliografia secondaria che comprende, fra gli altri, i lavori di Eric Blondel, Kirsten Brown, Christine Daigle, Claudia Rosciglione e André Van der Braak³² –, Botha argomenta che, per Shusterman, “Nietzsche’s ‘hyperbolic somaticism’ not only serves to reinforce the ‘old rigid dualism’ of mind and body, but also [...] constitutes a mere inversion of the mind-body hierarchy that seems like ‘wishful thinking’”³³. Tuttavia, secondo Botha, un esame più accurato dei testi nietzschiani evidenzerebbe come “Nietzsche’s position on the self is able to avoid falling into the ‘logic of reversal’ that Shusterman diagnoses in his thinking” e come, in ultima analisi, “Nietzsche’s writings on the singing, dancing body can be seen as an example of a (proto-) phenomenology as well as a (proto-)somaesthetics at work”³⁴. Così, in conclusione, come si legge nel saggio di Botha *Nietzsche on Embodiment: A Proto-Somaesthetics?*,

the body that Nietzsche describes is oftentimes a singing and dancing body – a body of lightness and playfulness. [...] [P]layfulness, for Nietzsche, is not to be understood as a self-indulgent hedonism. Rather it is to be understood as the rich, cheerful, and open enthusiasm of a child. [...] Although Nietzsche valorizes the body, and proclaims his desire to “translate man back into nature”, Nietzsche is not positing the body as a “ground” for the mind. [...]

³¹ C. Botha, *Nietzsche on Embodiment: A Proto-Somaesthetics?*, in R. Shusterman (a cura di), *Aesthetic Experience and Somaesthetics*, Brill, Leiden 2018, pp. 17-33.

³² Cfr. E. Blondel, *Nietzsche: The Body and Culture*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1991; K. Brown, *Nietzsche and Embodiment: Discerning Bodies and Non-dualism*, SUNY Press, New York 2006; C. Daigle, *Nietzsche’s Notion of Embodied Self: Proto-Phenomenology at Work?*, in “Nietzsche-Studien”, 40, 2011, pp. 226-243; C. Rosciglione, *A Non-Reductionist Physiologism: Nietzsche on Body, Mind and Consciousness*, in “Prolegomena”, 12, 1, 2013, pp. 43-60; A. Van der Braak, *Nietzsche and Zen: Overcoming Without a Self*, Lexington Books, Plymouth 2011.

³³ C. Botha, *Nietzsche on Embodiment: A Proto-Somaesthetics?*, cit., p. 17.

³⁴ *Ibid.*

Rather, the body is a “philological labyrinth of plurality”. [...] Further, [...] when Nietzsche uses the word *Körper*, he is usually referring to what he calls the “false opposition” between mind and body that he explicitly rejects, while his use of the word *Leib* is reserved for his characterization of the “whole human being”. In my reading, Nietzsche characterizes the human being *as* a body, with that body conceived of as being a multiplicity of changing desires, instincts and sensations. His conception of the human being – as a body, and as a multiplicity – is expressed in a number of instances. [...] So it is the playful body that for Nietzsche constitutes our intelligence, and, as such, our reason is not something separate from that body. [...] By characterizing mind with physiological terms and physiology with terms associated with mind, Nietzsche is able to blur the line between the mental and the physical, and so [...] his position can be characterized as a non-reductionist physiologism. [...] Nietzsche aims to “de-substantialise” the mind, but not at the expense of privileging the body, and not by means of a crude reductionism. [...] [I]t seems that his views on the mind-body could certainly be seen as showing an affinity to Shusterman’s characterization of somaesthetics.³⁵

A mio avviso, le conclusioni parzialmente critiche di Botha riguardo alla lettura shustermaniana del pensiero di Nietzsche *non* vanno intese come miranti a denunciare una presunta povertà dell’approccio di Shusterman alla filosofia di Nietzsche; semmai, infatti, ciò che mettono in luce gli esiti della lettura di Botha è proprio la ricchezza del pensiero nietzschiano stesso, cioè il suo profilarsi come un campo aperto a molteplici interpretazioni e reinterpretazioni. Data quella che possiamo chiamare un po’ liberamente la proficua e affascinante inafferrabilità di un pensatore come Nietzsche – vale a dire, la difficoltà di stabilire una volta per tutte quale sia il “vero” Nietzsche, quale sia la lettura più “vera” o più fedele del suo pensiero costitutivamente aperto, mobile, non sistematico e, dunque, in una certa misura sfuggente –, il saggio di Botha sembra suggerire che anche quella di Shusterman (al pari di quella di Rorty, su cui mi sono soffermato in precedenza) sia un’immagine di Nietzsche. Sotto questo punto di vista, l’esistenza di un Nietzsche come filosofo della “grande ragione del corpo” *non* esclude di per sé l’esistenza di un Nietzsche come filosofo dell’accesso interpretativamente e linguisticamente mediato alla realtà. Naturalmente, ciò non toglie che, comunque, il fatto di ridurre l’interesse del pensiero di Nietzsche *solo* a quest’ultima dimensione (come sembra fare Rorty) sia indubbiamente problematico, laddove a caratterizzare l’interpretazione neopragmatista/somaestetica di Nietzsche offerta da Shusterman è sicuramente una maggiore ampiezza, accuratezza e pluralità.

³⁵ Ivi, pp. 20-21, 23-24, 26-27, 30-31.

**La "grande ragione del corpo".
Osservazioni sulla presenza di Nietzsche nel neopragmatismo
e nella somaestetica**

In this article I offer a reconstruction and interpretation of the reception of Friedrich W. Nietzsche's thinking in the context of contemporary neopragmatism. In particular, in my reconstruction and interpretation I focus on two leading figures of contemporary neopragmatist philosophy, Richard Rorty and Richard Shusterman. As is well-known, the latter has eventually developed neopragmatism in a particular aesthetic direction in the last twenty years, namely in the direction of a new disciplinary proposal called somaesthetics. The first section of my article deals, in general, with the great role played by the reception of Nietzsche's thinking in 20th-century philosophy and culture. The second section of my article is specifically dedicated to Rorty's unique neopragmatist interpretation of Nietzsche, characterized by a particular focus on the role of a linguistically mediated interpretive access to the real. The third and final section of my article shifts my attention from Rorty to Shusterman, first offering a brief explanation of some differences between Rorty's and Shusterman's versions of neopragmatism, and then focusing my attention on Shusterman's particular interpretation of Nietzsche: an interpretation that, in comparison to Rorty's, is mostly centred on the role of the body in the human experience of the world, rather than on the supposedly "absolute" and exclusive role of language and interpretation.

KEYWORDS: Friedrich W. Nietzsche; Richard Rorty; Richard Shusterman; Neopragmatism; Somaesthetics.