FRA FISIOLOGIA E PURA IMMANENZA

Il prospettivismo nietzschiano nel pensiero di Deleuze

Martina GRANSASSO

(Università del Salento – Sorbonne Université)

Abstract: The article aims to understand how perspectivism theory is reinterpreted in the philosophy of Gilles Deleuze. Through an analysis of Deleuze's early monograph on Nietzsche, it will trace the re-appropriation of perspectivism in his first philosophical work *Différence et répétition*. Deleuze's interpretation identifies the will to power as an ontological principle of affirmation. In doing so, it tends to depot the physiological dimension of Nietzsche's thought, which is crucial for understanding the full scope of his perspectival theory. While this oversight helps Deleuze to develop his ontology of difference, at the same time, it distances him from the anti-metaphysical impulse that lies at the heart of Nietzsche's philosophical project. A distancing that will lead the French thinker to develop an immanent principle that is substantially depowered compared to the Nietzschean one.

Keywords: Perspectivism, Immanence, Virtual, Physiology, Reality.

Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! [...] Ma verranno momenti in cui tu saprai che è infinito e che non c'è niente di più spaventevole dell'infinito. [...] Guai se ti coglie la nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più libertà *– e non esiste più "terra" alcuna.*

Friederich Nietzsche[1]

1. Introduzione

La teoria prospettivistica, nonostante abbia preso una forma definitiva solo nel periodo maturo della produzione filosofica di Friedrich Nietzsche, ha uno sviluppo ben più complesso, con radici profonde e ramificazioni decennali. Dopo l'esito positivo che ha conosciuto *La nascita della tragedia* all'epoca della sua prima pubblicazione, infatti,

[1] FW, 124.

il giovane Nietzsche lavora ad un progetto[2] in cui intende analizzare la nascita della filosofia in Grecia. Sotto i suggerimenti di Wagner, però, il professore di Basilea rinuncia ad una potenziale pubblicazione cominciando di conseguenza a scrivere le sue *Inattuali* senza abbandonare gli impulsi teorici che hanno determinato il cuore dell'iniziale progetto. È così che nasce *Su verità e menzogna in senso extramorale,* un breve e intenso opuscolo tenuto per lungo tempo segreto, nel quale sono contenute le premesse sulle quali poi verrà strutturata la teoria prospettivistica così come viene presentata nel quinto libro di *Gaia Scienza*.[3]

Questa iniziale premessa per sottolineare la radicale importanza che riveste nel pensiero nietzschiano il problema della conoscenza, a tal punto che si dimostra essere la spinta concettuale attraverso la quale, abbandonata la cattedra a Basilea, il giovane Nietzsche si consacra alla stesura di *Umano, troppo Umano.* Gli esiti del prospettivismo nietzschiano si rivelano rivoluzionari per la filosofia del Novecento, portando con sé nuove riflessioni sul problema del sapere scientifico e i limiti della realtà. La cosiddetta crisi ermeneutica del Novecento è stata in parte motivata dalle riflessioni nietzschiane sul concetto di verità e del falsificazionismo della conoscenza. Sebbene Nietzsche si ritrovi al centro di questa crisi, d'altra parte risulta anche il punto di partenza indispensabile nell'elaborazione di teorie filosofiche che, comprendendo il compito della sua eredità, cercano di ricostruire dalle macerie gli orizzonti di una nuova realtà.

In questo scenario filosofico compare, fuori dal coro, una figura tanto interessante quanto controversa, Gilles Deleuze. L'autenticità del suo contributo è legata al fatto che, mentre una buona parte del panorama filosofico della seconda metà del Novecento stava fronteggiando la frattura nietzschiana intorno alla volontà di verità elaborandone una possibile soluzione, Deleuze cavalca tenacemente le estreme conseguenze del pensiero nietzschiano. Effettivamente la filosofia di Deleuze risulta in qualche maniera quasi scomoda se relazionata al tentativo novecentesco di ricucire la frattura nietzschiana, poiché complica il quadro del reale introducendo una dimensione pre-rappresentativa in cui si scontrano differenze pure, dalla quale si crea l'identità appartenente al mondo della rappresentazione. Questo tentativo deleuziano di comprendere la realtà nel suo puro divenire determina al contempo anche la forte eredità nietzschiana rintracciabile nei suoi primi scritti, soprattutto in riferimento al fatto

[2] Il *Philosophenbuch,* un progetto scritto e mai portato a termine, di cui rimangono solo *La filosofia all'epoca tragica dei Greci* e *Su verità e menzogna in senso extramorale.*
[3] FW, 354.

che la differenza non rappresenta motivo di sgomento, quanto piuttosto pura affermazione vitale e creazione costante.

Nonostante ciò, l'analisi che Deleuze compie di Nietzsche nel suo scritto monografico dedicato all'autore rivela alcune distorsioni concettuali mirate all'edificazione del suo pensiero filosofico. Certamente, l'appropriazione e la conseguente rielaborazione del pensiero nietzschiano da parte di Deleuze rientrano nel progetto esposto in *Qu'est-ce que la philosophie?* ed esemplificato dalle parole in chiusura al primo capitolo: «Il concetto filosofico non si riferisce al vissuto per compensazione, ma costituisce, per sua propria creazione, nel preparare un evento che sorvoli ogni vissuto, ogni stato di cose».[4] Tuttavia la maniera entro la quale Deleuze "crea l'evento" Nietzsche, delinea maggiormente non solo il rapporto fra questi due filosofi, ma anche gli obbiettivi del filosofare deleuziano e l'accoglienza dell'eredità nietzschiana.

Dunque, l'obbiettivo di questo lavoro critico sarà quello di analizzare l'interpretazione deleuziana di Nietzsche, con particolare riferimento alla teoria prospettivistica in quanto quest'ultima ha dettato la forma di una nuova realtà, lo spazio di lavoro nella quale opera la crisi ermeneutica del Novecento. In riferimento a ciò, verranno inizialmente analizzati gli aspetti del prospettivismo che emergono dalla monografia *Nietzsche et la philosophie,* con lo scopo di rintracciare successivamente gli effetti di questa lettura nell'edificazione della realtà deleuziana così come viene esposta in *Différence et répétition.* Per meglio dire, una realtà intesa come dimensione eminentemente processuale, differenziale e non identitaria, in aperta rottura con la tradizione filosofica occidentale, figlia del principio d'identità. Secondo Deleuze, la filosofia classica ha sempre pensato la realtà privilegiando letture fondate sull'identico. In questo quadro, la differenza veniva sempre subordinata all'identità intesa come una deviazione, una variazione secondaria rispetto all'unico principio ontologico fondante. Con quest'opera, Deleuze pensa di mettere questa struttura in discussione, per la prima volta, attraverso l'individuazione della differenza come principio primo della realtà, da cui scaturisce ogni cosa. Si tratta di una spinta filosofica che, pur avvicinandosi a quella nietzschiana, se ne distacca nel momento in cui attribuisce alla differenza lo statuto di principio ontologico. In questo gesto, si intravede la netta separazione rispetto al *compito* di Nietzsche, che non ha mai voluto sostituire un principio con un altro, ma

[4] Gilles DELEUZE – Felix GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?* Einaudi, Torino 2002, pp. 22-23.

piuttosto distruggere l'idea stessa dell'ontologia. Per terminare, dunque, l'idea di questo lavoro è rintracciare, attraverso i contrasti delle prospettive filosofiche dei due pensatori, luci e ombre che permettono di avere un quadro maggiormente critico sui possibili orizzonti del reale.

2. Deleuze e Nietzsche a confronto: il prospettivismo fra fisiologia e volontà di potenza

«I filosofi non devono limitarsi a ricevere concetti [...] ma devono cominciare col *farli*, col *crearli*, col porli, e cercare di inculcarli»,[5] scrive Deleuze citando Friedrich Nietzsche.[6] Un riferimento che non solo delinea il modo deleuziano di fare filosofia, ma anche il radicale approccio agli autori che hanno determinato la direzione del suo pensiero. La lettura e l'interpretazione dei testi filosofici, per Deleuze, non sono solo un momento dedicato alla comprensione, bensì un atto creativo che costantemente ridetermina nuovi orizzonti di pensiero. Per questo, l'indagine affrontata vedrà la coesistenza di due Nietzsche, speculari e non in contraddizione fra di loro: quello che scrive e vive le sue opere, e quello che prende forma dalla lettura di Deleuze.

L'importanza di questo confronto risiede nel fatto che le differenze tra il prospettivismo nietzschiano e la sua rielaborazione deleuziana non si limitano ad una divergenza interpretativa, ma implicano due modi radicalmente distinti di concepire la realtà. Se in Nietzsche il prospettivismo si configura come un principio critico capace di ristabilire il primato della vita sulla conoscenza, per Deleuze esso assume una valenza ontologica più ampia, legata a una realtà come campo di forze in continuo divenire.

È necessario, fin da subito, precisare che in *Nietzsche et la philosophie,* Deleuze fornisce un'analisi approfondita del concetto nietzschiano del prospettivismo, ma lo declina in termini estremamente originali. Divisa in cinque capitoli, questa monografia sviluppa un'interpretazione del pensiero nietzschiano che ruota intorno alla volontà di potenza come nuovo paradigma per decostruire le categorie metafisiche occidentali. In questo quadro generale, la teoria prospettivistica risiede nel terzo capitolo, dedicato all'approfondimento della "critica nietzschiana" in relazione a quella operata da Kant. Deleuze sostiene che il riconoscimento dell'assenza di valori assoluti da parte di Nietzsche sia la vera realizzazione della critica cominciata da Kant, in quanto non si

[5] *Ivi*, p. XI.
[6] NF: 1885, 34 [195].

limita a una semplice valutazione dei valori e delle conoscenze esistenti, ma si configura come un processo attivo di trasformazione che opera attraverso il rovesciamento dei principi su cui si fondano la metafisica, la morale e la conoscenza occidentale. Quest'ultima si rivolge innanzitutto all'idea che la conoscenza possa fondarsi su un accesso diretto alla verità delle cose. Depotenziando l'ontologia del fatto attraverso l'ipotesi interpretativa, Nietzsche smantella l'intero impianto che ha sostenuto la volontà di conoscenza intesa come ricerca di una realtà oggettiva e stabile. Se la conoscenza è sempre interpretazione, allora non esiste una cosa in sé indipendente dai rapporti di forza che la producono. La storicità della *cosa in sé* si disvela così come un effetto della volontà di potenza, cioè come il risultato di un gioco di forze che determina quali prospettive si impongano sulle altre. Fino a questo punto sembra che Deleuze abbia svolto un'analisi molto accurata del prospettivismo, dimostrando anche una certa profondità nel comprendere le reali intenzioni di Nietzsche.

Tuttavia, la sua analisi contiene alcuni mutamenti di significato da tenere in considerazione ai fini di questa ricerca. Un aspetto subito evidente è legato alla subordinazione della teoria prospettivistica alla volontà di potenza. Sebbene le riflessioni nietzschiane sul prospettivismo coincidano con l'avvento della volontà di potenza come principio di «ogni forza agente»,[7] la loro implicita relazione non è così immediata. Prima di tutto, perché il progetto nietzschiano di dedicare un'opera alla volontà di potenza è stato abbandonato[8] e poi parzialmente confluito nella pubblicazione del *Crepuscolo degli Idoli* e *L'Anticristo,* rendendo i confini del tema, nell'ultimo periodo della sua attività filosofica, sempre sfumati e poco chiari. Inoltre, sostenere la forza delle volontà di potenza come termine ultimo per il superamento delle categorie gnoseologiche, significa d'altra parte anche svalutare l'espressione del corpo come principale conseguenza della conoscenza.

Benché nella filosofia matura di Nietzsche il corpo sia, semplificando, «un'organizzazione sociale di molte anime»,[9] l'espressione più elaborata della lotta fra volontà di potenze; quest'ultima è impressa nella realtà senza determinarla. Pertanto, non è possibile pensarlo come un principio ontologico perché non vivifica la materia dall'esterno, ma ne definisce il movimento d'immanenza attraverso la lotta.

---

[7] JGB, 36.
[8] Mazzino MONTINARI, *La Volonté de puissance n'existe pas*, L'éclat, Paris 2020, pp. 18-37.
[9] JGB, 16.

Questo permette di allargare gli orizzonti delle implicazioni teoriche del prospettivismo, consentendo di porre l'attenzione non solo alla produzione corporale della conoscenza ma anche al modo entro cui comprendere il valore di una data prospettiva. Per farlo è opportuno ritornare alla prefazione della seconda edizione di *Gaia Scienza,* poiché in quest'occasione Nietzsche, dopo un lungo periodo di convalescenza, racconta di aver finalmente trovato la salute, di cui l'opera è l'espressione più alta.

La sua guarigione gli ha permesso di affondare lo sguardo nella profondità degli abissi e di arrivare alla conclusione che «dietro ai più alti giudizi di valore, dai quali la storia del pensiero è stata fino a oggi guidata, stanno nascosti i fraintendimenti della natura del corpo».[10]

Questa scoperta di cui il suo corpo malato è stato l'unico responsabile, invita il lettore a porre attenzione al problema della conoscenza e all'edificazione della filosofia. In altre parole, il passaggio citato non solo consolida implicitamente la tesi prospettivistica ma sottolinea anche la presenza del corpo nella struttura del pensiero. Da qui la consapevolezza che gli sviluppi del sapere filosofico stratificati nel tempo, non siano altro che «fraintendimenti del corpo»[11] che richiedono l'intervento di un *medico filosofo*[12] teso a ristabilire il primato del corpo all'interno dei problemi della filosofia. Il corretto riconoscimento dei bisogni corporali, infatti, è l'unica prerogativa per ristabilire una salute che consente finalmente di riconoscere il valore della verità come l'errore più grande della storia dell'uomo.

Da queste poche riflessioni si nota già quanto l'edificazione della teoria prospettivistica si costruisce sotto la spinta di numerose variabili che per quanto interconnesse fra di loro sono anche plurali ed eterogenee. Il problema della conoscenza per Nietzsche non appartiene solo all'ordine dell'epistemologia, ma si riflette anche su questioni valoriali ed esistenziali che trovano la loro esplicazione anche all'interno della metafora del *medico filosofo.*

Partendo da questi presupposti è opportuno ritornare alla monografia deleuziana con i nuovi strumenti nati da queste riflessioni. Al tema del corpo, Deleuze dedica un piccolo spazio all'interno del secondo capitolo della sua monografia*,* destinato all'approfondimento del concetto di forza attiva e reattiva e alla volontà di potenza.

[10] FW "Vorrede", 2.
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*

Dimostrando l'influenza spinoziana[13] alla base delle teorie del corpo nietzschiano, Deleuze riconosce l'importanza del concetto di corpo nel pensiero del tedesco ma non ne approfondisce le implicazioni teoriche.

A ragione concepisce il corpo non come un'entità meramente biologica o statica, ma come un insieme di forze, un campo di intensità in costante divenire dove si esprimono le forze attive e reattive, che determinano la qualità e il senso dell'esistenza. L'idea nietzschiana della volontà di potenza è fondamentale in questa prospettiva: il corpo è teatro del suo operare, il punto in cui si misura il predominio delle forze attive che affermano la vita e la creano, o di quelle reattive che la limitano e la impoveriscono.

Nonostante ciò, la trattazione marginale della questione del corpo suggerisce l'impoverimento che subisce la potenza del corpo nella sua capacità di intervenire sulle questioni gnoseologiche. Questa posizione porta a delle conseguenze che da un lato avvicinano Deleuze all'edificazione del suo concetto di realtà ma dall'altra lo allontanano dalla visione nietzschiana. Questa divergenza interpretativa è cruciale per comprendere il modo in cui Deleuze si appropria del pensiero di Nietzsche. Se da una parte egli coglie perfettamente il carattere differenziale della volontà di potenza e la sua funzione nel rovesciamento della metafisica tradizionale, dall'altra trascura il ruolo centrale del corpo come dispositivo essenziale nel superamento della conoscenza. L'assorbimento della volontà di potenza in un principio ontologico generale lo conduce a una lettura in cui il corpo diventa effetto secondario delle forze, mentre per Nietzsche è lo stesso terreno primario in cui le forze si manifestano e attraverso cui si sviluppa una prospettiva autenticamente affermativa.

Questa discrepanza è evidente proprio nel modo in cui Deleuze struttura la sua interpretazione del prospettivismo nietzschiano. L'accento che Nietzsche pone sul corpo come punto di origine della conoscenza implica che ogni prospettiva sia sempre situata all'interno di una determinata configurazione di forze biologiche, fisiologiche e affettive. Questo porta a un ribaltamento del paradigma tradizionale della conoscenza: non si tratta più di ricercare un fondamento trascendentale o un principio assoluto di

[13] Gilles DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, Colportage, Firenze 1978, p. 71. «Spinoza apriva alle scienze e alla filosofia una nuova strada, quando osservava che noi non sappiamo nemmeno quale sia il *potere* di un corpo». L'*Etica* di Spinoza viene posta in questo senso a baluardo dell'analisi filosofica sulle vere capacità di un corpo considerato nella sua indissolubile unità con la mente. Eliminando il dualismo fra queste due entità, Nietzsche segue la via già battuta di Spinoza intravedendo nel corpo il teatro di battaglia delle forze in lotta, un campo in cui si esprimono affetti e intensità.

verità, ma di riconoscere che la conoscenza è sempre legata a un'esigenza vitale. Tuttavia, Deleuze sembra attenuare questa dimensione biologico-affettiva della conoscenza nietzschiana, privilegiando una lettura in cui la volontà di potenza diventa principio ontologico puro, una dinamica immanente che struttura l'essere stesso senza legarlo a una specifica condizione corporea. Come emerso dal riferimento alla prefazione postuma di *Gaia Scienza*, l'auspicio dell'autore nei confronti della venuta di un *medico filosofo* definisce non solo la constatazione dell'assenza di verità nel pensiero ma anche la direzione che, a partire da questa stessa consapevolezza, dovrebbe guidare[14] l'impresa conoscitiva. La conquista, cioè, di una salute che «non solo la si possegga ma che anche, costantemente, la si conquisti e la si debba conquistare, perché sempre di nuovo la si sacrifica e la si deve sacrificare!».[15] Una *Grande salute* che sappia costantemente crearsi nuovi orizzonti dalle ricadute nella malattia, necessaria anche quest'ultima nella lotta che apre alla potenza affermativa.

Se si torna alla posizione di Deleuze con questa chiave di lettura, appare evidente che il problema della conoscenza è affrontato in modo da esaltare il carattere critico e differenziale del pensiero nietzschiano, ma a discapito della sua dimensione strettamente fisiologica.

Mentre Nietzsche concepisce la conoscenza come un processo che affonda le sue radici nelle condizioni di vita del corpo, Deleuze tende a concettualizzarla in termini di relazioni tra forza astratte, senza attribuire un ruolo primario alla corporeità nel determinare la prospettiva di un soggetto. Ciò comporta una conseguenza significativa: la perdita della funzione diagnostica del pensiero nietzschiano. Se per Nietzsche la conoscenza è sempre sintomo di uno stato fisiologico e il filosofo deve agire come un medico per distinguere le prospettive sane da quelle malate, nella lettura deleuziana questa componente sembra sfumare, lasciando il posto a una visione più impersonale della volontà di potenza come principio ontologico e decentramento dell'umano. Lo

[14] Cfr. Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation,* PUF, Paris 2012, pp. 111-184. In questo libro l'autore dedica il secondo capitolo all'analisi della metafora medica nel pensiero di Nietzsche. Egli esplora i termini medici nei testi nietzschiani evidenziando come rappresentino un modo per descrivere fenomeni culturali, morali e filosofici, in termini di entità organiche soggette a malattia e guarigioni. La metafora medica, dunque, serve a Nietzsche per criticare la decadenza della civiltà occidentale e per promuovere una trasvalutazione dei valori, rideterminando la salute come l'obbiettivo non teleologico attraverso il quale curare la decadenza.
[15] FW, 382.

scrive chiaramente nel paragrafo del terzo capitolo intitolato *Principi per la filosofia della volontà:*

> Volontà di potenza non vuole dire che la volontà voglia la potenza. La volontà di potenza esclude qualsiasi antropomorfismo, così nella sua origine come nel suo significato e nella sua essenza. La volontà di potenza deve intendersi in tutt'altro modo: la potenza *è ciò che* nella volontà vuole. La potenza è nella volontà l'elemento genetico e differenziale. Per questo la volontà di potenza è essenzialmente creatrice.[16]

In questo passaggio, Deleuze descrive la volontà di potenza come un concetto estremamente rivoluzionario che si discosta dal modo tradizionale di intenderla. Egli sostiene che, secondo Nietzsche, non è la volontà che attraverso l'atto del volere genera potenza, ma il contrario. In altre parole, la potenza non è un'oggetto che la volontà persegue, bensì ciò che anima e struttura la volontà stessa. Per questo stesso motivo egli scongiura qualsiasi tipo di antropomorfismo a caratterizzare il principio della volontà di potenza. Sebbene, stando alle parole di Nietzsche nelle poche pubblicazioni in cui compare il termine di volontà di potenza, quella di Deleuze sia un'analisi dettagliata, l'enfasi con la quale egli elude il problema della costituzione fisiologica comprova la sua esigenza di sviluppare un'ontologia della differenza.

Questa distanza potrebbe essere spiegata con il fatto che il filosofo francese stesse già lavorando a un superamento del vitalismo tradizionale, cercando di spostare la questione della vita dal piano biologico a quello delle intensità pure. Non che nella filosofia nietzschiana ci sia un proposito naturalista nel quale la riappropriazione del corpo sia la risposta alla decadenza della società moderna, poiché anche egli propone una filosofia del superamento dei valori e dei limiti antropologici. Tuttavia i confini sono molto più sfumati e la volontà di un oltrepassamento viaggia di pari passo al tentativo di riappropriarsi della salute passando dalla malattia.

In conclusione, il fatto che Deleuze tratti il tema del corpo solo marginalmente nella sua monografia su Nietzsche rivela un'inclinazione a leggere il filosofo tedesco in chiave più ontologica che fisiologica. Ciò lo avvicina a un'interpretazione in cui la volontà di potenza diventa un principio astratto, indipendente dalle condizioni corporee, allontanandolo dalla prospettiva nietzschiana, che vede nella salute e nella fisiologia elementi fondamentali per comprendere il valore e la funzione della conoscenza. Questo spostamento di accento ha implicazioni profonde non solo per la lettura di

[16] DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, p. 129.

Nietzsche, ma anche per la stessa costruzione della filosofia deleuziana, che apre però a una dimensione in cui la realtà diventa lo spazio delle differenze e delle intensità impersonali.

3. L'attualizzazione del virtuale: un nuovo assoluto?

Il confronto critico tra il prospettivismo nietzschiano e l'interpretazione deleuziana dischiude un quadro teorico di notevole complessità, che non solo ridefinisce e amplia l'orizzonte gnoseologico, ma trasforma radicalmente lo statuto dell'esistenza. Lo sforzo prospettivistico di Nietzsche, infatti, sotto la spinta delle riflessioni di Lange,[17] ridisegna i confini dei limiti del reale imposti dalla critica kantiana attraverso l'eliminazione dell'opposizione di fenomeno e noumeno. Senza però entrare in questioni già lungamente trattate e approfondite[18] negli ultimi decenni di ricerca, è opportuno soltanto evidenziare il nuovo rapporto fra conoscenza e realtà che emerge dall'eliminazione del dualismo kantiano. Nietzsche definisce il concetto di noumeno come un'invenzione metafisica priva di fondamento, una reliquia del platonismo e del cristianesimo che separa pericolosamente il mondo tra vero e apparente, svalutando la realtà concreta in favore di «un mondo dietro al mondo».[19]

Questa critica porta Nietzsche a un radicale ritorno alla terra,[20] ovvero a una visione della realtà come costruita da un gioco di forze e interpretazioni, priva di qualsiasi fondamento trascendente. La realtà, per Nietzsche, non è qualcosa di dato o di immutabile, ma il risultato dinamico di queste forze in conflitto, che si esprimono attraverso il corpo e le sue pluralistiche espressioni.

---

[17] La *Storia del materialismo* di Lange rappresenta uno dei riferimenti più importante per l'evoluzione di pensiero di Nietzsche. Pubblicata per la prima volta nel 1866, l'opera affronta un'analisi critica della tradizione materialista, che ne ricostruisce la storia e ne esamina i limiti teorici. Egli riconosce nel materialismo una prospettiva utile a spiegare la realtà fisica, sebbene però non può pretende di esaurire tutta la conoscenza, proponendo così una fusione tra il criticismo kantiano e il naturalismo scientifico, anticipando molte discussioni filosofiche del Novecento. La lettura entusiasta e appassionata di Nietzsche ha attirato su di sé numerosi studi sull'influenza di Lange sul pensiero di Nietzsche. Sull'edificazione del concetto di prospettivismo nel particolare, si confronti: George J. STACK, *Nietzsche and Perspectival Interpretation*, "Philosophy Today", 25, 3, 1981, pp. 221-241.

[18] Per approfondire il confronto fra i due autori: Beatrix HIMMELMANN (a cura di), *Kant und Nietzsche im Widerstreit,* De Gruyter, Berlin-Boston 2005. Per comprendere la posizione di Nietzsche riguardo Kant: Friedrich NIETZSCHE, *La teologia a partire da Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2024.

[19] Z, "Hinterweltern".

[20] Z, "Vorrede", 2.

In questo contesto, la metafora medica, ricorrente nelle opere del Nietzsche maturo, ridetermina la misura entro la quale è necessario ritornare alla terra nella sua accezione antimetafisica. Questa enfatizza infatti la centralità del corpo nell'edificazione della conoscenza senza ricadere nell'ennesimo dualismo filosofico. Come sottolinea in un celebre passo di C*osì parlò Zarathustra,* il corpo altro non è che «una Grande ragione, una pluralità con un solo senso»[21] strumento della «piccola ragione»[22] con cui generalmente si indica lo spirito. In altre parole, è la mente a essere al servizio del corpo, senza però rappresentarne un primato ontologico, poiché «il pensiero è corpo»[23] nella sua totalità. Questa prospettiva implica che ogni conoscenza sia sempre condizionata dalle esigenze del corpo, spesso dimenticate o fraintese dalla tradizione filosofica. La metafora medica diventa così un mezzo per riconoscere gli impulsi corporei dietro ogni forma di conoscenza e per riappropriarsi della terra nella sua dimensione fisiologica e immanente. La domanda che ci si pone a questo punto è comprendere, a partire dalle analisi precedenti, in che modo questa particolare declinazione della realtà nietzschiana si traduce all'interno del pensiero di Gilles Deleuze. In *Différence et répétition,* il filosofo francese elabora una visione della realtà da un lato profondamente nietzschiana, ma dall'altro, e allo stesso tempo, si rivolge anche contro gli insegnamenti ereditati dal «maestro del sospetto».[24]

Come sottolineato in precedenza, il tentativo generale dello scritto è teso all'edificazione di un'ontologia della differenza, posta a principio costitutivo e primario della realtà, che si contrappone al principio metafisico dell'identità, su cui poggia l'intera speculazione di pensiero. Un progetto di enorme portata teorica, che conduce l'autore a confrontarsi con alcuni protagonisti fondamentali della storia della filosofia, al fine di decostruire le tradizioni filosofiche che hanno privilegiato l'unità e la rappresentazione, mistificando il valore della differenza come fondamento ontologico.

Il principio filosofico che maggiormente rivela una distanza con l'orizzonte di senso nietzschiano è legato all'edificazione della realtà come campo di attualizzazione del virtuale. Effettivamente in quest'opera si rende necessaria una distinzione tra virtuale e attuale, sebbene poi non si tratti di una separazione netta. I due termini rappresentano piuttosto due aspetti complementari della realtà, che si influenzano reciprocamente in

[21] Z, "Verächtern".
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*
[24] Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1995, pp. 30-42.

un processo continuo di attualizzazione e virtualizzazione. Il virtuale è il campo delle potenzialità, delle differenze pure e delle strutture dinamiche che non sono ancora attualizzate: una forza creativa che non si riduce all'immaginario, ma che genera continuamente forme e configurazioni nuove del reale stesso. L'attuale, al contrario, è la realizzazione concreta del virtuale, la sua espressione nel mondo sensibile e materiale, il momento in cui il virtuale si attualizza e incarna in forme specifiche.

La possibilità di una dicotomia della realtà viene, quindi, scongiurata dalla struttura ontologica del piano virtuale come sussistente all'attuale: esso non è, in termini nietzschiani, un *mondo dietro al mondo* ma parte integrante della realtà,[25] una dimensione che attraversa l'attuale e lo alimenta.

Questa visione della realtà è spesso associata[26] all'influenza di Henri Bergson e ai suoi studi sul tempo e la persistenza della memoria. La divisione del tempo quantitativo della scienza e quello qualitativo della durata offre a Deleuze gli strumenti per pensare il virtuale come parte integrante e simultanea della realtà. Come esplicita nelle prime righe del secondo capitolo di *Le bergsonisme:*

> Diamo per conosciuta la descrizione della durata come esperienza psicologica, così come appare in *Les Données immédiates* e in *L'Évolution créatrice*: si tratta di un «passaggio», di un «cambiamento», di un *divenire*, ma di un divenire che dura, di un cambiamento che è la sostanza stessa. Si noterà che Bergson non trova alcuna difficoltà nel conciliare i due caratteri fondamentali della durata: il continuo e l'eterogeneo. Ma, definita in questo modo, la durata non è solo esperienza vissuta; è anche esperienza allargata, superata: condizione dell'esperienza.[27]

[25] Gilles DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 445. «E in tal senso il virtuale non è affatto una nozione vaga, ma possiede una piena realtà oggettiva, non si confonde affatto col possibile che manca di realtà, in quanto il possibile è il modo dell'identità del concetto nella rappresentazione, mentre il virtuale è la modalità del differenziale in seno all'Idea».

[26] Il rapporto tra Deleuze e Bergson è uno degli snodi centrali della filosofia deleuziana, poiché il pensatore francese riprende e sviluppa molti dei concetti bergsoniani all'interno della propria ontologia della differenza. In particolare, l'influenza di Bergson su Deleuze si articola attorno a tre nuclei fondamentali: il concetto di tempo e durata, la distinzione tra virtuale e attuale e la critica alla rappresentazione. Inoltre l'affinità d'intenti del pensiero bergsoniano con quello di Nietzsche rende sfumati i confini entro i quali si esplica all'interno degli scritti di Deleuze. Per approfondire vedere: Giovanna BORRADORI, *The temporalization of difference: Reflections on Deleuze's interpretation of Bergson,* "Continental Philosophy Review", 34, 1, 2001, pp. 1-20.

[27] Gilles DELEUZE. *Il bergsonismo e altri saggi,* Einaudi, Torino 2001, p. 27.

In questo passaggio, Deleuze individua fin da subito la durata come la prerogativa su cui si sviluppa tutto il pensiero bergsoniano, dandone un'interpretazione non solo psicologica, ma anche ontologica. Bergson descrive la durata come un passaggio, un cambiamento, un divenire che, pur essendo continuo, è anche eterogeneo: ogni momento della durata è qualitativamente diverso dal precedente; eppure c'è una coerenza interna che consente di parlare di un flusso unitario, un duplice carattere della durata. Deleuze si serve quindi della filosofia bergsoniana per edificare una visione della realtà in cui virtuale e attuale non sono due mondi separati, ma due dimensioni di un'unica realtà immanente. La durata, con il suo carattere continuo e eterogeneo, diventa il principio che permette di pensare questa immanenza. Tuttavia, l'attualizzazione non esaurisce mai completamente il virtuale, che rimane una fonte inesauribile di differenza pura, operante all'interno dei confini immanenti della realtà.

Determinare però l'esistenza di un virtuale dove coesistono simultaneamente le differenze pure non ancora attualizzate, rivela già una frattura importante con il pensiero nietzschiano. Nell'analisi prospettivistica, è l'interpretazione che crea i confini del reale sulla base della costituzione fisiologica dell'interpretante, che può essere un'entità singola, una comunità o una specie intera. La molteplicità del divenire è garantita non da uno spazio virtuale, ma dalla coesistenza di più interpretazioni e, dunque, di più realtà in lotta fra loro.

Attraverso l'idea del prospettivismo, il tedesco elimina la possibilità ontologica dell'assoluto declassandolo a espressione fisiologica della decadenza europea, risultato del secolare esercizio filosofico che ha dimenticato le potenzialità del corpo, imprigionandolo nelle catene del pensiero. Proprio la teoria prospettivistica consente di avere una panoramica più vasta sul progetto vitalistico del viandante: non solo un oltrepassamento dei limiti attraverso la costruzione di nuove forme valoriali, ma anche l'accettazione degli stessi e della necessità di vivere nell'errore.[28] Senza contare che l'interpretazione è sempre legata ad un lavoro di cura di sé in termini fisiologici; dunque, non è strettamente libera, ma contingente alle possibilità e al coraggio di

[28] NF: 1881, 11[162]: «Affinché al mondo potesse esistere un qualsiasi grado di conoscenza, dovette nascere un mondo non reale, il mondo dell'errore: esseri con la fede nella persistenza, negli individui, ecc. [...] Tuttavia questo errore non può essere distrutto se non insieme alla vita: la verità ultima del flusso delle cose non tollera *l'assimilazione*, i nostri ORGANI (per la vita) sono organizzati sull'errore. Così, nel saggio, nasce *la contraddizione tra la vita* e le sue ultime decisioni: il suo istinto di conoscenza ha per presupposto la vita con la fede nell'errore».

ciascuno di conoscersi e *divenire quello che si è*.[29] In questi termini, la realtà si esplica attraverso un doppio movimento di decostruzione, esplicitata attraverso la genealogia, e di costruzione creativa, pensata come lotta fra potenze, instaurarsi di nuove gerarchie di potere.

Sulla base di questo, il discorso deleuziano sembra reintrodurre l'assoluto, che Nietzsche pensava come indebolimento, attraverso il concetto di virtuale. Sebbene sembri quasi un'eresia affermare la possibilità di un assoluto nel pensiero di Deleuze, se posta in relazione teorica con il principio sul quale poggia la teoria prospettivistica nietzschiana, il virtuale assume senz'altro una diversa sfumatura di significato.

In effetti, il virtuale deleuziano non ha un *télos*, un fine verso il quale tendere, poiché si tratta piuttosto di un processo immanente, aperto, dinamico e sovratemporale che non può essere catturato da categorie fisse o da principi predeterminati. Tuttavia, il riconoscimento di una dimensione pura pre-rappresentativa determina come conseguenza quella di depotenziare l'immanenza della realtà nel suo divenire. Il processo di attualizzazione permette infatti di credere alla possibilità di una dicotomia che scinde il reale in due determinazioni di senso opposte, la differenza pura dove passato, presente e futuro non esistono e la differenza attualizzata che informa il reale. Per quanto sia determinante lo sforzo deleuziano di concepire il carattere immanente del virtuale, tuttavia persiste una differenziazione di senso[30] che opera concettualmente a separare l'unità del reale. Lo sguardo antimetafisco di Nietzsche, infatti, va nel profondo del senso della trascendenza, evidenziando l'errore e la malattia nel tentativo di superare il mondo nella sua contingenza: «Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente? . . . Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente*!».[31]

L'eliminazione del risultato più decadente del pensiero filosofico, il mondo vero, come scrive in *Storia di un errore*,[32] non risiede nel riconoscimento della realtà

---

[29] EH.

[30] Una delle critiche più importanti mosse a Deleuze, su questo tema, è quella di Alain Badiou che nel suo *Il clamore dell'essere* del 1997 sostiene che nonostante si presenti come un filosofo del Molteplice e della differenza, in realtà il suo pensiero è dominato da una ricerca dell'Uno. Egli critica il concetto deleuziano di virtuale, sostenendo che esso funzioni come un principio unificante che organizza e struttura il reale, che contraddice l'idea di una differenza pura e irriducibile. Cfr. Alain BADIOU, *Deleuze. «il clamore dell'Essere»*, Einaudi, Torino 2004.

[31] GD, "Welt, Fabel".

[32] *Ibid.*

sensibile come l'unica possibile strada da percorrere. L'eliminazione della verità dall'impalcatura di pensiero implica anche l'annientamento di ogni forma dicotomica utilizzata per descrivere il reale, lasciando spazio al riconoscimento del divenire come unica prerogativa per la costruzione del mondo.

Sulla base di quanto detto si può affermare che l'approccio deleuziano al pensiero di Nietzsche, mirato ad individuare possibili tracce ontologiche nel pensatore tedesco, non si spiega solo attraverso il diverso obbiettivo filosofico che li separa oppure la pluralità di influenze di pensiero che hanno determinato la formazione di Deleuze. Si tratta, piuttosto, anche di un rifiuto di fare i conti con il *ritorno alla terra* teorizzato da Nietzsche.

La volontà di riappropriarsi dell'immanenza del mondo, infatti, esposta per la prima volta in *Umano troppo Umano,* determina un approccio vitalistico mirato ad oltrepassare la decadenza moderna attraverso l'esaltazione della vita nel suo divenire immanente. Riabilitando un'ontologia, per quanto questa produca differenza e non identità fisse e immutabili, Deleuze ricade in quello che Nietzsche definirebbe malattia moderna, poiché incapace di riconoscere la pura immanenza del divenire reale. L'immanenza nietzschiana è modulata dalla teoria prospettivistica nella misura in cui la creazione di ogni interpretazione prevede la costituzione di un senso provvisorio, esposto alla sua possibile distruzione: la differenza è scandita dalla lotta, che preserva la moltitudine costituendone la sua forza. Il divenire deleuziano, a questo proposito, sembra rappresentare un tentativo di introdurre uno statuto ontologico alla relativizzazione presupposta dalla teoria prospettivistica nietzschiana. Se da un lato, però, questa lettura porta all'oblio di una parte decisiva del pensiero nietzschiano, dall'altra rappresenta uno degli arricchimenti più proficui del pensiero novecentesco, in quanto capovolge la costituzione di senso su cui si è basata la filosofia dalla storia dei tempi.

Il principio di identità, secondo il quale ogni definizione è possibile, assume in Deleuze i tratti di un'attualizzazione della differenza, un effetto secondario prodotto dai processi di differenziazione. Un'idea rivoluzionaria che consente l'accesso ad una realtà che si costruisce nel suo stesso divenire differenziale, riconoscendo la possibilità come unico modo in cui è possibile il darsi della necessità. L'aspetto essenziale che Deleuze eredita da Nietzsche è infatti quello di considerare la vita caratterizzata da una necessità interna che apre infinite possibilità di creazione e trasformazione, un processo aperto e dinamico in cui ogni momento è necessario e possibile allo stesso tempo.

4. Conclusioni

L'analisi del rapporto tra Nietzsche e Deleuze ha messo in luce una tensione profonda tra le loro rispettive concezioni del reale. Se, da un lato, il prospettivismo nietzschiano dissolve ogni pretesa ontologica, riducendo la realtà a una lotta di interpretazioni contingenti e radicate nella fisiologica dell'interprete, dall'altro l'ontologia deleuziana della differenza introduce un livello di strutturazione pre-rappresentativa della realtà, che si manifesta nel concetto di virtuale.

Questa differenza non è il segno di un fraintendimento o di una distorsione, quanto piuttosto dell'elaborazione di un Nietzsche non ortodosso, ripensato e modulato in funzione di un nuovo progetto filosofico. Nel quadro concettuale all'interno del quale compare il virtuale nel pensiero deleuziano, il prospettivismo non è completamente eluso, ma reintegrato sotto forme nuove che enfatizzano il suo aspetto puramente creativo.

Lo sforzo teorico di Nietzsche, tutto proteso ad elevare la dimensione costruttiva del reale, arriva alla conclusione esemplificata da un passo del quarto libro di *Così parlò Zarathustra*: «Nulla è vero. Tutto è permesso».[33] La possibilità della conoscenza come errore necessario e la relativa assenza di verità sollevano un dilemma filosofico di enorme portata, che costituisce, per il francese, il fondamento della sua ontologia. Nel tentativo, però, di comprendere il mondo attraverso una nuova ontologia, per quanto in contrapposizione con la metafisica tradizionale, Deleuze reitera quello che Nietzsche scongiurava attraverso il prospettivismo.

Il mondo nietzschiano non si fonda su un essere stabile, né su un ordine metafisico, ma nasce e si distrugge incessantemente all'interno di un processo diveniente, scandito dalla lotta tra forze opposte. Ogni configurazione dell'esistenza è il risultato temporaneo di un conflitto di potenze che si contengono il primato, in un equilibrio sempre precario. L'unico principio che sembrerebbe intrinseco alla realtà è proprio questa comprovata consapevolezza di non poter definire un unico principio del reale. Tuttavia, si tratta di un principio vuoto che, proprio per la sua natura negativa e aporetica, non può essere assunto come fondamento di un'ontologia. Una mancanza che tanto più di essere una carenza da colmare, è piuttosto una condizione essenziale

[33] Z, "Schatten".

dell'esistenza stessa: un divenire incessante, una pluralità irrisolta che resiste a ogni tentativo di sistematizzazione definita.

Sulla base di questo, è possibile affermare che Nietzsche perviene ad una immanenza, paradossalmente,[34] più profonda di quella sviluppata da Deleuze, in quanto non ha la pretesa di definire alcun *mondo dietro al mondo.* Più nel dettaglio, il virtuale deleuziano, lungi dall'essere una realtà separata o una dimensione fondante, si configura come una sorta di trascendentale immanente: una condizione di possibilità della realtà stessa che non si situa oltre il reale, ma ne accompagna il divenire. In modo diverso, Nietzsche si impegna a voler eliminare ogni forma di dualismo tra fenomeno e noumeno, pervenendo al pensiero di una realtà puramente immanente, un gioco di forze, senza origine né fine.

Questo quadro complessivo porta inevitabilmente all'apertura di questioni e problematiche nuove, che necessariamente non si limitano alla relazione Nietzsche-Deleuze. Quest'ultima accoglie problematiche ancora largamente dibattute in ambito filosofico, che riguardano la natura della conoscenza scientifica, la costruzione della realtà e la sua relazione con la soggettività dell'esperienza. Ritornando sulla questione strettamente affrontata, è possibile affermare che entrambe le prospettive filosofiche presentano punti di forza che ne enfatizzano la portata innovativa e punti critici da poter mettere in discussione.

Il prospettivismo di Nietzsche, pur essendo una potente critica alla metafisica tradizionale e un'esaltazione della creatività, rischia di introdurre strutture gerarchiche troppo rigide. La volontà di potenza, infatti, può essere letta come una forza che impone una gerarchia tra le interpretazioni, privilegiando quelle più forti a scapito di quelle più deboli. Questo aspetto, se da un lato enfatizza il dinamismo del conflitto, dall'altro rischia di ridurre il potenziale della creazione. L'ontologia di Deleuze, con il suo concetto di virtuale, elimina l'aspetto gerarchico in favore di una coesistenza immanente delle differenze. Nel quadro deleuziano, la realtà non è più un campo di lotta tra interpretazioni dominanti e subordinate, ma un processo dinamico in cui le

[34] Paradossalmente perché Deleuze è passato alla storia come il pensatore dell'immanenza, soprattutto in merito al breve testo: *Immanence: une vie...* pubblicato sulla rivista *Philosophie* a distanza di soli due mesi dalla sua morte. Il contenuto di questo scritto verrà successivamente approfondito e analizzato da Giorgio Agamben, che definisce le tesi contenute in questo breve ultimo intervento come parte di un progetto filosofico teso all'edificazione di immanenza assoluta. Cfr. Giorgio AGAMBEN, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 377-404.

differenze si organizzano e si riorganizzano completamente, senza un principio organizzatore o una gerarchia prestabilita. Potenziando, in questo modo, l'aspetto della creatività della realtà, ma depotenziando allo stesso tempo l'immanenza della stessa. Si vuole terminare, dunque, questo lavoro con una domanda aperta: è possibile mediare fra le due posizioni, edificando i confini di una realtà massimamente creatrice senza tradire i confini dell'immanenza?

Volendo cogliere la potenzialità delle problematiche emerse, si può tentare di arrivare ad abbozzare qualche idea che possa rispondere alla domanda. In questo senso, si vuole esaltare l'impulso nietzschiano della lotta senza che, però, rappresenti un motivo di gerarchia, poiché questo eluderebbe in qualche modo la pluralità necessaria alla creatività definita dalla filosofia deleuziana. Un tentativo di conversione sarebbe ripensare il prospettivismo nietzschiano nei termini di una lotta senza vincitori, uno spazio puramente immanente nel quale sussiste la volontà pura di affermazione che non si fissa mai in una struttura gerarchica definitiva. Una volontà che, lungi dall'imporre un dominio stabile, si manifesta come tensione creativa continua, scandita da una molteplicità di forze che si esprimono senza mai esaurirsi in una forma finale. Sulla base di questo, il pensiero deleuziano fornisce le basi per pensare l'immanenza nietzschiana in senso antigerarchico, in quanto il principio di differenza viene colto nella sua più pura unicità, diventando parte essenziale di un processo di creazione pura. L'affermazione della differenza, infatti, non chiede di essere risolta o mediata, ma semplicemente vissuta e moltiplicata, affrontata nella sua irrimediabile singolarità.

È proprio dunque nell'incontro fra queste due prospettive filosofiche che è possibile intravedere una sintesi tra Nietzsche e Deleuze, capace di tratteggiare i confini di un'immanenza che sappia coniugare la radicalità del divenire con la potenza della creazione, senza mai cedere alla tentazione di ordinare o stabilizzare l'incessante gioco delle differenze.

Riferimenti bibliografici

Alain BADIOU, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, Einaudi, Torino 2004.

James BAHOH, *Making the Difference: Eternal Return, Simulacrum, and Ontico-Ontological Unity in Deleuze's Engagement with Nietzsche and Plato*, "Comparative and Continental Philosophy", 2023, pp. 1-20.

Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris 2013.

Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris 2013.

Giovanna BORRADORI, *The temporalization of difference: Reflections on Deleuze's interpretation of Bergson,* "Continental Philosophy Review", 34, 1, 2001, pp. 1-20.

Murilo Duarte Costa CORRÊA, *Tríptico para um pensamento intempestivo: Nietzsche, Bergson, Deleuze*, "Prisma Juridico", 8, 2, 2009, pp. 368-382.

Gilles DELEUZE. *Il bergsonismo e altri saggi,* Einaudi, Torino 2001.

Gilles DELEUZE, *Logica del senso,* Feltrinelli, Milano 2020.

Gilles DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971.

Gilles DELEUZE – Felix GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?* Einaudi, Torino 2002.

Gilles DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, Colportage, Firenze 1978.

John C. GILMOUR, *Perspectivism and postmodern criticism*, "The Monist", 73, 2, 1990, pp. 233-246.

Pietro GORI – Paolo STELLINO (a cura di), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, ETS, Pisa 2012.

Pietro GORI, *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettico*, Mimesis, Milano–Udine 2016.

Beatrix HIMMELMANN (a cura di), *Kant und Nietzsche im Widerstreit,* De Gruyter, Berlin-Boston 2005.

Catherine MALABOU, *The Eternal Return and the Phantom of Difference*, "Filozofski Vestnik", 32, 3, 2011, pp. 21-29.

Mazzino MONTINARI, *La Volonté de puissance n'existe pas*, L'éclat, Paris 2020.

Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1995.

Friedrich NIETZSCHE, *La teologia a partire da Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2024.

Chiara PIAZZESI – Giuliano CAMPIONI – Patrick WOTLING (a cura di), *Letture della Gaia scienza. Lectures du Gai savoir,* Edizioni ETS, Pisa 2010.

Petra PERRY, *Deleuze's Nietzsche*, "Boundary 2", 20, 1, 1993, pp. 91-174.

George J. STACK, *Nietzsche and Perspectival Interpretation*, "Philosophy Today", 25, 3, 1981, pp. 221-241.

Marco VOZZA, *Nietzsche tra vitalismo e prospettivismo*, "Iride: Filosofia e Discussione Pubblica", 11, 1, 1998, pp. 131-142.

Nathan WIDDER, *The rights of Simulacra: Deleuze and the univocity of being*, "Continental Philosophy Review", 34, 4, 2001, pp. 437- 453.

Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation,* PUF, Paris 2012.