

Paolo D'Alessandro

Lo Stile del Pensiero

Una lettura ipertestuale
del caso emblematico di Friedrich Nietzsche

Con il contributo di Matteo Ciastellardi
L'informazione mediata
Il processo d'interazione nella cultura del testo

Humanity by Design | Open Studies

Laboratorio di Antropologia Sociologia e Design della Comunicazione

Collana diretta da Matteo Ciastellardi e Derrick de Kerckhove

ISBN 978-88-7916-806-9

Copyright © 2016

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

www.lededizioni.com - www.ledonline.it - E-mail: led@lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da: AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano
E-mail segreteria@aidro.org <<mailto:segreteria@aidro.org>>
sito web www.aidro.org <<http://www.aidro.org/>>

Stampa: Andersen Spa

SOMMARIO

INTRODUZIONE

Matteo Ciastellardi	7
<i>L'informazione mediata. Il processo d'interazione nella cultura del testo</i>	

SPERIMENTAZIONE INTERTESTUALE	37
-------------------------------	----

<i>Lo Stile del Pensiero</i>	38
------------------------------	----

<i>Cloud dei termini chiave</i>	39
---------------------------------	----

<i>Mappa Analitica delle Ricorrenze</i>	40
---	----

<i>Una lettura ipertestuale del caso emblematico di Friedrich Nietzsche</i>	41
---	----

Nota per il lettore

La sperimentazione ipertestuale del testo presenta una doppia serie di rimandi: i nodi testuali, corrispondenti ai singoli capitoletti della sperimentazione stessa, numerati da 1 a 64, e le pagine di riferimento, la cui numerazione per comodità del lettore riparte da 1.

L'INFORMAZIONE MEDIATA

Il processo d'interazione nella cultura del testo

Matteo Ciastellardi

1. NUOVI MODELLI PER VECCHI SEGNI

Uno dei gesti più comuni, naturali e diretti che si possano compiere oggi è rappresentato dalla pratica di lettura. Ovunque ci si trovi, in ogni momento, e avvalendosi dei più differenti tipi di supporto, si è naturalmente inclini a decodificare mediante il procedimento di lettura le più diverse serie di simboli, dalle scritte di una pubblicità alle icone di un computer, dagli appunti di un quaderno alle incognite di una formula.

Quest'azione all'apparenza così semplice è frutto di un complesso percorso neurobiologico e cognitivo che permette di trasformare un insieme di segni in un oggetto di senso in grado di essere compreso, interpretato e, successivamente, comunicato; tale è la complessità delle varie fasi che costruiscono l'apparato di questo sistema che neppure le attuali conoscenze tecniche e scientifiche sono riuscite a trovare idonei strumenti artificiali e modelli funzionali per rendere riproducibile questo procedimento cognitivo, se non per applicazioni che ne limitino le possibilità a contesti applicativi chiusi, specifici e ridondanti ¹.

¹ In tal proposito è acceso e molto dibattuto il problema che verte sul tema dell'intelligenza artificiale, nel quale trovano spazio tanto gli assertori di teorie che postulano la riproducibilità del sistema cognitivo umano, quanto studiosi che negano ogni possibilità di sviluppare un paradigma operativo di questo tipo se non in contesti applicativi estremamente ridotti. Dei molti testi disponibili, si ri-

Di fatto l'atto della lettura innesca una molteplicità di dispositivi consci e inconsci la cui complessità contamina e rimodella la stessa attività di comprensione e analisi, arrivando a sortire differenti soluzioni ermeneutiche a fronte dei diversi contesti e dei differenti supporti che hanno condotto il messaggio fino al soggetto fruente.

A favorire il diverso modo di affrontare e recepire il contenuto dell'informazione vi è, in primo luogo, il momento dell'interazione tra il soggetto ricevente e una delle qualsiasi forme emittenti che si possono considerare nel processo di comunicazione/lettura.

La trasmissione delle informazioni, avviata da un *primum inter actiones*, si trova a viaggiare su binari discreti che modificano la loro stessa forma nel procedere della loro evoluzione, mutando e mutando dagli agenti di passaggio ulteriori meta-informazioni che accrescono e contaminano il messaggio originario.

Chiaramente questa prospettiva ha valore solo quando è l'uomo a essere uno dei nodi iscritti nel circolo ermeneutico dell'interazione. Non si può pensare a uno scarto di senso nella coerenza formale di un messaggio quando il flusso delle informazioni viene semplicemente tradotto da un *medium* a un altro in condizioni di pedissequa riproduzione; si pensi al caso di un testo in formato elettronico che viene 'trasformato' in una pagina cartacea (stampato): non vi è interazione in questo scambio di supporto, né vi sarà una variazione del peso del significante rispetto al significato finché il prodotto non sarà ricevuto dal fruitore 'umano' di questa filiera informativa.

Da queste prime considerazioni, che rievocano le intuizioni e le considerazioni del sociologo canadese Marshall McLuhan², emerge che ad assumere maggior peso nel processo di trasmissione del contenuto sarà il contesto entro il quale avverrà (e si svilupperà) il contatto di inter-reazione tra la forma-messaggio (il segno dell'informazione), e il 'consumatore'³ dello stesso.

manda per aderenza agli argomenti trattati in queste pagine soprattutto a John Eccles, Karl Popper, *L'Io e il suo cervello*, 3 voll., Armando, Roma 1981; Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher e Bach: un'eterna ghirlanda brillante*, Adelphi, Milano, 1984; John Searle, *Menti, cervelli e programmi. Un dibattito sull'intelligenza artificiale*, Clup-Clued, Milano 1984.

² Si veda in proposito l'ampio dibattito iniziato da McLuhan sul problema dei media, soprattutto per l'incidenza che essi hanno nel contaminare il contenuto del messaggio che veicolano (in particolare cfr. Marshall McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Garzanti, 1967).

³ Il termine 'consumatore' si presta in modo idoneo a identificare il fruitore

In tal caso il contesto non si limita a essere l'ambiente di appartenenza delle realtà di due poli (emittente/ricevente), ma diviene il punto di equilibrio e pertinenza tra processi fluidi concatenanti che non potrebbero trovare una demarcazione se non nel momento del loro reciproco contatto e scambio.

Se questa prospettiva trova riscontro in modelli scientifici e sociologici, per la sperimentazione, l'intercettazione e l'interpretazione di elementi raccolti mediante procedure di azione-reazione, ancor più rilevante è il suo peso nella disanima della pratica di lettura: la trasformazione, la riproduzione e l'acquisizione di segni significanti, di qualsiasi natura siano, attiva funzioni (neuro) biologiche e riferimenti cognitivi che trovano in un *con-textum*, cioè nella fitta trama di relazioni ergonomiche ed ecologiche che intercorrono tra tutti gli enti in gioco, il loro fulcro di appartenenza e sviluppo.

Ci si trova così di fronte a un sovraccarico informativo, che altera il senso e la capacità introiettiva dei soggetti, e rimanda a soluzioni e formulari specifici per tradurre il significato del messaggio in modo eterogeneo e convincente, ricorrendo a espedienti comunicativi che riescano a contaminare il meno possibile il voler-dire dell'autore, trasponendolo nella modalità più diretta, economica e lineare possibile. Proprio in forza dell'esplicitazione di questi tre caratteri, la forma ancora più diffusa per la trasmissione della conoscenza e dell'informazione è il libro, sia come artefatto cartaceo, sia che lo si consideri in una delle sue molteplici varianti elettroniche.

Di fatto anche particolari prototipi di scrittura telematica, come l'ipertesto, quando devono riprodurre un'informazione, sono realizzati con un principio di linearità e complessità che si avvicina moltissimo al sistema testuale classico: una consecuzione di periodi e lessie più o meno articolate, che si fruiscono al meglio in una modalità di

del messaggio, sia per la connotazione che ha assunto nell'epoca della comunicazione di massa, sia per il senso di somministrazione che spesso è insito nelle forme di comunicazione: è proprio McLuhan che, affermando che il *medium* è il massaggio, gioca con le parole laddove il termine 'massaggio', in inglese *massage*, scomposto in '*mass-age*' diviene l'abbreviazione di 'epoca delle comunicazioni di massa', mostrando non solo il modello economico che sta alla base del consumismo mediatico (la *mass-age*, appunto), ma anche l'eccessiva capillarizzazione e submuscolarizzazione degli stimoli, realizzati su misura da professionisti della comunicazione, che trasformano il fruitore in un 'consumatore' da compiacere (da cui il senso di massaggio, inteso come qualcosa che oltre a imporsi a livello epidermico sia in grado di offrire uno stimolo reattivo compiacente).

lettura lineare, seppur supportata da *link* ed elementi multimediali (suoni, video ...).

L'analisi che si prospetta in queste pagine prende corpo in seno a una sperimentazione di un modello per la lettura e la comprensione del testo, teso a non discostarsi dalle tradizionali forme di esegesi e interpretazione dello stesso, ma volto a rivalutarne gli aspetti cognitivi, soprattutto in merito all'ergonomia dell'interazione tra il *medium* della comunicazione (cioè l'oggetto latore del messaggio), la volontà autorale e la risposta inferenziale del soggetto percipiente.

La motivazione di tale scelta, oltre che da ricercarsi nell'esigenza formale di rileggere secondo un carattere sintomale⁴ e teoretico i materiali che sono presenti in questo volume, si poggia sull'esplicita volontà di offrire un'alternativa ermeneutica al processo di comprensione che l'artefatto 'libro' tradizionalmente offre. Di fatto il tratto caratterizzante di buona parte della letteratura che si è prestata a un'analisi filologica, semiotica e semantica dei testi e del loro formato di riduzione, sia cartaceo che elettronico, si è sempre attestata su modelli che prendessero in considerazione la diversa formulazione del messaggio offerto dal supporto, mentre sono state fatte scelte di differenti *media* di *ri*-produzione, e delle più ricercate e creative forme di rappresentazione grafica, per alterare la percezione – e quindi lo stesso contenuto – in sperimentazioni e prodotti editoriali analoghi.

Lo scopo che quindi ci si propone con la modalità di rappresentazione dei contenuti proposta nel presente volume non è quella di portare alla luce un modello nuovo o pretenziosamente più valido per l'esegesi testuale, né di offrire un paradigma proprietario per l'esperienza di lettura: non si cercano nuovi modelli per vecchi segni. L'idea è semplicemente quella di adottare mediante semplici accorgimenti tecnici un sistema di decifrazione del testo che renda al lettore il suo spazio di comprensione e di elaborazione attiva, dandogli una mappatura, proprio in senso pratico, dello scostamento teorico tra la sua capacità speculativa e il paradigma autorale che si propone in ogni opera cartacea di matrice lineare. In pratica fenomeni come il salto di senso, lo scarto di pensiero, l'inferenza mnemonica, non si devono tradurre come gli oggetti di studio dell'indagine, sottraendo alla portata del *medium* un ulteriore spazio di alterazione del

⁴ Per un chiarimento sulla *lettura sintomale* si rimanda a Paolo D'Alessandro, *Esperienza di lettura e produzione di pensiero*, Milano, LED, 1994, pp. 173-178.

messaggio, ma diventano dei dispositivi stocastici in grado di offrire una mappa mentale ricombinante più vicina e aperta alla capacità cognitiva e reattiva del soggetto che legge.

La portata del segno tipografico quindi non si sbilancia in base a una pre-esaustione del suo significante implicita nel sistema della comunicazione adottato, permettendo che avvenga un salto cognitivo sia in osservanza della originaria volontà autorale, sia in ausilio di una produzione teoretica personale in grado di misurarsi con il testo e con il proprio bagaglio culturale.

Prima di arrivare alla proposizione di un modello di lettura, sarà però opportuno soffermarsi su due istanze che chiarifichino brevemente come avviene la reazione cognitiva da un punto di vista biologico e sul parallelismo che occorre tra questo processo e le pratiche di formazione e comprensione del pensiero.

2. NEURONI, SINAPSI E OLOGRAMMI DELLA RAGIONE

Per comprendere come agire-il-testo, cioè come sia possibile valutare il processo di interazione verso un insieme di oggetti di senso, può essere interessante vedere come la funzionalità biologica dell'organo deputato a valutare gli stimoli frutto dell'interazione, cioè il cervello, metabolizza e reagisce con schemi che per quanto legati a un mondo di fenomeni fisiologici sembra possa ascrivere a qualsiasi tipologia di processo connettivo anche su scala sociale o ecologica.

Il procedimento cerebrale di articolazione delle informazioni si basa essenzialmente sull'attività neurale e sull'architettura dinamica che permette l'intercomunicazione tra tutti i nodi della rete sinaptica.

Un'illustrazione esauriente di tali processi meriterebbe spiegazioni e competenze che vanno oltre gli intenti di queste pagine, tuttavia una semplice ricognizione nel complesso dispositivo del cervello umano può tradursi in una mappa di riferimento e di ausilio a comprendere, in una prospettiva microscalare, i procedimenti di ergonomia cognitiva che spostano il problema dalla sede deputata alle funzioni bio-organiche alla procedura di articolazione del pensiero, in riferimento alla sua produzione e trasmissione.

Le basi di una capacità cognitiva in quanto fondativa dei processi empirici vanta la paternità di molti tra biologi, psicologi e neurologi. Una delle posizioni che però risulta di maggior interesse, per

sondare i limiti del campo di percezione e alterazione del pensiero, è quella espressa dal neurofisiologo cileno Humberto Maturana. Già introducendo il problema della cognizione come funzione biologica, Maturana afferma:

... la conoscenza come esperienza è qualcosa di personale e di privato che non può essere trasferito, e ciò che si crede trasferibile, cioè la conoscenza oggettiva, deve sempre essere creato dall'ascoltatore: l'ascoltatore capisce, e la conoscenza oggettiva sembra trasferita solo se egli è preparato a capire. Così la cognizione come funzione biologica è tale che la risposta alla domanda 'Che cos'è la cognizione?' deve sorgere dal capire la conoscenza ed il conoscitore attraverso la capacità di conoscere quest'ultimo.⁵

Da questa posizione si muoverà quindi una ricerca che potrà sondare il funzionamento e la configurazione del cervello come motore e processore degli stimoli, ma la premessa imprescindibile sarà che ogni tipo di conoscenza inserita in un processo cognitivo dovrà esser letta e considerata, ancor prima che alla luce del campo scientifico di ricezione, quale esperienza personale e contestuale.

Avvallata quindi la posizione di indagine discrezionale e specifica che sarà necessaria per ogni considerazione sul tipo di interazione che si crea tra un soggetto e l'insieme degli enti contestuali che ne determinano l'esperienza di pensiero, è opportuno osservare il dato biologico del funzionamento stesso del cervello.

Una panoramica estremamente semplice mostra che ogni informazione in ingresso nel cervello è formata da segnali di differente natura (visivi, uditivi, tattili ...), che innanzitutto vengono registrati nelle porzioni cerebrali primarie (soprattutto dei lobi posteriori parietale, temporale e occipitale). I segnali in uscita dal cervello sono trasmessi principalmente da porzioni-primarie dei lobi frontali e hanno come effetto l'attivazione di movimenti del corpo. Ogni tipo di elaborazione viene affidata ai neuroni, di cui Penrose ne propone la seguente descrizione:

⁵ Humberto Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesi e cognizione*, Venezia, Marsilio, 1985, p. 47.

C'è un bulbo centrale, a volte simile a una stella altre volte a un ravenello, detto *pirenoforo*, il quale contiene il nucleo della cellula. Da un estremo del pirenoforo si diparte una lunga fibra nervosa, nota come il *neurite* (detto anche *assone* o *cilindrassa*); il neurite è talvolta lunghissimo, considerando che stiamo parlando solo di una singola cellula microscopica (a volte, in un essere umano, esso può raggiungere la lunghezza di vari centimetri). Il neurite è il 'filo' lungo il quale viene trasmesso il segnale *in uscita* della cellula. Dal neurite possono dipartirsi molti rami minori, in conseguenza di ripetute biforcazioni. Al termine di ciascuna delle fibre nervose risultanti si trova un piccolo *bottone sinaptico*. All'altra estremità del pirenoforo ci sono *dendriti*, simili ad alberi che spesso si ramificano in tutte le direzioni; essi sono le vie lungo le quali i dati in ingresso vengono trasportati nel pirenoforo.⁶

Il primo quadro che ne emerge è quello di una struttura semi-reticolare, con una sua alberatura e dei *link*, cioè dei collegamenti, che trasmettono l'informazione (sotto forma di carica elettrica) da un punto a un altro.

Questo passaggio avviene attraverso uno spazio di giuntura chiamato *sinapsi*, che rappresenta il punto di incontro del bottone (sinaptico) di un neurone con un altro (o il collegamento al pirenoforo del neurone stesso o a uno dei suoi dendriti).

Quando un segnale raggiunge un bottone sinaptico, questo emette una sostanza chimica nota come neurotrasmettitore. Tale sostanza attraversa la fessura sinaptica passando a un altro neurone (oppure a un punto dei suoi dendriti o sul pirenoforo stesso). In alcuni casi i neuroni hanno bottoni sinaptici che emettono un neurotrasmettitore chimico volto a stimolare il pirenoforo del neurone affinché avvii un nuovo segnale che si propaghi lungo il suo neurite. A queste sinapsi, conosciute come eccitatorie, se ne aggiungono altre, note come inibitorie, che invece tendono a non permettere che il neurone scarichi il suo segnale.

Le cellule nervose rivelano così uno stato di attività che in ogni momento è rappresentato dalla rete degli impulsi derivanti dalla configurazione spazio-temporale dei canali di *input*, che si riflette nell'attività che ha luogo tra i neuroni stessi.

⁶ Roger Penrose, *La mente nuova dell'imperatore*, Milano, BUR, 1997, pp. 492,493.

Oltre al fattore biologico, qui solo parzialmente ricostruito, il dato che ne emerge è la particolare configurazione di interscambio connettivo che caratterizza la struttura mentale, che vedremo essere speculare rispetto alla modalità di interazione e di inferenza nel processo cognitivo della lettura.

Un altro carattere da tenere presente nel funzionamento del sistema nervoso è che procede sempre nel presente, e deve essere compreso alla luce di questa sua peculiarità: il presente è l'intervallo di tempo necessario affinché un'interazione abbia luogo, mentre il passato e il futuro esistono solo per un osservatore esterno. Secondo Maturana anche se molte cellule nervose possono cambiare continuamente stato e configurazione, il loro modo di operare durante un certo lasso di tempo può spiegare come il loro sistema di connessioni e la loro complessa articolazione sia stata raggiunta, ma non come potrà ulteriormente evolversi, o in che misura determinerà un comportamento futuro.

Qualsiasi comportamento risulta così determinato mediante una sequenza di stati nelle superfici ricettive (esterne ed interne) che soddisfano la subordinazione diretta o indiretta al mantenimento della circolarità basilare del sistema vivente⁷. Dal momento che il sistema nervoso cambia costantemente con l'esperienza, quando si vuole verificare la riproduzione di un dato andamento è possibile partire indagando la sequenza delle interazioni che soddisfano questa subordinazione indipendentemente dal processo neurale che le genera. Quanto più complesso è il dominio di interazioni di un organismo, tanto più indiretta è questa subordinazione. Di fatto l'organismo, ancora secondo Maturana, risulta essere un'unità nella misura in cui la sua condotta ha come risultato il mantenimento della sua circolarità basi-

⁷ Anche il problema della circolarità del sistema vivente, letto in una prospettiva di biologia evuzionistica che rivaluta il principio entropico come processo propulsore della vita stessa, presenta notevoli implicazioni e analogie con il problema del segno e della sua astrazione mediante la lettura: così come una forma che tende all'equilibrio, cioè alla perfetta stasi, risulta prossima alla morte, mentre ciò che mantiene una discreta energia entropica all'interno del suo processo organizzativo tende alla vita, così la parola scritta che non viene esperita mediante lettura non è vivificata e ampliata dalla riproduzione significativa della sua traccia, e tende a così divenire parola morta, forma distonica e sopita di un processo alla cui base deve esserci movimento, fermento connettivo, interazione (dialogo). Sul principio entropico cfr. Ted Howard, Jeremy Rifkin, *Entropia*, Milano, Baldini & Castoldi, 2004.

lare, e quindi della sua identità:

... un organismo, in quanto organizzazione auto-regolata e omeostatica, non richiede un comportamento costante nei suoi elementi componenti deterministici (in questo caso, nei neuroni) [...] Così anche se in ogni momento ogni neurone funziona deterministicamente con una funzione di trasferimento definita e genera una configurazione definita di attività nella sua area effettrice, le funzioni di trasferimento e le configurazioni dell'attività effettrice in molti di essi possono cambiare da un momento all'altro e l'organismo darà ancora origine a ciò che l'osservatore chiamerebbe «lo stesso comportamento». Ciò vale anche per il fenomeno inverso e, mediante ciò che l'osservatore chiamerebbe «comportamenti differenti», l'organismo può soddisfare la sua subordinazione allo stesso aspetto del mantenimento della sua circolarità basilare.⁸

Da queste nozioni emerge che i neuroni non possono essere considerati come unità funzionali del sistema nervoso, o almeno non come le uniche, in quanto nessuno di essi può avere un ruolo fisso nel generare una condotta specifica se deve continuamente cambiare la sua partecipazione in esso.

La prospettiva che cambia in questo caso non è sulla indubbia funzionalità del ciclo neurobiologico di uno dei principali componenti del processo, cioè il neurone, ma la lettura d'insieme del sistema stesso, in cui è la condotta del comportamento neurale d'insieme a poter essere considerata come l'unità funzionale del sistema nervoso, una forma di «ologramma»⁹ della ragione.

La proposizione di tale scenario e di questa interpretazione trasversale sul flusso biologico del cervello vuole essere solo il punto di partenza e di raffronto con la struttura del procedimento cognitivo, che se da un lato è implicito che funzioni proprio sulla base delle trasformazioni neurobiologiche appena viste, è invece meno palese che strutturi le informazioni relative al processo mentale (e quindi non più legato precipuamente al dato biologico) in maniera del tutto ana-

⁸ Humberto Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesi e cognizione*, cit., p. 65.

⁹ Il termine ologramma deriva dal greco e significa 'immagine, rappresentazione del tutto, della totalità'; in questo caso il comportamento del sistema neurale, ancor più che la sua componente biologica, permette di astrarre la cifra significativa del sistema nervoso stesso, cercando una risposta direttamente nella complessità della sua architettura polimorfica.

loga, per permetterne poi una fertile riconfigurazione e trasformazione delle tracce ricostruite, in grado di sfociare nella risposta attiva dell'inferenza.

3. L'INFORMAZIONE MEDIATA

La modalità più caratteristica della riduzione del pensiero a una sua formulazione lineare passa dunque da un complesso e plurivoco processo mentale, replicando per sua stessa natura la reticolarità e la distribuzione alterna di informazioni in una disseminazione e rielaborazione dei vari frammenti che compongono l'informazione.

In modo del tutto analogo al processo biologico, il sistema mentale trasmette, riduce e seleziona le informazioni mediante un processo cognitivo che mutua dal suo modello fisiologico i caratteri di aggregazione, scomposizione e trasmissione dei contenuti, replicando e ripartendo grafemi significanti e tracce mnestiche in una rete distribuita e fittamente interconnessa.

Questi *cluster di pensiero* vivono l'esperienza delle variazioni elettriche proprie della neurotrasmissione cerebrale, e riducono in sé l'enunciato minimo e significativo che permetterà di essere variamente ricomposto e riequilibrato in una successiva fase di esplicitazione.

Il fuoco dell'attenzione dovrebbe quindi essere più vicino ai canali di *input* del dato che viene acquisito, in quanto incide direttamente non solo sul tipo di catena neuro-sinaptica che si va a innescare, ma anche sulla natura del comportamento che permette l'aggregazione e la propagazione degli stimoli stessi, riconfigurando la mappa della costellazione neurale e determinandone gli sviluppi, le involuzioni o la stasi mediante dispersione¹⁰.

¹⁰ Di fatto quando si parla della neuropropagazione delle cariche elettriche, che trasmettono specifici stimoli, bisogna valutare anche il fattore di attivazione che, se non raggiunge un 'quorum' di potenziale, non riesce a innescare la reazione necessaria al procedere della catena e disperde il segnale lasciando 'cadere' l'informazione. In base a questo tipo di discriminazione biologica si capisce anche come funziona il filtro cognitivo sui 'rumori di fondo', cioè su tutti quegli elementi di disturbo che si inseriscono nei processi di attivazione del cervello (e della mente) e che non riescono a fornire né un dato di distrazione percepibile, né una contaminazione per uno scarto di senso (Cfr. Roger Penrose, *La mente nuova dell'imperatore*, cit., pp. 494 e ss.).

Accade così che nuovi canali e nuove modalità di acquisizione della conoscenza modifichino la capacità di memorizzazione del cervello favorendo dinamiche di codificazione e decodificazione di connessioni (tra neuroni) e quindi di relazioni di integrazione cerebrale, partendo dalle memorie di lavoro a breve termine per arrivare a quelle semantiche, che elaborano l'informazione a più lungo termine mediante associazione.

L'atto della lettura, che diventa il canovaccio di un processo cognitivo e inferenziale, andando ad attivare tutte le resistenze e le connessioni che permettono uno scambio dinamico dei dati analizzati con una serie di fattori complessi e co-implicantisi, si sviluppa come un'*architettura liquida* cioè come un sistema in grado di tradurre le forme biologiche di interazione derivanti dalla rigida struttura del dispositivo neuro-sinaptico, con la flessibilità e l'adattabilità di un apparato che trova nel mutamento e nella *stocasticità comportamentale*¹¹ la cifra significativa della sua stessa funzione.

Sembra che una prima risposta a tale reticolare disposizione cognitiva derivi dalle stesse forme della tecnologia e della comunicazione, come ampiamente osservato e documentato da Maryanne Wolf¹², arrivando a una variazione dei supporti tradizionali dell'informazione, e rendendo non solo più veloce, economica e dinamica la trasmissione di contenuti, ma soprattutto più fluida, cioè più riconfigurabile e fruibile secondo un modello che non segue più una rigidità lineare e uno sviluppo sequenziale.

Relativamente all'ambito di discussione e indagine proposto in queste pagine sul processo cognitivo nella pratica di lettura, una delle formulazioni più caratteristiche e adeguate a rappresentare la materi-

¹¹ Si veda a questo proposito quanto affermato da Maturana relativamente al sistema neurale e alla sua complessità comportamentale, tale da non permettere alla sola analisi dei processi chimico-fisici che avvengono nel cervello di fornire campi previsionali o risposte di potenziale. Cfr. Humberto Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesi e cognizione*, cit., pp. 65 e ss.

¹² Si rimanda qui a Maryanne Wolf, *Proust e il calamaro. Storia e scienza del cervello che legge*, Milano, Vita e Pensiero, 2012, in cui l'autrice dimostra quanto la lettura non sia un'attitudine naturale dell'uomo, quanto una sua invenzione, e che il cervello ha dovuto adattarsi, mediante sofisticati collegamenti tra strutture e circuiti neuronali in origine preposti ad altri più basilari processi, come la vista e la lingua parlata. La Wolf rileva così che oggi la cultura digitale, il primato dell'immagine sulla scrittura, della cultura web alla forma libro, ci porta oltre che a una transizione epocale a un vero e proprio cambiamento di paradigma che sta riorganizzando secondo nuovi parametri il cervello delle nuove generazioni.

alità significativa e la reticolarità di questo processo è offerta dalla rappresentazione ipertestuale interattiva, offrendosi come modello multimediale e transmediale¹³ dell'intreccio organico tra una pluralità di codici e di linguaggi.

Di fatto nello spazio dell'ipertesto trovano posto non soltanto i contenuti, ancor prima di rivivere una combinazione tra significativo e significato, quanto gli strumenti di rappresentazione e di proposizione del processo cognitivo, inscrivendosi in un contesto che risulta sempre unilaterale e soggettivo, quindi caratterizzato da un'economia di pensiero totalizzante e discreta che dipende più da un 'intorno' caratteristico che dalla portata del contenuto stesso.

Ciò significa che la materia del messaggio, oltre a mutare la sua propria natura per un *medium* sovrasinificante, sarà rielaborata e recepita in base al sostrato conoscitivo, biologico e ambientale del soggetto fruitore¹⁴.

Nella forma-libro, espressa linearmente mediante un discorso sequenziale, o sintagmaticamente tramite un procedimento ipertestuale, i contenuti del messaggio, per quanto tradotti e traditi dai differenti *media* proposti per la loro distribuzione e somministrazione, mettono in atto un dialogo molto complesso, che interessa quindi il differente statuto di ogni lettore. Quello che viene ricostruito è uno spazio *agito*, prima di tutto da una volontà autorale che definisce, indica e propone le linee guida del discorso, poi da uno dei possibili *media* di rappresentazione¹⁵, e in ultima istanza, dal sistema di occor-

¹³ Per transmediale si intende qui una forma narrativa che adegua il suo sviluppo a differenti canali di comunicazione e mediante articolazioni multiple che dipartono da alcuni elementi chiavi (*access gates*) della narrazione originaria.

¹⁴ Un'analisi sul modo di recepire il dato dell'informazione in base al supporto di trasmissione è affrontata da Derrick de Kerckhove mediante la sua teoria di differenti '*frame*' deputati ad assolvere a funzioni cognitive e relazionali di diversa natura in base al tipo di supporto e di interazione che li caratterizzano. Cfr. Derrick de Kerckhove, *Brainframes. mente, tecnologia, mercato*, Bologna, Baskerville, 1993.

¹⁵ Si pensi al differente impatto cognitivo e alla conseguente risposta emotiva e mnestica, nel momento in cui si fruisce di un messaggio riportato su differenti supporti: leggere il contenuto di una mail sulla smartphone appartiene a una sfera emotiva e razionalizzante del tutto differente da quando si affronta la lettura di un romanzo o di un avviso affisso per strada; eppure esistono contaminazioni tra i generi che cercano di valicare questi confini e ridotti a un'analisi filologica portano la forma del contenuto a un nuovo stato di comprensione (cfr. Domenico Fiormonte, *Scrittura e filologia nell'era digitale*, Torino, Bollati Bori-

renze che appartengono al luogo deputato all'interazione, cioè alla sfera intellettuale, conoscitiva, biologica dell'utente che recepisce e sublima il messaggio: la mente e il suo 'intorno'¹⁶. Ed è proprio in questa dimensione tipicamente umana che viene rimesso in gioco il concreto svolgersi dell'atto di fruizione, di esplorazione o di lettura del pensiero stesso.

È opportuno sottolineare però che focalizzare il discorso sull'approccio mentale e sull'intorno conoscitivo non vuole né inficiare né superare il dibattito sul peso del *medium* utilizzato come canale di lettura e trasformazione del messaggio: si intende invece spostare il centro di osservazione sulla disanima cognitiva che affronta il problema in un differente ambito di discussione, solo al fine di reinscriverlo con più precisione e valore nell'apparato globale in cui il supporto e l'interazione con esso giocano la funzione primaria di produzione di pensiero.

In questa fase di evoluzione dei processi di memorizzazione, caratterizzata dall'accelerazione tecnica e dall'emergere di una 'società della conoscenza' in rete¹⁷, il cui patrimonio maggiore sembra sia un valore quantitativo, cioè la capacità di gestire e di aumentare le informazioni, più che una misura qualitativa, ossia la comprensione intrinseca delle stesse, la capacità di lettura tende a prefigurare una metodologia in cui si privilegi una significazione anticipativa del testo.

Di fatto si scopre con facilità che la significazione di un libro, per esempio, venga catalizzata da una lettura che procede come estrazione di significato deducibile dal contesto, in quanto quest'ultimo risulta il frutto dell'interazione tra la strutturazione logica del testo e un'attività di indagine conoscitiva del soggetto.

Un processo così sviluppato modifica sensibilmente l'attivazione dei processi mnemonici, poiché il lettore raggiunge una soglia di attenzione che non è più indirizzata a percepire quanto è scritto, ma a integrare nella lettura la propria intenzionalità attiva di ricerca di significato.

ng hieri, 2003, pp. 185-208).

¹⁶ Si preferisce usare il termine 'intorno' al più comprensibile 'contesto', in quanto il primo indica i nodi di pertinenza di uno specifico dispositivo (segno, discorso, messaggio ...), mentre il secondo oltre a tali nodi diretti coimplica il dispositivo stesso e tutti i collegamenti, indiretti ma tracciabili, che ne hanno determinato la sua specifica architettura nel momento in cui se ne opera un'analisi.

¹⁷ Si veda l'ampio lavoro di Manuel Castells, *La nascita della Società in rete*, Milano, Università Bocconi Editore, 2002.

Si perviene così a un modello cognitivo ibrido, rappresentato dalla lettura ipertestuale¹⁸, che preserva i caratteri di una linearità latente, ma li trasforma e li stravolge in forza di una più idonea forma reticolare che nasce a impronta del sistema biologico del cervello.

La strategia cognitiva di leggere ‘a rete’ asseconda le proiezioni mentali di ciascuno, ampliando il processo inferenziale in base al contesto culturale e al background mnestico di ogni soggetto coinvolto; di fatto però l’esperienza di una lettura ‘liquida’ è resa possibile solo da determinati tipi di media, come la pagina elettronica, che si presta a questo tipo di contaminazione, potenziando il coinvolgimento di chi ‘naviga’¹⁹ tra le righe e i collegamenti del testo.

Mediante una lettura che proceda a ‘salti’ e astrazioni, andando ‘oltre’ la parola significante (leggendo in *iper-testo*), la lettura stessa vive nel medium agente del processo cognitivo del lettore la sua possibilità di riconfigurarsi, modellarsi e *ri*-scrivere se stessa, secondo una propria procedura associativa, spostandosi tra nodi di senso e oltrepassandoli per ‘navigare’ in una rete che la circoscrive e ne determina contemporaneamente l’illimitato potenziale.

Trasferire questa lettura dallo schermo di un computer²⁰ alla pagina stampata significa espropriarla del contesto che le permette formalmente di mantenere un alto livello di interazione con il lettore, mentre la ‘forma-libro’ non solo non riesce a garantire un coinvolgimento così radicale, ma strutturalmente riproduce una modalità di alterazione e comprensione del pensiero che si sviluppa secondo altri canoni e modelli.

La sfida è di riuscire a rendere più ipertestuale il processo di let-

¹⁸ Per un approfondimento sulla tematica della lettura ipertestuale e della scrittura elettronica cfr. Paolo D’Alessandro, Igino Domanin, *Filosofia dell’ipertesto*, Milano, Apogeo, 2005, pp. 7-39.

¹⁹ L’esperienza di lettura ipertestuale, classica di ogni pratica di fronte a uno schermo interattivo, come nel caso di Internet, offre degli spazi d’azione che non hanno alcun tipo di linearità se non relativamente a quella che si costruisce il soggetto ‘saltando’ da una pagina all’altra del testo mediale tramite i collegamenti (*link*). La linearità compare quindi come fenomeno di cessazione, solo nel momento in cui si va a ricostruire uno dei possibili percorsi intramati nel *con-textum* della rete.

²⁰ Per la stessa definizione di ipertesto, coniata da Theodor Nelson, studioso americano considerato ‘il padre’ teorico di tale formulazione, l’ipertesto è ‘scrittura non sequenziale, testo che si dirama e consente al lettore di scegliere; qualcosa che si fruisce al meglio davanti a uno schermo interattivo’ (Theodor Holm Nelson, *Literary Machine 90.1*, Padova, Muzzio, 1992, pp. 1-2).

tura del volume a stampa, senza però frammentarne la costruzione lineare agendo con artifici sul *continuum* del testo stesso, e inducendo la rottura di uno schema funzionale nella sua identità inferenziale: ogni lettore è diverso e nel proprio contesto mentale deve trovare gli strumenti di *iper*-lettura.

4. IL MODELLO DELLE TRE R

Il processo ermeneutico proprio di ogni esperienza di lettura e produzione di pensiero si muove secondo una serie di dispositivi appartenenti alla dinamica dell'interazione tra il soggetto e gli elementi che ne caratterizzano le attività percettive e proiettive, oltre ai fenomeni incidentali delle comunicazioni e dell'ambiente in cui si trova immerso. Circoscrivendo l'ambito di analisi dell'interazione a uno specifico procedimento cognitivo, cioè quello della lettura, si possono rinvenire forme partecipative, emancipative e costruttive analoghe per reticolarità e propagazione al sistema neurobiologico precedentemente considerato, ma spostate su un processo contestuale e inconscio di astrazione, che ne supera gli schemi di una presumibile corrispondenza sinaptica.

A titolo sperimentale si può quindi proporre un modello che riduca le forme di proiezione del soggetto a determinati assi d'azione, cercando così di capire come ne derivi una forza inferenziale in grado di superare i limiti dell'esperienza e di riconfigurarne di nuovi, inscrivendo il lettore in un dialogo critico verso l'esterno e verso se stesso.

Tale modello, applicato alla dimensione sociale e alla dinamica interattiva intrinseca negli spazi del testo, nasce dalle considerazioni neurobiologiche e culturali sulla modalità di reazione a stimoli derivanti dalla pratica di lettura (discriminando un sistema di *input* preciso: la traccia-testo), dal *feedback* strutturale che viene recepito ideograficamente in base a uno specifico contesto di percezione (un 'intorno'²¹ determinato dagli stimoli compresenti nell'atto di interazione e dal background mnestico del soggetto), e da una forma di 'atti-

²¹ Sul concetto di 'intorno' e sulla funzione della mappatura dello stesso si rimanda a Matteo Ciastellardi, «Il testo digitale: traduzione e mappatura del Pensiero» in Paolo D'Alessandro, Igino Domanin, *Filosofia dell'ipertesto*, Milano, Apogeo, 2005, pp. 125-140.

vatore' (il *medium*), che per sua natura induce il procedimento cognitivo a innescare specifici dispositivi inferenziali e allucinatori²² classici della lettura ipertestuale.

Sulla base di queste considerazioni si propone un modello denominato delle 'tre R', un'ipotesi sperimentale che prende il nome dalle specifiche direttrici e dalla relativa intersezione che costruiscono il dato di percezione e di inferenza. Le categorie che costituiscono il modello, sono le Ricorrenze, le Referenze e le Resistenze: le *tre R*, appunto.

4.1. Ricorrenze

Le ricorrenze²³ sono i termini ripetuti, ridondanti, disseminati e divergenti che fanno parte del bagaglio mnestico di ogni soggetto. La loro configurazione è da considerare solo in funzione storica e contestuale: non permettono una produzione di pensiero o di conoscenza diretta, ma vanno a costruire la base e l'eventuale fondatezza del riferimento di cui diventeranno il nucleo. La loro misurazione avviene per 'peso mnestico', cioè per la quantità di volte in cui 'occorrono' (da qui la loro dicitura), nel momento in cui l'esperienza cognitiva le astrae dal contesto di interazione per attivarle, in base alle referenze e alle resistenze, oppure provvede a una loro memorizzazione per consonanza, similarità o differenza specifica da una qualsiasi altra occorrenza (ricorrenza) già presente ma conservata con una diversa connotazione linguistica, sia come suono che come segno.

Le ricorrenze svolgono il ruolo di attivatore per le altre direttrici del modello; corrispondono alla conoscenza estensiva del soggetto, da intendersi come dati empirici di chiara demarcazione e di specifica identificazione.

Rinvenire una ricorrenza significa trovare una corrispondenza tra una traccia della memoria, attingendo dal proprio bagaglio intel-

²² Sul processo allucinatorio si rimanda a Julian Jaynes, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Milano, Adelphi, 1996, *passim*.

²³ Sebbene il termine 'ricorrenza' denoti in primo luogo un evento, si è preferito utilizzarlo invece del più corretto 'occorrenza', proprio per sottolineare la duplicità del sostantivo, che mantiene il suo senso di ripetizione, ma introduce anche il più forte significato di iterazione nel tempo, in quanto le occorrenze sono tracce mnestiche che affondano nella ricorsività della memoria la loro stessa essenza.

letturale e conoscitivo, e un oggetto esplicito del testo, tale da poter corrispondere, in qualità di segno e di rappresentazione, al dato mnestico.

Non si devono ritenere come ricorrenti solo le singole parole o le espressioni linguistiche atte a proporle; è proprio sulla base della differenza specifica e degli altri procedimenti di confronto e analisi emotiva e cognitiva che le occorrenze variano il loro ruolo e la loro identità lessicale e connotativa secondo il soggetto che le analizza e le fa proprie. Non è un caso che uno stesso termine, un gruppo di parole, o un semplice simbolo, astratti da un percorso comune o appartenenti a un contesto in cui la loro incidenza (la loro ripetitività, cioè il loro 'peso') è poco elevato, portino in una successiva astrazione referenziale a differenti rappresentazioni concettuali.

L'importanza delle ricorrenze, isolate dal complesso mnestico di appartenenza, consiste anche nell'evidenziare la propensione di una certa volontà autorale e di uno specifico *focus* di pertinenza a precise tematiche e concetti²⁴, misurando la ripetizione delle stesse secondo un principio di omeostasi culturale e gnoseologica, cioè considerando tutti e solo i termini ricorrenti in cui è esplicita una loro convergenza ermeneutica e un'estensione semantica²⁵.

²⁴ Nell'applicazione di questo modello vengono proposte nelle parti iniziali dei capitoletti e nella parte introduttiva del testo stesso alcune mappe delle ricorrenze (*cloud* e mappe connettive) per rendere maggiormente esplicita, decostruendola, la lettura stocastica dei *topoi* del testo, e l'incidenza della volontà autorale sugli stessi.

²⁵ Potrebbe risultare un controsenso poter compiere un'analisi ermeneutica e semantica nel momento in cui si astraggono dal contesto i lemmi e le lessie da analizzare; resta chiaro che questo tipo di valutazione deve essere fatta non su una considerazione stocastica dell'insieme dei termini, ma sul prodotto definito e concluso, inquadrato in un contesto di significazione e determinazione specifico.

Solo in questo modo si possono evitare errori di astrazione mnemonica che possono indurre a confondere significanti con matrici multiple (termini plurivoci ed equivoci), il cui unico inquadramento sarà nuovamente dato dal processo di astrazione del soggetto, ma si renderà possibile e qualificato solo se offrirà un substrato mnestico in cui la ricorrenza troverà il suo corretto spazio semantico. A esempio la parola 'riso' può ricondurre a molteplici occorrenze, significando tanto la capacità di 'ridere', quanto l'omonimo alimento; altro caso invece è quando un termine non trova la corrispondenza idonea: si prenda a esempio la diffusa casistica dei termini in lingua madre, che spesso sono utilizzati senza traduzione ma non sempre sono nel bagaglio nozionistico del lettore. In questo caso la mancanza di senso, più che il suo 'scarto', non bloccano il processo inferenziale, ma lo deviano in modo significativo rispetto a ogni tipo di volontà autorale e meta-

Nel modello preso in esame le ricorrenze costituiscono l'asse orizzontale di sviluppo del processo cognitivo (Figura 1, pp. seguenti), che ne quantifica la presenza (e quindi la rilevanza ricorsiva) in una direttrice crescente. La base di partenza (il nodo di interazione contestuale, Figura 1, punto Z) rappresenta il dato di rappresentazione della prima occorrenza isolata nel contesto di riferimento.

4.2. *Referenze*

Le referenze²⁶ possono essere definite come i *collegamenti* del processo cognitivo, cioè i salti proiettivi che astraggono il segno dalla pura corrispondenza mnestica e lo declinano in base al contesto di riferimento, attivando i collegamenti di prossimità con l'esperienza (le altre occorrenze) e sviluppando la complessità della trama (testuale) che caratterizza ogni tipo di interazione cognitiva.

Se le ricorrenze possono essere considerate come i nodi della trama dell'esperienza cognitiva, le referenze sono paragonabili alle sinapsi che attivano la comunicazione tra questi nodi.

Anche in questo caso l'unità di misura per una valutazione dell'incidenza sul modello è rappresentato dalla quantità delle referenze sviluppate durante il processo di interazione: maggiore sarà il loro numero, più fitta sarà la trama che si svilupperà, permettendo così di allargare ulteriormente il *con-textum*.

Bisogna notare che tale 'quantità' non è data in maniera pregressa, come per le tracce mnestiche, ma dipende da un'effettiva inclinazione del soggetto a produrre collegamenti contestuali al dominio di appartenenza e di significazione del processo mentale²⁷. Ogni referenza che si intrama nel contesto del processo cognitivo nasce dal procedimento di astrazione e di allucinazione proiettiva innescato dall'*imprimatur* del nodo di interazione contestuale. La rappresentazione di questa direttrice nel modello è costituita dal vettore verticale che cresce in base alla quantità di processi referenziali, cioè di colle-

autorale.

²⁶ Il termine 'referenza' assume qui il senso del latino *fero*, cioè 'portare, trasportare, tradurre'; la referenza diviene quindi il dispositivo intellettuale che riporta, traduce, e getta un ponte tra i diversi elementi in gioco.

²⁷ Per meglio comprendere il diverso risultato inferenziale di processi cognitivi in cui l'incidenza di una delle direttrici prevale nettamente sull'altra si rimanda alle Figure 2 e 3 e alla loro relativa spiegazione a nelle pp. seguenti.

gamenti, di riferimenti incrociati validi che il soggetto riesce a compiere su un campo di occorrenze che gli appartengono.

4.3. Resistenze

Le resistenze sono lo spettro di convergenza tra il rinvenimento delle tracce mnestiche e la loro astrazione sull'asse delle referenze. In pratica si tratta del dato più significativo del modello, cioè quello che demarca la dimensione cognitiva che il soggetto è riuscito a estendere nel contesto di applicazione, partendo da uno specifico punto di lettura che è il nodo di interazione contestuale.

Si dovrebbe più correttamente parlare di 'inferenze' che non di 'resistenze', ma il senso del termine ha una connotazione specifica: lo spettro che il vettore delle resistenze permette di tracciare rappresenta il punto limite oltre il quale non è possibile spostarsi se non ricontestualizzando in una nuova rete, partendo da un nuovo nodo relazionale, l'intero processo cognitivo.

Di fatto, la resistenza è proprio il margine entro cui le facoltà del soggetto non riescono ad andare oltre: gli scenari e le configurazioni possono quindi determinare infiniti quadri di riferimento, in quanto cambiano in base al contesto complessivo (soggetto, *medium*, ambiente di interazione), ma il confine invalicabile diventa l'effettivo punto di resistenza che non è superabile dalla capacità inferenziale del lettore.

Lo spettro di convergenza cognitiva quindi è il punto di incontro tra l'esperienza pregressa del soggetto (le ricorrenze: bagaglio culturale, conoscenze personali, ricordi ...) e la sua capacità di relazionarla al contesto e agli altri elementi presenti nel suo patrimonio mnestico (le referenze: i *link* tra i vari enti in gioco); il vettore che si sviluppa cresce così attraverso due punti fondamentali: il nodo (*focus*) di interazione contestuale (punto Z, Figura 1), che rappresenta il punto di inizio di un atto cognitivo, cioè il punto di demarcazione che indica quale contesto è presente nel momento in cui inizia il processo inferenziale, e il punto di resistenza inferenziale (punto Y, Figura 1), cioè il limite raggiunto dall'atto di interazione e partecipazione poetica alla lettura.

Proprio quest'ultimo punto diviene poi, nel momento di compimento del processo di inferenza, il nuovo nodo di partenza per il successivo atto cognitivo, qualora possa ridefinirsi un contesto diffe-

rente per il subentrare di nuovi elementi esterni, o perché la variazione di portata del procedimento stesso, avendo raggiunto la sua resistenza massima, si riconfigura con uno spostamento di senso verso un oggetto affine o analogo attinto in modo arbitrario tra i collegamenti e le tracce mnestiche appartenenti a un altro nodo della rete (Figura 4).

Come mostrato nei casi rappresentati in *Figura 2 e 3*, una differente e disomogenea partecipazione di ricorrenze e referenze si ripercuote sulle configurazioni delle resistenze, rimodellando lo spettro di convergenza cognitiva.

Se, per esempio, le referenze non raggiungono una soglia di collegamenti discreta rispetto alle ricorrenze, il sistema delle resistenze si piega sull'asse orizzontale, portando a un'esperienza di lettura e a una capacità inferenziale piuttosto confusa, in quanto ricca di molti elementi nodali (le ricorrenze), ma scevra di un adeguato sistema in grado di collegarli, giustificarli e tradurli in una trama complessiva articolata e plurivoca.

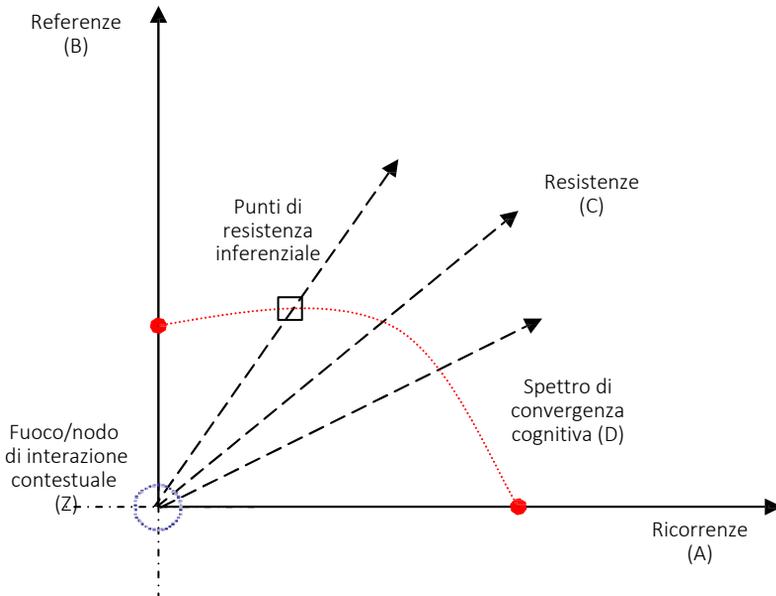


Figura 1.

Prospetto delle 'tre R' secondo le direttrici di ricorrenza, referenza, e resistenza

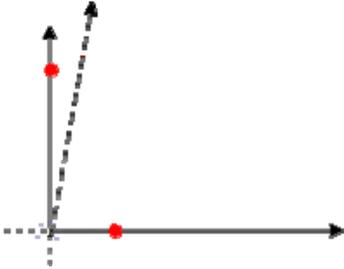


Figura 2.
Applicazione del modello in un caso di
molte referenze e poche ricorrenze

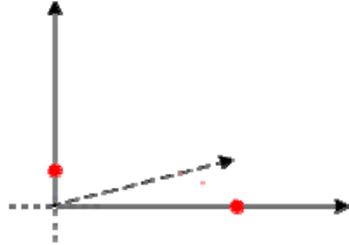


Figura 3.
Applicazione del modello in un caso di
molte ricorrenze e poche referenze

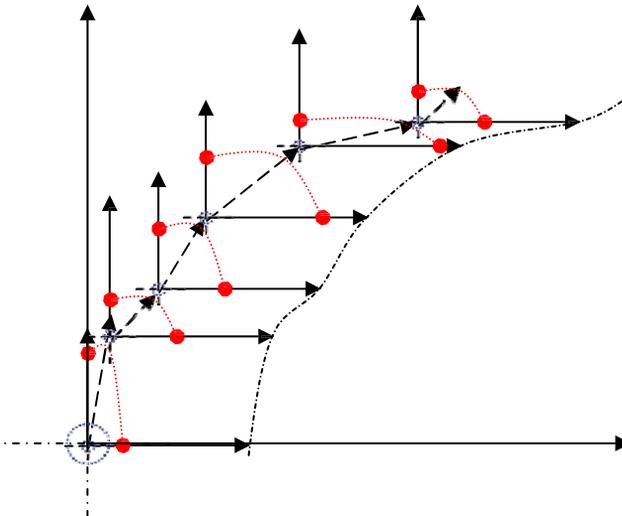


Figura 4.
Proiezione di un processo d'interazione cognitiva fotografato nei suoi stadi
di sviluppo e di salto inferenziale.

Lo stesso accade se è il patrimonio mnestico a essere insufficiente (non si ha quindi esperienza pregressa o conoscenza dei termini corretti e coerenti per esprimere il problema affrontato); la differenza consiste nell'allineamento sulla direttrice delle referenze dello spettro di convergenza cognitiva, con conseguenze che portano alla ripetitività, all'autoreferenzialità e alla scarsa propensione al dialogo partecipato, in relazione in relazione alle tracce del testo, in quanto non si possono trovare nodi di interazione contestuale da cui partire o ve ne sono solo alcuni che coprono la stessa portata delle occorrenze, e quindi non consentono una esaustiva espansione del tema.

5. DAL MODELLO ALLA CARTA: *IPER-LETTURA DEL CON-TESTO*

L'applicazione del modello esaminato viene adattata al presente volume mediante alcuni accorgimenti atti a proporre una lettura tradizionale, senza gli scarti di senso e i salti intratestuali che si possono rinvenire in un ipertesto, ma anche senza perdere la connotazione e il valore di interazione e di proliferazione che solo una modalità ipertestuale offre nel confrontarsi con il contenuto di un'opera, non solo nel fruirne i contenuti, ma soprattutto nel parteciparne attivamente mediante le provocazioni subliminali e cognitive che derivano da un certo tipo di interazione.

I passaggi di riduzione del modello a un prototipo cartaceo hanno richiesto la convergenza di alcuni elementi che caratterizzano il processo cognitivo e il *medium* di supporto in vista delle finalità teoriche che la lettura si propone.

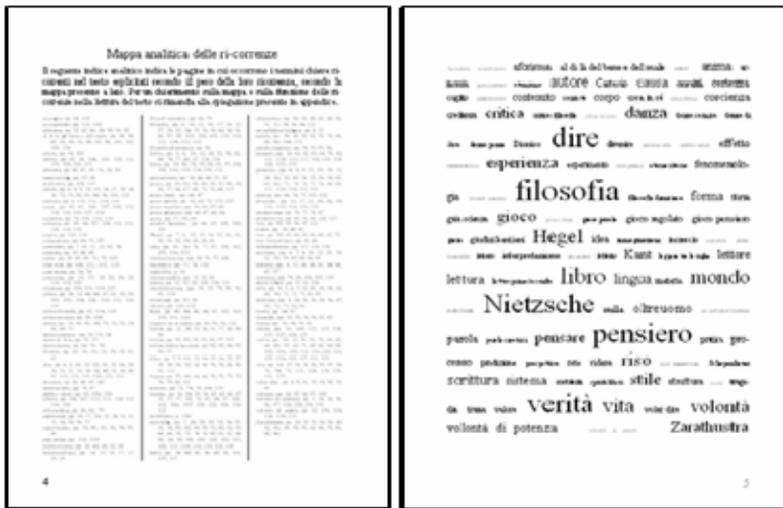
Di seguito si cercherà di illustrare gli elementi in gioco in questa traduzione sperimentale, e il metodo di approccio, derivante dalle considerazioni fatte fino a ora, per rendere proficuo il processo di comprensione e di produzione di pensiero.

5.1. *Mappa delle ricorrenze*

Una mappa delle ricorrenze, a volte esplosa in forma pesata di *tag cloud* mediante i termini chiave di un testo (mediale), a volte misurata in base alle possibilità di legare ogni termine al contesto di appartenenza, può venir considerata come la fotografia del peso mnestico

che un autore, un collettivo o un sistema social (come nel caso dei più contemporanei sistemi di *microblogging* e dei loro sistemi di classificazione per *keyword*) di fatto hanno attribuito ai termini presenti nel testo (mediale) stesso.

Nel caso di un applicazione relativamente all'esperienza presentato nel presente volume, la mappa si sviluppa proponendo una selezione delle parole e degli agglomerati sintattici che si sono ripresentati con maggior continuità e costanza nel volume (o, chiaramente, in qualsiasi testo su cui si voglia portare una simile tipologia di analisi). Tanto maggiore è la frequenza con cui un termine si ripropone, quanto più grande viene rappresentato sulla mappa. Ad affiancare la mappa delle ricorrenze è presente, per una visione sinottica del quadro, l'indice analitico delle stesse, che permette di rinvenire agevolmente le pagine in cui è possibile ritrovare i termini chiave espressi.



A

B

Figura 5.
 Indice analitico delle ricorrenze (frame A) e mappa delle ricorrenze (frame B)

La mappa delle ricorrenze offre alcuni vantaggi per una lettura approfondita del testo: in primo luogo permette una comprensione ‘a colpo d’occhio’ dei principali nodi tematici su cui l’autore si è soffermato maggiormente e che hanno caratterizzato la stesura del volume. Questo dato, prima di poter esser compreso come una sorta di esplicitazione del ‘detto’ autorale, diventa quindi una mappa del *medium* e del contesto stessi, indicando in maniera precisa quali sono i temi ricorrenti e le chiavi più utilizzate, prima che si possa compiere una disanima critica personale sulla base del *continuum* proprio della lettura.

In secondo luogo proporre una tavola sinottica corredata da un indice analitico dei termini e della loro occorrenza nelle varie pagine del testo può servire come visione d’insieme sulla propria modalità di affrontare lo scritto, andando a mettersi in dialogo con l’autore su scelte che vanno comprese soprattutto quando la loro matrice non è particolarmente ovvia e scontata. Vengono così anticipate alcune plausibili domande che si inseriscono prima e dopo la lettura del testo specifico, e che in una modalità tradizionale di affrontare un volume cartaceo non sarebbero immediatamente rinvenibili: a cosa è dovuta la scelta di determinati nodi sintattici? Che differenza intercorre in espressioni e termini all’apparenza uguali ma con differenti ‘pesi’ semantici? Quale motivo rende inversamente proporzionale il peso tra un determinato autore/argomento e le tematiche abitualmente attribuitegli?

Un sistema di questo genere sviluppa quindi sia un meccanismo di *pre*-comprensione del testo, sia di *iper*-comprensione, facendo leva tanto sulla ponderata capacità di valutare strutturalmente l’incidenza dei diversi segni e la loro ridondanza, quanto attivando da subito una modalità inferenziale che è propria del processo di lettura, che inevitabilmente conduce al processo di astrazione e di resistenza sulla propria esperienza mnestica, attivando una forma di lettura che permette al meglio di arrivare a leggere ‘nel pensiero’ stesso dell’autore e tra le righe del libro.

5.2. *Tripartizione delle pagine*

In questo volume la sperimentazione della lettura del pensiero di Nietzsche (che richiama già per struttura un modello ipertestuale, essendo composto da numerosi ‘capitoletti’ ognuno dotato di una pro-

pria autonomia) è stata realizzata mediante una tripartizione della pagina sulla base proposta dal modello di lettura analizzato; è importante rilevare che la riduzione del testo presentato non solo deriva da un prodotto inizialmente pensato per una fruizione *online*, ma si ispira a uno stile particolare di riproduzione del pensiero, volutamente sintagmatico e stocastico, che richiama l'oggetto stesso del suo contenuto (lo stile del pensiero, con il riferimento a Nietzsche come caso emblematico).

Per quanto concerne questa suddivisione, anzitutto si potrà notare che si è tentato di riproporla con una struttura analoga in ogni capitolo della sperimentazione. Il primo dato significativo che emerge consiste nella prospettiva di lettura, che è focalizzata nella forma del libro aperto, con le pagine affiancate, costruendo così una serie blocchi autonomi che derivano da un'impronta marcatamente ipertestuale, ma che del formato elettronico hanno perso il dato più significativo: la multidimensionalità legata ai *link* che vincolano parole, espressioni e interi blocchi di testo a essere vissuti come un 'salto' verso una destinazione destrutturata e plausibilmente ignota, che rompe la linearità della pagina stessa.

Esperimenti di riduzione da ipertesto a pagina stampata, seguendo tale tipologia di interazione tra il lettore e il *medium*-libro sono già stati ampliamenti proposti²⁸ ma, a differenza di tali prodotti editoriali, in questo modello la volontà principale è quella di tornare ad affidare l'esperienza di pensiero e di lettura e maturazione critica alle capacità inferenziali del soggetto, eliminando la contaminazione cognitiva del *link* proposto come libera scelta, e favorendo la produzione di 'salti' di pensiero determinati dal meta-autore che fruisce il testo, in armonia dialettica con l'originaria volontà autorale che ne ha determinato un certo tipo di configurazione.

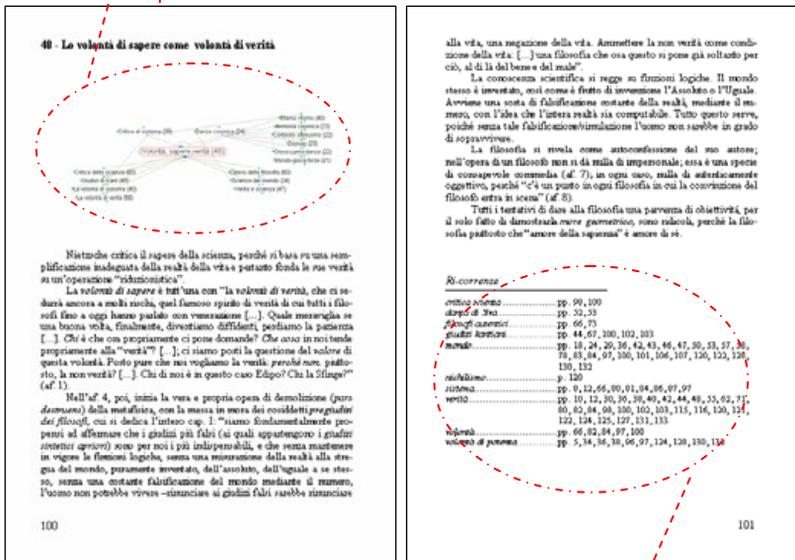
L'obiezione che emerge in modo chiaro è che comunque ci si muove sempre nell'ambito del *medium*, ristrutturandone la forma e ampliandone gli orizzonti. Ciò corrisponde solo parzialmente al vero: se infatti non è possibile eliminare del tutto il peso del *medium* in

²⁸ Sono molteplici le sperimentazioni che si muovono su questo versante, in tutti gli ambiti disciplinari, muovendo dalla letteratura elettronica (si veda per esempio la casistica riportata da Katherine Hayles, *Electronic Literature: New Horizons for the Literary*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2008; Giovanna Di Rosario, *Electronic Poetry. Understanding Poetry in the Digital Environment*, Jyväskylä, University of Jyväskylä Press, 2011), fino alla filosofia (Paolo D'Alessandro, Igino Domanin, *Filosofia dell'ipertesto*, cit., pp. 141-234).

qualsiasi processo comunicativo, si può cercare di anticiparne gli effetti e la contaminazione, spostando il peso e la modalità di interazione su un *medium* più idoneo, per struttura e caratteristiche, ad affrontare il processo di significazione e comprensione del testo: il lettore.

Parlare del soggetto come *medium* può risultare per certi versi una forzatura, ma non si tratta di considerarlo come lo stesso supporto del messaggio, bensì come il canale più idoneo per circoscrivere il contesto entro cui avviene la traduzione di senso, e nel quale sono presenti tutti gli elementi che permettono il compimento del processo di interazione: una volontà proiettiva, una capacità analitica e un *Bestand*, un fondo di accumulo generato dall'esperienza e maturato con la sua stessa identità che ne rende unica la partecipazione teoretica attiva a qualsiasi manifestazione di pensiero.

Mappa cognitiva locale



Indice circostanziale delle ricorrenze

Figura 6. Tripartizione del prospetto di lettura

5.3. Mappa cognitiva locale

La mappa cognitiva locale mostra per ogni singolo capitolo qual è l'insieme dei nodi concettuali e tematici che costruiscono un contesto dinamico rispetto al testo cui la mappa fa riferimento. In pratica viene dato un punto chiave che rappresenta il focus stesso del testo (e che non coincide necessariamente con il tema proposto nel titolo del capitolo), che si può definire come il nodo di relazione inferenziale (Figura 7, punto A); tale nodo, centrale nel contesto specifico cui fa riferimento, si riconfigurerà in tutte le altre mappe passando da fulcro dell'attenzione a collegamento più o meno diretto, fino a scomparire dalla tracciatura della mappa quando non sarà più direttamente coinvolto nella trama locale della lettura.

Infine, nella parte laterale destra della mappa (Figura 7, punto C), sono presenti i nodi di 2° livello, cioè quei collegamenti non diretti, ma mediati da altri, che hanno ramificazioni all'interno del contesto preso in esame e quindi afferenti indirettamente al capitolo.

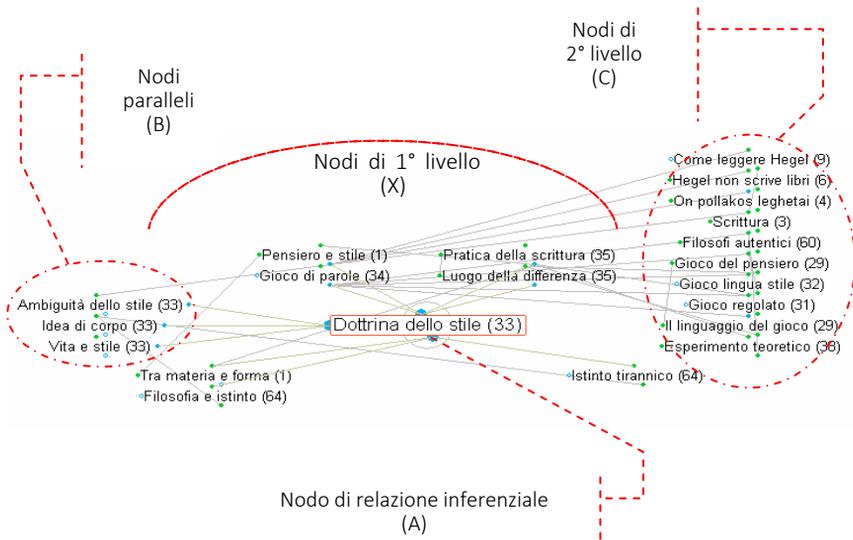


Figura 7.

Mappa cognitiva locale. Per ogni nodo è indicato il capitoletto di riferimento (tra parentesi) e la configurazione comportamentale dei collegamenti che intercorrono nell'intorno di 1° livello

La mappa cognitiva locale, che rappresenta la proiezione e l'interpretazione autorale del contesto di interazione e delle sue implicazioni per una lettura teoretica dello stesso, può essere quindi letta sinotticamente con il testo, utilizzata come elemento di continuità verso uno specifico percorso, che per essere seguito prevede quindi un 'salto' tra le pagine, oppure tenuta in considerazione solo per comprendere quali siano le possibili implicazioni concettuali, quali i percorsi e le differenze rispetto a una lettura lineare che procede sequenzialmente, ma permette allo stesso tempo di avere sotto controllo la rete delle referenze concettuali.

In questo modo il quadro della lettura varia in modo significativo in base alla volontà di chi legge, che può riscoprirsi meta-autore, percorrendo il testo secondo la propria inclinazione cognitiva, assecondando le personali conoscenze pregresse o cercando nel salto tra un nodo e l'altro il proprio spazio di interazione e di produzione di pensiero.

5.4. *Indice circostanziale delle ricorrenze*

Analogamente a quanto è stato realizzato per offrire una lettura 'a colpo d'occhio' delle occorrenze più significative presenti nel testo, mediante la mappa delle ricorrenze e il relativo indice analitico, al fine di rendere più agevole la lettura contestuale delle stesse all'interno dei singoli capitoletti, che costituiscono il volume a stampa, è stata introdotta una mappa specifica per ogni unità di testo, con l'indicazione esatta di dove si possano rinvenire, mediante lo specifico numero di pagina, gli agglomerati semantici e terminologici pertinenti al capitolo preso in considerazione, ma analizzati e proposti in un ambito ermeneutico differente.

La differenza che esiste quindi tra la mappa cognitiva locale e l'indice circostanziale delle referenze è la stessa che intercorre tra la direttrice delle referenze e quella delle ricorrenze nel modello delle tre R: mentre la prima appartiene al processo di astrazione, determinando il tipo di salto inferenziale, lo scarto di senso²⁹, il percorso teoretico autorale compiuto nel contesto di nodi e nuclei tematici che

²⁹ Per meglio comprendere all'interno del processo di lettura il fenomeno dello *scarto di senso* si rimanda a Paolo D'Alessandro, *Esperienza di lettura e produzione di pensiero*, Milano, LED, 1994, pp. 113 e ss.

trovano già una forma autonoma di significazione e sussistenza, il secondo invece si limita a descrivere, nel modo più fedele e meno equivoco possibile, dove siano presenti le tracce mnestiche che hanno portato allo sviluppo di un preciso punto di discussione e di produzione di pensiero.

Per dirlo con termini differenti, l'indice circostanziale determina l'architettura della scrittura, mentre la scrittura determina la mappa cognitiva locale, ed entrambi appartengono a un unico circolo ermeneutico che scrive, *de*-scrive e procede nella demarcazione del problema mediante la lettura che il fruitore compie, rendendo vivo il sistema dei processi cognitivi e inscrivendosi a sua volta, mediante qualsiasi forma di decisione attiva o di inferenza deduttiva, tanto procedendo in modo lineare, quanto assecondando il salto intratestuale, reso qui solo più esplicito.

La sperimentazione riportata di seguito, ridefinendo il metodo di interazione con il supporto, cerca quindi di offrire un esempio fertile e pratico di come il processo di lettura ricostruisca e riconfiguri la cultura del testo, ormai sempre più parcellizzata e iperconnessa per i molteplici *device* che oggi sono parte del modello di appropriazione culturale e comunicazione di massa.

Ricorrenze

<i>critica filosofia</i>	pp. 82, 114, 119
<i>danza</i>	pp. 38, 40, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 64, 68, 73
<i>gioco</i>	pp. 24, 38, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 75, 78, 84, 113
<i>gioco regolato</i>	pp. 54, 66, 67, 68
<i>immaginazione</i>	pp. 24, 76, 77, 108
<i>libro</i>	pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121
<i>parole creatrici</i>	pp. 54, 55, 95, 96
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>stile</i>	pp. 4, 5, 6, 7, 22, 26, 36, 38, 62, 68, 70, 71, 72, 73, 83, 95
<i>volontà di potenza</i>	pp. 5, 34, 36, 38, 96, 97, 124, 128, 130, 132
<i>Zarathustra</i>	pp. 28, 30, 32, 36, 38, 40, 42, 48, 49, 58, 59, 62, 68, 73, 80, 90, 96

Figura 8. Indice circostanziale delle ricorrenze

BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

- Castells, M., *La nascita della Società in rete*, Milano, Università Bocconi Editore, 2002
- D'Alessandro, P., *Comprendere e interpretare*, Milano, Cuem, 2005.
- D'Alessandro, P., *Critica della ragion telematica*, Milano, LED, 2002.
- D'Alessandro, P., Domanin, I., *Filosofia dell'ipertesto*, Milano, Apogeo, 2005.
- D'Alessandro, P., *Esperienza di lettura e produzione di pensiero*, Milano, LED, 1994.
- De Kerckhove, D., *Brainframes. mente, tecnologia, mercato*, Bologna, Baskerville, 1993.
- Di Rosario, G., *Electronic Poetry. Understanding Poetry in the Digital Environment*, Jyväskylä, University of Jyväskylä Press, 2011.
- Eccles, J., Popper, K., *L'Io e il suo cervello*, 3 voll., Roma, Armando, 1981.
- Fiormonte, D., *Scrittura e filologia nell'era digitale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Hayles, K., *Electronic Literature: New Horizons for the Literary*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2008;
- Hofstadter, D., *Gödel, Escher e Bach: un'eterna ghirlanda brillante*, Milano, Adelphi, 1984.
- Howard, T., Rifkin, J., *Entropia*, Milano, Baldini & Castoldi, 2004.
- Jaynes, J., *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Milano, Adelphi, 1996.
- Maturana, H., Varala, F., *Autopoiesi e cognizione*, Venezia, Marsilio, 1985.
- McLuhan, M., Fiore, Q., *Il Medium è il massaggio*, Milano, Feltrinelli, 1967.
- McLuhan, M., *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Garzanti, 1967.
- Nelson, T. H., *Literary Machine 90. 1*, Padova, Muzzio, 1992.
- Penrose, G., *La mente nuova dell'imperatore*, Milano, BUR, 1997.
- Searle, J., *Menti, cervelli e programmi. Un dibattito sull'intelligenza artificiale*, Milano, Clup-Clued, 1984.
- Wolf, M., *Proust e il calamaro. Storia e scienza del cervello che legge*, Milano, Vita e Pensiero, 2012.

SPERIMENTAZIONE IPERTESTUALE

Accadere accadimento aforisma al di là del bene e del male amore anima armonia associazione
 atomismo autore Cartesio causa causalità certezza cogito connessione contenuto
 contesto corpo cosa in sé cosa stessa coscienza credenza critica critica filosofia critica scien-
 za danza danza cosmica danza di Siva danza penna Dioniso **dire** divenire dottrina stile dubbio
 valori effetto ermeneutica **esperienza** esperimento esso pensa eterno ritorno fenome-
 nologia filosofi autentici
filosofia filosofia dionisiaca forma forza gaia scienza **gioco** gioco for-
 ze gioco parole **gioco** regolato **gioco** pensiero gioia giudizi kantiani **Hegel** i-
 dea immaginazione inconscio indicibile intenzionalità intero interpretazione invarianti istinto **Kant**
 leggere tra le righe lettore lettura lettura prima/seconda **libro** lingua materia
mondo nichilismo **Nietzsche** nulla oltreuomo on polla-
 kos leghetai parola parole creatrici **pensare** **pensiero** pratica proces-
 so produzione prospettiva rete ridere **riso** riso immotivato Schopenhauer **scrittura** si-
 stema sostanza spiriti liberi **stile** struttura teoria tragedia trama valore **veri-**
tà **vita** voler dire **volontà**
 volontà di potenza volontà di sapere **Zarathustra**

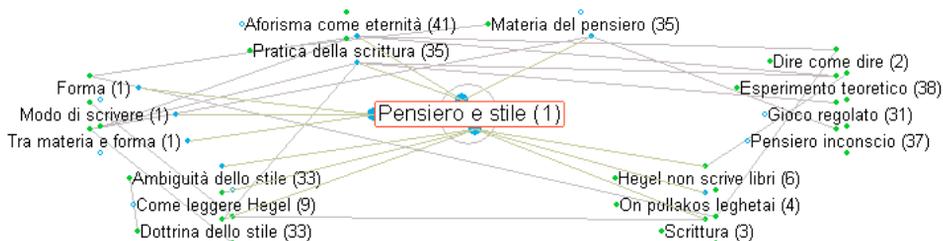
MAPPA ANALITICA DELLE RICORRENZE

Il seguente indice analitico riporta le pagine in cui occorrono i termini chiave ricorrenti nel testo esplicitati secondo il peso della loro ricorrenza, secondo la mappa presente a lato. Per un chiarimento sulla mappa e sulla funzione delle ricorrenze nella lettura del testo si rimanda alla spiegazione presente in appendice.

accadere, pp. 24, 118	fenomenologia, pp. 14, 15, 16, 17, 17, 24, 26	102, 103, 107, 108, 111, 114, 118, 119, 125, 130
accadimento, pp. 118, 130	filosofi autentici, pp. 66, 73	nulla, pp. 34, 44, 45, 46, 48, 88, 101, 120, 127
aforisma, pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92	filosofia, pp. 6, 10, 12, 16, 17, 18, 22, 27, 28, 32, 54, 55, 56, 58, 66, 80, 81, 86, 97, 98, 101, 102, 103, 110, 114, 121, 124, 132, 133	oltreuomo, pp. 36, 38, 40, 43, 48, 50, 51, 52, 54, 56, 84, 121
al di là del bene e del male, pp. 46, 48, 49, 58, 80, 81, 90, 92, 96, 101, 102, 120, 136	filosofia dionisiaca, pp. 56	on pollakos leghetai, pp. 8, 12
amore, pp. 54, 101	forma, pp. 6, 8, 10, 12, 24, 32, 38, 62, 64, 74, 77, 86, 87, 128, 130	parola, pp. 20, 40, 50, 63, 70, 73, 84, 88, 90, 104, 133
anima, pp. 45, 56, 104, 105, 110, 111, 119, 120, 121, 131	forza, pp. 38, 46, 52, 55, 82, 83, 97, 104, 108, 110, 119, 126, 130, 131	parole creatrici, pp. 54, 55, 95, 96
armonia, pp. 46, 47, 50, 51, 54, 68	gaia scienza, pp. 30, 46, 48, 55, 56	pensare, pp. 26, 61, 62, 63, 64, 70, 83, 111, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 128, 131, 133
associazione, pp. 25, 26	gioco, pp. 24, 38, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 75, 78, 84, 113	pensiero, pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
atomismo, pp. 104, 119	gioco forze, pp. 46, 47	pratica, pp. 64, 74, 75, 125, 132
autore, pp. 6, 8, 9, 10, 15, 24, 27, 30, 34, 36, 72, 75, 92, 93, 94, 96, 101, 122	gioco parole, pp. 62, 68, 72, 113, 135	processo, pp. 12, 17, 21, 24, 86, 94, 110, 112, 114, 118, 119
cartesio, pp. 8, 110, 111, 114, 116	gioco regolato, pp. 54, 66, 67, 68	produzione, pp. 76, 77, 78, 87
causa, pp. 42, 45, 106, 107, 108, 111, 114, 116, 119, 127, 132	gioco pensiero, pp. 46, 47, 66, 68	prospettiva, pp. 46, 56, 84, 126, 127
causalità, pp. 76, 106, 116, 130	gioia, pp. 57, 58, 60	rete, pp. 93, 95, 96, 97, 111
certezza, pp. 20, 84, 97, 108, 112, 113, 116, 118, 120	giudizi kantiani, pp. 44, 67, 100, 102, 103	ridere, pp. 38, 40, 42
cogito, pp. 110, 114	Hegel, pp. 7, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 24, 26, 28, 36	riso, pp. 38, 43, 44, 45, 46, 48, 62, 72
connessione, pp. 64, 71, 87	idea, pp. 10, 24, 76, 77, 87, 101, 102, 103, 116, 121	riso immotivato, pp. 42, 44
contenuto, pp. 7, 10, 12, 21, 62, 74	immaginazione, pp. 24, 76, 77, 108	Schopenhauer, pp. 112, 128, 130
contesto, pp. 10, 48, 49	inconcio, pp. 77, 78, 118	scrittura, pp. 6, 7, 8, 10, 12, 22, 30, 32, 74, 75, 87, 90, 94, 95
corpo, pp. 20, 45, 60, 71, 75, 105	indicibile, p. 18	sistema, pp. 8, 12, 66, 80, 81, 84, 86, 87, 97
cosa in sé, pp. 108, 112, 113, 125	intenzionalità, pp. 15, 35, 66	sostanza, pp. 74, 86, 104, 105, 119
cosa stessa, pp. 24, 74	intero, pp. 12, 52, 82, 100, 130, 131	spiriti liberi, pp. 55, 81, 124
coscienza, pp. 14, 17, 18, 22, 24, 25, 114, 118, 120	interpretazione, pp. 30, 53, 74, 90, 91, 92, 119	stile, pp. 4, 5, 6, 7, 22, 26, 36, 38, 62, 68, 70, 71, 72, 73, 83, 95
credenza, pp. 104, 111, 116, 123	invarianti, pp. 25, 26	struttura, pp. 8, 14, 28, 26, 28, 36, 67, 68, 72, 73, 82, 92
critica, pp. 34, 35, 44, 46, 67, 81, 83, 95, 102, 103, 104, 108, 110, 112, 116, 119	istinto, pp. 128, 132	teoria, pp. 64, 82
critica filosofica, pp. 82, 114, 119	Kant, pp. 40, 44, 46, 64, 67, 102, 103, 110, 111, 116	tragedia, pp. 32, 50, 56, 58, 81, 85
critica scienza, pp. 98, 100	leggere tra le righe, pp. 88, 90, 92, 132	trama, pp. 93, 94, 95, 96
danza, pp. 38, 40, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 64, 68, 73	lettore, pp. 22, 24, 25, 26, 31, 77, 88, 90, 94	valore, pp. 16, 100, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 133
danza cosmica, pp. 52, 53, 54	lettura, pp. 92, 93, 94, 95, 96, 97, 102	verità, pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133
danza Siva, pp. 52, 53	lettura prima/seconda, pp. 92, 93, 94, 95, 96, 97	vita, pp. 14, 17, 18, 26, 28, 55, 57, 58, 70, 74, 75, 121, 126, 128, 130, 131, 133
danza penna, pp. 64, 75, 76	libro, pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121	voler dire, pp. 8, 9, 10, 15, 18, 30, 35, 93
Dioniso, pp. 28, 36, 50, 51, 54, 58, 81, 85	lingua, pp. 22, 66, 64, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 86, 12	volontà, pp. 66, 82, 84, 97, 100
dire, pp. 6, 8, 10, 12, 15, 18, 21, 24, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 38, 40, 55, 88, 90, 93, 110, 118, 119, 120, 121, 131	materia, pp. 71, 74, 78, 104, 119	volontà di potenza, pp. 5, 34, 36, 38, 96, 97, 124, 128, 130, 132
divenire, pp. 26, 46, 47, 60	mondo, pp. 18, 24, 29, 36, 42, 43, 46, 47, 50, 53, 57, 58, 78, 83, 84, 97, 100, 101, 106, 107, 120, 122, 128, 130, 132	volontà di sapere, pp. 22, 100, 120, 124, 130, 131
dottrina stile, pp. 70, 87	Nietzsche, pp. 7, 26, 28, 30, 32, 34, 35, 36, 38, 40, 42, 44, 50, 52, 60, 62, 63, 64, 66, 70, 71, 74, 76, 80, 81, 82, 84, 86, 88, 90, 98, 100,	
dubbio valori, pp. 83, 126, 128		
effetto, pp. 106, 107, 111, 113, 114, 115, 116, 130		
ermeneutica, pp. 26, 62, 79		
esperienza, pp. 14, 17, 18, 22, 24, 31, 52, 53, 54, 58, 74, 75		
esperienza, pp. 53, 80, 81, 86, 94, 95, 96		
esso pensa, pp. 118, 119		
eterno ritorno, pp. 38, 48, 80, 82, 84		

Una lettura ipertestuale
del caso emblematico
di Friedrich Nietzsche

1 – Pensiero e stile



Affrontare lo «Stile del Pensiero» richiede un chiarimento immediato dei limiti e delle possibilità che si vorrà tener presenti affrontando questi due termini specifici.

Per «*pensiero*», muovendosi nella matrice teoretica del termine, si vuole cercar di evidenziare le diverse possibilità di esteriorizzazione e di rappresentazione del pensiero stesso, in relazione a diversi *media* di comunicazione.

Per «*stile*» si vuole qui intendere la specifica modalità espressiva mediante la quale il pensiero ha modo di venire alla luce. È interessante notare come il termine derivi da «stilo», proprio quello strumento che serve per scrivere, un *medium*, dunque, che esteriorizza il pensiero tramite scrittura alfabetica.

Lo stile è dunque il modo dell'espressione letteraria, per il quale si riconoscono aspetti costanti per scelte lessicali, grammaticali, sintattiche, nell'articolarsi del periodo; tali aspetti sono peculiari di un'epoca, di una tradizione, di un genere letterario, come anche di un singolo autore.

Si avrà modo di riflettere sul rapporto tra *pensiero* e *stile*, vale a dire tra *contenuto* espresso e *forma* espressiva di comunicazione, in certo qual modo da considerare assieme, quale *unità*: l'una influenza e condiziona l'altro, lo informa e lo *conforma*.

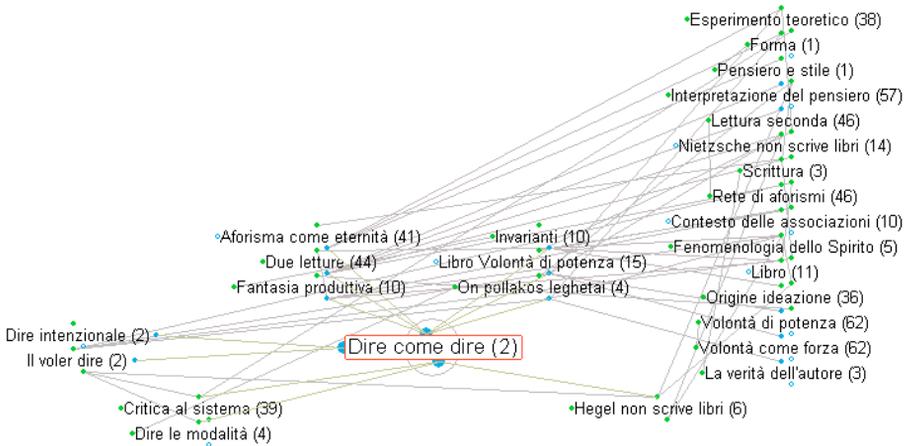
Il *cosa* si pensa è così legato indissolubilmente al *come* si pensa. Stile di un'opera (e per «opera» s'intende qui il libro o l'insieme dei libri pub-

blicati da un autore) è la *forma letteraria* che assume il *contenuto di un pensiero*, è la modalità di scrittura (essa è veramente particolare nell'Opera di F. Nietzsche, come pure in quella di Hegel).

Ricorrenze

<i>Hegel</i>	pp. 7, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 24, 26, 28, 36
<i>libro</i>	pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121
<i>Nietzsche</i>	pp. 7, 26, 28, 30, 32, 34, 35, 36, 38, 40, 42, 44, 50, 52, 60, 62, 63, 64, 66, 70, 71, 74, 76, 80, 81, 82, 84, 86, 88, 90, 98, 100, 102, 103, 107, 108, 111, 114, 118, 119, 125, 130
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>scrittura</i>	pp. 6, 7, 8, 10, 12, 22, 30, 32, 74, 75, 87, 90, 94, 95
<i>stile</i>	pp. 4, 5, 6, 7, 22, 26, 36, 38, 62, 68, 70, 71, 72, 73, 83, 95

2 – Come dire il dire



Con il «dire» il filosofo intende comunicare il suo pensiero e il suo *voler dire* si esterna in diverse modalità.

Con l'opera filosofica si identifica un pensiero, che viene proposto da un Autore, mediante scrittura alfabetica, con struttura compositiva articolata in modo unitario e mirata teleologicamente a mostrare, in modo (possibilmente) inconfutabile, la verità di una o più tesi.

Proprio volendo verificare l'effetto aristotelico della *Metafisica*, *on pollakos leghetai* (l'ente può *dirsi* in diversi modi), si possono individuare diverse modalità espressive, anche distanti l'una dall'altra, per le tesi che s'intendono dimostrare, mediante strutture che si adeguano di volta in volta e di tempo in tempo a letterature e a stili diversi:

- la forma del dialogo (Platone)
- l'enciclopedia (Aristotele, Hegel)
- la forma dialettica (Abelardo, Hegel)
- il romanzo filosofico (Cartesio)
- le confessioni autobiografiche (Agostino, Montagne)
- il sistema (Tommaso)

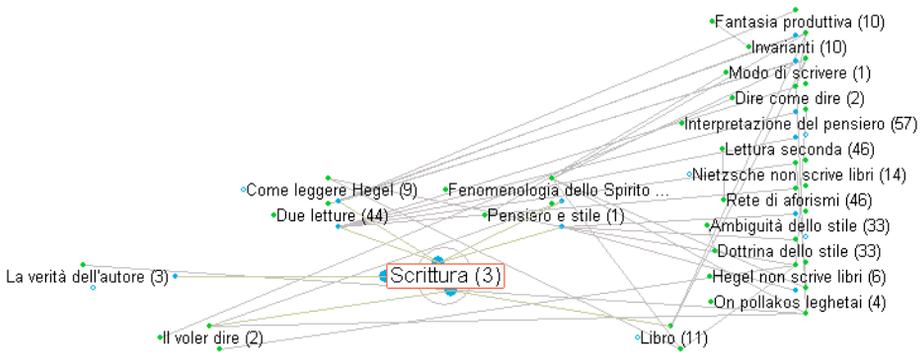
Tanti *libri*, che sono però proposti con «letterature» ben diverse. In tutti i casi, però, le strutture sono effetti di una composizione: l'elaborato scritto consiste nel porre assieme dei testi, dei discorsi, delle parole, per far sì che svariati elementi arrivino a costituire una totalità di sintesi, nel rispetto di

norme sintattico-grammaticali e logico-semantiche, con una strategia di racconto legata indissolubilmente alla confezione del *libro*, mediante il quale un autore comunica il suo pensiero (voler dire) con una peculiare modalità.

Ricorrenze

<i>dire</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 15, 18, 21, 24, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 38, 40, 55, 88, 90, 93, 110, 118, 119, 120, 121, 131
<i>filosofia</i>	pp. 6, 10, 12, 16, 17, 18, 22, 27, 28, 32, 54, 55, 56, 58, 66, 80, 81, 86, 97, 98, 101, 102, 103, 110, 114, 121, 124, 132, 133
<i>libro</i>	pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121
<i>on pollakos legbetai</i>	pp. 8, 12
<i>sistema</i>	pp. 8, 12, 66, 80, 81, 84, 86, 87, 97

3 – Prototipo di scrittura: il libro



Almeno per noi occidentali, per il nostro «sapere», il *libro* è il prototipo di ogni *scrittura*. In esso il *dire* viene confezionato con modalità particolari: la scientificità è data dal fatto che s'intende *dire tutto* quel che c'è da dire su un ben preciso e circoscritto argomento in un determinato momento storico: si fa così il punto sullo *status quo* di una problematica.

Con tale dire se per un verso ci si collega pertanto a una tradizione, per altro verso si tiene in debito conto il detto di altri appartenenti al medesimo contesto storico in cui ci si muove, in dialogo e in dialettica con loro.

Inoltre nel *libro* si avanza (se e quando è possibile) anche una propria proposta, mediante una parola originale.

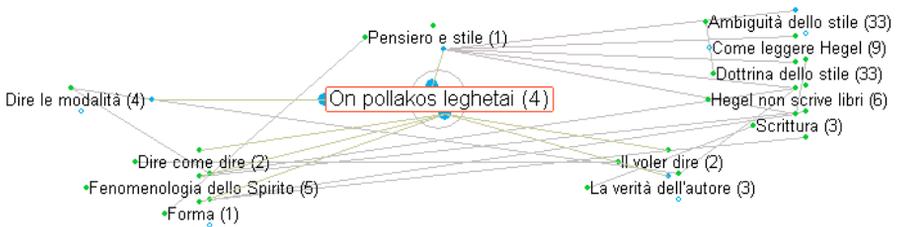
Se il *contenuto* dunque tende a essere esaustivo (perlomeno tendenzialmente e per quanto è possibile), mediante visione panoramica con completezza di informazione, la *forma* (la stessa confezione del volume a stampa) rispecchia il contenuto e l'idea di fondo, vale a dire la completezza di informazione e di argomentazione: da certe premesse, mediante un *iter* logico-dialettico più o meno lungo, si perviene a conclusioni definite e altrettanto certe.

L'iter proposto da un *libro* di filosofia, poi, deve risultare *convincente* circa quella *verità* che l'autore intende comunicare mediante il suo *voler dire*.

Ricorrenze

<i>dire</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 15, 18, 21, 24, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 38, 40, 55, 88, 90, 93, 110, 118, 119, 120, 121, 131
<i>libro</i>	pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121

4 – L'essere può dirsi diversamente



On pollakos leghetai (Aristotele) sta a significare che l'essere dell'ente può dirsi in *diversi* modi.

L'espressione aristotelica potrebbe tradursi semplicemente con «dell'essere si fa discorso in molti modi». Il sapere e la conoscenza circa l'oggetto della filosofia, dunque, può manifestarsi diversamente, vale a dire con un *logos* che si diversifica di tempo in tempo e da pensatore a pensatore.

Il contenuto del pensiero può assumere *diverse forme*: lo *stesso* (si tratta infatti del medesimo ente) non è mai l'*eguale*, perché si esplicita e si esteriorizza diversamente.

Constatata però una sorta di *unità di forma e di contenuto*, si tratta allora di rilevare come diverse siano le *verità* proponibili per lo *stesso*, per la coesistenza di forme diverse a rappresentare la medesima realtà?

Hegel individua, distingue e contrappone le *certezze* proprie dei diversi filosofi, che si sono succeduti nel tempo e si sono confrontati dialetticamente, all'unica verità, che può essere colta solo al termine dell'intero processo storico-dialettico.

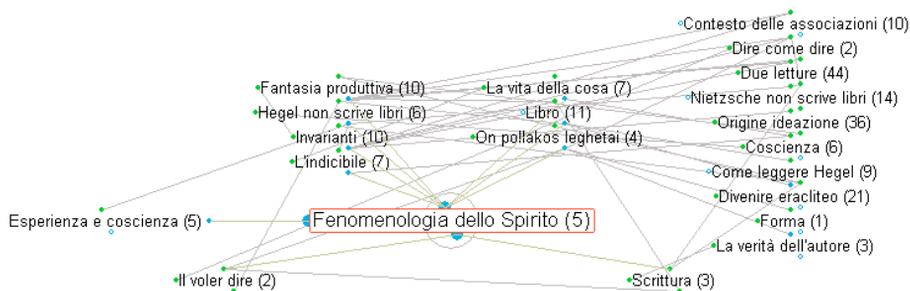
La Verità è pertanto sempre a venire, e ciò accade sino a che c'è storia, sino a quando siamo collocati nel tempo.

Hegel affida tale suo pensiero a un libro: la *Fenomenologia dello spirito*.

Ricorrenze

<i>dire</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 15, 18, 21, 24, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 38, 40, 55, 88, 90, 93, 110, 118, 119, 120, 121, 131
fenomenologia	pp. 14, 15, 16, 17, 17, 24, 26
on pollakos leghetai	pp. 8, 12
pensiero	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
stile	pp. 4, 5, 6, 7, 22, 26, 36, 38, 62, 68, 70, 71, 72, 73, 83, 95
verità	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133

5 – La *Fenomenologia* di Hegel è un libro mancato



Ci si chiede se la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel sia veramente un *libro*. Rispondiamo subito che si tratta di un libro mal riuscito.

Dopo la *Prefazione* (*Vorrede*) e prima di un' *Introduzione* (*Einleitung*), si trova scritto: *Scienza dell'esperienza della coscienza*; seguono le diverse sezioni che strutturano il volume: «Coscienza», «Autocoscienza», «Ragione», «Spirito» e «Spirito Assoluto».

Quale il motivo di un indice/sommario in certo qual senso confuso?

È lo stesso Hegel a spiegarlo nella *Vorrede*: secondo i suoi intenti il «soggetto» della ricerca avrebbe dovuto essere proprio la *coscienza* (*Bewusstsein*); a ricerca ultimata si constata come proprio mentre s'intendeva prospettare la vita della coscienza e la sua evoluzione progressiva e dialettica, si va facendo strada, si va manifestando e imponendo un altro soggetto: lo *spirito* (*Geist*).

Esso accompagna costantemente «quel che la *coscienza* fa», sin dai suoi primi passi ed è così riconosciuto tutt'uno con essa, sottendendo e sostenendo il suo essere, anche se allo stesso tempo dev'essere riconosciuto come ben *distinto* da essa.

In un passo centrale del libro lo *spirito* è definito come «io che è noi e il noi che è io», dove l'«io» rappresenta la *coscienza individuale*, che *comprende* anche l'altro-da-sé e d'altra parte è anche *compresa* da esso, perché in esso si annulla.

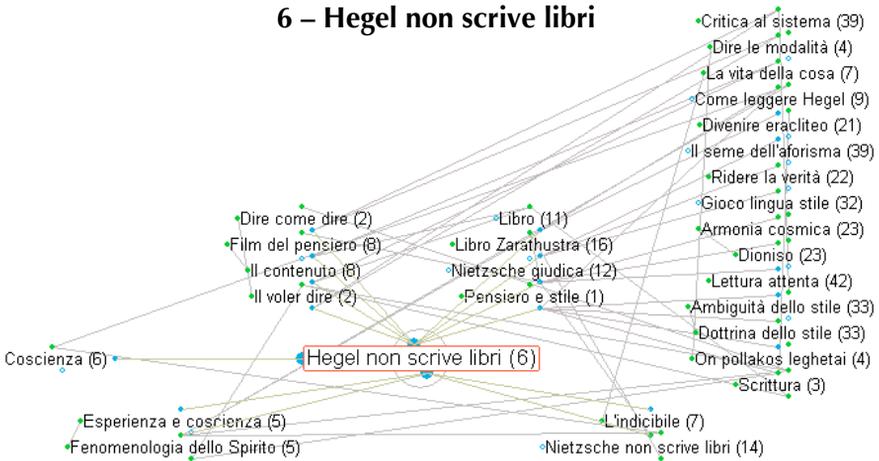
La *Fenomenologia dello Spirito* è un libro mal riuscito perché l'intenzionalità dell'autore (il suo *voler dire*) viene sì perseguita, ma in certo qual modo anche tradita e stravolta, a motivo di una ricerca i cui risultati finali pervengono alla scoperta sorprendente e inaspettata dello *spirito* quale secondo soggetto in causa: l'indagine su uno ha voluto dire anche e necessariamente la ricerca sull'altro.

Si ha modo di constatare (e Hegel, l'autore, è il primo a farlo) la discrepanza e lo iato tra intenzione e finalità proposte e ricercate e i risultati finali che sono in realtà conseguiti.

Ricorrenze

<i>dire / voler dire</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 15, 18, 21, 24, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 38, 40, 55, 88, 90, 93, 110, 118, 119, 120, 121, 131
<i>fenomenologia</i>	pp. 14, 15, 16, 17, 17, 24, 26
<i>forma</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 24, 32, 38, 62, 64, 74, 77, 86, 87, 128, 130
<i>libro</i>	pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121
<i>scrittura</i>	pp. 6, 7, 8, 10, 12, 22, 30, 32, 74, 75, 87, 90, 94, 95

6 – Hegel non scrive libri



Hegel non riesce a scrivere libri. Th. Adorno (*koteinos, ovvero come si debba leggere*), a esempio, crede di poter mostrare i motivi per cui Hegel nell'elaborazione della sua *Fenomenologia* non sia stato in grado di comporre un libro; il fatto poi che l'opera sia stata scritta di getto, sotto le pressioni del contratto firmato per l'editore non giustifica affatto il deludente risultato ottenuto. Adorno adduce motivi teoretici rilevanti, a tal punto da arrivare a concludere che il pensatore tedesco non soltanto nel caso dell'opera giovanile, ma anche in tutti gli altri testi pubblicati non sia mai arrivato a scrivere un libro *come si deve*.

Troviamo così scritto che «nella cerchia dei grandi filosofi Hegel è certo l'unico nel cui caso *non si sa*, alla lettera, e neppure si può in modo convincente decidere di che cosa mai si stia discorrendo» (ivi, p. 115). Non è per puro caso, pertanto, che filosofi moderni, ben educati alle idee *chiare e distinte* di marca cartesiana oppure alle «architetture» tipiche del trascendentalismo kantiano, giudichino la scrittura hegeliana, pressoché incomprensibile, confusa, inconcludente: una *non filosofia*, insomma.

In realtà si può pretendere chiarezza solo per cose che sfuggono ormai a ogni dinamica propria, che le sottrarrebbe al nostro sguardo, il quale tende a tenere fermo il fenomeno in modo univoco.

Il soggetto filosofico cosciente non s'identifica a uno sguardo oggettivo, che fotografa la realtà così come lì davanti a noi si rappresenta. D'altra parte nella *Fenomenologia* si fa problema dell'esperienza della coscienza e pertanto il *soggetto* che conosce è implicato e complicato nello

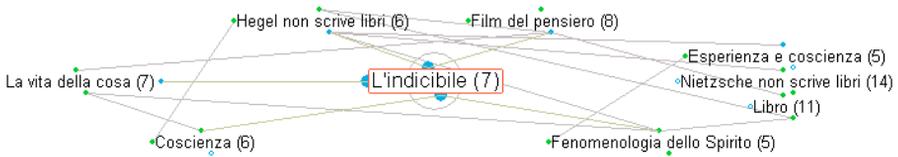
stesso *oggetto* che è da conoscere: «grazie alla sua relazione con l'oggetto in sé mosso anche il soggetto si muove, il che è proprio una delle tesi centrali della *Fenomenologia*» (ivi, p. 116).

Dunque il *far filosofia* (per Hegel, ma anche per tutti coloro che non intendono astrarsi dal fenomeno della vita) comporta il provare a dire in modo chiaro quel che chiaro non è, perché recalcitra rispetto a qualsiasi processo di codificazione, che tende a rendere statico quel che per essenza è dinamismo e movimento.

Ricorrenze

<i>contenuto</i>	pp. 7, 10, 12, 21, 62, 74
<i>coscienza</i>	pp. 14, 17, 18, 22, 24, 25, 114, 118, 120
<i>fenomenologia</i>	pp. 14, 15, 16, 17, 17, 24, 26
<i>indicibile</i>	p. 18
<i>libro</i>	pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121

7 – Voler dire l'indicibile



Contro la sentenza antifilosofica, secondo la quale «si deve tacere di ciò di cui non si può parlare» (Wittgenstein), per lo Hegel della *Fenomenologia dello Spirito* il far filosofia comporta proprio lo sforzo costante di *dire* ciò di cui sembra non si possa parlare, sollecitando alla manifestazione e all'espressione quel che è cangiante, mai identico a se stesso.

I concetti filosofici si distinguono pertanto da quelli esatti (chiarì e distinti delle scienze) proprio per la natura di quel che intendono rappresentare: in essi traspare la *vita* stessa della *cosa*, vale a dire quell'esperienza che la coscienza va facendo nel mondo e nella storia. Si tratta dell'esperienza esistenziale nel movimento stesso della sua attuazione.

Come dire, però, quella *cosa* che appare indicibile (o, come direbbe Derrida, *indecidibile*) ? Si tratta di affrontare un problema di *linguaggio*.

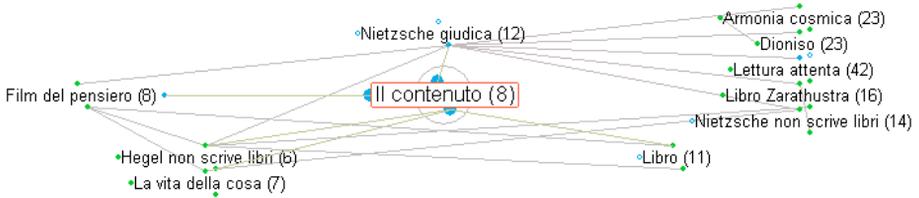
La prassi linguistica di Hegel individua il primato della *parola orale* su quella *scritta*, del linguaggio comune e corrente su quello accademico e tecnico della tradizione filosofica.

Nella sua pagina s'impone addirittura il *dialetto svevo*, che parla per immagini e che, proprio perché «pittografia», è dunque in grado di rappresentare al meglio il fenomeno vitale. A tal punto Hegel rimane ostinatamente attaccato alla madrelingua nel proporre il suo pensiero che Horkheimer osserva che in realtà soltanto chi conosca il dialetto svevo può comprendere correttamente il testo hegeliano, nel suo caratteristico e originale *gesto linguistico*.

Ricorrenze

<i>cosa stessa</i>	pp. 24, 74
<i>coscienza</i>	pp. 14, 17, 18, 22, 24, 25, 114, 118, 120
<i>fenomenologia</i>	pp. 14, 15, 16, 17, 17, 24, 26
<i>libro</i>	pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121

8 – I testi di Hegel sono antitestì



Hegel pubblica personalmente solo poche opere.

Scrive Adorno che «i testi sono veri e propri *antitesti* [...]; i suoi *libri* non sono affatto tali; bensì annotazioni di lezioni; in vario modo un'eco che anche se stampato vuole rimanere non vincolato» (non «oggettivo», tanto meno astratto).

Il pensatore tedesco aveva difficoltà di espressione anche a lezione, secondo la testimonianza del suo allievo H. C. Hotho: «se ne stava seduto con il corpo rilassato, il capo chino e come di malumore e continuando a *parlare sfogliava* i lunghi quaderni *in folio*, cercando avanti e indietro, su e giù; il continuo raschiarsi la voce e tossire disturbava il fluire del discorso; ogni proposizione se ne stava a sé, isolata messa fuori con sforzo districandosi da altre: ogni parola, ogni sillaba si liberava solo dopo una lotta per passare da una voce vuota di toni metallici al largo dialetto svevo, come se ognuna fosse la cosa più importante per attingere infine un accento stupendamente risolutivo [...]. Balbettando al principio egli procedeva con sforzo, si fermava di nuovo in sospenso, parlava e rifletteva intensamente, la *parola esatta* sembrava dovesse mancare del tutto ed ecco improvvisamente veniva con certezza infallibile, sembrava comunissima e invece era inimitabilmente appropriata, inusitata eppure l'unica corretta [...]; sommessamente e cautamente, per passi intermedi in apparenza insignificanti il *pensiero*, riassumendo mirabilmente e con cura quel che precede, per sviluppare attraverso profonde trasformazioni il momento seguente, conseguiva all'improvviso e in modo ormai inarrestabile la sua meta» (...).

La difficoltà a *dire* di Hegel nell'espressione orale trova corrispondenza nella stessa espressione letteraria.

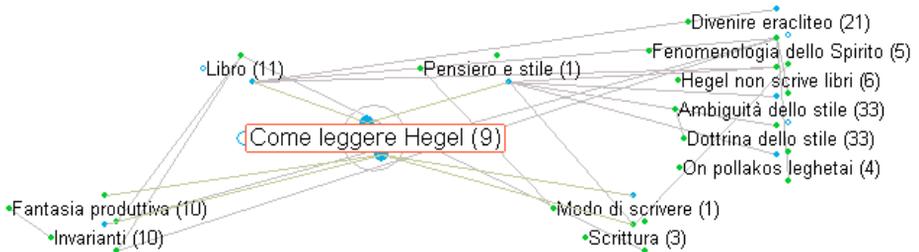
Difatti il contenuto del suo scritto è un processo, che tenta di esporre il *pensiero*: è in permanente *status nascendi*, negazione costante di quel che è stabile e oggettivo.

Si potrebbe allora arrivare a sostenere con Adorno che tutte le pubblicazioni di Hegel, i suoi *testi*, sono film del pensiero, piuttosto che libri.

Ricorrenze

<i>cosa stessa</i>	pp. 24, 74
<i>forma</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 24, 32, 38, 62, 64, 74, 77, 86, 87, 128, 130
<i>libro</i>	pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121
<i>scrittura</i>	pp. 6, 7, 8, 10, 12, 22, 30, 32, 74, 75, 87, 90, 94, 95

9 – Come leggere Hegel



Lo *stile* di Hegel sembra porsi in netto contrasto con il nostro comune e tradizionale intendere il *far filosofia*: non scrive un *libro* e nei *testi* si esprime con espressioni della lingua parlata, del dialetto svevo, nel tentativo reiterato di rappresentare il movimento esperienziale della coscienza.

Come leggere allora Hegel? Come *leggere* una *scrittura* caratterizzata da uno stile tanto personale?

Risponde Adorno che «si deve leggere, descrivendo le curve del movimento spirituale». Si rende pertanto necessario un duplice atteggiamento: il *lettore* deve lasciarsi andare, farsi condurre dalla corrente del movimento dialettico, senza mai indugiare o fermarsi; d'altra parte arrivare poi a perfezionare l'osservazione intellettuale per rallentare nei «punti nebulosi» del testo, di modo che essi non si perdano alla nostra vista, ma anzi rientrino pienamente nel campo visivo.

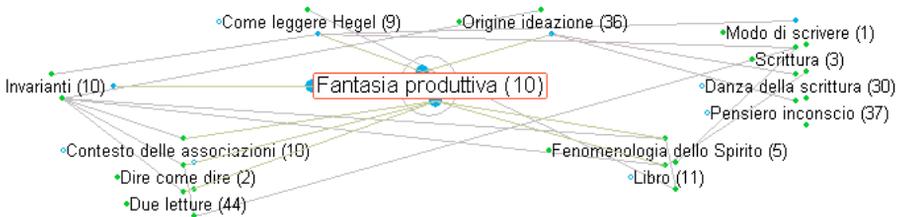
La *filosofia* di Hegel, il suo pensiero, intende impegnarsi costantemente nello sforzo di tradurre in *concetti* l'esperienza dello *spirito* (e prima ancora quella della *coscienza*), che non si lascia semplicemente *descrivere*, ma che può esprimersi solo nell'atto della sua mediazione, quando viene *pensata* effettivamente da colui che legge, per poi (de) *scriverla*.

Di qui, lo scarto costante e sempre presente tra il *concetto* e quel che effettivamente è *sperimentato*: ogni operazione logica dev'essere pertanto ricondotta al nucleo originario dell'*esperienza*.

Ricorrenze

<i>contenuto</i>	pp. 7, 10, 12, 21, 62, 74
<i>forma</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 24, 32, 38, 62, 64, 74, 77, 86, 87, 128, 130
<i>immaginazione</i>	pp. 24, 76, 77, 108
<i>libro</i>	pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121
<i>scrittura</i>	pp. 6, 7, 8, 10, 12, 22, 30, 32, 74, 75, 87, 90, 94, 95
<i>stile</i>	pp. 4, 5, 6, 7, 22, 26, 36, 38, 62, 68, 70, 71, 72, 73, 83, 95

10 – Attività del lettore



Cosa comporta la *lettura* di un *testo*?

Per leggere Hegel si esige l'*attività produttiva del lettore*. Non si tratta di constatare semplicemente, mediante rispecchiamento oggettivo, cosa mai l'autore abbia voluto dire, cogliendo il significato di un passo.

Scriva Adorno che «nessuno può estrarre da Hegel più di quanto vi immetta. Il processo di intendere è la progressiva autocorrezione di simili proiezioni attraverso il confronto con quello che sta scritto» (*Skoteimos*, 1971). La cosa stessa del pensiero contiene, come legge della sua forma, l'aspettativa di una *fantasia produttiva*. È infatti in gioco l'*immaginazione* creativa del *lettore* che interagisce con il testo hegeliano.

Con il suo atto di *comprensione* egli si pone così nella frattura insanabile *tra concetto ed esperienza*.

Nonostante l'idea che ci si è potuti fare di Hegel (filosofo idealista, logico-dialettico e astratto), il *pensiero* proposto nella sua *Fenomenologia* non è affatto argomentativo. Nel suo testo, infatti, si propone il metodo, ripreso poi da Husserl, della *fenomenologia*, vale a dire dello «stare a guardare» quel che accade alla *coscienza* che fa esperienza-di mondo e tale accadere è tutt'uno con la stessa manifestazione dello *spirito*.

Per accedere alle modalità stesse di comportamento della coscienza, bisogna poi affidarsi a un principio di *associazione*, che è alla base dello stesso pensiero dialettico: il lettore deve lasciarsi andare in una sorta di *andirivieni*, che risulta essere rivelatore della polisemia del *testo*: «le conside-

razioni sistematiche ricevono impulso da quelle storiche, così come quelle storiche sono piegate e deviate da quelle sistematiche» (177)

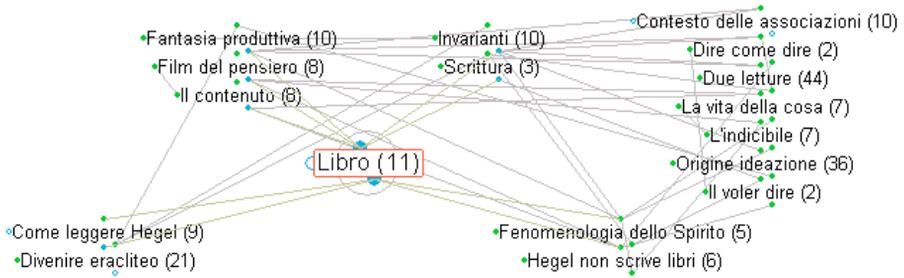
Si tratta di constatare le *invarianti* proposte dallo scritto e nei passi difficili il *lettore* dovrà proporre *associazioni*, procedendo così al riconoscimento delle stesse invarianti, che Hegel non ha affatto evidenziato e che si sono insinuate nella sua opera, di soppiatto e a sua insaputa.

Conclude Adorno: «*leggere Hegel* sarebbe pertanto procedere per sperimentazioni: lasciare che facciano irruzione interpretazioni possibili, suggerirle, portare a contrasto con il testo e coi precedenti di interpretazioni già assicurati. Il pensiero che necessariamente si allontana dal dettato, deve poi di nuovo contrarsi in questo» (179).

Ricorrenze

<i>associazione</i>	pp. 25, 26
<i>contesto</i>	pp. 10, 48, 49
<i>dire / voler dire</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 15, 18, 21, 24, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 38, 40, 55, 88, 90, 93, 110, 118, 119, 120, 121, 131
<i>Hegel</i>	pp. 7, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 24, 26, 28, 36
<i>idea</i>	pp. 10, 24, 76, 77, 87, 101, 102, 103, 116, 121
<i>invarianti</i>	pp. 25, 26
<i>lettura</i>	pp. 92, 93, 94, 95, 96, 97, 102
<i>lettura prima / seconda</i>	pp. 92, 93, 94, 95, 96, 97

11 – «Morte» del libro



Nell'intento di caratterizzare i testi hegeliani e facendo particolare riferimento alla *Fenomenologia dello Spirito*, Adorno ci suggerisce *come leggere Hegel*, proprio in considerazione del particolare *stile* in cui trova espressione il pensiero del filosofo tedesco.

Il lettore deve puntare a una sorta di *attività produttiva* di marca ermeneutica, che si affida al principio di *associazione*, alla ricerca di invarianti nel *testo hegeliano*. La difficoltà a individuare e a stabilire precisi significati risiede nel fatto che il testo risulta sempre «sfuggente», in certo qual modo «fluido» e soprattutto *confuso*.

Questo capita per l'intento di rappresentare il movimento dialettico, quel *divenire eracliteo* cui farà riferimento costante Nietzsche volendo «pensare» la vita stessa; il concetto astratto si rivela pertanto sempre inadeguato e sfuggente, perché di necessità cangiante. È per questo che Hegel affida il suo pensiero in modo privilegiato al *dialetto svevo*, a un linguaggio che sia il più possibile vicino all'oralità.

Adorno sostiene, a esempio, che la *Fenomenologia*, piuttosto che un testo scritto, potrebbe definirsi un film del *pensiero*.

Nel suo *far filosofia*, pertanto, Hegel non scrive di per sé *libri*: nemmeno la *Scienza della logica* lo sarebbe.

La cosiddetta *fine* (o «morte») del *libro*, che J. Derrida sembra profetizzare nella sua *Grammatologia*, è dunque già in atto, e da tempo, proprio in un autore «classico» della filosofia occidentale.

Ricorrenze

<i>fenomenologia</i>	pp. 14, 15, 16, 17, 17, 24, 26
<i>filosofia</i>	pp. 6, 10, 12, 16, 17, 18, 22, 27, 28, 32, 54, 55, 56, 58, 66, 80, 81, 86, 97, 98, 101, 102, 103, 110, 114, 121, 124, 132, 133
<i>invarianti</i>	pp. 25, 26
<i>lettura</i>	pp. 92, 93, 94, 95, 96, 97, 102
<i>lettura prima / seconda</i>	pp. 92, 93, 94, 95, 96, 97
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133

12 – Come Nietzsche valuta i suoi scritti



Quel che si può sostenere per gli scritti di Hegel, vale a maggior ragione per quelli di Nietzsche.

Se è vero, infatti, che i testi di Hegel non assomigliano a dei *libri*, è altrettanto vero che le opere pubblicate da Nietzsche non possono in alcun modo essere ricondotte alla struttura classica del libro.

In *Ecce homo* il pensatore ritiene opportuno presentarsi: parla di sé, delle sue origini e dei suoi *scritti*. Egli si propone all'intera umanità, perché gli sembra indispensabile «dire chi sono io», pur avendo già dato sufficienti prove di sé: «io sono un discepolo di Dioniso, preferirei essere un satiro, piuttosto che un santo» (ivi, p. 265). Esorta a leggere lo scritto: con esso non s'intende affatto migliorare l'umanità, elevare su di essa nuovi idoli, quanto piuttosto rovesciare i vecchi (gli ideali della filosofia metafisica).

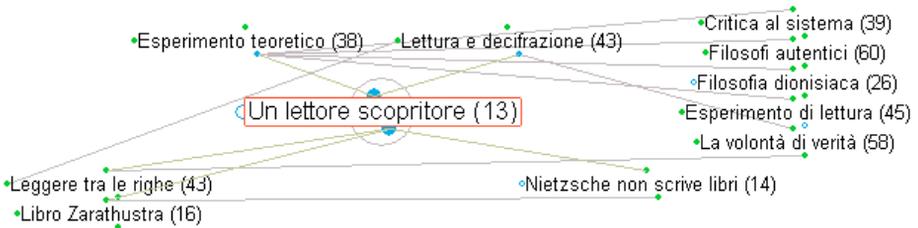
Come *leggere i suoi scritti*? Per chi sono? Precisa Nietzsche: «chi sa respirare l'aria dei miei scritti sa che è un'aria delle cime, un'aria forte. Bisogna esser nati per respirare quell'aria, altrimenti si corre il rischio, non piccolo, di raffreddarsi, lassù [...]; la filosofia così come io l'ho intesa e vissuta sino a oggi, è vita volontaria tra i ghiacci e le alture – ricerca di tutto ciò che l'esistenza ha di estraneo e problematico, di tutto ciò che sinora era proscritto dalla morale». E ancora: «tra i miei scritti il mio *Zarathustra* sta a sé. Donandolo all'umanità, le ho fatto il più grande regalo che essa abbia mai avuto. Questo libro, una voce che passa sui millenni, non solo è il libro più alto che esista, il vero libro delle cime – tutto l'affare uomo gli sta sotto, a enorme distanza-, ma anche il più profondo» (ivi, pp. 265-67).

In esso i pensieri «incedono con passi di colomba e guidano il mondo».

Ricorrenze

<i>Dioniso</i>	pp. 28, 36, 50, 51, 54, 58, 81, 85
<i>Hegel</i>	pp. 7, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 24, 26, 28, 36
<i>lettura</i>	pp. 92, 93, 94, 95, 96, 97, 102
<i>libro</i>	pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121
<i>Nietzsche</i>	pp. 7, 26, 28, 30, 32, 34, 35, 36, 38, 40, 42, 44, 50, 52, 60, 62, 63, 64, 66, 70, 71, 74, 76, 80, 81, 82, 84, 86, 88, 90, 98, 100, 102, 103, 107, 108, 111, 114, 118, 119, 125, 130
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>Zarathustra</i>	pp. 28, 30, 32, 36, 38, 40, 42, 48, 49, 58, 59, 62, 68, 73, 80, 90, 96

13 – Il rapporto tra autore e scrittura



In *Ecce homo*, nel capitolo «Perché scrivo *libri* così buoni?» leggiamo che «una cosa sono *io*, altra cosa sono i miei *scritti*» e pertanto, prima ancora di parlare degli scritti si tratta di porre la questione della loro ricezione, di «come siano stati capiti e non capiti» (ivi, p. 307) da parte dei lettori che probabilmente non sono arrivati a comprendere l'*uomo Nietzsche* e dunque le sue intenzioni nello scrivere, il *voler dire* autorale insomma.

Nietzsche è ben consapevole che anche questa sua puntualizzazione rischia di fallire, perché crede che non sia ancora arrivato per lui il tempo per essere compreso: «anche per me [come per il folle che annuncia la «morte di Dio» nella *Gaia Scienza*] non è ancora venuto il tempo, ci sono uomini che nascono postumi» (ivi, p. 307).

Verrà il giorno in cui saranno istituite cattedre dedicate all'interpretazione dello *Zarathustra*, ma oggi non ci si può aspettare che qualcuno porga orecchio alle verità di Nietzsche, che egli sia ascoltato, data la inattualità del suo *pensiero* e dei suoi *scritti*.

Per comprendere qualcosa dello *Zarathustra* bisogna *aver vissuto*, «aver capito sei frasi di quel libro, averle vissute» [...] «in definitiva, nessuno può trarre dalle cose, *libri* compresi, altro da quello che *già sa*» (ivi, p. 308).

Chi non ha accesso per esperienza diretta a certe cose, non ha nemmeno orecchie per udirle, occhi per vederle e mente per comprenderle.

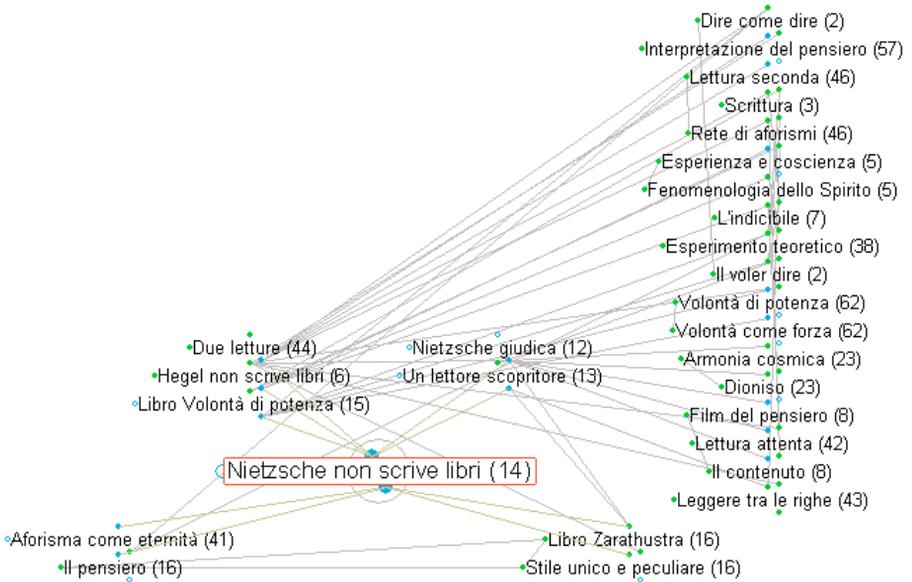
I lettori tedeschi non sono in grado di comprenderlo; altrove si danno intelligenze ricercate, veri e propri geni tra i suoi lettori; eppure si è rallegrati ancora di più dai *non lettori*, da quelli che non sanno cosa sia la *filosofia*.

Si richiede un lettore perfetto, mostro di coraggio e di curiosità, uno scopritore nato, che sia in grado pertanto di *indovinare* e di *dedurre* (cfr. *ivi*, pp. 311-13).

Ricorrenze

<i>interpretazione</i>	pp. 30, 53, 74, 90, 91, 92, 119
<i>leggere tra le righe</i>	pp. 88, 90, 92, 132
<i>libro</i>	pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133

14 – Nietzsche non scrive libri



Si chiede Nietzsche: «perché scrivo libri così buoni?» e poi di seguito: per quali motivi non si trovano per essi *lettori adeguati*?

Il fatto è, però, che Nietzsche in realtà *non scrive libri*.

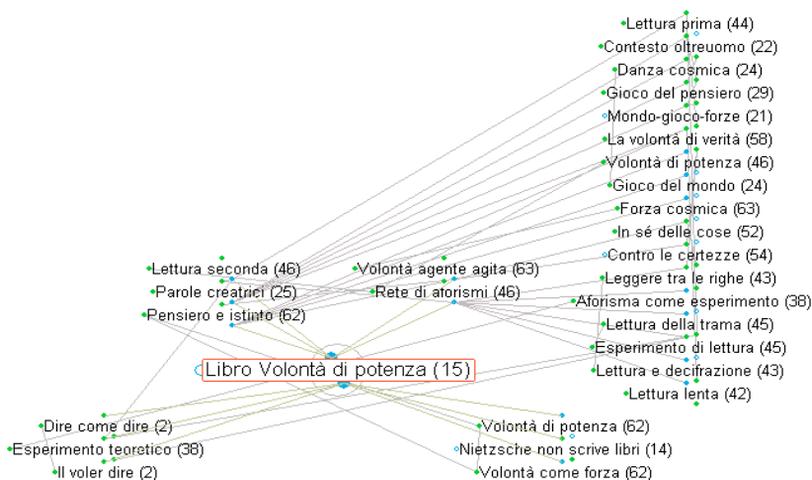
La *Nascita della tragedia* è un libro scritto da un filologo, che però non rispetta i canoni tradizionali della filologia del suo tempo; lo *Zarathustra* stesso è uno scritto molto particolare, che propone la filosofia nella forma della poesia, della metafora dell'allegoria e della parabola. Si tratta di un *dire* che intende porsi *oltre il detto* della metafisica, negando pertanto qualsiasi forma canonica di scrittura filosofica.

Nel *Crepuscolo degli idoli* (si veda il capitolo su «Scorribande di un innaturale»), a proposito della sua *forma aforistica*, tipica di quasi tutti i suoi scritti, Nietzsche dichiara: «l'aforisma e la sentenza, in cui tra i tedeschi sono il primo maestro, sono *forme di eternità*; la mia ambizione è quella di *dire* in dieci proposizioni quel che altri dice in un libro – quel che ogni altro non dice in un *libro* ... Ho dato all'umanità il libro più profondo che essa possenga, il mio *Zarathustra*, e tra breve le darò il *libro* più indipendente» (ivi, p. 81); il riferimento è a un *libro* in cantiere: la *Volontà di potenza*.

Ricorrenze

<i>aforisma</i>	pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92
<i>libro</i>	pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>stile</i>	pp. 4, 5, 6, 7, 22, 26, 36, 38, 62, 68, 70, 71, 72, 73, 83, 95
<i>volontà di potenza</i>	pp. 5, 34, 36, 38, 96, 97, 124, 128, 130, 132
<i>Zarathustra</i>	pp. 28, 30, 32, 36, 38, 40, 42, 48, 49, 58, 59, 62, 68, 73, 80, 90, 96

15 – La Volontà di potenza di Nietzsche



La *Volontà di potenza* non è un *libro* di Nietzsche. Come *suo* libro è pertanto *inesistente*.

Nel 1901 (l'edizione riveduta è del 1906) è pubblicato in Germania *Wille zur Macht*; sul frontespizio si legge il nome dell'autore: Friedrich Nietzsche, il quale però è morto nel 1900 e dal 1888, anno della «catastrofe», non scrive più nulla, perché in preda alla follia che lo ha reso silente.

Oggi la critica è concorde nel ritenere che il libro pubblicato con quel titolo non sia opera di Nietzsche: si tratta di un vero e proprio falso teoretico-letterario, frutto di un'arbitraria compilazione di scritti aforistici nietzscheani, a opera della sorella Elisabeth, coniugata B. Förster (accesso antisemita), e del cugino R. Oehler, che collabora all'archivio-Nietzsche e scriverà un libro su *Nietzsche e l'avvenire della Germania* (1935), in cui si cerca di mostrare l'accordo tra il pensiero nietzscheano e l'ideologia del *Mein Kampf* di Hitler. Cerchiamo di venire a capo della genealogia di questo volume a stampa, frutto della composizione di testi diversi, che pure sono attribuibili al pensatore tedesco.

Wille zur Macht è un'operazione redazionale, che si basa sull'utilizzo di frammenti scritti da Nietzsche tra il 1883 e il 1888 (oggi i quaderni che contengono quegli aforismi sono pubblicati nell'edizione completa delle Opere di Colli-Montinari come *Frammenti postumi* in sei volumi).

I redattori (la sorella e il cugino) hanno pubblicato testi secondo un ordine e un criterio sistematici, volendo rendere pubblica un'opera cui lo

stesso Nietzsche, però, come risulta dai manoscritti, sembrava aver rinunciato.

Essi poi fanno anche di più e di peggio, operando con *intenti* marcatamente ideologici, per mostrare l'adesione del pensatore alle teorie antisemite del tempo, finendo così per offrire un sostegno teorico al nazionalsocialismo.

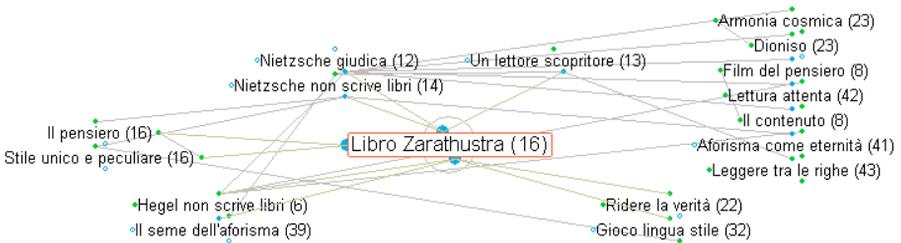
Lo smascheramento del falso letterario e teoretico è avvenuto mediante un preciso e attento lavoro di *critica testuale*, mettendo a confronto, con lettura sinottica, gli appunti dei quaderni di Nietzsche con il volume a stampa pubblicato nel 1901.

Verificando assenze e presenze, interpolazioni, il particolare ordine di redazione, è emersa l'intenzionalità del dire dei redattori, piuttosto che il *voler dire* dello stesso Nietzsche.

Ricorrenze

<i>aforisma</i>	pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92
<i>esperimento</i>	pp. 53, 80, 81, 86, 94, 95, 96
<i>voler dire</i>	pp. 8, 9, 10, 15, 18, 30, 35, 93
<i>volontà di potenza</i>	pp. 5, 34, 36, 38, 96, 97, 124, 128, 130, 132

16 – Lo *Zarathustra* di Nietzsche



Se è possibile affermare che Hegel di per sé non ha scritto libri, questo è sostenibile a maggior ragione per Nietzsche.

Nessuna delle sue opere è infatti riconducibile alla struttura classica e tradizionale del volume a stampa.

In *Ecce homo*, uno degli ultimi suoi scritti, nel quale Nietzsche intende presentarsi all'umanità, quale discepolo di Dioniso, si parla di scritti, la cui «aria» è quella delle cime più alte. Tra tutti, poi, *Così parlò Zarathustra* sta a sé: è da considerare addirittura il libro più alto che esista, il libro delle cime, come anche «il più profondo».

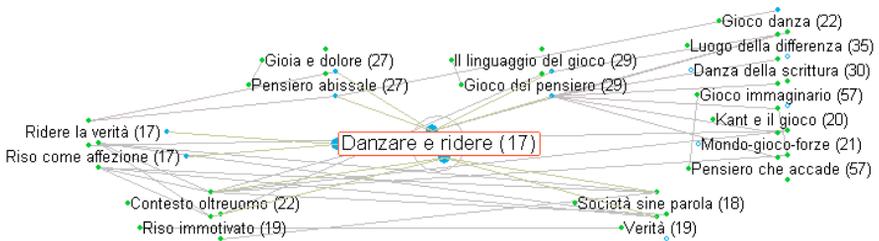
Lo *Zarathustra* è certo il libro cui Nietzsche tiene di più, dal momento che quello sulla «volontà di potenza» non riuscirà a comporlo. Zarathustra rappresenta l'oltreuomo (*Übermensch*), che in seguito alla trasvalutazione di tutti i valori è posto nelle condizioni di *dire la verità*, con peculiari *modalità*. Nietzsche intende proporre infatti un *dire* che vada al di là di ogni detto della tradizione metafisica occidentale, che dev'essere smascherata prima e *superata* successivamente.

Nello *Zarathustra*, a detta del suo autore, i *pensieri* «incedono con passi di colomba e guidano il mondo». Lo *stile* unico e peculiare costituisce poi un vero problema ermeneutico.

Ricorrenze

<i>aforisma</i>	pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92
<i>dire / voler dire</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 15, 18, 21, 24, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 38, 40, 55, 88, 90, 93, 110, 118, 119, 120, 121, 131
<i>ermeneutica</i>	pp. 26, 62, 79
<i>libro</i>	pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121
<i>riso</i>	pp. 38, 43, 44, 45, 46, 48, 62, 72
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133
<i>Zarathustra</i>	pp. 28, 30, 32, 36, 38, 40, 42, 48, 49, 58, 59, 62, 68, 73, 80, 90, 96

17 – Non si può dire, ma ridere la verità



Il *dire* del tutto originale dello *Zarathustra* rappresenta la verità di Nietzsche, che trova i suoi punti di forza nei concetti chiave di *volontà di potenza* e di *eterno ritorno dell'uguale*.

Come propone, però, la sua *verità* l'oltreuomo nietzscheano? In quale forma, con quale stile?

Affidiamo la risposta al testo: «Zarathustra è il danzatore, il lieve [...] Z. che *dice*, che *ride la verità*, non un impaziente, non un fanatico, uno che ama i salti e gli scarti» – mentre invece i fanatici «hanno i piedi pesanti e i cuori afosi: non sanno danzare!» (*Zarathustra*, pp. 356-7).

Nietzsche sostiene che Zarathustra danza, e che, piuttosto che dire, ride la verità; pertanto bisogna saper *danzare e ridere* la verità, piuttosto che dire la stessa.

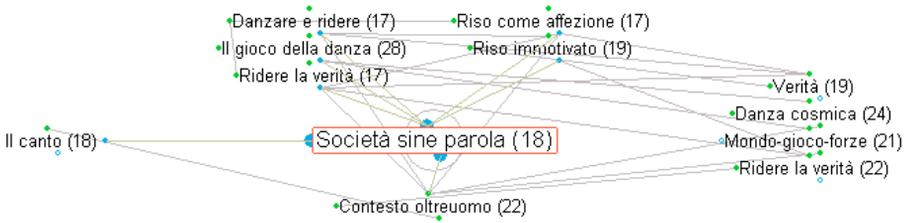
Che questa sia l'essenza dell'oltreuomo, che identifica i suoi caratteri peculiari, viene confermato dal fatto che prima di sedersi al tavolo divino della terra per giocare ai dadi, si è costretti a «danzare in un girotondo di stelle e a ridere col riso del fulmine creatore» (ivi, p. 280).

Si noti qui come *riso* e *danza* siano da cogliere in unità indissolubile col *gioco*. L'intimo rapporto si può rilevare nel termine ebraico *sabaq* (gioco), che in primo luogo significa «ridere», poi «occuparsi scherzando di qualcosa» e infine anche «ballare» (si veda Huizinga, *Homo ludens*).

Ricorrenze

<i>dire / voler dire</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 15, 18, 21, 24, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 38, 40, 55, 88, 90, 93, 110, 118, 119, 120, 121, 131
<i>oltreuomo</i>	pp. 36, 38, 40, 43, 48, 50, 51, 52, 54, 56, 84, 121
<i>parola</i>	pp. 20, 40, 50, 63, 70, 73, 84, 88, 90, 104, 133
<i>riso immotivato</i>	pp. 42, 44

18 – Per una società priva di parole



L'oltreuomo di Nietzsche sembra appartenere a quella che Kant (si veda l'*Antropologia pragmatica*) definisce la «società senza parola», vale a dire quella della musica, della danza e del gioco.

Egli infatti non parla, ma *canta*, non cammina, ma danza, proponendosi nel «gioco» dei movimenti corporei e fonici, che porta all'ebbrezza e all'estasi.

Si viene poi a scoprire che il «canto della danza» è del tutto inadeguato rispetto al *pensiero* e alla *verità* tradizionalmente intesi, nel modo proprio del *dire* della metafisica.

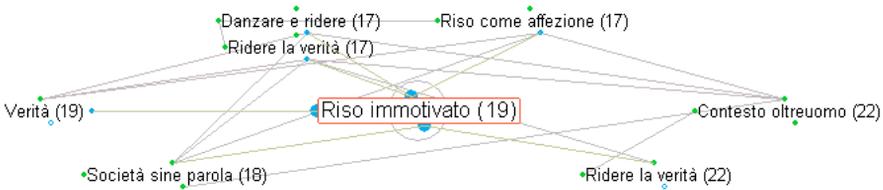
Zarathustra, «il danzatore», e più in generale l'uomo postmetafisico (l'oltreuomo), non possiede *parole per dire*, non possiede *logos* ma è portato semplicemente a *ridere la verità*.

Ricorrenze

<i>danza</i>	pp. 38, 40, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 64, 68, 73
<i>gioco</i>	pp. 24, 38, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 75, 78, 84, 113.
<i>Kant</i>	pp. 40, 44, 46, 64, 67, 102, 103, 110, 111, 116
<i>oltreuomo</i>	pp. 36, 38, 40, 43, 48, 50, 51, 52, 54, 56, 84, 121

<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>ridere</i>	pp. 38, 40, 42
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133

19 – Riso motivato e riso immotivato



Lo *Zarathustra* di Nietzsche ride la verità.

Cosa significa *ridere*, piuttosto che *dire* la verità? Quali i motivi del *riso*? Nei testi di Nietzsche si parla anzitutto di un *riso* motivato o perlomeno motivabile.

È il ridere proposto quale unica difesa di fronte alle sofferenze che l'uomo è costretto a subire nella sua esistenza (*Frammenti postumi: primavera 1888*, p. 249); si dà poi il riso quale unica risposta a determinate domande (ivi, 207), come anche quello che nasce spontaneo, appena si odono le *parole* dell'uomo saggio o ritenuto tale (*Zarathustra*, p. 28) e difatti Zarathustra ordina agli uomini «di ridere dei grandi loro maestri di virtù e santi e poeti e redentori del mondo. Ordinai loro di ridere dei loro saggi pieni di tetraggine» (ivi, pp. 240-41).

Questo riso ha un senso ed è motivato: esso ha una causa. In quanto tale è ancora un *riso dell'uomo*.

Si dà poi anche un riso immotivato, senza causa né senso apparenti, per certi versi addirittura contraddittorio. È il riso «che non è di uomo».

In uno dei luoghi più significativi dello *Zarathustra*, dopo che il pastore ha morso il serpente, staccandogli la testa, avviene la metamorfosi: «non più pastore, non più uomo, ma trasformato, un circonfuso di luce, che *rideva!* Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come lui rise» (ivi, p. 194).

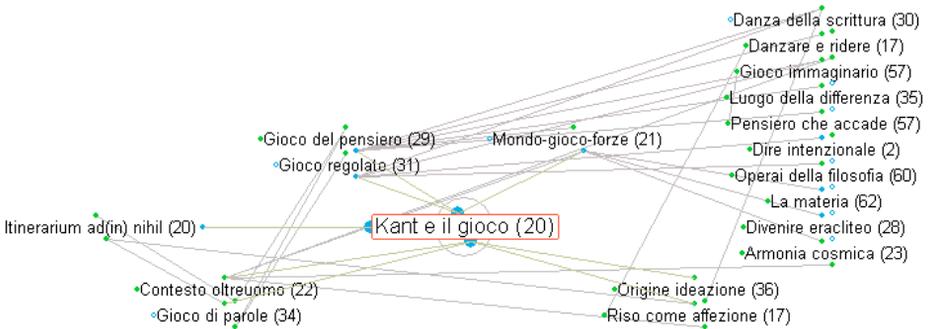
Qui l'*uomo*, l'ultimo uomo, scompare e subentra un *essere* (l'*oltreuomo*), il cui specifico risiede nel fatto che *rida*.

C'è infine da notare che, a differenza dei casi precedenti, qui il riso non ha qui alcuna plausibile motivazione o perlomeno non se ne riscontra immediatamente alcuna.

Ricorrenze

<i>dire / voler dire</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 15, 18, 21, 24, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 38, 40, 55, 88, 90, 93, 110, 118, 119, 120, 121, 131
<i>nulla</i>	pp. 34, 44, 45, 46, 48, 88, 101, 120, 127
<i>ridere</i>	pp. 38, 40, 42
<i>riso immotivato</i>	pp. 42, 44
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133

20 – Il riso per il gioco dei pensieri



L'oltreuomo di Nietzsche non ha parole per *dire la verità* e trova un'altra modalità espressiva nel *silenzio* accompagnato da un *riso immotivato*.

Ante tempus rispetto a Nietzsche Kant, nella *Critica del Giudizio* propone il *riso* in una «zona intermedia» tra la sfera sensitiva e quella intellettuale, accomunando *musica* e *riso* nella dinamica del *gioco*: «la musica e le cose che suscitano il riso sono due specie del gioco con le idee estetiche o anche con rappresentazioni intellettuali, con le quali non si pensa niente» (ivi, p. 193).

Cos'è che accade nel *gioco dei pensieri*, che a differenza di quello musicale può provocare il riso degli ascoltatori? Scrive Kant: «in tutto ciò che è capace di suscitare un vivace scoppio di riso dev'esserci qualcosa di assurdo (in cui per conseguenza l'intelletto per se stesso non può trovare alcun piacere). Il riso è un'affezione, che deriva da un'aspettazione tesa, la quale d'un tratto si risolve in nulla» (ivi, p. 194).

Il riso, provocato dal *gioco dei pensieri*, rappresenta una sorta di *pathos*, connesso a una tensione, che si risolve nel niente di fatto e/o di pensato, mentre invece qualsiasi tensione dell'intelletto, per poter provocare del piacere (ed essere così gratificante) deve offrire sempre un qualcosa, una soluzione «liberatoria» in positivo. Accade così che in questo unico e particolare *itinerarium ad(in) nihil* il riso, che pure non è in grado di appagare la facoltà conoscitiva, tuttavia rallegra, e anche in modo vivace. Ciò accade perché la rappresentazione, meglio ancora il *gioco delle rappresen-*

tazioni, incide sulle forze vitali del corpo e successivamente comporta anche una reazione benefica del corpo sull'animo.

Il *riso* va a porsi dunque in un punto nevralgico di equilibrio *tra* la materialità del corpo e la spiritualità dell'animo, vale a dire *tra* la sensibilità animale e la razionalità propria dell'uomo.

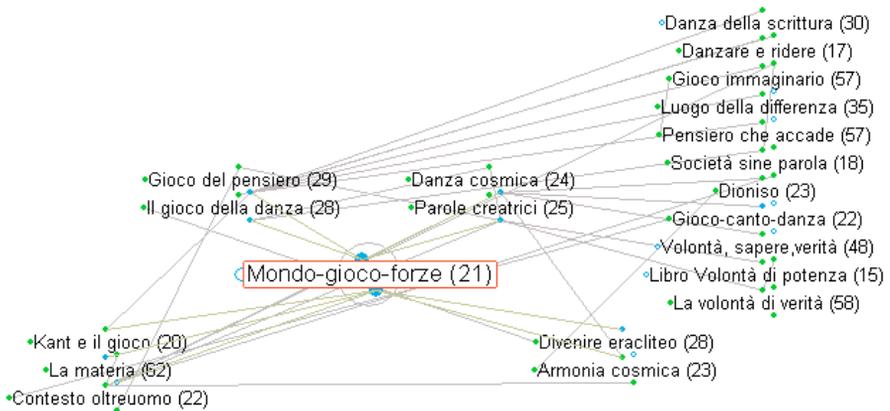
Più avanti si precisano poi meglio le relazioni tra anima e corpo, quando si ammette «che con tutti i nostri pensieri sia sempre congiunto armonicamente qualche movimento negli organi del corpo», in modo che «si produce così un movimento favorevole alla salute, il quale, e non ciò che avviene nell'animo, è la vera causa del piacere per un pensiero, che in fondo *non rappresenta niente*» (ivi, p. 195).

Pertanto il *gioco dei pensieri*, che è *pensiero di nulla*, espressione del bisogno di equilibrio tra forze vitali contrastanti, provoca piacere, anche se privo di scopo, di interesse e di utilità.

Ricorrenze

<i>gioco</i>	pp. 24, 38, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 75, 78, 84, 113
<i>oltreuomo</i>	pp. 36, 38, 40, 43, 48, 50, 51, 52, 54, 56, 84, 121
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>riso</i>	pp. 38, 43, 44, 45, 46, 48, 62, 72
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133

21 – Il mondo come gioco delle forze



Nel trattare del *gioco* nella terza *Critica* Kant sembra muoversi ancora in una prospettiva antropologica; Nietzsche passa invece decisamente a una cosmologica, quando alla domanda cos'è il mondo? risponde: «un *gioco di forze*».

Dopo l'annuncio profetico del «Dio è morto», proposto nella *Gaia Scienza*, alla perdita del punto di riferimento teologico fa riscontro quella del riferimento antropologico: ogni cosa, ogni realtà torna così al mondo.

A imporsi è il mondo dionisiaco, che eternamente crea e si distrugge, per poi tornare ancora una volta a risorgere dalle sue stesse ceneri, al di là del bene e del male, privo di scopo, ma anche e al tempo stesso il mondo del divenire eracliteo: «un mostro di forza senza principio e senza fine [...] che non si consuma, ma soltanto si trasforma [...] un mondo atorniato dal nulla come dal suo confine, nulla che svanisca, si sprechi, nulla di infinitamente esteso [...] piuttosto come forza dappertutto, come *gioco delle forze* e onde di forza esso è in pari tempo uno e plurimo [...] un mare di forze tumultuanti e infurianti in se stesse, in perfetto mutamento, in perpetuo riflusso [...] con flusso e riflusso delle sue figure, passando dalle più semplici alle più complicate, da ciò che è più tranquillo rigido e freddo a ciò che è più ardente, selvaggio e contraddittorio e ritornando poi dal molteplice al semplice, dal *gioco* delle contraddizioni sino al piacere dell'*armonia*» (*Frammenti postumi: primavera 1888*, pp. 292-93).

Il mondo è un *gioco di forze*, espresso come gioco naturale, privo di un *alpha* e di un *omega*, di scopo e di senso: più precisamente è da inten-

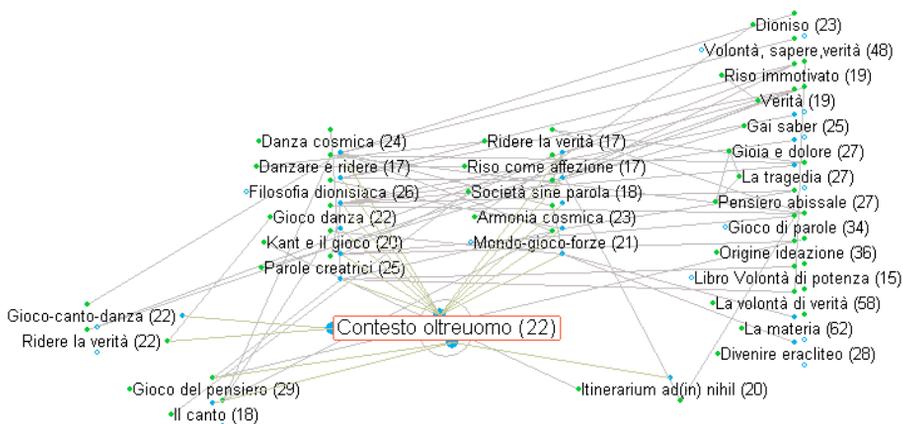
dere, in contrapposizione a qualsiasi gioco culturale, quale *mare di forze*, in cui quel che calamita l'attenzione è il gioco delle onde, il loro perpetuo tumulto, il movimento vorticoso nei flussi e nei riflussi.

La metafora utilizzata da Nietzsche introduce il concetto del *divenire eracliteo*, che descrive adeguatamente l'essere del mondo: unità e molteplicità sono compresenti e si rinviano costantemente l'un l'altra, operando il tentativo di «superare» il gioco delle contraddizioni delle parti nell'armonia della totalità.

Ricorrenze

<i>al di là del bene e del male</i>	pp. 46, 48, 49, 58, 80, 81, 90, 92, 96, 101, 102, 120, 136
<i>divenire</i>	pp. 26, 46, 47, 60
<i>gioco</i>	pp. 24, 38, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 75, 78, 84, 113
<i>gioco forze</i>	pp. 46, 47
<i>Kant</i>	pp. 40, 44, 46, 64, 67, 102, 103, 110, 111, 116
<i>materia</i>	pp. 71, 74, 78, 104, 119
<i>mondo</i>	pp. 18, 24, 29, 36, 42, 43, 46, 47, 50, 53, 57, 58, 78, 83, 84, 97, 100, 101, 106, 107, 120, 122, 128, 130, 132
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>riso</i>	pp. 38, 43, 44, 45, 46, 48, 62, 72

22 – Il contesto dell'oltreuomo



Zarathustra non dice, ma ride la verità. Il *riso* è però soltanto una delle caratteristiche dell'*oltreuomo* nietzscheano; troviamo infatti scritto che Zarathustra è «il danzatore, il lieve [...] che dice, che ride la verità, non un impaziente, non un fanatico, uno che ama i salti e gli scarti» (*Così parlò Zarathustra*, pp. 356-7).

Cerchiamo allora di delineare i caratteri precipui dell'oltreuomo: è l'essere che interpreta al meglio l'umanità nuova che si propone in seguito all'annuncio della *Gaia Scienza*.

La prima apparizione di Zarathustra, tratteggiata nella visione estatica di Sils Maria, offre preziose indicazioni: «qui me ne stavo e attendevo – *nulla* attendevo, *al di là del bene e del male*, or della luce, godendo, or dell'ombra, tutto semplice *gioco*, e mare e meriggio, tutto tempo senza meta. E d'improvviso, ancora! Ecco che l'uno divenne due– e Zarathustra mi passò vicino» (*La Gaia Scienza*, p. 274).

Tale visione viene fatta corrispondere dagli interpreti, pressoché concordi, alla prima illuminazione circa l'eterno ritorno, ma preme qui sottolineare l'ambientazione, il *contesto* in cui si colloca Zarathustra, in un intreccio indissolubile di *gioco*, di *canto* e di *danza*.

Il luogo dell'apparizione è caratterizzato da una tensione al *nulla*; a essa corrisponde (in certo qual modo contraddittoriamente) la totalità esperienziale, che viene a coincidere con quel *semplice gioco* di cui si gode. Questo è il contesto, in cui Zarathustra appare e passa; e il suo passare accade in un particolare incedere: il suo è infatti un *passo di danza*.

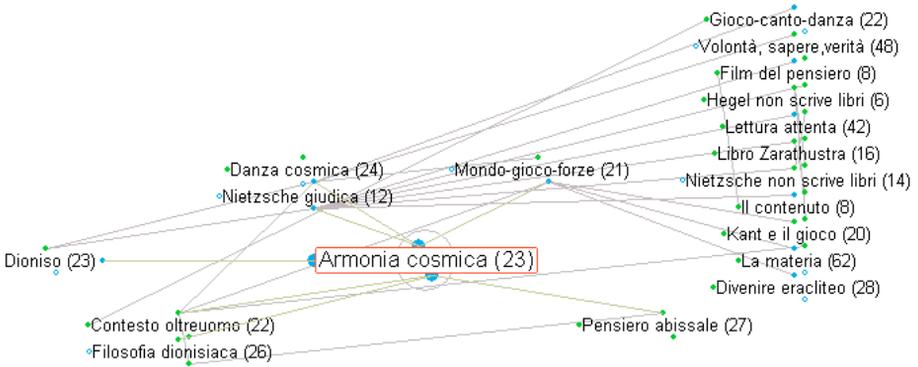
Non a caso allora a tale visione fa seguito una «Canzone a ballo», nella quale si può riconoscere quale protagonista proprio l'oltreuomo: «incontro ti corro danzando/danzando come tu sibili e canti [...] Su mille dorsi ora danza, / dorsi ondosì, ondose malizie – salute a chi crea danze nuove / In mille movenze danziamo libera – sia chiamata l'arte nostra, Gaia – la nostra Scienza» (ivi, 274).

Tale modo di procedere è ancora meglio evidenziato quando si dice che Zarathustra discende dalla montagna «a passo di danza», come un bambino (*Così parlò Zarathustra*, p. 4) e che la sua è «virtù di un danzatore» (ivi, 282). Tutto ciò accede sempre e soltanto «al di là del bene e del male»: è per questo allora che si è invitati a «liberarsi di tutti i vincoli umani, sociali, morali, finché possiamo danzare e cantare come bambini» (ivi, 590).

Ricorrenze

<i>danza</i>	pp. 38, 40, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 64, 68, 73
<i>dire / voler dire</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 15, 18, 21, 24, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 38, 40, 55, 88, 90, 93, 110, 118, 119, 120, 121, 131
<i>gaia scienza</i>	pp. 30, 46, 48, 55, 56
<i>gioco</i>	pp. 24, 38, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 75, 78, 84, 113
<i>nulla</i>	pp. 34, 44, 45, 46, 48, 88, 101, 120, 127
<i>oltreuomo</i>	pp. 36, 38, 40, 43, 48, 50, 51, 52, 54, 56, 84, 121
<i>ridere</i>	pp. 38, 40, 42
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133
<i>Zarathustra</i>	pp. 28, 30, 32, 36, 38, 40, 42, 48, 49, 58, 59, 62, 68, 73, 80, 90, 96

23 – L'armonia cosmica



Gioco, canto e danza si presentano in un intreccio indissolubile nello scenario in cui Nietzsche colloca Zarathustra e, con lui, l'oltreuomo.

Si delinea in questo modo quella visione dionisiaca del mondo, di cui Nietzsche si era occupato in uno dei suoi primi scritti, la *Nascita della tragedia*.

Tale visione si fonda proprio sul *gioco*, che si realizza durante le feste in onore del dio, mediante ebbrezza e rapimento, vale a dire in uno *stato ekstatico*. Tali effetti sono efficacemente simboleggiati nella mitica figura del dio Dioniso: con essa si supera il *principium individuationis* così che qualsiasi elemento umano/soggettivo tende a svanire come per incanto nell'elemento cosmico-universale.

Durante le feste in onore del dio non solo si annullano le differenze tra uomo e uomo (di razza, di classe, di casta e di sesso), ma avviene anche una specie di riconciliazione tra *uomo e natura*, in quanto l'estasi risiede proprio in un «gioco della natura con l'uomo».

Quali sono le manifestazioni più evidenti di quell'«*armonia universale*» che si va realizzando? Il *canto* e la danza. Difatti è proprio «cantando e danzando che l'uomo si manifesta come membro di una comunità superiore e più ideale; ha disimparato a camminare e a parlare» (*Su verità e menzogna in senso extramurale*, p. 51). Il canto *sostituisce la parola* e la *danza il camminare*.

Chiediamoci ora in che senso la *visione dionisiaca* sia tutt'una con la riconciliazione dell'uomo con la natura. Cosa significa, insomma, che il luogo proprio dell'oltreuomo è caratterizzato dall'«armonia cosmica»?

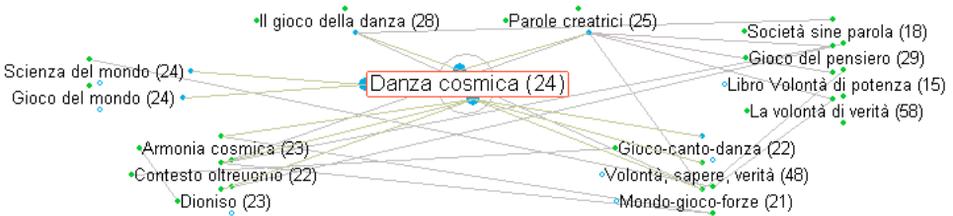
L'*oltreuomo* (Zarathustra/Dioniso) danza: questo sta a significare che «ritorna» al *cosmo*, da cui trae origine, e al tempo stesso torna ad accettare, dopo lunghi millenni, la propria essenza.

L'essere proprio dell'uomo, *oltre* l'ultimo uomo, è dunque essere *danzante* (e canoro); se in quanto tale si riconcilia con la natura, significa che si deve attribuire alla natura stessa, come essenziale, un elemento che potremmo definire «ballerino».

Ricorrenze

<i>danza</i>	pp. 38, 40, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 64, 68, 73
<i>danza di Siva</i>	pp. 52, 53
<i>filosofia dionisiaca</i>	p. 56
<i>gioco</i>	pp. 24, 38, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 75, 78, 84, 113
<i>oltreuomo</i>	pp. 36, 38, 40, 43, 48, 50, 51, 52, 54, 56, 84, 121
<i>Zarathustra</i>	pp. 28, 30, 32, 36, 38, 40, 42, 48, 49, 58, 59, 62, 68, 73, 80, 90, 96

24 – La danza di Šiva



L'oltreuomo di Nietzsche che per sua essenza è *danzante*, proprio in forza di questo suo essere, si riconcilia con l'intero cosmo, al quale si riconosce pertanto una natura *ballerina*.

Semberebbe una vera e propria assurdit , abituati come siamo, in forza del nostro spirito razionale, a idee chiare e distinte e all'esattezza delle nostre scienze della natura. Eppure oggi   proprio la scienza occidentale, in forza della spinta irresistibile delle sue stesse scoperte nell'ambito della microfisica, che si va sempre pi  allontanando dalla cornice entro cui pure   nata, di sostrato cartesiano e positivistico.

Sembra esserne prova lampante lo studio di F. Capra, *Il Tao della fisica*, nel quale si prospetta una concezione del *cosmo* del tutto originale, per rappresentare la quale lo scienziato ha necessit  di utilizzare la metafora della *danza*.

Troviamo scritto: «cinque anni fa ebbi una magnifica esperienza [...]; osservavo il moto delle onde e sentivo il ritmo del mio respiro, quando all'improvviso ebbi la consapevolezza che tutto intorno a me prendeva parte di una gigantesca *danza cosmica* [...]; essendo io un fisico sapevo che [tutto quel che mi circonda]   composto da molecole e da atomi in vibrazione [...]. Tutto questo mi era noto dalle mie ricerche nella fisica delle alte energie, ma fino a quel momento ne avevo avuto esperienza solo attraverso grafici, diagrammi e teorie matematiche» (ivi, p. 11).

L'esperienza astratta, logicizzata, vale a dire l'esperimento scientifico e la sua elaborazione e rappresentazione tecnica, non   sufficiente per om-

prendere e poi spiegare quel che accade, la realtà stessa della *natura*: sono soltanto delle ipotesi, un'interpretazione, con la quale non si riesce a cogliere in modo esaustivo l'essenza stessa delle cose.

Pertanto l'esperienza di *mondo*, che si va facendo, differisce sempre dalla sua *spiegazione* scientifica.

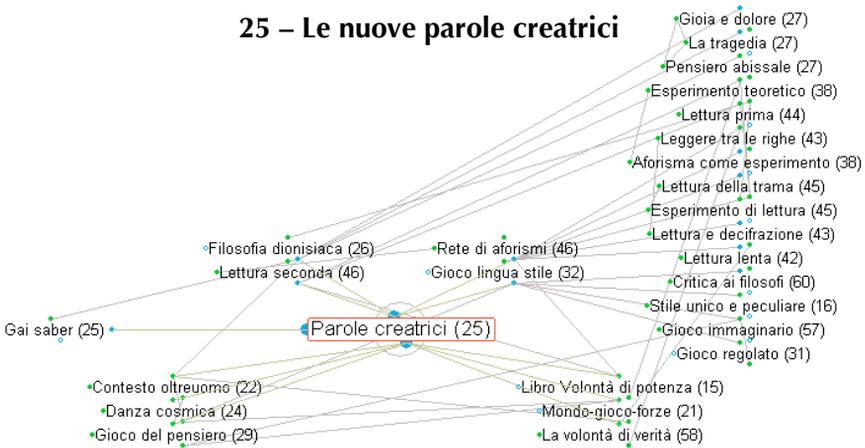
Nell'atto di compiere tale esperienza il fisico ha consapevolezza che *tutto* faccia parte di una *danza cosmica* di energia di un *gioco-di-mondo*. È la *danza* di Śiva, il dio dei danzatori.

La *visione* di Capra è analoga a quella di Nietzsche di Sils Maria, che raggiunge il suo *akme* in una sapere particolare che arriva a trovare un punto di contatto e di sutura tra la scienza occidentale e la sapienza orientale: il *mondo* è interazione di molecole e di atomi, che nel loro *gioco* costituiscono la *musica* e il ritmo di una danza cosmica.

Ricorrenze

<i>danza</i>	pp. 38, 40, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 64, 68, 73
<i>esperienza</i>	pp. 14, 17, 18, 22, 24, 31, 52, 53, 54, 58, 74, 75
<i>gioco</i>	pp. 24, 38, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 75, 78, 84, 113
<i>mondo</i>	pp. 18, 24, 29, 36, 42, 43, 46, 47, 50, 53, 57, 58, 78, 83, 84, 97, 100, 101, 106, 107, 120, 122, 128, 130, 132
<i>Nietzsche</i>	pp. 7, 26, 28, 30, 32, 34, 35, 36, 38, 40, 42, 44, 50, 52, 60, 62, 63, 64, 66, 70, 71, 74, 76, 80, 81, 82, 84, 86, 88, 90, 98, 100, 102, 103, 107, 108, 111, 114, 118, 119, 125, 130
<i>oltreuomo</i>	pp. 36, 38, 40, 43, 48, 50, 51, 52, 54, 56, 84, 121

25 – Le nuove parole creatrici



Il mondo non è soltanto una combinazione e interazione di molecole, di atomi e di particelle elementari subatomiche, ma proprio il loro *gioco* combinato che costituisce una sorta di *danza cosmica*.

Cosa comporta l'entrare in uno stato di *armonia universale*?

Quali sono le conseguenze ipotizzabili per il pensiero, sia scientifico che filosofico?

Tale stato, che è proprio dell'oltreuomo e di Zarathustra, comporta l'essere ormai consapevolmente partecipi del ritmo di quella che metaforicamente è definita una «danza».

In tale stato e da tale stato viene ipotizzata la possibilità di perseguire itinerari di ricerca del tutto nuovi: sono le «nuove parole creatrici» promesse dall'uomo folle dopo l'annuncio della «morte di Dio».

Quale potrà allora essere la filosofia di Nietzsche o, il che è lo stesso, quella di Dioniso/Zarathustra? Detto diversamente: al di qua della *ratio*, che tipo di pensiero potrà ancora proporsi?

Non tanto un pensiero che, in linea con la tradizione metafisica dell'Occidente, sia ancorato all'amore della verità di tipo intellettualistico, che è ormai da considerare un fronzolo, un orpello, una superfetazione rispetto all'ordine naturale delle cose, rispetto a quella «realtà» di cui facciamo esperienza. Tale ordine è scandito dal ritmo di una musica e di una danza, non più regolato dunque da un meccanismo perfetto, ma monocorde di un orologio, ma è piuttosto quello capace di indirizzarsi verso una «gaia scienza» (*gai saber*), da contrapporre al sapere «umano, troppo umano».

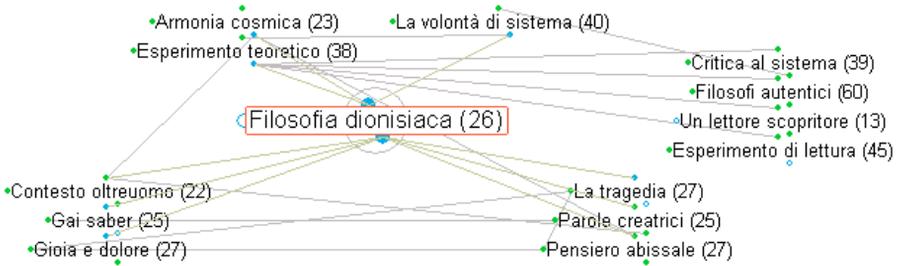
Si prospetta così l'ideale di una filosofia e di un pensiero dionisiaci, che colgono la loro ragion d'essere solo in base al rilevamento e all'accettazione di un «eccesso di forza» (*Frammenti postumi: 1887-1888*, p. 158). Si tratta di una filosofia che si articola su quel che eccede e diventa il «punto di vista di tutte le funzioni organiche e di tutti i più forti istinti di vita: la forza che vuole l'errore in ogni vita; l'errore quale presupposto stesso del pensiero» (*Frammenti postumi: 1887-1888*, pp. 191-2).

L'«erramento» è dovuto al fatto che si è persa ormai la possibilità di legiferare e di parlare da un punto di vista *absolutum*. Gettati nell'interrelazione ludica del cosmo non si è in grado di continuare a dire in termini di verità e si dovrà far riferimento «a una verità secondo cui *si può danzare* – verità per i nostri piedi» (ibidem), per spiriti liberi, eterei e giocondi e che si articola soltanto mediante le *nuove parole creatrici*.

Ricorrenze

<i>danza cosmica</i>	pp. 52, 53, 54
<i>danza di Siva</i>	pp. 52, 53
<i>filosofia dionisiaca</i>	p. 56
<i>gaia scienza</i>	pp. 30, 46, 48, 55, 56
<i>gioco forze</i>	pp. 46, 47
<i>mondo</i>	pp. 18, 24, 29, 36, 42, 43, 46, 47, 50, 53, 57, 58, 78, 83, 84, 97, 100, 101, 106, 107, 120, 122, 128, 130, 132
<i>spiriti liberi</i>	pp. 55, 81, 124
<i>Zarathustra</i>	pp. 28, 30, 32, 36, 38, 40, 42, 48, 49, 58, 59, 62, 68, 73, 80, 90, 96

26 – La filosofia dionisiaca



La *Gaia Scienza* sta a indicare i «saturnali di uno spirito che ha resistito con pazienza a una lunga, orribile oppressione» (*La Gaia Scienza*, p. 13) e torna a sperare e vive nell'ebbrezza del *gioco*.

Da notare qui come con la *filosofia dionisiaca* (si veda *Nascita della tragedia*) Nietzsche non assuma affatto un atteggiamento ludico ed estetizzante («decadente», insomma), indice di manifesta «debolezza del pensiero», e la sua conseguente mancanza di serietà, che caratterizza almeno in parte il pensiero della cosiddetta «filosofia postmoderna».

Proprio a quelle pagine, che appaiono in certo qual senso *spensierate*, è posta infatti una strana chiusa, che invita alla riflessione, problematizzando ulteriormente il *pensiero del gioco*, caratteristico della *gaia scienza*: *incipit tragoedia*.

L'espressione sembra significare che l'ideale dell'*oltreuomo* è sì *disumano*, almeno a paragone di tutto ciò che da sempre, in prospettiva metafisica, è stato considerato «serio», come a esempio i principi stessi della morale e la verità conclamata delle conoscenze scientifiche; e invece, contro ogni apparenza ed evidenza «comincia a porre per la prima volta la *grande serietà*, è posto per la prima volta il vero punto interrogativo, con cui il destino dell'anima ha la sua svolta, la lancetta si muove, *la tragedia comincia*» (ivi, p. 263).

Contraddittoriamente, però, l'aspetto tragico dell'esistenza viene rappresentato nel *regno* della *danza*, in cui si è invitati a *ballare* e a *cantare* assieme e *in letizia*.

Difatti «ruota del mondo, nel suo rotolare meta sfiora su meta: tribolazione – la chiama l’astioso, ma per il giullare è – gioco ... Gioco del mondo, che imperiosamente va mescolando essere e parvenza» (ivi, p. 265).

Il *Gai Saber* è il *dionisiaco*, identificato «alla grande e panteistica partecipazione alla gioia e al dolore, che approva e santifica anche le qualità più problematiche e terribili della vita», trovando espressione compiuta nell’ebbrezza «del gesto, della passione, del *canto* e della *danza*» (*Frammenti postumi: primavera 1888*, pp. 12 e 27).

Ricorrenze

<i>aforisma</i>	pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92
<i>Dioniso</i>	pp. 28, 36, 50, 51, 54, 58, 81, 85
<i>esperimento</i>	pp. 53, 80, 81, 86, 94, 95, 96
<i>gaia scienza</i>	pp. 30, 46, 48, 55, 56
<i>gioia</i>	pp. 57, 58, 60
<i>oltreuomo</i>	pp. 36, 38, 40, 43, 48, 50, 51, 52, 54, 56, 84, 121
<i>parole creatrici</i>	pp. 54, 55, 95, 96
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>tragedia</i>	pp. 32, 50, 56, 58, 81, 85

27 – Il pensiero abissale



Nel *gioco del mondo* coincidono contraddittoriamente commedia e tragedia, dolore e gioia.

Si va facendo strada *il pensiero* dell'abisso (*Abgrund*), la *verità abissale* dell'*esistenza* (si veda quel che si sostiene in proposito in M. Blanchot, *Infinito intrattenimento*).

Non si coglie più il *pensiero* dell'essere, ma quello della *vita* stessa, in un'esperienza precategoriale, la quale, proprio perché proposta *al di là del bene e del male*, si colloca anche e di conseguenza al di qua di *gioia* e di *dolore*. Con Freud potremmo anche dire: si è collocati al di là del principio di piacere (*jenseits des Lustprinzips*).

Il canto di danza e di dileggio di Zarathustra, perciò, avendo superato lo spirito di gravità e di serietà, tipico dell'ultimo uomo, creato dalla filosofia metafisica, cerca di cogliere l'*esistenza* «in presa diretta» e così facendo sprofonda nel «senza fondo» (*Così parlò Zarathustra*, pp. 131-2), venendo a scoprire che dietro ogni caverna ce n'è una più profonda, «un mondo più vasto, più strano, più ricco al di sopra di una superficie, un *abisso* sotto ogni fondo, sotto ogni *fondazione*» (*Al di là del bene e del male*, p. 201).

Si tratta del medesimo spirito o pensiero che attraversa lo sguardo di Dioniso, che è sorretto da un impulso verso l'unità, che dilaga «al di fuori della persona, della vita quotidiana, della società, della realtà, come *abisso* dell'oblio, come traboccare appassionato-doloroso in stati di animo più oscuri, più pieni, più fluttuanti: un'estatica accettazione del *carattere totale della vita*» (*Frammenti postumi: primavera 1888*, p. 15).

La *danza* di Zarathustra è così da collegare all'abisso, in quanto è in grado di portare *fuori di sé* e al di fuori della stessa realtà, di collocare in uno stato *ekstatico*.

Non a caso Caillois nel suo *I giochi e gli uomini*, proponendo un esempio significativo di gioco di *ilinx*, che si fonda sulla vertigine e consiste nel tentativo di sospendere la stabilità percettiva facendo subire all'io coscienziale una «piacevole angoscia», fa riferimento agli esercizi dei dervisci danzanti, i quali cercano proprio l'*estasi*, in un moto che va sempre più accelerando, sino alla rotazione frenetica e contagiosa.

Ricorrenze

<i>danza</i>	pp. 38, 40, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 64, 68, 73
<i>filosofia dionisiaca</i>	p. 56
<i>gioia</i>	pp. 57, 58, 60
<i>oltreuomo</i>	pp. 36, 38, 40, 43, 48, 50, 51, 52, 54, 56, 84, 121
<i>riso</i>	pp. 38, 43, 44, 45, 46, 48, 62, 72
<i>tragedia</i>	pp. 32, 50, 56, 58, 81, 85
<i>Zarathustra</i>	pp. 28, 30, 32, 36, 38, 40, 42, 48, 49, 58, 59, 62, 68, 73, 80, 90, 96

28 – La danza come gioco del corpo



L'esempio della *danza dei dervisci* permette di sottolineare il nesso molto stretto che si può stabilire tra gioco e danza da una parte e il *movimento dell'esistenza* o il divenire eracliteo dall'altra.

La danza potrebbe definirsi gioco del corpo, meglio ancora quel *gioco del corpo* che viene colto in un movimento pressoché continuo. C'è poi da aggiungere dell'altro: perché si diano come esistenti e come tali, vale a dire con le caratteristiche peculiari del divenire eracliteo, tali attività devono assumere un carattere particolare.

A differenza del camminare e del correre, che costituiscono senza dubbio un moto provvisto di *telos*, di direzione, finalità e obiettivo da conseguire in una meta, il gioco e la danza sono sprovvisti di scopo e di senso.

Il gioco, sostiene Nietzsche, potrebbe essere definito come «lavoro senza fatica», che procura gioia, proprio in quanto «attività senza scopo razionale», ma dello stesso genere è anche la danza, vale a dire un «movimento senza scopo» (*Umano, troppo umano*, I, 446).

In *Homo ludens* Huizinga ricorda come il latino *ludere* (giocare) nella sua base etimologica stia a indicare proprio il movimento, nel guizzare dei pesci, nello svolazzare degli uccelli, nel mormorio delle acque.

Come con F. Capra (si veda il *Tao della fisica*), dunque, si arriva a dire che la natura danza, ora l'etimo di *ludere* porterebbe a pensare a una natura che *gioca*.

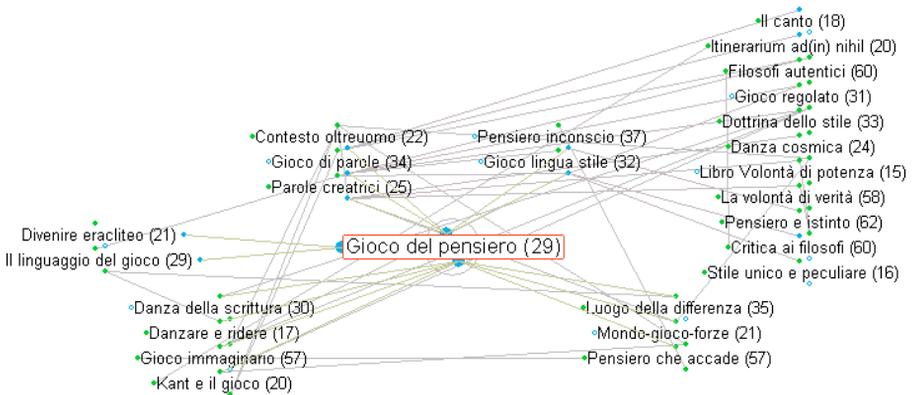
D'altro canto che giocare danzare siano una sola cosa è confermato dal fatto che l'espressione *lares ludentes* significa proprio *danzare* e che

anche la forma anglosassone *lac*, *lacan*, oltre che a *giocare* indica anche il *saltare* e qualsiasi movimento ritmico (*Homo ludens*, p. 50).

Ricorrenze

<i>danza</i>	pp. 38, 40, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 64, 68, 73
<i>danza cosmica</i>	pp. 52, 53, 54
<i>gioco forze</i>	pp. 46, 47
<i>mondo</i>	pp. 18, 24, 29, 36, 42, 43, 46, 47, 50, 53, 57, 58, 78, 83, 84, 97, 100, 101, 106, 107, 120, 122, 128, 130, 132
<i>scrittura</i>	pp. 6, 7, 8, 10, 12, 22, 30, 32, 74, 75, 87, 90, 94, 95

29 – Il gioco del pensiero



Zarathustra *non dice*, ma *ride* la verità.

Proviamo ora a portare l'attenzione allo stretto rapporto che in Nietzsche sembra potersi verificare tra *pensiero* e *stile*, tra *contenuto* e *forma* espressiva.

Cos'è che accomuna due esperienze a prima vista incompatibili, quali sono quella estetica e quella poetica, quella che riguarda la percezione e l'emozione e quella più propria della conoscenza? Le due esperienze sono accomunate a tal punto da far pensare al loro accostamento in un *quid* unificante.

Proponendo il riferimento al «grande Kant» si può rintracciare il *gioco* quale elemento che funge da *medium* tra la ricerca del senso per eccellenza (la verità della conoscenza) e quel che si potrebbe definire un vero e proprio «scarto di senso» (il riso).

Il *riso* è provocato, infatti, dal gioco di parole o dei pensieri; l'ermeneutica di Gadamer, d'altro canto, sostiene che il linguaggio veritativo si costituisce proprio nel gioco del pensiero pensante (si veda la terza parte di *Verità e metodo*).

La domanda che assilla l'ultimo Heidegger, *was heisst Denken?*, cosa significa pensare (cos'è che ci chiama al pensiero) può essere ora convertita nell'altra: *come si pensa?*

Si potrebbe cominciare a rispondere con una di quelle espressioni enigmatiche poste agli albori dello stesso *logos*, il linguaggio dell'Occidente, la parola enigmatica di Eraclito, che sembra voler creare uno stretto le-

game tra pensiero e gioco, quando afferma «le idee degli uomini; giocattoli di fanciulli».

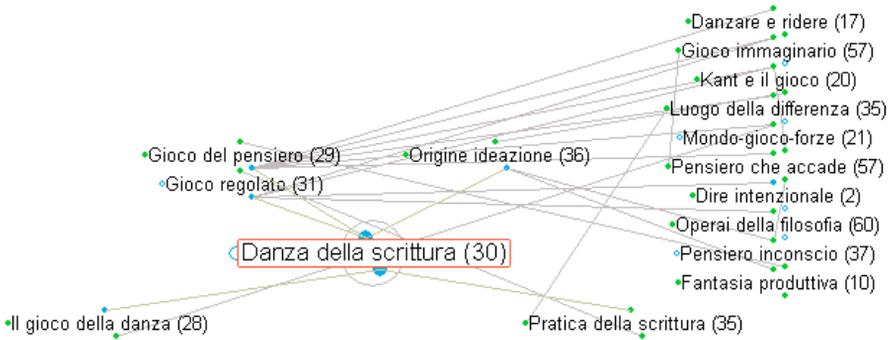
In seconda istanza si può poi tornare a considerare il senso e la portata di un pensiero di stampo eracliteo, qual è quello di Nietzsche.

Questi, infatti, dopo aver definito il filosofo per essenza «ballerino», ritiene che sia addirittura impossibile «*pensare* solo in mezzo ai libri», sotto la scossa dei libri— è nostra consuetudine invece pensare all'aria aperta, camminando, saltando, salendo e danzando» (*La Gaia Scienza*, p. 262).

Ricorrenze

<i>accadere</i>	pp. 24, 118
<i>contenuto</i>	pp. 7, 10, 12, 21, 62, 74
<i>danza penna</i>	pp. 64, 75, 76
<i>dire / voler dire</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 15, 18, 21, 24, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 38, 40, 55, 88, 90, 93, 110, 118, 119, 120, 121, 131
<i>gioco</i>	pp. 24, 38, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 75, 78, 84, 113
<i>gioco forze</i>	pp. 46, 47
<i>parola</i>	pp. 20, 40, 50, 63, 70, 73, 84, 88, 90, 104, 133
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>pratica</i>	pp. 64, 74, 75, 125, 132
<i>ridere</i>	pp. 38, 40, 42
<i>scrittura</i>	pp. 6, 7, 8, 10, 12, 22, 30, 32, 74, 75, 87, 90, 94, 95
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133
<i>Zarathustra</i>	pp. 28, 30, 32, 36, 38, 40, 42, 48, 49, 58, 59, 62, 68, 73, 80, 90, 96

30 – La danza della penna



Come pensare? Nel *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche pone l'interrogativo circa le modalità di acquisizione del pensiero: «all'aria aperta, camminando, saltando, salendo e danzando».

Il linguaggio filosofico dev'essere inteso, infatti, senz'altro come teoria, ma prima ancora come pratica, addirittura come «mestiere». Per pensare si esige una tecnica, perché lo si può apprendere allo stesso modo in cui si impara a danzare.

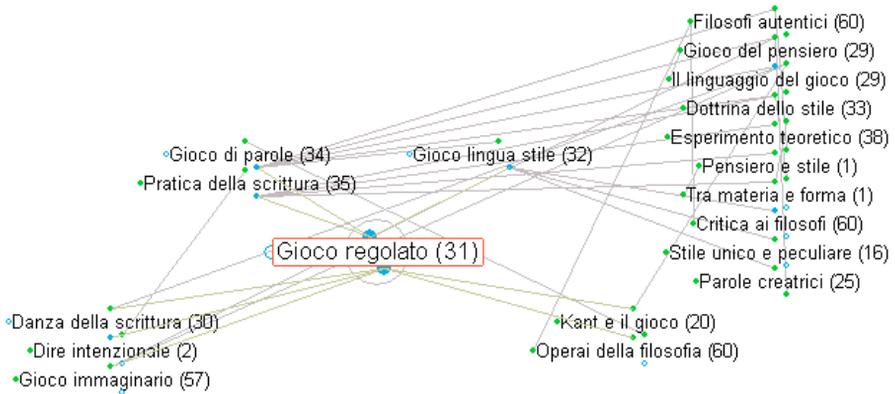
Di qui la conclusione, per certi versi davvero strabiliante che lo stesso Nietzsche riconosce come enigmatica per i suoi contemporanei e per tutti i filosofi, che prendano a modello «il grande Kant»: «non si può escludere dall'educazione aristocratica il danzare in ogni sua forma, il saper danzare con i piedi, con i concetti, con le parole: devo forse aggiungere che si deve anche *danzare con la penna* – che si deve imparare a *scrivere?*» (*Il crepuscolo degli idoli*, p. 106). Di qui la stretta connessione tra concetti, parole, scrittura e danza.

Il particolare, nel passo ora citato, risulta centrale la *danza*, quale punto di mediazione con il pensiero teso alla concettualizzazione, mediante la metafora del *gioco*.

Ricorrenze

<i>danza</i>	pp. 38, 40, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 64, 68, 73
<i>gioco</i>	pp. 24, 38, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 75, 78, 84, 113
<i>Nietzsche</i>	pp. 7, 26, 28, 30, 32, 34, 35, 36, 38, 40, 42, 44, 50, 52, 60, 62, 63, 64, 66, 70, 71, 74, 76, 80, 81, 82, 84, 86, 88, 90, 98, 100, 102, 103, 107, 108, 111, 114, 118, 119, 125, 130
<i>pensare</i>	pp. 26, 61, 62, 63, 64, 70, 83, 111, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 128, 131, 133
<i>pratica</i>	pp. 64, 74, 75, 125, 132
<i>teoria</i>	pp. 64, 82

31 – Gioco regolato e gioco non regolato



Il gioco del pensiero accade ben *al di qua* della tensione e dell'intenzionalità speculativa di ciascun pensatore e della *Weltanschauung* che questi al momento incarna. Esso accade, pertanto, in un «luogo» neutro, che soltanto in seconda istanza risulta anche essere costitutivo della volontà, intenzione e strategia, tese a realizzare un progetto filosofico, quale può essere l'opera del pensatore contenuta, a esempio, in un volume a stampa.

Relativamente al pensiero, poi, il concetto di gioco può essere inteso in due sensi ben distinti: quale *gioco regolato* e quale *gioco non regolato*.

Il *gioco regolato* è quello che si può constatare all'interno di ciascuna lingua (si veda F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, in cui si propone a più riprese il paragone tra il sistema/lingua e la partita a scacchi), relativamente a contenuti e a forme linguistiche retti sempre, e di necessità, da norme sintattico-grammaticali, le regole del gioco appunto.

Una volta acquisito, tale gioco può pertanto renderci «operai della filosofia» (*Al di là del bene e del male*, p. 119), come Nietzsche amava definire con aristocratico disprezzo i filosofi «di professione», a suo avviso però pensatori *non autentici*.

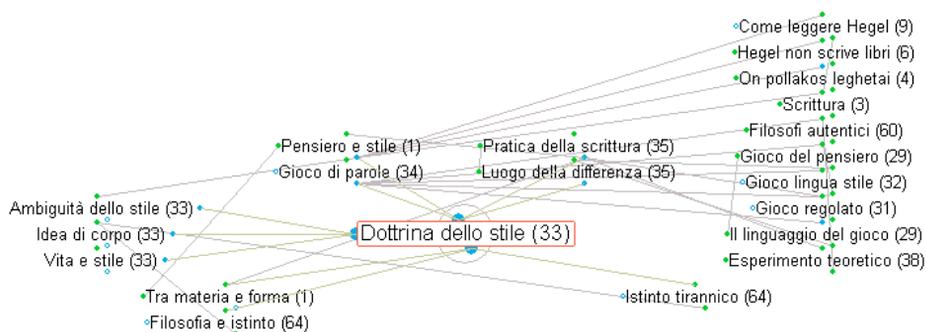
Accade, però, in Nietzsche così come in ogni autentico pensatore, che la creatività e originalità del pensiero pensante, vale a dire di un pensiero che sia colto nel momento in cui tende a esprimersi nel suo movimento produttivo, costituiscano l'anticipazione e la struttura di ogni gioco regolato successivo.

Si tratta del gioco che risulta *non essere del* linguaggio, pur accadendo *nella* lingua, vale a dire, per esprimerci nei termini di M. Blanchot dell'*Infinito intrattenimento* del «gioco insensato dello scrivere». È la nietzscheana *danza della penna*, che sembra essere attinente al gioco del pensiero pensante delineato da Kant (*Critica del Giudizio*) e che del *logos* rappresenta lo sfondo di costituzione.

Ricorrenze

<i>danza penna</i>	pp. 64, 75, 76
<i>dire / voler dire</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 15, 18, 21, 24, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 38, 40, 55, 88, 90, 93, 110, 118, 119, 120, 121, 131
<i>filosofi autentici</i>	pp. 66, 73
<i>gioco</i>	pp. 24, 38, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 75, 78, 84, 113
<i>gioco pensiero</i>	pp. 46, 47, 66, 68
<i>immaginazione</i>	pp. 24, 76, 77, 108
<i>intenzionalità</i>	pp. 15, 35, 66
<i>Kant</i>	pp. 40, 44, 46, 64, 67, 102, 103, 110, 111, 116

32 – Lo stile e il gioco linguistico



Il gioco del pensiero, che offre un terreno di coltura per l'imporsi di volta in volta di una struttura linguistica codificata, potrebbe essere ricondotto a una problematica relativa allo stile di un pensatore.

Nietzsche era consapevole di scrivere, proponendosi in antitesi ai pensatori tedeschi del suo tempo.

In una lettera a Rhode, in cui fa riferimento allo *Zarathustra*, si legge: «mi immagino con questo *Zarathustra* di aver posto la lingua tedesca alla sua perfezione. Dopo Lutero e Goethe vi era un terzo passo da fare [...]; giudica tu se energia, flessibilità e armonia si sono mai trovate così fuse assieme nella nostra lingua [...]. Il mio stile è una *danza*, un *gioco* di simmetrie di ogni tipo e un superamento e una satira di queste simmetrie. Tutto ciò spinto fin nella scelta delle vocali» (F. Nietzsche, *Lettere a Rhode*, pp. 265-6).

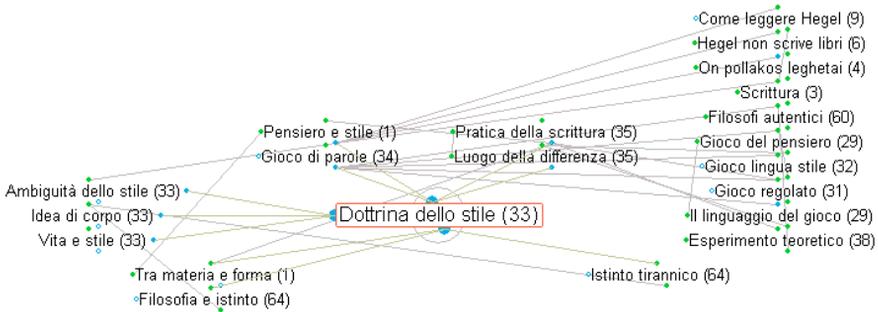
Lo *Zarathustra* è un'officina linguistica, in cui è in gioco non soltanto una serie di artifici tecnici, ma è all'opera un genio linguistico, che cerca continuamente e trova, nel proprio lavoro concettuale, il momento culminante e produttivo in parole nuove, adattando e modificando i concetti, di volta in volta e caso per caso.

Quella di Nietzsche è capacità creativa, che si misura con il gioco regolato della lingua, arrivando a una «rottura» della sintassi e a una «fuga» da essa, proprio nel momento stesso in cui se ne sottolineano le regole, nella loro accentuazione ed esaltazione.

Ricorrenze

<i>critica filosofia</i>	pp. 82, 114, 119
<i>danza</i>	pp. 38, 40, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 64, 68, 73
<i>gioco</i>	pp. 24, 38, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 75, 78, 84, 113
<i>gioco regolato</i>	pp. 54, 66, 67, 68
<i>immaginazione</i>	pp. 24, 76, 77, 108
<i>libro</i>	pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121
<i>parole creatrici</i>	pp. 54, 55, 95, 96
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>stile</i>	pp. 4, 5, 6, 7, 22, 26, 36, 38, 62, 68, 70, 71, 72, 73, 83, 95
<i>volontà di potenza</i>	pp. 5, 34, 36, 38, 96, 97, 124, 128, 130, 132
<i>Zarathustra</i>	pp. 28, 30, 32, 36, 38, 40, 42, 48, 49, 58, 59, 62, 68, 73, 80, 90, 96

33 – Per una dottrina dello stile



Nietzsche è critico per il cattivo utilizzo della lingua e per la mancanza di stile dei tedeschi, che stigmatizza come stile della *decadence*. Le critiche al cattivo uso della lingua tedesca, al modo decadente di scrivere e di leggere, ma ancor prima di comprendere e di pensare, sono però per N. ancora da considerare un modo indiretto, anche se davvero efficace, di parlare di sé e di vantare il proprio stile.

In una lettera all'amica Lou Salomé, Nietzsche imposta così una specie di decalogo «per la dottrina dello stile». Proviamo a sottolinearne alcuni elementi di rilievo.

Anzitutto lo stile viene colto in un legame indissolubile con la vita stessa.

«la prima cosa necessaria è la vita; lo stile deve vivere», mentre nei pensatori e prosatori della decadenza, proprio per il fatto che «la vita non risiede più nel tutto», si deve constatare una estrema povertà di vita e dunque al conseguente mancanza di stile;

5. «la ricchezza di vita si rivela nella ricchezza dei gesti. Bisogna imparare a sentire tutto come gesto: lunghezza e pausa delle frasi, le interpretazioni, la scelta delle parole, le pause, la successione degli argomenti»

È gestualità anche l'attività dello scrittore e del pensatore. Si tratta di una *gestualità teorica*, che trova espressione nella parola e nelle strutture sintattico-grammaticali della lingua.

Lo stile, infine, è un *Giano bifronte*, che esprime allo stesso tempo pensiero e sentimento, spirito e materia. Le verità più astratte sono allora

quelle che, contrariamente alle apparenze, devono essere considerate in stretta connessione alla sensualità del corpo.

7. «lo stile deve dimostrare che si crede nel proprio pensiero ed esso non solo pensa, ma sente.

8. quanto più è astratta la verità che si vuole insegnare, tanto più si devono indirizzare a essa solo i sensi. È così allora che nei suoi insegnamenti sullo stile e nel suo stesso stile Nietzsche despiritualizza la lingua o, il che è lo stesso, la materializza.

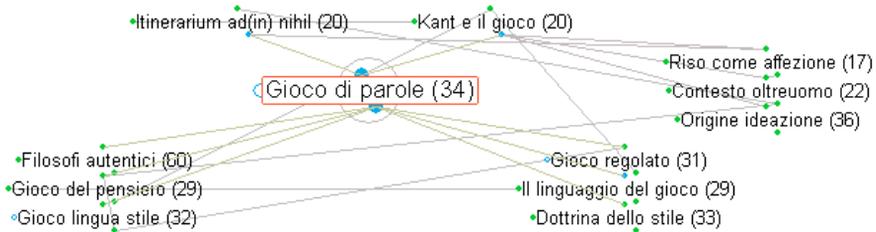
9. «il tatto del buon prosatore nella scelta dei suoi mezzi espressivi consiste nell'avvicinarsi moltissimo alla poesia, ma nel non passare mai a essa».

La Prosa di Nietzsche risulta spesso poetica, ma è pur vero che essa si alimenta sempre a un autentico pensiero.

Ricorrenze

<i>forma</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 24, 32, 38, 62, 64, 74, 77, 86, 87, 128, 130
<i>gioco parole</i>	pp. 62, 68, 72, 113, 135
<i>istinto</i>	pp. 128, 132
<i>lingua</i>	pp. 22, 66, 64, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 86, 12
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>stile</i>	pp. 4, 5, 6, 7, 22, 26, 36, 38, 62, 68, 70, 71, 72, 73, 83, 95

34 – Il gioco di parole della lingua



Cos'è mai una lingua? In cosa consiste la sintassi di un *corpus linguistico*? La sintassi è l'insieme delle regole che riguardano la lingua in un determinato momento storico. Tali regole sono rispettate, ma al tempo stesso «forzate» dall'autorevolezza dello stile personale di un autore, capace di creare linguaggio, al di sopra e al di là di quello esistente. Accade così che tutte le risorse della sintassi vengano sfruttate, ma anche poi che si vada, insensibilmente, al di là di esse.

Insomma, si sta alle regole del gioco linguistico, ma poi si arriva anche a rompere il rigido schema strutturale, in cui la sintassi tenderebbe a irretire, entrando così nel contromovimento del gioco delle parole e dei pensieri, con cui si realizza quel che *non* è ancora *nella* lingua corrente e dispiegata, pur essendo già *della* lingua.

Si tratta infatti di tener sempre presente come tutti i linguaggi, in quanto astrazioni, nel loro gioco logico-sintattico-grammaticale regolare e di volta in volta regolato, sono sempre distanti dalla ricchezza e completezza di quel *sentimento* della vita che s'intende sempre e comunque rappresentare.

Da una parte, poi, nessuno è in grado di sfruttare a pieno le potenzialità insite in una lingua, d'altra parte la stessa lingua, nonostante il vasto deposito espressivo di cui dispone, rimane sempre un mezzo limitato e inefficace.

I poeti, «creativi» della parola, e gli autentici pensatori scalzano di continuo le vecchie forme espressive con le nuove, nel reiterato tentativo di proporre nuovi contenuti. Tale *oltrepassamento* di forme preesistenti e codificate da tempo avviene proprio secondo le regole sintattico-gram-

maticali di formazione di un linguaggio, già da tempo depositate nella struttura di una lingua.

Lo stesso *Zarathustra* rappresenta il trionfo della sintassi, per aver portato la lingua tedesca alla sua perfezione, ma allo stesso tempo assume anche un carattere eversivo e trasgressivo.

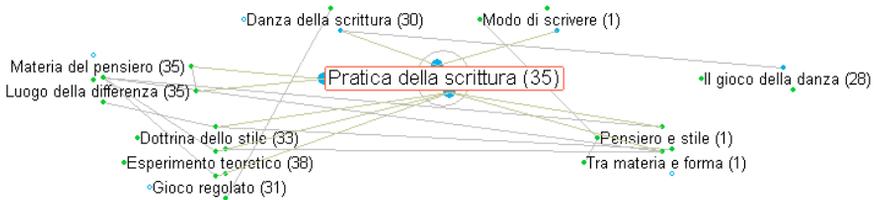
Lo stile di Nietzsche, infatti, proprio in quanto *danza e gioco* di simmetrie, costituisce il superamento e la satira di quelle stesse simmetrie, asse portante della lingua tedesca.

Il sentimento (il «sentire») penetra infatti nelle forme sintattiche, le sovrasta, le ritorce e poi si spande tutt'intorno nello scritto.

Ricorrenze

<i>filosofi autentici</i>	pp. 66, 73
<i>gioco regolato</i>	pp. 54, 66, 67, 68
<i>lingua</i>	pp. 22, 66, 64, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 86, 12
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>stile</i>	pp. 4, 5, 6, 7, 22, 26, 36, 38, 62, 68, 70, 71, 72, 73, 83, 95
<i>volontà di potenza</i>	pp. 5, 34, 36, 38, 96, 97, 124, 128, 130, 132

35 – La pratica di pensiero della scrittura



Nel «decalogo dello stile» Nietzsche propone la *materializzazione del linguaggio*, mediante «ritorno» dall'astrazione dovuta alla scrittura alfabetica. Si può aggiungere, a ulteriore chiarimento, che nella lingua si tende a trasfondere tutta l'energia vitale, che è presente nella materia. Cosa s'intende, però, per «materia»? Per un verso si tratta della *cosa stessa* del pensiero, per altro verso, e prima ancora, è *l'esperienza vitale*, colta nel suo movimento sorgivo e primigenio.

Si comprende allora come per Nietzsche lo scrivere, proprio a motivo del trasfondersi dell'esperienza vitale in linguaggio (e in scrittura alfabetica), non sia semplicemente la pallida copia del vissuto, né la sua interpretazione o trasposizione metaforica, per quanto profonda e motivata, ma piuttosto il proseguimento della sua stessa esperienza esistenziale.

La scrittura è così da intendere come pratica materiale o anche esperienza teorica. Essa è sostanza, non forma, non soltanto forma. È per questo che Nietzsche sostiene che «si è artisti solo al prezzo di sentire ciò che tutti i non artisti chiamano 'forma' come *contenuto*, come la 'cosa stessa'» (*Frammenti postumi: 1887-1888*, p. 223). La scrittura e il pensiero non solo allora rispecchiano in certo qual modo un contenuto, ma *sono* quello stesso contenuto, la *vita stessa*. Accade così che l'energia vitale presente nella materialità dell'esperienza rimbalzi nella lingua, dispiegandosi di volta in volta e in vario modo.

Nello scrittore, poi, a motivo del *gioco del pensiero*, inteso come pratica teorica, avviene l'allontanamento dall'esperienza quotidiana, che

s'intende rappresentare nello scritto, con il privilegiamento di un'altra esperienza, consonante con quella primordiale, perché fondata su di essa. Tra una esperienza e l'altra esiste, però, un divario, una discrepanza. È l'autore stesso, il pensatore, a rendersene conto, a costatare il differire esperienziale, toccando con mano la distanza tra l'esperienza ordinaria e quella primigenia.

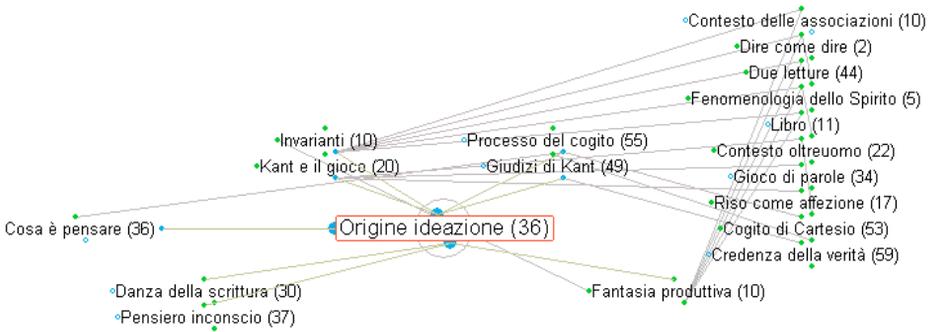
Il pensatore si rende conto, così, di dover soggiornare nel luogo della differenza con sorpresa, quando, dopo aver creduto di trascrivere la propria esperienza di vita, si trova invece a considerare il suo scritto addirittura come qualcosa di estraneo a sé stesso.

Nella scrittura il pensatore *rintraccia* la sua esperienza, che pur essendo finita non si dà mai come definita e perfetta. La scrittura, pertanto, quale *gioco insensato* dello scrivere e *danza della penna*, è così da intendere come nuovo corpo che viene dato all'esperienza.

Ricorrenze

<i>aforisma</i>	pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92
<i>danza penna</i>	pp. 64, 75, 76
<i>dottrina stile</i>	pp. 70, 87
<i>esperimento</i>	pp. 53, 80, 81, 86, 94, 95, 96
<i>forma</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 24, 32, 38, 62, 64, 74, 77, 86, 87, 128, 130
<i>gioco</i>	pp. 24, 38, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 75, 78, 84, 113
<i>materia</i>	pp. 71, 74, 78, 104, 119
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>stile</i>	pp. 4, 5, 6, 7, 22, 26, 36, 38, 62, 68, 70, 71, 72, 73, 83, 95

36 – La produzione di pensiero



La *danza della penna* produce *pensiero*. C'è però da chiedersi *come* riesca a farlo.

Nietzsche si chiede come venga alla mente un'idea e risponde: «a volte in maniera casualmente esteriore: si verifica un confronto, si scopre qualche analogia: ecco ha luogo un *ampliamento*. L'immaginazione è la rapida percezione delle somiglianze. Successivamente la riflessione misura un concetto con l'altro e li verifica: alla somiglianza deve sostituirsi la *causalità*» (si veda *Il libro del filosofo*, p. 31).

Sono qui delineate, in modo sintetico, le fasi salienti di una «lettura» teoretica e soprattutto di una *produzione* concettuale. Il tutto sembra avere origine da un rapporto tra termini, che avviene quasi per caso: tale relazione sollecita analogie e somiglianze, elaborate non tanto dall'intelletto, quanto piuttosto dalla facoltà di immaginare (Kant direbbe che è in funzione l'*Einbildungskraft*, piuttosto che il *Verstand*). Soltanto in seconda istanza, a confronto avvenuto, l'intelletto interviene sui concetti, misurandoli, orinandoli, verificandone il valore, il senso e infine imbrigliandoli con i suoi stessi principi regolatori. Questo è il momento conclusivo della riflessione filosofica, quando matura il passaggio dalla caotica casualità all'ordinata causalità.

Più avanti Nietzsche precisa ancora meglio il senso del lavoro intellettuale e razionale, che porta all'idea e al concetto. Si sottolinea come l'immaginazione e il ricordo/memoria siano lo sfondo di costituzione dell'attività logico-dialettica e si fa inoltre strada anche l'idea di un *pensiero*

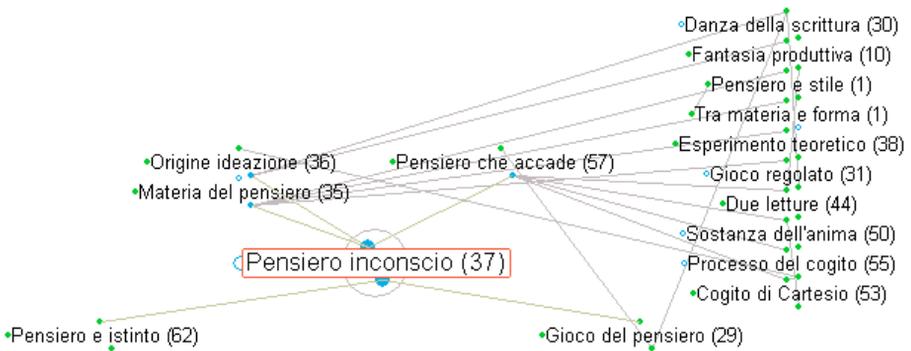
inconscio, che possa in certo qual modo giustificare l'espressione concettuale compiuta e definita.

Scrivono Nietzsche: «vediamo la straordinaria produttività dell'intelletto. È un vivere per immagini. Nell'attività del pensare si deve già possedere con l'immaginazione quel che si cerca [si veda quel che sostiene Th. Adorno sull'attività propria del lettore dell'opera hegeliana]; soltanto allora la riflessione può produrre un giudizio. Essa lo produce misurando su serie note e sperimentate più volte. Che cosa c'è dunque di 'logico' nel pensiero per immagini? [...]. Questa produzione di forme, alle quali il ricordo si associa poi in qualche modo, è in ogni caso qualcosa di artistico; il ricordo fa emergere questa forma e la rinforza. Pensare è far emergere. Nel cervello ci sono molte più serie di immagini di quante siano necessarie al pensiero: l'intelletto sceglie rapidamente quelle simili: l'immagine scelta *traduce* a sua volta un'altra serie di immagini e l'intelletto daccapo sceglie velocemente tra queste un'altra immagine e così via ...» (*ibidem*).

Ricorrenze

<i>danza penna</i>	pp. 64, 75, 76
<i>Hegel</i>	pp. 7, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 24, 26, 28, 36
<i>immaginazione</i>	pp. 24, 76, 77, 108
<i>inconscio</i>	pp. 77, 78, 118
<i>Kant</i>	pp. 40, 44, 46, 64, 67, 102, 103, 110, 111, 116
<i>lettore</i>	pp. 22, 24, 25, 26, 31, 77, 88, 90, 94
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>riso</i>	pp. 38, 43, 44, 45, 46, 48, 62, 72
<i>scrittura</i>	pp. 6, 7, 8, 10, 12, 22, 30, 32, 74, 75, 87, 90, 94, 95

37 – L'inconscio nel pensiero



Esiste un ragionamento inconscio? Proponendo l'interrogativo diversamente: la materia ragiona?

Nietzsche risponde in modo provocatorio: «conosciamo una sola realtà: quella dei *pensieri*. Come? E se questa fosse l'essenza delle cose? Se la memoria e la sensazione fossero il *materiale* delle cose? Il passato ci dà il concetto di una forma del tutto nuova della *realtà*. Esso è costituito di sensazione e di memoria» (*Il libro del filosofo*, 42). E ancora, sull'*inconscio del pensiero* troviamo scritto: «i cosiddetti ragionamenti inconsci vanno fatti risalire alla *memoria*, che conserva ogni cosa e presentando esperienze di tipo analogico conosce già le conseguenze di un'azione [...]. I ragionamenti inconsci stimolano la mia riflessione: sarà forse il trascorrere di immagine in immagine; l'ultima immagine toccata funge da stimolo e tema. Il pensiero inconscio deve attuarsi senza concetti, e cioè in intuizioni. Questo è il metodo di ragionamento del filosofo contemplativo e dell'artista, che fa quello che ognuno fa coi propri impulsi fisiologici individuali, trasferendolo però in un «mondo» impersonale» (*Il libro del filosofo*, 46-7).

La produzione concettuale, dunque, è impersonale e avviene da un pensiero all'altro, attraverso *détours* anche casuali tra i diversi concetti, che vengono colti nel gioco del loro movimento.

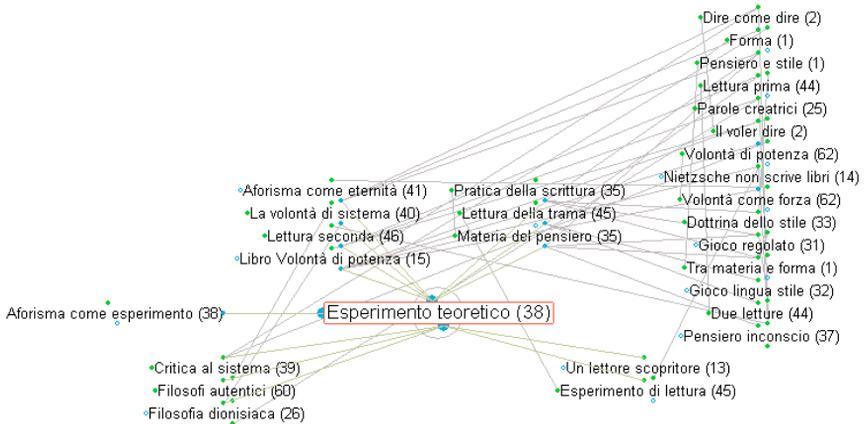
In conclusione, Nietzsche perviene a una considerazione teoretica che sembra accomunare la semiotica di Peirce all'ermeneutica di Gadamer. Infatti a Peirce, che sostiene «noi siamo nel pensiero, non i pensieri

in noi» è consonante e corrispondente la chiusa gadameriana di *Verità e metodo*: «non siamo noi a parlare la lingua, ma è la lingua che parla noi».

Ricorrenze

<i>accadimento</i>	pp. 118, 130
<i>aforisma</i>	pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92
<i>critica</i>	pp. 34, 35, 44, 46, 67, 81, 83, 95, 102, 103, 104, 108, 110, 112, 116, 119
<i>gioco</i>	pp. 24, 38, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 75, 78, 84, 113
<i>inconscio</i>	pp. 77, 78, 118
<i>istinto</i>	pp. 128, 132
<i>materia</i>	pp. 71, 74, 78, 104, 119
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>pratica</i>	pp. 64, 74, 75, 125, 132
<i>sistema</i>	pp. 8, 12, 66, 80, 81, 84, 86, 87, 97

38 – L'esperienza teoretica dell'aforisma



La filosofia di Nietzsche, il suo pensiero, è tutt'altro che un sistema unitario e definito, d'altra parte non sembra trattarsi neanche di una serie variegata di aforismi sparsi, nemmeno se si prendono in considerazione i sei volumi dei *Frammenti postumi*.

Quel che fa acquistare un carattere in certo qual modo sistematico all'opera nietzscheana è il fatto che gli stessi aforismi sono prodotti in funzione di un esperimento teoretico. Si tratta del carattere aforistico della sperimentazione stessa, *qua tale*.

Nietzsche parla di una nuova stirpe di filosofi, ancora di là da venire, che sono appunto sperimentatori, in quanto si muovono su un terreno incerto, «per vedere fin dove si può arrivare. Proprio come il navigante in mari sconosciuti» (cfr. K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, p. 9).

Si legge in *Al di là del bene e del male*: «sta sorgendo una nuova stirpe di filosofi: oso battezzarla con un nome non esente da pericoli. Così come io li vado divinando [...] questi filosofi dell'avvenire vorrebbero avere il diritto, forse anche il torto, di essere chiamati *tentatori*. Questo stesso nome è infine soltanto un tentativo e, se si vuole, una tentazione» (ivi, pp. 47 e s.).

Quale *sperimentatore* Nietzsche è in cammino; Zarathustra è difatti il *viandante*, che percorre vie nuove per conseguire la verità: «in vario modo e per vie diverse sono giunto alla mia verità [...] Ho sempre preferito interrogare e saggiare io stesso le strade. Tutto il mio cammino non fu altro che un tentare e un interrogare» (*La Gaia Scienza*, p. 238).

La filosofia sperimentale, quella che procede per tentativi, è caratterizzata da un esperimento continuo, che determina la critica e la scepri nietzscheane.

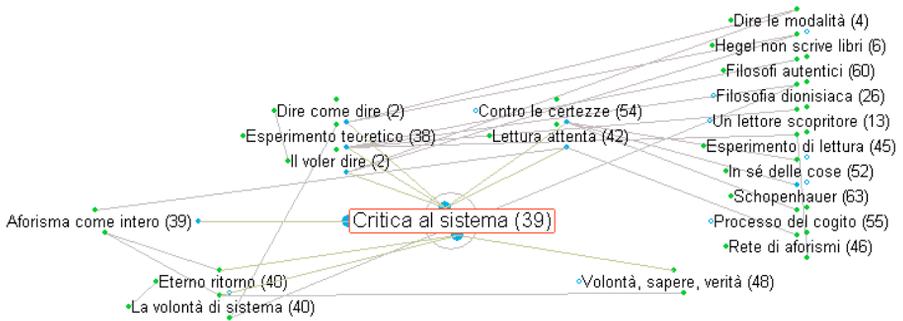
Proprio in *Al di là del bene e del male* si fa riferimento ai *filosofi dell'avvenire*, i quali debbono essere scettici e critici allo stesso tempo: «saranno uomini sperimentatori», che godranno del puro sperimentare quale spiriti liberi. Questa è la filosofia di Dioniso, il dio tentatore e filosofo allo stesso tempo.

Se la filosofia di Nietzsche fosse un sistema compiuto, non si arriverebbe a comprendere la sua critica al sistema; d'altra parte se fosse un'inconcludente sequenza di aforismi non si capirebbe l'insistenza di Nietzsche, sin dalla *Nascita della tragedia*, sul fatto che «*tutto è uno e vuole essere uno*».

Ricorrenze

<i>aforisma</i>	pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92
<i>autore</i>	pp. 6, 8, 9, 10, 15, 24, 27, 30, 34, 36, 72, 75, 92, 93, 94, 96, 101, 122
<i>critica</i>	pp. 34, 35, 44, 46, 67, 81, 83, 95, 102, 103, 104, 108, 110, 112, 116, 119
<i>esperimento</i>	pp. 53, 80, 81, 86, 94, 95, 96
<i>gioco forze</i>	pp. 46, 47
<i>lettura</i>	pp. 92, 93, 94, 95, 96, 97, 102
<i>pratica</i>	pp. 64, 74, 75, 125, 132
<i>sistema</i>	pp. 8, 12, 66, 80, 81, 84, 86, 87, 97
<i>trama</i>	pp. 93, 94, 95, 96

39 – La struttura dell'intero presente nell'aforisma



Gli aforismi di Nietzsche tratteggiano la struttura di un intero, alla cui luce i frammenti risultano tutti reciprocamente connessi, tendendo tutti a delineare la teoria dell'*eterno ritorno*.

Nietzsche prende spunto dalla critica del *sistema* filosofico *qua tale* per proporre con forza la sua nuova posizione riguardo all'essere e alla *verità*.

Tutti i pensatori del passato «possedevano la verità», mentre il suo odierno atteggiamento verso la filosofia lo porta al convincimento che «noi non abbiamo la verità» (*La Gaia Scienza*, p. 306).

La nostra verità, allora, se così ancora la si può nominare, non risiede più nella pretesa e certezza nell'essere *nella verità*, bensì nella totale sfiducia verso qualsiasi verità conclamata: si tratta pertanto di proporre la «diffidenza verso la verità [...], la diffidenza verso tutto e verso tutti. È la sola via che porta alla verità. L'occhio destro non deve fidarsi del sinistro e la luce dovrà chiamarsi per qualche tempo tenebra: è questa la strada che dovete percorrere [...]. Troverete su di essi piccoli e duri grani – essi sono la verità» (*Umano troppo umano*, p. 220).

Il «seme» dell'aforisma sembra essere l'equivalente dei «grani» di verità di cui qui si parla. La volontà di ricerca o volontà di verità di Nietzsche è tesa verso orizzonti illimitati, con una sorta di «ripugnanza estetica verso le parole grandi, virtuose, assolute, un gusto contrario a tutte le opposizioni crasse, grossolane, che desidera una buona dose di incertezza nelle cose ed elimina le opposizioni, poiché ama i colori intermedi, le om-

bre, le luci crepuscolari, i mari sconfinati» (*Frammenti postumi: fine 1886 – primavera 1887*, p. 130).

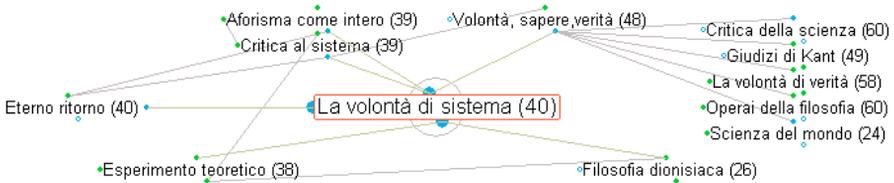
È proprio in forza della volontà di ricerca in orizzonti aperti e sconfinati, che deve intendersi la critica nietzscheana al mondo chiuso del sistema e il senso stesso del parlare e del pensare in modo provvisorio mediante stile aforistico.

Troviamo scritto: «le verità provvisorie. È [...] una specie di impostura quando oggi un pensatore propone una totalità di conoscenze, in sistema – la sappiamo troppo lunga, per non nutrire il dubbio più radicale sulla possibilità di una siffatta totalità. È sufficiente che ci accordiamo su [...] *verità provvisorie*, sulla scorta delle quali lavorare: proprio come il navigante tiene nell'oceano una determinata rotta» (*Al di là del bene e del male*, p. 118).

Ricorrenze

<i>aforisma</i>	pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92
<i>esperimento</i>	pp. 53, 80, 81, 86, 94, 95, 96
<i>eterno ritorno</i>	pp. 38, 48, 80, 82, 84
<i>sistema</i>	pp. 8, 12, 66, 80, 81, 84, 86, 87, 97
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133
<i>volontà di sapere</i>	pp. 22, 100, 120, 124, 130, 131

40 – Contro la volontà di sistema



La *volontà di sistema* è una specie di depravazione, «arte da commedianti». Il filosofo sistematico abita nella «dimora della conoscenza acconciatamente fabbricata e saldamente creduta» (*Frammenti postumi: primavera 1888*, p. 108) e la sua verità sfugge nel gioco della casualità. Il pregiudizio di base su cui ci si fonda risiede nel *credere che l'essere sia vero*, sia in se stesso omogeneo, ordinato e garantito sistematicamente.

Il filosofo sistematico non vuole la verità quale *disvelamento*, la verità come *certezza*.

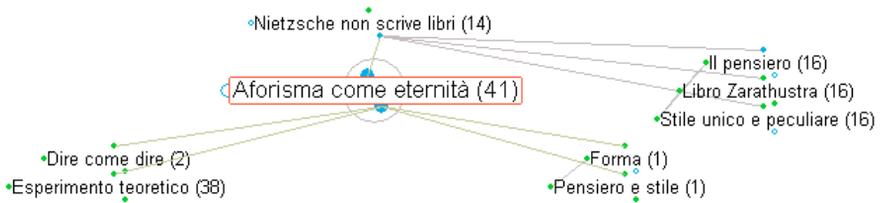
Si crede (si ha fede in) nella verità e non si osa vivere su delle ipotesi, o perché è più facile resistere in un «mondo dogmatico», piuttosto che in un «sistema incompiuto, con prospettive peraltro illimitate» (*Frammenti postumi: 1887-1888*, p. 132), che si contraddicono mille volte e percorrono molte strade e indossano molte maschere, senza riuscire a trovare mai una fine, una «linea di orizzonte» e alla certezza si preferisce l'incertezza e la navigazione in «mari aperti».

Pur non intendendo mai arrivare alla costituzione di un sistema filosofico, per i motivi detti, pure Nietzsche intese conquistare una prospettiva in certo qual modo ultima nei riguardi dell'esistenza, quando credette di doversi riportare sulla posizione dalla quale aveva preso le mosse: la parola principe dell'oltreuomo, quella relativa all'eterno ritorno dell'uguale. Si rievoca così e si riprende la problematica della *Nascita della tragedia*: è così che la fine del tentativo e della sperimentazione di per sé asistematici si ricongiunge sistematicamente con il suo inizio, nel modo stesso di essere di Dioniso.

Ricorrenze

<i>eterno ritorno</i>	pp. 38, 48, 80, 82, 84
<i>filosofia dionisiaca</i>	p. 56
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133
<i>volontà di sapere</i>	pp. 22, 100, 120, 124, 130, 131

41 – L’aforisma quale forma di eternità



Il destino dell’uomo è già presente sin dall’eternità e anche nello stesso processo conoscitivo non c’è possibilità di scelta, ma solo *fatum*.

Proprio nell’aforisma, all’apparenza una forma letteraria sfuggente, nella quale sembra che le idee vadano a comporsi quasi per caso, che Nietzsche vuole imprimere al pensiero, in una massima transitoria, la forma dell’eternità. Egli intende così «creare cose su cui il tempo prova invano i suoi denti; affaticarsi, nella forma e nella sostanza, per una piccola immortalità [...]. L’aforisma, la sentenza, in cui tra i tedeschi sono il primo maestro, sono le forme dell’eternità» (*Il crepuscolo degli idoli*, p. 152).

Questa forma è eterna, nel senso che è data una volta per tutte e che poi «ritorna» sempre uguale. Nietzsche fa un esperimento (il «tentativo»), adoperando aforisma e parabola come linguaggio filosofico; si ritrova così l’antica saggezza della massima e della sentenza, dissolvendo la forma linguistica propria della filosofia sistematica.

Mentre il sistema assegna al pensiero una necessità, apparente e «costruita» in quanto frutto inventato di una razionalizzazione strategica, Nietzsche si sente in obbligo di compiere un esperimento sulla contingenza necessitante della saggezza, caratteristica della massima e dello stesso aforisma.

Nel lavoro del pensiero e della scrittura aforistica si afferma una necessità, legata non più al sistema, ma piuttosto alla contingenza e alla casualità del pensiero.

Nietzsche attua la scomposizione dell’idea stessa di sistema, inteso ormai come *totalità impossibile*, in una libera e casuale connessione di afo-

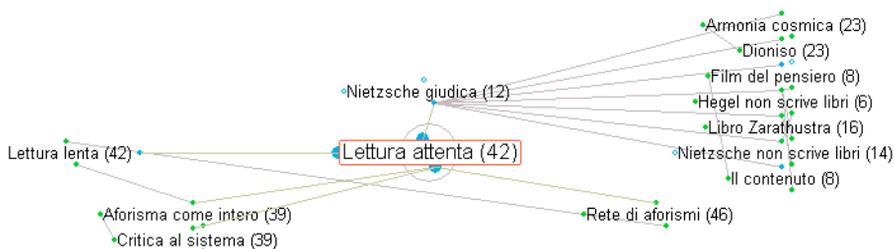
rismi, di parabole, di massime e di sentenze. Finisce con l'emergere l'unitarietà di una dottrina che viene proposta in forma letteraria ambigua.

Tale linguaggio, all'apparenza del tutto nuovo, ritrova la forma più antica di teoremi, proposta da un *poiein* che è didascalico-filosofico al tempo stesso. Si riprende così l'unità originaria di verità teoretica e di poesia, resa «modernamente» con la realizzazione della forma ambigua di un *sistema asistematico di metafore*. È Nietzsche stesso a porre l'accento sull'unità della sua produzione aforistica, quando sostiene come nei suoi scritti si abbia a che fare «con tutta la logica di una sensibilità filosofica ben determinata» e non «con un caos di cento questioni arbitrariamente paradossali ed eterogenee».

Ricorrenze

<i>esperimento</i>	pp. 53, 80, 81, 86, 94, 95, 96
<i>forma</i>	pp. 6, 8, 10, 12, 24, 32, 38, 62, 64, 74, 77, 86, 87, 128, 130
<i>Nietzsche</i>	pp. 7, 26, 28, 30, 32, 34, 35, 36, 38, 40, 42, 44, 50, 52, 60, 62, 63, 64, 66, 70, 71, 74, 76, 80, 81, 82, 84, 86, 88, 90, 98, 100, 102, 103, 107, 108, 111, 114, 118, 119, 125, 130
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>sistema</i>	pp. 8, 12, 66, 80, 81, 84, 86, 87, 97
<i>stile</i>	pp. 4, 5, 6, 7, 22, 26, 36, 38, 62, 68, 70, 71, 72, 73, 83, 95

42 – Lettura lenta tra le righe del testo



L'*unità asistematica* della produzione aforistica nietzscheana esige un *lettore attento*, che sia in grado di ricavare una sorta di compendio dei risultati *sperimentali* del suo pensiero, che si pone a confronto con pensatori successivi.

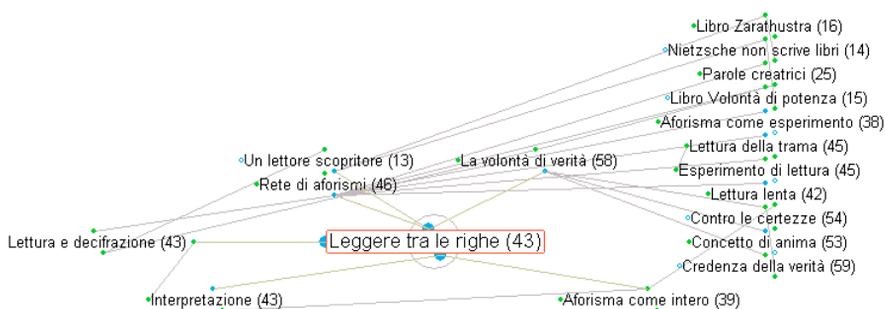
Nella consapevolezza di tale unità, Nietzsche auspica un lettore che sia *interprete* dei suoi aforismi, dal momento che la sua ambizione è di «dire in dieci proposizioni ciò che altri *non riesce a dire* in un libro [...]. In libri di aforismi come i miei *tra* un aforisma e l'altro e dietro ciascuno di essi si celano questioni lunghe e lunghe catene di pensiero assolutamente proibite».

Per leggere *tra le righe* quel qualcosa, che difficilmente può essere scritto e ancor prima detto, è necessario un atteggiamento particolare del lettore: «un libro del genere [...] non ha fretta: inoltre noi siamo entrambi amici del lento, tanto io che il mio libro. Non per nulla si è stati filologi, e forse lo siamo ancora: la qual cosa vuol dire maestri della lettura lenta; e si finisce anche per scrivere lentamente». Si tratta di acquisire, in tempi in cui tutto sembra scorrere in fretta convulsa, l'arte e la perizia di orafi della parola: «per una tale arte non è tanto facile sbrigare qualsiasi cosa, essa insegna a leggere *bene*, cioè a leggere lentamente, guardandosi avanti e indietro, non senza secondi fini lasciando aperte porte, con dita e occhi delicati. Miei pazienti amici, questo libro si augura soltanto *perfetti lettori e filologi*: imparate a *leggermi bene!*» (*Al di là del bene e del male*, p. 8).

Ricorrenze

<i>aforisma</i>	pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92
<i>leggere tra le righe</i>	pp. 88, 90, 92, 132
<i>lettura prima/seconda</i>	pp. 92, 93, 94, 95, 96, 97
<i>rete</i>	pp. 93, 95, 96, 97, 111
<i>sistema</i>	pp. 8, 12, 66, 80, 81, 84, 86, 87, 97

43 – La lettura quale decifrazione



Perché si esige una lettura lenta? Quando essa arriva a pervenire alla perfezione?

Dopo aver letto un aforisma si tratta di provare a decifrarlo, in quanto esso è enigmatico anche quando sembrerebbe del tutto chiaro quel che ha da dire. Ha così inizio quel chiarimento (*Auslegung*), vale a dire la sua interpretazione.

Perché un lettore sia in grado di *leggere tra le righe* bisogna che assuma un particolare atteggiamento: alla scrittura lenta di Nietzsche deve corrispondere una lettura lenta.

Si tratta di imparare a leggere bene, perché il libro nietzscheano si augura soltanto lettori che siano filologi, «orafi della parola».

Si esige così una vera e propria arte della lettura, soprattutto per lo *Zarathustra*, per cui sia *Al di là del bene e del male* sia *Genealogia della morale*, come anche altri scritti posteriori sono da considerare esperienze e tentativi di lettura di Nietzsche stesso, il quale *si legge*.

La difficoltà di interpretazione delle parabole dello *Zarathustra* non è minore di quella che s'incontra nella lettura degli scritti aforistici: in ambedue i casi si sarebbe portati a una lettura frettolosa e pertanto superficiale, proprio perché all'apparenza si tratterebbe di testi di facile comprensione.

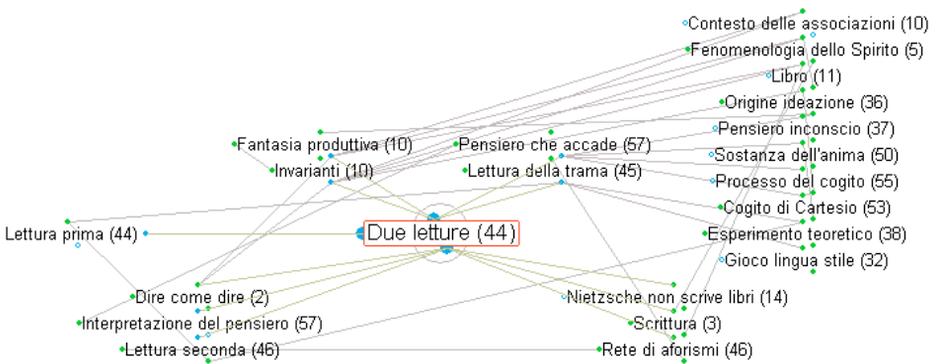
In proposito Nietzsche sostiene che «un aforisma, modellato e fuso con vigore, per il fatto che venga letto non è ancora decifrato; deve invece prendere inizio la sua interpretazione, per cui occorre un'arte dell'interpretazione. [...]

Per esercitare la lettura come arte, è necessaria soprattutto una cosa, che oggi è stata disimparata nel modo più assoluto – ed è per questo che per giungere alla ‘leggibilità’ dei miei libri occorre ancora del tempo – una cosa per cui si deve essere quasi vacche e in ogni caso non ‘uomini moderni’: *il ruminare*» (*Genealogia della morale*, p. 221).

Ricorrenze

<i>aforisma</i>	pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92
<i>interpretazione</i>	pp. 30, 53, 74, 90, 91, 92, 119
<i>leggere tra le righe</i>	pp. 88, 90, 92, 132
<i>lettura</i>	pp. 92, 93, 94, 95, 96, 97, 102
<i>struttura</i>	pp. 8, 14, 28, 26, 28, 36, 67, 68, 72, 73, 82, 92

44 – Due letture teoretiche possibili



Come leggere *Al di là del bene e del male* di Nietzsche? Come leggere uno scritto che *non* è un libro?

Secondo le indicazioni di Nietzsche stesso, che propone un'arte dell'interpretazione, si tratta di «applicare» allo scritto due letture distinte.

Prima lettura. Avviene con una simulazione, leggendo *Aldilà*, come se si trattasse di un libro. Si finge, cioè, di avere sott'occhio un volume a stampa, che possiede un ben preciso ordine di struttura, che dispiega linearmente e teleologicamente le sue argomentazioni.

Si tratta di una lettura di superficie, naturalmente indispensabile, ma che è la base di ogni ulteriore, successivo approfondimento, seguendo le stesse indicazioni dell'Autore, il quale sostiene che per poter riuscire a decifrare un aforisma, bisogna *prima* averlo letto.

La lettura prima permette così di costituire i presupposti di comprensione, strutturando al meglio la nostra *precomprensione* del testo nietzscheano.

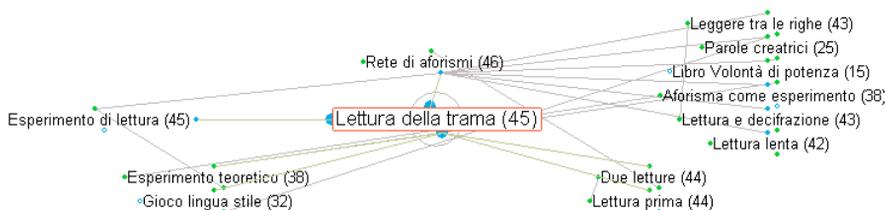
Seconda lettura. A differenza della prima, che considera la linearità dello scritto nella successione dei suoi righe, essa lavora *tra* le righe, leggendo «in filigrana» con l'intento di individuare quel che si coglie solo in trasparenza: il *non detto* del testo, laddove il detto trova corrispondenza nel *voler dire* dell'autore.

Tale lettura tende a individuare l'articolazione dell'ordito di un testo, la trama del *textum*. Si tratta di una lettura che ormai ignora la sequenza lineare, con concatenazione causale dei diversi elementi e si propone in un'attività «a rete», in modalità asequenziale e discontinua.

Ricorrenze

<i>accadimento</i>	pp. 118, 130
<i>aforisma</i>	pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92
<i>interpretazione</i>	pp. 30, 53, 74, 90, 91, 92, 119
<i>lettura prima/seconda</i>	pp. 92, 93, 94, 95, 96, 97
<i>libro</i>	pp. 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 76, 78, 88, 90, 92, 121
<i>Nietzsche</i>	pp. 7, 26, 28, 30, 32, 34, 35, 36, 38, 40, 42, 44, 50, 52, 60, 62, 63, 64, 66, 70, 71, 74, 76, 80, 81, 82, 84, 86, 88, 90, 98, 100, 102, 103, 107, 108, 111, 114, 118, 119, 125, 130
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>rete</i>	pp. 93, 95, 96, 97, 111
<i>scrittura</i>	pp. 6, 7, 8, 10, 12, 22, 30, 32, 74, 75, 87, 90, 94, 95
<i>voler dire</i>	pp. 8, 9, 10, 15, 18, 30, 35, 93

45 – Lettura seconda e trama del testo



La *lettura seconda* svela l'ordito, la trama nascosta del testo preso in esame, indagando sulle connessioni, vale a dire cercando e svelando le connessioni esplicite e implicite contenute nel testo preso in esame. Le connessioni esplicite sono quelle che l'Autore costituisce intenzionalmente, mediante propri rinvii e riferimenti; quelle implicite non sono da lui volute, ma sono frutto di scoperta da parte del lettore, che non è più soltanto semplice ricettore, ma diviene coproduttore e coautore di senso.

Le connessioni possono avvenire solo a patto che durante il processo di prima lettura si sia stati in grado di memorizzare i punti nevralgici di possibili connessioni. Dal momento che ciò è praticamente impossibile, specie per testi complessi e *confusi*, a motivo della nostra difficoltà a «marcare» per poi andare a ricordare, oggi è possibile utilizzare uno stratagemma: si trasferisce la scrittura alfabetica nel luogo proprio della scrittura elettronica.

La traduzione in digitale del testo, oggetto dell'esperimento di lettura seconda, permette di proseguire l'indagine, affidandosi a un motore di ricerca, che attinge alla «memoria» del programma e consegue così in tempi molto brevi risultati certi e completi. Da questi può prendere l'avvio la seconda lettura, che intende svelare la *trama nascosta* del testo.

Si tratta di un esperimento di lettura, in certo qual modo corrispondente al «tentativo» che lo stile di Nietzsche crede di poter affidare a una scrittura per aforismi.

In primo luogo si prendono in attenta considerazione uno o più concetti, valutandone l'occorrenza in diversi *loci* del testo, mettendo in lu-

ce relazioni e «imparentamento» con altri concetti affini e non, che contribuiscono a precisare e a chiarire, mediante opportune modifiche di significato, che sono dovute alla diversità delle relazioni contestuali.

Successivamente si punta a stabilire una porta di accesso al testo, mediante un nodo della rete o della trama concettuale identificata, che sembra imporsi in seguito alla *lettura prima*.

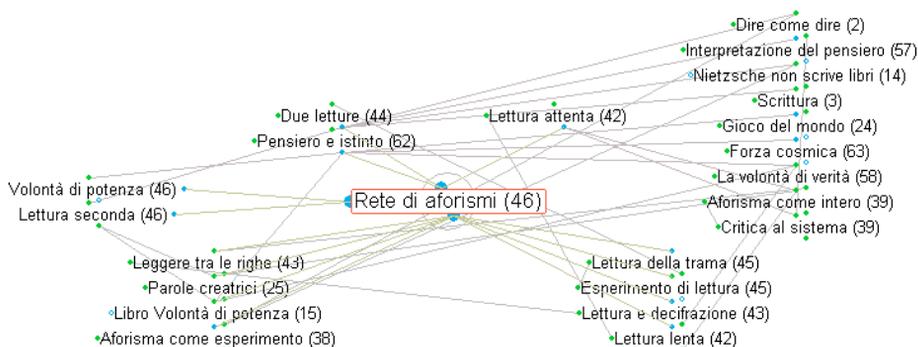
L'intento è quello di verificare il movimento che accade all'interno dei concetti stessi, vale a dire costatare la loro vitalità.

Si rileva così l'*inesistere* di uno o più concetti, in vista dell'elaborazione di quella riflessione critica che viene colta *in itinere*, quale pensiero pensante in fase di elaborazione, che tende a produrre «nuove parole creatrici».

Ricorrenze

<i>aforisma</i>	pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92
<i>connessione</i>	pp. 64, 71, 87
<i>esperimento</i>	pp. 53, 80, 81, 86, 94, 95, 96
<i>lettura prima/seconda</i>	pp. 92, 93, 94, 95, 96, 97
<i>trama</i>	pp. 93, 94, 95, 96

46 – L'accesso alla rete di aforismi



Come operare una lettura seconda di *Aldilà del bene e del male*? Si tratta di identificare una porta di accesso al testo, a un nodo della rete concettuale o della trama, che sembra essere significativa o addirittura sembra imporsi alla nostra attenzione, durante la *lettura prima* dello scritto.

L'intento che si persegue è quello di verificare il movimento che accade all'interno degli stessi concetti, vale a dire constatare la loro vitalità.

Si rileva così l'*inessere* di uno o più concetti in un determinato testo di Nietzsche, ma si potrebbe poi estendere tale esperimento anche ad altri testi, a tutti i testi nietzscheani, in vista dell'elaborazione di quel *pensiero* e di quella riflessione critica, colti *in itinere*, vale a dire quale *pensiero pensante* in fase di elaborazione e che tende a produrre «nuove parole creatrici», delle quali Nietzsche è il *portatore* (*Träger*), piuttosto che l'autore.

Al di là del bene e del male è un testo composto di annotazioni prese durante la stesura dello *Zarathustra* «sia per ristorarmi, sia anche per interrogare e giustificare me stesso nel pieno di un'impresa estremamente ardita e piena di responsabilità» (da *Abbozzo* di Prefazione, mai pubblicato).

Dato alle stampe nel 1886, in esso Nietzsche si cimenta sul terreno decisamente teoretico, con intenzione sistematica, volendo legiferare sui principi stessi dell'esistenza. Il tentativo di «costruzione» di un sistema, basato sulla *volontà di potenza*, prende inizio, infatti, proprio in questo periodo, anche se il concetto filosofico si appoggia ancora su basi moralistiche e psicologiche.

La tesi di fondo sembra essere la seguente: qualsiasi concezione del mondo, che rifiuti il dolore, rifiuta anche la volontà di potenza e pertanto la vita stessa.

Com'è possibile operare di questo testo una *seconda lettura*? Quale può essere la porta di accesso alla sua rete di aforismi? Quali concetti possono utilmente funzionare da *passe partout* per l'intera opera?

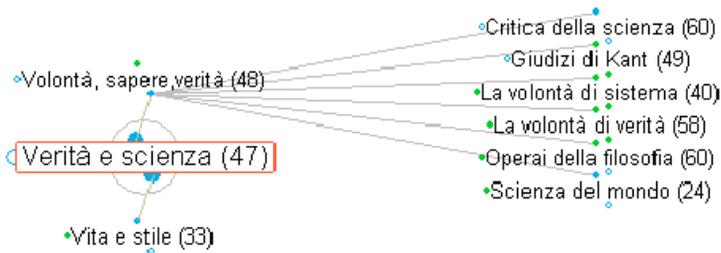
La lettura prima sembra indicarne alcuni, in modo chiaro: filosofia, pensiero, verità, scienza, volontà, forza, fede, certezza, bene/male.

Tutti formano una rete che dev'essere decifrata e interpretata. Lo si può fare soltanto prendendo atto del loro intreccio e delle loro connessioni, nell'attività propria di una lettura, di qualsiasi lettura.

Ricorrenze

<i>aforisma</i>	pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92
<i>esperimento</i>	pp. 53, 80, 81, 86, 94, 95, 96
<i>leggere tra le righe</i>	pp. 88, 90, 92, 132
<i>lettura</i>	pp. 92, 93, 94, 95, 96, 97, 102
<i>lettura prima/seconda</i>	pp. 92, 93, 94, 95, 96, 97
<i>parole creatrici</i>	pp. 54, 55, 95, 96
<i>rete</i>	pp. 93, 95, 96, 97, 111
<i>trama</i>	pp. 93, 94, 95, 96
<i>volontà di potenza</i>	pp. 5, 34, 36, 38, 96, 97, 124, 128, 130, 132

47 – La verità impossibile della scienza



Nietzsche intende opporsi in modo radicale alla filosofia metafisica. La sua opposizione potrebbe essere verificata cominciando a leggere quel che scrive circa la *verità*.

Nell'af. 24, il primo del capitolo su *Lo spirito libero*, egli tratta del sapere della scienza, sostenendo che essa si è eretta su «basi di ignoranza, ormai salde e organiche»; è per questo motivo, allora, che «la volontà di sapere si basa sul fondamento di una volontà più possente, la volontà cioè di non sapere, di incertezza, di non verità. Non già come sua antitesi, bensì come suo affinamento».

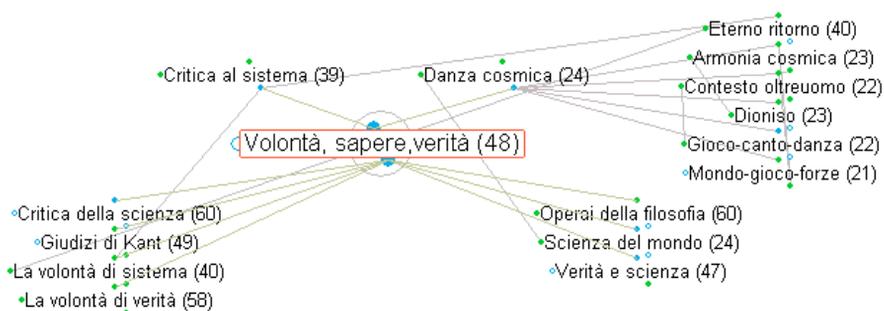
Più avanti, poi, si puntualizza come «la scienza migliore ci voglia tenere inchiodati nel miglior modo possibile a questo mondo semplificato, artificiale da cima a fondo, poeticizzato e falsificato a dovere e che, volutamente o no, essa [la scienza] ami l'errore, dal momento che lei, la vivente, –ama la vita».

La critica alla scienza si giustifica con il fatto che essa si basa su una semplificazione indebita e inadeguata della realtà dell'esistenza e che pertanto finisce col fondare le sue verità su un'operazione «riduzionistica», che non rappresenta la vita, ma anzi la mortifica; le dà la *morte*, proprio mentre intenderebbe rappresentarla.

Ricorrenze

<i>amore</i>	pp. 54, 101
<i>dottrina stile</i>	pp. 70, 87
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133
<i>vita</i>	pp. 14, 17, 18, 26, 28, 55, 57, 58, 70, 74, 75, 121, 126, 128, 130, 131, 133
<i>volontà di sapere</i>	pp. 22, 100, 120, 124, 130, 131

48 – Lo volontà di sapere come volontà di verità



Nietzsche critica il sapere della scienza, perché si basa su una semplificazione inadeguata della realtà della vita e pertanto fonda le sue verità su un'operazione «riduzionistica».

La *volontà di sapere* è tutt'una con «la *volontà di verità*, che ci sedurrà ancora a molti rischi, quel famoso spirito di verità di cui tutti i filosofi fino a oggi hanno parlato con venerazione [...]. Quale meraviglia se una buona volta, finalmente, diventiamo diffidenti, perdiamo la pazienza [...]. *Chi* è che ora propriamente ci pone domande? *Che cosa* in noi tende propriamente alla «verità»? [...]; ci siamo posti la questione del *valore* di questa volontà. Posto pure che noi vogliamo la verità: *perché non*, piuttosto, la non verità? [...]. Chi di noi è in questo caso Edipo? Chi la Sfinge?» (af. 1).

Nell'af. 4, poi, inizia la vera e propria opera di demolizione (*pars destruens*) della metafisica, con la messa in mora dei cosiddetti *pregiudizi dei filosofi*, cui si dedica l'intero cap. I: «siamo fundamentalmente propensi ad affermare che i giudizi più falsi (ai quali appartengono i *giudizi sintetici a priori*) sono per noi i più indispensabili, e che senza mantenere in vigore le finzioni logiche, senza una misurazione della realtà alla stregua del mondo, puramente inventato, dell'assoluto, dell'uguale a se stesso, senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l'uomo non potrebbe vivere – rinunciare ai giudizi falsi sarebbe rinunciare alla vita, una negazione della vita. Ammettere la non verità come condizione della vita: [...] una filosofia che osa questo si pone già soltanto per ciò, al di là del bene e del male».

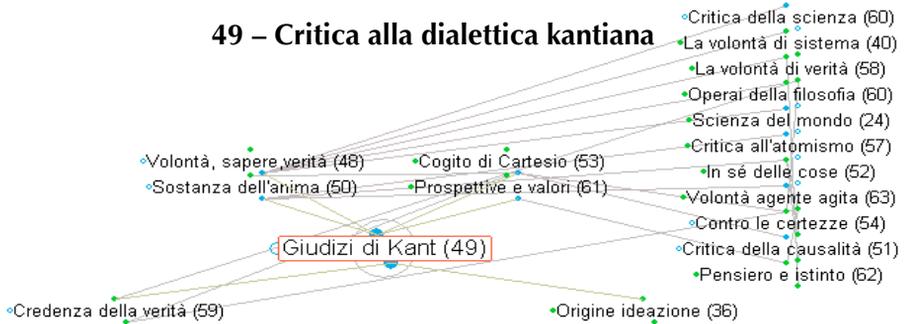
La conoscenza scientifica si regge su finzioni logiche. Il mondo stesso è inventato, così come è frutto di invenzione l'Assoluto o l'Uguale. Avviene una sorta di falsificazione costante della realtà, mediante il numero, con l'idea che l'intera realtà sia computabile. Tutto questo serve, poiché senza tale falsificazione/simulazione l'uomo non sarebbe in grado di sopravvivere.

La filosofia si rivela come autoconfessione del suo autore; nell'opera di un filosofo non si dà nulla di impersonale; essa è una specie di consapevole commedia (af. 7); in ogni caso, nulla di autenticamente oggettivo, perché «c'è un punto in ogni filosofia in cui la convinzione del filosofo entra in scena» (af. 8).

Tutti i tentativi di dare alla filosofia una parvenza di obiettività, per il solo fatto di dimostrarla *more geometrico*, sono ridicoli, perché la filosofia piuttosto che «amore della sapienza» è amore di sé.

Ricorrenze

<i>critica scienza</i>	pp. 98, 100
<i>danza di Siva</i>	pp. 52, 53
<i>filosofi autentici</i>	pp. 66, 73
<i>giudizi kantiani</i>	pp. 44, 67, 100, 102, 103
<i>mondo</i>	pp. 18, 24, 29, 36, 42, 43, 46, 47, 50, 53, 57, 58, 78, 83, 84, 97, 100, 101, 106, 107, 120, 122, 128, 130, 132
<i>nichilismo</i>	p. 120
<i>sistema</i>	pp. 8, 12, 66, 80, 81, 84, 86, 87, 97
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133
<i>volontà</i>	pp. 66, 82, 84, 97, 100
<i>volontà di potenza</i>	pp. 5, 34, 36, 38, 96, 97, 124, 128, 130, 132



A una critica generica della filosofia metafisica in *Al di là del bene e del male* fa seguito una più specifica.

Nietzsche critica i pregiudizi specifici di filosofi, spacciati per verità, che appaiono vere e proprie illusioni.

Si prende spunto dai giudizi sintetici di Kant, ma ancor prima dalla filosofia dialettica: «fanno tutti [i filosofi] le viste di aver scoperto e raggiunto le proprie opinioni attraverso l'autonomo sviluppo di una *dialettica fredda*, pura, divinamente imperturbabile [...], mentre invece, in fondo, una tesi pregiudizialmente adottata, un'idea improvvisa, una «suggestione», per lo più un desiderio interiore reso astratto e filtrato al setaccio vengono sostenuti da costoro con ragioni posteriormente cercate» (af. 5). Proseguendo la lettura, si perviene alla critica specifica a Kant: «la tartuferia altrettanto rigida quanto morigerata del vecchio Kant, con la quale egli ci adescava sulle vie traverse della dialettica, che ci conducono o più esattamente ci seducono al suo «imperativo categorico» – questo spettacolo ci fa sorridere, noi di gusto così sottile, noi per i quali è un non piccolo difetto rivedere le bucce alle raffinate malizie di vecchi moralisti e predicatori di morale».

Ancora in riferimento alla *dialettica* e più in particolare all'imperativo categorico, in cui si tornerà per la demolizione della problematica morale, nell'af. 188 si sostiene: «tu devi obbedire a chicchessia e per lungo tempo: altrimenti andrai in rovina e perderai rispetto per te stesso» – mi sembra che questo sia l'imperativo morale della natura, il quale indubbiamente non è 'categorico' come pretendeva il vecchio Kant, né diretto al singolo, bensì ai popoli, alle razze, alle epoche, alle classi e soprattutto a tutta quanta la bestia 'uomo', agli uomini».

Veniamo ora alla critica ai *giudizi sintetici apriori*: «Kant [...] si sentiva fiero di aver scoperto nell'uomo una nuova facoltà, la facoltà dei giudizi sintetici a priori». Da tale scoperta deriva la rapida fioritura della filo-

safia tedesca in spirito di emulazione: i giovani studiosi cercano di scoprire a loro volta altre *nuove facoltà* (Schelling stesso ‘scopre’ una facoltà soprannaturale, che battezza con il nome di *intuizione intellettuale*). Nietzsche sollecita l’attenzione: «ma riflettiamo: è l’ora. Come sono *possibili* giudizi sintetici *a priori*? – si chiedeva Kant-, e che cosa sarà propriamente? *Grazie a una facoltà*: purtroppo non con queste tre parole, ma con dozzina di dettagli, in atteggiamento venerando e con tale ostentazione di profondità germanica e di arzigogoli cerebrali, che non si badò alla esilarante *niaiserie allemande* nascosta in codesta risposta».

La reazione alla cosiddetta «scoperta» di Kant può considerarsi a buon diritto il risveglio da un sogno: «avevamo sognato: avanti a tutti e per primo – il vecchio Kant. Ma è poi questa – una risposta? Una spiegazione? O non piuttosto soltanto una ripetizione della domanda? Com’è che l’oppio fa dormire? ‘Grazie a una facoltà’, cioè la *virtus dormitiva*, risponde quel medico in Molière: *quia est in eo virus dormitiva, cujus est natura sensus assopire*».

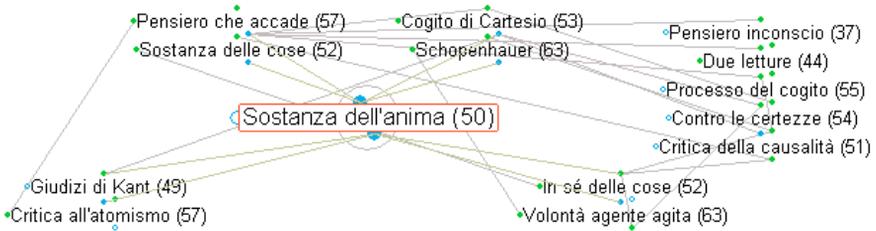
A questo punto Nietzsche crede sia giunto il momento di smascherare i ritrovati e le scoperte della filosofia metafisica. Si tratta di «sostituire alla domanda kantiana ‘come sono possibili i giudizi sintetici a priori?’ con un’altra domanda [a suo modo provocatoria e rivelatrice della genealogia della concettualità stessa della metafisica]: ‘perché è necessaria la fede in siffatti giudizi?’».

Insomma, qui Nietzsche sta sostenendo che la *verità* delle categorie kantiane (ma sarà lo stesso per tutti gli altri concetti filosofici) si fonda e si basa *non* su un sapere universalmente valido, ma piuttosto su una pregiudiziale accettazione *per fede*. L’idea stessa dei giudizi sintetici a priori è assurda, perché si vede in essi solo dei principi, che «devono essere creduti come veri, al fine della conservazione della nostra specie; ragion per cui, naturalmente, potrebbero anche essere giudizi falsi».

Ricorrenze

<i>credenza</i>	pp. 104, 111, 116, 123
<i>idea</i>	pp. 10, 24, 76, 77, 87, 101, 102, 103, 116, 121
<i>produzione</i>	pp. 76, 77, 78, 87

50 – Critica dei concetti di sostanza, di atomo e di anima



I principi della filosofia metafisica non sono dimostrati, ma semplicemente creduti. Da tale punto di vista Nietzsche critica singole categorie.

La critica al concetto di *sostanza* avviene in forza della negazione di esistenza dell'*atomo*. Due polacchi avversano le evidenze immediate: Copernico e Boscovich.

In opposizione a tutti i dati immediati dei nostri sensi, Copernico, infatti, ci insegna a rinnegare la *fede* che da sempre l'uomo ha in una terra immobile nello spazio cosmico; «Boscovich ci insegnò a rinnegare la fede nell'ultima cosa della terra che 'stava immobile', la fede nella 'sostanza', nella 'materia', nell'*atomo* come residuo terrestre, come piccola massa; è stato il più grande trionfo sui sensi che sia mai stato ottenuto sino a oggi sulla terra» (af. 12).

A questo punto Nietzsche ritiene che si debba andare ancora più in là, oltre la critica all'atomismo, vale a dire alla credenza di realtà sostanziali a se stanti, andando a colpire in un punto davvero nevralgico la stessa dottrina cristiana (e col cristianesimo anche il platonismo e *dunque*, almeno per Nietzsche, l'intera filosofia occidentale).

Leggiamo: «si deve prima di tutto dare il colpo di grazia anche a quell'altro e più funesto atomismo che il cristianesimo ci ha ottimamente e tanto a lungo insegnato, l'*atomismo delle anime*. Ci sia consentito di caratterizzare con questa parola quella *credenza* che considera l'anima come qualche cosa di indistruttibile, di eterno, di indivisibile, come una monade, come un *atomo*».

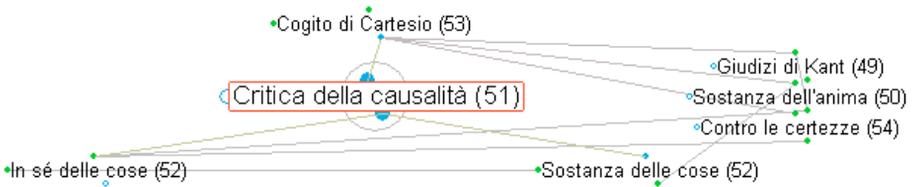
Esistenza dell'anima a se stante, indipendente dal corpo (tesi dell'immortalità, che il cristianesimo di per sé assume da Platone, avendo come proprio dogma invece la *resurrezione del corpo*) non ha alcun appoggio scientifico.

L'anima quale sostanza e atomo non ha realtà alcuna, ma è semplicemente una credenza. Lo scienziato dell'anima (lo psicologo), pertanto, deve rendersi conto che è condannato a *inventare*, piuttosto che a *trovare*, mediante successive e coordinate conoscenze.

Ricorrenze

<i>anima</i>	pp. 45, 56, 104, 105, 110, 111, 119, 120, 121, 131
<i>atomismo</i>	pp. 104, 119
<i>cosa in sé</i>	pp. 108, 112, 113, 125
<i>critica</i>	pp. 34, 35, 44, 46, 67, 81, 83, 95, 102, 103, 104, 108, 110, 112, 116, 119
<i>giudizi kantiani</i>	pp. 44, 67, 100, 102, 103
<i>sostanza</i>	pp. 74, 86, 104, 105, 119

51 – Critica del principio di causalità



Un costante bersaglio polemico di Nietzsche è il principio di causalità, cardine della conoscenza scientifica, ma più in generale del ragionamento logico: «la *causa sui* è la maggiore autocontraddizione che sia stata concepita fino a oggi, una specie di stupro e di innaturalità della logica: ma lo sfrenato orgoglio dell'uomo l'ha portato al punto di irretirsi profondamente e orribilmente proprio in quest'assurdità» (af. 21).

È assurdo attribuire carattere sostanziale ai concetti di causa e di effetto: «non bisogna erroneamente *deificare* 'causa' ed 'effetto' [...]; occorre servirsi appunto della 'causa' e dell'effetto' soltanto come meri *concetti*, cioè di finzioni convenzionali destinate alla connotazione, alla intellezione, non già alla spiegazione. Nell'«in sé» non esistono 'collegamenti causali', 'necessità', 'non libertà psicologiche', poiché in questo campo 'l'effetto' non consegue 'dalla causa' e non vige alcuna 'legge'. Siamo noi soltanto ad avere immaginosamente plasmato le cause, la successione e la funzionalità di una cosa rispetto all'altra, la relatività, la costrizione, il numero, la norma, la libertà, il motivo, lo scopo; e se foggiamo e infondiamo nelle cose questo mondo di segni come in 'in sé', operiamo in ciò ancora una volta come abbiamo sempre operato, cioè in *maniera* mitologica».

L'errore che comunemente si fa consiste nell'attribuire *realtà* a *causa* ed *effetto*, quasi che esista un 'qualcosa' che sia causa di qualcos'altro. Tale errore è in primo luogo della scienza della natura (Nietzsche fa riferimento ai 'naturalisti'), come anche poi, e di seguito, di quei filosofi che 'naturalizzano' teoreticamente, in conformità all'idiozia del meccanicismo

positivista, secondo cui un ente possiede una sorta di capacità o di *virtus*, di spinta rispetto a un altro ente, che diviene così il suo 'effetto'.

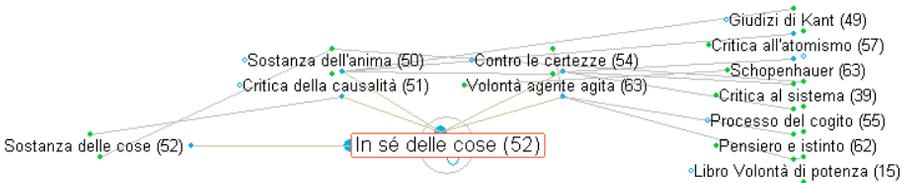
Causa ed effetto non sono sostanze, enti reali, ma puri e semplici concetti, sono finzioni convenzionali che non danno una spiegazione delle cose e dunque non ne permettono la conoscenza, ma piuttosto una loro connotazione, una semplice intellesione.

Mediante tali concetti, insomma, si stabilisce una possibilità di relazione delle cose a noi, al nostro *inessere* o *essere al mondo*.

Ricorrenze

<i>causa</i>	pp. 42, 45, 106, 107, 108, 111, 114, 116, 119, 127, 132
<i>cosa in sé</i>	pp. 108, 112, 113, 125
<i>effetto</i>	pp. 106, 107, 111, 113, 114, 115, 116, 130
<i>sostanza</i>	pp. 74, 86, 104, 105, 119

52 – L'in sé delle cose



Nella critica dei principi della metafisica da parte di Nietzsche l'in-sé-delle-cose ha un posto centrale.

Il pensatore tedesco sembra voler riprendere l'insegnamento kantiano quando sostiene che non si dà l'in sé delle cose e con esso i collegamenti causali o la necessità; inoltre l'effetto non consegue alla causa, come anche non c'è alcuna legge che determini tra le cose dei legami necessari.

Siamo noi, allora, ad avere creato un concatenamento causale, mediante invenzione e immaginazione. Mediante il concatenamento, poi, tutta una serie conseguente di concettualità: successione, funzionalità di una cosa rispetto a un'altra, relatività, costrizione, numero, norma, motivo, scopo, libertà ...

È così allora che sono messi in dubbio i principi e i presupposti della scienza, i quali sono concetti (o segni) che vanno a conformare o informare le cose. Meglio ancora: proprio in forza di tali segni si arriva a inventare l'in sé delle cose, il loro essere sostanziale.

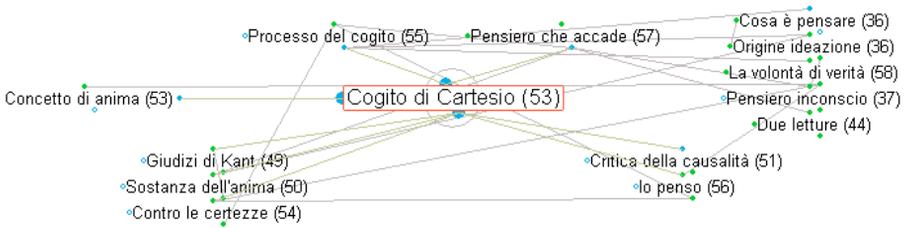
Tale operazione, piuttosto che scientifica, è dichiarata da Nietzsche addirittura mitologica (cfr. af. 21).

Altrove si mette in dubbio che la conoscenza possa afferrare «puro e nudo il suo oggetto, quale 'cosa in sé' [...]; non mi stancherò di ripetere che 'certezza immediata', così come 'assoluta conoscenza' e 'cosa in sé' comportano una *contradictio in adiecto*; ci si dovrebbe sbarazzare una buona volta della seduzione delle parole» (af. 16).

Ricorrenze

<i>causa</i>	pp. 42, 45, 106, 107, 108, 111, 114, 116, 119, 127, 132
<i>critica</i>	pp. 34, 35, 44, 46, 67, 81, 83, 95, 102, 103, 104, 108, 110, 112, 116, 119
<i>effetto</i>	pp. 106, 107, 111, 113, 114, 115, 116, 130

53 – Il *cogito* di Cartesio



La critica più radicale ai principi della metafisica è quella portata da Nietzsche al cogito di Cartesio, che è la stessa all'Io di Kant, da considerare il fondamento della filosofia moderna.

Troviamo scritto: «ma che fa in fondo l'intera filosofia moderna? Da Cartesio in poi – e, per la verità, più per dispetto contro di lui che sulla base del suo esempio– da parte di tutti i filosofi, sotto l'apparenza di una critica al concetto di soggetto e di predicato, si perpetra un attentato contro l'antico concetto di anima, –vale a dire: un attentato al presupposto fondamentale della dottrina cristiana» (af. 54).

Da Cartesio in poi, dunque, proprio in forza del principio cardine che si crede di poter stabilire quale soluzione del processo speculativo legato al dubbio metodico, nella filosofia moderna accade qualcosa che certo va ben oltre l'intento e la finalità teoretica dello stesso Cartesio: un attentato al presupposto della dottrina cristiana.

Il concetto di anima, infatti, viene messo in forse dalla filosofia, proprio per il fatto che si rivela altamente problematico il concetto di soggetto.

Certamente Cartesio si muove ancora in 'luogo teologico' per il fatto che ha bisogno della prova ontologica dell'esistenza di un dio quale garanzia dei *cogitata* del suo *cogito* e della loro corrispondenza a una realtà oggettiva; eppure è proprio da Cartesio che prende l'avvio una teoresi apertamente anticristiana.

Prosegue il testo: «una volta infatti si credeva all' 'anima' come si credeva, alla grammatica e al soggetto grammaticale: si diceva 'io' è condi-

zione, ‘penso’ è predicato e condizionato – il *pensare* è un’attività per la quale il soggetto *deve* essere pensato come causa. Si cercò allora, con un’ostinazione e un’astuzia mirabili, se non fosse possibile districarsi da questa rete, ci si domandò se non fosse vero caso mai il contrario: ‘penso’ condizione, ‘io’ condizionato; ‘io’ dunque soltanto una sintesi che viene *fatta* dal pensiero stesso. Kant voleva dimostrare, in fondo, che partendo dal soggetto, il soggetto non può essere dimostrato – e neppure l’oggetto» (af. 54).

Si credeva, si credeva ...

Diverse sono le *credenze*, che sostanziano il pensiero della filosofia moderna: l’anima immortale, la grammatica, il soggetto grammaticale, vale a dire l’io’ ...

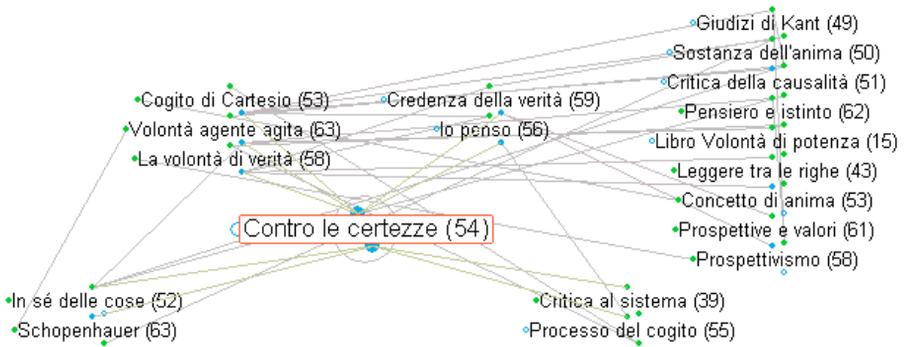
A ogni modo la credenza, ogni credenza, si propone nella modalità dell’io penso’: si dà un soggetto, un ‘io’, che è condizione e causa di un predicato: ‘penso’. Il pensare sarebbe così l’attività propria di un individuo, che ne è la causa.

Nietzsche pensa alla possibilità di inversione delle polarità del rapporto io-pensiero. Il ‘penso’ potrebbe essere la condizione e l’io il condizionato. Vale a dire: si dà pensiero, che successivamente realizza una sua sintesi nell’io, che è *effetto* di una sua *causa*.

Ricorrenze

<i>anima</i>	pp. 45, 56, 104, 105, 110, 111, 119, 120, 121, 131
<i>Cartesio</i>	pp. 8, 110, 111, 114, 116
<i>causalità</i>	pp. 76, 106, 116, 130
<i>certezza</i>	pp. 20, 84, 97, 108, 112, 113, 116, 118, 120
<i>cogito</i>	pp. 110, 114
<i>critica</i>	pp. 34, 35, 44, 46, 67, 81, 83, 95, 102, 103, 104, 108, 110, 112, 116, 119
<i>esso pensa</i>	pp. 118, 119
<i>Kant</i>	pp. 40, 44, 46, 64, 67, 102, 103, 110, 111, 116
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133

54 – Contro le certezze



La critica di Nietzsche all'in sé delle cose e all'io penso cartesiano viene approfondita là dove si pongono in dubbio le cosiddette certezze immediate, che non sono affatto tali, vale a dire né immediate, tantomeno sicure.

Leggiamo: «continuano ancora a esistere ingenui osservatori di sé, i quali credono che vi siano 'certezze immediate', per esempio 'io penso', o, come era la superstizione di Schopenhauer, 'io voglio': come se qui il conoscere potesse afferrare puro e nudo il suo oggetto, quale 'cosa in sé', e non potesse aver luogo una falsificazione né da parte del soggetto, né da parte dell'oggetto. Ma non mi stancherò di ripetere che 'certezza immediata', così come 'assoluta conoscenza' e 'cosa in sé' comportano una *contradictio in adiecto*»

Il dubbio circa le verità si riverbera, dunque, anche sulle certezze.

Si è certi dell'intuizione immediata, che dunque non ha bisogno di ragionamenti o di spiegazioni, perché di tutta evidenza, che attesta un io che pensa, così come Schopenhauer era certo dell'atto di volontà di un soggetto, per cui l'io voglio' diviene il punto di partenza indubitabile della sua filosofia.

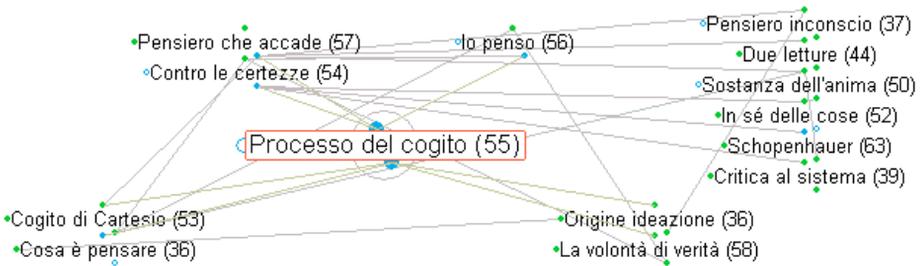
Si è ingenuamente e prekantianamente *certi* di qualcosa, *come se* (in una specie di simulazione e di ingenua semplificazione del nostro processo conoscitivo) la nostra conoscenza sia in grado di percepire e pensare il suo oggetto 'puro', come 'cosa in sé', non ancora falsificata nell'atto conoscitivo da parte dello stesso soggetto conoscente.

L'espressione «certezza immediata», così come l'altra che reclama e rivendica la conoscenza assoluta della 'cosa in sé', comporta una contraddizione, che si realizza per effetto di un gioco di parole: anzitutto si perviene alla certezza, mediante simulazione e semplificazione della realtà; in secondo luogo, la conoscenza di un oggetto non si dà mai come assoluta, perché relazionata al soggetto conoscente; infine, non si dà cosa in sé, ma, dal momento che si manifesta, sempre e *in primis* a noi, essa si dà solo *quoad nos*.

Ricorrenze

<i>aforisma</i>	pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92
<i>Cartesio</i>	pp. 8, 110, 111, 114, 116
<i>cogito</i>	pp. 110, 114
<i>cosa in sé</i>	pp. 108, 112, 113, 125
<i>critica</i>	pp. 34, 35, 44, 46, 67, 81, 83, 95, 102, 103, 104, 108, 110, 112, 116, 119
<i>intero</i>	pp. 12, 52, 82, 100, 130, 131
<i>Schopenhauer</i>	pp. 112, 128, 130
<i>struttura</i>	pp. 8, 14, 28, 26, 28, 36, 67, 68, 72, 73, 82, 92
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133
<i>volontà</i>	pp. 66, 82, 84, 97, 100

55 – Il *cogito* come processo



La filosofia metafisica, da Cartesio in poi, non sembra aver avuto dubbi circa l'evidenza dell'io penso.

Nietzsche sostiene: «creda pure il volgo che conoscere sia un conoscere esaustivo; il filosofo deve dirsi: se scompongo il processo che si esprime nella proposizione 'io penso', ho una serie di asserzioni temerarie, la giustificazione delle quali mi è difficile, forse impossibile, –come per esempio che sia *io* a pensare, che debba esistere un qualcosa, in generale, che pensi, che pensare sia l'attività e l'effetto di un essere che è pensato come causa, che esista un 'io', infine, che sia già assodato che cos'è caratterizzabile in termini di pensiero, –che io *sappia* che cos'è *pensare*» (af. 16).

Si propone qui la distinzione tra quel che è il senso comune e volgare, corrispondente anche al senso comune filosofico, e quella che è la riflessione di una filosofia critica. La filosofia metafisica, che si fonda e si affida sulle certezze immediate e indubitabili, non sembra avere dubbi circa l'evidenza del *cogito*, dell'io penso'.

Nietzsche propone invece la scomposizione di un'espressione che risulta complessa e problematica: essa è stata costruita e pertanto va decostruita e scomposta, in vista della sua necessaria problematizzazione.

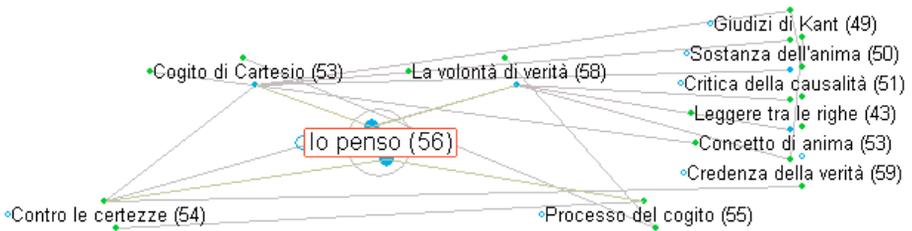
L'*io penso* non è affatto un dato immediato della nostra coscienza; a esso si è pervenuti al termine di un processo, che dev'essere vivisezionato. Nietzsche lo fa, constatando come prima ancora dell'asserzione 'io penso', abbiamo dovuto accettare tutta una serie di altre asserzioni, per la verità alquanto temerarie, che non sembrano facilmente giustificabili.

Vediamo quali sono: a *pensare* sono *io*, è il *mio* «io» quello che pensa; si confida nell'esistenza di qualcosa che sia in grado di pensare; pensare è il *proprium* di un essere, che dunque è *causa* del proprio pensiero, il suo *effetto*; che esista un *io*; e infine una considerazione che sintetizza un po' tutte le precedenti: che «io sappia che cosa significhi *pensare*».

Ricorrenze

<i>accadimento</i>	pp. 118, 130
<i>Cartesio</i>	pp. 8, 110, 111, 114, 116
<i>cogito</i>	pp. 110, 114
<i>esso pensa</i>	pp. 118, 119
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55,, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>produzione</i>	pp. 76, 77, 78, 87

56 – L'origine del pensiero e la volontà di verità



Con la critica all'*io penso* di Cartesio (e di Kant) Nietzsche mina alle basi l'assunto fondamentale del pensiero moderno e, ancor prima, della metafisica.

Al posto di una certezza immediata, che corrisponde all'*idea chiara e distinta* cartesiana, ci si ritrova a dover problematizzare tutta una serie di concetti con degli interrogativi, cui la metafisica non sembra poter dare risposte, dal momento che non ha ritenuto di doverseli porre come interrogativi: da dove si attinge il concetto stesso di pensare? perché la credenza in una *causa* e in un *effetto* conseguente, vale a dire nel principio di causalità? cos'è che ci mette nelle condizioni di parlare di un 'io' come causa, che produce i pensieri, quali suoi effetti?

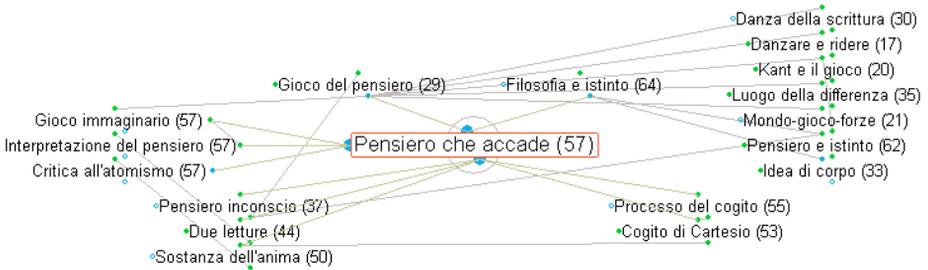
In conclusione: «chi, richiamandosi a una specie di *intuizione* della conoscenza, si sentisse così fiducioso da rispondere, come fa colui che dice: 'io penso e so che questo almeno è vero, reale, certo' – troverebbe oggi pronti in un filosofo un sorriso e due punti interrogativi: 'signor mio, gli farebbe capire il filosofo, è improbabile che lei non si sbagli: ma perché, poi, verità a tutti i costi?'» (af. 16).

Che sia *io* a pensare non è una *verità*, perché non se ne ha certezza; e poi, perché voler conseguire a tutti i costi una verità: da dove proviene questo impulso alla ricerca della verità, questa *volontà di verità*?

Ricorrenze

<i>Cartesio</i>	pp. 8, 110, 111, 114, 116
<i>certezza</i>	pp. 20, 84, 97, 108, 112, 113, 116, 118, 120
<i>cogito</i>	pp. 110, 114
<i>Kant</i>	pp. 40, 44, 46, 64, 67, 102, 103, 110, 111, 116
<i>nichilismo</i>	p. 120
<i>pensare</i>	pp. 26, 61, 62, 63, 64, 70, 83, 111, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 128, 131, 133
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133
<i>volontà</i>	pp. 66, 82, 84, 97, 100

57 – Il processo di pensiero come accadimento



Portando a conclusione le considerazioni critiche concernenti l'‘io penso’ e più in generale il *pensare*, Nietzsche sostiene: «per quanto riguarda la superstizione dei logici, non mi stancherò mai di tornare sempre a sottolineare un piccolo, esiguo dato di fatto, che malvolentieri questi superstiziosi sono disposti ad ammettere, –vale a dire, che un pensiero viene quando è ‘lui’ a volerlo, e non quando ‘io’ lo voglio; cosicché è una *falsificazione* dello stato dei fatti dire: il soggetto ‘io’ è la condizione del predicato ‘penso’. *Esso* pensa: ma che questo ‘esso’ sia proprio quel famoso vecchio ‘io’ è, per dirlo in maniera blanda, soltanto una supposizione, un’affermazione, soprattutto non è affatto una ‘certezza immediata’» (af. 17).

Contro le ‘superstizioni’ dei ‘filosofi di professione’, Nietzsche sostiene l'accadere del pensiero, che non potrebbe essere mai sottoscritto dai logici.

Il pensiero «viene», accade ed emerge da uno stato inconscio, in cui si trova a essere nel gioco dell'immaginario, prima di pervenire a coscienza e a razionalizzazione. Esso non viene quando l'Io coscienziale lo elabora, ma quando è *lui stesso* a voler essere.

Non corrisponde a verità dire che il soggetto è condizione e causa del predicato «penso». Ma allora «chi pensa?», chi elabora quel pensiero che *ac-cade*? La risposta di Nietzsche: «*esso* pensa».

Ma anche «esso» non risulta essere un dato di realtà, quanto piuttosto l'*interpretazione del processo del pensiero*. È la grammatica allora a voler (dover) stabilire un soggetto e una causa per il pensiero.

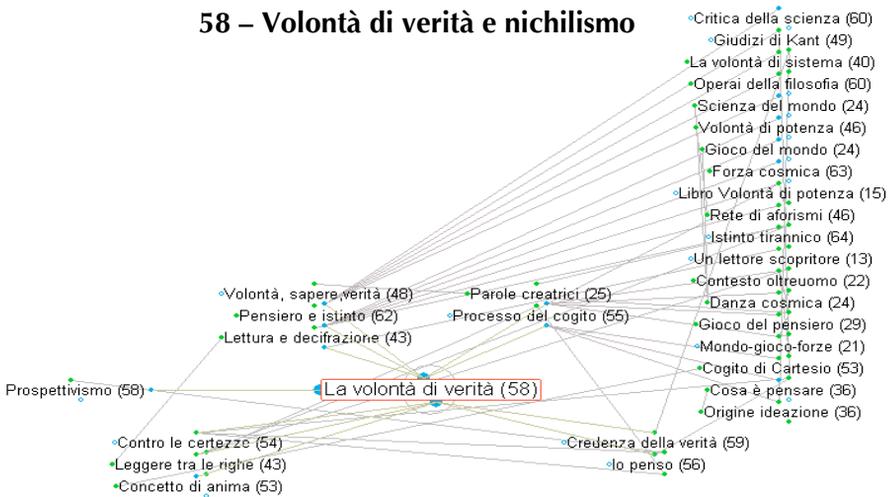
Conclude, poi, Nietzsche: «già con questo ‘esso pensa’ si è fatto anche troppo: già questo ‘esso’ contiene un’*interpretazione* del processo e non rientra nel processo stesso. Si conclude a questo punto, secondo la consuetudine grammaticale: ‘pensare è un’attività, a ogni attività compete qualcuno che sia attivo, di conseguenza ... ‘[...]’; forse un bel giorno ci si abituerà ancora, anche da parte dei logici, a cavarsela senza quel piccolo ‘esso’, nel quale si è volatilizzato l’onesto, vecchio ‘io’» (af. 17).

Qui Nietzsche indirizza la sua riflessione ai concetti di ‘sostanza’ e di ‘anima’, proponendo una critica all’atomismo, che ricerca sotto ogni forza agente un ‘conglomerato di materia’, vale a dire un ‘atomo’, che è il soggetto di qualsiasi azione. Come i fisici, però, hanno ormai imparato a fare a meno di un sostanziale ‘residuo terrestre’ materiale, allo stesso modo un giorno anche i logici se la caveranno, senza un soggetto sostanziale, senza un ‘io’, ma anche senza un ‘esso’.

Ricorrenze

<i>anima</i>	pp. 45, 56, 104, 105, 110, 111, 119, 120, 121, 131
<i>cogito</i>	pp. 110, 114
<i>Cartesio</i>	pp. 8, 110, 111, 114, 116
<i>esso pensa</i>	pp. 118, 119
<i>inconscio</i>	pp. 77, 78, 118
<i>interpretazione</i>	pp. 30, 53, 74, 90, 91, 92, 119
<i>lettura</i>	pp. 92, 93, 94, 95, 96, 97, 102
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>processo</i>	pp. 12, 17, 21, 24, 86, 94, 110, 112, 114, 118, 119

58 – Volontà di verità e nichilismo



Scrivete Nietzsche: «Il fervore e la sottigliezza, potrei perfino dire: l'astuzia, con cui oggi ovunque in Europa ci si avventa sul problema del 'mondo reale e di quello apparente', dà a pensare e fa tendere l'orecchio; e chi non percepisce qui, nello sfondo, se non una 'volontà di verità' e null'altro, non può certamente rallegrarsi di un acutissimo udito. In singoli e rari casi può realmente essere interessata una tale volontà di verità, un qualche smisurato e avventuroso coraggio, un'ambizione da metafisici di una sentinella perduta, che preferisce pur sempre un pugno di 'certezza' a un'intera carrozza carica di belle possibilità; possono esserci perfino puritani fanatici della coscienza, che preferiscono agonizzare su un sicuro nulla piuttosto che su un incerto qualche cosa. Ma questo è nichilismo e indice di un'anima disperante, mortalmente esausta» (af. 10).

La metafisica fa perno sulla volontà di verità, piuttosto che sulla verità; si preferisce un pugno di certezze piuttosto che delle possibilità; il sicuro nulla a un incerto qualcosa. Ma questo è senza dubbio *nichilismo*.

Nella *Prefazione ad *Al di là del bene e del male** troviamo scritto: «posto che la verità sia una donna, – e perché no? non è forse fondato il sospetto che tutti i filosofi, in quanto furono dogmatici, s'intendevano poco di donne? Certo i filosofi, in quanto furono dogmatici, s'intendevano poco di donne? che la terribile serietà, la sgraziata invadenza con cui essi, fino a oggi, erano soliti accostarsi alla verità, costituivano dei mezzi maldestri e inopportuni per guadagnarsi appunto i favori di una donna? – o è che essa non si è lasciata sedurre» e più avanti: «Seriamente parlando, ci

sono buone ragioni per sperare che in filosofia ogni dogmatizzare, per quanto si sia atteggiato in maniera pomposa, definitivamente e universalmente valida, possa essere stato soltanto una nobile bambocciata e una cosa da principianti; e che è forse assai prossimo il tempo in cui si comprenderà sempre più «che cosa» propriamente è stato sufficiente per fornire le fondamenta a tali sublimi e assolute costruzioni dei filosofi, quali i dogmatici fino a oggi hanno edificato, – una qualche superstizione popolare di età immemorabile (come la superstizione dell'anima che, quale superstizione del soggetto e dell'io, ancor oggi non ha cessato di creare disordini), forse un qualche giuoco di parole, una seduzione da parte della grammatica o una temeraria generalizzazione di dati di fatto molto angusti, molto personali, molto umani, troppo umani». E infine: «La filosofia dei dogmatici è stata, vogliamo sperarlo, soltanto una promessa per i secoli avvenire [...]; non si deve essere irricoscenti verso di essa, per quanto si debba senz'altro confessare che il peggiore e il più ostinato e pericoloso di tutti gli errori sia stato, fino a oggi, un errore da dogmatici, vale a dire l'invenzione platonica del puro spirito e del bene in sé».

La trovata più notevole dei dogmatici risiede nell'invenzione platonica del puro spirito e del bene in sé, dal punto di vista dello spirito libero, vale a dire dell'oltreuomo, Nietzsche prospetta anzitutto la negazione dello spirito e dell'idea stessa del Bene, per l'affermazione del carattere prospettico come condizione fondamentale di ogni vita.

Si delinea qui un'idea consapevolmente antitetica a Platone, il quale all'inizio del libro VII della *Repubblica* caratterizza l'idea del bene come il sole che genera sia la verità, sia la facoltà di cogliere la verità stessa, vale a dire l'anima. La verità della filosofia dogmatica è affidata alla fede nelle certezze immediate, vale a dire a una considerazione del tutto superficiale delle cose, che considera di esse solo l'aspetto fenomenico e che s'identifica come morale.

Ricorrenze

<i>anima</i>	pp. 45, 56, 104, 105, 110, 111, 119, 120, 131
<i>certezza</i>	pp. 20, 84, 97, 108, 112, 113, 116, 118, 120
<i>cogito</i>	pp. 110, 114
<i>interpretazione</i>	pp. 30, 53, 74, 90, 91, 92, 119
<i>istinto</i>	pp. 128, 132

59 – Verità e prospettivismo



Scrivi Nietzsche: «la fede in ‘certezze immediate’ è un’ingenuità ‘morale’ che fa onore a noi filosofi: ma – dobbiamo ormai essere uomini non ‘soltanto morali’! Prescindendo dalla morale, quella fede è una stupidaggine che non ci fa molto onore!»

E più avanti: «che la verità abbia maggior valore dell’apparenza, non è nulla più che un pregiudizio morale; è perfino l’ammissione peggio dimostrata che ci sia al mondo. Si voglia dunque confessare a se stessi quanto segue: che non ci sarebbe assolutamente vita, se non sulla base di valutazioni e di illusioni prospettiche; e se si volesse con il virtuoso entusiasmo e la balordaggine di alcuni filosofi togliere completamente di mezzo il ‘mondo apparente’, ebbene, posto che voi possiate far questo, – anche della vostra ‘verità’, almeno in questo caso, non resterebbe più nulla! Sì, che cosa ci costringe soprattutto ad ammettere che esista una sostanziale antitesi di ‘vero’ e ‘falso’? Non basta forse riconoscere diversi gradi di illusorietà, nonché, per così dire, ombre e tonalità complessive, più chiare e più oscure, dell’apparenza, differenti *valeurs*, per usare il linguaggio dei pittori? Per quale ragione mai il mondo, ‘che in qualche maniera ci concerne’, – non potrebbe essere una finzione? E se a questo punto qualcuno domandasse ‘ma non si richiede per ogni finzione un autore’? – non gli si potrebbe rispondere chiaro e tondo: E perché mai? Codesto ‘si richiede’ non rientra forse nella finzione? Non è forse permesso essere alla fine un po’ ironici verso il soggetto, come verso oggetto e predicato?» (af. 34).

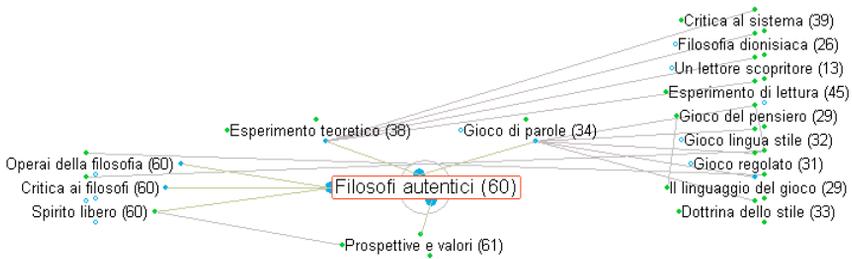
Per Nietzsche la fede in certezze immediate è una sorta di ingenuità morale, un pregiudizio, che si fonda sulla credenza che la verità abbia maggior valore delle apparenze.

Al di fuori delle apparenze, delle illusioni e delle valutazioni prospettive non si dà pertanto alcuna verità.

Ricorrenze

<i>certezza</i>	pp. 20, 84, 97, 108, 112, 113, 116, 118, 120
<i>nichilismo</i>	p. 120
<i>prospettiva</i>	pp. 46, 56, 84, 126, 127
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133
<i>volontà</i>	pp. 66, 82, 84, 97, 100

60 – Volontà di verità è volontà di potenza



Nietzsche prova a identificare l'autentica filosofia: «insisto nel dire che cessi finalmente dallo scambiare per filosofi gli operai della filosofia e soprattutto gli uomini di scienza – e che proprio su questo punto si dia rigorosamente 'a ognuno il suo', e non già troppo a questi, troppo poco a quelli. Può darsi che per l'educazione del vero filosofo sia necessario che anche lui si sia arrestato una volta su tutti questi gradini ai quali i suoi servitori, gli operai scientifici della filosofia, restano inchiodati – 'devono' restare inchiodati; forse deve essere stato anche lui un critico e uno scettico e un dogmatico e uno storico, e oltre a ciò un poeta e un raccoglitore e un viaggiatore e un divinatore di enigmi e un moralista e un veggente e un 'libero spirito', quasi ogni cosa, per percorrere la cerchia dei valori e dei sentimenti di valore umani e per 'potere' scrutare dall'alto verso ogni lontananza, dagli abissi verso ogni altitudine, dal cantuccio verso ogni orizzonte. Ma tutte queste sono soltanto condizioni preliminari del suo compito: questo stesso compito vuole qualcosa di diverso – esige che egli 'crei dei valori'» (af. 211).

Gli «operai» della filosofia sono i metafisici, che custodiscono il passato, mentre i filosofi, gli spiriti liberi, si protendono verso l'avvenire: per loro il conoscere è creare e legiferare e la loro *volontà di verità* è *volontà di potenza*.

Nietzsche si chiede: «come potrebbe nascere qualcosa dal suo contrario? Per esempio: la verità dall'errore? O la *volontà di verità* dalla volontà di illusione? O l'azione disinteressata dal proprio tornaconto? O la pura solare contemplazione dei saggi dalla concupiscenza?» (af. 2).

L'origine delle cose che abbiano per noi un valore deve risiedere in qualcosa di diverso dal mondo effimero e ingannatore del fenomeno e delle apparenze.

La metafisica di tutti i tempi ha sempre dato risposte, puntando su un valore quale puntello a tutti i ragionamenti logici.

Ma l'origine cui essa indirizza non è in seno all'essere, in qualcosa di non transeunte, nel dio nascosto della cosa in sé.

Da tale fede inconcussa si concretizza, nella pratica filosofica di tutti i tempi, la volontà di verità.

Ricorrenze

<i>cosa in sé</i>	pp. 108, 112, 113, 125
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133
<i>volontà di sapere</i>	pp. 22, 100, 120, 124, 130, 131

61 – Il dubbio circa i valori e la volontà di verità



La metafisica crede nell'antitesi dei valori. Il filosofo non ha alcun dubbio, dunque, che le antitesi siano da considerare «prospettive provvisorie, ricavate per lo più forse da un 'angolo' [di visuale], forse dal basso in alto». Si dovrebbe poi ritenere possibile che lo stesso *valore* delle cose giudicate dal punto di vista della *propria* morale, e dunque da un singolare angolo di prospettiva, sia tale in forza e per virtù del fatto che le cose 'buone' sono «imparentate, annodate e agganciate a quelle cattive, apparentemente antitetiche, e *forse* anzi sono a queste essenzialmente simili».

Nietzsche sottolinea qui il *forse* ... Chi vorrà un giorno occuparsi e preoccuparsi di tali pericolosi 'forse'?

«Occorre aspettare l'arrivo di un nuovo genere di filosofi, tali che abbiano gusti e inclinazioni diverse e opposte rispetto a quelle finora esistenti – filosofi del pericoloso 'forse' in ogni senso» (af. 2). Essi proporranno il 'forse' e il dubbio riguardo a qualsiasi prospettiva, dunque anche rispetto a quella che si va proponendo come nuova e radicalmente diversa. Diviene così precaria l'antitesi concernente vero/falso, così come quella che corre parallela circa realtà/apparenza o valore/disvalore: «si voglia dunque confessare a se stessi quanto segue: che non ci sarebbe assolutamente vita, se non sulla base di valutazioni e di *illusioni prospettiche*; e se si volesse con il virtuoso entusiasmo e la balordaggine di alcuni filosofi togliere completamente di mezzo il 'mondo apparente', ebbene, posto che voi possiate far questo, – anche della vostra 'verità', almeno in questo caso, non resterebbe più nulla!» (af. 34).

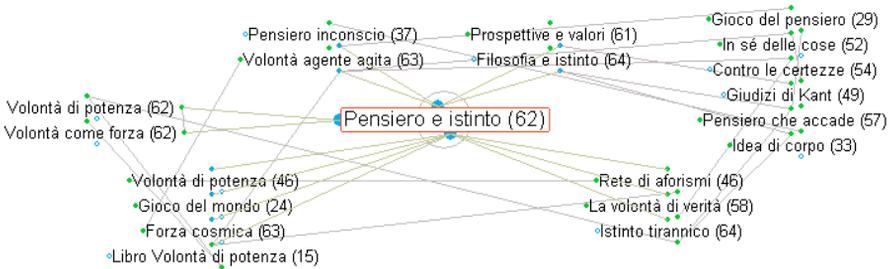
Si pone allora la questione della verità dello stesso prospettivismo cosmico, che non può darsi, così come capita in una prospettiva metafisica, quale *adaequatio*: ma allora che senso assume *per noi* il concetto stesso di conoscenza?

Dalla volontà di verità si passa alla considerazione di un altro concetto: il valore della stessa verità, che si va ricercando: «in realtà, abbiamo sostato a lungo dinanzi al problema della causa di questo *volere* [di verità] – finché abbiamo finito per arrestarci completamente dinanzi a un problema ancora più profondo. Ci siamo posti la questione del *valore* di questa *volontà*» (af. 1).

Ricorrenze

<i>filosofi autentici</i>	pp. 66, 73
<i>giudizi kantiani</i>	pp. 44, 67, 100, 102, 103
<i>istinto</i>	pp. 128, 132
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>prospettiva</i>	pp. 46, 56, 84, 126, 127
<i>spiriti liberi</i>	pp. 55, 81, 124
<i>valore</i>	pp. 16, 100, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 133
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133
<i>volontà di potenza</i>	pp. 5, 34, 36, 38, 96, 97, 124, 128, 130, 132

62 – Volontà di potenza e il pensiero come istinto



Che senso ha, che valore assume il fatto che tendiamo alla *verità*, che la vogliamo? che siamo spinti a essa da una *volontà di potenza*?

Troviamo scritto: «posto che nient'altro sia 'dato' come reale, salvo il nostro mondo di bramosie e di passioni, e che non si possa discendere o salire ad alcun'altra 'realtà', salvo appunto quella dei nostri istinti – il pensare, infatti, è soltanto un rapportarsi reciproco degli istinti –: non sarebbe allora permesso di fare il tentativo e di porre la questione se questo 'dato' non 'basti' a intendere, sulla base di quelli similari, anche il cosiddetto mondo meccanicistico (o 'materiale') ?» (af. 36).

Lo stesso mondo materiale, sottoposto alla conoscenza dell'io, non è soltanto «puro» fenomeno, illusione o 'rappresentazione' (Schopenhauer), ma ha lo stesso grado di realtà delle nostre pulsioni e dei nostri affetti: è una specie di vita istintiva, dunque, in cui tutte le funzioni organiche sono congiunte le une alle altre.

Qui Nietzsche crede di poter negare, o per lo meno mettere in dubbio, la differenza tra le *forze* che operano nel mondo *esterno* e quelle che agiscono all'*interno*, dominando la vita interiore dell'individuo.

Sia nel caso di forze che operano nel mondo esterno, sia nel caso di quelle che operano nel mondo interno, si tratta della medesima forma di volontà di potenza.

Ricorrenze

<i>aforisma</i>	pp. 32, 82, 86, 88, 90, 91, 92
<i>danza cosmica</i>	pp. 52, 53, 54
<i>danza di Siva</i>	pp. 52, 53
<i>gioco</i>	pp. 24, 38, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 75, 78, 84, 113
<i>nichilismo</i>	p. 120
<i>rete</i>	pp. 93, 95, 96, 97, 111
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133
<i>volontà</i>	pp. 66, 82, 84, 97, 100
<i>volontà di potenza</i>	pp. 5, 34, 36, 38, 96, 97, 124, 128, 130, 132

63 – Volontà agente e volontà agita



Poiché non si danno né *sostanze*, né *cose in sé*, ma soltanto *forze*, la *volontà di potenza* è reale e rappresenta la chiave di volta dell'intero mondo.

Leggiamo: «in definitiva la questione è se noi effettivamente riconosciamo la volontà come *agente*, se noi crediamo alla *causalità del volere*». La causalità del volere è esclusiva e si osa ipotizzare che sia una forza volitiva e un effetto del volere anche qualsiasi accadimento meccanico.

In conclusione: «posto infine che si riuscisse a spiegare tutta quanta la nostra vita istintiva come la plasmazione e la ramificazione di 'un'unica' forma fondamentale del volere – cioè della volontà di potenza, come è la 'mia' tesi –; posto che si potesse ricondurre tutte le funzioni organiche a questa volontà di potenza e si trovasse in essa la soluzione del problema della generazione e della nutrizione – si tratta di 'un solo' problema –, ci si sarebbe con ciò procurati il diritto di determinare univocamente «ogni» forza agente come: «volontà di potenza». Il mondo veduto dall'interno, il mondo determinato e qualificato secondo il suo 'carattere intelligibile' – sarebbe appunto 'volontà di potenza' e nient'altro che questa» (af. 36).

Sulla *volontà* Nietzsche crede di poter sostenere una tesi diversa da Schopenhauer (si veda. af. 19), il quale, accogliendo i pregiudizi del volgo, propose la volontà come qualcosa di noto. In quanto tale essa è 'semplice', mentre Nietzsche intende sottolinearne l'aspetto di complicazione, che indebitamente si riduce a unità: «in ogni volere c'è in primo luogo una *molteplicità di sensazioni*, vale a dire la sensazione dello stato da cui ci si vorrebbe allontanare, la sensazione dello stato da cui ci si vorrebbe avvicinare, la sensazione di questo stesso 'allontanarsi' e 'tendere', quindi anche una concomitante sensazione muscolare».

Ancora più interessante è poi quel che segue: «al pari dunque del sentire, e, per la verità, di un sentire di molte specie, così, in secondo luogo, anche il pensare deve essere riconosciuto quale ingrediente della volontà: in ogni atto di volontà esiste un pensiero che comanda; e non si deve in alcun modo credere di poter separare questo pensiero dal ‘volere’, come se il volere dovesse poi continuare a sussistere!» (af. 19).

La volontà è dunque l’anima stessa del nostro intero sensorio. Il *pensare* è interno alla volontà, connesso in modo inscindibile con essa, al tempo stesso la volontà è sempre *razionale*, vale a dire è sorretta e diretta da un pensiero.

Infine la volontà è anche passione, passione del comando, volontà di potenza.

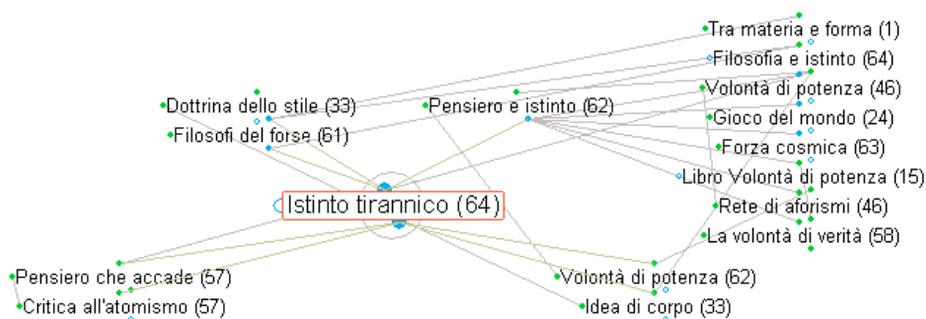
Si parla spesso di libertà del volere, come se l’io fosse libero e altri dovesse obbedirgli. Precisa, però, Nietzsche che l’uomo che vuole comanda a un qualcosa che gli obbedisce, ma è stupefacente constatare come «noi siamo allo stesso tempo chi comanda e chi obbedisce, e, come parte ubbidiente, conosciamo le sensazioni del costringere, dell’opprimere, del resistere, del muovere, la quali sono solite aver inizio subito dopo l’atto del volere» (af. 19).

Si dà pertanto attività nell’atto volontario, ma si arriva anche a subire qualcosa. Tutto ciò sta a sottolineare ancora una volta come l’essere che vuole non sia da considerare in modo unitario e «semplice», ma piuttosto come un coacervo di forze (esterne e interne, consapevoli e inconsapevoli), tutte caratterizzate da volontà, che tende a imporsi come forza cosmica.

Ricorrenze

<i>certezza</i>	pp. 20, 84, 97, 108, 112, 113, 116, 118, 120
<i>cosa in sé</i>	pp. 108, 112, 113, 125
<i>forza</i>	pp. 38, 46, 52, 55, 82, 83, 97, 104, 108, 110, 119, 126, 130, 131
<i>istinto</i>	pp. 128, 132
<i>Schopenhauer</i>	pp. 112, 128, 130
<i>sostanza</i>	pp. 74, 86, 104, 105, 119
<i>volontà di potenza</i>	pp. 5, 34, 36, 38, 96, 97, 124, 128, 130, 132

64 – La filosofia quale istinto tirannico e volontà di potenza



Il pensiero è costituito dal rapportarsi degli istinti tra di loro (af. 36); pertanto «la filosofia è questo stesso istinto tirannico, la più spirituale, volontà di potenza, di ‘creazione del mondo’, di una causa prima» (af. 9).

A ‘far filosofia’, dunque, pensa un istinto che si serve poi della conoscenza come di un suo strumento; e si parla così semplicemente, ma erroneamente di un ‘istinto di conoscenza’, semplificando notevolmente le cose.

Si trova scritto: «chi considera i fondamentali istinti umani, per vedere fino a che punto proprio essi possano qui essere entrati in giuoco come geni «ispiratori» (oppure demoni e coboldi), si accorgerà che certamente una volta essi hanno tutti praticato la filosofia – e che ognuno di questi, nella sua singolarità, sarebbe disposto anche troppo volentieri a presentare precisamente «se stesso» come l’ultimo fine dell’esistenza e come il più legittimo «signore» di tutti gli altri istinti. Ogni istinto infatti è bramoso di dominio: e come «tale» cerca di filosofare» (af. 6).

Infine nell’af. 3 si precisa come il pensiero del filosofo sia essenzialmente costituito da aspetti istintuali e passionali, che non sembrerebbero avere a che fare con l’attività speculativa. Dopo aver rivelato di leggere «i filosofi tra le righe e riveduto le loro bucce», Nietzsche sostiene che «occorre trasformare il proprio modo di vedere» e «considerare la maggior parte del pensiero cosciente tra le attività dell’istinto, anche laddove si tratti di *pensiero filosofico* [...]; così l’esser cosciente’ non può essere ‘contrapposto’, in una qualche maniera decisiva, all’istintivo, – il pensiero cosciente di un filosofo è per lo più segretamente diretto dai suoi istinti e

costretto in determinati binari. Anche dietro ogni logica e la sua apparente sovranità di movimento stanno apprezzamenti di valore, o per esprimermi più chiaramente, esigenze fisiologiche di una determinata specie di vita» (af. 3).

Cosa pensare poi dello stesso ‘pensiero fondamentale’ relativo alla volontà di potenza?

Leggiamo: «negli scritti di un eremita si ode ancor sempre qualcosa come la eco del deserto, qualcosa dei bisbigli e del timido guardarsi attorno della solitudine [...]; l'eremita non crede che un filosofo – posto che un filosofo sia sempre stato, prima di tutto, un eremita – abbia mai espresso in libri le sue intime ed estreme opinioni: non si scrivono forse libri al preciso scopo di nascondere quel che si custodisce dentro di sé? – dubiterà, anzi, che un filosofo ‘possa’ avere in generale ‘estreme e intime’ opinioni, pensando invece che ci sia in lui, dietro ogni caverna, una caverna ancor più profonda – un mondo più vasto, più strano, più ricco al di sopra d’una superficie, un abisso sotto ogni fondo, sotto ogni «fondazione». Ogni filosofia è filosofia di proscenio – questo è un giudizio da eremita: «V’è qualcosa di arbitrario nel fatto che ‘costui’ si sia arrestato ‘qui’, abbia rivolto lo sguardo indietro e intorno a sé, non abbia, ‘qui’, scavato più profondamente e abbia messo in disparte la vanga – c’è pure qualcosa di sospetto in tutto ciò». Ogni filosofia ‘nasconde’ anche una filosofia; ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera» (af. 289).

E infine, proprio perché il ‘nuovo genere di filosofi’ sono pensatori del pericoloso ‘forse’ in tutti i sensi (af. 2), Nietzsche è portato a mettere in dubbio i suoi stessi pensieri: «che cosa mai siete voi, miei pensieri scritti e dipinti! [...] alcuni di voi sono pronti, lo temo, a divenire tante verità: hanno un’aria così immortale, così onesta da spezzare il cuore, così noiosa! Ed è mai stato diversamente? Che cosa, infatti, scriviamo e dipingiamo noi, mandarini del pennello cinese, eternizzatori delle cose che si *lasciano* scrivere, che cosa soltanto siamo capaci di dipingere?

Ahimè sempre unicamente quel che appunto è destinato ad appassire e comincia a perdere il suo profumo! [...]. Noi eternizziamo quel che non può vivere a lungo e volare, soltanto cose stanche e marcescenti! Ed è soltanto per il vostro *pomeriggio*, o miei pensieri scritti e dipinti, che io possiedo colori, forse molti colori, molte variopinte dolcezze e cinquanta gialli e marroni e verdi e rossi: – ma questo non basta a far indovinare quale aspetto avevate nel vostro mattino, voi improvvisi faville e prodigi della mia solitudine, voi, miei vecchi, amati – *malvagi* pensieri!» (af. 296).

Ricorrenze

<i>accadimento</i>	pp. 118, 130
<i>corpo</i>	pp. 20, 45, 60, 71, 75, 105
<i>esso pensa</i>	pp. 118, 119
<i>idea</i>	pp. 10, 24, 76, 77, 87, 101, 102, 103, 116, 121
<i>istinto</i>	pp. 128, 132
<i>pensiero</i>	pp. 6, 8, 9, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 30, 45, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 66, 71, 74, 76, 77, 78, 86, 88, 111, 118, 119, 132, 133
<i>stile</i>	pp. 4, 5, 6, 7, 22, 26, 36, 38, 62, 68, 70, 71, 72, 73, 83, 95
<i>verità</i>	pp. 10, 12, 30, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 55, 62, 71, 80, 82, 84, 98, 100, 102, 103, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 131, 133
<i>volontà</i>	pp. 66, 82, 84, 97, 100
<i>volontà di potenza</i>	pp. 5, 34, 36, 38, 96, 97, 124, 128, 130, 132

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Th. W., *Skoteinos ovvero come si debba leggere*, in *Tre studi su Hegel*, Bologna, Il Mulino, 1971.
- Aristotele, *Metafisica*, in *Opere*, Bari-Roma, Laterza, 1973.
- Blanchot, M., *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Torino, Einaudi, 1977.
- Caillois, R., *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Milano, Bompiani, 1981.
- Capra, F., *Il Tao della fisica*, Milano, Adelphi, 1982.
- D'Alessandro, P., *Critica della ragione telematica. Il pensiero in rete e le reti del pensiero*, Milano, LED, 2002
- D'Alessandro, P., *Comprendere e interpretare. Lingua Scrittura Sistema*, Milano, CUEM, 2005.
- Derrida, J., *Posizioni*, Verona, Bertani, 1975.
- Derrida, J., *La Grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969.
- De Saussure, F., *Corso di linguistica generale*, Bari-Laterza, 1972.
- Freud, S., *Al di là del principio di piacere*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. IX, Torino, Boringhieri, 1977.
- Gadamer, H. G., *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- Huizinga, *Homo ludens*, Torino, Einaudi, 1979.
- Husserl, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, il Saggiatore, 1968.
- Kant, I., *Antropologia pragmatica*, Bari-Roma, Laterza, 1985.
- Kant, I., *La critica del giudizio*, Bari-Roma, Laterza, 1970.

- Löwith, K., *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Bari-Roma, Laterza, 1982.
- Nietzsche, F., *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo I, Milano, Adelphi, 1976.
- Nietzsche, F., *Umano, troppo umano I*, ivi, vol. IV, tomo II, Milano, Adelphi, 1965.
- Nietzsche, F., *Umano, troppo umano II*, ivi, vol. IV, tomo III, Milano, Adelphi, 1967.
- Nietzsche, F., *La Gaia Scienza*, ivi, vol. V, tomo II, Milano, Adelphi, 1965.
- Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, ivi, vol. VI, tomo I, Milano, Adelphi, 1968.
- Nietzsche, F., *Al di là del bene e del male, preludio a una filosofia dell'avvenire*, vol. VI, tomo. II, Milano, Adelphi, 1976.
- Nietzsche, F., *Genealogia della morale, ibidem*.
- Nietzsche, F., *Il crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, ivi, vol. VI, tomo III, Milano, Adelphi, 1970.
- Nietzsche, F., *Ecce homo, ibidem*.
- Nietzsche, F., *Frammenti postumi: fine 1886-primavera 1887*, ivi, vol. VIII, tomo I, Milano, Adelphi, 1975.
- Nietzsche, F., *Frammenti postumi: 1877-1888*, ivi, vol. VIII, tomo II, Milano, Adelphi, 1971.
- Nietzsche, F., *Frammenti postumi: primavera 1888*, ivi, vol. VIII, tomo III, Milano, Adelphi, 1974.
- Nietzsche, F., *Il libro del filosofo*, Roma, Savelli, 1978.
- Nietzsche, F., *La volontà di potenza*, Milano, Bompiani, 1992.
- Nietzsche, F., *Lettere a Rhode*, Torino, Boringhieri, 1959.
- Salomé, L., *Una biografia intellettuale*, Roma, 1979.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1961.

Altri titoli dal catalogo LED:

- P. D'Alessandro • *Esperienza di lettura e produzione di pensiero. Introduzione alla filosofia teoretica*
- P. D'Alessandro • *Critica della ragione telematica. Il pensiero in rete e le reti del pensiero Internet e la filosofia. Con CD Rom: Laboratorio teoretico multimediale* • A cura di P. D'Alessandro
- I. Domanin • *Testo e ripetizione. Il concetto teorico come effetto della pratica di scrittura Filosofia della tecnica* • A cura di P. D'Alessandro e A. Potestio
- Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione* • A cura di P. D'Alessandro e A. Potestio
- M. Ciastellardi • *Le architetture liquide. Dalle reti del pensiero al pensiero in rete*
- M. Andreozzi • *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete L'inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia* • A cura di D. Cosenza e P. D'Alessandro
- Ecologia del testo, esperienza del pensiero. Studi in omaggio a Paolo D'Alessandro* • A cura di M. Andreozzi e M. Ciastellardi
- Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive* • A cura di M. Andreozzi
- E. Gritti • *Proclo. Dialettica, anima, esegesi*
- N. Ambrosetti • *L'eredità arabo-islamica nelle scienze e nelle arti del calcolo dell'Europa medievale*
- M. Franchella • *A rigor di logica Forma dat esse rei. Studi su razionalità e ontologia* • A cura di P. Valore
- S. Chiodo • *Visione o costruzione. Nelson Goodman e la filosofia analitica contemporanea*
- G. Mancuso • *Il giovane Scheler (1899-1906)*
- M. Maraviglia • *La penultima guerra. Il concetto di katéchon nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*
- P. Conte • *Mito e tradizione. Johann Jakob Bachofen tra estetica e filosofia della storia*
- M. Giargia • *Disuguaglianza e virtù. Rousseau e il repubblicanesimo inglese Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni* • A cura di P. Donatelli e E. Lecaldano
- C. Bagnoli • *Il dilemma morale e i limiti della teoria etica I luoghi del sublime moderno. Percorso antologico-critico* • A cura di P. Giordanetti e M. Mazzocut-Mis • e-book
- B.W. Powe • *Opening time. On the energy threshold*

International Journal of Transmedia Literacy

 e-journal • <http://www.ledonline.it/index.php/transmedialiteracy>

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <http://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare anche informazioni dettagliate sui volumi sopra citati: di tutti è disponibile il sommario, di alcuni vengono date un certo numero di pagine in lettura, di altri è disponibile il testo integrale. Tutti i volumi possono essere ordinati on line.