

«So viel Misstrauen, so viel Philosophie». *Nietzsche lettore di filosofia**

Eleonora Caramelli, Francesco Cattaneo

The first part of this paper discusses the relationship between mistrust and philosophy in Nietzsche's thinking, taking mainly into consideration some motives of "The Gay Science". All radical attitudes reveal according to Nietzsche a moral and metaphysical background: they bear within themselves the claim of the human being to take hold of the world or at least of one's experience. Instead, the combination of wisdom and insanity that characterizes the "gay science" fosters an openness to the world and an openness to experience. This openness requires a transformation of philosophy and of truth themselves in which the meditation on art plays a decisive role. The second part of the paper focuses on the notion of slow reading, discussed by Nietzsche in the "Preface" to Daybreak. There is nothing more difficult, according to Nietzsche (and Goethe), than learning to read slowly; as in the experience of philology, reading is not an activity characterized by a one-way direction, but a back-and-forth, a two-way proceeding which also allows to discover the double meanings of the text. Nevertheless, in order not to get lost, philology teaches us also to deliver ourselves to the rhythm of a text, as in a dance move, as in a Lento. Against a mere rhetoric of reading, philology is needed as the poetics of the philosophical text.

Keywords: Mistrust, Gay Science, Skepticism, Slow Reading, Philology, Poetics.

1. Diffidare della diffidenza?

1.1. *Animali veneranti e diffidenti*

«Tanta diffidenza, altrettanta filosofia»¹. Così afferma Nietzsche nell' aforisma 346 della *Gaia scienza*, facendo di fatto coincidere *diffidenza* e *filosofia*. Si tratta di un' equiparazione che di per sé non sorprende, nella misura in cui l'interrogazione filosofica ha sempre comportato uno scarto rispetto alla *doxa*. Tuttavia, nell' aforisma di Nietzsche tale equiparazione assume una declinazione più specifi-

* Pur essendo state discusse complessivamente da entrambi gli autori, la prima parte (§§ 1, 1.1, 1.2, 1.3, 1.4) è da attribuirsi a Francesco Cattaneo; la seconda e la terza parte (§§ 2, 2.1, 2.2, 3) sono da attribuirsi a Eleonora Caramelli.

¹ FW, § 346, KSA 3, p. 580.

ca, legata alla questione del nichilismo. Nietzsche da una parte rileva il *bisogno* umano di venerare, e definisce l'uomo «l'animale che venera»; dall'altra riconosce nell'uomo l'«animale diffidente»². La diffidenza di cui parla Nietzsche può essere compresa fino in fondo solo a partire dalla sua relazione con la venerazione. La venerazione fondamentale che ha segnato l'uomo esistito finora è stata la venerazione metafisica: l'animale che venera è anche, sulla scorta di Schopenhauer, *l'animal metaphysicum*³. La venerazione metafisica ha concepito il mondo in riferimento a un «mondo dietro il mondo»⁴, a verità ultime (superiori, assolute, divine) che trascendono il mondo sensibile e lo giustificano solo al prezzo di svalutarlo. Se il mondo sensibile, infatti, risulta riempito di senso, tale senso gli proviene da un altro mondo, il *mondo vero*, rispetto a cui il mondo sensibile è un *mondo apparente*.

Come si vede, anche la metafisica, in quanto interrogazione filosofica, porta con sé una forma di *diffidenza*, nella fattispecie, una diffidenza rispetto al mondo sensibile. L'animale che venera metafisicamente è a suo modo un animale diffidente. Non sussiste una totale inconciliabilità o estraneità tra le due disposizioni. Anzi, esse sembrano andare a braccetto, di modo che si può concludere: l'uomo è l'animale che *venera e diffida* – l'una cosa insieme all'altra, l'una cosa intrecciata all'altra: due lati della stessa medaglia. A variare, semmai, è lo stampo con cui la medaglia viene coniata, cioè, fuor di metafora, la configurazione che di volta in volta il rapporto tra venerazione e diffidenza assume. Intanto, evidenziamo una conseguenza decisiva di quanto andiamo sostenendo: l'animale diffidente non va pensato in una mera contrapposizione all'animale venerante.

L'avvento del nichilismo, e il rovesciamento della metafisica che esso prepara, determina l'insorgere di una diversa concezione della filosofia, e quindi di una diversa concezione della venerazione, della diffidenza e del loro rapporto. Nell'aforisma 346 della *Gaia scienza* emerge come per Nietzsche il nichilismo non costituisca la causa del presunto decadimento, ma semmai esprima la *logica interna* della metafisica⁵. I valori supremi, come già anticipato, portano

² *Ibidem*.

³ Arthur Schopenhauer, *Supplementi a «Il mondo come volontà e rappresentazione»*, a cura di Giorgio Brianese, Einaudi, Torino 2013, capitolo 17 («Il bisogno metafisico dell'uomo»), p. 214.

⁴ Z I Hinterweltlern, KSA 4, pp. 35 sgg.

⁵ Sul punto, cfr. Francesco Cattaneo, *La potenza del negativo. Saggi sulla storicità dell'esperienza*, Pendragon, Bologna 2010, capitolo III.2, pp. 130 sgg.

con sé una svalutazione del mondo. Il mondo viene inteso come il pallido riflesso della dimensione trascendente cui propriamente i valori appartengono e in cui sussistono nella loro autentica pienezza. Appena i valori supremi cominciano a scricchiolare e crollare, si genera una situazione in cui il cielo (l'iperurano) si svuota e il mondo si ritrova a essere un *riflesso di nulla*. Il mondo viene ancora giudicato a partire dai valori supremi, che continuano per così dire a essere presenti nel modo della loro assenza. Ne deriva un nichilismo inteso come «condizione *intermedia*»⁶, segnata da una duplicità. Tale duplicità è descritta con precisione in un appunto di Nietzsche dell'autunno del 1887: «Il nichilista è colui che, del mondo qual è, giudica che *non* dovrebbe essere e, del mondo quale dovrebbe essere, giudica che non esiste»⁷.

Ecco: il nichilismo è proprio lo strangolamento prodotto da questo doppio *non*, che fa precipitare l'uomo in un *cul-de-sac*. Il primo "no" è quello rivolto al mondo transeunte e caduco, che non può essere luogo di verità (nella misura in cui la determinazione metafisica della verità fa capo al dualismo platonico); il secondo "no" è quello pronunciato in direzione delle cose in sé, ormai smascherate quali idoli umani. Detto in altri termini: *l'al di qua* si rivela come l'unica dimensione *reale* (*l'al di là* è, come in Feuerbach, un prodotto dell'autoalienazione umana), ma esso non può costituire la dimensione del valore (che appartiene a un *al di là* divenuto inesistente). Ne conseguono quella rassegnazione, quella passività, quell'impotenza, quella disperazione che segnano il *pessimismo moderno* di cui Nietzsche parla nell'apoforisma 346. Tali orientamenti vengono in definitiva ricondotti da Nietzsche a un pensiero che tenta, o pretende, di appropriarsi indebitamente del mondo, subordinandolo a sé:

Tutto l'atteggiamento "uomo *contro* mondo", l'uomo come principio "negatore-del-mondo", l'uomo come misura di valore delle cose, come giudice del mondo, che infine pone l'esistenza stessa sul piatto della sua bilancia e la trova troppo leggera – siamo divenuti consapevoli della smisurata insulsaggine di quest'atteggiamento in quanto tale e ci produce disgusto, – ci viene già da ridere quando troviamo, posti l'uno accanto all'altro, "uomo *e* mondo", separati dalla sublime arroganza della paroletta "e"⁸!

⁶ NL 1888, KSA 13, 12[1], p. 210.

⁷ NL 1887, KSA 12, 9[60], p. 366.

⁸ FW, § 346, KSA 3, pp. 580-1.

1.2. Ateismo, miscredenza e immoralismo come «ombre di Dio»

Lo svuotamento del mondo metafisico e la denuncia della sua insussistenza si rivelano insufficienti anche da un altro punto di vista. Continuano a persistere delle *ombre di Dio*⁹. Tra questi nuovi articoli di fede che hanno tutta l'apparenza di incarnare il loro opposto, Nietzsche in apertura dell'aforisma ne menziona tre assai sorprendenti: *l'ateismo*, *la miscredenza* e *l'immoralismo*. E commenta:

Noi siamo tutte e tre le cose in uno stadio troppo avanzato perché lo si comprenda, perché *voi* siate in grado di comprendere, signori miei curiosi, che cosa uno provi in una simile condizione. No! basta con l'amarezza e la passione di chi si è liberato delle sue catene, che dalla sua miscredenza [*Unglauben*] deve ancora arrangiarsi una fede [*Glauben*], uno scopo, un martirio perfino!¹⁰

Nietzsche non nega di essere un ateo, un miscredente e un immoralista; ma suggerisce di esserlo in uno «stadio troppo avanzato perché lo si comprenda». In questo stadio l'ateismo, la miscredenza e l'immoralismo non hanno bisogno di risultare a se stessi «una fede, uno scopo, un martirio perfino!». Ci troviamo di fronte a una biforcazione fondamentale: ateismo, miscredenza e immoralismo possono negare la verità assoluta *in modo tale da imporsi essi stessi come verità assolute* (dunque, in modo *dogmatico*); oppure possono passare a uno stadio più avanzato, scuotersi di dosso ogni «amarezza» e «passione», liberarsi dello stesso «sacro furore» dei convertiti (che appunto si limitano a mutare il loro credo), e procedere a quella che Nietzsche chiamerà una *trasvalutazione di tutti i valori*. Tale trasvalutazione consiste nell'abbandono della radice metafisica della valorizzazione e nel riconoscimento di valori appartenenti al mondo del divenire. Essa così intesa consente di maturare una *fedeltà alla terra* e di pervenire a una nuova disposizione affermativa, capace di oltrepassare – sebbene solo dopo averli fatti propri – il pessimismo moderno e il nichilismo come condizione intermedia.

La diffidenza cui perviene Nietzsche si distingue profondamente dal dubbio di Descartes. Inteso come *initium scientiae*, il dubbio di Descartes è la via stretta che porta all'autentica conoscenza, cioè a evidenze incontrovertibili, e va quindi concepito in relazione all'esi-

⁹ Su questo, cfr. gli aforismi 108 e 109 della *Gaia scienza*.

¹⁰ FW, § 346, KSA 3, p. 580.

genza di certezza del soggetto¹¹. Tale certezza ha la sua radice nella perfetta trasparenza della coscienza del soggetto medesimo, la quale è fondata su se stessa e quindi è innanzitutto auto-coscienza. La perfetta trasparenza dell'auto-coscienza del soggetto nel *cogito sum* è qualcosa di estraneo a Nietzsche, come rileva Paul Ricœur¹². In *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* (1965) il filosofo francese riconosce in Nietzsche, Marx e Freud gli esponenti di punta di quella che definisce la «scuola del sospetto». Circa quest'ultima egli afferma:

La dominano tre maestri che in apparenza si escludono a vicenda, Marx, Nietzsche e Freud. [...] Sotto la formula negativa, «la verità come menzogna», si potrebbero porre questi tre esercizi del sospetto. [...] Se risaliamo alla loro intenzione comune, troviamo in essa la decisione di considerare innanzitutto la coscienza nel suo insieme come coscienza “falsa”. Con ciò essi riprendono, ognuno in un diverso registro, il problema del dubbio cartesiano, ma lo portano nel cuore stesso della fortezza cartesiana. Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa; in essa, senso e coscienza del senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza. [...] Ora tutti e tre liberano l'orizzonte per una parola più autentica, per un nuovo regno della Verità, non solo per il tramite di una critica “distruggitrice”, ma mediante l'invenzione di un'arte di interpretare. Cartesio trionfa del dubbio sulla cosa con l'evidenza della coscienza; del dubbio sulla coscienza essi trionfano per mezzo di una esegesi del senso. A partire da loro, la comprensione è una ermeneutica; cercare il senso non consiste più d'ora in poi nel compitare la coscienza del senso, ma nella *decifrazione delle espressioni*¹³.

La diffidenza di Nietzsche viene esercitata rispetto alla coscienza: essa appare priva di ogni possibilità di auto-fondazione; viene rimessa all'abisso s-fondante del corpo, e perciò risulta opaca, caliginosa, ambigua. Nella *Gaia scienza* il tema è sviluppato nei termini dell'incorporazione della conoscenza: la conoscenza incorporata viene considerata non in base a un astratto grado di verità, ma in base

¹¹ Sul nesso tra la «richiesta di certezza [Verlangen nach Gewissheit]» e il «bisogno di fede» dei credenti, cfr. FW, § 347, KSA 3, pp. 581 sgg. In esso si parla del «nichilismo secondo il modello di Pietroburgo», cioè di un «credere nel non credere portato fino al martirio».

¹² Sul punto, cfr. Annamaria Contini, *Ricœur interprete di Nietzsche*, in F. Cattaneo, Stefano Marino (a cura di), *Da quando siamo un colloquio. Percorsi ermeneutici nell'eredità nietzschiana*, Aracne, Roma 2011, pp. 97-118.

¹³ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965); trad. it. di Emilio Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1979², pp. 46-8.

alla sua utilità per la vita¹⁴. Nel capitolo «Dei dispregiatori del corpo» di *Così parlò Zarathustra* Nietzsche parla di una «piccola ragione» dello spirito che si trova a galleggiare come un tappo di sughero nel mare della «grande ragione» del corpo¹⁵. E più avanti, nel capitolo «Dei poeti», aggiunge: «Da quando conosco meglio il corpo, – disse Zarathustra a un discepolo – lo spirito è per me solo per modo di dire spirito; e tutto quanto è ‘imperituro’ – anche ciò, non è altro che un simbolo»¹⁶. In *Al di là del bene e del male* Nietzsche, riprendendo un motivo di Lichtenberg, arriva ad affermare che non siamo noi a pensare: *es denkt*, «[esso] pensa», proprio come si dice *es regnet*, “piove”, oppure *es blitzt*, “lampeggia”¹⁷. Il pensiero non è la prestazione di un soggetto (presupposto esso stesso metafisico¹⁸); il pensiero accade. Del tutto coerentemente, nella *Genealogia della morale* l’uomo della conoscenza è colui che si scopre ignoto a se stesso¹⁹. Ciò porta con sé il crollo di ogni pretesa di certezza, crollo che Ricœur condensa nella formula squisitamente nietzscheana «la verità come menzogna». Se la filosofia è diffidenza, tale diffidenza non culmina nella certezza, bensì nell’opacità: la verità che non sta più «al fianco di un assoluto» è una verità intrecciata alla menzogna. Ma ciò chiude forse la partita nei termini di una liquidazione integrale della verità?

1.3. *L’arte di vedersi da lontano*

Il rapporto tra verità e menzogna è trattato esemplarmente nell’aporisma 107 della *Gaia scienza*, intitolato *L’ultima gratitudine che dobbiamo all’arte*. In cosa consiste siffatta gratitudine? A tutta prima potrebbe apparire che l’arte si limiti a dare sollievo rispetto alla

¹⁴ Cfr. in particolare *Gaia scienza*, §§ 11 («La coscienza») e 110 («Origine della conoscenza»). Ciò non implica alcuna prospettiva utilitaristica. Il concetto di utilità, al pari di quello di felicità, viene decostruito continuamente da Nietzsche nella sua opera: diviene un enigma piuttosto che una stella polare mediante cui orientarsi.

¹⁵ Z I Verächtern, KSA 4, p. 39.

¹⁶ Z II Dichtern, KSA 4, p. 163.

¹⁷ Cfr. in particolare il § 17 di *Al di là del bene e del male*, circa il quale si rimanda a Nikolaos Loukidelis, «*Es denkt*». *Ein Kommentar zum Aphorismus 17 aus «Jenseits von Gut und Böse»*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013.

¹⁸ Cfr. NL 1886-1887, KSA 12, 7[60], p. 315. Per un inquadramento più ampio della questione si legga João Constâncio, Maria João Mayer Branco, Bartholomew Ryan (eds.), *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, De Gruyter, Berlin-Boston 2015; Alberto Giacomelli, *Tipi umani e figure dell’esistenza. Goethe, Nietzsche e Simmel per una filosofia delle forme di vita*, Mimesis, Milano-Udine 2021, capitolo II.

¹⁹ GM Vorrede, KSA 5, p. 247.

serietà della scienza. La sua illusione e il suo inganno determinano l'interruzione o sospensione della severità dello sguardo scientifico, uno sguardo che viene presentato come radicalmente *critico, disgregante, sgretolante*, in una parola: *distruttivo* – un esercizio *scettico* che liquida e dissolve ogni rappresentazione nella sua parzialità, nella sua “ingiustizia”. L'essere umano ha bisogno di uno svago da una simile gravità, e l'arte, in quanto «buona volontà dall'apparenza»²⁰, ha il merito di fornirglielo; di qui la gratitudine che le è dovuta. Eppure, l'asse del discorso di Nietzsche è un altro: non si tratta di pervenire a una mera sospensione della verità, ma di trasformarla dall'interno. L'arte consente sì all'uomo della conoscenza di «prenderci una vacanza da se stesso», ma questa vacanza consiste in un *vedersi da lontano*: nel piangere oppure ridere *su di sé*²¹. Visto da lontano, l'uomo della conoscenza può essere *raccontato* tanto come *eroe* quanto come *giullare*. Egli viene raccontato come *eroe* perché coltiva senza compromessi la sua passione. Viene raccontato anche come un *giullare* perché la sua passione è, in definitiva, infondata: anche l'uomo della conoscenza danza la sua danza, anche lui «è uno strumento per tirare in lungo la danza terrena e fa quindi parte degli organizzatori della festa dell'esistenza [*Festordnern des Daseins*]»²². Nel racconto artistico l'uomo della conoscenza è insieme *eroe* e *giullare*, combina *saggezza e pazzia*: la sua saggezza rimane per certi versi una pazzia, e la sua pazzia non cessa di essere saggia.

Si tratta di una combinazione che diviene possibile solo in forza dell'arte e della presa di distanza che essa implica. Anche quando si racconta l'uomo della conoscenza come *eroe*, dunque in modo solenne e maestoso, proprio perché lo si sta *raccontando* come tale, lo si sposta su un altro piano, il piano della finzione. In virtù di questo indebolimento basta una lieve variazione dell'angolo visuale per tramutare la pomposità dell'eroe nella farsa scanzonata e parodica del giullare. Nietzsche scrive: «E proprio perché siamo in ultima istanza uomini gravi e seri [*schwere und ernsthafte Menschen*] e piuttosto dei pesi che degli uomini, niente ci fa tanto bene come il *berretto del giullare* [...]»²³. Potremmo parafrasare: niente fa tanto bene all'uomo della conoscenza come quella presa di distanza artistica che gli consente di vedersi come *eroe* e *quindi* come *giullare*. Subito dopo nel passo si

²⁰ FW, § 107, KSA 3, p. 464.

²¹ *Ibidem*.

²² FW, § 54, KSA 3, p. 417.

²³ FW, § 107, KSA 3, p. 465.

legge: «Ne abbiamo bisogno di fronte a noi stessi – abbiamo bisogno di ogni arte sfrenata, fluttuante, danzante, derisoria, puerile e beata per non essere privati di quella *libertà al di sopra delle cose* [*Freiheit über den Dingen*] che il nostro ideale esige da noi»²⁴. L'ideale dell'uomo della conoscenza esige una *libertà al di sopra delle cose* – e questa libertà passa attraverso la presa di distanza dell'arte, perché tale presa di distanza è l'acquisizione di una libertà da se stessi in quanto uomini gravosi e dalla propria conoscenza gravosa, ineluttabile, *necessaria*. È innanzitutto nell'arte come *gioco* che si matura simile libertà. E l'arte come gioco raggiunge la sua piena espressione non nell'eroismo della tragedia, bensì nell'apparente levità del *comico*. Il culmine della presa di distanza si ha nell'(auto)ironia e nella leggerezza. Esse generano un senso di ariosità, di serenità, di *gaiezza*, soprattutto rispetto alla seriosità della morale metafisicamente improntata:

Sarebbe per noi una *ricaduta* ritrovarci in pieno nella morale proprio con la nostra suscettibile onestà e, per amore di pretese troppo rigorose che ci poniamo, diventare noi stessi mostri e spauracchi di virtù. Noi dobbiamo *poter stare* anche *al di sopra* della morale: e non solo stare, con l'impaurita rigidità di uno che tema a ogni istante di scivolare e cadere, ma anche fluttuare e giocare sopra di essa! Come potremmo quindi fare a meno dell'arte, come di un giullare? – E fintanto che continuate, in qualche modo, a provare *vergogna* di voi stessi, non siete dei nostri!

Qui non emerge più, come nel primo Nietzsche, un'antitesi radicale tra scienziato (filosofo) e artista; è l'uomo della conoscenza stesso a porre sul proprio capo il berretto del giullare, dunque a *farsi giullare*. È precisamente facendosi giullare che l'uomo della conoscenza raggiunge il vertice del proprio conoscere. La presa di distanza autoironica favorita dall'arte fa costitutivamente parte del progetto filosofico di Nietzsche, della sua *critica della verità metafisica in quanto morale e della morale in quanto verità metafisica*. L'uomo della conoscenza rischia di divenire un «mostr[o] e spauracchi[o] di virtù», e quindi di precipitare in una sorta di fanatismo della verità. Ma l'idea che vi sia *una verità assoluta da perseguire assolutamente* ha una radice inconfondibilmente morale e metafisica. Ciò vale anche per una teoria della conoscenza improntata a uno scetticismo radicale²⁵: lo scetticismo radicale, infatti, costituisce a sua volta un esito

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Come quella prospettata in apertura dell'aforisma 346. Nietzsche, nella sua prospettiva anti-dogmatica, rimane sempre consapevole del fatto che lo scetticismo può essere dannoso per la vita (cfr. il § 111 della *Gaia scienza*), allo stesso modo della «passione della conoscenza»

morale e metafisico, nel momento in cui si erge come una posizione ultima. La critica alla morale e alla metafisica implica innanzitutto una presa di distanza dallo «spirito di gravità [*Geist der Schwere*]» delineato in *Così parlò Zarathustra* («La visione e l'enigma»): esso vuole non a caso tradurre in una legge meccanica quell'eterno ritorno dell'uguale che per il superuomo può essere solo *voluto*²⁶.

Scetticismo e prospettivismo si muovono sempre sul filo dell'aporia: è proprio il gioco artistico e il distacco auto-ironico che esso porta con sé a salvarli dalla contraddizione, e a renderli filosoficamente praticabili. I poeti mentono troppo, «ma anche Zarathustra è un poeta»²⁷, scrive Nietzsche. Si ripresenta così l'intreccio, già accennato più sopra, tra verità e menzogna, tra saggezza e follia: riconoscendosi come menzogna, la verità si trova a essere più vera. Essa risiede autenticamente solo nella coscienza dell'apparenza e nel gioco con l'apparenza. Per tale via, scienza e arte vengono ripensate in se stesse e nei loro rapporti. Lo spirito critico della scienza si sottrae alla presa dello spirito di gravità perché comincia a intraprendere un gioco con le rappresentazioni capace di avvicinarlo all'arte; e da parte sua l'arte si impegna in un gioco ironico che porta con sé una forma immanente di spirito critico²⁸. La scienza consapevole della paradigmaticità del giudizio estetico si eleva a *gaia scienza*²⁹.

1.4. «Articoli di fede estremi»

Quanto detto culmina nell'aforisma 344 della *Gaia scienza*, intitolato «In che senso anche noi siamo ancora devoti». A chi si riferisce il «noi»? Nietzsche lo dichiara esplicitamente alla fine dell'aforisma, dove parla di «noi uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici»³⁰. Quindi, il titolo andrebbe integrato come segue:

(cfr. il § 429 di *Aurora*). Per una riflessione sullo scetticismo che investe direttamente anche la filosofia di Nietzsche, cfr. Günter Abel, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, trad. it. di Elena Ficara, Lidia Gasperoni, Chiara Piazzesi, Napoli, Guida 2010.

²⁶ Z III Räthsel, KSA 4, pp. 197 sgg. Un'incisiva caratterizzazione dello spirito di gravità è offerta in Francesco Tomatis, *Come leggere Nietzsche*, Bompiani, Milano 2006, pp. 31-2, dove esso viene contrapposto al Dioniso bambino e al suo riso di fanciullo.

²⁷ Z II Dichtern, KSA 4, p. 163. Sul punto, cfr. Maria Cristina Fornari, *Ancora dei poeti e della verità*, in Francesco Cattaneo, Stefano Marino (a cura di), *I sentieri di Zarathustra*, Pendragon, Bologna 2009, pp. 123-34.

²⁸ I poeti di una simile arte non possono che rifiutare di farsi «valletti di una qualche morale» (FW, § 1, KSA 3, p. 371).

²⁹ Sul punto, cfr. Carlo Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 2017, p. 45.

³⁰ FW, § 344, KSA 3, p. 577.

«In che senso anche noi uomini della conoscenza, noi atei e antimetafisici, siamo ancora devoti». Nietzsche evidenzia un paradosso, una contraddizione. L'uomo della conoscenza, ateo e antimetafisico, presenta ancora una forma di devozione. Quale? La scienza, scrive Nietzsche, si professa priva di presupposti: essa non accetta convinzione alcuna senza sottoporla a verifica; al limite, può partire provvisoriamente da un'ipotesi di lavoro, che va tuttavia rimessa anch'essa a un «controllo poliziesco, alla polizia della diffidenza»³¹. Ma ad avviso di Nietzsche, affinché la disciplina dello spirito scientifico possa avere inizio, deve già esistere una convinzione «così imperiosa e assoluta da sacrificare a se stessa tutte le altre»³². Una convinzione imperiosa e assoluta è una convinzione che non è in grado di prendere le distanze da se stessa, di deridersi. La convinzione, o "fede", in oggetto è quella per cui «nulla è più necessario della verità, e che rispetto ad essa tutto il resto ha solo un valore di second'ordine»³³. Si tratta di una «incondizionata volontà di verità»³⁴, che, come Nietzsche dichiara alla fine dell'aforisma, ha una provenienza metafisico-morale:

"Volontà di verità" – potrebbe essere un'occulta volontà di morte. – In tal modo la domanda: perché la scienza? riporta al problema morale: *a che scopo in generale la morale*, dato che la vita, la natura, la storia sono "immorali"? Non v'è alcun dubbio, l'uomo verace, in quello sfrontato e ultimo senso che la fede nella scienza presuppone, *afferma con ciò un mondo diverso* da quello della vita, della natura e della storia; e in quanto afferma questo "altro mondo", come? non deve egli con ciò stesso – negare il suo opposto, questo mondo, il *nostro* mondo?... Ma si sarà compreso dove voglio arrivare, vale a dire che è pur sempre una *fede metafisica*, quella sulla quale risposa la nostra fede nella scienza, – che anche noi uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che fu anche la fede di Platone, per cui Dio è la verità e la verità è divina... Ma che accade se proprio questo diventa sempre meno credibile, se niente si rivela più come divino tranne l'errore, la cecità, la menzogna, – se Dio stesso si rivela la nostra più duratura menzogna? –³⁵

La volontà di verità, nelle parole di *Così parlò Zarathustra* («Della vittoria su se stessi»), è la «volontà di rendere pensabile tut-

³¹ FW, § 344, KSA 3, p. 575.

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ FW, § 344, KSA 3, pp. 576-7.

to l'essere»³⁶. Si vuole *rendere* pensabile tutto l'essere, suggerisce Nietzsche, perché di per sé non lo è. In tale aspirazione la volontà di verità si fa latrice di una negazione del mondo e della vita, e perciò tradisce un'«occulta volontà di morte». La «buona diffidenza»³⁷, secondo Nietzsche, è quella che si rivolge contro la tentazione del «panlogismo», e che, così facendo, apre la strada alla conoscenza incorporata. La conoscenza incorporata valorizza tanto il vero quanto il non-vero: non può prendere partito per l'incondizionata volontà di verità, perché quest'ultima, nella sua incondizionatezza, si rivela unilaterale e unidimensionale, pertanto riduttiva e fuorviante rispetto alla complessità e persino contraddittorietà del fenomeno. Ma una conoscenza che in fondo misconosce il fenomeno è una conoscenza illusoria, apparente. La conoscenza diviene illusoria e apparente (irragionevole) solo quando non riconosce le ragioni dell'illusione e dell'apparenza. Perché anche l'illusione e l'apparenza hanno le loro ragioni. Ma come si può render loro giustizia? Potremmo dire in breve: occorre prendere le distanze dalla gravosità della volontà incondizionata di verità indossando il berretto del giullare. La conoscenza che indossa tale berretto, la conoscenza che intreccia saggezza e follia, è una conoscenza più ampia e più profonda – *più vera*. Essa non può che rinunciare tanto all'*assoluta* diffidenza quanto all'*assoluta* fiducia:

Che ne sapete voi pregiudizialmente del carattere dell'esistenza, da poter decidere se il vantaggio più grande sta dalla parte dell'assoluta diffidenza o dell'assoluta fiducia? Ma poniamo il caso che entrambe debbano essere necessarie: molta fiducia e molta diffidenza; da dove allora la scienza potrebbe trarre la sua fede incondizionata, la convinzione, sulla quale essa riposa, che la verità sia più importante di qualunque altra cosa, anche di ogni altra convinzione? Proprio questa convinzione non potrebbe essere nata, se verità e non-verità si dimostrassero entrambi costantemente utili: come in realtà accade³⁸.

Assoluta diffidenza e assoluta fiducia sembrano contrapporsi: la prima ha come esito uno scetticismo estremo; la seconda una venerazione per le verità ultime. In ambedue i casi, tuttavia, vige una forma di devozione verso l'assoluto. La «buona diffidenza», pertan-

³⁶ Z II Selbst-Ueberwindung, KSA 4, p. 146. Alla «volontà di verità» Nietzsche contrappone nel capitolo citato la «volontà di potenza».

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ FW, § 344, KSA 3, pp. 575-6.

to, non è chiamata a diffidare solo dell'assoluta fiducia, ma anche dell'assoluta diffidenza, e può farlo solo praticando un distacco ironico. Nel momento in cui la nebbia della devozione verso l'assoluto si alza, ecco che *molta* fiducia e *molta* diffidenza possono coesistere, proprio come coesistono verità e non-verità. Nel suo inarrestabile divenire, la vita non si struttura in antitesi radicali, non obbedisce a una logica binaria del bianco e nero; si dispiega in sfumature cangianti, in riflessi e riverberi mutevoli – una dimensione di cui possono farsi propriamente carico solo i *polytropoi*, gli uomini più versatili, più multiformi, più ricchi di espedienti, quegli uomini la cui forza sta nell'essere «i più moderati» e quindi nel rinunciare ad «articoli di fede estremi»³⁹. Versatilità, multiformità, ricchezza di espedienti, sono tutti caratteri fondamentali di una *gaia scienza*. Ciò non comporta affatto l'idea di un furbo e meschino approfittarsi, ma di una saggezza folle e di una follia saggia come ampliamento della conoscenza, come sfondamento di ogni incondizionato e come massima apertura all'esperienza, soprattutto nella sua negatività.

2. *Che cosa significa leggere la filosofia?*

Oltre all'esplorazione del modo in cui il sapere filosofico si avvale della diffidenza come strumento metodico, resta ancora un aspetto da indagare. Il sapere filosofico, infatti, cammina su delle gambe che sono i testi filosofici, il che induce a riflettere su come una disciplina del *Misstrauen* debba poggiare anche su una disciplina di lettura. È universalmente noto che Nietzsche è stato uno sperimentatore dei generi della scrittura filosofica; è meno noto come, proprio perciò, egli debba avere anche riflettuto sulla domanda: come si deve leggere? E ancora: c'è una specificità della lettura filosofica?

2.1. *Nietzsche e l'elogio della lettura lenta*

A questo proposito sembra un luogo fondamentale quanto Nietzsche scrive nella *Prefazione* alla seconda edizione di *Aurora*, nel 1886. Questo testo ci interessa, anzitutto, perché a partire dal paragrafo tre tratta anche di una rassegna di letteratura filosofica. Nietzsche

³⁹ NL 1886-1887, KSA 12, 5[71], p. 217.

muove dal rilievo di una circostanza peculiare: quando si è in presenza di questioni morali non solo si ubbidisce, come di fronte alle autorità costituite. Di più: all'ubbidienza esteriore si accompagna anche la rinuncia a pensare, al punto tale che la morale sembra neutralizzare ogni atteggiamento critico.

Qual è il potere della morale? Non è una mera *potestas* fattuale, ma qualcosa di molto più sottile: una «Kunst der Bezauberung»⁴⁰. Come per incantesimo, la morale acceca i sensi degli uomini, vince la loro capacità di pensare e dunque di criticare. Essa «con un solo sguardo riesce a paralizzare la volontà critica», quasi fosse una specie di Medusa. La morale inocula un vero e proprio veleno, come fa lo «scorpione»⁴¹, e questo veleno è l'entusiasmo. Finanche coloro che apparentemente si pensano indipendenti dalla morale, infatti, soggiogano proprio con le armi della sua retorica: una volta collocatolo sull'altare del buono e del giusto, è più facile persuadere l'interlocutore. Infine, la *Begeisterung* della morale attrae a sé anche il *Geist* della filosofia. La morale ha un potere di incantamento sui filosofi, al punto tale da essere definita la «*Circe dei filosofi*», «maestra di seduzione [*Verführung*]»⁴². Il primo filosofo di cui Nietzsche rievoca le parole è il Kant della *Critica della ragion pura*, ove la presunta autocritica della ragione sarebbe in verità mossa dalla passione della morale. Questo aspetto emerge in maniera ancor più lampante nel fanatismo di Rousseau. E dietro Rousseau possiamo intravedere l'ancor più fanatico Robespierre: la seduzione della morale testimonia infatti di un latente vicariato giacobino. Pur di affermare la realtà della morale, Kant avrebbe inventato un aldilà sovrasensibile, di cui l'economia della ragione non avrebbe altrimenti avuto alcun bisogno.

Di contro alla persuasione a buon mercato dell'oratoria spicciola che lusinga la buona coscienza dell'interlocutore, la filosofia ha alzato la posta in gioco. Fin da Tertulliano e Lutero, infatti, la seduzione del pensiero è doppia. Da una parte, la filosofia riconosce pessimisticamente l'*immoralità* della natura e della storia, secondo un moto critico e disilluso; d'altra parte, però, rilancia: c'è più filosofia ove la credenza sia motivata non da una razionalità del reale, ma dall'insistenza sulla sua contraddittorietà, come sostiene Hegel.

⁴⁰ M Vorrede, KSA 3, p. 13.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

La morale non è d'altronde un'incantatrice qualunque, ma la «maestra» della seduzione, da cui forse anche i filosofi hanno imparato.

Nietzsche intende usare le armi della morale contro la morale stessa, e contro la filosofia quelle della filosofia stessa. Secondo un pessimismo ancor più pessimista, non si può degnare di fede quegli ideali del passato, che per il fatto stesso di essere tali sono menzognieri: Dio, la virtù, l'amore del prossimo e così via. Di contro a ogni nobilitante, e perciò stesso seducente menzogna romantica, l'immaterialismo è il compimento della morale, della vocazione più autentica dello spirito tedesco e della filosofia – ove l'entusiasmo è una risposta ancora troppo poco radicale a un altrettanto troppo poco radicale pessimismo. Avendo imparato dalla maestra della seduzione, la morale, la filosofia ne sopprime la menzogna nel momento in cui declina la sua lusinga erotica. Non sarà casuale se in questo contesto Nietzsche sembra neutralizzare il *double bind* tra la filosofia e la morale avvalendosi del potere speculativo, doppio dell'*Aufhebung* hegeliana: «Selbstaufhebung der Moral»⁴³.

E a questo punto, nell'*incipit* del paragrafo cinque, che troviamo una svolta piuttosto insospettabile. Questo movimento di torsione, una difficile e veritativa *Selbstaufhebung* che si oppone alle lusinghe edificanti della morale – che rischiano di entusiasmare anche i filosofi –, viene attribuita da Nietzsche alla disciplina avvezza a una speciale pratica di lettura.

Ed infine: a che scopo dovremmo dire così ad alta voce e con tale fervore quel che noi siamo, quel che vogliamo e non vogliamo? Osserviamolo, invece, più freddamente, più in distanza, con maggior saggezza, più dall'alto, diciamolo, come può essere detto fra noi, così segretamente che nessuno vi badi, che nessuno badi a noi! Soprattutto diciamolo lentamente...⁴⁴

Di contro alla smania spesso stentorea della filosofia, occorre anzitutto parlare *lentamente*. Ma perché parlare lentamente è così importante? Perché è indice di un'esperienza fondamentale: l'esperienza della lettura, specialmente di quell'unica, vera lettura che è la lettura lenta.

Questa prefazione viene tardi, ma non troppo tardi; che importano, in fondo, cinque, sei anni? Un libro del genere, un problema del genere non ha

⁴³ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 17.

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. Oggi non rientra soltanto nelle mie abitudini, ma fa anche parte del mio gusto – un gusto malizioso forse? – non scrivere più nulla che non porti alla disperazione ogni genere di gente «frettolosa». Filologia, infatti, è quella onorevole arte che esige dal suo cultore soprattutto una cosa, trarsi da parte, lasciarsi tempo, divenire silenzioso, divenire lento, essendo un'arte e una perizia di orafi della parola, che deve compiere un finissimo attento lavoro e non raggiungere nulla se non lo raggiunge lento. Ma proprio per questo fatto è oggi più necessaria che mai⁴⁵.

Di contro a una certa filosofia che, lasciandosi da ultimo conquistare dall'entusiasmo, diventa mera retorica della verità, la filologia è l'antidoto migliore al veleno della morale proprio in quanto è anzitutto esperienza di lettura. Alla maga Circe che è la morale, *Meisterin der Verführung*, possono resistere i filologi in quanto *Meister des langsamen Lesens*, maestri della lettura lenta.

Si tratta evidentemente, anzitutto, di un rovesciamento dell'esperienza ordinaria della lettura. Nell'esperienza ordinaria, infatti, un buon testo è giudicato quello che – come si dice – si lascia leggere “tutto d'un fiato”. La gente «frettolosa», infatti, quando legge un romanzo non mira ad altro che a sapere “come va a finire”, e quando legge la filosofia non mira ad altro che a estrapolarne una “morale”. Questo, però, significa precisamente non sapere leggere o, forse meglio, significa cedere a una *retorica della lettura*.

Come la letteratura insegna fin dai tempi di Omero, e nello specifico dalla vicenda di Odisseo – invitato di pietra quando si parla degli incantamenti di Circe –, l'*epos* vive di procrastinazione: l'autore non intende spingere il lettore ad “andare avanti”, come ancora si tende a dire, per leggere a rotta di collo senza leggere, al solo scopo di arrivare “al dunque”. Lo scrittore, fin dai tempi di Omero, narratore per eccellenza, è colui che sa fare indugiare il lettore nella lettura (e, forse, disperare la «gente frettolosa»). Questo vale evidentemente dagli archetipi della letteratura antica, dal rinvio del ritorno a Itaca alle mille e una notte di Sherazade che rimanda la morte, fino alla lettura lenta imposta dalle smisurate costellazioni della metaforica della *Recherche* di Proust.

Forse suggestionato proprio da questo passaggio della *Prefazione* a *Aurora*, Pierre Hadot, nel suo libro su *Esercizi spirituali e filo-*

⁴⁵ *Ibidem*.

sofia antica, ha insistito sulla parentela tra la «conversione filosofica» e una certa «conversione» nel modo di lettura⁴⁶. In altri termini, Hadot, nel suo celebre studio sul rapporto tra le scuole filosofiche dell'antichità e le pratiche di vita, insiste sul fatto che tra gli esercizi utili al conseguimento della buona vita, ovvero la realizzazione e il miglioramento di sé, ci fosse appunto l'esercizio della lettura. Di contro alla retorica per cui sapere leggere significa sapere decifrare una serie di segni, l'esperienza della lettura insegna che nulla è più difficile che imparare a leggere davvero. Se gli esercizi spirituali dell'antichità sono volti alla *paideia* in quanto educazione di sé, nulla è più difficile che leggere proprio perché apprendere il vero modo di leggere significa anche criticare la retorica della lettura frettolosa. Come il filosofo è, nell'antichità, colui che rovescia i valori tradizionali, al punto tale da collocarsi sulla sottile soglia che congiunge il sapere al non sapere, così un esercizio spirituale centrale è imparare a leggere davvero, nonostante tutti i pericoli che, come Socrate e Platone sapevano meglio di tutti coloro che sono venuti dopo, comporta la scrittura. Senza avere imparato a leggere, infatti, la scrittura filosofica rischia sempre e da sempre di diventare menzogna.

Noi passiamo la nostra vita a leggere, ossia a fare esegesi, e persino esegesi di esegesi [...]; passiamo la nostra vita a leggere, ma non sappiamo più leggere, ossia fermarci, liberarci dalle nostre preoccupazioni, ritornare a noi stessi, lasciare da parte le nostre ricerche della sottigliezza e dell'originalità, meditare con calma, ruminare, lasciare che i testi ci parlino. È un esercizio spirituale, uno dei più difficili. «La gente – diceva Goethe – non sa quanto tempo e quanti sforzi costi imparare a leggere. Mi ci sono occorsi ottant'anni, e non sono neanche in grado di dire se ci sia riuscito»⁴⁷.

Non è difficile indovinare l'eco di Nietzsche in questo passaggio di Hadot; non solo per il riferimento a una delle *Conversazioni con Goethe* di Johann Peter Eckermann (quella datata 25 gennaio 1830), che per Nietzsche sono il più bel testo in prosa mai scritto in lingua tedesca, «der Schatz der deutschen Prosa»⁴⁸, qui evocato proprio per una considerazione sulla difficoltà dell'esercizio della lettura. L'eco di Nietzsche diventa patente in virtù del riferimento alla ruminazione, che nella *Prefazione alla Genealogia della morale* è

⁴⁶ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981); trad. it. di Anna Maria Marietti, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, pp. 58-68: p. 59 in particolare.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 68.

⁴⁸ WS, § 109, KSA 2, p. 599.

associata all'esperienza della lettura⁴⁹. Prima ancora dell'operazione esegetico-ermeneutica, infatti, occorre concentrarsi sulla concretezza dell'esperienza della lettura, difficile da sperimentare per gli uomini moderni, che appunto non sanno più procedere con lentezza, come fanno le vacche coi loro lunghi pasti.

Se quella della lettura è un'esperienza concreta che si tratta di sperimentare di contro al luogo comune, da cosa tale esperienza è anzitutto caratterizzata?

Filologia, infatti, è quella onorevole arte che esige dal suo cultore soprattutto una cosa, trarsi da parte, lasciarsi tempo, divenire silenzioso, divenire lento, essendo un'arte e una perizia di orafi della parola, che deve compiere un finissimo attento lavoro e non raggiunge nulla se non lo raggiunge lento. Ma proprio per questo fatto è oggi più necessaria che mai; è proprio per questo mezzo che essa ci attira e ci incanta quanto mai fortemente, nel cuore di un'epoca del «lavoro», intendo dire della fretta, della precipitazione indecorosa e sudaticcia, che vuol «sbrigare» immediatamente ogni cosa, anche ogni libro antico e nuovo: per una tale arte non è tanto facile sbrigare una qualsiasi cosa, essa insegna a leggere bene, cioè a leggere lentamente, in profondità, guardandosi avanti e indietro, non senza secondi fini lasciando porte aperte, con dita ed occhi delicati... Miei pazienti amici, questo libro si augura soltanto perfetti lettori e filologi: imparate a leggermi bene⁵⁰!

Sembra che un primo elemento filologico sia la conversione della lettura, analoga alla «conversione alla filosofia» di cui parla Hadot. Di contro all'idea corriva e ordinaria per cui il movimento del leggere va in una direzione sola, il primo risultato dell'esperienza di lettura è invece la scoperta di un doppio senso che anima il testo. Non si tratta, almeno sulle prime, di un doppio senso speculativamente inteso, ma del doppio senso letterale: leggere significa procedere da un luogo a uno successivo, ma anche e soprattutto tornare indietro da un luogo posteriore a uno antecedente. La prima conversione nell'esperienza di lettura è scoprire come un buon testo non sia mai una strada a senso unico, piuttosto un corso nel quale si tratta di procedere «rück- und vorsichtig», avanti e indietro, secondo un passo simile a quello del gambero.

⁴⁹ «Per esercitare [...] la lettura come arte è necessaria soprattutto una cosa, che oggidì 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...*» [GM Vorrede, KSA 5, p. 256].

⁵⁰ M Vorrede, KSA 3, p. 17.

Il passaggio, in questo senso, è sorprendentemente simile a quello della *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, in cui Hegel, dopo essersi interrogato sulla peculiare difficoltà della scrittura filosofica, evoca anche la problematica esperienza della lettura filosofica: «Per la maggior parte [i testi filosofici] debbono essere riletti più volte prima di poterli intendere»⁵¹. Anche in quel caso, di contro all'idea per cui leggere significherebbe "andare avanti", Hegel rileva che la lettura filosofica non è lettura, ma "rilettura"; proprio ciò che viene rimproverato alla filosofia, ossia l'impedimento per cui, dopo aver letto una frase, occorre tornare indietro, rivela la vera *paideia* del leggere: la libertà di tornare indietro secondo un movimento doppio, grazie al quale comprendere *ex post* altrimenti quanto apparentemente si presentava vero secondo la retorica di ciò che è dato.

2.2. Dalla retorica alla poetica della lettura

Grazie alla lettura lenta, all'esperienza filologica del testo, cosa possiamo opporre alla retorica? Per rispondere a questa domanda occorre tornare su alcuni termini che Nietzsche impiega in questo contesto. Bisogna notare che non si parla soltanto di una maestria della lettura lenta, *langsam*; Nietzsche parla inoltre del suo essere amico «del lento [*des* lento]»⁵². Il fatto che, oltre al corrispettivo tedesco, il termine compaia in italiano significa evidentemente che Nietzsche sta qui facendo riferimento ai tempi della musica. Dal larghissimo all'adagietto, passando per il lento propriamente detto, i tempi della lettura corrispondono ai tempi lenti della musica.

Se vogliamo interrogarci su cosa significa leggere, non tanto o non soltanto come atto ermeneutico, ma come esperienza concreta e determinata, dobbiamo stabilire un secondo principio della lettura.

Stando a un primo criterio, come abbiamo visto, la lettura non procede secondo un senso unico, ma in direzione doppia, in avanti e all'indietro. Questo comporta che la lettura è sempre, insieme, analettica e prolettica, per cui stabilisce delle corrispondenze tra le varie righe del testo, o *a parte post* o *a parte ante*, fruendo della possibilità di scorrere a ritroso o anticipando a ragion veduta il dipanarsi del nastro testuale, che diventa così spiraliforme.

⁵¹ Georg W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di Gianluca Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 47.

⁵² M Vorrede, KSA 3, p. 17.

In secondo luogo, però, questo movimento a doppio senso non è lasciato interamente alla capacità del lettore di muoversi tra le righe, ma è coadiuvato dalla dimensione ritmica del testo medesimo. Per leggere bisogna da una parte indugiare sul testo, leggere e rileggere, progredire tornando indietro. D'altro canto, però, questo movimento funziona nella misura in cui il lettore si mette in ascolto del testo e si accorda con il tempo delle sue battute, che, per l'appunto, è lento anch'esso. Come nell'ascolto della musica, il lettore deve qui farsi da parte, stare in silenzio e tendere l'orecchio al ritmo proprio del testo. Non c'è una verità da arraffare e saccheggare, come vorrebbero i lettori frettolosi. Diffidare della filosofia significa anche, da questo punto di vista, leggere e rileggere, senza arrestarsi alla superficie ma rimettendosi al tempo del testo, che se è un vero testo solleciterà uno dei tempi lenti. Il movimento della lettura, che va avanti e indietro, si sincronizza sul procedere del testo in quanto movimento musicale con le sue parti, ognuna delle quali esprime uno dei tempi lenti. Occorre inoltre notare che, in tedesco, il movimento della musica classica coi suoi tempi (ad esempio, dal preludio alla sarabanda) è un *Satz*, ovvero il medesimo termine che significa "proposizione". Il «coraggio della nostra diffidenza [*die Tapferkeit unsers Argwohns*]»⁵³ non si arresta allo scorrere naturale della sequela delle parole, che pretenderebbero di imporsi come se il lettore dovesse solo scivolarvi sopra, ma deve tendere l'orecchio al ritmo di quel fluire e accordarsi con esso.

Su questo punto, centrale è l'aforisma 84 de *La gaia scienza* dedicato all'origine della poesia, che si concentra proprio sul tema del ritmo.

Quando si introdusse il ritmo nei discorsi, quel potere che dà nuovo ordine a tutti gli atomi della proposizione, impone la scelta delle parole e dà nuovo colore al pensiero rendendolo più oscuro, più estraneo, più lontano: una utilità superstiziosa, a dire il vero! Grazie al ritmo doveva imprimersi più profondamente negli dèi una richiesta umana, dopo che si era osservato che l'uomo tiene meglio a memoria un verso piuttosto che un discorso in prosa; allo stesso modo si riteneva che, attraverso il tic-tac del ritmo, fosse possibile essere uditi a distanze maggiori; la preghiera ritmata pareva avvicinare all'orecchio degli dèi; [...] il ritmo è una costrizione; genera un'invincibile voglia di cedere, di acconsentire; non solo la movenza dei piedi, anche l'anima segue il tempo⁵⁴.

⁵³ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁴ FW, § 84, KSA 3, p. 440.

L'alterazione cui la versificazione costringe il pensiero, lungi dall'essere estrinseca, è ciò che fa percepire la verità come «più vera». Il potere che è la forza del ritmo «dà nuovo ordine a tutti gli atomi della proposizione, impone la scelta delle parole e dà nuovo colore al pensiero».

Di contro all'idea di una combinazione meccanica tra pensieri/significati dati e parole – ove la forma linguistica, intesa come mero rivestimento estrinseco del pensiero, scade a mera retorica – Nietzsche sta pensando la comunione tra il pensiero e il discorso in ragione della quale l'uno nasce all'altro nel medesimo momento. Un pensiero non è pensato fino in fondo, infatti, finché non viene espresso, laddove è la dimensione anche ritmica del fluire delle parole a produrre una modificazione del pensiero.

In altri termini, Nietzsche sta qui mettendo in luce in maniera molto icastica come la parola, lungi dall'essere un vestito del pensiero, che si potrebbe mettere e togliere a piacimento, sia qualcosa come il corpo del pensiero. Il pensiero fa corpo con la parola, al punto tale che, come dice ancora Nietzsche, il ritmo del discorso ci cattura alla stregua di come la musica invita il nostro corpo a ballare. Finanche gli dèi vengono conquistati dalla persuasione amorosa del verso.

Stando alle testimonianze delle lezioni di Nietzsche sulla ritmica antica, si desume che la produzione ritmica è ciò in cui il pensiero si declina in una *figuralitas* estetica irriducibile: «Der Rythmus ist eine Versuch zur Individuation»⁵⁵. Come osserva Christian Benne, «anzitutto, ciò che ci colpisce immediatamente sono le qualità soprasegmentali del linguaggio, che non si possono ridurre al significato o alla singola parola»⁵⁶.

Questo «potere dei ritmi», che seduce persino gli dèi, non sarebbe ancora più pericoloso, però, di quello di Circe?

Non è forse una circostanza spassosa che ancora e sempre i filosofi più seri, pur con tutto il rigore e l'obbligo di verifica a cui si sentono votati, si richiamino a sentenze di poeti per dare forza e attendibilità alle loro idee? – eppure,

⁵⁵ KGW II/3, p. 338. Sulla centralità del tema del ritmo nel pensiero di Nietzsche si veda il recente volume di Alice Giordano, *Friedrich Nietzsche. L'arte del grande ritmo*, Contemplazioni, Milano 2022, la cui ultima parte si concentra proprio sul problema del tempo della scrittura e della lettura (cfr., *ibidem*, pp. 249-68).

⁵⁶ Christian Benne, *Good cop, bad cop. Von der Wissenschaft des Rhythmus zum Rhythmus der Wissenschaft*, in Helmut Heit, Günter Abel, Marco Brusotti (hrsg.) *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, de Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. 189-212: pp. 199-200.

per una verità, è più pericoloso che un poeta sia d'accordo con essa piuttosto che la contraddica! Ché, come dice Omero, "Molto mentono gli aedi!"⁵⁷.

In verità, la tentazione dell'entusiasmo può essere declinata proprio sostituendo a una retorica della lettura quella che, in Nietzsche, sembra essere una vera e propria poetica della lettura, che proviene dall'esperienza della filologia. La libertà speculativa, per cui un vero lettore deve procedere leggendo, tornando indietro e rileggendo, potrebbe infatti portare a un pericoloso allontanamento dal testo, che per contro deve rimanere sempre e comunque il correlativo oggettivo principale della lettura; proprio per questo, e per paradossale che possa sembrare, il tema del ritmo è ciò che consolida l'amicizia tra il testo e il lettore; stando a un'etimologia che Émile Benveniste ha smentito⁵⁸ ma che Nietzsche poteva avere in mente, il ritmo è infatti ciò che deriva dal greco *rhéō*, che vuol dire "scorrere"; analogamente al caso del fiume, la corrente è costretta dagli argini come il flusso del discorso dal suo ritmo. Poiché, nel paragrafo quinto della *Prefazione* ad *Aurora* da cui abbiamo preso le mosse, Nietzsche sta introducendo il proprio stesso testo, siamo convinti che, in questo senso, proprio approssimandosi al modo d'essere della letteratura la discorsività filosofica possa sottrarsi alle liturgie e ai fanatismi della retorica del vero.

Chi scrive di filosofia dev'essere anzitutto un buon lettore: «non per nulla si è stati filologi, e forse lo siamo ancora»⁵⁹. L'esercizio della filosofia è educato dall'esercizio della filologia, ovvero l'apprendimento della maestria del lento, nel duplice senso del termine. Da una parte si tratta della lettura lenta che, sovvertendo la direzione del leggere, diventa un costante rileggere a doppio senso: ora prolettico, ora analettico; nell'andirivieni di questa lettura *à rebours*, che potrebbe però esporci allo smarrimento, è allora l'attento ascolto del ritmo del testo a guidarci nel passo, come in una figura di danza: come in un lento. Per leggere la filosofia occorre convocare la filologia in quanto poetica della lettura.

⁵⁷ FW, § 84, KSA 3, p. 442.

⁵⁸ Émile Benveniste, *La notion de "rythme" dans son expression linguistique*, in *Problèmes de linguistique générale* (1966); trad. it. di Maria Vittoria Giuliani, *La nozione di ritmo nella sua espressione linguistica*, in *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 2010, pp. 390-400.

⁵⁹ M Vorrede, KSA 3, p. 17.

3. Su questo volume

I saggi qui raccolti sono il frutto di un'occasione di dialogo tra gli autori, che si sono incontrati nell'aprile 2022 presso l'Università di Bologna per un convegno dedicato, appunto, a «So viel Misstrauen, so viel Philosophie». *Nietzsche lettore di filosofia*. Nella relativa autonomia di ogni contributo, l'insieme degli scritti che seguono si concentra tuttavia proprio sul modo in cui Nietzsche è un maestro di lettura, che sa diffidare della retorica della filosofia quanto affidarsi alla testualità filosofica, e confidiamo che il lettore possa così fare insieme a Nietzsche più di un giro di lento. Non di rado, all'indagine filologica si accompagna anche il metodo indiziario, per cui è proprio in alcuni dettagli della prosa nietzschiana che si rivela l'influenza delle sue letture.

Il contributo di Werner Stegmaier è dedicato a Nietzsche lettore di Pascal; l'autore mostra come Nietzsche non solo trovasse in Pascal un autore a lui prossimo «per forza e grandezza» quanto a spirito critico, ma anche un pensatore simile nell'esplorazione delle forme della scrittura filosofica.

Il saggio di Vivetta Vivarelli, dedicato a Nietzsche e Montaigne, prosegue nel mettere in luce l'aspetto sperimentale della scrittura di Nietzsche anche in relazione alla forma dell'*essay*, che è per l'appunto la scrittura tentativa per eccellenza. Come per Montaigne, per Nietzsche è fondamentale criticare il fanatismo, e la posizione di coloro che pretendono di disporre del vero come qualcosa di dato, grazie a uno stile costantemente interrogativo, «della domanda», che sta sotto il segno dell'incertezza e dello scetticismo.

L'articolo di Paolo Stellino ricostruisce la cronologia delle letture, da parte di Nietzsche, di alcuni moralisti francesi (La Rochefoucauld, Chamfort, La Bruyère, Fontenelle e Vauvenargues), nonché del modo in cui temi e stilemi filtrano progressivamente nella sua opera. In particolare, l'attenzione è dedicata al tema dell'osservazione psicologica e dello stile aforistico.

Il contributo di Patrick Wotling può essere considerato alla luce della diffidenza nietzschiana nei confronti della retorica della filosofia; Wotling prova infatti a mostrare come Nietzsche prenda assolutamente sul serio la radicalità del compito filosofico per come formulato da Descartes, ma si pensi al contempo come un cartesiano più radicale e coerente di quanto Descartes medesimo non sia stato.

In questo senso, il contributo insiste sulla discontinua continuità tra la filosofia di Nietzsche e quella di Descartes.

Carlo Chiurco, indagando il modo in cui Nietzsche legge il Rinascimento italiano, declina quindi *apertis verbis* il tema della lettura anche chiedendosi: che cosa vuol dire «essere eredi» in filosofia?

Il contributo di Alberto Giacomelli si sofferma su una lettura poco esplorata, ovvero quella di Lichtenberg, che, grazie a un metodo indiziario che rileva l'intermediazione di Schopenhauer e non solo, è messa a valore non solo dal punto di vista contenutistico, ma anche da quello della pratica della scrittura: quelli di Lichtenberg sono infatti ricordati da Nietzsche, insieme al Goethe delle conversazioni con Eckermann, ai racconti *L'estate tardiva* di Stifter e *Gente di Seldwyla* di Keller, tra i testi tedeschi in prosa meritevoli di essere sempre *riletti*.

Annalisa Caputo si dedica ad approfondire un *Lied* collocato tra *La seconda canzone di danza* e *Il canto del sì e dell'amen*, alla fine della terza parte dello Zarathustra, cercando di ricostruire la complessa rete di letture che stanno alla base di questo componimento nietzschiano. La riflessione sfrutta il punto di vista della produzione testuale e della lettura che le sta alle spalle per riflettere sui rapporti tra poesia e filosofia.

Il saggio di Pietro Gori si concentra sul Nietzsche lettore di un lettore di filosofia, ovvero Friedrich A. Lange, autore di una *Storia del materialismo* che costituisce un prisma attraverso il quale Nietzsche si confronta con temi chiave dell'epistemologia da Kant in avanti e guadagna un suo peculiare scetticismo.

In un saggio giocato sul filo sottile che unisce e separa la figura reale di Lou Salomé, «la più intelligente di tutte le donne», da quella mitologica e letteraria di Arianna, Maria Cristina Fornari ricostruisce le costellazioni grazie alle quali l'esperienza filtra nella filosofia e la prospettiva filosofica, viceversa, nella vita.

Il contributo di Ludovica Boi si concentra sul problema della *Katharsis-Frage*, entro la quale indaga il debito contratto da Nietzsche con la lettura di Jacob Bernays; in questo contesto, l'articolo si interroga anche sul rapporto tra autonomia ed eteronomia dell'arte rispetto alla teoria e alla pratica dell'estetica.

Manfred Posani Löwenstein esplora il complesso modo in cui Nietzsche *non è stato un lettore* di Hegel, pur avendo assorbito le particelle rarefatte del *Geist* hegeliano anche al di fuori dell'Università. Il saggio si confronta da questo punto di vista con un problema centrale, quando ci si chiede che cosa significhi leggere testi filosofici,

ovvero: come si costruisce il canone in filosofia? In che modo, nella modernità, un autore diventa materia per gli studiosi di filosofia?

Il tema della scrittura filosofica come grande stile è esplorato dal contributo di Benedetta Zavatta, che ripercorre la migrazione di quest'istanza dall'ambito della morale a quello dell'estetica, mettendo in luce l'importante debito di Nietzsche nei confronti di Ralph Waldo Emerson anche come scrittore; Nietzsche, infatti, trascrive e quindi riscrive di proprio pugno testi di Emerson in annotazioni e diari personali fin dal 1863, il che può farci riflettere sulla prossimità tra scrittura e lettura filosofica.

Jesús Conill si confronta con Nietzsche muovendo dal banco di prova della critica ermeneutica e delle sfide della contemporaneità, tra cui il tema dell'opinione pubblica e dell'intelligenza artificiale.

Ancora con lo sguardo rivolto in avanti, il contributo di Stefano Marino completa la costellazione della lettura filosofica in Nietzsche non muovendo dalle letture di Nietzsche, ma dal modo in cui Nietzsche viene letto, nel panorama contemporaneo, da Richard Rorty, con particolare attenzione al tema della scrittura filosofica.

Secondo il percorso *à rebours* che la stessa lettura filosofica è, da ultimo troviamo i contributi che si concentrano sul Nietzsche lettore della filosofia antica.

Luca Lupo approfondisce la lettura, oscillante tra critica e apprezzamento, che Nietzsche fa degli stoici, insistendo su una metafora che si trova nell'aforisma 306 de *La gaia scienza*; il confronto con le principali figure dello stoicismo antico non passa da una generalizzazione, ma, al contrario, da una caratterizzazione. Anche in questo caso, vediamo come la lettura filosofica contribuisca a definire la fisiologia del pensiero, che prende forma nelle figure di Epitteto e Marco Aurelio dalla «dura pelle».

I contributi di Alessandro Stavru e di Massimo Donà si concentrano sul rapporto di Nietzsche con la figura di Socrate. Se la patologia di Socrate coincide da una parte con l'esercizio della ragione, al punto da far sì che la vita gli appaia la più grande malattia, egli è d'altronde una maschera di Nietzsche stesso, che nel pensatore antico si può riconoscere proprio come la verità può scorgere i propri tratti nella menzogna.

Chiudendo – o forse solo allargando – il cerchio aperto dal contributo introduttivo, Carlo Gentili prende ancora le mosse dall'aforisma 346 de *La gaia scienza*, che definisce la filosofia come *Misstrauen* e che, pur essendo intitolato *Il nostro punto di domanda*, a bella posta

non fornisce nessuna risposta. Di contro alla retorica di ogni scettico – che, dubitando di tutto ma operando nel reale, finisce evidentemente per prendere come un dato incontestabile proprio ciò che appare – quello di Nietzsche è uno scetticismo zetetico. Se lo scetticismo tradizionalmente inteso è contrario ma uguale al fanatismo, infine tipico di ogni teoria, Nietzsche si sottrae al paradosso *per figura*: a tenere aperte le porte della conoscenza è infatti la figura di Pirrone «che si gira e ride» del *Viandante e la sua ombra*.

Ci teniamo, infine, a ricordare che l'incontro presso l'Università di Bologna da cui questi saggi hanno tratto spunto è stato anche, da parte della comunità degli studiosi di Nietzsche, l'occasione di salutare i settant'anni di Carlo Gentili, maestro di lento.

