

In margine a Linguaggi in transito: matematica. Germogli

APPUNTI PER UN'ONTOLOGIA DELLA "COSTRUZIONE" E DEL SUO "DISPIEGAMENTO" La tesi di Nietzsche: la costruzione come "creazione"

Matteo Angelo Mollisi

Le riflessioni che seguono prendono le mosse da quella che si potrebbe indicare, in via preliminare, come la questione sulla "natura" della trasposizione delle categorie matematiche nella filosofia, dell'applicazione di strumenti matematici – o che, quantomeno, dalla matematica traggono la loro ispirazione – al mondo dell'esperienza per come dalla filosofia, e non dalla matematica, è preso di mira. In quanto discorso su una trasposizione, esso ha già di mira due ambiti, insieme alla sfasatura che li separa e al terreno ipotetico, o all'orizzonte, che li riunisce: saranno proprio questo terreno e questo orizzonte a divenire, *in itinere*, temi privilegiati di questa breve indagine, e in virtù del potere unificante che ad essi, in un qualche senso, compete, subito l'indagine dovrà rivolgersi all'unificazione stessa, e cioè alla comune *provenienza* da un luogo originario al quale i diversi ambiti rimandano, e nel quale trovano il proprio senso. Inoltre, in quanto discorso *su* una trasposizione – e non, invece, discorso che avviene *in virtù di* essa – questa indagine si muove su un altro piano rispetto a qualsiasi discorso che, più o meno legittimamente e con efficacia più o meno maggiore, percorre la linea della trasposizione lasciandosi condurre da essa: diverso, in altre parole, è il discorso che già fa uso del concetto traslato, della struttura e dello strumento che da matematici sono divenuti filosofici, rispetto a quello che verte invece *sull'uso stesso*, o addirittura *su ciò che permette quest'ultimo*, secondo forme e modi evidentemente da specificare.

La questione, propriamente, non riguarda nemmeno la "legittimità" di un simile spostamento di concetti, di una tale commistione di strutture. La domanda sulla natura, e così il discorso che ne deriva, precedono (senza necessariamente fondarla) l'indagine riguardante la legittimità. Inoltre, il punto di vista qui adottato è esclusivamente filosofico, interno alla filosofia e del tutto esterno alla matematica. Esso prende spunto dall'eventuale *disponibilità* del filosofo ad accogliere un apparato concettuale di un certo tipo¹, ad imparare a maneggiare strumenti forgiati per un altro mestiere, per un altro discorso, nella convinzione che essi, nonostante questa eterogeneità tecnica, favoriscano un'articolazione più radicale e precisa del *suo* discorso, quello filosofico. Con l'apertura di questo interesse, la questione della legittimità trova il suo compimento: è facile immaginare, ad esempio, come un filosofo come Deleuze non potesse che vivere di questa interrogazione, nuovamente rinnovata (anche solo in vista di un collaudato assenso) ogni volta che un nuovo concetto o un nuovo discorso scaturivano dall'ispirazione matematica, o da una visione generale che con la matematica aveva molto a che fare. Ma questo compimento, semmai, per noi viene dopo. Qui tentiamo, con cautela, di muoverci in un ambito preliminare, dischiudendone alcune possibilità.

Pur non essendo, come si è detto, interna alla matematica, è da una suggestione proveniente da quest'ultima che il nostro discorso può prendere avvio, nel tentativo di delineare con precisione sempre maggiore che cosa esso intende indagare, e in quale luogo vuole muoversi. Questa suggestione, così efficacemente introdotta dall'esposizione del professor Zalamea, consiste nella possibilità che due "costruzioni" divergenti – la teoria delle categorie, in questo caso, nella sua contrapposizione alla teoria degli insiemi – vengano "tratte" da un medesimo "fondo". Ogni parola qui ci sembra degna di nota, come l'uso delle virgolette rivela: "costruzione", "trarre", "fondo"; ogni parola – ed è questa la natura tipica della parola che è capace di giustificare una domanda – ci appare come un piano trasparente, sopra il quale possiamo camminare, ma sotto il quale si apre un abisso.

Vale la pena, crediamo, di chiamare in causa la parola che più di tutte, da sempre, ha saputo far mostra di questa sorta di vicinanza abissale, presentandosi pertanto come la più "degnata di essere pensata" (secondo la nota formula heideggeriana) rispetto a qualsiasi altra: la parola "essere". Ma l'essere, qui, serve solo a dischiudere una regione che in realtà non è tale, un campo d'indagine che vorrebbe prescindere da ogni limite: quello dell'ontologia. La parola chiave, in realtà, è un'altra; essa, circoscrivendo l'oggetto della nostra riflessione, lo colloca per così dire sul palcoscenico che l'essere ha aperto, di modo che questo oggetto sia visibile in ciò che gli è più proprio. Questa parola alla quale ci affidiamo per denotare ciò che abbiamo di mira nel suo essere è "dispiegamento". Tale concetto raccoglie in sé come suoi momenti le tre nozioni

¹ Eventualità che, per Alain Badiou, proprio nel caso della matematica si tradurrebbe invece in una sorta di obbligo: cfr. A. Badiou, *Elogio delle matematiche*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

(“costruzione”, “trarre”, “fondo”) delle quali ci siamo avvalsi in precedenza per tentare di descrivere la dinamica alla quale ci rivolgiamo: dispiegamento è l’es-plicare una costruzione da un fondo nel quale era implicata. In quanto tale, il dispiegamento è per così dire la neutra struttura del costruire, la traccia che ne descrive la possibilità.

La nostra interrogazione, dunque, può dirsi rivolta all’essere di questo “dispiegamento” che è messo in atto ogni qualvolta una costruzione venga tratta da un fondo. Essa è un’interrogazione ontologica, e lo è nel senso più radicale possibile: non come ontologia regionale, ad esempio, che si limita al dispiegamento regionale di costruzioni, strutture e oggetti che rimangono nella regione della matematica, o di qualsiasi altra regione, bensì come ontologia del *dispiegamento in quanto tale*, della possibilità in generale di costruire a partire da un fondo, e con ciò, naturalmente, come stimolo alla valorizzazione delle *peculiarità* delle varie regioni, delle specifiche qualità e del particolare statuto ontologico degli oggetti che emergono nelle loro costruzioni – indagine da svolgersi, pertanto, sotto la spinta di una fenomenologica “passione per le differenze” e al contempo dello sguardo sintetico proprio di ogni interrogazione sull’*ö v ñ ö v* che voglia dirsi tale.

Apparirà subito chiaro che cosa l’ontologia, per come dal nostro ragionamento è intesa e per come dalle esigenze di quest’ultimo è richiesta, non può essere. Essa non può, evidentemente, avere nulla a che fare con certe *yes/no questions* alle quali una presunta filosofia, specialmente oltreoceano, ha pensato di ridurre il discorso sull’essere. Quest’ultimo è stato determinato, preliminarmente e pregiudizialmente – e anzi, secondo una *decisione* preliminare che sarebbe tutta da indagare –, come discorso su *ciò che è reale* e su ciò che *non lo è*, come domanda che si aspetta una risposta su “che cosa c’è”. Sarebbe interessante notare come ad un tale impoverimento della ricerca filosofica così intesa corrisponda un proporzionale incremento *ludico* della sua portata, e come quest’ultimo intrattenga una stretta relazione con la pretesa *scientificità* di questa dubbia disciplina, vero e proprio gioco intellettuale che nella stentorea dichiarazione del proprio asservimento alla scienza esprime al contempo l’entusiasmo per un rinnovato compito che trae il suo senso al proprio interno, nello spazio ben delimitato dalle condizioni (le “regole” del gioco, o del discorso inteso wittgensteinianamente) che si autoimpone – mentre la filosofia, si potrebbe notare, è forse l’unica attività la cui peculiarità consiste nel cercare il proprio senso al di là di se stessa, nel suo “uscire dal gioco” in virtù della sua stessa essenza, o quantomeno nel mettere in questione il gioco in quanto tale.

Ad ogni modo, il primo modesto proposito di queste pagine si riduce al tentativo di fornire qualche cenno – non tanto volto ai contenuti, quanto piuttosto al modo di metterli in gioco – sul tipo di ontologia che potrebbe essere richiesto dall’interrogazione che qui si solleva. Se quella forma di ontologia che si propone di indagare “su ciò che è reale e su ciò che non lo è” si rivela la meno adatta ad affrontare la nostra questione – quella del particolare dispiegamento che abbiamo introdotto, della natura del suo “movimento” peculiare, del modo in cui in esso entrano in campo gli oggetti e i soggetti, dello statuto di quel fondo dal quale ogni costruzione procede –, resta nondimeno da determinare in che cosa consista una forma di indagine radicalmente opposta, capace di farsi carico delle sottilissime *sfumature* che la parola dovrà saper assecondare, nonché degli sviluppi reconditi, degli anfratti e delle pieghe che, ancora prigionieri di una domanda necessariamente involuta, soltanto nel corso dell’indagine che si sviluppa potranno conoscere la luce.

L’unica indicazione che, per ora, ci sembra necessario dare a tal proposito, nell’attesa che il discorso riveli da se stesso la propria natura più consona al suo oggetto, riguarda la possibilità di un particolare utilizzo dell’immagine, della metafora, e in generale di una parola che è in una qualche misura più “libera” di quella del discorso proposizionale comune. Non vi è bisogno di assecondare tesi estreme come quella del primo Nietzsche, per il quale il nucleo del linguaggio e della verità è interamente metaforico², per accostarsi alla forma di linguaggio che ci sembra di poter richiedere; basta soltanto l’esperienza, direttamente in prima persona o meglio ancora in un dialogo con una prospettiva filosofica consolidata, di un certo *rarefarsi* del dire, il quale – posto dinnanzi a certi ambiti “ultimi”, al cospetto dei quali, per così dire, il linguaggio si rivela rozzo, simile ad un setaccio dalle maglie troppo larghe – si ritrae in se stesso, cercando una parola più debole, più modesta, che si accontenta di alludere, o di indicare in modo diverso, prima di lasciare spazio al silenzio. È una profonda *etica* del dire a dover percorrere questa ontologia “per immagini e allusioni”, un atteggiamento ipersensibile alle infinite gradazioni del dicibile e dell’indicibile, ad una serie di sfumature alle quali, forse, il Wittgenstein del *Tractatus* e della conferenza «Sull’etica» ha sovrapposto una bipartizione troppo netta. E che la modestia di questo dire sommerso sia in realtà in grado di sprigionare una potenza

² Cfr. soprattutto F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *Opere complete*, vol. 3/2, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965.

estrema – capacità dovuta al fatto che, pur nella sua debolezza e anzi in virtù di essa, tale parola giunge ad aderire con radicale intimità alle questioni più abissali, più cariche di senso – è chiaramente mostrato dalla quantità e dalla gravità delle critiche che il discorso del “secondo” Heidegger³ – forse il più vicino all’idea di ontologia che qui deve servirci da guida – ha saputo scatenare, capace com’era di *esprimersi* in un ambito ritagliato alle soglie del silenzio, ai limiti dell’indicibile, e con ciò di *indicare*, di *orientare* in una direzione rispetto alla quale persino il pensiero politico si è sentito in dovere di prendere posizione.

Crediamo, ad ogni modo, che non solo l’indubbia potenza, ma anche il potenziale *rigore* di un simile discorso – l’unico, forse, capace di aderire alla necessità di determinare il senso dell’essere ad un livello così astratto, senza cadere nella trappola che l’intrinseca forza alienante dello strumento linguistico reca in sé – possano mostrarsi con maggiore chiarezza in corso d’opera, non appena inizieremo a prendere in esame, sulla scorta di certi autori, alcune possibili posizioni all’interno di questo particolare spazio che la nostra questione, non senza fatica, può tentare di aprire. Che la parola e la proposizione debbano “aderire” alla cosa secondo la forma di un rapporto, in ultima analisi, sempre riconducibile alla *adequatio*, non è altro che un pregiudizio positivisticò, ad oggi fortunatamente confinato soltanto ad una certa “scuola” filosofica (o presunta tale); ma che questa peculiare *torsione* del linguaggio sia capace di mantenere un suo rigore dipende dall’eventualità che essa sorga in risposta ad una richiesta che proviene *dal basso*, e cioè *dalla cosa stessa* sulla quale verte il discorso, che nel nostro caso prende di mira un luogo particolarmente rarefatto, indubbiamente liminare, nel quale la determinazione, e con ciò l’esclusione, alla quale la parola è legata – essendo essa per essenza una cernita, un taglio nel caos – è a un passo dal dissolversi nel traboccare della totalità e del massimo dispiegamento del senso, dell’univocità indicibile che sovrasta, spezzandolo, il molteplice corso dei sentieri del linguaggio, nonché della verità che essi convogliano. La parola stessa che abbiamo scelto come inizio della nostra riflessione, e cioè “dispiegamento”, è già un prodotto di questo linguaggio che si distacca dalla letteralità del concetto per innalzarsi in un’astrazione gravida di senso; nessun corrispettivo letterale, crediamo, potrebbe alludere a ciò a cui essa tenta di alludere, e cioè alla forma di questa dinamica essenziale per la quale qualcosa, essendo dapprima “im-plicata” in un “fondo”, risulta in seguito dis-piegata, es-plicata in una costruzione secondo un movimento il cui senso, come si vedrà, è fondamentale indagare (e cioè, a sua volta, dispiegare: l’esplicazione del dispiegamento rientra anch’essa nel dispiegamento⁴). Non sembrano esserci, del resto, parole più precise per esprimere questi momenti che il dispiegamento racchiude in sé: il “fondo”, la “costruzione”⁵. Converrà, piuttosto, limitarsi a far giocare certe teorie già note negli ambiti aperti da questa questione, per come necessariamente ci viene presentata dai termini che abbiamo scelto.

Noi siamo alla ricerca di teorie che, più o meno esplicitamente, prendano di mira ciò che tentiamo di avvicinare con la nostra indagine, e cioè il dispiegamento di costruzioni in quanto tale, l’essere di questo dispiegamento ed il suo senso. Il nostro, è bene ripeterlo, non vuole essere un discorso ontologico regionale, sebbene abbia preso spunto dall’esposizione della contrapposizione regionale tra la teoria matematica degli insiemi e quella delle categorie, nonché dalla suggestione dell’incontro tra le costruzioni e il discorso matematici e quelli della filosofia, nella ambiziosa condivisione di un’istanza fondativa e del progetto di un discorso ultimo, e cioè primo (anche nel senso di “iniziale”), da compiere mediante questo dialogo. Una radicale riflessione sul dispiegamento proprio della matematica, e perciò sulla natura delle sue costruzioni, dei suoi oggetti e delle sue categorie, potrà essere compiuta solo da qualcuno che con la matematica abbia

³ A proposito di Heidegger, Jean-Luc Nancy ha parlato di un «contegno» del linguaggio che scaturirebbe da quel particolare orientamento *etico* nel quale sarebbe possibile ritrovare l’essenza dell’ontologia heideggeriana: cfr. J.-L. Nancy, *L’«etica originaria» di Heidegger*, in *Sull’agire. Heidegger e l’etica*, Cronopio, Napoli 2005, pp. 9-55. Sull’importanza della *metafora* nel linguaggio del secondo Heidegger, invece, cfr. E. Grassi, *La preminenza della parola metaforica. Heidegger, Meister Eckhart, Novalis*, Mucchi editore, Modena 1987. Entrambi i rilievi, pur nella loro diversità, hanno lasciato indubbiamente un segno sull’idea di ontologia della quale la presente riflessione vorrebbe avvalersi.

⁴ È per questo che il punto di partenza della nostra riflessione avrebbe potuto benissimo consistere in un dispiegamento di costruzioni tutto interno alla filosofia, come ad esempio la contrapposizione tra il pensiero platonico e quello aristotelico esposta dal professor Sini nel seminario di filosofia, o quella (alla quale si accennerà) tra il platonismo e la filosofia di Nietzsche; la scelta di partire dalla matematica, tuttavia, ci è maggiormente d’aiuto nella misura in cui vogliamo a metterci di fronte alla questione dell’interdisciplinarietà e del dialogo tra costruzioni.

⁵ Il cosiddetto “nuovo realismo” ha fortemente attaccato l’utilizzo della nozione di “costruzione” applicata alla realtà, qualificandola come esasperazione postmoderna del kantismo e istituendo tra questo e l’attualità “realysta” un filo conduttore che diviene oggetto di critica, e che tocca in modo decisivo anche la tesi che qui più ci interessa, ossia quella di Nietzsche (cfr. M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Bari 2012). La nozione di “costruzione” della quale qui ci avvaliamo, tuttavia, va intesa secondo un’accezione molto più neutrale di quella criticata da Ferraris: in riferimento alla nostra, quest’ultima rappresenta una possibile declinazione o una certa presa di posizione già ben determinata, più vicina alla “creazione” della quale, sulla scorta di Nietzsche, parleremo.

una familiarità estrema, da un pensiero che vanti una confidenza assoluta con le entità e le strutture di quest'ultima; il passo successivo, di certo non privo di difficoltà, consisterebbe nell'esplicitazione dei risultati dell'analisi mosso da questa confidenza, e rivolta all'orizzonte di una limpida e proficua compenetrazione tra queste strutture, delucidate nella loro natura, e il discorso filosofico. Se questa riflessione saprà fornire, dalla prospettiva che le appartiene, un minimo contributo preliminare all'attuazione di questa operazione, pur nella *neutralità* tipica del discorso ontologico e al contempo nella radicale indicazione di *sensò* che a quest'ultimo compete, avrà soddisfatto i suoi propositi.

Proviamo ad accostarci, dunque, ad una teoria filosofica capace di prendere di mira il dispiegamento di costruzioni in questione in quanto tale, pur non tematizzandolo radicalmente come tale. La teoria alla quale ci rivolgiamo è quella di Nietzsche, la cui filosofia, come mostreremo per sommi capi, ha certamente di mira ciò che qui ci interessa, e il cui discorso ci sembra particolarmente efficace nel far confluire il corpo di una teoria più o meno nota entro lo schema della questione per come in queste pagine viene configurata. La tesi di Nietzsche sul dispiegamento e sullo statuto ontologico delle costruzioni si impernia interamente su una parola-chiave: questa parola è "creazione". Lungi dall'essere soltanto qualcosa di ricavabile a forza dalle pagine nietzschiane, questa ben determinata concezione mette in gioco, secondo la peculiarità e la radicalità che le sono proprie, tutti quei momenti e quegli elementi – la costruzione e il suo statuto, il suo rapporto con il fondo dal quale proviene, la "provenienza" stessa (e quindi la natura dell'atto del "costruire") – che noi abbiamo fin qui preliminarmente chiamato in causa, e lo fa in modo talmente esplicito da metterci in condizione di dire che non vi sarebbe materia migliore per tentare di colmare la forma di una problematica che fin qui abbiamo soltanto abbozzato.

Per quanto riguarda il punto di vista storico-filosofico, ci sembra che il momento di massima emergenza di questa tesi sia rintracciabile in quella fase di "risanamento" dei primi anni '80 che precede la pubblicazione de *La Gaia scienza*, opera scaturita da un periodo che Giorgio Colli, nel suo tentativo di richiamare l'attenzione sulla centralità di quest'ultima e sulla sua conseguente importanza nella considerazione del pensiero nietzschiano, ha definito un «magico momento di equilibrio»⁶. Nondimeno, non sarebbe difficile mostrare come l'articolazione cardinale che vogliamo prendere in esame si configuri come una risposta – sia nel senso di un'autocritica, sia nel senso di uno sviluppo di certe intuizioni – a certe istanze emerse precocemente nella produzione di Nietzsche, e come al contempo essa prefiguri alcuni sviluppi coerenti che l'opera di quest'ultimo conoscerà nei suoi ultimi anni. Ogni legittima integrazione storico-filosofica di questa breve esposizione potrà costituire un'articolazione di un nucleo che, pur lasciato a se stesso, si mostra già ad un primo sguardo nella sua inscalfibile evidenza, e che su questa base si presta ad essere discusso.

A dover essere pensata come "creazione", per Nietzsche, è l'intera realtà in cui viviamo, «il mondo che in qualche modo interessa gli uomini». Nell'aforisma 301 della *Gaia scienza*⁷ egli attribuisce quest'atto di creazione ad una élite di «contemplativi»: essi, «inesausti poeti della vita», plasmano la realtà nella quale vive, si muove, agisce l'intera umanità; in quest'ultima è compresa anche quella parte dei «cosiddetti uomini pratici», degli uomini d'azione ai quali una visione superficiale sarebbe tentata di ascrivere un maggior peso su questa modellazione del reale, una maggiore influenza sul mondo nel quale tutti ci troviamo a vivere. Ma in cosa consiste, precisamente, questo «mondo»? Quali regioni esso abbraccia? Quali ambiti del reale possono considerarsi toccati da questa incessante opera di costruzione creativa? La risposta di Nietzsche, che percorre come un filo sottile, ma nient'affatto invisibile, tutta la *Gaia scienza*, ci mette di fronte a quella radicalità sintetica che la nostra indagine ha fin da subito ritenuto essenziale per porre una questione che vorrebbe assestarsi ad un livello di generalità suprema, realmente *ontologica* (si potrebbe storcere il naso al cospetto dell'espressione "ontologia nietzschiana", ma non vi sarebbe nulla di più sbagliato). La costruzione sulla quale Nietzsche vuole esprimere un giudizio ontologico unitario, infatti, è assolutamente onnicomprensiva, onnicircoscrivente, totale; nessuna regione ne resta fuori. Il mondo che risulta dall'opera della costruzione creativa è una sconfinata matrice di «valutazioni, colori, pesi, prospettive, scale, affermazioni e negazioni»⁸; essa comprende, ad un tempo, istanze di valore, «giudizi estetici e morali»⁹, entità scientifiche, geometriche, matematiche («corpi, linee, superfici, atomi, tempi divisibili, spazi

⁶ G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980⁵, p. 103.

⁷ F. Nietzsche, *La gaia scienza* (d'ora in poi GS), §301, in *Opere complete* (op. cit.) vol. 5/2.

⁸ Ivi, §301.

⁹ Ivi, §109.

divisibili»¹⁰), strutture logiche e a priori come il nesso causa-effetto¹¹, la nozione di «sostanza» e di «uguale»¹², la persistenza e la cosa¹³, finanche il tempo¹⁴.

È l'unità di un vero e proprio giudizio ontologico a raccogliere la molteplicità delle regioni che costituiscono il mondo e delle incursioni critiche in ciascuna di essa, all'apparenza prive di un filo conduttore, che si susseguono nelle pagine nietzschiane. Volgendoci, dunque, ai *contenuti* di questo giudizio, di questa radicale unità nel molteplice, iniziamo ad accedere al cuore di ciò che più ci interessa. Il nucleo di questi contenuti consiste in una profonda *svalutazione* della costruzione dal punto di vista dell'*essere*; Nietzsche non usa mai mezzi termini per affermare la radicale *inconsistenza ontologica* di quest'ultima: la struttura concettuale nella quale ci muoviamo è una «determinazione arbitraria», e i nomi che diamo alle cose sono «buttati addosso» ad esse «come un vestito»¹⁵; le nozioni di “uguale” e di “sostanza”, fondamentali per la logica e per il pensiero in generale, sono «in sé» inesistenti, «nulla di reale»¹⁶; i nostri concetti scientifici, con i quali operiamo, sono «cose che non esistono», che possono descrivere ma senza avere la pretesa di *spiegare* alcunché, e che tutt'al più possono essere considerate come «la più fedele umanizzazione possibile delle cose»¹⁷; le nozioni di “cosa” e di “persistere” sono anch'esse «ipotesi» e «invenzioni»¹⁸; il nostro “mondo esterno”, in definitiva, «è un *prodotto della fantasia*»¹⁹.

La svalutazione ontologica del mondo costruito, dunque, si articola in una constatazione della sua fondamentale irrealità, del suo carattere finzionale, della sua eterogeneità rispetto alle cose delle quali si pensa essere specchio, e perciò dell'arbitrarietà del gesto che lo pone. Non sorprende, pertanto, che la costruzione venga anche intesa come transitoria, mutevole, relativa, storicizzabile. «La luce e i colori di tutte le cose si sono mutati! Non comprendiamo più appieno come gli uomini dell'antichità sentissero quel che è più vicino e più frequente»²⁰. Scontato è il rimando al prospettivismo tematizzato negli ultimi anni del pensiero nietzschiano e all'enorme influenza che esso ha avuto (comunque lo si voglia intendere) sulla filosofia novecentesca: ciò vale, in questa sede, esclusivamente come prova della centralità della tesi che si sta esaminando e delle enormi implicazioni che un discorso all'apparenza “vuoto” – simile, in questo, a qualsiasi discorso sull'essere in quanto essere – può avere.

Fin qui, dunque, la descrizione di Nietzsche si rivolge a ciò che ci è parso di poter caratterizzare – nel senso più neutrale possibile del termine – come “costruzione”. Ma volendo tener fede alla *via* problematica che abbiamo cercato fin da subito di aprire – e quindi al fatto che ogni costruzione, in quanto tale, rimanda ad un ambito dal quale proviene, dal quale parte in generale ogni processo costruttivo: un ambito che un'indagine realmente transdisciplinare e sintetica dovrebbe cercare di prendere di mira nella sua *univocità* anteriore alla particolarità delle molteplici costruzioni, delle diverse discipline e dei loro discorsi – subito siamo rimandati a questo “fondo” che starebbe per così dire a monte rispetto ad ogni costruzione, e il discorso nietzschiano sulla natura del fondo è appunto essenzialmente già implicato nella sua concezione della costruzione, come del resto si può intuire già dalle espressioni che abbiamo richiamato e dal nucleo di senso che ne risulta. Si è parlato, infatti, di «finzione», ma la finzione rimanda alla *realtà*, o ad una “verità” sottostante; si è fatto riferimento ad una «essenza» della cosa rispetto alla quale il nome (più in generale: il sistema dei concetti che costituisce la nostra realtà) è eterogeneo come un vestito che le venga gettato addosso; abbiamo persino chiamato in causa – sempre sulla scorta di Nietzsche – un «in sé» nel quale non potremmo mai trovare nulla di simile a quelle nozioni che strutturano la nostra logica, e anche per quanto riguarda tutto ciò che diciamo avere *valore* – la sfera, quindi, delle istanze che potremmo definire assiologiche, etiche, estetiche – si arriva ad affermare: «ciò che soltanto ha *valore* nel mondo attuale, non è che lo abbia in se stesso, secondo la sua natura»²¹.

¹⁰ Ivi, § 112.

¹¹ Ivi, § 112.

¹² Ivi, §111.

¹³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi* (d'ora in poi FP), 1881-1882, 11 [13], in *Opere complete* (op. cit.), vol. 5/2.

¹⁴ Ivi, 11 [150].

¹⁵ GS, §58.

¹⁶ Ivi, §111.

¹⁷ Ivi, §112.

¹⁸ FP1881-1882, 11 [13].

¹⁹ Ivi, 11 [18].

²⁰ GS, §152

²¹ Ivi, §301. Le accuse di *dualismo* che, sulla base di questi rilievi, verrebbe da rivolgere a Nietzsche devono necessariamente confrontarsi con il fondamentale aforisma 54, «*La coscienza della parvenza*», indubbiamente uno dei cardini della *Gaia scienza*. In esso, Nietzsche esprime al contrario l'esigenza di schierarsi *contro* una certa forma di dualismo (verosimilmente, quel dualismo che lui stesso aveva sostenuto nella forma della «metafisica d'artista» della *Nascita della tragedia*, sulla scorta di Kant e soprattutto di Schopenhauer); in quest'ottica, cruciale è il fatto che egli attribuisca alla parvenza – e non alla x, alla radice noumenica del reale (la

Nel tentativo di porre il problema che qui ci interessa, seguendo una parola-chiave generalissima, abbiamo parlato di “dispiegamento”, tentando metaforicamente di alludere ad una dinamica ontologica che prevede che qualcosa (una costruzione), in un primo momento im-plicata, im-plicita (in un “fondo”), viene, appunto, dis-piegata (mediante l’azione del costruire). Ora, siamo pronti per tentare di fissare con una certa precisione il senso essenziale della posizione di Nietzsche sul nostro problema: la tesi di quest’ultimo si muove, per così dire, in un *modo difettivo* del dispiegamento, presentandosi come una negazione del valore particolare di questa parola all’interno del campo invalicabile aperto dalla sua accezione trascendentale²²; essa, infatti, prevede – e in ciò consiste la sua straordinaria radicalità, nella quale, tra l’altro, da un punto di vista storico-filosofico si potrebbe riconoscere il fulcro del suo antiplatonismo – che *nel fondo nulla sia implicato*, che il fondo, essenzialmente, *non “trattenga” in sé nulla*, che esso sia per così dire “muto”. Una discrepanza fondamentale, un divario infinito è scavato tra il fondo e la costruzione, ed è per questo che l’atto del costruire è «arbitrario»: esso è creazione perché non prende le mosse da nulla che “sia già” nel senso dell’implicito essere in un fondo, “a disposizione” della costruzione dispiegante (nel senso, potremmo già dire schematizzando un po’, dell’apriorità dell’idea platonica); essa è creazione, e pertanto non, platonicamente, “scoperta” (la scoperta, come è ovvio, presuppone un “esserci già qualcosa” che la creazione invece non richiede). Se ci atteniamo all’immagine, molto intuitiva (e questa ontologia, lo si è detto, si nutre di un complesso equilibrio di immagini e parole allusive), del “dono”, possiamo dire: il fondo, nietzschianamente inteso, *non dona nulla*; il dono procede esclusivamente dalla costruzione stessa, la quale “attribuisce” le sue creazioni arbitrarie ad una muta *x* che non fa altro che *ricevere*, accogliendo ogni cosa in virtù della sua assoluta neutralità, della sua opacità totale. È per questo che Nietzsche può dire: «la natura è sempre priva di valore: il fatto è invece che questo valore le è stato dato, donato una volta, e fummo *noi* a dare e donare!»²³. L’arbitrarietà della costruzione, come si è detto, implica la sua transitorietà; abbiamo ora tutti gli elementi per cogliere l’efficacia di un’affermazione come quella che si trova nell’aforisma 152, e che può servirci da sunto: «abbiamo dato nuovi colori alle cose, dipingiamo continuamente su di esse»²⁴.

Vi è, tuttavia, anche una caratterizzazione maggiormente determinante del fondo che Nietzsche ci fornisce, un’immagine del resto perfettamente coerente con quella di questa specie di “precategoriale muto” che si è appena delineata. Se la costruzione, come si può facilmente notare, ha molto a che fare con la *forma*, con l’unità e l’unificazione sotto idee e leggi (logiche, scientifiche, morali) – in breve, con tutto ciò che è in odore di platonismo – appare quasi scontato che Nietzsche caratterizzi il fondo come un caos primordiale, un flusso indifferenziato di materia informe, un «*continuum*»²⁵ completamente eterogeneo rispetto all’arbitraria discrezione dei nostri “ritagli” e delle assicuranti strutture tra le quali ci muoviamo. Così, il celebre aforisma 109 assurge a massima condensazione di quanto emerso fino a questo punto: in esso, Nietzsche si occupa di rifiutare tutte quelle teorie, più o meno metafisiche, che attribuiscono alla natura una costituzione (un’essenza im-plicata, diremmo noi) che non sia compatibile col suo mero essere, invece, «caos per tutta l’eternità», e col suo essere tale «non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche nature umane». Ad essere messe fuori gioco da questo divieto estremo (certamente uno dei vertici più radicali del

volontà, il dionisiaco, l’uno originario) – una priorità metafisica, in quanto adesso è proprio la parvenza ad essere «ciò che opera e vive». Un tentativo approfondito di comprensione di questo aforisma (certamente impossibile in questa sede) chiamerebbe in causa una verifica della coerenza intrinseca all’intera architettura teorica della *Gaia scienza*, come si può già intuire dal breve scorcio che qui tentiamo di darne.

²² In altre parole: se si prende la parola “dispiegamento” in un’accezione universale, valida per qualunque tesi che voglia prendere posizione sulla questione che con questa parola abbiamo tentato di aprire, anche la tesi di Nietzsche, come è ovvio, tematizza un dispiegamento; se, invece, si piega la parola “dispiegamento” ad un’accezione particolare relativa ad una tesi specifica (poniamo, ad esempio, ad una tesi più “platoneggiante”) sul “dispiegamento” (nel primo senso del termine), allora quella di Nietzsche è una tesi *contro* il dispiegamento. Ci troviamo, insomma, di fronte ad un “dispiegamento non dispiegante”. L’accezione che abbiamo scelto di dare al nostro “dispiegamento”, del resto, può anche valere come testimonianza delle perplessità che nutriamo riguardo alla posizione nietzschiana.

²³ GS, §301.

²⁴ Contrariamente a quanto in prima battuta si è tentati di pensare, crediamo che l’utilizzo della nozione di «creazione» non implichi di per sé un *soggettivismo* spinto, e che pertanto non sia opportuno rifiutare tale nozione esclusivamente in vista di questo rischio. Il pensiero di una “creazione” non soggettivistica, ad esempio, è stata senza dubbio una conquista del pensiero del primissimo Sartre, sulla base della tematizzazione, a partire da Husserl e al contempo contro quest’ultimo, di un “campo impersonale” dal quale ogni coscienza procederebbe: tale è la via che tenta di descrivere una «infaticabile creazione di esistenza di cui *noi* non siamo i creatori» (J.-P. Sartre, *La trascendenza dell’Ego*, traduzione e cura di Rocco Ronchi, Marinotti edizioni, Milano 2011, p. 90). Per quanto riguarda Nietzsche, invece, è chiaro che la questione implica il confronto con la lettura heideggeriana (per anni dominante), avendo essa insistito sulla continuità tra il pensiero nietzschiano e la metafisica soggettivistica cartesiana, con particolare riguardo alla nozione di volontà di potenza (cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994⁵).

²⁵ GS, §112.

pensiero nietzschiano, rispetto al quale sarebbe interessante verificare quanto lo stesso Nietzsche si mantenga coerente) sono tesi e nozioni di tutti i tipi, talune anche tra loro antitetiche: il finalismo, il meccanicismo, l'istinto di autoconservazione, le leggi in generale, il caso, le sostanze, la materia. L'aforisma si conclude con il noto invito a «sdivinizzare la natura», e questo monito ci rimanda ad un ordine di integrazioni a questo schema di fondo della tesi nietzschiana, da presentarsi in due momenti correlati.

(i) La descrizione che Nietzsche offre del processo di costruzione si accompagna ad una critica serrata rivolta ad una correlata dinamica di mistificazione e di ipostatizzazione della costruzione stessa, tale per cui quest'ultima, lungi dall'essere riconosciuta nello statuto di "creazione" che Nietzsche vorrebbe attribuirle, viene invece per così dire *proiettata* dagli uomini sul fondo dal quale proviene, come se quest'ultimo la trattenesse nel cuore dell'in sé, la recasse in dono, la implicasse. Si tratta, in sostanza, di uno dei diversi approcci a quella critica della metafisica e del suo "idealismo", dell'ispirazione platonica che ha percorso l'intera storia del pensiero occidentale e del «mondo dietro il mondo» da essa innalzato, che costituisce forse il tratto più noto del pensiero nietzschiano. Nella *Gaia Scienza*, il corpo di tale critica si innesta proprio su questa tematizzazione della costruzione come creazione, del fondo come luogo neutrale che non implica nulla e della cortina di indifferenza ontologica che li separa. In particolare, centrale è l'azione mistificante che Nietzsche qui attribuisce al *linguaggio*: nell'aforisma 58 si descrive il processo mediante il quale i nomi, assieme al sistema di giudizi e di apparenze che ad essi si legano (il «vestito» di cui sopra), finiscono per sovrastare in importanza le cose che in origine nominavano, fino ad oscurarle; è questa, per Nietzsche, una dinamica capace di far sì che «la parvenza ha quasi sempre finito per diventare la sostanza, e come sostanza *agisce*»: i nomi sono «concresciuti con la cosa e si sono radicati in essa fino a divenire la sua carne stessa». Con grande acume, insomma, Nietzsche attribuisce al "medio" privilegiato, al "luogo" essenziale *mediante il quale* il dispiegamento di costruzioni avviene (pur nei termini "difettivi" nei quali abbiamo caratterizzato questa posizione) – e cioè al nome, alla parola, al dire, al giudizio, al *discorso* in quanto struttura fondamentale (per dirla con Heidegger) dell'apertura di mondo entro la quale ci troviamo – la responsabilità di una tendenza che porta ad occultare la natura stessa del dispiegamento agli occhi di chi lo compie, del termine chiamato ad "aprire" l'evento di quest'ultimo. Anche in questo caso, ci troviamo di fronte ad un'intuizione radicale che apre un ambito sterminato di riflessioni potenziali, capaci di inabissarsi fino ai più remoti recessi dell'empirico.

(ii) In contrasto con questo processo di mistificazione, Nietzsche si dedica alla descrizione dei tratti di uno sguardo eccezionale capace di "risalire" al fondo dal quale la costruzione proviene, rompendo la gabbia di finzione che da quest'ultima è stata edificata. La virtù di questo sguardo si esplica, anzitutto, nel senso di uno slancio iper-categoriale che avviene nella sfera che racchiude in sé esperienza e giudizio: tale è lo sforzo dell'intelletto capace di scorgere il *continuum*, il flusso dell'accadere dietro la finzione del nesso causa-effetto²⁶, o della vista talmente acuta da riuscire a vedere ogni cosa in movimento²⁷. Ma, in base a quanto si è detto prima sul ruolo giocato dalla *parola* in questa dinamica, necessaria è anche l'azione di colui che sa stravolgere il sistema corrente di nomi, giudizi e valutazioni, riuscendo, con ciò, a cambiare anche le cose e ad annientare i vecchi sistemi di valore in quanto non vi è nulla di essi che sfugga alla nostra rete di costruzioni predicative, e che appartenga "alle cose stesse": è per questo che «solo come creatori noi possiamo annientare»²⁸. Infine, è questo il senso della virtù che presiede a quella che è forse l'istanza centrale di tutta la *Gaia Scienza*: la critica in senso irrazionalistico della conoscenza, mediante la quale quest'ultima viene ricondotta alla sua origine fisiologica e ai suoi fondamenti evoluzionistici, adattivi, alle istanze del tutto illogiche e alle circostanze eccezionali (nel senso di improbabili e contingenti, nient'affatto premeditate o previste da un disegno) che hanno generato il *logos*.

Tutti i grandi temi del tardo Nietzsche sembrano profilarsi a partire da questo scorcio che la *Gaia Scienza*, riletta sulla base dello schema che qui abbiamo provato ad abbozzare, sa offrire: la trasvalutazione di tutti i valori, la tematizzazione della volontà di potenza come radice del reale, la decostruzione genealogica. In particolare, è proprio su quest'ultima e sulla possibilità di tornare a riflettere su di essa a partire dallo schema problematico qui messo in gioco – sul nesso, quindi, tra la tesi nietzschiana sul dispiegamento di costruzioni e la genealogia – che ci sembra di poter richiamare l'attenzione. È proprio la concezione che Nietzsche ha della costruzione, del fondo e del loro rapporto ad apparirci come il vero presupposto ontologico della possibilità della via genealogica, come il fondamento (inespresso) capace di legittimare le forme e il ruolo che quest'ultima assume nel pensiero nietzschiano: l'assoluta *arbitrarietà*

²⁶ Ivi, §112.

²⁷ FP 1881-1882 (op. cit.), 13 [46].

²⁸ GS, §58.

attribuita all'atto del costruire pensato come creazione (e quindi come fundamentalmente "sconnesso" da un fondo che non dona nulla), infatti, apre la strada ad un'indagine che, assolvendo il suo compito di individuare le cause empiriche, "umane troppo umane", delle costruzioni, avanza con ciò stesso la pretesa di esaurirne il senso²⁹. L'ipotetica *verticalità* dell'aperto, in altre parole, viene completamente ridotta all'*orizzontalità* dell'apertura che la mette in gioco; non vi è alcuna "eccedenza" verticale rispetto al susseguirsi orizzontale dei contesti aperti, nei quali si intrecciano gerarchie di istinti, rapporti di forza, esigenze fisiologiche³⁰: dato che non vi è trascendenza, potremmo dire, il senso della costruzione si esaurisce nell'opera dell'immanenza che la costituisce³¹, e l'indagine che ha di mira questa immanenza ha già in sé tutto ciò di cui c'è bisogno per esaurirne le potenzialità.

Le nostre riflessioni, ovviamente, non scoprono nulla di più di quanto sia già stato detto su Nietzsche: questo è impossibile. Non si può nemmeno tentare di rendere conto dell'enorme influenza che la visione di quest'ultimo ha avuto sul pensiero contemporaneo. Ma proprio il fatto che ci si trovi dinanzi ad un autore del quale è già stato detto tutto, e al quale tutti si sono in qualche modo rifatti, ci stimola a mischiare di nuovo le carte, riconfigurando le prospettive nella fiducia che anche la minima variazione nell'impostazione dell'approccio ad un materiale così dibattuto possa costituire un sommovimento decisivo per l'apertura di nuovi scorci. La nostra questione, del resto, non è altro che un nuovo ritaglio – operato, necessariamente, con nuove parole – di un materiale problematico che la filosofia ha sempre avuto tra le mani; sarebbe, tuttavia, un'astrazione impropria considerare questa materia come del tutto indipendente dalla forma che la organizza. Nel portare alla luce tale forma, abbiamo cercato di valorizzare al meglio ciò che le peculiarità strutturali del pensiero di Nietzsche hanno da offrire, mantenendoci fedeli al senso intrinseco del suo dinamismo, all'identità che ne regola il movimento e rispetto alla quale la qualità dei contenuti messi in gioco non è mai indifferente: questa forma ci appare come una verticalità scoscesa, vertiginosa, tanto "nomade" (per riprendere un'espressione che ha avuto un certo successo) quanto ossessivamente rigorosa (pure, in un certo senso, nelle sue infinite contraddizioni) nel suo inerpicarsi fino ad una sintesi e ad una visione di senso che ci vengono offerte, in modo scandaloso e certamente inaudito, con tanta più forza quanto più il pensiero sembra perdersi in una cronica erranza nell'empirico. Se è vero che da Nietzsche non ci si può aspettare nulla di simile ad una sistematizzazione scientifica, sul modello husserliano, delle ontologie regionali in un'ontologia formale, è pure evidente come non vi sia un pensiero altrettanto capace di vivificare queste stesse regioni (si pensi, soprattutto, a quelle dell'arte e della scienza) in un'unità che è garantita più da un *atteggiamento* di pensiero che da un progetto definito a tavolino (non l'*arte* e la *scienza*, bensì l'*artista* e lo *scienziato*, non tanto campi d'indagine di uno sguardo filosofico-contemplativo quanto piuttosto figure o vie personali dell'andatura che muove quest'ultimo: più simili agli pseudonimi kierkegaardiani che a qualche "interlocutore" regionale di una *mathesis universalis*). Così, più che i contenuti – logorati dal tempo e dagli epigoni, quando non oggettivamente parziali e storicizzabili – della via nietzschiana, eternamente vivi ci appaiono certi tratti del respiro di quest'ultima, tra i quali spicca forse la spregiudicatezza di una parola che appare sempre mossa dalla foga di togliere lo scarto che la separa dal senso, senza alcun freno teoretico, nella piena consapevolezza che l'assenza dello stimolo a colmare questo scarto, per una filosofia, è in ogni caso una colpa.

(3 dicembre 2017)

²⁹ È quasi superfluo sottolineare come l'arbitrarietà di cui si sta parlando (e cioè l'arbitrarietà della costruzione *rispetto al fondo*) non ha davvero nulla a che fare con una qualche forma di libero arbitrio, e che, anzi, è proprio il dovere di ricondurre tale arbitrarietà alle *determinazioni* che la muovono a costituire la base del compito della genealogia.

³⁰ Più precisamente, la tematizzazione nietzschiana di questo piano orizzontale, alla *dynamis* del quale la costruzione (in quanto creazione) è del tutto riducibile, si evolve coerentemente dalla caratterizzazione fisiologica, biologica, organica della *Gaia scienza* alla *Wille zur Macht* dell'omonima pseudo-opera; ciò che rimane pressochè immutato, invece, è lo schema che definisce i rapporti tra questa orizzontalità e la (nulla) verticalità di una implicazione radicalmente negata. La coerenza del percorso di Nietzsche ci si mostra chiaramente se consideriamo che lo stesso concetto di "volontà di potenza" va messo in relazione con le pretese e gli interessi scientifici del suo autore, come negli ultimi anni la critica ha ampiamente dimostrato (cfr. ad es. B. Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, Negretto editore, Mantova 2010). Sul senso della genealogia nietzschiana in generale, invece, cfr. soprattutto M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54.

³¹ Che poi Nietzsche riesca a mantenersi del tutto coerente a questa prospettiva, è un altro discorso: per esempio, da dove "scaturiscono" i valori della terra dei quali tanto si parla dallo *Zarathustra* in avanti?