

Giungendo alla contemporaneità, l'Autrice si avventura nel campo attualmente forse più ricco di suggestioni pedagogiche e di fertili discussioni, ovvero l'ambito della cosiddetta "meritocrazia" e l'enfasi posta sulla valutazione che pervade ogni ordine di scuola, dalla scuola primaria all'università, per avanzare giustamente alcuni dubbi su tale deriva autoreferenziale. Siamo infatti entrati in un pericoloso vortice in cui, come sostiene Ferrari, "l'agire valutativo appare essere ideologicamente connotato e pertanto necessita di essere disambiguato con specifico riferimento al particolare universo di discorso che lo produce" (p. 179). Se, memori dell'insegnamento di John Dewey in *Democrazia e educazione*, siamo tutti convinti della necessaria osmosi tra i due concetti espressi nel titolo di questa grande opera, ben sapendo che senza educazione non può esservi inclusione sociale, per quali recondite motivazioni la valutazione, vista come mero fine e non come strumento, sta assorbendo la maggior parte della vita lavorativa di coloro che fanno parte dell'universo scolastico? Si tratta, come emerge chiaramente nella quarta sezione del volume, di una questione alla quale andrà dedicata un'ampia e multiforme riflessione, poiché pare evidente che si stia riproponendo, sotto la maschera della neutralità della strumentazione valutativa, una gerarchia pervasiva che non mira al progresso sociale ma a fratture ed esclusioni visibili nelle peggiori distopie sociali.

Tale grido d'allarme mi pare perfettamente in sintonia con le risultanze di una presa di posizione di sociologi, antropologi e pedagogisti che nelle schegge impazzite del mondo attuale sanno vedere il problematico avvio di un futuro che potrebbe riproporre, purtroppo senza timore di reprimende etiche, all'interno di una democrazia apparente, una rigida gerarchia, spettro del peggiore immaginario descritto da George Orwell e da Aldous Huxley.

ANTONELLA CAGNOLATI

FRANCESCO MOISO, *Nietzsche e le scienze*, a cura di M.V. d'Alfonso, con un saggio di C. Gentili, Torino, Rosenberg & Sellier, 2020, 344 pp.

Il volume presenta in una nuova veste un corso tenuto dall'autore nel semestre estivo dell'anno accademico 1998-1999 presso l'Università degli Studi di Milano, già apparso per i tipi della CUEM come dispensa per gli studenti nel 1999 e ripubblicato senza variazioni a distanza di un decennio dalla presente edizione. Come riportava una nota dello stesso Moiso in apertura al testo, esso era il frutto della stesura per iscritto delle lezioni ad opera di «un ristretto gruppo di studenti coordinati dal dott. Matteo d'Alfonso», il quale – mutato nel frattempo il proprio titolo, e avvalendosi a sua volta del

contributo della dott.ssa Beccari – attraverso l'attuale curatela conferisce finalmente all'opera l'aspetto di un testo decisamente scientifico. Spieghiamoci meglio; nell'edizione precedente era pur presente un corredo di note (approntate dal curatore medesimo), ma l'unica suddivisione dell'opera era la scansione dei giorni di lezione e questo non ne rendeva agevole la lettura. Ora, invece, per mezzo della canonica suddivisione in capitoli e paragrafi – il percorso tracciato dall'autore risulta senz'altro più agevole da seguire ed il *proprium* dell'interpretazione moisiana di Nietzsche appare di immediata intellegibilità; una tale redistribuzione del testo talvolta va a scapito dell'unità di quello che originariamente era il contenuto di una sola lezione, ma a tale inconveniente si è posto rimedio riportando la precisa indicazione delle date in nota mediante asterisco Oltre a ciò, nella presente edizione anche il numero di note si arricchisce, e sono inoltre presenti un registro delle opere citate ed un indice dei nomi, la cui utilità risulta evidente. Infatti, venendo al merito dei contenuti, si potrebbe forse dire, se è lecita la celia, che l'opera si sarebbe potuta intitolare ancor più appropriatamente "Nietzsche e *gli scienziati*", dal momento che le pagine dedicate alla spiegazione di teorie scientifiche di autori compresi tra il XVII e il XX secolo – benché, com'era naturale, la parte del leone la facciano quelli i cui scritti sono coevi o immediatamente precedenti rispetto a quelli del filosofo – non sono di numero inferiore rispetto a quelle propriamente consacrate all'esegesi della lettera nietzscheana.

Dopo l'enunciazione del celebre frammento «*gegen den Positivismus*» – e della famigerata, ancorché famosa, distinzione tra *fatti* e *interpretazioni* ivi contenuta, sempre buona per fecondare dibattiti filosofici da trafiletto sul giornale, trent'anni fa come oggi –, Moiso chiarisce subito che l'intento di Nietzsche e l'ambito del suo pensiero in cui esso trova senso non è quello di un'«ermeneutica arbitraria», trattandosi di una precisa presa di posizione verso la cultura scientifica del proprio tempo, cui il filosofo si riferisce entrando in dialogo *dall'interno* e, per così dire, senza infingimenti. La critica del positivismo lì esemplata deve dunque innanzitutto esser considerata non come la critica della filosofia alla scienza, ma come l'indicazione di quel modo di intendere il fare scientifico che, una volta liberatosi dei propri *idoli* superstiziosi, mostri chiaramente alla scienza stessa la natura del proprio operare, il quale in ultima istanza non può che rispecchiare l'operare della natura. Per dar conto di ciò, riconoscendo così la posizione nietzscheana sulla scienza in tutta la sua serietà, non ci si può esimere dal dimostrare la confidenza e il grande interesse che il pensatore tedesco ha avuto nei confronti delle scienze e, in particolare, del ricco dibattito scientifico che ha accompagnato tutta la sua esistenza. Ora, per tale cultura scientifica si può dire – forse semplificando un poco – che il problema fondamentale non è più nemmeno generalmente quello di comprendere e spiegare la natura, bensì la *vita*. (Che l'etimo di entrambi i termini, *natura* e φύσις, si riferisca

immediatamente a quel divenire dinamico cui ci si riferisce col termine “vita”, è cosa nota; tuttavia, a seguito dell’egemonia di una visione della scienza newtoniana, è ben vero che vocaboli come “fisica” e “scienza della natura” suggeriscano una certa idea di staticità apetto di altri come “biologia” e “scienza della vita”). Posto che il problema è così quello della vita o, meglio, del suo metamorfico fluire, la comprensione di esso non può che passare attraverso il confronto con quella disciplina che, a suo modo, si era fatta carico di indagarlo nelle precedenti fasi del pensiero occidentale, ovvero la *teleologia*. Pertanto, il primo capitolo, dopo aver efficacemente introdotto l’esigenza di leggere il pensatore della *volontà di potenza* in piena interlocuzione con le grandi tematiche scientifiche dell’Ottocento, traccia un quadro generale delle posizioni più importanti che nella modernità si sono avute nell’impostare il tipo di relazione intercorrente tra la natura e i propri fini (o cosiddetti tali). Per dare il polso di quanto si diceva sopra, nelle sole circa sessanta pagine che costituiscono questo capitolo (intitolato dal curatore *Introduzione*) sono menzionati una quarantina di scienziati con i loro rispettivi apporti al tema in questione – da Vesalio a Müller, da Trembley a Schleiden, da Faraday a Clausius etc. –, oltre ovviamente ai filosofi. Posto che la ricchezza dell’opera è proprio quella di far vedere tutte le sfumature e le variazioni sul tema (presentando o almeno abbozzando la genesi storica delle idee trattate), si può però da ultimo sostenere che le due sole opzioni che risultano possibili in campo teleologico sono quelle esemplificate dalle posizioni di Kant e di Goethe, dal momento che un tipo di finalismo spinto come quello aristotelico e scolastico non viene nemmeno preso in considerazione, coincidendo in certo senso la sua estromissione dal dibattito scientifico proprio con l’inizio della *Neuzeit*. Quella kantiana – dalla cui critica, come vedremo, prenderà le mosse Nietzsche – rileva l’esigenza di una spiegazione della natura che vada oltre la causalità meccanica e che per comprendere il funzionamento dell’organismo anteponga la logica del *tutto* a quella della *parte*. Ciò significa sostenere la necessità di intendere le differenti parti dell’organismo come tali che esse cooperino in vista di un unico *fine*, «mediante un’analogia con il funzionamento delle azioni volontarie» (p. 88), ed in tal senso va inteso il legame che unisce *giudizio estetico* e *giudizio teleologico*. Certo, non si manca di ricordare come lo stesso Kant avvertisse il carattere meramente condizionale di questo trasferimento alla natura di un procedimento che traiamo dal *nostro* funzionamento, interpretandola *come se* essa funzionasse allo stesso modo. Ciononostante, la figura concettuale che l’orologiaio di Königsberg qui rappresenta, non senza qualche ragione, è quella del sostenitore della priorità dell’unità sulla molteplicità. Di tutt’altro avviso sarebbe «l’autore della grande serenità olimpica» (p. 33), che con la propria concezione metamorfica del vivente perviene ad una radicale critica del concetto stesso di individuo – memore del Diderot del *Sogno di d’Alembert* – mettendo così radicalmente in questione la

possibilità di indicare un piano anteriore a quello dei singoli termini che ne regolerebbe l'operare secondo la propria superiore ragione. Qualsiasi finalità si possa allora indicare nello studio di un ente naturale, essa apparirà sempre viziata dal difetto di essere un'indebita aggiunta che noi indichiamo *ex post* fissando quello che è un semplice momento all'interno del produrre senza sosta e senza ordine della natura stessa (da concepirsi, beninteso, essa stessa come una pluralità priva di centro). Come già si può capire, la figura di Goethe – su cui Moiso avrebbe sempre più concentrato i propri interessi fino alla prematura scomparsa – anche quando non espressamente citata giganteggia costantemente sullo sfondo di tutto il testo, consistendo nel suo lascito l'identità stessa della scienza tedesca del XIX secolo (e non solo) ed essendo indicato dall'autore come diretto «antenato di Nietzsche», il quale a sua volta è definito «un goethiano». L'alternativa tratteggiata costituisce lo schema generale di tutte le polemiche e le differenti posizioni che vengono confrontate nel corso del testo – una su tutte, quella tra Liebig e Moleschott –, in cui è peraltro semplice intuire quale collocazione assuma Nietzsche. Ma ciò che importa è *come* egli venga assumendo una tale posizione, ricostruendo alcune tappe di quello che si è già indicato come un percorso di confronto *vis-à-vis* con la cultura scientifica coeva.

La prima e più importante è offerta da *Die Telelogie seit Kant*, un abbozzo per lo scritto di abilitazione all'insegnamento filosofico che il giovane Nietzsche – dinanzi a un bivio che poi si sarebbe risolto in tutt'altra direzione, col curioso esito che proprio come *filosofo* egli sarebbe divenuto un classico – scrive nel 1868 poco prima di decidersi per la filologia. Questo insieme di appunti nietzscheani – all'indagine dei quali è dedicato il secondo capitolo – è inoltre importante, come Moiso non manca di sottolineare, perché molte conclusioni che vi sono tratte sul tema in questione resteranno sostanzialmente le stesse che troviamo sviluppate nei testi della maturità. È pure da rilevare come sia già all'opera, in certo senso, il metodo *genealogico*, perché se è vero che l'interesse di Nietzsche è qui volto alle «questioni della sua contemporaneità», egli le affronta già svolgendo la mossa decisiva di retrocedere fino a quello che viene indicato come il loro luogo genetico, per risolverle alla radice. Tale scaturigine è lucidamente additata nella *Critik der Urtheilskraft*, setacciata con lo spietato puntiglio che contraddistingue il nostro – nonostante, è bene ricordarlo, la sua lettura del testo kantiano sia mediata da autori come Lange e Kuno Fischer. Senza ripercorrere l'esegesi moisiana dello scritto giovanile, è opportuno notare che, anche qui, la critica di Nietzsche alla posizione kantiana non si costituisce come una contrapposizione di una tesi ad un'altra, bensì matura dall'approfondimento e dalla radicalizzazione di istanze proprie di quella, conducendo i contrasti interni che ne costituivano l'architettura ad una tensione tale da far saltare quest'ultima. L'obiezione principale nell'economia del discorso può compendiarsi nel seguente passo: «ciò che si oppone all'intera teoria è quella terribile lotta degli

individui [...] e delle specie. La spiegazione presuppone perciò una teleologia senza lacune: la quale non esiste» (*Appunti filosofici*, p. 134). Il problema della teoria kantiana è dunque quello di accontentarsi di assai meno di ciò che essa dovrebbe esigere, ciò che d'altronde essa fa assai avvedutamente, poiché questo sarebbe impossibile ad ottenersi. L'esito è però che non si dà alcuna possibilità di leggere, anche con la riserva tipica del criticismo, il πόλεμος che caratterizza l'esperienza in ogni suo aspetto *sub specie unitatis*. In tale visione polemica della natura – che attinge tanto ad Eraclito, quanto a Darwin – «non si tratta di negare in senso assoluto l'esistenza dei fini, ma di mostrare come questi siano parte del gioco della natura» (p. 101), ovvero di escludere qualsiasi scarto tra ciò che effettivamente si realizza nelle varie concrezioni della vita ed una supposta finalità esterna agli stessi esseri naturali, che ne dovrebbe spiegare il funzionamento a partire da un principio universale e latore di un'armonia alternativa al sempre precario equilibrio che appare manifestamente. Insomma, a cadere è qualsiasi pretesa di dare a ciò che accade un «senso» – che sarebbe, necessariamente, un che di unitario – differente dal suo mero accadere e ulteriore ad esso; il che non significa negare l'eventuale emergenza di «*isole d'ordine*» (p. 186) all'interno del processo della vita, poiché esse non sono altro che espressione di una delle infinite combinazioni che da esso possono sorgere, e quand'anche si potesse pure sostenere che sono le più riuscite, da ciò non deriverebbe in alcun modo la possibilità di intendere il *caos* che le ha sospinte alla superficie come già orientato alla loro produzione, come se questo fosse il suo *fine*; se poi si volesse ancora far impiego di questo concetto, esso non potrebbe indicare altro che l'immediata soddisfazione della tendenza all'esistenza di ciò di cui fosse predicato il perseguire una finalità, beninteso fintanto che tale tendenza è soddisfatta. In questo senso, come si vedrà meglio, la stessa categoria di *individuo* non è in alcun modo *terminus ad quem* del processo di creazione della natura, bensì è una mera forma – la cui origine meramente *estetica* già Kant aveva contribuito a smascherare – che noi introduciamo, più per cecità che per perspicacia, non potendo cogliere nella sua immane pluralità il brulicante rifluire in sé della vita stessa. Con le parole di Nietzsche, qui letteralmente discepolo di Goethe, bisogna dire che «se prescindiamo dalla forma, esso [*scil.* l'organismo] è una pluralità» (*Appunti filosofici*, p. 141).

Se da ciò deriva una visione della natura contraria ad ogni possibile antropomorfismo nell'interpretazione del suo produrre, tale da toglierle persino i predicati della saggezza e della prudente amministrazione dei propri mezzi – che pure sopravvivevano nei discorsi di molti disincantati *philosophes* –, poiché essa «non è né soltanto saggia amministratrice, né soltanto sperperatrice», bensì «entrambe le cose» (p. 99), senza che sia possibile stabilire un criterio per prevedere e rinchiudere in un meccanismo questa capricciosa mancanza di *unità*, allora a venir dismessi sono anche una visione ed un

*ethos* della scienza che appaiono irrimediabilmente inficiati nelle loro stesse teorie da una morale da *Mamma l'Oca* che appare ormai insostenibile. Per essere all'altezza di una concezione della vita priva di un centro, occorre che la stessa scienza muti sembianze e diventi *fröhliche Wissenschaft*. A quest'opera di Nietzsche è intitolato il terzo capitolo, in cui Moiso si confronta non solo con essa, ma anche con altri scritti come lo *Zarathustra* e la *Genealogia della morale*, al fine di mostrare come il filosofo tedesco, sempre meticolosamente attento agli sviluppi del dibattito scientifico contemporaneo (i più importanti tra i molti nomi citati in proposito sono quelli di Mayer, Driesch e soprattutto Roux), vada svolgendo la propria critica ai residui teleologici presenti nella scienza del suo tempo, configurando al tempo stesso la propria visione come un novello *gai saber*. È peraltro interessante come l'autore rilevi che molti dei caratteri finora esposti della filosofia nietzscheana affondino le proprie radici nella filosofia dell'identità di Schelling, sicché la novità non starebbe tanto nel rilevare l'inseparabilità di creazione e distruzione nel processo della natura – e, correlativamente, l'impossibilità di *distinguere il bene dal male* –, quanto piuttosto nell'atteggiamento con cui si guarda agli «elementi distruttivi» stessi, dei quali si rileva il «diventare particolarmente marcati e significativi nella costruzione del reale» (p. 143). Non seguiremo l'esposizione che qui Moiso dà dei temi più classici, e di conseguenza anche ormai più noti e scolastici, del pensiero di Nietzsche – dalla critica alla coscienza, alla rivendicazione del corpo, dal contrasto alla metafisica platonica e alla morale cristiano-borghese al rifiuto altrettanto deciso del bieco materialismo, in quanto semplice rovesciamento del teismo etc. –, ma ci preme rilevare che anche questi sono trattati mostrando la loro connessione con l'esigenza del filosofo di pensare una *scienza* ed una *morale* che siano veramente all'altezza della nuova visione della vita derivante dal venir meno del pensiero eretto sulle chimere della teleologia. L'obiettivo polemico de *La gaia scienza* non è affatto la scienza *qua talis*, bensì in particolare quell'autocomprensione della scienza modellata ancora sullo spettro di una visione del mondo retta finalisticamente, e di conseguenza *moralisticamente* intesa, quale quella esemplata da personaggi come Dühring. Contro le ingenuità ammantate d'un aura di vacua seriosità proposte da costoro, la critica nietzscheana reagisce dirompente contrapponendovi «una scienza fondata sull'eruzione del ridere» (p. 152). Tale riso dionisiaco – che si spinge anche ben oltre il riso di Democrito, *contrapposto* nella tradizione al pianto eracliteo – sarebbe così innanzitutto irrisione del presupposto ingenuamente assunto di poter trovare una ragione di ciò che accade *oltre* quello stesso accadere; ma in tal modo non ci si avvede di rinchiudere la vita – che sempre più si qualifica, per questa via di intenderla, come ciò che non è in alcun modo ridicibile a semplice oggetto della scienza, essendone piuttosto lo stesso autentico soggetto nel suo infinito sdoppiarsi e fluire fuori di sé – entro vincoli che la mortificano vanamente, condannandola così ad uno

stadio di malattia che può addirittura rischiare di divenire inguaribile (*incipit Freud*). La ricostruzione di Moiso mostra bene che il ridere in questione svolge una funzione inscindibilmente polemica e costruttiva nella maturità filosofica di Nietzsche; esso è «la dissipazione dell'idea che ciò che esiste: esiste soltanto perché c'è qualcosa di diverso dall'esistenza» (p. 155), ma proprio per questo esprime la necessità che lo stesso fare scientifico si pensi come guizzo dell'onda sulla superficie dei flutti inarrestabili in cui si esprime la vita, che non si riguardi come puro punto di vista sulla vita estraneo ad essa, bensì come nient'altro che «una forma di comportamento» (p. 163) emergente da essa come tutte le altre che ha la pretesa di studiare in modo imparziale. Restituata alla propria verace natura, tale «*scienza dionisiaca*» ritrova la propria originaria dimensione e riponendo il proprio senso esclusivamente nello stesso *ritmo* vitale che caratterizza ogni caleidoscopica manifestazione della vita apprende nuovamente a «*danzare*». Ovviamente, lo stesso Nietzsche può affermare ciò perché il dibattito scientifico coevo già andava muovendosi, almeno in parte, per conto proprio nella stessa direzione: merito dell'autore è infatti far intendere come in particolare la destituzione del concetto di individuo anche in sede di biologia eroda sempre più la possibilità di una descrizione dell'ente di natura che possa trattarlo come un che di statico e di eterno, con la conseguenza che lo stesso sguardo della scienza – e di ogni facoltà dell'essere umano in generale – possa far a meno di confessarsi il proprio essere *in divenire*. La coscienza stessa – e la conoscenza, che è impossibile senza di essa, per il significato che le attribuiamo – si presenta da un lato come l'ultima combinazione possibile dei giochi compositivi della natura, dall'altro, quando appare al posto di quest'ultima nel ruolo di *prima donna* e artista può solo illusoriamente attribuirsi causalità nei processi che innesca, svolgendovi in realtà un ruolo meramente *catalitico* (cfr. pp. 206-214). In tal senso, il fatto stesso della vita non può esser riguardato e giudicato a partire da un impulso particolare che la scienza credesse di individuare in essa, come se vi fosse una «*pulsione di vita*» superiore ad una «*pulsione di morte*» e di cui quest'ultima fosse una mera funzione; ciò significherebbe riammettere surrettiziamente quel principio unitario che così a fatica era stato espulso dalla considerazione dei vari membri della natura. Il conoscere la vita non potrà così mai, in quest'ottica, sopraelevarsi rispetto al *viverla*, ma ne sarà sempre un'espressione tra le altre, legittima proprio in quanto si costituisce come una *prospettiva* della vita su se medesima.

Si è così fatto ritorno al punto di partenza, a quel prospettivismo enunciato nel celebre *frammento 481*, il cui senso e il cui contesto di appartenenza – l'altrettanto famigerata opera postuma *La volontà di potenza* – vengono finalmente affrontati nel quarto capitolo (intitolato prudentemente dal curatore "*Frammenti postumi*", per i motivi da lui stesso ben chiariti nel saggio introduttivo). A dire il vero, gli argomenti che vengono qui affrontati non

costituiscono un implemto tematico rispetto a quanto visto finora; si tratta, cioè, di vedere come la posizione nietzscheana descritta sinora vada delineandosi nei frammenti – che lo stesso Moiso precisa non corrispondere ad alcun disegno del loro autore nella forma datane dalla sorella e dal cognato –, aggiungendo come di consueto il confronto con le posizioni rilevanti di altri scienziati contemporanei (i più rilevanti dei quali, in questo capitolo, ci appaiono probabilmente Teichmüller e Zöllner). Il motivo per cui ci sembra di poter giudicare prezioso il contributo di questo capitolo – e, va da sé, dei *Frammenti* all'interno dell'opera di Nietzsche – è il ruolo di bilanciamento apportato a tutto quanto detto fin qui; si potrebbe infatti obiettare che certe formulazioni emerse andassero proprio nella direzione opposta a quella che avrebbero voluto raggiungere, configurandosi come descrizioni di uno stato di cose che, proprio perché si voleva non inficiato dal soggetto, viene riguardato *sub specie aeternitatis*. Ma se così fosse, se cioè si attribuisse al discorso svolto sinora la superstitiosa intenzione di indicare qualcosa di meramente oggettivo cui esso facesse riferimento, sarebbe restaurata la più trita metafisica dogmatica, poiché la realtà della vita, sancita come sussistente in sé a prescindere dal nostro discorso, giacerebbe fuori da quest'ultimo, ricavando così di necessità il proprio senso da esso (la stessa critica della *causalità* è svolta proprio in questa direzione e smaschera esattamente la persistenza di tale ingenuità nelle scienze). A quanti sostengono ciò – «die Physiker» – e, si potrebbe dire, a quanti intendessero così il discorso nietzscheano, il filosofo obietta: «hanno dimenticato di calcolare nell'“essere vero” questa forza che *pone* prospettive... Per usare il linguaggio della scuola: l'essere soggetto» (OFN VIII/3, 162). Siamo, come si capisce, ad un inesorabile punto di svolta di tutto il discorso, poiché pur restando ferma la critica dell'individuo, non è possibile fare a meno di ammettere delle punteggiature soggettive come elemento dinamico della vita stessa, al fine di non ricadere nell'ingenuità spietatamente rinfacciata a tutta la filosofia precedente. Di più, la pretesa di rimontare oltre la prospettiva espressa da quelle è il sintomo più proprio di quella credenza in un «mondo vero» che costituisce l'«errore» attribuito da Nietzsche a Socrate e Platone e perpetrato fino ai suoi giorni. La teoria del prospettivismo che pare potersi trarre dal lascito nietzscheano, per quanto incompleta, sembra essere l'indispensabile complemento per valutare la sua opera, e merito dell'autore è quello di farlo chiaramente trasparire dalla scansione dell'analisi di essa che si è sommariamente seguita. L'esuberante brulichio di forme prodotto dalla natura non è dunque una congerie di cose, bensì di *prospettive*, che articolano attorno a sé, facendone così apparire l'inesauribile scaturigine di senso, la vita stessa secondo un certo ordine, non diversamente da come fa l'uomo, giungendo così alla conclusione che «la natura fa se stessa in quanto interpreta» (p. 29). Mancare di rilevare ciò è infatti proprio quel che espone il precedente discorso al rischio che si è detto, anche perché tra le altre cose rimane inspiegato – o viene



semplicemente condannato – il fare dell'uomo stesso. Che cosa si è infatti finora espresso se non l'impossibilità di «rinunciare all'unità della comprensione scientifica del mondo»? Ebbene, questa ha la sua legittimità e spiegazione proprio nel fatto che non differisce qualitativamente da ciò che viene agito da ogni altra espressione della vita. In questo sta la spiegazione della celeberrima locuzione "*Wille zur Macht*", essa è «il tentativo di inglobare all'interno del proprio essere il mondo esterno, attribuendogli le proprie caratteristiche» (p. 284), attività che per Nietzsche appartiene ugualmente, salvo forse una differenza di *grado*, ad ogni vivente. Si può anzi dire, se la formulazione non tradisce ciò che si è detto sin qui, che la vita non è se non l'infinito differenziarsi che sorge dal complesso dinamico delle prospettive nel loro polemico gioco di assimilazione e resistenza, la cui «*vibrazione*» costituisce quella «musica infinitamente variata e suonata in modo altrettanto differente» (pp. 286-287) che è appunto il reale stesso; né all'autore pare esagerato sostenere che tale «differenza originaria è quella propria di ciò che noi chiamiamo *soggetto*» (p. 286).

Termina il testo di Moiso – un poco *in piscem*, si avrebbe forse la tentazione di dire – il breve quinto capitolo, che riporta l'intervento tenuto da questi presso il convegno "Nichilismo" tenuto a Torino lo stesso anno del corso, a breve distanza dalla conclusione delle lezioni. Si potrebbe quasi dire che in esso è contenuto *in sedicesimo* tutto quanto detto sinora, spiegando la posizione di Nietzsche in base ai risultati scientifici che ne hanno preceduto e accompagnato la ricerca, insistendo con particolare profitto sul fatto che per il filosofo non si tratti tanto di negare semplicemente la coscienza e la conoscenza, quanto piuttosto di rilevarne il carattere *catalitico* all'interno dei processi naturali stessi. Dire che il soggetto interpreta il reale significa perciò che «la forma che noi imponiamo al mondo è in qualche modo estranea al mondo stesso, ma nello stesso tempo è capace di metter in movimento il mondo medesimo e di trattenerlo di fronte a noi» (p. 300), *innescondone* dunque l'accadere *per noi*; ciò che viene qualificato – vichianamente – come un «*fabulare*», e a cui Moiso sembra lasciare l'ultima parola nel concepire il tipo di *scienza* proposto dal filosofo tedesco.

Il volume è arricchito, come si è anticipato, da un saggio introduttivo ad opera di d'Alfonso e da un saggio in chiusura di Gentili; il primo volto a chiarire la posizione dell'autore all'interno del panorama degli studi italiani su Nietzsche nell'ultimo scorcio del secolo scorso e come questi sia naturalmente approdato, prima della prematura scomparsa, ad un confronto con il pensatore della volontà di potenza, il secondo a ribadire la produttività per gli studi nel considerare Nietzsche come «filosofo della natura», e a ricostruire la persistente influenza per questi del confronto con Kant, tanto da poterlo definire, con più di qualche ragione, «un kantiano *malgré soi*» (p. 303).

Per concludere, ci pare di poter indicare la specificità dell'interpretazione moisiana nella chiara intenzione di discostarsi tanto da quelle letture – in vero abbastanza rare ormai – che vedevano in Nietzsche solo uno scrittore tardo romantico, quasi un poeta, i cui testi non avrebbero alcun interesse propriamente filosofico, quanto dall'interpretazione heideggeriana, che ne farebbe all'opposto l'ultimo rappresentante della storia della metafisica. Al contrario egli, concentrando programmaticamente la propria ricerca «verso le fonti del suo pensiero» (p. 234) – le quali, è bene ribadirlo, sono costituite piuttosto da trattati scientifici coevi che da opere di filosofi, spesso conosciuti solo mediante fonti secondarie – giunge a proporre in modo deciso di leggere la filosofia nietzscheana accanto e insieme alle scienze del proprio tempo, arrivando addirittura ad affermare più di una volta che «molte delle tesi di Nietzsche che a noi paiono un po' spinte, sono in effetti contenute in [...] testi puramente scientifici» (p. 237). Se ciò porta a stabilire il pressoché inedito ed esegeticamente affascinante nesso che dà il titolo al volume, è tuttavia impossibile non porsi a questo punto la questione se così non ne vada dell'*originalità* stessa del pensatore. Se, oltre alla messa in questione del finalismo naturale, dell'identità degli individui, dello statuto del discorso scientifico, pure della dottrina dell'*eterno ritorno* – figura capitale del pensiero nietzscheano e, sebbene non vi abbiamo fatto riferimento, decisiva anche per il testo moisiano, come ben simboleggiava l'immagine di circolo campeggiante sulla copertina della prima edizione – si può mostrare come essa abbia «una solidissima base scientifica legata al principio di conservazione dell'energia, del circolo degli elementi e dei composti all'interno della natura» (p. 55), quale sarebbe il ruolo di Nietzsche all'interno della storia del pensiero? Sarebbe egli niente più che un divulgatore o, forse addirittura, un plagiatore? Che cosa aggiungerebbe di proprio a quelle fonti cui sembra di poter attribuire un ruolo importante nel determinarne l'opera? Ma, soprattutto, estromesso dalle regioni della poesia e della metafisica, quali allora potrebbe guadagnarsi in quella della scienza? La risposta a tali quesiti non si trova, a parer nostro, esplicitamente nel testo, ma vi emerge dalla descrizione di ciò che Nietzsche ha fatto come la sua propria *gestualità*. Se la natura e la vita non sono altro che *flusso*, se quanto ci testimoniano i progressi delle conoscenze scientifiche è proprio l'impossibilità di *stare* e l'illusorietà per l'uomo di aggrapparsi a qualcosa che sfugga all'impeto distruttivo di cui si sostanzia la stessa creatività del vivere, la *messa in forma* di ciò è l'unica possibilità che rimane, non per sottrarvisi, bensì per corrispondervi pienamente. La danza di Zarathustra è allora questo, essa, come filosofia, è *forma*, poiché «la forma è il tentativo che noi facciamo [...] per resistere e non farci sommergere: se ci abbandonassimo, verremmo sopraffatti» (p. 145). Solo così trasposti gli esiti della scienza non conducono al *nichilismo* cui effettivamente hanno trascinato l'occidente (e in breve il resto del pianeta), bensì si trasfigurano in quella scienza capace persino di *ridere*. «Quanto più la

conoscenza delle leggi della vita si fa difficile, tanto più ardentemente desideriamo l'apparenza di quella semplificazione, anche se solo per attimi, tanto più grande diventa la tensione fra la conoscenza generale delle cose e il patrimonio spirituale del singolo. *Perché l'arco non si spezzi*, perciò esiste l'arte» (OFN IV/1, 25); né la filosofia, quando veramente *epochemachend*, si sottrae a tale ruolo.

MAURIZIO MARIA MALIMPENSA

*Meccanicismo. Riflessioni interdisciplinari su un paradigma scientifico*, a cura di B. Cavarra e V. Rasini, Milano, Meltemi, 2019, 256 pp.

Dal momento della sua introduzione a opera di Thomas Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1969), la nozione di "paradigma" ha avuto un ruolo fondamentale nella storia e nella filosofia della scienza. Con essa si delinea una traiettoria della scienza articolata in lunghe "ere paradigmatiche"; il passaggio da un'era a quella successiva si genera all'interno di un cambiamento delle circostanze storiche, linguistiche, sociali, culturali, psicologiche di riferimento e si caratterizza come un momento di forte discontinuità. Da qui la teoria kuhniana delle rivoluzioni scientifiche che occorrono a ogni cambio di paradigma, permettono il fluire dinamico della scienza e facilitano la sua lettura e il posizionamento dentro la storia.

Una delle "ere paradigmatiche" di maggior interesse è quella meccanicistica: la meccanica fu infatti la disciplina scientifica protagonista della nascita della scienza moderna e, con essa, alla base dell'intero configurarsi del mondo moderno. Essa infatti, occupandosi del movimento dei corpi, permette di ridurre la complessità al momento della verifica sperimentale, fondante per la nuova visione scientifica del mondo. Così la meccanica, la prima disciplina a essere dotata di un assetto scientifico rigoroso, consegna alla ricerca scientifica la macchina come modello teorico e conoscitivo di indagine, aprendo la strada al paradigma meccanicistico: il mondo delle macchine assurge a una dimensione teorica importante che viene posta alla base del metodo scientifico di conoscenza del mondo.

Proprio alle "potenzialità semantiche e culturali" (p. 9) dell'idea di macchina è stato dedicato il convegno, dal quale il volume trae origine, "Meccanicismo. Riflessioni interdisciplinari su un paradigma teorico", tenutosi a Modena il 17 e 18 dicembre 2017, organizzato dal CIRSI (Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Storia delle Idee) dell'Università di Modena e Reggio Emilia. Obiettivo del convegno era, si legge dalla prefazione di Berenice Cavarra – direttrice del CIRSI – "mostrare, senza pretesa di completezza,