

STUDI GERMANICI

Istituto Italiano di Studi Germanici – Roma

Comitato scientifico:

Martin Baumeister
Piero Boitani
Angelo Bolaffi
Gabriella Catalano
Markus Engelhardt
Christian Fandrych
Jón Karl Helgason
Robert E. Norton
Gianluca Paolucci
Hans Rainer Sepp
Claus Zittel

Direzione editoriale:

Marco Battaglia
Irene Bragantini
Marcella Costa
Francesco Fiorentino

Direttore responsabile:

Luca Crescenzi

Direttore editoriale:

Maurizio Pirro

Redazione:

Luisa Giannandrea

L'Osservatorio Critico della Germanistica è a cura di Maurizio Pirro

Progetto grafico:

Pringo Group (Pringo.it)

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 162/2000 del 6 aprile 2000
Periodico Semestrale

Studi Germanici è una rivista peer-reviewed di fascia A - ISSN 0039-2952

© Copyright Istituto Italiano di Studi Germanici
Via Calandrelli, 25 00153 Roma

STUDI GERMANICI



Istituto Italiano di
STUDI GERMANICI

21 | 2022

Indice

Saggi

- 9 Weimarer Ko-Autorschaft oder: Faust in Böhmen. Schillers *Wallenstein* im Dialog mit Goethes *Faust*
Jörg Robert
- 37 Goethe · Hafis · Mohammed oder *The Twain Shall Meet?* Versuch über das West-Östliche im *West-östlichen Divan*
Wolfgang Riedel
- 57 L'inattualità della «Kunst zu erben» nietzscheana. Una riflessione nell'epoca degli archivi digitali
Gabriella Pelloni
- 79 The Writer Who Refused to Sign His Work: The Case of B. Traven
Massimo Salgaro
- 99 Hanns-Josef Ortheils Erfindung seines Lebens. Autofiktion – Werkpolitik – Öffentlichkeitspräsenz
Dirk Niefanger
- 119 L'archeologia per i germani, o i germani per l'archeologia?
Irene Bragantini
- 133 I tedeschi allo specchio: origini, storia e contraddizioni del mito germanico
Marco Battaglia
- 161 Die Wortart Präadverb am Beispiel von *seit* und seiner italienischen Entsprechung *da*
Patrizio Malloggi

Ricerche

- 187 La *Haggadah* di Don Chisciotte. Kafka e Mendele Moicher Sforim
Arianna Brunori
- 205 Totalitarismus aus der Sicht zweier Dissidenten. Ignazio Silones *Die Schule der Diktatoren* (1938) und Manès Sperbers *Zur Analyse der Tyrannis* (1939)
Stefano Apostolo

227 Wie lernten Triestiner einmal Deutsch? – Grammatiken der deutschen Sprache für Italiener in der Biblioteca Civica von Trieste (vom 18. Jahrhundert bis zum ersten Viertel des 20. Jahrhunderts)
Lorenza Rega

249 Osservatorio critico della germanistica

341 Abstracts

347 Hanno collaborato

L'inattualità della «Kunst zu erben» nietzscheana. Una riflessione nell'epoca degli archivi digitali

Gabriella Pelloni

Nietzsche ha riflettuto intensamente sull'atto di lettura e, più in generale, sul processo di ricezione dell'arte e della cultura del passato, senza stancarsi di sottolinearne il carattere di esperienza e giungendo a elaborare un approccio al sapere sofferto e animato da una passione che include necessariamente la soggettività. Il presente contributo prende avvio da un tentativo di sistematizzazione di tali riflessioni nietzscheane, che, nello sviluppare una vera e propria «arte» dell'acquisizione della tradizione, propongono l'idea originale di un'armonia tra memoria e oblio che permette di sgravarsi dal peso della storia e di agire concretamente nel presente. Su questa base si aprirà quindi una prospettiva sulla nostra contemporaneità, con l'obiettivo di riflettere sullo stato della memoria culturale e sulle sue pratiche di archiviazione. Le intuizioni di Nietzsche, che si cercherà di restituire nei loro tratti essenziali e più innovativi, hanno notoriamente avuto ripercussioni considerevoli sulla storia della cultura del Novecento, ripercussioni di cui ancora oggi è difficile misurare la portata sostanziale. Non sorprende, pertanto, che anche i dibattiti più recenti sulle forme della memoria, sulle istituzioni e sulle politiche culturali a esse legate, raramente omettano di fare riferimento a Nietzsche.

1 È stato Claus Zittel a usare, in riferimento all'arte di recepire e riscrivere le «fonti» nello *Zarathustra*, questa felice espressione di Ernst Bloch e Hanns Eisler, che designava la necessità, concepita come un atto di resistenza al nazismo, di continuare a recepire l'arte e la cultura delle epoche precedenti, misurandola in base ai propri fini e alle proprie necessità e così riscrivendola. Cfr. Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Nietzsches «Also sprach Zarathustra»*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, p. 133. Il saggio di Bloch e Eisler, del 1938, è contenuto in Hanns Eisler, *Materialien zu einer Dialektik der Musik*, hrsg. v. Manfred Grabs, Reclam, Leipzig 1976, pp. 148-154.

1.

Nietzsche si serve di una serie di metafore ricorrenti per spiegare il processo di formazione intellettuale di un individuo attraverso lo studio della tradizione filosofica e letteraria. Alcuni aspetti centrali di tale concezione emergono con chiarezza guardando alle immagini ricorrenti legate all'area semantica della nutrizione, della «Einverleibung» e della «Verdauung». In un appunto del 1881, Nietzsche elabora un programma specifico per la formazione intellettuale dell'individuo, che è paragonata a un processo di «cura» (*Zur Kur der Einzelnen* è il titolo della nota) in cui la metafora del nutrimento assume un ruolo centrale. La nota, dallo stile tipicamente prescrittivo, definisce con chiarezza e ricchezza di dettagli le modalità di tale programma:

Zur «Kur des Einzelnen.»

- 1) er soll vom Nächsten und Kleinsten ausgehen und die ganze Abhängigkeit sich feststellen, in die hinein er geboren und erzogen ist
- 2) ebenso soll er den gewohnten Rhythmus seines Denkens und Fühlens, seine intellektuellen Bedürfnisse der Ernährung begreifen
- 3) Dann soll er Veränderung aller Art versuchen, zunächst um die Gewohnheiten zu brechen (vielen Diätwechsel, mit feinsten Beobachtung)
- 4) *er soll sich geistig* an seine Widersacher einmal anlehnen, er soll ihre Nahrung zu essen versuchen. Er soll reisen, in jedem Sinne. In dieser Zeit wird er «unstät und flüchtig» sein. Von Zeit zu Zeit soll er über seinen Erlebnissen ruhen – und verdauen.
- 5) Dann kommt das Höhere: der Versuch, ein Ideal zu dichten. Dies geht dem noch Höheren voraus – eben dies Ideal zu leben.
- 6) Er muß durch eine Reihe von Idealen hindurch².

Il processo di autocostituzione del soggetto qui descritto mira a un tentativo di costruzione in forma artistica («dichten») di un ideale di vita per cui il confronto con la tradizione rappresenta un momento ineludibile. Cosa intenda Nietzsche con il motivo del nutrimento verrà illustrato nell'aforisma 230 di *Jenseits von Gut und Böse*, in cui la metafora dell'organismo descrive un processo regolativo che mira a una crescita e a un potenziamento della vita:

² Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882* (1881, 11[258]), in Id., *Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. v. Giorgio Colli – Mazzino Montinari, vol. 9, De Gruyter, Berlin-New York 1988, p. 539. In seguito si userà, come da prassi, la sigla dell'opera di Nietzsche (in questo caso *NL*) seguita dal numero dell'aforisma/ del capitolo/della nota, ecc., e quindi l'usuale abbreviazione dell'edizione, *KSA*, seguita dal numero del volume e delle pagine.

Die Kraft des Geistes, Fremdes sich anzueignen, offenbart sich in einem starken Hange, das Neue dem Alten anzuähnlichen, das Mannichfaltige zu vereinfachen, das gänzlich Widersprechende zu übersehen oder wegzustossen: ebenso wie er bestimmte Züge und Linien am Fremden, an jedem Stück «Aussenwelt» willkürlich stärker unterstreicht, heraushebt, sich zurecht fälscht. Seine Absicht geht dabei auf Einverleibung neuer «Erfahrungen», auf Einreihung neuer Dinge unter alte Reihen, – auf Wachstum also; bestimmter noch, auf das Gefühl des Wachstums, auf das Gefühl der vermehrten Kraft³.

Come un organismo cresce nutrendosi, ossia inglobando corpi a sé estranei, così un individuo può crescere intellettualmente e essere a sua volta produttivo solo se stimolato e in grado di comprendere, elaborare, fare propri e trasformare pensieri e intuizioni altrui⁴. Nell'aforisma immediatamente successivo, che riprende la metafora organicistica, la riflessione si arricchisce di una variazione ulteriore: «Das Lernen verwandelt uns; es thut Das, was alle Ernährung tut, die auch nicht bloss 'erhält' –: wie der Physiologe weiss»⁵. In questa prospettiva, la buona riuscita del processo di apprendimento dipende da un equilibrio precario, che viene espresso nella metafora della digestione (sappiamo quanto alimentazione e digestione fossero per Nietzsche aspetti delicatissimi e legati a un equilibrio di salute talmente instabile e problematico da divenire questioni esistenziali). Nel succitato aforisma 230 la digestione è descritta come un lavoro di organizzazione e di semplificazione della molteplicità di impulsi e sollecitazioni provenienti dall'esterno: un lavoro che porta a trascurare il contraddittorio e a enfatizzare più fortemente solo alcune linee e tratti di quanto si va a incorporare. In questa prospettiva, anche nella *Genealogia della morale* Nietzsche celebrerà la propensione – per restare nella metafora – a nutrirsi di sostanza estranea (il termine adottato lì è «Einverseelung»⁶), ma solo quando a essa si accompagna una buona «forza di digestione» («Verdauungskraft»).

Gli scritti di Nietzsche hanno ormai rivelato da tempo il loro spiccato carattere intertestuale⁷. Ciò vale in particolare per *Also sprach*

3 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in *KSA* 5, p. 167 (in seguito abbreviato con *JGB*).

4 Su questo appunto, poco citato e commentato dalla critica, cfr. in particolare Tobias Nikolaus Klass, *Wie man wird, was man ist. Nietzsches Diätetik*, in *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?*, hrsg. v. Andreas Urs Sommer, De Gruyter, Berlin 2008, pp. 411-422.

5 *JGB* 231; *KSA* 5, p. 170.

6 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, *KSA* 5, p. 291 (in seguito abbreviato con *GM*).

7 Sull'intertestualità dello *Zarathustra* cfr. in prima linea Zittel, *Das ästhetische Kalkül*, cit., quindi *Pathos, Parodie, Kryptomnesie. Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches*

Zarathustra, come Nietzsche stesso annota durante la stesura in un appunto del 1883: «Zarathustra will keine Vergangenheit der Menschheit verlieren, alles in den Guss werfen. Verwandlung der Kraft»⁸. Tale visione non implica una figura autoriale capace di organizzare, con sobrietà e misura, un'immensa quantità di materiale in ogni momento a sua disposizione durante la scrittura (come sembra invece presupporre l'approccio genetico testuale). Nello *Zarathustra* l'uso delle «fonti», i loro riverberi intertestuali, i giochi con le citazioni e le allusioni, le loro parodie e capovolgimenti, si configurano piuttosto come un momento drammatico carico di pathos⁹, un pathos che non può e non deve essere ridotto alla trasmissione di un sapere puramente concettuale, né può essere completamente spiegato nei termini di una imitazione retorica, un adattamento o una trasformazione di registro o di stile. La tradizione costituisce per il suo fruitore un deposito di motivi e immagini da riprendere e incorporare in un nuovo corpo testuale che viene a costituirsi come qualcosa di inedito e originale non tanto per i singoli elementi che lo compongono, quanto per la composizione degli stessi¹⁰. Paul Valéry esprime il medesimo concetto in un'enunciazione arguta che può essere letta nel senso inteso da Nietzsche e si serve altresì della sua metafora: «Rien de plus original, rien de plus soi, que se nourrir des autres. Mais il faut les digérer. Le lion est fait de mouton assimilé»¹¹. Tale prospettiva, che esclude

«Also sprach Zarathustrā», hrsg. v. Gabriella Pelloni – Isolde Schiffermüller, Winter Universitätsverlag, Heidelberg 2015. Per una riflessione sostanziale sulla *Quellenforschung*, sul concetto di «perspektivische Lektüre» e sull'interpretazione dei *topoi* e delle metafore di Nietzsche cfr. Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, De Gruyter, Berlin-New York 2005, pp. 322 ss. Sulle letture di Nietzsche merita infine sempre lo studio di Vivetta Vivarelli, *L'immagine rovesciata. Le letture di Nietzsche*, Marietti, Genova 1992.

8 *NL* 1883 15[6]; *KSÄ* 10, p. 480.

9 Per un'analisi di questa categoria filosofica in Nietzsche, dalla *Geburt der Tragödie* fino a *Also sprach Zarathustra*, cfr. Enrico Müller, *Das Pathos Zarathustras*, in *Pathos, Parodie, Kryptomnesie*, cit., pp. 11-32.

10 Carl Gustav Jung, il primo tra i lettori dello *Zarathustra* a scoprire nel testo una lunga citazione dal trattato di Justinus Kerner *Die Seherin von Prevorst*, sottolineò già nel 1903 il carattere fortemente intertestuale dell'opera, concludendo che essa si sarebbe prestata come un caso di studio straordinario per dimostrare che l'adozione di elementi estranei e la creazione originale non si escludono *a priori*, anzi possono risultare molto vicine l'una all'altra fino a coincidere: «[...] schließlich verschmäh't ein Meister auch nicht, ganze Bruchstücke der Vergangenheit einem neuen Werke einzuverleiben» (Carl Gustav Jung, *Kryptomnesie*, in Id., *Gesammelte Werke*, Rascher, Zürich-Stuttgart 1958-, vol. 1: *Psychiatrische Studien*, 1966, pp. 103-115: 109). Per questa prospettiva cfr. Gabriella Pelloni, *Kryptomnesie und literarisches Gedächtnis. Zu einem vergessenen Kapitel aus Nietzsches «Zarathustrā»*, in *Pathos, Parodie, Kryptomnesie*, cit., pp. 207-240.

11 Paul Valéry, *Œuvres*, Gallimard, Paris 1960, vol. 2, p. 478. E ancora: «Une

a priori la possibilità di una originalità assoluta, confuta di fatto la questione della proprietà intellettuale alle sue radici. Seguendo questo modello, si ha un plagio solo quando le citazioni incorporate non vengono digerite, fuor di metafora: se gli elementi «estranei» e fatti «propri» non vengono ricombinati in una composizione inedita, in una nuova costruzione del proprio sé artistico che ha il valore di una visione carica di futuro. In questa prospettiva, l'autorialità consiste in prima istanza nella disponibilità ad affidarsi a un'entità arbitraria e imprevedibile come la letteratura, che si espande in senso rizomatico in ogni direzione, invalidando l'opposizione tra ciò che è «proprio» e ciò che è «estraneo». Da ciò scaturisce quindi, in seconda istanza, la necessità di un'arte che mantenga per così dire il controllo della guida, che permetta di trovare, nella polivalenza labirintica della letteratura stessa, la propria strada individuale.

2.

Nella seconda *Unzeitgemäße Betrachtung* Nietzsche notoriamente discute la questione dell'utilità che la vita può trarre dal passato. L'originalità della riflessione nietzscheana sta innanzitutto nel presupporre che tale utilità dipenda in prima istanza dalla vita stessa: «Je stärkere Wurzeln die innerste Natur eines Menschen hat, um so mehr wird er auch von der Vergangenheit sich aneignen oder anzingen»¹². Una vita interiore potente, tuttavia, si distingue a sua volta proprio per la capacità di «incorporare il passato» e «trasformarlo in sangue»: «alles Vergangene, eigenes und fremdestes, würde sie an sich heran, in sich hineinziehen und gleichsam zu Blut umschaffen»¹³. Se è vero che un legame troppo forte con il passato finisce per paralizzare la vita, a distinguere la creatura umana dall'animale è proprio la capacità di usare il passato per potenziare la vita, trasformando quanto già accaduto in una storia nuova e originale¹⁴.

Il riferimento al passato che Nietzsche giunge a postulare in questo scritto si basa su un equilibrio precario ma fondamentale tra oblio e memoria¹⁵. L'originalità della riflessione di Nietzsche sta nel far de-

œuvre est faite par une multitude, d'«esprits» et d'événements – (ancêtres, états, hasards, écrivains antérieurs, etc.) – sous la direction de l'Auteur» (p. 566).

12 Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in *KSA* 1, p. 251 (abbreviato con la sigla *HL*).

13 *Ibidem*.

14 *Ivi*, p. 253.

15 Su questo aspetto, in riferimento a Hegel e allo storicismo ottocentesco,

rivare la forza e la grandezza della vita da una forma di conoscenza del passato che sappia conciliare queste due importantissime attività umane. Nel tipico stile sentenzioso che caratterizza l'incipit del trattato, Nietzsche asserisce che l'individuo può vivere e agire come tale solo se è in grado di dimenticare: «Zu allem Handeln gehört Vergessen»¹⁶. L'oblio designa per Nietzsche una forma creativa di sentire astorico, una condizione di libertà ignara e innocente che consente all'individuo di agire in ogni momento libero dal peso del passato.

Tale legittimazione dell'oblio, che Nietzsche identifica con la pulsione più originaria, deriva dall'assunto che solo dimenticando l'individuo è in grado di vivere e agire creativamente. Ciononostante, la questione del beneficio che la vita può trarre dal passato dipende in realtà dall'equilibrio che essa è in grado di instaurare tra oblio e ricordo: «das Unhistorische und das Historische ist gleichermassen für die Gesundheit des Einzelnen, eines Volkes und einer Cultur nöthig»¹⁷. Se è evidente che Nietzsche intende opporsi alla classica concezione negativa dell'oblio, definito tradizionalmente solo *e negativo* rispetto al ricordo, come assenza o perdita, altrettanto essenziale è che l'individuo, quale essere che ha coscienza del tempo, si renda consapevole della propria posizione all'interno della tradizione, del proprio tempo e del futuro che con lui ha inizio. Per far questo è necessaria una forza plastica («plastische Kraft») che Nietzsche descrive come segue: «ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen»¹⁸. Incorporare il passato nel proprio orizzonte secondo i criteri di una memoria selettiva permette di plasmare creativamente il proprio presente e il proprio futuro. Nella prefazione del 1886 a *Menschliches, Allzumenschliches* questa immagine viene significativamente inserita in una costellazione con quell'ideale di «grande salute» («große Gesundheit») che aveva già trovato una formulazione pregnante nell'aforisma 382 della *Fröhliche Wissenschaft*: alla ricchezza di contenuti, che funge

cfr. Jutta Georg – Helmut Heit, *Erinnern, Vergessen und das Große in der Geschichte bei Nietzsche*, in *Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche. Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, hrsg. v. Konstanze Schwarzwald – Volker Caysa, De Gruyter, Berlin 2012, pp. 367-378. Sulla funzione dell'oblio nella stesura dello *Zarathustra* cfr. Erich Kleinschmidt, *Verschiebungen. Zu einer Theorie der Vergessenheit in Friedrich Nietzsches «Also sprach Zarathustra»*, in *Nietzsches «Also sprach Zarathustra»*. 20. *Silser Nietzsche-Kolloquium*, hrsg. v. Peter Villwock, Schwabe, Basel 200, pp. 125-142.

¹⁶ *HL* 1; *KSA* 1, p. 250.

¹⁷ *HL* 1; *KSA* 1, p. 252.

¹⁸ *Ivi*, p. 251.

da antidoto alla ripetizione, alla stagnazione, a un'identità sempre uguale a se stessa, devono accompagnarsi le forze plastiche in grado di riorganizzare, rinnovare e guarire¹⁹. Solo con questo binomio è possibile ottenere la salute necessaria a una vita che si concepisce non più come protetta da una garanzia metafisica, ma all'insegna di una sperimentazione e trasformazione costante:

Von dieser krankhaften Vereinsamung, von der Wüste solcher Versuchs-Jahre ist der Weg noch weit bis zu jener ungeheuren überströmenden Sicherheit und Gesundheit, welche der Krankheit selbst nicht entrathen mag [...], bis zu jener inneren Umfänglichkeit und Verwöhnung des Überreichthums, welche die Gefahr ausschliesst, dass der Geist sich etwa selbst in die eignen Wege verlöre und verliebte und in irgend einem Winkel berauscht sitzen bliebe, bis zu jenem Überschuss an plastischen, ausheilenden, nachbildenden und wiederherstellenden Kräften, welche eben das Zeichen der grossen Gesundheit ist, jener Überschuss, der dem freien Geiste das gefährliche Vorrecht giebt, auf den Versuch hin zu leben und sich dem Abenteuer anbieten zu dürfen: das Meisterschafts-Vorrecht des freien Geistes!²⁰

Il motivo dell'oblio affiora anche nella costellazione metaforica legata alla sfera del nutrimento e della digestione negli aforismi di *Jenseits von Gut und Böse* e nei passi di *Zur Genealogie der Moral* sopracitati. Il concetto di *Vergessen* designa qui l'impulso opposto al processo di *Einverleibung*: «ein plötzlich herausbrechender Entschluss zur Unwissenheit, zur willkürlichen Abschliessung, ein Zumachen seiner Fenster, ein inneres Neinsagen zu diesem oder jenem Dinge, ein Nicht-heran-kommen-lassen, eine Art Vertheidigungs-Zustand gegen vieles Wissbare»²¹. L'aforisma abbozza una fenomenologia dell'oblio che comprende diverse modalità di liberarsi di un sapere superfluo, di non accedere a conoscenze che possono rivelarsi dolorose e dannose. La capacità di dimenticare è per Nietzsche una forza inibitoria attiva, che aiuta a mantenere la quiete e l'ordine mentale²². In questo senso l'oblio si configura come un processo contiguo alla digestione, e che riguarda quel sapere 'inconscio' che è corpo, vissuto, esperienza che raggiunge solo marginalmente la coscienza:

Vergesslichkeit ist keine blossе vis inertiae, [...] sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben

19 Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I-II*, in *KSA* 2, p. 218 (in seguito abbreviato con *MA* I e II).

20 *Ibidem*.

21 *JGB* 230; *KSA* 5, pp. 167-168.

22 *GM* II 1; *KSA* 5, p. 291.

ist, dass was nur von uns erlebt, erfahren, in uns hineingenommen wird, uns im Zustand der Verdauung [...] ebenso wenig in's Bewusstsein tritt, als der ganz tausendfältige Prozess, mit dem sich unsre leibliche Ernährung, die sogenannte «Einverleibung» abspielt²³.

In sintesi, la capacità di dimenticare rappresenta per Nietzsche sia una funzione vitale che può fare spazio a funzioni più evolute e essenziali all'organismo («Regieren, Voraussehen, Vorausbestimmen»²⁴), sia un processo immanente al ricordo, poiché il vuoto che si viene a creare grazie a esso è funzionale all'organizzazione del ricordo stesso. Ricordare è per Nietzsche un processo attivo, dotato di una sua intrinseca volontà: «ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen, ein Fort- und Fortwollen des ein Mal Gewollten, ein eigentliches Gedächtnis des Willens»²⁵. È solo in quanto guidato da tale «memoria della volontà» che l'individuo può disporre del proprio futuro e organizzarlo. Un'azione efficace che si fonda sul passato ma è rivolta al futuro presuppone quindi la capacità di dimenticare differenze e contraddizioni e di semplificare il mondo, poiché altrimenti non è possibile progettare un obiettivo e perseguirlo intenzionalmente. Solo quando il ricordo si attiva per così dire dall'oblio all'interno di un processo metamorfotico, la memoria, che è concepita nell'ottica di un ritorno del passato, sfugge alla logica del ritorno dell'uguale come ripetizione, identità, stasi. La riduzione della tradizione a un sapere meramente concettuale, che implica un impoverimento della vita, trova nella *Seconda Inattuale* una metafora pregnante nel motivo del «ruminare» («wiederkauen»), in cui la critica ha individuato il topos letterario della lettura filologica attenta, accorta e onesta²⁶. Nietzsche, al contrario, concepisce l'acquisizione di un sapere del passato nel contesto di un atto di creazione caratterizzato da un momento fortemente distruttivo: è infatti la «distruzione» della tradizione – nel senso di uno smembramento del suo strato di concetti per arrivare a quella vita che, spinta da una differenza che richiede di essere agita, ne permetta un ribaltamento, una ricontestualizzazione e trasformazione²⁷ – a fornire lo spazio per interpretazioni soggettive e nuove

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

25 *Ivi*, p. 292.

26 Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, cit., pp. 154 ss. e 345: «Die subtile Ambivalenz, die das Wiederkauen in Nietzsches Gesamtwerk kennzeichnet, hängt mit seiner Herkunft als philologischer Topos zusammen. Das wiederkäuende Lesen ist, wie gezeigt werden konnte, zwar vorbildhaft, aber gerade in seiner Redlichkeit nah am Nihilismus».

27 Su questo movimento genealogico, in cui è intrinseco un momento distruttivo,

creazioni. In altre parole, alla tradizione viene garantito uno spazio solo nella misura in cui essa è propizia alla vita, ossia nella misura in cui instaura nel suo fruitore una condizione estetica. Nella *Seconda Inattuale*, così come già prima nella *Nascita della tragedia*, è infatti l'arte l'unica forma di attività umana in cui il ricordo appare sempre compensato dall'oblio, ed è tale compensazione a rendere possibile una forma di conoscenza che, pur basandosi sul passato, è foriera di possibilità di futuro. Non sorprende che Nietzsche auspichi di vedere all'opera uno storico-poeta capace di dare vita a una rappresentazione del passato che non sia tanto «storicamente vera», quanto «artisticamente vera»²⁸.

3.

Il tema della memoria culturale, nelle sue implicazioni teoriche e conseguenze legate alla prassi, così come nel suo legame con la storia e la politica delle istituzioni deputate alla sua conservazione e tradizione, è al giorno d'oggi al centro di un dibattito senza uguali²⁹. Tale boom viene generalmente ricondotto all'evolversi del fenomeno della globalizzazione: il bisogno di identità stabili trova nella storia individuale e collettiva un contrappunto all'insicurezza del presente, all'anonimato e alla standardizzazione. Nelle intemperie di un'epoca segnata un'innovazione che procede a ritmi rapidissimi, ci si aggrappa alla storia per dilatare con il passato un presente sempre più fugace. Questa tendenza può essere osservata anche nella letteratura: la riscoperta del romanzo familiare e generazionale osservabile negli ultimi decenni, il boom della *Erinnerungsliteratur* o il revival della memorialistica

cf. Gabriella Pelloni, *Genealogia della cultura. Costruzione poetica del sé nello «Zarathustrav» di Nietzsche*, Mimesis, Milano 2013, pp. 71 ss.

²⁸ HL 6; KSA 1, p. 290.

²⁹ Iniziatori di tale dibattito, come è ben noto, sono stati Jan e Aleida Assmann. Cfr. in particolare: Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, München 1992; Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Beck, München 1999. Aleida Assmann ha avuto il merito di portare al centro dell'attenzione, accanto alla funzione importante delle pratiche culturali, il ruolo essenziale dei *media* quali «contenitori esterni di memoria», dando così vita a ulteriori riflessioni sull'argomento (al riguardo si vedano in particolare gli studi di Astrid Erl e Ansgar Nünning, che in questo contesto riflettono anche sulla specifica memoria del *medium* letterario, ad es.: *Medien des kollektiven Gedächtnisses. Konstruktivität – Historizität – Kulturspezifität*, De Gruyter, Berlin 2004; *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, De Gruyter, Berlin 2008). La discussione ha toccato anche gli studi interculturali, cfr. ad esempio *Kulturelles Gedächtnis und interkulturelle Rezeption im europäischen Kontext*, hrsg. v. Eva Dewes – Sandra Duhem, Akademie-Verlag, Berlin 2008.

sono fenomeni presumibilmente complementari a forme di fissazione esclusiva sul presente legate a una globalizzazione mediatica che, con il suo smisurato flusso di informazioni sul presente, tende a escludere dal suo orizzonte il passato e la storia. Jan Assmann parla a proposito di una necessità individuale e collettiva di «stabilizzazione diacronica» dell'identità:

Das Gedächtnis ist das Instrument, mit dem der Mensch sich in der Zeit orientieren kann. Orientierung in der Zeit ist etwas anderes als historische Forschung. Es geht dabei nicht um die exakte Bewahrung der Vergangenheit, sondern um eine diachrone Stabilisierung personaler und auch kollektiver Identität. Die zeitliche Orientierung, die das Gedächtnis leistet, ist immer bezogen auf Relevanzperspektiven (was ist wichtig, was nicht?) und Identitätshorizonte (für wen?). Diese Orientierungsfähigkeit ist dem Menschen von Natur aus eigen und zeichnet ihn gegenüber dem Tier aus, das, wie Nietzsche sagt, «an den Pflock des Augenblicks gekettet» ist³⁰.

Nel sostenere che non abbiamo bisogno di una storiografia che si interessi di tutto, ma piuttosto di una memoria che ci restituisca un'immagine di noi stessi e del nostro posto nella società, Jan Assmann si pone espressamente sulla scia di Nietzsche. La memoria regola l'equilibrio fragile e precario tra ricordo e oblio, un equilibrio che implica la percezione di dinamiche tra il divenire conscio e il divenire inconscio che sono difficili da dirigere e controllare. La memoria è per Assmann lo strumento con cui l'individuo può orientarsi in un orizzonte temporale che è ben più ampio di quello della memoria personale o della memoria comunicativa³¹. Tale orientamento temporale non è equiparabile a una ricerca storica che si concepisce come il più possibile oggettiva, ma è sempre subordinato a ordini di priorità e rilevanza e a orizzonti identitari. Assmann riprende esplicitamente l'immagine di Nietzsche quando asserisce che la capacità di orientarsi nel tempo è una caratteristica inerente all'essere umano, ed è il tratto che lo distingue dall'animale.

30 Jan Assmann, *Der Begriff des kulturellen Gedächtnisses*, in *Kulturelles Gedächtnis im 21. Jahrhundert*, hrsg. v. Thomas Dreier – Ellen Euler, Universitätsverlag Karlsruhe, Karlsruhe 2005, pp. 21-30. Cfr. anche Jan Assmann, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in Id., *Kultur und Gedächtnis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, pp. 9-19.

31 L'individuo si muove in un ampio orizzonte temporale, che secondo Assmann è formato da un lato dalla memoria comunicativa, che comprende un arco di circa tre generazioni, e dall'altro dalla memoria culturale. La memoria culturale, che non deve essere equiparata solo alla tradizione scritta, esiste anche nei simboli e nei riti, nelle immagini e nelle azioni, e richiede le strutture di supporto di istituzioni come biblioteche, musei, teatri, orchestre e sale da concerto, chiese, sinagoghe e moschee.

4.

Nel contesto del dibattito attuale sulle forme e pratiche della memoria spicca, per questa prospettiva, l'ampia riflessione condotta da Aleida Assmann nello studio *Formen des Vergessens*³², che, nell'illustrare le dinamiche della memoria culturale nel contesto di diverse fasi storiche e istituzioni, restituisce all'oblio una funzione centrale nell'evoluzione della cultura e della società. Assmann ha il merito di aver ripreso e sviluppato la riflessione di Nietzsche, estendendola all'ambito della cultura e della società. Nello specifico, Assmann richiama l'attenzione su una dicotomia che l'avvento della scrittura avrebbe prodotto nell'ambito della memoria culturale: nelle culture che hanno fatto e fanno tuttora uso della scrittura si sarebbe aperto un divario via via sempre maggiore tra il ricordo attivo e le modalità e le pratiche di archiviazione. Tale divario avrebbe dato a sua volta vita, a livello istituzionale, a una differenziazione tra due aree ben distinte, che Assmann identifica ricorrendo ai concetti di canone e archivio³³.

Il canone è definito da Assmann come la memoria funzionale di una società. Il canone raccoglie opere, personalità e eventi storici cui viene attribuito un valore particolare e un significato di orientamento per il futuro: «Das wollen wir nicht vergessen, diese Leistungen, Ereignisse, Taten oder Untaten sollen nicht vergehen, sondern ein fester Bestandteil unseres kulturellen Selbstverständnisses und unserer Zukunftsorientierung bleiben»³⁴. La canonizzazione è un'operazione complessa e delicata per la quale una società investe risorse materiali e immateriali, e che finisce per rappresentare per essa un vincolo e un dovere. Assmann paragona il canone a un riflettore che illumina una zona precisa della memoria culturale e, nel far questo, oscura tutto il resto. In questo senso il canone è uno strumento che opera sia nel senso della dimenticanza sia in quello del ricordo.

Ciò che non entra nel canone ha solo nell'archivio una possibilità di sopravvivenza. Tracce e resti del passato esclusi da una cultura attiva del ricordo entrano di fatto nella memoria dell'archivio. Quanto viene immagazzinato e conservato nell'archivio va ben oltre l'ambito di ciò che in un determinato momento storico viene considerato necessario o rilevante per l'identità collettiva. L'archivio raccoglie quanto è generalmente solo materiale per la curiosità storica, tuttavia la conservazione di tale materiale è assolutamente indispensabile per

32 Aleida Assmann, *Formen des Vergessens*, Wallstein, Göttingen 2016.

33 *Ivi*, pp. 64 ss.

34 *Ivi*, p. 47.

la salute di una società che intende conferire al proprio canone la facoltà di trasformarsi e rinnovarsi:

Bibliotheken und Archive sichern die Quellenbasis der historischen Geisteswissenschaften und bilden einen wichtigen Fundus für die Arbeiten von Schriftstellern, Künstlern und Filmemachern. Damit erfüllen sie eine ganz wichtige Aufgabe, denn sie bilden die Voraussetzung für das, was in Zukunft noch über eine Gegenwart gesagt werden kann, wenn diese zur Vergangenheit geworden sein wird³⁵.

Assmann descrive il caso ideale di uno scambio dinamico e di un differimento incessante di confini tra il canone e l'archivio, che assicurerebbero alla memoria culturale, nel suo interagire con lo sviluppo storico, un continuo rinnovamento. La vita della memoria culturale dipende dall'interazione costante tra queste due entità. Le scienze umane, con la loro rete che abbraccia istituti di formazione, biblioteche, musei e archivi, dovrebbero idealmente operare sia nell'orizzonte del canone, sia in quello dell'archivio. La vita dei prodotti della cultura si svolge tra canone e archivio, e soggiace quindi perennemente alle dinamiche di equilibrio esistenti tra ricordo e oblio. In linea di principio, ciò che viene destinato all'archivio in un determinato momento storico può, nel caso di una sua rivalutazione e reinterpretazione, rientrare successivamente nel canone. In questa prospettiva, i materiali contenuti nell'archivio occupano una zona intermedia tra il ricordo e l'oblio, uno stato di latenza che può essere riattivato solo da studiosi e specialisti che, venuti a scavare nell'archivio, decidano di riportare un materiale alla coscienza collettiva, inserendolo in un nuovo contesto e caricandolo di un nuovo significato per il presente. È questa la sfida che il materiale d'archivio pone alle scienze umane: il loro compito è quello di riportare le fonti a nuova vita ponendo loro nuove domande e mostrando come esse possano fornire risposte rilevanti.

La situazione ideale descritta da Assmann contribuisce a illuminare, nello sguardo retrospettivo, la diagnosi nietzscheana dell'epoca dello storicismo positivista. Come è noto, nella *Seconda Inattuale* Nietzsche polemizza ferocemente contro l'incremento febbrile di sapere storico nella sua epoca, che condanna come dannoso per l'individuo e la società tutta. Per ricorrere alle categorie concettuali di Aleida Assmann, Nietzsche vede la tradizione come quasi completamente archiviata, privata della sua funzione di canone. La sua sarebbe un'epoca di impegno esclusivo nei confronti del passato, di indebolimento delle forze plastiche, di estinzione dell'originalità, in breve un'epoca in cui

³⁵ *Ivi*, p. 48.

l'istituto dell'archivio sarebbe cresciuto a dismisura a danno delle forze di valutazione, interpretazione, organizzazione e sintesi. A tale denuncia si accompagna la critica a un'idea di formazione che si limita a impartire contenuti senza riguardo allo sviluppo della personalità, che si pone nell'ottica di un mero accumulo di conoscenze privo di un riferimento alla persona, o mirato esclusivamente a preparare a una professione. Nello *Zarathustra* tale critica trova espressione in una denuncia beffarda contro i «lettori oziosi» incapaci di «digerire»³⁶, persone «sterili» e «senza fede» che portano addosso come scarabocchi «i segni del passato»³⁷. È in questa prospettiva che Nietzsche intende rivendicare per la filologia classica uno sguardo inattuale sul presente, capace di far rivivere la tradizione e di trovare nuova ispirazione dallo studio delle fonti, dalle loro forme così come dalle idee di cui esse sono portavoce³⁸. La ricerca di una condizione di salute della cultura riporta Nietzsche all'antica Grecia, del cui rapporto con il passato la *Seconda Inattuale* ci riconsegna una descrizione notevole: secondo Nietzsche gli antichi greci si sarebbe trovati in un situazione simile a quella dei tedeschi suoi contemporanei, avrebbero ossia corso il rischio di venire travolti dal passato e da una storia a loro estranea; la loro cultura sarebbe rimasta a lungo un aggregato caotico di forme e pensieri stranieri, semitici, babilonesi, egiziani. Ciononostante, essi sarebbero stati in grado di riprendere contatto con se stessi, di concentrarsi sui propri bisogni autentici, imparando su queste basi a organizzare il caos e a reinventarlo, diventando un modello per le culture successive:

Die Griechen lernten allmählich, das Chaos zu organisieren, dadurch dass sie sich, nach der delphischen Lehre, auf sich selbst, das heisst auf ihre ächten Bedürfnisse zurück besannen und die Schein-Bedürfnisse absterben liessen. So ergriffen sie wieder von sich Besitz [...] sie wurden selbst, nach beschwerlichem Kampfe mit sich selbst, durch die praktischen Auslegung jenes Spruches, die glücklichsten Bereicherer und Mehrer des ererbten Schatzes und die Erstlinge und Vorbilder aller kommenden Culturvölker³⁹.

Alla cultura greca Nietzsche rivendica così un valore normativo per la sua stessa epoca: ogni individuo è chiamato a organizzare il caos dentro di sé, a tornare ai propri bisogni autentici e a liberarsi di

36 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Vom neuen Götzen)*; KSA 4, p. 63 (in seguito abbreviato con la sigla ZA).

37 ZA, *Von den Dichtern*; KSA 4, pp. 163-64.

38 HL, *Vorwort*; KSA 1, p. 247.

39 Ivi, p. 333.

bisogni illusori. Nella riflessione nietzscheana è grazie a una maggiore autenticità e sincerità di intenti («Wahrhaftigkeit») che è possibile la produzione di una cultura che non sia epigonale, mera imitazione, dissimulazione, ornamento e decorazione della vita: «der Begriff der Kultur als einer neuen und verbesserten Physis, ohne Innen und Aussen, ohne Verstellung und Convention, der Kultur als einer Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen»⁴⁰. La cultura è concepita come un atto di simbolizzazione che coinvolge tutto l'individuo, come suggerisce il riferimento alla *physis*. In questa concezione vita, filosofia e arte non rappresentano sfere separate, ma si fondono in un'unica armoniosa unità. È in questa ottica che Nietzsche critica il ruolo di subordinate che la sua epoca riserva alla filosofia a vantaggio della storiografia e denuncia una forma di coscienza storica che non si interroga sull'utilità della conoscenza del passato. Il confronto con la prospettiva di Aleida Assmann rende evidente come la polemica nietzscheana non sia tanto diretta contro la pratica dell'archivio in sé, che è necessaria affinché l'individuo non viva come un animale privo di coscienza storica⁴¹. La sua denuncia si scaglia piuttosto contro gli sforzi unidirezionali di una società che si dedica esclusivamente all'archiviazione della memoria, al punto da rendere impossibile una pratica di acquisizione del sapere che vada a vantaggio della vitalità creativa dei singoli e della società.

5.

L'umanità si è sempre dedicata allo sviluppo di tecniche di archiviazione del sapere, dall'invenzione della scrittura e della stampa tipografica, fino alla fotografia e ai media audiovisivi. L'avvento di Internet, tuttavia, ha segnato una cesura radicale nella storia della cultura e delle sue forme di archiviazione. Aleida Assmann parla a questo proposito di una vera e propria rivoluzione culturale, una rivoluzione in cui ricordo e oblio avrebbero pressoché invertito i loro

⁴⁰ *Ivi*, p. 334.

⁴¹ Cfr. al riguardo un contributo successivo di Aleida Assmann, dedicato alla *Seconda Inattuale* in relazione al concetto di memoria culturale, in cui prende in realtà posizione contro la critica di Nietzsche: Aleida Assmann, *Nietzsche und das kulturelle Gedächtnis. Eine kritische Relektüre der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung*, in *Nietzsche on History and Memory. The Re-Encountered Shadow*, ed. by Anthony K. Jensen – Carlotta Santini, De Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 79-94. Assmann difende espressamente lo *Speichergedächtnis* dei media che, questa la tesi del contributo, nell'era digitale non sarebbe più quello che era per Nietzsche – una minaccia per la memoria intesa come ricordo attivo –, bensì un prerequisito e un garante per la memoria stessa.

ruoli tradizionali. Citando il giurista Viktor Mayer-Schönberger, che promuove il cosiddetto diritto all'oblio in Internet⁴², Assmann sostiene che, se dall'inizio della storia umana l'oblio ha sempre rappresentato la regola e il ricordo l'eccezione, l'uso diffuso delle tecnologie digitali ha fatto sì che il dimenticare sia diventato l'eccezione e il ricordare la regola. Il filosofo Luciano Floridi ha espresso la stessa idea nel linguaggio delle moderne tecnologie digitali: «In hyperhistory, saving ist the default option. The problem becomes what to erase»⁴³.

Secondo Assmann siamo di fronte a un capovolgimento assoluto delle nostre rappresentazioni tradizionali rispetto alla facilità di dimenticare e alla difficoltà di ricordare. La tecnologia digitale ha dato vita a una forma semplice ed efficace di archiviazione, di gran lunga superiore, in termini di sforzo, a tutti i metodi precedenti. Sappiamo tutti quanto sia facile e veloce raccogliere enormi masse di dati e costruire archivi. All'apparenza, cancellare sembra essere facile come archiviare: con lo stesso minimo sforzo – basta un click – siamo in grado di salvare e cancellare dati. In realtà, una volta che i dati sono entrati nei flussi globali di informazioni, non possono essere cancellati così facilmente. Al contrario, si formano strati ostinati di dati ormai obsoleti che possono venire riportati in superficie in qualsiasi momento, spesso anche solo premendo un pulsante, oppure, nel caso più difficile, tramite complesse operazioni di scavo.

Assmann sostiene che Internet abbia dato vita a una nuova forma di memoria, involontaria e incontrollabile, una forma equiparabile a quei ricordi che Nietzsche descrive nella *Seconda Inattuale* nei termini di un passato riemerso che, simile a un inquietante *revenant*, non ha nulla da spartire con il presente in cui riaffiora: «der Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts, kommt doch als Gespenst wieder und stört die Ruhe eines späteren Augenblicks»⁴⁴. Nietzsche ha di fatto immaginato un'esperienza che oggi è diventata comune: grazie alla nuova accessibilità, disponibilità e trasparenza dei dati, il passato può riaffacciarsi in qualsiasi momento nell'orizzonte del presente. L'informazione in rete può essere quasi sempre recuperata, più o meno prontamente, perché il passato non viene archiviato e coperto dal nuovo, o comunque non svanisce e si perde nel tempo. In Internet tutto è ugualmente vicino e lontano,

42 Viktor Mayer-Schönberger, *Delete: The Virtue of Forgetting in the Digital Age* (2009), trad. ted. di Andrea Kamphuis, *Delete: Die Tugend des Vergessens in digitalen Zeiten*, Berlin University Press, Berlin 2010, p. 11.

43 Luciano Floridi, *The 4. Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 21.

44 *HL* 1; *KSA* 1, p. 248.

rimane accessibile e può essere riportato in vita in un attimo con l'aiuto di motori di ricerca controllati da algoritmi. Nel contesto dei *media* digitali l'intero immaginario tradizionale legato all'oblio sembra ormai superato.

Nella sua analisi dell'era di Internet Hans Ulrich Gumbrecht⁴⁵ ha descritto questa nuova modalità temporale senza fare riferimento esplicito a Nietzsche, eppure di fatto attualizzando la diagnosi nietzscheana e riproducendola nelle categorie concettuali tipiche del nostro presente. Secondo Gumbrecht, oggi non sono più le scienze storiche a inondare il presente con il sapere del passato, ma i nuovi *media* digitali con la perfezione della loro memoria elettronica, che in questo processo svolge un ruolo centrale. Il fenomeno con cui dobbiamo confrontarci è definito da Gumbrecht «ampio presente», ed è caratterizzato dall'impossibilità di lasciarsi alle spalle il passato più prossimo: «die Gegenwart ist zu einer sich verbreiternden Dimension der Simultaneitäten geworden. Alle jüngeren Vergangenheiten sind Teil dieser sich verbreiternden Gegenwart»⁴⁶. Questo ampio presente inondato di passato è, secondo Gumbrecht, contraddistinto da un'esperienza del tempo tipica della malinconia, per cui la simultaneità sfocia di fatto nella stasi e nella stagnazione. Dietro tale diagnosi si trova lo stesso argomento di Nietzsche, che percepiva lo storicismo ottocentesco come un sapere proliferante del passato che inondava il presente: «Das historische Wissen strömt aus unversieglichen Quellen immer von neuem hinzu und hinein, das Fremde und Zusammenhanglose drängt sich, das Gedächtnis öffnet alle seine Tore und ist doch nicht weit genug geöffnet»⁴⁷. La diagnosi nietzscheana fotografava inoltre implacabilmente anche l'individuo prodotto da quest'epoca, incapace di assimilare un sapere ingerito in eccesso e senza la spinta di una vera fame:

Der moderne Mensch schleppt zuletzt eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen mit sich herum [...]. Das Wissen, das im Uebermasse ohne Hunger, ja wider das Bedürfnis aufgenommen wird, wirkt jetzt nicht mehr als umgestaltendes, nach außen treibendes Motiv und bleibt in einer gewissen chaotischen Innenwelt verborgen [...]»⁴⁸.

Se si esclude l'aspetto dell'estrema e ancora crescente esternalizzazione della memoria cui siamo giunti, un aspetto che Nietzsche

45 Hans Ulrich Gumbrecht, *Our Broad Present. Time and Contemporary Culture* (2014), trad. ted. di Frank Born, *Unsere breite Gegenwart*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2016, p. 16.

46 *Ibidem*.

47 *HL* 4; *KSA* 1, p. 272.

48 *Ibidem*.

all'alba della sua epoca non poteva ancora prevedere, la descrizione si impone per la sua attualità soprattutto se si considera l'incessante moltiplicarsi dei *link* come principio costitutivo di Internet. Questo immenso archivio digitale, consultabile alla velocità della luce con l'aiuto di potenti motori di ricerca, questa memoria globale cui hanno accesso sempre più persone avrebbe la capacità di assorbire tutto il possibile da ogni parte, a una velocità estrema, senza particolare sforzo e senza dimenticare nulla. È la struttura dell'iperconnettività a implicare una sempre maggiore accelerazione del flusso di dati e l'espansione della sua stessa infrastruttura: la rete abbatte muri, attraversa confini e crea connessioni sempre più estese e complesse, la cui crescita non conosce né destinazione né forma.

6.

Nella conferenza dal titolo *Das digitale Evangelium* (2000) Hans Magnus Enzensberger aveva identificato due fazioni dell'era digitale, la cui contrapposizione sarebbe riconducibile proprio a una prospettiva discorde sul tema della memoria: da un lato si ha il superamento della memoria predicato dai cosiddetti «evangelisti», dall'altro il lamento per la progressiva scomparsa di una cultura che ha sempre coltivato l'arte della lettura e della scrittura da parte degli «apocalittici»⁴⁹. Mentre gli evangelisti del digitale proclamano l'emancipazione dalla debolezza e inaffidabilità della memoria umana grazie ai giganteschi dispositivi di memorizzazione elettronica ora a disposizione, gli apocalittici paventano un deplorabile calo di sapere e conoscenza a livello collettivo. Come si è visto, Gumbrecht, che si potrebbe annoverare tra le schiere degli apocalittici, paragona l'«ampio presente» dei *media* digitali a un'acqua stagnante che ha assorbito tutto il passato e da cui non fuoriesce più nulla. L'analisi di un altro studioso della società digitale, Andrew Hoskins, si muove in una direzione simile, con la differenza fondamentale, tuttavia, che l'ampio presente gumbrechtiano viene da lui salutato con entusiasmo.

Secondo Hoskins, i nuovi *media* avrebbero prodotto una forma completamente nuova di memoria culturale, la cui cifra sarebbe espressa nella fine del cosiddetto «decay time»⁵⁰. I vecchi *media*, nella loro materialità, avrebbero prodotto una distanza tra passato e presente che

49 Hans Magnus Enzensberger, *Das digitale Evangelium: Propheten, Nutznießer, Verächter*, hrsg. v. Peter Glotz, Sutton, Erfurt 2000.

50 Andrew Hoskins, *The End of Decay Time*, in «Memory Studies», 6 (2013), 4, pp. 387-389.

viene invece annullata dai *media* digitali. Il passato, affrancatosi dallo spazio dell'archivio, in cui sopravviveva in forma ridotta, è diventato parte di una cultura che non è più caratterizzata dal principio della sintesi («post-scarcity-culture»): «today life is lived through hyperconnectivity – copying, editing, posting, sharing, linking, liking – these are not subjected to the rules of what I call ‘decay time’»⁵¹. Nella misura in cui quantità esponenzialmente crescenti di dati inondano gli individui e la cultura, emergerebbero secondo Hoskins i lineamenti di nuove costruzioni identitarie nel segno del postumano; nell'era digitale la memoria non sarebbe più ancorata a singole identità, ma è diventata libera e disponibile a tutti: «The potential of the digital archive, however, is realized in the experience of more complex temporalities of self and others. Online environments afford a more visceral sense of the self as a node in media and thus in connective memory»⁵². Nel nuovo universo dell'iperconnettività il nesso tra memoria e identità si rivela obsoleto: non esiste più un passato da cui si proviene o a cui si vuole appartenere; esistono solo archivi digitali in cui il passato ha perso le sue caratteristiche, se non addirittura la sua stessa esistenza. Tale fenomeno, che venga discusso come «ampio presente» o come «fine del tempo del decadimento», è riconducibile in entrambi i casi alla scomparsa dell'oblio nei *media* digitali.

Le riflessioni di Aleida Assmann assumono in questo dibattito una posizione equidistante sia dal pensiero progressista degli evangelisti digitali, sia dalla visione minacciosa della storia degli apocalittici. Assmann critica tali diagnosi a livello sostanziale perché riducono tutta la vita sotto la regia di Internet: concentrandosi esclusivamente sull'innovazione tecnologica, queste voci dimenticano la persistenza del vecchio e finiscono per celare la complessità della nostra situazione attuale⁵³. Già Harald Weinrich, sollevando la questione della memoria e dell'oblio nella società postmoderna dell'informazione, aveva messo in guardia da questa illusione:

Sind wirklich alle heutigen Gedächtnisprobleme dadurch gelöst, daß wir ihre Lösung an die elektronischen Gedächtnisse unserer Computer mit ihrer fast unbegrenzten Speicherkapazität delegieren können? Leben wir also endlich im Paradies einer authentischen Gedächtniskultur? Das dürfte eine gefährliche Täuschung sein. Gerade wenn wir uns täglich einer Informatik bedienen, die – wirklich oder scheinbar – «nichts vergißt», wird die Frage

⁵¹ *Ivi*, p. 387.

⁵² Andrew Hoskins, *Media, Memory, Metaphor: Remembering and the Connective Turn*, in «Parallax», 17 (2011), 4, pp. 19-31: 25.

⁵³ Assmann, *Formen des Vergessens*, cit., pp. 297 ss.

dringlich, welchen vernünftigen Gebrauch wir heutzutage von der Löschtaste zu machen wissen, eingedenk der sehr klugen Maxime von Edouard Herriot: «Kultur ... ist das, was im Menschen verbleibt, wenn er alles vergessen hat» (La culture ... c'est ce qui demeure dans l'homme, lorsqu'il a tout oublié)⁵⁴.

Sulla scia di tale prospettiva Assmann insiste sulla differenza essenziale tra archiviazione e ricordo attivo: se l'archiviazione può essere affidata a delle macchine, la capacità di ricordare sarebbe solo prerogativa di individui dotati di punti di vista individuali e prospettive limitate, di esperienze, sentimenti e obiettivi. Anche se le tecnologie digitali di archiviazione e di comunicazione seguiranno a progredire, accompagnate dalla rapida espansione dell'infosfera, continueremo ad avere a che fare con la sostanza materiale e organica e con il suo decadimento.

Assmann ribadisce come non vi sia nulla di apocalittico nell'aumento esponenziale dei dati digitali, e che innegabilmente l'archiviazione digitale offra vantaggi immediati ben noti a tutti coloro che amano navigare in Internet per professione, curiosità o passione, cercare in modo mirato o senza meta, trovare ispirazione, scoprire dettagli o principi fondamentali, o semplicemente perdersi nella parola scritta custodita nella rete. A differenza degli archivi materiali, gli archivi digitali non occupano spazio, sono disponibili in ogni momento al di là di confini nazionali e linguistici e possono essere sondati con velocità, precisione e trasparenza. Tuttavia, la capacità di cercare e ordinare non va confusa con la capacità di ricordare. Il ricordo dipende da criteri di significato e rilevanza, che – come insegna Nietzsche – nascono dal legame tra il sapere e i bisogni della vita individuale e collettiva. La possibilità di scartare il superfluo concentrandosi sull'essenziale rappresenta il rovescio di questo processo. Se si perde il senso dell'oblio come principio organizzatore originario intrinseco alla capacità di ricordare, e si assimila la memoria a dati e informazioni contenuti negli archivi, si smarriscono completamente i contorni di questo concetto.

L'equazione tra archivio e ricordo è secondo Assmann problematica perché le due categorie si basano su principi organizzativi opposti. La memoria non è un semplice spazio di archiviazione capace di espandersi a dismisura sfidando limiti e confini. Piuttosto, la memoria si definisce a partire da ciò che esclude, da confini che vengono continuamente tracciati, negoziati e ridisegnati. Se è sicuramente vero che la memoria umana è sempre più supportata dalla memoria dei *media* e delle macchine, essa non può e non deve essere equiparata

54 Harald Weinrich, *Lethé. Kunst und Kritik des Vergessens*, Beck, München 2005, p. 9.

a quest'ultima. Nella memoria umana è la carica emotiva a svolgere un ruolo centrale, ed essa ha a che fare con il vissuto, l'esperienza, con l'esistenza viva. Ricordare, dimenticare e – aggiungerei a questo punto – «digerire» rimangono prerogative della natura umana, non delle macchine.

È tuttavia lampante che il problema qui ricostruito ha anche delle implicazioni politiche non irrilevanti. La posizione di Nietzsche, che salva dall'oblio ciò che è «propizio alla vita», trascura di fatto di considerare il problema di chi ha il potere di stabilire i criteri di selezione, ovvero di decidere cosa sia questa vita, e cosa le sia propizio. Ciò tocca due aspetti principali, cui si può fare qui solo brevemente accenno. È un fatto evidente, da un lato, che i *media* della memoria determinano i dati della memoria anche nel caso della memoria digitale, che non è solo un insieme di dati, ma anche una serie di procedure per produrli e selezionarli. Tale memorizzazione comporta inevitabilmente una forma strutturale di oblio di tutto ciò che non può essere codificato nel linguaggio digitale. Dall'altro lato appare ugualmente palese come l'esternalizzazione della memoria comporti progressivamente anche la delega del «digerire» alle macchine e ai loro algoritmi. La conseguenza di questo è che oggi non risulta nemmeno più veramente scontato, come vuole Assmann, che la memoria resti in tutto e per tutto una prerogativa umana. Si tratta piuttosto anche di un obiettivo da perseguire attraverso specifiche politiche della memoria, politiche che, queste sì, i computer non sono in grado di svolgere in completa autonomia.

Innegabile è infine – e qui giungo alla conclusione – che in una cultura caratterizzata da un'immensa proliferazione di dati e informazioni, le attività di orientamento, selezione e assimilazione delle conoscenze non diventano più facili. Sempre maggiore è, inoltre, la tentazione del plagio, per cui cresce anche il pericolo che i nostri prodotti culturali, anzi, che noi stessi, le nostre identità come prodotti culturali, finiscano per ridursi, nel senso inteso da Nietzsche, a meri aggregati. Ad accrescere questo pericolo è anche la modalità di lettura divenuta comune nell'era di Internet. La struttura dell'ipertesto, infatti, invita a una lettura più nervosa rispetto ai testi strutturati linearmente, non permettendo, allo stesso tempo, di aggirarne la struttura precostituita. Lo spaesamento prodotto dall'iperlettura è qualcosa di topografico, è una perdita del senso del luogo che viene assorbita dal movimento stesso dei *link*, dal procedere attraverso legami sempre più fragili e centrifughi. Allo stesso tempo, l'iperlettura ha rivelato la sua intrinseca mancanza di libertà, nelle parole di Uwe Wirth: «Während die Leerstellen herkömmlicher Buchtexte diskrete,

unmarkierte Elemente sind, deren 'Reiz damit besteht, dass der Leser die unausformulierten Anschlüsse selbst herzustellen beginnt', so stellen die Links des Hypertextes markierte Anschlüsse dar, bei denen man nur die Wahl hat, ob man ihnen folgt oder nicht»⁵⁵. A questo aspetto si aggiunge il fatto che la pluralità dei *link* offerti da Internet finisce per mettere il lettore sempre di fronte alle opportunità perdute, portandolo a pensare ai percorsi che non ha seguito. Il quadro disegnato rappresenta una conferma del *topos* secondo cui l'incremento del sapere e della conoscenza non riduce l'incertezza, ma finisce per accrescerla. Con lo sviluppo abnorme dell'archivio ipertestuale cresce altrettanto drammaticamente la necessità di una selezione e di una sintesi, che è a sua volta garantita dal legame che la memoria può stabilire con una prospettiva di vita. La selezione e la sintesi del sapere sono, come insegna Nietzsche, una fonte importante di nuova creatività. In questo senso, la sfida da lui lanciata al suo presente appare oggi probabilmente ancora più inattuale, ma al contempo più urgente che mai.

55 Uwe Wirth, *Wen kümmert's, wer spinnt? Gedanken zum Schreiben und Lesen im Hypertext*, in *Hyperfiction. Hyperliterarisches Lesebuch: Internet und Literatur*, hrsg. v. Beat Suter – Michael Böhler – Christian Bachmann, Stroemfeld, Basel-Frankfurt a.M. 1999, pp. 29-42: 31. Il passo citato da Wirth è in Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Fink, München 1984, p. 297.

