

NIETZSCHE OGGI

a cura di Carlo Sini

Unicopli - CUEM
1978

UNICOPLI
v. C. Torre 29 tel. 8394724
Milano " 8394142

CUEM
Coop. Univ. Editr. Milanese
v. Festa del Perdono 3, MI- T 898804

LA VITA e gli SCRITTI di NIETZSCHE

La vita di Nietzsche si intreccia in maniera molto stretta e molto ambigua con la dottrina e l'opera del filosofo. Si potrebbe anche dire che tutte le opere di Nietzsche sono autobiografiche, problema questo che tuttavia evitiamo, almeno per il momento, di affrontare. Basti dire che l'autobiografismo di Nietzsche non è una effusione sentimentale, ma nasce dal grande tema nietzschiano dei rapporti tra cultura e vita, rapporti che non possono essere mai scissi; quando siamo di fronte agli atteggiamenti autobiografici di Nietzsche non siamo di fronte ad un autobiografismo letterario, ma al problema e all'enigma dell'individuo in quanto l'individuo è inserito in una cultura e in quanto tra privato e pubblico, tra individuo e cultura, sussiste una mediazione che non è mai facile sciogliere o chiarire.

Quando si parla di autobiografismo di Nietzsche bisogna riferirsi in particolare a Ecce Homo, l'ultimo scritto di Nietzsche, l'opera nella quale Nietzsche ha raccontato se stesso in una forma esasperata giudicata talora anche patologica, dove si è definito l'individuo monodiale, colui che eredita tutti gli individui, colui che nelle sue maschere può giocare tutte le maschere.

Di fronte a ciò bisognerà prendere una posizione, dovremo affrontare a tempo debito questo problema. Per ora limitiamoci ad alcune notizie schematiche che possono racchiudere in un discorso breve un'idea generale, un orientamento generale circa la vita di questo autore.

Questo approccio ha naturalmente dei limiti. Dovremo cominciare col chiederci, come è stato chiesto, per esempio, a proposito di Nietzsche da Foucault, dove comincia e dove finisce l'opera di Nietzsche problema che riguarda in generale tutti gli autori, ma Nietzsche in modo particolare. E' difficile ritagliare o riassumere l'opera di Nietzsche, così come è difficile schematizzare la vita di Nietzsche.

Nietzsche nacque nel 1844 a Rocken, in Sassonia. Il padre, pastore luterano, uomo colto e amante della musica, morì quando Nietzsche aveva cinque anni. Nietzsche si richiama spesso a questi anni iniziali della sua infanzia come ad anni di una felicità perduta, di un paradiso mai più ritrovato e, in più, Nietzsche continuamente si confronta col destino del padre che morì per una affezione cerebrale acuta. Pare che la morte fosse stata provocata da una lesione cerebrale successiva ad una caduta, ma non è certo; quel che è certo è che questo uomo soffriva di frequenti emicranie come poi anche il figlio. Un po' alla volta Nietzsche si identificò con la figura del padre, sentì di incarnare lo stesso destino e fu, dai 25 anni in avanti, convinto che egli sarebbe finito come suo padre, che una sorta di malattia cerebrale lo aspettasse al varco per colpirlo.

Dopo la morte del marito, la madre di Nietzsche si trasferì a Naumburg; Nietzsche crebbe con la sorella minore Elisabeth in una famiglia di sole donne. Nel 1858 si iscrive al ginnasio di Pforta, una delle scuole più famose e severe della Germania del tempo.

Nietzsche è un giovane pieno di interessi che vanno dalla filologia alla poesia, alla musica, alla filosofia. Nel 1864 si iscrive, per volere della madre, alla facoltà di teologia di Bonn, per seguire la professione del padre, che era stato pastore protestante.

Tuttavia i maggiori interessi di Nietzsche erano rivolti verso la filologia classica. Nel 1865 seguì il grande filologo Ritschl, chiamato da Bonn a Lipsia, e ne divenne l'allievo più brillante e precoce.

A Lipsia il ventunenne Nietzsche tiene addirittura conferenze su Teomide, fonda la società filologica e comincia a pubblicare alcuni saggi che il pur severo maestro giudica in maniera più che positiva.

Nel 1866 accadde quello che Nietzsche ha giudicato uno degli eventi più significativi della sua vita, cioè l'incontro col capolavoro di Schopenhauer Il Mondo come Volontà e Rappresentazione. Questa conoscenza del filosofo Schopenhauer dà a Nietzsche una scossa benefica e durevole, ma anche problematica per altri aspetti; perché sin da ora Nietzsche combatte con un dualismo, con una scelta impossibile, tra filologia e filosofia. Ulteriore importante esperienza di quell'anno fu l'incontro con la musica wagneriana e due anni dopo la conoscenza personale del musicista, che rappresenta in quegli anni un tentativo di riforma, di trasformazione di tutto il costume culturale tedesco. Da questo momento la vita di Nietzsche si svolge su due piani: uno pubblico che è il suo rapporto con Ritschl, le sue esercitazioni, le sue ricerche sulle fonti di Diogene Laerzio, e un altro piano nel quale Nietzsche accarezza progetti più ampi e complessi che vanno dalla filosofia alla musica, da Schopenhauer a Wagner, e che cercano un difficile accordo con la filologia, col metodo filologico rigoroso. Nel 1869 un episodio esterno è destinato a modificare in maniera improvvisa la vita di Nietzsche. L'Università di Basilea consulta Ritschl per coprire la cattedra di filologia greca, resasi vacante, e Ritschl suggerisce il nome del ventiquattrenne Nietzsche, non ancora laureato, ma autore di pregevoli studi filologici. Nietzsche giunge a Basilea in aprile e poco dopo entra in rapporti di stretta amicizia con Wagner che risiede non lontano, a Trisken, sul lago di Lucerna. Già a Lipsia Nietzsche progettava:

1) di chiarire l'origine della tragedia greca, 2) di dimostrare che la tragedia greca si basava su una concezione di vita affine alla filosofia schopenhaueriana, 3) di dimostrare che la tragedia come unione delle arti dinamiche e come celebrazione somma del valore della vita presso il popolo greco riviveva nella concezione artistica di Wagner. Quest'ultimo punto si precisa nel corso di continui colloqui con Wagner tra il 1870 e il 1871.

Nel 1870, come si sa, scoppiò il conflitto franco-prussiano. Nietzsche si arruola come infermiere, si ammala di dissenteria e di difterite, ed è appunto durante una convalescenza di questa malattia che cominciò a stendere la sua prima opera. Nel contempo Nietzsche riflette sulla vittoria tedesca.

Egli non è allineato con la posizione comune, col conformismo del tempo; mentre i tedeschi sono in tripudio per la vittoria di Bismarck, per la proclamazione dell'impero germanico egli scrive: "io ho paura di questa vittoria, non so che cosa essa produrrà per la cultura tedesca e in generale per la cultura europea e, aggiunge, è possibile che alla lunga questa vittoria provochi disastri immani".

Cominciamo a vedere qui quel tono profetico che accompagnerà Nietzsche in seguito e anche la nascita di quell'atteggiamento nietzschiano che vorrei chiamare del "grande sospetto": la cultura come sospetto, la ricerca culturale come domanda sospettosa.

La prima opera La Nascita della Tragedia è del resto l'incarnazione di un sospetto, di una paura, di una domanda; essa è molto più legata alle vicende del 1870 di quello che possa sembrare a prima vista; ne troviamo un'eco nella breve prefazione dell'opera.

La Nascita della Tragedia esce alla fine del 1871, accolta tra gli studiosi con un gelido pesante silenzio.

Lo stesso Ritschl tace; poi, sollecitato da una lettera di Nietzsche dichiara di non essere in grado di comprendere un libro che esige la conoscenza di Schopenhauer e di Wagner; dimostra tuttavia di aver capito molto bene quando, all'inizio della lettera, ricorda al suo migliore discepolo la propria fedeltà alla tradizione della scuola storica: non si può pretendere, egli dice, che io abbandoni all'improvviso la scienza filologica per abbracciare confuse sirene di tipo wagneriano e schopenhaueriano.

Alle critiche private di Ritschl segue la violenta stroncatura di un giovane filologico, destinato a un brillante avvenire: Wilamowitz-Möllendorf. Egli attaccò il libro di Nietzsche con inaudita violenza in uno scritto intitolato ironicamente Filologia dell'Avvenire. L'attacco è così violento che finalmente si leva qualche voce in difesa di Nietzsche; anzitutto la voce del suo amico e condiscipolo Rohde che risponde con un pamphlet altrettanto violento: Filologia Deretana.

Da qui altri interventi, ad esempio quello di Wagner, in difesa di Nietzsche.

La Nascita della Tragedia diviene molto popolare negli ambienti wagneriani, ma il mondo accademico le oppone un ostinato ostracismo. Nietzsche si dedica allora ad una azione di approfondimento delle sue tesi. All'indagine sulle origini della tragedia segue una ricerca sulle origini della filosofia. Nasce così il frammento sulla filosofia presocratica: La Filosofia nell'Età Tragica dei Greci che doveva far parte di un'opera più ampia, Il Libro dei filosofi, mai compiuta. Segue un breve saggio di notevole interesse intitolato: Su Verità e Menzogna in Senso Extra-Morale (1873).

Nel 1874 esce la prima delle cosiddette Inattuali.

Per Inattuale Nietzsche intende delle brevi operette in cui egli affronta argomenti di viva attualità, ma andando, per così dire, contro corrente. Ne scriverà quattro.

La prima Inattuale del 1873 è riferita a David Strauss, un tempo esponente della sinistra hegeliana, diventato ora scrittore di successo.

Nietzsche lo attacca con violenza, ravvisando in lui l'incarnazione del letterato conformista. Le Inattuali hanno tutte un carattere polemico; esse vogliono esprimere un atteggiamento che la pubblica opinione giudica oggi inattuale, ma che attuale diverrà in futuro.

La seconda Inattuale del 1874, si intitola Sulla Utilità e il Danno della Storia per la Vita. E' di gran lunga la più importante delle quattro. Nietzsche polemizza con lo storicismo.

La terza Inattuale è dedicata a Schopenhauer (Schopenhauer come educatore) ed è del 1874. Dirà Nietzsche in Ecce Homo: "credevo di parlare di Schopenhauer e invece parlavo di me stesso". Ritorna il tema dell'autobiografismo e dei livelli problematici cui prima si è accennato. La quarta Inattuale è dedicata a Wagner (Wagner a Bayreuth 1875).

Bayreuth è ancora oggi il tempio del wagnerismo.

Wagner aveva concepito allora il progetto di costruire a Bayreuth un teatro dove poter rappresentare la sua tetralogia. Nell'affare Bayreuth anche Nietzsche ebbe posto; si trattava di trovare i fondi necessari all'impresa e di promuovere un vasto fronte di sostenitori. La quarta Inattuale mira anche a questo scopo. Wagner abbandona Tribschen; si conclude quello che Nietzsche definì il periodo più felice della sua vita.

Successivamente i rapporti tra Nietzsche e Wagner si vanno progressivamente raffreddando; allorché l'Inattuale Wagner diviene sempre più attuale, Nietzsche prende le distanze da lui e da tutto l'affare Bayreuth.

Nel 1876 quando la tetralogia di Wagner va in scena a Bayreuth di fronte a tutto il bel mondo europeo, Nietzsche, invece di prendere parte ai festeggiamenti, si rifugia nella vicina foresta boema; non sopporta il nuovo Wagner che si trova di fronte.

Dopo aver ascoltato l'Oro del Reno, prima parte della tetralogia, annota: "Distrazione serale per borghesi soddisfatti bisognosi di qualcuno che li nobiliti". Wagner si irrita, stimola Nietzsche in tutti i modi; questi con la scusa-verità di un precario stato di salute, interrompe in pratica i rapporti.

Nel 1878 esce Umano Troppo Umano; in quest'opera, si è detto, Nietzsche cambiò pelle; diventò irriconoscibile per i suoi amici. Comincia quella che si suol chiamare la fase illuministica di Nietzsche, la fase voltairiana. Umano Troppo Umano si apre con una dichiarazione inaudita: colui che era stato il critico dello spirito storico proclama la necessità di tornare alla storia. Vedremo a suo tempo cosa significa qui storia; certo non significa sconfessare l'antistoricismo della seconda Inattuale e ritornare allo storicismo alla Ritschl o alla Hegel. Significa invece concepire la storia in un nuovo modo e nello stesso tempo sconfessare certe tendenze che trovano nel wagnerismo una sorta di bandiera, certe tendenze "idealistiche" che caratterizzavano la cultura tedesca del tempo.

Nella stessa epoca in cui esce questo libro, anche la vita di Nietzsche comincia a cambiare. Nietzsche soffre di violente emicranie, di dolori di stomaco e di una graduale caduta della vista. Comincia soprattutto l'impossibilità per Nietzsche di continuare l'insegnamento, impossibilità fisica e psicologica. Dopo aver ottenuto un anno di congedo nel 1879 Nietzsche lascia per sempre la cattedra di Basilea e l'insegnamento. Ottiene una piccola pensione. Comincia

quella che potremo chiamare la seconda parte della vita di Nietzsche (1880-1889) e sempre Nietzsche vive come un errabondo in solitudine e sempre in fuga nella vana ricerca di un sollievo ai suoi mali psicofisici. Nel 1881 appare Aurora; nel 1882 La Gaia Scienza, con la quale si chiude la fase illuministica e già si annuncia in accenni quello che sarà il capolavoro di Nietzsche: Così parlò Zarathustra. Nietzsche ne compone la prima parte nel corso di quotidiane passeggiate tra S. Margherita e Portofino. La seconda parte viene stesa a Sils-Maria, in Engadina; la terza a Nizza. Queste tre parti compaiono nel 1884. Nietzsche ne aggiungerà, sempre a Nizza, una quarta. Nel 1886 e 1887 compaiono Al di là del Bene e del Male e La Genealogia della Morale. Si apre ora l'ultima fase creativa di Nietzsche, la più tormentata e la più difficile da ricostruire. Questa fase finale, pare di capire da numerosi accenni, appunti, progetti avrebbe dovuto mettere capo ad un'opera sistematica che però non fu mai scritta. Nel 1888 a Torino, Nietzsche compone Il Caso Wagner (che chiude, fa il bilancio del rapporto Nietzsche-Wagner), Il Crepuscolo degli Idoli, Ecce Homo, L'Anticristo, i Dittirambi di Dioniso (Lirica rielaborazione di un materiale già raccolto al tempo di Così parlò Zarathustra a sua volta definito un poema in prosa). I Dittirambi precedono di pochi giorni la crisi di follia di Nietzsche; internato dapprima e invano in alcune cliniche, vive in seguito con la madre a Naumburg; poi con la sorella a Weimar. Essa raccoglie tutti gli scritti del fratello che poi comincia a pubblicare sollevando vivaci polemiche fra gli amici di Nietzsche che sospettano a ragione e in parte denunciano le sue manipolazioni. Elisabeth crea l'Archivio Nietzsche e opera molteplici e gravi falsificazioni delle lettere e dei manoscritti del fratello (che muore nel 1900 dopo 11 anni di buio mentale), sino alla pubblicazione della Volontà di Potenza, sulla base degli appunti di Nietzsche arbitrariamente ordinati e censurati. Ciò favorì la nascita del mito di Nietzsche "Profeta del nazismo" (oggi sfatato) che Elisabeth assecondò e sfruttò a suo vantaggio. Intanto la fama delle opere di Nietzsche diviene un fatto di portata mondiale. Comincia il problema, tuttora controverso, del significato autentico del valore ultimo del pensiero nicciano.

LA NASCITA DELLA TRAGEDIA: CARATTERE DELL'OPERA

Il primo problema è per noi di introdurci nella Nascita della Tragedia. Libro singolare, dal complesso destino storico.

Chiediamoci subito: cosa voleva fare Nietzsche con questa opera? Di cosa si trattava, cosa si proponeva? Ci troviamo così di fronte ad una serie di problemi. Quest'opera è stratificata, nasce da progetti differenti che poi trovano una loro sintesi nella primavera del 1871.

Sappiamo però che già dal 1868 Nietzsche ha in mente qualche cosa di simile a quello che poi farà. Il programma comprende, quanto meno, tre elementi che Nietzsche si propone di unire. Un elemento è quello che dà il titolo all'opera: come è nata la tragedia greca? Un secondo elemento è rappresentato dalla volontà di Nietzsche di affrontare il problema della nascita della tragedia greca a partire, non soltanto dai dati della storia e della filologia di Schopenhauer. Si sa che Schopenhauer è stato uno dei primi a ravvisare nell'arte tragica l'arte somma; la tragedia costituisce sia la fusione di tutte le arti, sia e più la espressione, la manifestazione diretta di quello che Schopenhauer chiamava la "volontà".

Quindi l'arte tragica è per Schopenhauer l'organo della filosofia, lo strumento del conoscere: non si conosce con la logica, si conosce con l'arte tragica, o meglio si conosce con l'arte e non con la logica e nel campo delle arti quella che più direttamente ci porta nel cuore del mondo è appunto l'arte tragica. Siamo in una epoca in cui Nietzsche si dichiara ed è profondamente schopenhaueriano, anche se poi abbandona tutto ciò. Quindi è chiaro che questa sua duplicità di vocazione (è un giovane filologo già in cattedra che però è influenzato dalla filosofia di Schopenhauer) spiega la contemporaneità di questi due progetti: affrontare un tema filologico ma con lo sguardo filosofico di uno schopenhaueriano.

Il terzo elemento già ipotizzato nel 1868-1869, poi abbandonato e quindi ripreso, diventa il leit-motiv di tutta l'opera nella primavera del 1871. Questo elemento è la musica wagneriana è, secondo Nietzsche, una ripresa moderna della tragedia antica.

Dal punto di vista di Nietzsche c'è sempre una perfetta armonia fra i tre elementi: c'è la tragedia antica, c'è l'interpretazione schopenhaueriana della tragedia antica e c'è infine il recupero wagneriano di questa forma di arte. Il tutto però non sotto una dimensione puramente estetica, ma sotto una dimensione più profondamente filosofica. Abbiamo già detto che per Schopenhauer la tragedia era l'arte capace di interpretare l'universo, il modo di comprendere la essenza delle cose, sicché la tragedia wagneriana è la rinascita di una nuova cultura filosofico-tragica, un ritorno alla antichità classica non per il gusto imitativo di ricostruire la tragedia greca, ma per dare alla cultura uno sbocco, un'apertura nuova dopo la grande decadenza di cui in quest'opera, come vedremo, si parlerà. Più tardi, quando Nietzsche ritornerà a meditare su questo scritto giovanile, riconoscerà che l'opera è in parte fallita; fallita nel senso che essa partiva da propositi troppo eterogenei, oltre che da una valutazione che Nietzsche non condividerà più sia in riferimento a Schopenhauer, sia in riferimento a Wagner. A parte questo giudizio resta il fatto che la Nascita della Tragedia è uno degli scritti più geniali di Nietzsche, scritto che conserva ancora oggi un'importanza straordinaria.

Entriamo in medias res.

Diciamo subito che lo scritto di Nietzsche sferrava un attacco violento contro alcuni consolidati modi di pensiero: un attacco

per certi aspetti molto temerario. Il primo attacco è rivolto al modo consueto di intendere la greicità, la classicità greca. Che cosa è il mondo greco nella tradizione culturale dell'800? Pensiamo a Schiller o Hegel. Il mondo greco è il mondo dell'armonia, il mondo dell'equilibrio, della serenità, dell'uomo che non conosce ancora il peccato originale, dell'uomo pre-cristiano, dell'uomo armoniosamente fuso con la natura. Ora Nietzsche capovolge questo modo di intendere i Greci, e sebbene la sua distruzione, il suo attacco non si serva dei naturali strumenti della filologia (Riferimenti a testi, codici, note erudite, ecc.), ma proceda per perentorie affermazioni, e sebbene proprio per questo egli susciti la reazione indignata di quasi tutti i filologi del suo tempo, resta vero che gli studi del mondo classico hanno tratto dalla Nascita della Tragedia una perdurante e feconda ispirazione.

Il secondo attacco riguarda la comune concezione che, grosso modo, fa nascere la storia della cultura occidentale con Omero. Nietzsche è il primo ad intuire che dietro ad Omero sta una lunghissima storia, che Omero non è un inizio ma un punto di arrivo, non è una origine, ma una conclusione; Nietzsche è il primo ad intuire che là dove una civiltà si presenta con quei caratteri di serenità, di grazia, di equilibrio, tutto ciò non è dato immediato, ma il frutto di una meditazione, non è un punto di partenza, ma il risultato di una lunga, secolare, millenaria lotta contro forze opposte. Potremmo aggiungere un terzo attacco contro la tradizione: la polemica contro lo storicismo. Si comincia allora a comprendere perchè questa singolare operetta sia scritta come è scritta, sia scritta cioè in maniera così audace e spregiudicata; perchè non ci siano note erudite, contro ogni tradizione filologica. Nel ricostruire la nascita della tragedia Nietzsche combatte la considerazione "storica" dell'uomo. Egli da un lato mette in luce come nasce la considerazione storica dell'uomo, dall'altro i limiti che la caratterizzano, sicchè applicare al mondo greco (e per mondo greco egli intende il mondo della tragedia, dell'età tragica, non il mondo del quarto secolo, di Socrate e di Platone) i nostri canoni storiografici, la nostra mentalità storicistica, è in fondo un arbitrio. Quel mondo non era costruito secondo una mentalità storica, non era basato sul canone autointerpretativo della posteriore razionalità europea. Il terzo attacco è stato quello più frainteso, anche perchè più difficile da comprendere; però era anche il più profondo, distruttivo e rivoluzionario attacco che metteva in questione tutta la civiltà e tutta la cultura europea. E' stato scritto, e bene, che questa operetta di Nietzsche ha come oggetto i limiti della civiltà, i limiti della cultura e più esattamente i limiti della nostra civiltà, della nostra cultura. Combattendo la visione classica della Grecia, il primo libro di Nietzsche si oppone alla tradizionale maniera di intendere la storia dell'occidente (Filologia e storiografia) e infine allo spirito storico della ratio europea, non perchè lo si voglia negare gratuitamente, ma perchè se ne vogliono illuminare l'origine e i limiti.

APOLLINEO e DIONISIACO

Vediamo ora come Nietzsche conduce il suo discorso, di quali concetti si serve. Il primo punto che si impone riguarda la distinzione tra apollineo e dionisiaco; che l'arte rivesta due aspetti, quello di Apollo e quello di Dioniso, è l'intuizione di apertura della Nascita. Nietzsche ha scoperto che non si può ridurre tutta l'arte greca ad Apollo e alle Muse che gli fanno corona; non si può ridurre l'arte a quell'unico principio, sino ad allora dominante nella considerazione degli studiosi, che è il principio dell'equilibrio, dell'ordine, dell'armonia: questo è, in realtà, solo un aspetto, una parte dell'animo greco, della civiltà greca. Accanto a tale aspetto ce n'è un secondo che è più difficile compenetrare, che non ha molti testi sul quale basarsi, anche perchè esso rinvia ad una cultura popolare, e quindi tramanda per lo più oralmente, e non attraverso opere che in qualche modo ci siano pervenute. Quest'altra faccia dello spirito e dell'arte greca è la faccia di Dioniso, dei misteri dionisiaci, di un'altra religiosità di un'altra esteticità, di un'altra cultura rispetto a quella apollinea. In che rapporti stanno l'apollineo e il dionisiaco? E che cosa propriamente sono lo Apollineo e il Dionisiaco? Nietzsche esordisce con una affermazione prontoria (Non certo l'unica della Nascita): "Avremo fatto un grande acquisto per la scienza estetica quando saremo arrivati, non soltanto al logico intendimento, bensì all'immediata certezza intuitiva che lo sviluppo dell'arte è legato al dualismo dell'Apollineo e del Dionisiaco, al modo stesso in cui la procreazione viene dalla dualità dei sessi in continua lotta e in accordo soltanto temporaneo". La scienza estetica trarrà dunque vantaggio dalla distinzione di due principi: l'Apollineo e il Dionisiaco; ma tale vantaggio non lo si consegue soltanto per via di logico intendimento di che cosa vuol dire Apollineo e Dionisiaco, ma quando ne avremo addirittura l'immediata certezza intuitiva. E' chiaro che un filologo che parla in questi termini non può trovare molta comprensione presso i colleghi; il filologo non procede per immediate certezze intuitive; procede proprio per logici intendimenti.

Ma Nietzsche vuole dire: non aspettatevi un'opera organizzata e dimostrata secondo la tradizione accademica, perchè per intendere il dualismo di Apollineo e Dionisiaco non ci si può servire dei normali mezzi della scienza storica, in quanto proprio la scienza storica è in questione in questo dualismo. Non possiamo quindi usare la logica se ad esempio vogliamo capire quali sono i fondamenti della logica. La dualità di Apollineo e Dionisiaco è quella che scandisce sia la storia della civiltà greca sia anche la nostra. Ma vediamo ora di comprendere come Nietzsche chiarisce i due principi.

Che cos'è Apollo? Apollo è il sogno, è il fenomeno onirico per

eccellenza; in Apollo i Greci indicano l'esperienza del sogno. Apollo infatti è il Dio che ispira i sogni ai mortali; che con i suoi cura le loro sofferenze e che attraverso i sogni profetizza. Apollo è infatti il Dio della profezia ed è, inoltre, il Dio della arte. Ma di quale arte? Non di tutta l'arte (Abbiamo già visto che l'arte si basa su due principi): essenzialmente è il Dio dell'arte plastica collegata cioè con le immagini (scultura, pittura, poesia epica). Ma Apollo è anche una figurazione del sole; egli è colui che risplende luminoso, è il Dio della luce, il Dio che fa la luce, che illumina le figure, le immagini (i fantasmi). Apollo non è un Dio fra gli altri Dei; egli è il padre della schiera divina poiché è colui che fa luce a tutte le figure divine. Apollo "manifesta", rende visibile, ma assieme a ciò è anche il Dio che nasconde, il Dio che mostra ma insieme abbaglia e cela nella luce e con la sua stessa luce. Infine Apollo è anche il Dio consapevole della illusione del sogno, come ne è consapevole? Egli simboleggia quella oscura consapevolezza che è a sua volta indicata dalla luce che illumina e insieme che rivela e nasconde: c'è qualcosa che si manifesta, ma proprio manifestandosi nasconde qualcos'altro e in tal modo fa presentire un celato, un nascosto. Apollo è il Dio della illusione, sa di essere tale: egli si rende conto, sia pure in maniera vaga, imprecisa, che qualcosa resta nascosto alle spalle della illusione. Che cosa è nascosto? Apollo non lo sa, o quanto meno non lo dice. Ciò che è nascosto noi però già lo sappiamo: è Dioniso, l'alter ego di Apollo.

Dioniso è il Dio dell'ebbrezza, il Dio del vino, delle feste orgiastiche. Ebbrezza nel senso del completo oblio della coscienza soggettiva e della immedesimazione con l'uno primordiale. Dioniso è il Dio che nega tutte le immagini, è il Dio che nega il principium individuationis, al contrario di Apollo che è proprio il Dio del principium individuationis, il Dio della bella apparenza e delle figure individuali della vita rappresentate dagli Dei Olimpici. Dioniso è il Dio dell'apeiron, dello smisurato, anzi di ciò che, per definizione non si può misurare. Egli raffigura la tempestosità del mare della vita; l'uomo che fa esperienza di Dioniso non si vede più come un individuo non si considera più come una realtà fissa e stabile in un mondo di cose definite spazio-tempo realmente (Fenomeni). L'uomo qui diventa il flusso stesso, la schiuma dell'oceano impulso generale della vita (Volontà), questa è una prima faccia di Dioniso: il divenire che tutti travolge, ciò per cui tutti siamo vita e mai siamo esseri realmente definiti e permanenti. Ma c'è anche un altro aspetto della ebbrezza che è il ritorno alla natura primordiale. Dioniso è il Dio che nega l'apparenza sociale, è il Dio che nega la storia, la differenza tra uomo e uomo, tra padrone e schiavo e ogni gerarchia, è il Dio di fronte al quale gli uomini tornano all'egualianza naturale, è il Dio che riporta l'uomo in seno alla natura e quindi è anche il Dio della gioia, della felicità, dell'abbandono di ogni convenzione e sovra-

struttura. All'uomo così trasfigurato è ora concesso di comprendere il linguaggio degli animali, cioè il linguaggio della natura, il linguaggio primordiale che l'uomo storico e sociale ha perduto. Abbiamo così delineato il secondo principio; esso traspare al fondo del primo (l'Apollineo) ed è con esso in lotta. Ciò non esclude la possibilità di un accordo, ma per entrare in questo accordo, come vedremo, una lunga storia dovrà attraversare tutta la tradizione antica. Ci saranno età di sormontamenti successivi: ora prevale Apollo, ora prevale Dioniso, fino a che arriveremo al culmine della civiltà greca. Questo culmine è quello dell'arte tragica. Essa infatti mette d'accordo Apollo e Dioniso, trova un equilibrio tra i due principi ed edifica così quella che agli occhi di Nietzsche è la più alta cultura che mai l'uomo abbia conosciuto sulla terra.

Poi, dopo questo momento di felice equilibrio, avrà inizio la grande decadenza. A partire da che cosa e da chi? Ecco avanzarsi la tesi più paradossale e provocatoria di questo scritto: la decadenza comincerà con Socrate, con Platone, con la filosofia. Con la scuola socratico-platonica non si ha per nulla, secondo Nietzsche, il culmine della civiltà greca e l'inizio della grande cultura occidentale, ma l'inaugurarsi di una china discendente dell'uomo che avrà nel cristianesimo una tappa fondamentale e nella moderna età della scienza e della tecnica la sua naturale conclusione.

Vediamo come Nietzsche cerchi di chiarire i rapporti tra apollineo (mondo dell'ordine) e dionisiaco (mondo della sregolatezza) nelle loro storiche successioni.

I Greci apollinei restano stupefatti, storditi, spaventati di fronte al diffondersi delle feste orgiastiche, dei riti dionisiaci, restano storditi perché vedono in queste feste una minaccia al loro equilibrio, ma anche restano smarriti e confusi per una ragione più profonda. Nietzsche descrive dapprima il ditirambo dionisiaco, quest'esperienza dell'uomo abbandonato alla danza, al movimento frenetico del corpo: qui l'uomo raggiunge, attraverso questa sua maniera di esprimersi nello spazio e col ritmo, la suprema vertice dello smarrimento di sé; qui siamo di fronte alla festa dei servi di Dioniso immedesimati nel dio e dimentichi di sé. "Con quale stupore dovettero guardare questi servi di Dioniso i Greci apollinei! Con uno stupore tanto più grande in quanto vi si mescolava lo orrore e il presentimento che ciò in fondo non fosse loro totalmente estraneo, anzi che la loro coscienza apollinea ricoprisse soltanto come un velo il mondo dionisiaco". L'osservazione torna poche pagine dopo: "Ai Greci apollinei sembrò titanico e barbarico anche l'effetto promosso dal dionisiaco, senza che tuttavia questi Greci apollinei riuscissero a nascondersi che pure essi erano intimamente imparentati con quegli eroi e quei titani abbattuti, anzi dovettero sentire che l'intera esistenza, con tutta la sua bellezza e misura, riposava su un fondo nascosto di dolore e di conoscenza, che lo spirito dionisiaco scoprì loro... Apollo non poteva vivere senza Dioniso".

Dopo di che, Nietzsche pone la domanda decisiva: perché e da do-

ve nasce la civiltà apollinea? Questa civiltà che respinge il Dionisiaco e che nel respingerlo ha come il presentimento di respingere se stessa, questa civiltà apollinea, perché sorge? Come sorge? A quale scopo? E qui cadono alcune espressioni di Nietzsche che sono decisive per tutto il suo cammino futuro; egli dice: a questo punto noi dobbiamo smantellare pietra su pietra l'intero edificio olimpico; poi, dopo le considerazioni che esporremo tra breve, alla conclusione di questa analisi, egli scrive: "ecco, finalmente la montagna dell'Olimpo ci ha rivelato le sue radici, ora vediamo le sue radici". Quali sono queste radici? Lo diremo tra breve, ma prima ancora chiediamoci: che cosa sta facendo Nietzsche? Quello che Nietzsche sta facendo (senza saperlo, poiché lo scoprirà con chiarezza più tardi) è di impiantare tutta la sua ricerca su ciò che prenderà il nome di metodo genealogico (si pensi alla "Genealogia della morale"). Ciò che sta accadendo è inoltre l'abbandono dello hegelismo, l'abbandono della dialettica, l'abbandono di un metodo per un altro metodo, ancora però tutt'altro che consapevolmente realizzato.

Dopo questa rapida indicazione, diciamo ora che cosa viene scoperto quando si rovescia la montagna dell'Olimpo, dopo di che avremo tutti gli elementi per trarre le conclusioni da ciò che abbiamo detto sin qui. Viene scoperto in sostanza questo: che il mondo olimpico è un mondo della rassicurazione e della consolazione, è un mondo della trasfigurazione (ben presto, fra un anno, Nietzsche userà la parola transfert per indicare proprio questo tipo di operazione). E' un mondo cioè che trasferisce in immagini qualcosa di nascosto e che trasferendolo nelle immagini lo modifica, lo sublima, lo idealizza. Come mai il mondo olimpico opera questa trasposizione, questo transfert? Perché il mondo primogenito espresso dal dionisiaco è un'esperienza che l'uomo non sopporta e davanti alla quale deve creare un mondo di illusioni, un mondo di sicurezze, sia pure parziali e provvisorie. I Greci ebbero originariamente, molto prima dell'esperienza olimpica, la esperienza dionisiaca; questa esperienza dionisiaca originaria viene fatta coincidere da Nietzsche con l'età del bronzo, delle grandi guerre tra le città barbariche di una Grecia che non era ancora la Grecia classica; era questo l'uomo del tempo di Chronos, tempo che aveva preceduto il mondo degli Dei olimpici, di Zeus. Di fronte a questa esperienza, il greco è preso tra due fuochi: o cadere nella totale barbarie o soffrire questa vita rozza e primitiva per poi scomparire senza lasciare traccia di sé, come hanno fatto infinite culture di questa epoca, o affrontare questo mondo dei Titani o ridurlo alla ragione, ricondurlo alla misura, sostituire, a Chronos, Zeus, sostituire alla potenza dei Titani l'equilibrio e l'armonia dell'Olimpo apollineo e nel fare questo cancellare l'esperienza primigenia, trasferirla in un mondo che sembra avere completamente dimenticato le sue origini: si perde addirittura traccia di queste origini, anche se non completamente. Avevamo già detto che è difficile le resuscitare questo mondo, appunto perché ha lasciato scarse tracce, ma alcune ci sono: la mitologia titanica alla quale ci richiamavamo poc'anzi, ma ancor più quella che i Greci hanno sempre chiamato la sapienza popolare, l'antica sapienza popolare che non

è più che l'insieme di antiche leggende significative, leggende che hanno molto spesso a che fare con Dioniso e con i suoi seguaci, i satiri (per esempio con il satiro Sileno).

Nietzsche esamina questa sapienza popolare, che era stata allontanata dalla grande cultura omerica e olimpica; che cosa dice in sostanza questa sapienza popolare? Nietzsche si rifà ad una nota leggenda; essa narra che un giorno il re Mida inseguiva in un bosco il satiro Sileno perché voleva carpirgli il suo sapere; Mida lo costringe con la forza a rivelargli il sapere segreto, cioè il sapere dionisiaco. Sileno cede alla violenza, ma osserva anche che ciò che dirà non sa di quale guadagno possa essere a Mida; sarebbe meglio per lui non averlo mai saputo... "Il mio sapere, la mia saggezza - continua Sileno - consiste in questo: che per gli uomini è meglio non essere mai nati e, una volta nati, la cosa migliore per loro è morire al più presto". Questo dunque è la verità dionisiaca, questa è la sapienza popolare che i Greci apollinei hanno rimosso. Essa insegna che la vita è dolore, strazio: una verità di tipo schopenhaueriano; essa manifesta e sottolinea il carattere tragico dell'esistenza.

Guardiamo ora di contro la sapienza omerica; qual è la sua saggezza? Il mondo di Omero è il mondo della gioiosa adesione alla realtà della vita. Qui troviamo una sapienza esattamente capovolta rispetto a quella dionisiaca.

Abbiamo quindi due mondi reciprocamente capovolti e abbiamo anche la chiave di questa inversione, poiché conosciamo le radici della montagna dell'Olimpo; la montagna dell'Olimpo, la sua leggenda, ha ispirato la favola della bellezza della vita, della gioia di vivere, per consentire alla civiltà greca di vincere lo sgomento titanico, di affrontare il rischio della vita e della morte, di superare il dolore. Nello stesso tempo, però, il mondo olimpico, il mondo di Apollo, non può mai cancellare totalmente Dioniso. All'età del bronzo come età Dionisiaca per eccellenza succede l'età omerica, nella quale i Greci trovano la loro vocazione di civiltà, di identità di popolo; ma il mondo omerico viene poi messo in grave crisi da un ritorno della barbarie dionisiaca, alla quale di nuovo, con una terza epoca, si risponde con l'arte dorica, arte che è tutta rigidità, equilibrio, "principium individuationis". Quarta età: il ritorno fatale del dionisiaco sotto la specie del ditirambo dionisiaco. A questo punto però la successione alternata di età dionisiache e apollinee si interrompe. Accade invece un fatto nuovo: accade il miracolo greco, accade la creazione più alta che la cultura greca abbia mai raggiunto, accade l'età attica. Accade che per la prima volta nella storia i due principi, l'Apollineo e il Dionisiaco, che si sono sempre sormontati a vicenda, trovino un momento di pace, di equilibrio, di fusione. E' questa l'epoca della tragedia, che è insieme apollinea e dionisiaca (il coro nella tragedia è l'elemento dionisiaco, connesso alla musica e alla danza; il mito, cioè la vicenda, con i suoi protagonisti è l'e-

lemento apollineo).

L'umanità tocca dunque con Eschilo e con Sofocle l'apogeo; segue un'età di decadenza; una curiosa decadenza, rappresentata da Euripide, da Socrate e dalla nascita della filosofia. Quando nasce la filosofia socratica muore per sempre il mondo tragico; Dioniso è allontanato per sempre dallo sguardo e l'uomo perde la coscienza di questa sua dualità originaria. Ha inizio quel processo che condurrà alla fine del politeismo greco, alla morte di Apollo e di tutti gli Dei olimpici: si avvicina il tempo destinato alla nascita del cristianesimo; della religione cioè che Nietzsche giudicherà non solo di gran lunga inferiore, e degenerata, rispetto a quella pagana, ma anche esiziale per le sorti dell'uomo. Sta morendo dunque l'uomo dell'Apollineo e del Dionisiaco e sta nascendo l'uomo della decadenza.

Torneremo su tale questione. Ora inseriamo invece una pausa riflessiva che ci consenta un riferimento alla cultura odierna. Ne faremo altre, per misurare l'influenza di Nietzsche sul pensiero contemporaneo.

LA DIALETTICA DELL'ESCLUSIONE

Alcune lezioni fa, nel chiarire i rapporti tra Apollineo e Dionisiaco, si era osservato che Nietzsche veniva scoprendo, pur senza rendersene conto, quel procedimento che in seguito chiamerà metodo genealogico. In che consiste tale scoperta? Si era fatto riferimento alla dialettica hegeliana e si era osservato che ci trovavamo di fronte ad un nuovo atteggiamento che lascia dietro di sé la dialettica hegeliana (poi ne spiegheremo le ragioni), dialettica dell'inclusione. Se la dialettica hegeliana è una dialettica dell'inclusione, allora possiamo dire che la dialettica, o meglio la genealogia di Nietzsche è una dialettica dell'esclusione. Spieghiamo questa distinzione. E' noto che Hegel è il filosofo del divenire; egli affermò che, tra tutti i filosofi che erano esistiti prima di lui, Eraclito era colui che sentiva particolarmente vicino al suo modo di pensare (Nietzsche dirà alla lettera la stessa cosa). E' noto poi che il divenire hegeliano non è divenire caotico, casuale, ma è un divenire governato da una legge dialettica, da un contrasto tra tesi e antitesi che si risolve nella sintesi (la sintesi poi si configura con una nuova tesi, cui si contrappone la antitesi, donde una nuova sintesi, e via dicendo).

Approfondiamo un pò questo schema troppo semplicistico: in Hegel la tesi e la antitesi non vengono "prima" della sintesi, ma sono i momenti della sintesi stessa; tesi e antitesi stanno già "dentro" la sintesi. Non possiamo avere una tesi e la sua corrispondente antitesi se in qualche modo già non è presente la sintesi. Essa è presente in due modi: dapprima in maniera inconscia poi in maniera conscia.

Il passaggio dall'inconscio al conscio è opera della scienza filosofica: è la filosofia che esprime il tempo storico in cui l'uomo vive in concetti, che porta cioè al sapere le contraddizioni storiche e che, così operando, rivela la sintesi, l'intero, la totalità. Sicché, colui che vive, ad esempio, le contraddizioni del-

la Rivoluzione Francese, può prendere partito per questo o per quello, per la tesi o per l'antitesi e per i loro sviluppi dialettici. Ci sono queste spaccature, queste forze in contrasto, questi rovesciamenti dialettici, ma nel prendere partito l'uomo non ne raggiunge il sapere; semplicemente incarna le forze del suo tempo, in un modo o in un altro esprime il divenire del suo tempo, le lotte del suo tempo. E' invece il filosofo colui che scopre come queste diverse forze, questi contrasti, questa dialettica degli opposti, riposi, abbia le sue radici, in un terreno, che è il terreno totalizzante ed esplicante queste forze stesse. Che è la ragione di queste forze. Il sapere così raggiunto mostra come queste forze antitetiche, opponendosi, integrandosi, rovesciandosi l'una nella altra ecc., condurranno ad una nuova società storica, a un nuovo tempo dell'uomo a un nuovo equilibrio di forze contrapposte. Tale sapere è lo "spirito" nella terminologia di Hegel. Si comprenderà allora il motivo che ci induce a definire la dialettica hegeliana una dialettica della inclusione; in essa ogni momento, che ha il suo opposto, ha questo opposto all'interno di un terzo (la sintesi) che contiene entrambi. E' dunque la totalità della ragione, dello spirito, che ha in sé e la tesi e l'antitesi: tesi e antitesi sono "momenti" dell'intero.

Pensiamo invece ora alla opposizione nicciana tra Apollo e Dioniso: qui ci troviamo di fronte ad un contrasto che non ha nessuna possibilità di soluzione in un terzo, che non può indicare un terreno comune; Apollo è il contrario di Dioniso, ma non nel senso hegeliano (ove la tesi ha il suo contrario nella antitesi e viceversa, sicché esse sono "l'una per l'altra" e costituiscono sin dallo inizio, nel loro "scambio", un intero). Certo, Dioniso è la verità di Apollo, così come anche Hegel dice che l'antitesi è la verità della tesi, ma non in quanto quell'antitesi sta dentro alla tesi e tutte e due stanno dentro all'assoluto.

Anzi, Apollo ha la sua verità in Dioniso proprio in quanto Dioniso sta fuori di lui, in quanto "l'altro" (Dioniso) è stato buttato fuori. Che tipo di pensiero sta qui sorgendo? Sta sorgendo quella dialettica che governerà, ad esempio, tutto il pensiero di Freud. Non a caso insistevamo, parlando di Apollo, sul tema del sogno: il sogno è ciò che dice il contrario di ciò che dovrebbe dire, e che dice per non dire; il sogno in qualche modo manifesta, esprime, ma, mentre esprime, occlude, limita, nasconde. Facciamo un altro esempio per comprendere la novità di questo atteggiamento, di questa scoperta, di questa via che sta battendo Nietzsche. Riferiamo a Michel Foucault, cioè ad un'utilizzazione assolutamente consapevole e bene informata del metodo genealogico nicciano, proprio nella forma che esso riveste nell'"Origine della tragedia". Ci riferiamo qui al primo Foucault, al Foucault della "Storia della follia". Come procede Foucault in questo libro? Egli applica la mentalità nicciana al problema della follia. Apollo diventa logos, la ratio, la sanità di mente. Dioniso diventa la hybris, la sragione, la non ragione. Foucault si serve dunque delle categorie dell'Apollineo e del Dionisiaco per chiarirci che cos'è la follia. Chi è il folle? Come è possibile studiare il folle? Ciò che Foucault fa nel

la prefazione alla prima edizione della "Storia della follia" è esattamente quello che Nietzsche fece per primo rispetto all'Apollineo e al Dionisiaco. Bisogna abbattere pietra su pietra l'edificio del mondo apollineo, bisogna capovolgere e rovesciare la montagna dell'Olimpo, per vedere le radici sulle quali essa è collocata; lo stesso si deve fare col mondo della ratio nei suoi rapporti con la follia.

Nella dialettica dell'esclusione qualcosa viene posto e allora qualcos'altro viene fatalmente escluso, posto ai margini. Prima di entrare direttamente in Foucault, spendiamo ancora qualche parola sulla dialettica della inclusione che abbiamo introdotto come punto di riferimento. Richiamiamoci ad esempio alla celebre dialettica servo-signore, cioè a quelle due figure che, come si sa, appartengono alla sezione dell'autocoscienza della Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Il rapporto dialettica signore-servo si pone in questi termini: le due autocoscienze sono reciprocamente incatenate, ovvero il signore è il signore perchè c'è il servo, il servo è servo perchè c'è il signore ed è solo rispetto al signore che il servo è servo. Dapprima il detentore della verità di questo rapporto è il signore; il signore infatti ha affrontato la lotta per la vita e per la morte, mentre il servo non ha affrontato questa lotta. Il Signore ha osato guardare in faccia la morte (il signore feudale combatte, rischia la vita, il servo no, sta sotto la protezione del signore), quindi delle due autocoscienze quella essenziale è il signore. Un po' alla volta però, e questo è proprio il compito della riflessione dialettica hegeliana, risulta il contrario; risulta cioè che la coscienza dipendente non è quella del servo, ma quella del signore. Lo è per tutta una serie di ragioni che qui noi non possiamo richiamare; diamo solo due indicazioni. Innanzitutto è vero che il signore affronta la lotta per la vita e la morte; egli affronta la morte, guarda in faccia la negatività che è l'elemento essenziale della dialettica hegeliana; però non trasforma la negatività. Rischia la vita, ma non ha la forza di trasformare il negativo in positivo. Chi ha questa forza è proprio il servo in virtù del suo lavoro, poichè col lavoro il servo modifica quella negatività assoluta che per l'uomo è la natura. In secondo luogo il signore è signore solo se si riconosce come tale; il servo non riconosce il signore per una sua libera scelta: è costretto a riconoscerlo come signore perchè non ha accettato la lotta per la vita e per la morte; in tal modo ne dipende. In realtà però è molto più il signore che dipende dal servo che non il contrario; infatti il signore è signore solo se ha dei servi, solo se i servi continuano a riconoscerlo come signore; egli dipende dal loro riconoscimento. Se esso viene meno, il signore non ha il lavoro per riconoscersi, ma soltanto il riconoscimento dell'altro uomo, il signore non è più. Il nesso tra servo e signore allora si capovolge: è il servo l'aspetto essenziale di questa relazione, è lui la vera coscienza indipendente, o che si rende indipendente con il lavoro.

Che significa questo esempio per i nostri scopi? Significa che servo e signore non sono autocoscienze indipendenti; esse sono poli di un rapporto. Quello che è concreto insomma (Hegel ci vuol dire) non è il signore, e in fondo, non è neppure il servo, ma è il rapporto di relazione signoria-servitù. E' questo rapporto che dà consistenza al signore e al servo, che presi per sé soli sono figure astratte. Sicchè servo e signore stanno dentro a questa relazione.

Quando invece ci riferiamo alla figura dell'apollineo e del dionisiaco, ci troviamo di fronte ad una relazione in cui tesi e anti

tesi non sono parte della relazione stessa, non sono i poli di questa relazione (come nel caso signoria-servitù). Quando ci troviamo di fronte alla relazione Apollineo-Dionisiaco (e poi di fronte alla più grande e complessa relazione Socratismo-Dionisismo) vediamo che qui un termine, ad esempio Apollineo, si pone non confrontando si con l'altro, all'interno di una totalità: qui qualcosa si pone proprio perchè l'altro è buttato fuori, dimenticato, cancellato; perchè l'altro è rimosso, messo da parte; sicchè il termine che si impone, che si afferma, si afferma attraverso questo oblio, mercè questo oblio. Non vi è movimento, non vi è esperienza come nel rapporto servo-signore, ma, ci dirà Foucault, un procedere verticale invece che orizzontale: si susseguono tanti avvenimenti, ognuno dei quali ha in sé, verticalmente, come qualcosa di costitutivo, la presenza di quello avverso. L'assente non c'è, è ciò con cui si parla; è però presente quell'assente. Questo assente appunto non c'è; c'è l'assente di ciò che è stato ridotto al silenzio. Tutto ciò si può dire della follia, ma tutto ciò si può dire più in generale anche di una cultura, di una civiltà.

APPLICAZIONE di TALE DIALETTICA AL RAPPORTO RAGIONE-SRAGIONE in FOUCAULT

Un esempio avanzato da Foucault (ma prima ancora da Nietzsche) è quello della spaccatura tra Occidente e Oriente. L'Occidente si affermò in quanto buttò fuori l'Oriente, così come l'Apollineo si affermò perchè celò il Dionisiaco, lo trasfigurò e lo escluse.

Vediamo come questa dialettica si trova esemplificata nella Storia della Follia. Foucault osserva che noi ci dobbiamo collocare al "grado zero" della Storia della Follia. Dobbiamo cioè mettere tra parentesi quei concetti con i quali normalmente la follia viene trattata. Tornare al grado zero vuol dire tornare non ad un sapere sulla follia, ma a quel momento, a quell'evento, a quel gesto che dapprima ha separato la ragione e la sragione, la sanità e la follia, il sano e l'insano. Dobbiamo tornare al momento in cui questo scambio non si era ancora verificato. In quel momento ragione e follia non si erano ancora consolidate come opposti: esse erano unite in una espressione indistinta e originaria. Ad un certo punto accade che l'uomo prende coscienza di questa possibile partizione; perciò decide che c'è il sano e l'insano, il ragionevole e il folle; decide che c'è il linguaggio della non follia, decide che c'è il regno della verità e della non verità. Da questo momento in poi una parte di umanità, alcune esperienze dell'umanità, vengono escluse; ciò accade in due modi: vengono escluse in quanto ridotte al silenzio, o vengono escluse in quanto vengono concettualizzate dal punto di vista della ragione trionfante. Vediamo di capire meglio che cosa significhino queste due maniere di intendere l'esclusione. Nel momento in cui si distingue tra ragione e non ragione, tra ragione e follia, è già accaduto tutto; che cosa è accaduto? E' accaduto che una parte dell'esperienza umana viene esclusa come esperienza umana, in quanto appunto si è già scelta un'altra parte,

quella umana e "razionale". Già questa scelta comporta la perdita di ogni ascolto e di ogni comprensione di ciò che è stato escluso; infatti nel momento in cui io assumo la ragione come unità di misura, non posso più capire la sragione, mi trovo in una condizione di cecità rispetto alla esperienza della non ragione.

Questo è il primo aspetto. Ma il folle c'è nondimeno; anzi, c'è proprio nel momento in cui la partizione si è verificata, e si è distinto in questo modo: io sono sano, tu sei folle (o: questo è sano, questo è folle). Come viene pensato allora il folle? Esso viene pensato alla luce di quella ragione che è nata dalla partizione stessa e che mi ha costituito come individuo giudicante e razionale: tu, che non sei "razionale", sei folle, sei malato. Quindi io giudico questa differenza applicando il mio canone razionale, i miei criteri logici. Nasce così una "storia della follia", ma dal punto di vista della ragione, del non folle; questa storia però è resa possibile dall'esclusione originaria, è resa possibile dall'area originariamente discriminata, ciò che è ragione e ciò che ragione non è.

Tutto questo ci aiuta a comprendere perchè Foucault dichiara che nella sua ricerca egli rinuncerà alle verità terminali (concetti che chiudono la follia in definizioni razionalmente compiute), che rinuncerà ad ogni sapere sulla follia, ad ogni concetto della psicopatologia. "Non sono queste le cose costitutive della follia, è costitutivo il gesto che distingue la follia". Il problema di Foucault non è dunque la storia della scienza del folle, ma quel gesto originario che, escludendo qualcosa, ha reso possibile la scienza del folle. Foucault si propone di ritrovare quel gesto originario, sebbene sia arduo capire come sia possibile recuperare quel terreno di partenza in cui follia e non follia sono fra loro implicite. Se e come Foucault vi riesca non è questione che riguarda i nostri scopi: ci interessa invece come egli intende la partizione originaria.

Il linguaggio della psichiatria, osserva Foucault, è un monologo della ragione sulla follia: parla solo la ragione; il folle tace perchè è stato ridotto al silenzio. L'intento di Foucault non è quello di fare la storia del linguaggio della psichiatria sulla follia, ma al contrario, intende ricostruire l'archeologia di quel silenzio, recuperare ai suoi primordi, alle sue origini, il silenzio costitutivo del folle e del non folle. Ma Foucault osserva (ed è un implicito riferimento a Nietzsche) che il rapporto tra il discorso della ratio e il silenzio della non-ratio è un rapporto antico, la cui origine risale al nesso tra sofrosyne socratica e hybris. La prima partizione nella storia della nostra cultura, dice Foucault, nasce nel momento in cui Socrate si presenta come il saggio, come colui che insegna la sofrosyne, come colui che espelle l'hybris; in tal modo egli instaura la forma della sapienza filosofica e mette al bando, ai margini, quell'altra forma di sophia che era la sapienza dionisiaca. Socrate è colui che insegna che le passioni sono insane. L'uomo che è padrone di sé, che si padroneggia, è l'uomo che non è in preda alle passioni, è l'uomo che segue la via della sofrosyne, della saggezza, del dominio di sé: dell'equilibrio. Nascono al tempo stesso, nell'atto stesso di questa partizione, la ratio, la filosofia, la scienza e la morale (che sono

strettamente intrecciate); esse nascono poichè hanno espulso la hybris, perchè hanno cancellato il mondo dei titani, perchè, dopo la rimozione, hanno compiuto la trasposizione della hybris in passione insana contro la ratio. Il mondo dei Titani diventa il mondo delle passioni, diventa il contrasto tra bene e male morale; tutto ciò non apparteneva però al mondo dionisiaco, così come non apparteneva all'esperienza originaria della follia la distinzione tra sensato e insensato, sano e insano. Questi sono appunto i discorsi della ratio sulla follia, questi sono i discorsi della filosofia sull'esperienza dionisiaca, ma non sono nè la follia, nè l'esperienza dionisiaca. E' evidente qui il riferimento di Foucault a tutta la ricerca nicciana.

L'attenzione di Foucault non si rivolge dunque al divenire orizzontale della ragione, ma alla costante verticalità che attraversa questo divenire orizzontale, alla costante verticalità del confronto fra la ragione e ciò che la ragione non è. La ragione è la misura, ciò che misura e che dà misura; ma la ragione, nel suo misurare e commisurare, si confronta silenziosamente e inconsapevolmente con qualche cosa di inquietante che sta alla sua radice: si confronta cioè con la sua mancanza di misura. La ragione è una misura che ha alla base una mancanza di misura, è una misura che sorge dallo smisurato, è una misura che si commisura a ciò che misura non è.

Detto in altri termini: da dove nasce la misura? Quale è la misura della misura? Queste domande scoprono, nella misura, la non presenza, l'assenza della misura, il non esserci ancora la misura: proprio lo smisurato del mondo dei titani. Si ricordi Nietzsche: "quando i greci apollinei si trovarono di fronte allo smisurato dionisiaco tremarono e impallidirono". Tremarono sia perchè lo smisurato dionisiaco era il contrario di ciò che loro erano; sia perchè era anche il fondamento, l'origine di ciò che loro erano, sicchè essi lo sentivano opposto, ma non estraneo alla propria natura. I Greci erano apollinei (o tali erano divenuti) perchè avevano misurato: lo smisurato, ridotto a misura lo smisurato; ma la misura l'avevano ricavata proprio dal rifiuto di quella dismisura; la misura aveva le sue radici nella dismisura, sicchè la misura era ciò che non si poteva auto-misurare. Essa poteva misurarsi solo, dice Foucault nel suo confronto verticale con ciò che è per lei assente, vale a dire l'essere privo di misura. Di qui la difficoltà dell'indagine proposta da Foucault: tale indagine viene condotta all'interno della misura, con i concetti della ratio, e tuttavia con lo intento di rovesciare questi concetti. Egli si chiede: "Verso quale regione andremo che non è nè la storia della conoscenza, nè semplicemente la storia, che non è sorretta nè dalla teleologia della verità, nè dalla concatenazione razionale delle cause, le quali non hanno senso nè valore, della sua storia?"

Ma non la storia presa come noi comunemente la prendiamo, in quanto successione orizzontale di avvenimenti, perchè questa, ap-

punto, è la nostra positività; bisogna invece interrogare una cultura in quelle che sono le condizioni di possibilità della sua stessa storia. E' così che nasce appunto la cultura occidentale come una vicenda che poi questa cultura giudicherà storicamente.

Questa cultura fa di sé stessa una storia, si dà una fisionomia storica, una giustificazione teleologica-razionale; ma proprio questa mentalità storica ha il suo atto di nascita in quella esclusione di partenza, in quel modo di fare la partizione, in quell'escludere che riguarda, nel caso che ci interessa, il mondo mitico, in cui l'uomo non si comprende storicamente ma, appunto, mitologicamente. Dal momento della partizione avvenuta non nasce soltanto la storia come serie di vicende, nasce per di più la comprensione storica di sé stessi, la accettazione di sé stessi come oggetti storici; nasce quindi la fisionomia positiva della cultura storica, là dove, per esempio, tutte o quasi le altre civiltà sono per noi storiche.

"Se noi torniamo a questa lacerazione che è la nascita stessa della storia della nostra cultura e della nostra mentalità storica, che è poi tutt'uno con la nostra cultura, se torniamo a quella lacerazione, con che cosa ci troviamo confrontati?". Che cosa, in altre parole, ci troviamo di fronte come l'esteriore che allora venne espulso? Ci troviamo di fronte al sorgere, dice Foucault, di una struttura tragica; la struttura storica che ci caratterizza si confronta dunque in ultima analisi con la struttura tragica; con essa noi siamo "in una tensione sempre in via di scioglimento". Cioè: siamo sempre verticalmente confrontati con questa struttura tragica che noi ignoriamo, ma che ci accompagna perchè è l'esclusione che ci costituisce. Il tempo storico, dunque nasce nel momento in cui noi escludiamo il tragico. Questo riferimento al tragico è nel contempo un palese riferimento alla ricerca nicciana sulla origine della tragedia. Il tragico, scrive Foucault, è l'esperienza, limite del mondo occidentale. "Nietzsche ha mostrato che la struttura tragica a partire dalla quale si forma la storia del mondo occidentale, non è altro che il rifiuto, l'oblio, e la silenziosa ricaduta della tragedia. Intorno a questa esperienza che è centrale in quanto lega la tragedia alla dialettica della storia nel rifiuto stesso della tragedia da parte della storia, gravitano molte altre esperienze; ognuna di esse, alla frontiera della nostra cultura, traccia un limite che indica al tempo stesso una separazione originaria".

Nietzsche ci ha dunque insegnato che la struttura tragica è l'esperienza di partenza. la partizione iniziale attraverso la quale si forma la storia del mondo occidentale, caratterizzato non solo dai suoi valori positivi ma ancor più dal rifiuto, dall'oblio, dalla rimozione del mondo tragico. Questa esperienza è per noi centrale perchè da questo momento in poi la dialettica della storia, la

comprensione storica del mondo, quei valori positivi che caratterizzano la nostra cultura, sono indissolubilmente legati e intrecciati a quel rifiuto. Ogni affermazione della mentalità storica porta con sé come un'ombra, che sta dietro le spalle, che non si vede, ma che c'è; porta con sé il legame con questo rifiuto originario del mondo tragico non più recuperabile, a meno che non si giunga a mettere in questione la partizione originaria che è alla frontiera della nostra cultura.

Da ciò nasce appunto il programma di Foucault (programma sviluppato solo in parte): scrivere una storia di separazioni, una storia della dialettica dell'esclusione vista in alcuni momenti peculiari.

Innanzitutto una storia della grande separazione tra Oriente e Occidente. Poi una storia della separazione assoluta del sogno nella unità luminosa dell'apparenza.

"L'uomo, scrive Foucault, interroga il sogno sulla sua propria verità, ma lo interroga al di là di un rifiuto che lo costituisce e lo respinge nella derisione dell'onirismo". C'è nell'uomo occidentale questa duplice esperienza del sogno: da sempre l'uomo chiede al sogno la verità, da sempre l'uomo occidentale oscuramente sa che il sogno detiene la sua verità; bisogna interrogare il sogno per conoscere la verità di sé stessi; nel contempo però, ricaccia il sogno nella "derisione dell'onirismo". Tutto ciò, si potrebbe dire, è l'archeologia della psicanalisi. Foucault comunque dà inizio alla sua storia di avvenimenti limite, posti ai margini della nostra cultura esaminando la partizione fra sensato e insensato, ragione e follia. "La mia indagine, egli dichiara, si svolgerà sotto il sole della grande ricerca nicciana". Da Nietzsche egli prende a modello la distinzione originaria tra dialettica della storia (nata con la filosofia socratica) e immobilità della struttura tragica, tra divenire storico e ciclicità del tragico. Sicché tutta la Storiadella Follia e poi gran parte della ricerca foucaultiana successiva nasce da questa ispirazione.

Il riferimento a Foucault testè compiuto sulla base delle categorie nicciane dell'Apollineo e del Dionisiaco ci ha posto di fronte a due tipi di problemi. Il primo è quello, già esaminato, della nascita del pensiero contemporaneo di un atteggiamento dialettico diverso da quello hegeliano (forse dovremmo dire opposto a quello hegeliano); il secondo problema, non ancora sviluppato riguarda la utilizzazione dei due concetti di Apollineo e Dionisiaco come di un grimaldello per scalzare la nostra tradizionale immagine del mondo greco, per ricostruire in una forma che già si può definire genealogica questa medesima civiltà. L'atteggiamento genealogico, che più tardi Nietzsche svilupperà consapevolmente, si manifesta nella Nascita della Tragedia, là dove si dice: bisogna smontare pietra su pietra la montagna dell'Olimpo per scoprire in quale terreno essa affonda le sue radici. Abbiamo visto emergere due mondi: il mondo dei Titani, della dismisura e il mondo Apollineo, della

grazia e dell'armonia. Due mondi che si contrappongono che si escludono, ma anche e soprattutto che si succedono in evoluzione storico-archeologica. Questa analisi ci ha condotto alle soglie di un grosso problema che è ora tempo di affrontare. Esso riguarda il secondo lato della relazione Apollineo-Dionisiaco, cioè il lato della ricostruzione storico-archeologica.

EURIPIDE e la MORTE dell'ARTE TRAGICA

Nella Nascita della Tragedia Nietzsche presenta due scoperte rivoluzionarie per il suo tempo e che sono certamente all'origine delle reazioni che l'opera ha occasionato. La prima scoperta è che l'essenza del mondo greco non è per nulla la grazia, la serenità, la bellezza apollinea. Ciò significa che alla radice della civiltà greca c'è un dramma, un'esperienza fosca e violenta, un mondo della hybris (mancanza di misura); ne consegue che Omero non è affatto l'unica radice della civiltà greca, non è affatto l'alba radio-sa, il mattino del mondo greco e occidentale, ma anzi è un punto di arrivo mediato e maturo. La seconda scoperta è ciò che Nietzsche chiamerà la "Storia più lunga dell'uomo". Tutto ciò che noi siamo abituati a considerare civiltà, cultura, appartiene ad una evoluzione cronologico-storica estremamente ridotta, un piccolo tratto dalla storia dell'uomo che in realtà ha dietro di sé parecchi millenni. Nietzsche giunge a tale scoperta sul filo della pura indagine filologica e della pura riflessione filosofica, non certo sulla base di documenti archeologici, poichè negli anni in cui egli enuncia questa tesi l'archeologia non è ancora arrivata ad imporsi nella cultura, nè è pervenuta alle sue più straordinarie scoperte (Schlieman dissepellisce Troia nel 1873 e scopre la civiltà micenea tre anni dopo). Secondo la ricostruzione nietzschiana, dunque, la storia della Grecia arcaica è dualisticamente attraversata dall'intrecciarsi, dall'opporli e dal succedersi dei due principi dell'Apollineo e del Dionisiaco che trovano un breve momento di quasi miracolosa conciliazione nella età della tragedia. L'uomo greco è dunque più antico di quanto non si creda. Ne consegue che Socrate, il socratismo, la nascita della filosofia platonica, si configurano addirittura come il "punto di svolta della storia universale". Socrate non è all'origine della civiltà occidentale; egli si pone, per così dire a metà strada: alle sue spalle sta una storia lunghissima, non meno di quella che a lui segue. Con Socrate perciò comincia la lunga china discendente dalla civiltà, comincia la decadenza dell'uomo. E' questa indubbiamente una delle tesi più paradossali della Nascita della Tragedia: Socrate è il primo che corrompe l'uomo (di questo lo accusarono gli Ateniesi!) Per di più, è a partire da Socrate, afferma Nietzsche, che ha inizio l'età della Scienza e della Tecnica, destinata, si ad esplodere dal 1600 al 1800, ma i cui presupposti sono già operanti nella filosofia socratico-platonica e poi nella cultura alessandrina. Sicché la scienza e la tecnica non sono affatto, in questa prospettiva, una rivoluzione condotta contro il mondo antico (come voleva Bacon); si tratta invece dello stesso mondo, della stessa cultura "filosofica" che si evolve secondo una sua intrinseca ragione di esse

re. Corollario da aggiungere è che il mondo della filosofia inaugurato da Socrate e da Platone, e poi il susseguente mondo della scienza e della tecnica, è, al tempo stesso, il mondo della morale. Con Socrate nasce l'uomo morale e, l'uomo morale è secondo Nietzsche, l'uomo decadente per eccellenza, l'uomo nichilista, colui che ha ucciso i valori. Con l'uomo morale comincia il mondo del Cristianesimo, sotto il cui segno si compie e si consuma tutta la grande decadenza europea.

Nella Nascita della Tragedia Nietzsche indica un parallelismo tra Euripide (che ha "strozzato" la tragedia, che ha ucciso Dioniso) e Socrate (che ha ucciso l'uomo antico). Essi hanno compiuto la medesima operazione. Da quel momento in avanti non poteva che nascere la grande decadenza, la morte della civiltà. Decadenza non significa assenza di azione, di vicende storiche; significa che tutte le azioni dell'uomo decadente sono sottese da una cronica e sempre più grave assenza di valori, da un nichilismo che distrugge la sanità della vita e che culmina appunto in quell'estrema negazione dell'umano che è l'età della scienza e della tecnica. Vedremo più avanti come questo tema rinasca, come venga recuperato e approfondito nell'ambito della riflessione heideggeriana sulla metafisica e sulla tecnica. Non si comprende molto della negazione heideggeriana della metafisica e della critica heideggeriana della tecnica se non si tengono presenti le premesse nicciane. Faremo, quindi, nell'ambito di questo problema, un'operazione analoga a quella che abbiamo compiuto con Foucault, quando abbiamo cercato di chiarire come la dialettica dell'esclusione conduca a certi esiti, a certe conseguenze nel pensiero contemporaneo. Vediamo dapprima il problema in Nietzsche: riferiamoci allora a un punto particolarmente significativo, prendendo contatto con quelle pagine in cui Nietzsche rivela il modo genealogico e archeologico in cui interpreta la società greca. In una lettera a Rohde del 1872 Nietzsche afferma: "la rammollita tesi del mondo omerico come mondo giovanile, come primavera del popolo, ecc..., mi è venuta a noia! Nel senso in cui è enunciata è falsa. Che preceda una lotta enorme, selvaggia, di cupa rozzezza e crudeltà; che Omero stia vincitore alla conclusione di questo lungo e desolato periodo: questa è una delle mie convinzioni più salde. I greci sono molto più antichi di quanto si pensi. Si può parlare della primavera, a patto che si presupponga prima della primavera l'autunno: ma tutto questo mondo della purezza e della bellezza non è certo caduto dal cielo". Dove noi troviamo un'arte apparentemente semplice, ingenua e immediata, dobbiamo dunque pensare che questo è il frutto di mediazioni complicate e difficili. Sappiamo in effetti che Nietzsche si è impegnato a sterrare il terreno che sta alle spalle di Omero. Il risultato di tale operazione è costituito da quel succedersi di età apollinee e dionisiache a noi già noto e che era destinato a concludersi nel provvisorio accordo della tragedia. La tragedia è il frutto di un temporaneo accordo, come la procreazione lo è nella eterna guerra dei sessi (secondo l'esempio iniziale di Nietzsche). Veniamo ora al periodo successivo che vede l'instaurarsi della fi-

losofia e, con la morte della tragedia, vede anche l'inizio della decadenza. Cerchiamo innanzi tutto di chiarire questo punto: perché Euripide uccise la tragedia? Chi è Euripide? Secondo Nietzsche Euripide non sarebbe nient'altro che la trasportazione in chiave drammatica della filosofia socratica. L'ispiratore della tragedia di Euripide sarebbe dunque Socrate (nesso già sostenuto anticamente e ripreso nell'800 da A.W. Schlegel). Ma in che senso Euripide uccide la tragedia? Euripide viene descritto come colui che a teatro ascolta appassionatamente la tragedia di Eschilo e Sofocle, e però non la capisce. Tutto in quei grandi autori gli sembra assurdo, eccessivo, privo di ragione. Socrate ha della tragedia la medesima opinione, ma i due si distinguono in ciò: che Socrate, a differenza di Euripide, diserta il teatro e preferisce le palestre; e gli esercita la dialettica e ripudia l'arte e il mito. Euripide segue la sua vocazione teatrale, ma crea una tragedia tutta nuova rispetto ai suoi predecessori. Ma che cosa non capisce Euripide della tragedia tradizionale? Non capisce il mito: è il mondo dei valori mitici che non si accorda più con la sua mentalità, che egli non trova né bello, né giusto, né costruttivo, ma anzi irrazionale orrendo, enigmatico e quindi inaccettabile. Euripide del resto è l'amico di Socrate e di tutti i sofisti; Euripide è dunque figlio di quella nuova cultura che non si basa più sul mito, che non si basa più su Dioniso, sull'impulso inconscio, incontrollato, smisurato, e che si basa invece sull'intelletto, sulla retorica e sulla dialettica.

Euripide dunque, non capisce perché non può capire, perché nel mito non si tratta di capire, perché il mondo del mito non può essere misurato con l'intelletto. Che fa allora Euripide, visto che il mondo della tradizione dionisiaca e più in generale della tradizione mitica gli è estraneo e incomprensibile? Crea un tipo di tragedia basato su alcuni procedimenti caratteristici e diventati in seguito famosi. Prendiamo ad esempio il prologo e l'epilogo. Nel prologo un personaggio autorevole (un Dio) anticipa agli spettatori la trama dell'azione; la tragedia, in questo modo, non è più recitata per suscitare la partecipazione attiva del pubblico: Euripide non vuole una partecipazione emotiva; vuole che il pubblico realizzi un certo distacco rispetto alla rappresentazione; vuole che giudichi con l'intelletto. Quando all'epilogo esso è preparato e caratterizzato dal celebre Deus-ex-machina (la trama della tragedia si aggroviglia in vari nodi e non si riesce a vedere come questi nodi si scioglieranno; chi li scioglie, con un intervento dall'alto, è appunto il Deus-ex-machina). All'interno di questa cornice (prologo ed epilogo) che mira a tener lontane le passioni, Euripide stimola la partecipazione del giudizio della folla. La tragedia euripidea è caratterizzata da grandi scene retorico-sentimentali. L'azione, in pratica, non c'è più, non interessa più: sappiamo già come andrà a finire la vicenda; ciò che rimane è il corrispettivo della ragione dialettica, del Deus-ex-machina, con i valori morali e il sentimentalismo psicologico. E' qui che nasce la psicologia

del "personaggio", unitamente all'etica e alla dialettica. Già vediamo all'opera i tre connotati caratteristici dell'uomo moderno; dell'uomo di oggi, dell'uomo dialettico e psicologico, che, non a caso, ha una grande fiducia nella logica e nelle "scienze umane", nonché nel progresso storico-dialettico "dal volto umano". I personaggi di Euripide si abbandonano a grandi dissertazioni retoriche al modo dei sofisti: "Fu colpevole Elena, sì o no?" E così via. I personaggi di Euripide sono impegnati a spiegare le loro passioni, a sdoppiare tra un io che giudica e un io che patisce, tra l'io del pathos e l'io del nomos; il dolore che nasce dall'impossibilità di risolvere questi problemi "soggettivi" dà luogo all'effusione lirica (il personaggio che piange, si compiangere e che in bella forma poetica esprime le sue passioni).

Nel comporre la sua tragedia Euripide, afferma Nietzsche, aveva in mente due spettatori ideali: il primo era lui stesso e l'altro era Socrate. Socrate, si è detto, non andava mai a teatro ma faceva eccezione per le tragedie di Euripide con le quali si sentiva in perfetta consonanza. Non era appunto Socrate colui che insegnava l'arte della dialettica? E questa dialettica a cosa serviva se non a discutere sui valori morali? Se è bene questo oppure quello, ecc.? E non erano forse gli stessi problemi che "dibatteva" Euripide (nasce l'età del "dibattito", della cultura "democratica": dite cosa ne pensate; e Socrate non "intervistava" forse di continuo i suoicconcittadini, dal prete, al ministero, al calzolaio, ecc.?) Nelle sue tragedie? L'atteggiamento "estetico" di Euripide è del resto in armonia col giudizio socratico-platonico sull'arte. Scrive Nietzsche: "anche Platone parlò per lo più soltanto con ironia della facoltà socratica del poeta, poichè la sua non è un'intelligenza cosciente". Il poeta non opera con la chiarezza dell'intelligenza; egli è un ispirato, agisce in una sorta di ebbrezza. Euripide volle, come Platone, mostrare al mondo il contrario del poeta non intelligente; il suo principio estetico consiste nell'affermare che ogni cosa per essere bella deve essere cosciente, è, come ho già detto, il principio parallelo a quello socratico (ogni cosa per essere buona deve essere cosciente)". Sia Socrate, sia Euripide insistono dunque sulla consapevolezza, sulla coscienza, proprio per questo, scrive Nietzsche, noi riconosciamo l'avversario di Socrate in Dioniso; Socrate, il socratismo, rappresentano il principio opposto al dionismo che, come sappiamo, agisce nell'ebbrezza.

Approfondendo questo tema, Nietzsche osserva che il socratismo condanna l'arte proprio perchè nell'arte si rivela l'istinto. Il socratismo rivela chiaramente questa spaccatura fra l'intelletto da una parte e l'istinto dall'altra; per questo Socrate è il precursore di una civiltà, di un'arte, di una morale conformate in modo del tutto diverso da quella società mitica che si esprime nelle tragedie, nel mondo tragico dionisiaco. Che accade allora con il tramonto della tragedia? La tragedia ricorda Nietzsche, aveva as-

sorbito e unificato in sè molte forme letterarie; ma caduta o decaduta la tragedia, che cosa si sostituisce ad essa? Subentrò il dialogo platonico. Non a caso con Platone nasce questa nuova forma letteraria che Nietzsche vede senz'altro proiettata nei secoli a venire in una serie di trasformazioni delle quali l'ultima è forse la più significativa. "Il dialogo platonico, scrive Nietzsche, fu come la scialuppa su cui l'antica poesia, che aveva fatto naufragio, si salvò con tutti i suoi figli: pigiati in uno stretto spazio, ansiosamente soggetti al pilota Socrate, navigavano verso un mondo nuovo, che non sapeva saziarsi di contemplare il fantastico aspetto di questo corteo. Effettivamente Platone lasciò a tutta la posteriorità il prototipo di una nuova forma d'arte, il modello del romanzo, che può definirsi la favola esopica portata a un livello altissimo, nella quale la poesia occupa rispetto alla filosofia dialettica quel posto che la filosofia aveva tenuto, durante i secoli, nei riguardi della teologia: il posto di ancilla. Questa fu la nuova posizione in cui, sotto l'influsso del demoniaco Socrate, Platone respinse la poesia". Si capovolgono dunque le posizioni. Mentre nella cultura dionisiaca la poesia domina, domina l'istinto, domina l'arte, domina l'uomo che parla ebbro ispirato dal Dio, e la riflessione razionale è tenuta ai margini, con il dialogo platonico, e poi fino ad oggi, fino al romanzo, si invertono le parti: la poesia diventa ancilla della filosofia dialettica. Dal dialogo platonico al romanzo non c'è che un passo: comincia la nuova cultura della psicologia e della morale. "In queste opere, continua Nietzsche, il pensiero filosofico soverchia l'arte e la costringe ad aggrapparsi stretta stretta al tronco della dialettica. La tendenza apollinea si è chiusa entro il bozzolo dello schematismo logico: già noi avevamo constatato qualche cosa di simile in Euripide e inoltre un trasferimento del senso dionisiaco nel naturalismo delle passioni. Socrate, l'eroe dialettico del dramma platonico, ci ricorda il carattere dell'eroe di Euripide che è obbligato a difendere i suoi atti con ragioni e perciò tanto spesso incorre nel rischio di farci perdere ogni partecipazione tragica: in fatti chi potrebbe nell'essenza della dialettica disconoscere l'elemento ottimistico, che in ogni conclusione celebra il suo trionfo, e che non può respirare se non nella gelida chiarezza e consapevolezza? Questo ottimismo, essendo penetrato nella tragedia, deve a poco a poco invadere le regioni dionisiache e fatalmente spingerla all'autodistruzione, fino al salto mortale entro il dramma borghese". Il romanzo cioè, là dove l'arte è catturata dalla logica, non fa che portare a compimento quei germi razionalistici che sono già nella tragedia di Euripide in cui i personaggi discutono e difendono le loro passioni con argomentazioni dialettico-retoriche. E' in Euripide che, per la prima volta, troviamo quelli che si chiamano dei "personaggi". Non c'è più l'eroe mitico come incarnazione di un universale, di una forza universale; i personaggi della tragedia diventano persone della vita di tutti i giorni. E' d'altra parte noto che Euripide è colui che portò sulla scena il pubblico. Non più eroi dunque, ma uomini comuni. Ma anche Socrate discuteva con le persone della strada. Socrate, l'eroe dialettico del dramma platonico, è affine all'eroe di Euripide, obbligato a difendere i suoi atti con "ragioni e controragioni" dialettiche. E in questo eroe dialettico, Socrate è essenzialmente un eroe ottimi-

stico: la tragedia muore anche perchè muore il tragico, il senso tragico della vita; nasce l'età dell'ottimismo. In che senso ottimismo? Nella tragedia non vi è una consolazione razionale, ma una consolazione estetica: l'uomo è di fronte alla verità di Sileno, conosce la verità del saggio Sileno, cioè che è meglio non essere nati e, se si è nati, morire subito, conosce l'assurdità dell'esistenza; gettato in questo mondo che gli è ostile, l'uomo non trova soluzione razionale, un concetto che, in qualche modo, lo consoli; unica consolatrice è appunto per lui la creazione estetica, l'arte; è la risoluzione artistica dell'esistenza ciò che gli consente di tollerare la vita.

LA SVOLTA SOCRATICA e L'ORIGINE della DECADENZA

Tutto al contrario, il socratismo, in quanto cultura logico-dialettica, costituisce l'inizio del grande ottimismo, della grande speranza incarnata dalla scienza (nel contempo però è anche l'inizio della grande decadenza, del futuro nichilismo europeo).

I principi socratici secondo i quali "virtù è sapienza", "chi pecca, pecca per ignoranza", "solo il virtuoso di conseguenza è felice" (è felice anche se deve bere la cicuta; immagine famosa del Socrate morente descritta dal Fedone), questi tre principi costituiscono la morte della tragedia e la nascita dell'ottimismo logico-dialettico che caratterizza la cultura moderna, nonché la nascita di un nuovo tipo di uomo. Sin d'ora Nietzsche usa un'espressione che tornerà spesso nei suoi scritti: nasce l'uomo teorico. Muore l'uomo tragico e nasce l'uomo teoretico. Chi è l'uomo teoretico? Avremo a tal proposito una risposta più esauriente quando esamineremo uno scritto minore di Nietzsche, là dove egli esamina il problema della verità e affronta la questione di come connotare lo uomo tragico e l'uomo teorico; li descriverà allora con assoluta chiarezza. Qui abbiamo solo un primo accenno. Socrate è l'uomo teoretico, il primo di tal natura. Che cosa lo caratterizza. Nietzsche propone di rifarsi, come esempio, ad una celebre frase di Lessing. Scrive Nietzsche che Lessing era il più onesto degli uomini teoretici (scientifici); quando gli chiesero perchè amava la scienza, egli rispose di essere interessato non tanto alla verità quanto alla ricerca della verità. Egli non aspirava alla verità in sé; ciò che voleva era la ricerca come tale (filosofia dice appunto questo: ricerca della verità, non verità). La sophia caratterizza la società mitico-dionisiaca che sa "vedere" il Dio e che sa immedesimarsi nel Dio; naturalmente paga il prezzo di questa visione con il non poter dire razionalmente ciò che vede. La ragione, l'intelletto, le sono estranei. Ciò che vede è ineffabile e lo può solo esprimere artisticamente. La visione, non di meno, è un possesso, una sophia. La filosofia, invece, ha perduto la visione, essa è nell'atteggiamento di Euripide che va ad ascoltare le celebri tragedie di Sofocle e di Eschilo e dice: io non capisco, tutto ciò non mi risulta nè chiaro, nè bello, nè saggio. Come si caratterizza ora questo nuovo uomo che non possiede la visione e si affida

ai principi "virtù è conoscenza", "bello è essere coscienti", ecc...? Si caratterizza come il cercante, come colui che cerca, che è perennemente in cammino, che è consapevole della sua condizione caratterizzata, non dal possesso della verità, ma dalla ricerca della verità. Vediamo come commenta Nietzsche questo ideale dell'uomo teoretico: "E' vero che accanto a questa confessione isolata, che è come un eccesso di sincerità, se non di arroganza (la confessione di Lessing di tenere di più alla ricerca della verità che alla verità in sé), si ha una profonda illusione, impersonata per la prima volta in Socrate: la fede incrollabile che il pensiero, guidato dal filo conduttore della causalità, giunga fino agli estremi abissi dell'essere e che il pensiero sia in grado non solo di conoscere l'essere, ma addirittura di correggerlo". L'atteggiamento dell'uomo teoretico riposa sempre su una sublime illusione, su un sublime "delirio metafisico": sull'illusione, cioè, che l'essenza dell'uomo sia la ricerca della verità, e che la ricerca della verità conduca, se non fino in fondo, quanto meno molto innanzi nell'abisso dell'essere. Ciò non soltanto allo scopo di conoscere l'abisso dell'essere, di vederlo, di porsi di fronte come un oggetto, ma ancor più nella speranza di correggerlo, di modificare l'abisso dell'essere, di metterlo a disposizione dell'uomo, di renderlo manipolabile e malleabile secondo i desideri umani.

In quanto Socrate rappresenta la nascita dell'uomo teoretico, e gli incarna per primo il sublime delirio metafisico della ricerca per la ricerca; in quanto Socrate è il punto di partenza di tutta una serie di scuole filosofiche che diffondono per tutta la terra cosiddetta civile la brama di sapere, la volontà di sapere, proprio per ciò noi dobbiamo vedere in lui il cardine, il punto di svolta, della storia universale. Essa è per così dire, divisa in due grandi regni, in due grandi epoche: un'epoca pre-scientifica, pre-teoretica, pre-socratica, (la grande età dell'uomo del mito) e un'epoca post-socratica (l'età teoretica, l'età della scienza). Socrate, scrive Nietzsche, "è il prototipo dell'ottimismo teorico che, con una fede sicura nella conoscibilità dell'essenza delle cose (con una fede; si noti la contraddittorietà ambigua della posizione socratico-scientifica), attribuisce al sapere e alla conoscenza la virtù di rimedio universale e vede nell'errore il male in sé. Penetrare nel fondo delle cose e sceverare la conoscenza vera dall'apparenza dell'errore, sembrò all'uomo socratico la più nobile, anzi l'unica vera delle professioni umane; e così pure il meccanismo dei concetti, dei giudizi, delle conclusioni fu apprezzato da Socrate e dai suoi seguaci, al di sopra di ogni altra attività, come il più ammirabile dono della natura. Perfino le azioni moralmente più sublimi, gli atti di pietà, di sacrificio, d'eroismo e quella tranquillità d'animo che è tanto difficile da conseguire dai greci apollinei chiamata sophrosyne, da Socrate e dai suoi seguaci fino ai giorni nostri furono fatte discendere dalla dialettica del sapere e dunque si disse che esse possano essere in

segnate. E' con Socrate infatti che nasce l'idea della educabilità della natura umana, di una educabilità filosofica che Platone assunse come programma della sua scuola, dell'Accademia, prototipo di tutte le future scuole dell'occidente. L'ottimismo socratico non si limita alla conoscibilità e anzi modificabilità delle cose, ma si estende alla modificabilità della cosa più importante, cioè alla modificabilità dell'uomo stesso. "Ora però, continua Nietzsche, la scinza, spronata dal suo possente delirio, s'affretta incessantemente verso i termini ultimi, dove si infrange il suo ottimismo celato nell'assenza della logica. Infatti la periferia del cerchio della scienza ha un infinito numero di punti e, mentre non è ancora in nessun modo concesso di vedere quando mai il cerchio possa essere misurato, l'uomo nobile e intelligente già prima del mezzo di sua vita s'imbatte inevitabilmente in quei punti periferici dove s'arresta di fronte all'inesplicabile. Quando allora s'accorge con spavento che la logica arrivata a questi limiti si attorce intorno a sé stessa e infine si morde la coda, sorge alla luce una nuova forma di conoscenza, la conoscenza tragica, che, per essere soltanto sopportata, abbisogna dell'arte come rimedio e difesa". La cultura alessandrina, e poi la nostra che ne è il coerente sviluppo, sogna dunque una società che, sotto la guida della scienza, renda gli uomini felici, appagati dal "dio delle macchine e dei crogiuoli" nelle loro sensuali bramosie. Questo dovrebbe essere il frutto della diffusione, su scala planetaria, di un'universale cultura scientifica. Ma, come leggeremo fra breve, questo sogno è destinato a rivelarsi illusorio. Esso pretende di liberare tutti gli uomini dalle antiche schiavitù, e in realtà ha bisogno come non mai di costruirsi i suoi schiavi. Innanzi tutto di quegli schiavi che sono resi tali proprio dalla cultura alessandrina, in quanto essa vuole "eruditi", "tecnici", "competenti", "esperti", non uomini effettivamente formati. Siamo di fronte alla "frattura", come dice Nietzsche, che caratterizza tutta la cultura moderna: lo uomo teoretico è un uomo scisso e alienato, dominato dal proliferare delle specializzazioni intellettualistiche, dalla necessità di apprendere nozioni immediatamente "utilizzabili", volte alla pratica soddisfazione dei bisogni sensuali ed egoistici dei singoli. Proprio questa cultura, che sogna di eliminare il dolore e la tragedia della vita sull'uomo, si avvia verso la più spaventosa catastrofe della storia universale, preparata da quel nichilismo teorico-pratico che incarna via via la massima degenerazione dell'essenza umana.

"Noi dobbiamo nasconderci, scrive Nietzsche, quello che dissimula nel grembo della cultura socratica: l'ottimismo che vaneggia di non avere limiti! Nè dobbiamo meravigliarci se i frutti di tale ottimismo maturano, se la società, compenetrata fin negli strati infimi d'una siffatta cultura, a poco a poco fremente sotto ribollenti e bramosie sensuali, se la fede nella felicità terrena di tutti gli uomini, se la fede nella possibilità d'una cultura scientifica universale si muti lentamente nella minacciosa esigenza d'una terrena soddisfazione alessandrina, nell'appello al deus ex machina euripideo! Si noti: la cultura alessandrina ha, per poter durare.

bisogno della schiavitù; ma, nella sua ottimistica concezione dell'esistenza, nega la necessità sugli schiavi, e per ciò quando lo effetto delle sue belle parole corruttrici e acquietanti di dignità umana e di dignità del lavoro si è esaurito, va adagio incontro ad una spaventevole catastrofe. Non esiste nulla di più terribile che una classe barbarica di schiavi la quale abbia imparato a considerare la sua condizione come un'ingiustizia e si prepari a prender vendetta non soltanto per sé, bensì per tutte le generazioni. Chi oserà di contro a tali minacciose tempeste far appello con animo sicuro alle nostre religioni pallide e stanche, che nei loro stessi fondamenti sono esse stesse degenerate in religioni erudite? Il mito, presupposto necessario di ogni religione, è ormai da per tutto paralizzato, e perfino in questo campo la supremazia è stata assunta dallo spirito ottimistico, da noi designato come il germe distruttivo della nostra società... L'uomo teoretico prende (oggi) paura delle conseguenze dei suoi primi atti e, insoddisfatto, non osa più affidarsi al terribile fiume ghiacciato dell'esistenza e corre affamato qua e là lungo la riva. Egli non vuole più saper nulla, non avere più nulla a che vedere con la naturale crudeltà delle cose, tanto l'ha ammolito quella concezione ottimistica. Inoltre egli intuisce che una civiltà costruita sui principi della scienza deve perire non appena cominci a diventare illogica, vale a dire a fuggire le sue proprie conseguenze. La nostra arte rivela questo grande travaglio universale: invano ci si appoggia i mitandoli a tutti i grandi periodi e a tutti i grandi geni fecondi, invano si raccoglie intorno all'uomo moderno per suo confronto tutta la letteratura mondiale e invano egli è posto nel mezzo degli stili e degli artisti di tutti i tempi, affinché, come Adamo agli animali, assegni ad essi un nome: egli rimane tuttavia l'eterno affamento, il critico senza gioia e senza forza, l'uomo alessandrino che in fondo non è che un bibliotecario e correttore di bozze che a poco a poco acceca per la polvere dei libri e per il continuo star sugli errori di stampa".

IL FRAMMENTO sui PRESOCRATICI. Cultura e Vita

La Nascita della Tragedia lasciava aperta tutta una serie di problemi che Nietzsche affrontò dal 1872 al 1878.

E' in questo quadro che va interpretato il frammento composto nel 1873 sotto il titolo La Filosofia dell'Età Tragica dei Greci, occasionato da un corso di lezioni all'università di Basilea sui Presocratici. Il frammento doveva far parte di un'opera più ampia (il libro dei filosofi) che Nietzsche non completò né pubblicò. Si ricorderà che nella Nascita si denuncia la filosofia socratico-platonica come il punto di svolta della storia universale: da Socrate a Platone in avanti la civiltà greca cambia faccia, al dionisismo tragico subentra il socratismo dialettico e ciò comporta una serie di conseguenze per la civiltà occidentale a suo tempo indicate. Sorge allora il problema: rispetto alla filosofia socratico-platonica, chi sono e cosa rappresentano i Presocratici? Osserva Nietzsche che se gli altri popoli hanno avuto, per esempio, santi, saggi, mistici, soltanto i greci hanno avuto dei sapienti, dei sophoi, e certamente questo è un tratto che differenzia la civiltà da tutte le altre civiltà. Ulteriori motivazioni a prendere posizione nei confronti dei sophoi presocratici Nietzsche le ricaverà dal suo atteggiamento anti-hegeliano e anti-aristotelico. Nel primo libro della Meta fisica Aristotele si rifà ai Presocratici che denomina "primi fisici"; egli interpreta quei pensatori (dei quali, come si sa, non ci sono rimasti che scarsi frammenti e un certo numero di testimonianze) sotto il profilo della sua filosofia, cioè li pone sotto il giogo di quella filosofia logico-dialettica che era nata con Platone. In tal modo Aristotele interpreta tutta la filosofia presocratica come un precorrimiento della filosofia platonico-aristotelica, falsificandone profondamente lo spirito e la funzione.

Questa operazione aristotelica costituisce un pò il modello di ogni successiva autogiustificazione storico-dialettica della ratio occidentale; tutti i nostri rapporti con altre culture, con altre civiltà sono sempre stati condotti e giocati sulla base di una riduzione di quell'altra civiltà ai canoni interpretativi della nostra civiltà, della nostra cultura. Ciò che è vero di Aristotele è vero anche, a suo modo, di Hegel, per il quale la Storia della Filosofia è quello sviluppo della ragione, dell'idea di cui ognuno ha il suo posto assegnato, secondo una sorta di necessità del processo, che deve poi condurre al sapere assoluto, cioè alla filosofia hegeliana.

Il frammento di Nietzsche che abbiamo di fronte combatte contro tutte queste tendenze e propone dei Presocratici tutt'altra lettura; una lettura che possiamo subito definire "monumentale", se si tiene presente, come vedremo a suo tempo, che Nietzsche distingue tre atteggiamenti storici: 1) monumentale; 2) antiquario; 3) critico. Nietzsche non intende ricostruire la storia del pensiero presocratico in maniera erudita; come già la Nascita della Tragedia, anche questo frammento è scritto in polemica con il metodo filologico tradizionale. Nietzsche ci presenta, invece, una galleria di ri-

tratti in cui di ogni filosofo vengono riferiti solo quegli elementi che lo caratterizzano come personalità. Nietzsche osserva che se noi guardiamo la storia della filosofia come un succedersi di sistemi, è chiaro che essa ci appare come un succedersi di errori dove un sistema ne ha sostituito un altro per essere a sua volta "superato" da un sistema successivo: ma se noi guardiamo alla storia della filosofia non come storia di questi errori, ma come il campo in cui sono emerse delle personalità eccezionali, allora il significato di queste personalità non è soggetto alla decadenza storica: esse incarnano un valore che rimane perenne (l'"uomo grande"). E' tale valore che Nietzsche intende porre in risalto. Per quanto questo metodo possa apparire discutibile, esso tiene però conto di una obiezione che Nietzsche oppone al metodo storico-critico, obiezione della quale noi non possiamo liberarci facilmente. Essa può così riassumersi: i filosofi presocratici si caratterizzano per una loro particolare idea della cultura, idea che non ha niente da spartire con quella rivoluzione di cui si è già parlato e che, quindi, non ha niente da spartire col metodo "scientifico-dialettico", ovvero col metodo storico-critico; ne consegue che, se noi applichiamo ai Presocratici il metodo storico-critico, rischieremmo di fraintenderli, di non capirli. Noi non ci avviciniamo a loro mettendoci in consonanza con loro, cioè mettendoci in un adeguato ascolto della loro parola che non voleva essere valutata storicamente e che non aveva di mira quei valori che caratterizzano, invece, la nostra cultura scientifico-dialettica, cioè platonica e postsocratica.

Detto del metodo, dobbiamo ancora dire che cosa muove Nietzsche, al di là delle motivazioni sin qui ricordate, a svolgere la sua analisi, a tentare questo approccio con la filosofia presocratica; che cosa propriamente vuole scoprire? Qual è la meta verso la quale si dirige? La meta appartiene al grande tema nietzschiano di questi anni, tema che concerne il rapporto tra cultura e vita; studiare la filosofia presocratica ha un senso per Nietzsche, perché è il modo migliore per indagare i rapporti tra la cultura e la vita, per indagare il nesso tra questi due aspetti che si presentano tra loro scissi nell'uomo contemporaneo.

Affrontiamo ora, nel testo di Nietzsche la prima considerazione che Nietzsche svolge. Questa è schiettamente anti-hegeliana; egli osserva che ci sono stati popoli che non hanno conosciuto la filosofia e, in particolare, che ci sono popoli che anche nell'apogeo della loro cultura non hanno avuto una filosofia. Cade qui l'ovvio esempio dei Romani, i quali, afferma Nietzsche, vivevano, nella loro migliore età, senza filosofia.

Dunque alla filosofia non appartiene una dimensione universale; essa non appartiene ad ogni cultura. Non si può quindi, affidare alla storia della filosofia il senso e la meta della storia universale dell'uomo, come Hegel ha fatto. In secondo luogo la filosofia è utile, ha la sua giusta collocazione, nei momenti di maggior fulgore di un popolo e di una cultura; essa non ha mai fatto del bene.

quando è intervenuta in periodi di decadenza. E' noto invece che in Hegel la filosofia svolge proprio la funzione contraria: il bisogno della filosofia, scrive il giovane Hegel, nasce nell'età di scissione, di crisi, di frattura. Nietzsche sostiene, invece, la tesi opposta: la filosofia fa bene ai sani e male ai malati; la filosofia non ha mai salvato un popolo in crisi, anzi, non ha mai salvato nessuno. Perché questa opposizione a Hegel? Bisogna osservare che quando parlano di filosofia Nietzsche ed Hegel parlano di due cose profondamente diverse. Hegel si riferisce alla filosofia dialettica, alla filosofia che vive delle scissioni, che parte dalle scissioni, cioè alla filosofia instaurata da Platone e Aristotele. Per Nietzsche la filosofia non è questo; o meglio, non è soltanto questo. Come sappiamo, la filosofia dialettica è la filosofia della decadenza; la filosofia della quale Nietzsche vuole parlare, rifacendosi ai Presocratici, quella filosofia che fa bene ai sani e male ai malati, è una filosofia che non si esaurisce sulla base delle opposizioni dell'intelletto che non opera con l'intelletto e neppure con la ragione hegeliana che supera e concilia le opposizioni dell'intelletto.

La filosofia dialettica non può fare bene a chi è malato, non lo può salvare, poiché una cultura in crisi è tale per lo più a causa della dialettica; la filosofia dialettico-platonica potrà soltanto peggiorare la malattia, cioè potrà soltanto protrarre oltre il processo di disgregazione intellettuale che è già in corso.

Il che significa che i Greci ci danno l'esempio, non solo di che cosa deve essere la filosofia, ma anche di quando si deve fare filosofia; essi hanno il merito, scrive Nietzsche, di aver saputo cominciare a tempo giusto e come nessun altro popolo sanno ammaestrarci su quando si debba dare inizio al filosofare. Bisogna cominciare a filosofare nella gioia "in una matura virilità, nel bel mezzo della accesa gaiezza di una prode e vittoriosa età adulta". Questa prode e vittoriosa età adulta i Greci la vissero tra il sesto e quinto secolo, dopo le guerre persiane, mentre il quarto secolo, solitamente indicato come l'età dell'apogeo della cultura greca, in realtà segna già l'età in cui il Greco originario è sul punto di scomparire: comincia per la Grecia e per tutto l'occidente la grande decadenza.

Torniamo ai Presocratici. Che cosa rappresentano essi in questo quadro considerativo? L'opinione di Nietzsche è questa: la filosofia presocratica svolge una funzione esattamente parallela alla tragedia; non a caso essa sorge cronologicamente in parallelo alla tragedia.

Cosa fa la tragedia? Essa costituisce l'apogeo della civiltà greca, in quanto riesce a trovare una fusione, un'accordo, un'armonia tra il principio Dionisiaco e il principio Apollineo, tra il principio della dismisura; la filosofia svolge una funzione analoga sul proprio versante: se la tragedia tiene a freno l'istinto artistico dei Greci in quanto gli dà forma e lo limita (Peras in contrapposizione ad apeiron: la dismisura titanica che si esprime nell'istituto dionisiaco trova la sua norma nella misura apollinea, che è la misura della tragedia), la filosofia svolge un'analoga funzione limitante rispetto al sapere.

Essa pone freno, un limite alla volontà di sapere; essa realiz-

za sì un sapere, ma nel senso della sophia, una sapienza che è saggezza, una sapienza che si serve dell'arte per esprimersi, una sapienza che è accettazione, ma anche limitazione dell'istinto di conoscenza.

Riprendiamo allora il tema del rapporto cultura-vita, riprendiamo proprio sul terreno che abbiamo ora delineato: i Greci danno inizio al filosofare in un momento e in un modo che ci ammaestra su quale debba essere l'inizio del filosofare e su come debba essere la filosofia.

Esempio che dobbiamo prendere nei Presocratici, non certo da Socrate o Platone che sono già decadenti. Innanzitutto, Nietzsche osserva, è vero che la cultura greca non è autoctona; essa ha assorbito molte altre tradizioni, ma (ed ecco che viene subito in luce il punto che ci interessa) a quale fine i Greci hanno assorbito differenti culture e tradizioni? In vista della vita, risponde Nietzsche; non della conoscenza erudita. In secondo luogo, i Greci non si servono della filosofia per dare corso ad uno smodato istinto di conoscenza. "Chi si occupa dei Greci, scrive Nietzsche, deve sempre tenere presente che lo sfrenato impulso del sapere è in ogni tempo, in se stesso, radice di barbarie quanto l'odio del sapere e che in virtù di un riguardo verso la vita, in virtù di un'idea le esigenze di vita, i Greci hanno represso il loro impulso, in sé insaziabile, di sapere, volendo essi vivere subito quello che imparavano... (I Greci) inventarono cioè le tipiche teste filosofiche, e l'intera posterità non ha più nulla di essenziale da inventare ancora". L'impulso al sapere, che noi celebriamo nella nostra civiltà come atteggiamento sovrano, è quello che rende ai nostri occhi l'uomo degno di essere considerato uomo. Questo impulso al sapere è certamente costruttivo di valori e certamente è qualcosa di positivo; ma se è sfrenato, se non ha limiti, secondo Nietzsche, l'impulso al sapere crea barbarie altrettanto quanto la mancanza di ogni impulso al sapere: una civiltà, una cultura che sia assolutamente priva di impulsi verso il sapere non esiste, ma ove esistesse sarebbe certamente una cultura ai limiti più estremi di quello che noi chiamiamo barbarie; tuttavia, anche una cultura che fa dell'impulso al sapere un impulso sfrenato, illimitato, titanico, alla barbarie totale.

I Greci evitarono questi due poli estremi; essi hanno considerato la cultura in funzione della vita, cioè hanno voluto vivere subito quello che sapevano, quello che avevano appreso, tradurlo subito in valore di esistenza, di vita. Per questo ciò che i Presocratici hanno incarnato sotto il nome di filosofia resta un modello che nessuna altra civiltà o cultura successiva ha potuto imitare. Ma bisogna considerare diversi elementi. Nell'età presocratica i filosofi non costituiscono un ceto, una categoria speciale; essi sono figure solitarie, benché unite da tante ragioni spirituali e morali. Il filosofo sorge presso i Greci in maniera non casuale fra il sesto e il quinto secolo "fra pericoli e le seduzioni enormi della mondanizzazione". Quindi il filosofo sorge nel momento in cui deve svolgere una duplice opera: la prima, in quanto deve u

nificare la cultura greca rendendola atta al confronto per la vita e per la morte con i Persiani; la seconda in quanto la filosofia deve tenere a freno l'istinto di conoscenza.

Il filosofo, dunque, "si fa in mezzo all'opulenza, alla felicità della scoperta, alla ricchezza e alla sensualità delle colonie greche; si ha il presentimento che egli venga a guisa di un nobile ammonitore allo stesso scopo per il quale, in quel secolo, nacque la tragedia".

Di fronte alla grande vittoria sui Persiani, i Greci raggiungono il loro apogeo, ma anche corrono il loro più grave pericolo, perchè proprio a quel punto un popolo può cominciare a perdere la sua identità, il suo equilibrio, la sua armonia; è proprio a quel punto che si disgregarono quei valori che sono stati responsabili della vittoria stessa. I filosofi presocratici sono coloro che reggono le mura di queste civiltà, finchè possono, cercando di frenare l'istinto di mondanizzazione dell'originaria civiltà mitica che nasce dalla opulenza, dalla ricchezza, dalla felicità, dalla sensualità delle colonie greche. E' in tal modo che il filosofo presocratico svolge la stessa funzione limitante che è contemporaneamente svolta dalla tragedia. Qual è questa funzione del filosofo in quanto egli affronta la cultura sotto il profilo della vita, in quanto la vuole rendere funzionale rispetto alla vita? I filosofi presocratici, dice Nietzsche, non hanno mai smarrito il senso del filosofare, il sentimento di ciò che significhi pensare, come invece avviene tra di noi, eredi della filosofia platonica. In questo parallelo tra la cultura come la vivevano i Greci presocratici e come la viviamo noi sta in certo modo la chiave per comprendere il frammento che stiamo leggendo. In questo testo Nietzsche vuole sì sapere chi erano i Presocratici, ma lo vuole sapere in vista della vita e non per pura erudizione. Con Platone, scrive Nietzsche, comincia tutto un altro modo di intendere la filosofia: Platone è il primo carattere ibrido della storia della cultura, il primo che non è più un filosofo allo stato puro, come Eraclito o come Empedocle; Platone è il primo grandioso carattere ibrido, per metà sophos e per metà filosofos.

In lui permane ancora qualcosa della antica sophia che univa cultura e vita; gli manca, però, quella felicità creativa, quello spirito sovrano che appartennero al filosofo presocratico. Per di più, Platone è ormai scisso dalla vita politica concreta della sua città: comincia ad essere vero ciò che diventerà il motto di Cartesio: "Vive bene chi se ne sta nascosto".

Platone per primo, a differenza dei Presocratici, è come in esilio e complotta contro la sua patria. Ciò è indizio chiaro del progressivo dissociarsi di cultura e vita. "L'attività dei filosofi più antichi, scrive Nietzsche, ad onta della loro inconsapevolezza, si volge ad un risanamento e ad una purificazione in blocco; il corso possente della civiltà greca non deve arrestarsi, terribili pericoli devono essere sgomberati dalla sua strada, il filosofo protegge e difende il suo luogo vitale". Al contrario Platone, con tutta la sua consapevolezza, non può più aderire con la sua Atene;

la filosofia che egli rappresenta ed incarna entra fatalmente in conflitto con la vita reale. Di tale conflitto noi siamo gli eredi diretti. Cadono qui le considerazioni nicciane sulla cultura contemporanea, fatalmente alienata dalla vita e inadatta a favorire e ad ospitare l'influsso potente di una filosofia che, come quella presocratica, sappia svolgere una funzione di guida e di creazione di valori compenetranti con l'esistenza. Un'età come la nostra, scrive Nietzsche, "che soffre della cosiddetta educazione collettiva, ma che non ha cultura e nessuna unità di stile nella sua vita, non saprà venire a capo di nulla con la filosofia, anche quando essa venisse conclamata su strade e mercati dal genio stesso della verità. In un'epoca siffatta essa resta piuttosto un dotto monologo del viandante solitario, preda occasionale del singolo, occulto segreto da studioso o innocuo chiacchericcio tra accademici vegliardi e fanciulli. Nessuno può osare di adempiere la norma della filosofia in sé, nessuno vive filosoficamente con quella semplice fedeltà virile che costringeva un antico, ove avesse promesso fedeltà alla Stoa, a comportarsi da stoico ovunque si trovasse e qualunque fosse la sua attività. Tutto il moderno filosofare è politicamente e poliziescamente circoscritto da governi, chiese, accademie, costumi, mode, pusillanimità umane, alla dotta apparenza: si riduce al sospiro: "e pure se", o alla conoscenza: "c'era una volta". La filosofia non crea diritti, per questo l'uomo moderno, sempre che fosse animoso e coscienzioso, dovrebbe ripudiarla e bandirla a un di presso con le stesse parole con cui Platone cacciava dal suo Stato i poeti tragici. Indubbiamente resterebbe ad essa una replica, come resta, contro Platone, anche a codesti poeti tragici: -Volgo miserevole! E' colpa mia se in mezzo a te vado vagabondando come una profetessa nella sua terra e mi devo nascondere e contraffare quasi fossi io la peccatrice e voi i miei giudici? Guardate un pò la mia sorella, l'arte? Le accade lo stesso che a me, siamo sbalestrate in mezzo a barbara gente e non sappiamo più metterci in salvo. Qui ci manca, è vero, ogni buon diritto: ma i giudici dinanzi ai quali ci verrà resa giustizia, giudicheranno anche voi e vi diranno: dovete prima possedere una cultura per sapere anche voi che cosa vuol dire e che cosa può la filosofia".

IL FILOSOFARE INDIMOSTRABILE

Vediamo ora in che modo procede il filosofo presocratico, in che modo si manifesta e si svolge il suo pensiero. Nietzsche assume Talete come punto di riferimento, come modello di tutto il filosofare presocratico. Egli osserva che Talete procede escludendo l' intelletto calcolatore; il suo modo di ragionare, di pensare, di esprimere, spicca un balzo in avanti su lievi sostegni. Al pensiero mettono le ali ai piedi due divinità: la speranza e la capacità di divinazione. Il filosofo presocratico, cioè, si getta al di là, si proietta nel futuro con le sue interpretazioni, armato della speranza e di una sorta di fiuto o di capacità di divinazione; dietro gli si affanna pesantemente l'intelletto calcolatore che cerca appigli più solidi. Che cosa conduce così rapidamente alla meta il pensiero filosofico? "Si diversifica esso dal pensiero che calcola

e misura fosse soltanto per il suo più rapido volo nel valicare grandi spazi". La differenza tra filosofia e scienza (cui pertiene l'intelletto calcolatore), per dirlo in termini semplici, sta in ciò: che la scienza misura ed esige garanzie per ogni passo compiuto, mentre il pensiero filosofico si proietta libero ed in anticipo attraverso gli spazi. E' una ignota e non logica potenza (la fantasia) a sollevare il piede del filosofo, sicché i salti che compie il filosofo presocratico non si riconducono mai alla misura dello intelletto calcolatore; ciò che li muove è appunto la forza della fantasia: "Da essa innalzato, il filosofo balza avanti di possibilità che provvisoriamente vengono assunte come certezze". Vi è dunque una differenza di sostanza tra il filosofare indimostrabile che caratterizza i presocratici (una filosofia che non consente e non pretende dimostrazioni, perché si basa sulla fantasia, sul divino fiuto che proietta il pensiero al di là delle difficoltà) e, dall'altra parte, il pensiero calcolatore, l'intelletto che misura. Il fatto che quest'ultimo possa verificare i suoi calcoli ha per il filosofo poca importanza; per il filosofo il valore delle enunciazioni non sta nella verifica di esse da parte dell'intelletto calcolatore; una enunciazione di pensiero mantiene il suo valore anche là dove l'intelletto calcolatore non trova le sue ragioni. Ma allora, che tipo di sapienza è quella presocratica? I nostri parametri mentali si oppongono decisamente ad una cultura che affida le sue verità alla fantasia e per la quale sapiente è colui che non sa che farsene della misura e dei calcoli e che ama invece "proiettarsi" al di là dei fenomeni. Tutto ciò è fuori dalle nostre misure e dalle nostre categorie. Lasciamo tutto ciò nel suo reale contrasto: la cultura presocratica è effettivamente "indimostrabile". Che tipo di sapienza, di sophia è la sua? Nietzsche tenta di spiegarcela con un curioso esempio filologico. Sapiente si ricollega etimologicamente a sapio e sapio vuol dire "assaporo", sicché sapiens è colui che degusta, colui che assapora, è sisiphus (l'uomo dal gusto sottilissimo). Quindi, il sapiente antico detiene una virtù tutta particolare: "Il suo è un acuto trar fuori assaporando e conoscendo". Ovvero un cogliere al volo analogie e valori. Il filosofo presocratico non sa nulla di calcoli, di misure, di dimostrazioni. Il sapiens dunque, degusta i valori; il filosofo presocratico in sostanza è colui che dice ciò che è degno di venire conosciuto e ciò che non lo è. Degno nel senso di ciò che fa bene alla vita, non la distrugge, ma la potenzia. "Senza questa scelta, scrive Nietzsche, la scienza piomba su tutto lo scibile, nella cieca bramosia di voler tutto conoscere a qualsiasi prezzo; il pensiero filosofico, invece, è sempre sulla traccia delle cose degne di essere sapute, delle grandi e più importanti conoscenze".

La filosofia pone un argine all'istinto di conoscenza, a quello istinto di conoscenza che è distruttivo, ove esso non sia contenuto entro limiti e misure determinate.

E' in tal modo che essa svolge una funzione parallela alla tragedia, che è argine e misura del caos dionisiaco.

Ciò comporta, nondimeno, il carattere metaforico del linguaggio filosofico ("Trasposizione metaforica del tutto infedele"), carattere che, una volta di più, apparenta la filosofia presocratica all'arte tragica. Anche per il drammaturgo la parola, e il verso, non sono che una trasposizione metaforica della visione tragica espressa ben più direttamente dalla musica e dal gesto (Danza). Così il filosofo "vede" e "vive" la sua verità, ma non può fare altro, per comunicarla, che tradurla nel linguaggio dialettico: tradurre che è già un tradire. Affiora qui il grande tema nicciano del rapporto tra filosofia e linguaggio che avrà in seguito ampio sviluppo. I filosofi presocratici non restano tuttavia preda delle pretese dell'intelletto (come accadrà, invece, ai sofisti e da Socrate in poi, maestri nelle distinzioni concettuali), ma l'intelletto sottomettono all'esigenza della espressione estetica, unica, personale e irripetibile.

Ciò si manifesta in tutta la sua potenza già con Anassimandro, con la sua "scrittura lapidaria, grandiosamente stilizzata". E Anassimandro annuncia del resto la grande verità tragica dell'esistenza (la verità posseduta dal saggio Sileno): la verità dell'individuazione e del divenire come colpa originaria, come "ingiustizia" di cui si deve pagare il "fio" secondo "la legge del tempo". E' la filosofia della tragedia dionisiaca che viene qui concettualizzata e offerta alla riflessione.

ERACLITO e il CONCETTO di GIOCO

Non interessa ora seguire Nietzsche nei particolari della sua interpretazione di Anassimandro (sebbene emerga in tale interpretazione, come è stato notato, un primo germe del concetto dell'Eterno Ritorno), interessa invece osservare come, passando ad Eraclito, Nietzsche trovi nel solitario di Efeso l'immagine e l'esempio più vicini al suo modo di pensare; e poiché Anassimandro è presentato in perfetto accordo con la filosofia di Schopenhauer, è chiaro che, rifacendoci ad Eraclito, Nietzsche intende anche mostrare il suo personale distacco dalla filosofia schopenhaueriana (sulla cui base era stata edificata la Nascita della Tragedia) che in seguito verrà resa infatti oggetto di critiche sempre più radicali. Siamo insomma di fronte ad un momento assai delicato ed importante dell'evoluzione del pensiero nicciano. Esso è caratterizzato da un tipico rovesciamento di prospettiva: se Anassimandro è il negatore del divenire, come fons et origo malorum, come peccato originale che inficia ogni esistenza, che coincide anzi con la stessa esistenza, nelle sue determinazioni caduche ma protervamente opposte allo uno-tutto dell'aperiron, dell'indeterminato nirvava cosmico, Eraclito è proprio colui che rivaluta il divenire e giustifica e insieme nega il dualismo dei mondi, uno apparente e uno vero: tutto l'essere è lo stesso divenire, e il divenire è armonia e giustizia, sebbene ciò agli uomini resti sovente imprevedibile ("Per la divinità, diceva Eraclito, tutto è bello e buono e giusto, gli uomini invece hanno supposto alcune cose giuste e altre ingiuste").

Il punto centrale dell'interpretazione nicciana di Eraclito riguarda il concetto di "gioco cosmico", interpretazione fondata sul frammento eracliteo che dice: "L'èvo (L'Eone, il tempo) è un fanciullo che gioca spostando qua e là i pezzi del gioco: un regno di

fanciullo". Con molta libertà Nietzsche collega l'Eone e l'immagine del fanciullo con il logos, con la ragione divina simbolizzata nel fuoco, con Zeus inteso come ragione cosmica; egli può allora affermare che "Il mondo è il gioco di Zeus, o, per esprimerci in termini fisici, il gioco del fuoco con se stesso; solo in questo senso l'uno è al tempo stesso il molteplice". In tal modo Nietzsche intende la filosofia eraclitea come una grandiosa giustificazione estetica del divenire, giustificazione che in un colpo solo elimina i concetti di colpa, di peccato, di espiatione, di ingiustizia. Ed elimina altresì ogni concezione finalistica e morale. Vi è bensì una legge (una ragione, un logos), ma incomprensibile per l'intelletto: essa è il caso che si solleva a norma. Il fanciullo sposta qua e là i pezzi del gioco: nello Zarathustra si parlerà di un divino Würfelspiel, di un divino gettare i dadi. Il gioco diviene così, come ha osservato Fink, una metafora cosmica, il "concetto chiave dell'universo".

L'immagine del fanciullo indica il carattere ingenuo e innocente del divenire; l'universo, con le sue vicende, è, si potrebbe dire, al di là del bene e del male, o di ciò che gli uomini, riferendosi al proprio esclusivo interesse, definiscono bene e male. Il mondo crea e distrugge, in una vicenda senza sosta e senza altro motivo se non quello che induce un fanciullo in riva al mare ad edificare e abbattere i suoi castelli di sabbia. Crudele innocenza che si redime e si ricatta nel piacere del gioco, nell'estasi estetica.

Non a caso, osserva Nietzsche, proprio nell'opera d'arte "necessità e gioco, conflitto e armonia debbono congiungersi". La redenzione della "crudeltà dionisiaca" è in Eraclito un contemplare estetico, un comprendere la necessità-libertà del logos che sfugge ad ogni "considerazione per la struttura finalistica del mondo"; considerazione che è un puro travestimento dei "vantaggi degli uomini". In un appunto del 1875 Nietzsche scrive: "Chi non comprende quanto la storia sia brutale e priva di senso, non comprenderà certo neppure l'impulso a dare un senso alla storia". Ma il senso non può essere "umano, troppo umano"; esso deve essere piuttosto divino, dionisiaco; e deve contenere perciò il doppio aspetto della distruzione e della creazioni, del tempo che tutto sommerge e della forma che individua e trattiene, del dionisiaco e dell'apollineo, insomma (come nel coro semiumano e semicaprino della tragedia); nelle sue più alte e più nobili forze, scrive Nietzsche in Homers Wettkampf, l'uomo è interamente natura e porta in sé la sua inquietante duplice caratteristica. Le sue capacità terribili e considerate come disumane sono forse addirittura il fertile terreno su cui soltanto può crescere ogni umanità in sentimenti, azioni e opere. Così i Greci, gli uomini più umani dell'antichità, hanno in sé un tratto di crudeltà, di gusto dell'annientamento simile a quello delle tigri".

Questa duplicità del gioco cosmico, che la cultura dionisiaca fedelmente riflette, senza ottimismo dell'intelletto astratto e senza neppure pessimismo scettico e decadente, questa duplicità di innocenza e crudeltà, di tragedia e di commedia, di ordine e di caos, di casualità e di legge (ove la duplicità dei termini stessi

dipende dalla debolezza della comprensione umana, poichè il cosmo è uno e molteplice nello stesso tempo e senso) è l'oggetto della contemplazione di Eraclito: "Quel che lui vide, la dottrina della legge nel divenire e del gioco nella necessità, deve d'ora innanzi starci eternamente di fronte agli occhi: egli ha levato il sipario su questo grandioso spettacolo".

VERITÀ e MENZOGNA. L'uomo teoratico e l'uomo intuitivo

Affrontiamo ora il saggio composto da Nietzsche nella estate del 1873 e intitolato Su Verità e Menzogne in Senso Extramurale. E' uno scritto denso di questioni e problemi, che a noi interessa soprattutto per mettere a fuoco la distinzione tra intelletto calcolatore (proprio dell'uomo razionale o uomo della scienza) e intelletto intuitivo, artistico (proprio della filosofia pre-socratica). Dopo aver esaminato questo saggio e la posizione di Nietzsche nei confronti della retorica, faremo una breve parentesi, per vedere come Heidegger riviva, a modo suo, ma anche sulla scorta di Nietzsche, la questione della svolta dell'occidente a partire da Socrate e Platone (la tesi "paradossale" di Nietzsche che oggi appare sempre meno tale) e come a sua volta imposti il problema della scienza e della tecnica dell'intelletto calcolatore, ai giorni nostri. Poi affronteremo Umano, Troppo Umano.

Verità e Menzogna in Senso Extramurale è un saggio rimasto inedito. Nietzsche lo dettò all'amico von Gersdorf, poichè il pessimo stato dei suoi occhi non gli consentiva allora di leggere o scrivere, come altre volte gli accadrà. L'inizio va letto tutto: "In un angolo remoto dell'universo, scintillante e diffuso, attraverso infiniti sistemi solari, c'era una volta un astro su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della storia del mondo, ma tutto ciò durò soltanto un minuto: dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire". Aggiunge Nietzsche, a commento, che qualcuno potrebbe raccontare una favola di questo genere, ma non riuscirebbe tuttavia a illustrare sufficientemente quanto misero, spettrale, fugace, privo di scopo e arbitrario sia il comportamento dell'intelletto umano entro la natura; vi furono eternità in cui esso non esisteva, quando per lui tutto sarà nuovamente finito, non sarà avvenuto nulla di notevole. La favoletta che Nietzsche narra in luce una triplice relazione di termini, relazione che non abbandonerà più Nietzsche fino alla fine, che diventerà persino il tormento dei suoi ultimi mesi a Torino; si tratta di tre termini o temi difficilissimi, o forse impossibili da sciogliere: il tema della Verità, il tema della volontà di potenza che si camuffa, si maschera di volontà di verità, e il tema appunto della maschera, della menzogna. Verità, Potenza, Menzogna sono come i tre vertici di un triangolo entro il quale si potrebbe scrivere gran parte del pensiero di Nietzsche. Qui però Nietzsche non è ancora pervenuto ad un livello di maturità tale da dominare questo problema; si potrebbe aggiungere che non vi perviene mai, che nemmeno al tempo di Zarathustra egli ha completamente ispezionato i lati di questo triangolo: certo però in questo saggio egli è il più debole di fronte al problema che affronta in maniera così netta per la prima volta.

Ma che cosa viene scoprendo Nietzsche con la sua favoletta? Innanzitutto viene scoprendo l'incommensurabilità del rapporto tra conoscenza umana e mondo cosmico. Il problema si configura come un confronto tra filosofia e cosmologia, tra realtà del cosmo; e viene subito messa in luce la problematicità l'impossibilità di que-

sto rapporto. Ma vediamo di capire perchè il minuto della conoscenza è il minuto più menzognero della storia del mondo. Viene detto subito dopo: "L'intelletto umano nel suo sforzo di conoscere non ha una missione che va al di là della vita umana; si estingue con la vita umana, esso cioè è umano soltanto umano". Come si vede, siamo ad un passo dall'altro motto nicciano: "Umano, troppo umano". Per di più, sostenendo che l'intelletto è umano, e soltanto umano, non è più che umano e, come tale, non ha una destinazione al di là dell'uomo, Nietzsche, in fondo, sta già dicendo "Dio è morto", sebbene non ne sia consapevole. Il cosmo non è più peras; siamo di fronte a quello che Nietzsche chiamerà, più tardi, il "nuovo infinito"; noi siamo gli uomini del nuovo infinito, gli uomini non soltanto hanno di fronte a sé una conoscenza infinita, ma soprattutto che hanno di fronte a sé una conoscenza smisurata, senza conclusioni, senza destinazione, cioè senza un fine da raggiungere, senza uno scopo, una ragione d'essere. In che senso, il conoscere umano è appunto umano e, come tale, al di là di sé non ha destinazione? Nietzsche fa subito riferimento alla figura del filosofo, che viene definito il più orgoglioso degli uomini. "Egli - dice - crede che da tutti i lati gli occhi dell'universo siano rivolti telescopicamente sul suo agire e sul suo pensare". Cioè, il filosofo è colui che crede di incarnare una missione Transumana, una missione che fa sì che la sua ricerca abbia un significato e un fine al di là della sua persona.

Il filosofo, nonostante tutto, è colui che cade nella più grossolana delle menzogne, colui che crede che l'universo intero sia attento alla sua parola, quella parola che un minuto nella storia del mondo e per di più un minuto menzognero. Ma perchè menzognero? E' ciò a cui il saggio risponde in vario modo.

Innanzitutto si osserva che l'intelletto spiega le sue forze principali nella finzione. La finzione, si aggiunge poi, è quel mezzo mediante il quale gli individui più deboli si conservano, in quanto ad essi è preclusa una lotta per l'esistenza, scrive Nietzsche, da condursi con le corna o con gli aspri morsi degli animali feroci.

Cioè, l'intelletto è l'equivalente delle corna e degli aspri morsi, è lo strumento dell'uomo, ciò per cui l'animale meno caratterizzato, meno specializzato, più debole si è difeso per sopravvivere. Di questa difesa operata dall'intelletto è però ponte essenziale la finzione. Quale finzione? Essenzialmente la finzione del concetto, cioè la capacità di rendere eguale, o quanto meno somigliante, ciò che somigliante non è, la capacità di generalizzare, la capacità di uscire dallo hic et nunc, dal contingente, dall'immediato, e di maneggiare quella curiosa faccenda che sono i simboli, le astrazioni, il linguaggio, nonchè di costruirlo, su queste astrazioni, una vita sociale, una collaborazione sociale. Tutto questo è per Nietzsche finzione, ma è una finzione utile alla so-

pravvivenza di quel debole animale che è l'uomo. Fra gli uomini, poi, - questa sarà un'altra tesi caratteristica di Nietzsche - lo intelletto è una finzione utile per la sopravvivenza dei più deboli fra gli uomini, di quegli uomini che, rispetto agli altri uomini, non hanno gli aspri morsi degli animali feroci. Che cosa sa lo uomo su sé stesso? "Forse che la natura, scrive Nietzsche, non gli nasconde quasi tutto, persino riguardo al suo corpo, per confinarlo e racchiuderlo in una orgogliosa e fantasmagorica coscienza, lontano dall'intreccio delle sue viscere, dal rapido flusso del suo sangue, dai complicati fremiti delle sue fibre? La natura ha gettato via la chiave e guai alla fatale curiosità che una volta riesca a guardare attraverso una fessura della cella della coscienza, in fuori e in basso, e che un giorno abbia il presentimento che l'uomo sta sospeso nei suoi sogni su qualcosa di spietato, avido, insaziabile e per così dire sul dorso di una tigre. In una tale costellazione, da quale parte del mondo sorgerà mai l'impulso verso la verità?"

La natura, dunque, nasconde tutto all'uomo; i suoi segreti più riposti, più reconditi non gli stanno davanti; davanti gli stanno le sue astrazioni, le sue generalizzazioni. Di più: la natura nasconde all'uomo la realtà del suo stesso corpo; la natura confina l'uomo, lo rinchiude in quella sfera della coscienza che è come la punta di un iceberg nascosto negli oceani, e che non è altro che un insieme di orgoglio e di fantasmagoria. La coscienza è tutto ciò che l'uomo sa di sé attraverso la coscienza: è tutto ciò che l'uomo sa di sé attraverso la coscienza: attraverso quella riflessione che non raggiunge però mai la profondità della vita dell'uomo, della vita del suo corpo, degli impulsi delle sue fibre. Anzi, questo sogno fantasmagorico che è la coscienza, questo nostro pensare continuamente, questo nostro parlare continuamente con noi stessi (come dice Heidegger), questa sottilissima pellicola che è la coscienza nasconde tutta una vita tumultuosa, "le nostre viscere", ciò che noi non amiamo vedere, ciò che comunque non possiamo vedere, ciò che entro cui non ci possiamo calare. La natura ha gettato la chiave e guai a colui che trovasse veramente la fessura della coscienza per dare solo una rapida occhiata all'interno dell'uomo. Che cosa vedrebbe allora? Probabilmente vedrebbe che l'uomo nei suoi sogni sta seduto, aggrappato ad una vita interiore avida, insaziabile, spietata; cioè, per così dire, riuscendo a guardare in basso, una volta tanto, l'uomo si accorgerebbe che sta camminando, non sui suoi piedi ma sul dorso di una tigre. Si potrebbe osservare che la fessura della coscienza è stata aperta da Freud proprio attraverso il sogno come qui dice Nietzsche. Ma, soprattutto, si comincia ora a comprendere meglio in che senso l'intelletto è menzognero, in che senso l'uomo della conoscenza crede di conoscere, e conosce però solo ciò che è utile. Ciò che è utile a che cosa? A quella insaziabile volontà di vita sulla quale la coscienza sta posata senza che essa ne abbia nozione. Dopo di che Nietzsche approfondisce questo tema della menzogna dell'intelletto e lo collega all'aspetto sociale dell'uomo. In verità ciò che muove lo uomo verso la costruzione di quelle menzogne che sono i concetti dell'intelletto, abbiamo già detto, è l'utilità della sopravviven-

za che soprattutto si guadagna mediante l'accordo sociale. Viene detto molto bene che la verità è sociale, nel senso che sono gli uomini fra loro che stabiliscono che cosa è la verità. Sorge qui, nel contesto sociale, il contrasto tra verità e menzogna, le quali hanno senso quando almeno due uomini ci sono; se ci fosse un solo uomo, non ci sarebbe contrasto tra verità e menzogna. Ma allora, queste convenzioni sociali del linguaggio che cosa designano propriamente? Ecco il tema che Nietzsche affronta subito dopo: esse non hanno proprio nessun rapporto con le cose che vogliono indicare; esse si riferiscono a cose "per convenzione" e, cioè, mediante metafore. La metafora qui non è una figura retorica tra le altre figure, come quando si dice che Ettore combatteva con un leone: tutte le parole del nostro vocabolario sono metafore. Lo sono per una serie di ragioni che precedono lo stesso linguaggio, sicché la metaforicità dell'uomo precede addirittura il linguaggio. Scrive Nietzsche: "Uno stimolo nervoso trasferito in una immagine, ecco la prima metafora; l'immagine è poi plasmata in un suono, ecco la seconda metafora; ogni volta si fa un cambiamento completo della sfera, un passaggio ad una sfera del tutto differente e nuova". Abbiamo, dunque, tre livelli: il livello delle impressioni, degli stimoli nervosi, degli impulsi; questi si traducono nel livello dell'immagine. L'immagine, perciò, è già metaforica, cioè già la sensazione interpreta, non rispecchia ma trasforma. Poi l'immagine diventa parola: ulteriore trasformazione, passaggio, metaforicità vera e propria. Il linguaggio, quindi, non dice la realtà, ma umanizza la realtà in quanto, rispetto alla realtà, stabilisce le relazioni che per l'uomo contano. La parola dice quegli aspetti che sono importanti per l'uomo, che hanno valore per lui; non quelli "veri". La metaforicità è, quindi, una illusione utile, ma è pur sempre una illusione. In conclusione: che cos'è, dunque, la verità? Quella menzogna sociale che è codificata, che una determinata società ha stabilito corrispondere al vero; quindi, chi mente secondo certi canoni dice il vero, chi mente secondo altri canoni dice il falso. L'uomo deve servirsi di queste metafore, di questi accordi per garantirsi la sopravvivenza. Ma donde, allora, l'impulso verso la verità dell'uomo, se la verità è intesa ora come qualcosa di assoluto che va al di là dell'utilità metaforico-sociale? La risposta non viene affrontata da Nietzsche in questo saggio. Egli si preoccupa, piuttosto, di avanzare una distinzione tra due modi di essere menzogneri, all'interno di quella menzogna che è la società il modo menzognero dell'uomo mitico e quello dell'uomo scientifico. È il punto che più ci interessa: il rapporto tra l'intelletto intuitivo e l'intelletto calcolante. Tutti e due, però, all'interno di quel quadro che già si è delineato, per cui in ogni caso la intelligenza, il sapere, la ricerca del vero, stanno entro, appunto, le cornici della menzogna, del non-vero. Nietzsche osserva che non c'è differenza radicale fra l'indagatore moderno, il filosofo e lo scienziato, e l'astrologo che "umanizza le stelle" traendone oroscopi. Entrambi obbediscono ad un impulso metaforico. L'impulso a fornire metafore non è un'attività dell'uomo fra le altre, ma è l'uomo stesso: l'uomo è l'incarnazione dello spirito metaforico, è una metafora vivente. Se noi facciamo astrazione dall'istinto meta-

forico, scrive Nietzsche, facciamo astrazione dall'uomo stesso, dalla sua capacità peculiare di umanizzare il mondo, di ergersi come misura di tutte le cose, dalla capacità di cogliere le cose per quel tanto che a lui interessano e riguardano. Questa capacità, questo atteggiamento verso il mondo, noi lo vediamo però realizzato in due modi: o come quell'atteggiamento che interpreta il mondo miticamente, poeticamente (tutte quelle civiltà, e tutte quelle culture, che umanizzano il mondo e si pongono in un atteggiamento metaforico verso le cose non sotto il profilo del sapere scientifico, ma sotto il profilo del sapere mitico, poetico, religioso); o come atteggiamento scientifico che non è meno metaforico del primo, ma è certo differente nel suo modo di essere metaforico. Questo della scienza è l'atteggiamento che nasce con Socrate, con Platone; esso caratterizza non altre, ma proprio la nostra civiltà, la nostra cultura. Le civiltà mitiche e quelle scientifiche hanno un terreno, un fondamento comune: il carattere metaforico dell'uomo; ma hanno due modi diversi di svolgere questa metaforicità. A questo tema è dedicata la fine del saggio. Qui Nietzsche guarda alle singole civiltà come a grandi sogni. Una civiltà, una cultura, è un grande sogno, un sogno collettivo invece che individuale, basato sul mentire insieme secondo un canone stabilito insieme.

Che diritto ha la nostra civiltà, basata sull'intelletto scientifico-calcolatore, di rifiutare a sua volta di essere un "sogno", una "metafora"? Che diritto ha di arrogarsi la pretesa della verità, abbassando a sogno le altre civiltà e culture? Non cavalchiamo anche noi la nostra tigre, la tigre dell'intelletto scientifico? E che rapporto c'è tra l'intelletto scientifico e pensiero mitico che l'ha preceduto? A questo rapporto è dedicata appunto l'ultima pagina del saggio che stiamo esaminando. Scrive Nietzsche chi ci sono epoche nelle quali l'uomo razionale e l'uomo intuitivo stanno l'uno accanto all'altro, il primo con la paura dell'intuizione e il secondo con il disprezzo per l'astrazione; entrambi sono accomunati dall'ansia, dal desiderio di dominare sulla vita. Dominano con strumenti diversi, ma entrambi dominano sulla vita. Stando al contesto di questo saggio, tale dominare sulla vita si riferisce sia alla necessità dell'uomo, essere debole, di trovare un sistema per sopravvivere nella natura; sia alla necessità di trovare una organizzazione della società umana che sia garantita da quella verità pubblica, convenzionale, che gli uomini stabiliscono insieme, affinché l'uno non inganni l'altro. Entrambi, quindi, sono uomini del dominio sulla vita; ma vediamo come l'uomo razionale domina sulla vita: egli sa affrontare i più importanti e i più impellenti bisogni con la prudenza, la regolarità; l'uomo intuitivo, invece, in quanto non vede quei bisogni e considera come reale soltanto la vita trasformata dalla finzione in parvenza e bellezza. Quindi tutti e due hanno a che fare con i bisogni, con la durezza dell'esistenza; l'uomo razionale affronta questo problema, e quindi cerca di dominare il bisogno e di dominare la vita, con gli strumenti della prudenza, della precisione, con la regolarità dei suoi atti, dei suoi comportamenti. L'uomo intuitivo, piuttosto, tende a non prendere in considerazione assoluta quei bisogni, tende a trascurarli, a tenerli in sott'ordine; per lui la vita non è che trasformazione di questi bisogni stessi in apparenza bella. L'uno affronta i bisogni con gli strumenti della ragione; l'altro affronta il bisogno nascondendosi con l'arte.

"Se l'uomo intuitivo, scrive Nietzsche, come è avvenuto nell'antica Grecia, sa usare le sue armi più vittoriosamente e più prepotentemente dell'avversario (cioè dell'uomo razionale) può configurarsi in caso favorevole una civiltà mediante il dominio dell'arte sulla vita". Se l'uomo intuitivo prevale, che è quello che caratterizza un popolo in una fase della sua storia, allora può capitare che si costituisca addirittura una civiltà, una grande cultura. Questa civiltà è caratterizzata dal dominio dell'arte sulla vita. "Quella finzione, quel rinnegamento della miseria, quello splendore delle istituzioni metaforiche e, in generale, dell'immediatezza dell'inganno accompagnano tutte le manifestazioni di una siffatta vita!" La vita dell'uomo intuitivo, di una civiltà fondata sulla prevalenza dell'istinto artistico rinnega la miseria con la bellez-

za delle immagini metaforiche; rinnega l'immediatezza del bisogno in quanto di questo bisogno fa occasione di creazione artistica, di trasvalutazione artistica. "Ne l'abitazione nè l'andatura nè l'abbigliamento lasciano scorgere di essere stati inventati da un bisogno impellente". Poche righe estremamente acute: c'è tutta una interpretazione del mondo antico, per noi oggi ampiamente familiare e veritiera e che lascia scorgere in quale modo Nietzsche guardava il mondo greco, soprattutto il mondo greco pre-classico (sesto-quinto secolo). In questo modo lo strumento, tutto ciò che costituito da una techné che deve soddisfare il bisogno immediato ed elementare, non lasciano trasparire l'uso al quale sono destinati, non lasciano vedere ciò per cui l'uomo si è affannato a costruirli, inventarli; tutto ciò è nascosto da un istinto artistico che non mostra di avere rapporto con l'uso specifico. Siamo di fronte ad un uomo che affronta il bisogno, non tanto e non soltanto ponendosi il problema della sua soluzione razionale, ma piuttosto ponendosi il problema della sua trasvalutazione e trasformazione estetica. Sembra quasi, scrive Nietzsche, che attraverso tutte le cose dell'uso comune si esprima una sublime felicità, una serenità olimpica e, per così dire, un giocare con ciò che è serio. Questa cultura gioca, anzi gioca proprio con ciò che è serio. La brocca, il pugnale non lasciano quasi vedere l'uso per il quale sono modellati; essi sono occasioni di gioco estetico. Gioco, naturalmente, non nel senso della pura evasione ludica. Estetico non nel senso di un estetismo decadente, come nella nostra civiltà che parla di una estetica come scienza separata, come atteggiamento separato, così come parla di una morale come scienza separata, della metafisica e di tutte le scienze come separate. Nell'uomo mitico non c'è nessuna separazione: vi è una implicazione di tutti questi aspetti; l'estetico non è una cosa accanto al serio, al tragico o al pratico: l'estetico è il senso stesso della vicenda umana; estetica è innanzitutto la natura; in Eraclito, estetico è il gioco del caso. Questa gente gioca con ciò che è serio ed eleva il gioco a valore stesso della esistenza.

Vediamo ora, invece, come si comporta l'uomo della ragione, della astrazione. "L'uomo guidato dai concetti o dalle astrazioni, scrive Nietzsche, non riesce per mezzo loro a respingere l'infelicità, senza riuscire egli stesso a procurarsi la felicità delle sue astrazioni". Mentre, cioè, egli si sforza, per quanto è possibile, di liberarsi dal dolore, l'uomo intuitivo "raccoglie dalle sue intuizioni, oltre che una difesa dal male, una illuminazione, un rasserenamento che affluiscono incessantemente". Quindi: l'uomo guidato dai concetti respinge l'infelicità, cerca di rispondere in maniera più efficiente sia al problema del bisogno che al problema del dolore; ma perde la felicità, quella felicità che egli non può ricavare dalle sue astrazioni. "Senza dubbio, scrive Nietzsche, l'uomo intuitivo soffre più violentemente quando soffre, egli soffre

anzi più spesso poichè non sa imparare dall'esperienza e cade sempre, di nuovo al medesimo pozzo in cui era caduto una volta". L'uomo intuitivo non ha ripari pratici e non fa tesoro dell'esperienza: non è, direbbe Levi-Strauss, un uomo cumulativo (non accumula conoscenze) e nel dolore non ha misura, si lamenta, grida e non può trovare consolazione. Quanto diverso, invece, è il comportamento, di fronte ad un'uguale sventura, dell'uomo stoico (uomo razionale delle tecniche e del Deus ex machina): costui, ammaestrato dall'esperienza, si domina con l'aiuto dei concetti (saggezza), non grida, ma "si avvolge nel suo mantello e cammina a passo lento sotto il temporale"; l'uomo stoico di fronte alla sventura reagisce con l'ordine, con la calma, con i concetti. In tal modo, però dissimula, dissimula quanto l'altro. Tutti e due sono simulatori, ingannatori metaforici; tutte e due sono maschere; dominano sulla vita in virtù di una forza che non dice la verità, che non può dire la verità, che è al di fuori della verità; ma con due atteggiamenti differenti: uno dissimula chiudendosi dentro il suo mantello e non concedendo al dolore di manifestarsi nei tratti del volto o nelle grida della voce, va sotto il temporale calmo e tranquillo, almeno in apparenza; l'altro simula una bellezza che non c'è, una armonia che non esiste, nasconde i guai dell'esistenza attraverso un velo estetico. Ma cerchiamo di cogliere l'aspetto più profondo dell'analisi di Nietzsche. Che cosa egli sta dicendo in queste pagine? Sta dicendo che sia la civiltà mitica, sia la civiltà scientifica sono affette da una sorta di simulazione, sono maschere, non realtà; il vero non appartiene nè all'una nè all'altra, sicchè da questo punto in avanti è per Nietzsche chiaro che la soluzione della Nascita della Tragedia è una soluzione radicalmente sbagliata. La Nascita voleva opporre alla scienza l'arte, ai concetti l'intuizione, al positivismo la filosofia di Schopenhauer, alla tecnica l'arte di Wagner; ma Schopenhauer e Wagner sono essi stessi simulatori, attori illusionisti, poichè illusionista è l'uomo nella sua radice, poichè l'uomo è colui che parla e che, parlando, inventa, crea metafore, dimentica, oblia, trasvaluta, trasforma, trasferisce, e, nel far ciò, non affronta nel suo cuore il problema della vita. Sicchè questo breve saggio nietzschiano apre una prospettiva problematica entro la quale Nietzsche si muove ovviamente a disagio: egli è già qui in disaccordo con Wagner e con le soluzioni estetiche della prima fase della sua vita, ma non ha ancora rotto con Wagner; siamo nel 1873: fra tre anni quella rottura non sarà occasione nata, come Wagner ha sempre pensato, da motivi personali; essa era già in cammino nelle riflessioni che abbiamo testè riassunto.

Cerchiamo di riassumere rapidissimamente i punti che sono emersi da questa analisi dedicata al saggio su Verità ecc. Abbiamo detto: 1) Eterogeneità tra verità umana e verità cosmica; dall'altra parte si osserva che ciò che noi chiamiamo verità è un obbligo di

mentire canonicamente, cioè secondo le convenzioni sociali, e la eterogeneità nasce dal fatto che, se la verità è sociale l'universo non lo è. Esiste un'infinità di tempo prima e dopo quel minuto che caratterizza la vita umana. 2) Il linguaggio è metaforico, ma ancora di più, la sensazione stessa è metaforica; già nel primo rapporto con le cose l'uomo transvaluta, trasferisce, opera una transfert, sicché non è la sensazione non è il linguaggio che è metaforico: è l'uomo che per essenza è metaforico. 3) In che modo l'uomo è metaforico? Per quello che l'esperienza storica ci mostra, per quello che poteva sapere Nietzsche al suo tempo, si può essere metaforici in due modi, ci sono cioè dietro di noi e accanto a noi due tipi di civiltà metaforiche: la civiltà mitica e la civiltà scientifica, ovvero la civiltà artistica e la civiltà razionale. Non conosciamo un terzo tipo di uomo. 4) L'uno e l'altro atteggiamento mirano a dominare sulla vita. Sia l'uomo mitico, sia l'uomo scientifico vogliono dominare sulla vita anche se esercitano questo dominio con modi diversi o con risultati diversi: uno è felice, là dove l'altro è disperato e viceversa. Ma ciò, ricordiamo, proprio perché sia l'uomo mitico, sia l'uomo razionale mirano a dominare sulla vita. Di qui il grosso problema che Nietzsche enuncia due volte, ma che non affronta in questo saggio: donde nasce l'istinto di verità e la figura del filosofo? E' vero che il filosofo vuole proprio la verità, e non una verità metaforica? Ciò che vuole è proprio vedere le cose nella loro essenza così come sono? Chi è il filosofo ed onde trae il suo istinto di verità, se la verità mitica e quella scientifica sono un modo metaforico di affrontare il problema dell'esistenza, e sono un modo di dominare la vita? Forse che anche il filosofo vuole dominare a sua volta la vita? Questo sarà il grande sospetto che accompagnerà Nietzsche fino alla fine. 5) L'arte non è più vera della scienza; ciò che nella Nascita della Tragedia era indicato come lo strumento della verità è abbassato a pura metaforicità; l'arte non è più vera della scienza, ma vale anche il contrario: la scienza non è più vera dell'arte, è un modo per dominare la vita, non un modo per conoscerla. 6) Inattendibilità della coscienza come testimone di questi problemi: la coscienza è un sogno privato, così come le civiltà sono un sogno pubblico; la coscienza cammina sul dorso di una tigre senza saperlo; ne ha solo dei sospetti.

LA TECHNE RETORICA.

Della metaforicità del linguaggio Nietzsche si è occupato anche in un corso universitario sulla retorica, tenuto tra il 1872 e il 1873, negli stessi mesi in cui meditava sul saggio testè esaminato. L'intento di Nietzsche era innanzitutto quello di spiegare cos'era la retorica per i Greci. La prima interessante osservazione potreb-

be essere questa: non soltanto Nietzsche, come era logico, mette in rilievo il carattere peculiare della retorica per tutta la civiltà greca (il popolo greco era un popolo retorico per eccellenza), ma soprattutto mette in rilievo che questo amore del linguaggio, questa esuberanza della parola, indicano già quello che sarà il destino della civiltà greca, e insieme anche il destino della civiltà occidentale; destino che si può iscrivere sotto due parole: Dialettica e Democrazia.

Il mondo greco doveva necessariamente concludersi nella dialettica, cioè la filosofia di Platone, e nella democrazia, come ordinamento tipico della civiltà greca. Dialettica e Democrazia sono l'esito fatale della storia greca, che rivela l'essenza del linguaggio. Il linguaggio non era solo, per i Greci, amore per la parola, era molto di più: il linguaggio, la parola, era il sinonimo del potere, della potenza. Chi possedeva il linguaggio dominava la vita. Non sono forse dialettica e democrazia forse di dominazione evidenti! E' con la parola che si ottiene il potere e colui che sa dominare sulle cose, ha una techne che gli consente di essere padrone delle cose; ma colui che sa parlare domina anche nell'assemblea, domina in quel tipo di organizzazione politica che fatalmente i Greci dovevano raggiungere come culmine della loro civiltà, ma da cui, anche per Nietzsche, comincia la decadenza. Dialettica e democrazia sono gli spartiacque tra l'uomo mitico e l'uomo decadente razionale. Nietzsche afferma inoltre che l'arte greca è retorica e anche qui vediamo chiaramente l'abbandono delle posizioni della Nascita della Tragedia: non è la musica l'arte per eccellenza, anzi è la lingua, è la retorica, e si aggiunge, coerentemente col fatto che la retorica è un potere, che essa è una forza, una techne. In che senso la retorica è techne retorica? Nel senso che l'uomo greco è retorico sia per istinto inconscio (è inconsciamente artista, creatore di metafore, di forme), sia perché specializza, perfeziona questo suo istinto e lo porta alla scienza consapevole, cioè a quello che si chiama techne retorica in senso stretto. Ma in generale tutto ciò che il greco fa e che chiama techne ha il suo modello nella lingua.

La retorica è forza persuasiva, è quella forza che aiuta a mettere in luce, a far vedere, delle cose, le relazioni che le cose hanno con noi, già si era visto nel saggio Su Verità ecc. come lo uomo si rapporta alle cose, non prendendole per ciò che sono, ma privilegiando quegli aspetti che gli sono utili. Qui si dice che ciò accade in virtù della forza retorica, della capacità retorica dell'uomo. Il singolo fa valere quelle cose che servono a lui personalmente; il filosofo fa valere quelle cose che valgono per l'uomo in generale; ma l'uno e l'altro compiono una medesima operazione: fanno vedere e valere e inducono la convinzione. Il problema dell'uomo non è quindi di dire la verità; ciò che caratterizza la civiltà umana è il persuadere, il porre una gerarchia di valori,

il porre ciò che conta di più, sicché tutta la ricchezza degli sforzi inventivi dell'uomo, sia dell'uomo artista, sia dell'uomo scientifico, ma non sono volti ad una verità inutile, ma alla persuasione. Resta il problema già prima indicato; se è così, che cos'è la filosofia? Se è così, donde l'istinto della verità? Già è in cammino sia il problema di Umano Troppo Umano, cioè di scoprire un discorso che non sia catturato dall'antropomorfosi, dalla metaforicità; sia l'altro problema che emergerà più avanti: colui che vuole davvero la verità può soltanto essere oltremodo o il suo profeta: cioè Zarathustra.

IL PROBLEMA della TECNICA in HEIDEGGER

Affronteremo ora il problema della tecnica in Heidegger esaminando il saggio del 1953 La questione della tecnica (trad. it. in Saggi e discorsi, Mursia, Milano 1976). Nel porre il tema della tecnica Heidegger non dimentica certo la tesi nicciana a noi nota come vede appunto nella tecnica l'esito finale della tradizione metafisica; quella tradizione che ha avuto inizio con la filosofia socratico-platonica e col "Deus ex machina" euripideo. Avremo così occasione di esaminare un tipico sviluppo del pensiero nicciano nell'opera di uno dei massimi pensatori contemporanei. Nel saggio indicato, Heidegger esordisce dicendo che è sua intenzione porre la "domanda" circa la tecnica. Tutta la filosofia heideggeriana si presenta, potremmo dire, come un domandare; il saggio che ora esaminiamo si conclude appunto con l'affermazione che "il domandare è la pietà del pensiero". Il domandare, aggiunge Heidegger all'esordio, lavora a costruire una via: è domandando che si costruisce la via del pensiero ed è a questa via che bisogna porre attenzione. "Tutte le vie del pensiero, più o meno percepibili, conducono in un modo peculiare a muoversi attraverso il linguaggio". Questa affermazione ci diviene chiara se ricordiamo la tesi nicciana della costitutiva retoricità dell'essere umano: pensare significa muoversi nel linguaggio, attraverso e al fondo di esso; ma il linguaggio per Nietzsche è anche originalmente techné, techné retorica, sicché il problema della tecnica non può non imbattersi per essenza col problema del linguaggio. Quale però la ragione che induce a porre la domanda circa la tecnica? Heidegger risponde: "Noi poniamo la domanda circa la tecnica e intendiamo con ciò procurarci un rapporto libero con essa". Noi non riusciamo a rapportarci alla tecnica in modo libero: essa ci invade e ci condiziona; di qui la domanda. Ma la tecnica però, si osserva poi, non si identifica con l'essenza della tecnica. Quando cerchiamo l'essenza dell'albero, e semplifica Heidegger, non possiamo non accorgerci che ciò che governa ogni albero non è a sua volta un albero che si possa incontrare tra gli altri alberi come uno di essi. Ne consegue che "la essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico. Non possiamo quindi esperire veramente il nostro rapporto con l'essenza della tecnica finché ci limitiamo a rappresentarci la tecnicità e

a praticarla, a rassegnarci ad essa o a fuggirla. Restiamo sempre prigionieri della tecnica e incatenati ad essa, sia che la accettiamo con entusiasmo, sia che la neghiamo con veemenza. Ma siamo ancora più gravemente in suo potere quando la consideriamo qualcosa di neutrale; infatti questa rappresentazione, che oggi si tende ad accettare con particolare favore, ci rende completamente ciechi di fronte all'essenza della tecnica". In tutti questi modi, dunque, noi non abbiamo posto il pensiero sulla via della domanda. Né l'esaltazione "baconiana" della tecnica, né la sua stentorea condanna come "strumento diabolico", servono ad indagarne l'essenza e ad intuire, in conseguenza di questa indagine, un rapporto liberatorio rispetto ad essa. Più grave di tutti, poi, l'atteggiamento che, accettando la tecnica come un mezzo, la considera "neutrale". Chi si lascia catturare da questo atteggiamento non è neppure in grado di comprendere la domanda circa l'essenza della tecnica. La scienza e la tecnica, dice altrove Heidegger, non "pensano": esse calcolano e manipolano strumenti supposti "neutrali" (la scienza, si dice, è neutrale, non ideologica). Proprio questo atteggiamento designa la massima schiavitù nei confronti del domandare del pensiero e delle sue vie.

Heidegger definisce l'atteggiamento in parola la "definizione strumentale e antropologica della tecnica". Tale definizione si compone di due parti correlative. La prima parte dichiara che la tecnica è un mezzo rivolto a un fine, in vista di fini, un mero strumento; la seconda parte che tecnica è un prodotto dell'uomo, un'attività umana. Tale modo di pensare è oggi diffusissimo. Né si può negare che la definizione strumentale è antropologica della scienza sia "esatta": essa trova facile riscontro in esempi ed evidenze empiriche. Ma ciò che è esatto non è anche necessariamente vero. Heidegger distingue fra esattezza e verità, riprendono anche qui una distinzione che Nietzsche ha posto per primo. L'intelletto calcolante nasce, secondo Nietzsche, con la dialettica e con la logica socratico-platonica; esso sorregge e definisce tutta la scienza moderna nel suo sforzo di ridurre le cose all'ambito del calcolabile, della esatta rappresentazione. Questo concetto di verità come esattezza non coincide però col concetto di verità che era proprio del pensiero presocratico, dove il filosofo si rivolgeva a ciò che è "degno di venir saputo", cioè ai "valori". Anche Heidegger si rifà, sotto l'ispirazione nicciana, alla filosofia presocratica, sebbene a suo modo, cioè non sotto il profilo dei "valori". Il punto dunque è: la definizione strumentale della tecnica coglie l'essenza della tecnica o non piuttosto deriva inconsapevolmente da essa? Secondo Heidegger, la rappresentazione strumentale della tecnica "condiziona ogni sforzo di condurre l'uomo nel giusto rapporto con la tecnica", cioè in un rapporto liberatorio. La definizione strumentale è una definizione "tecnica", catturata dalla mentalità tecnologica. In essa si sostiene che la tecnica è un puro mezzo, sicché tutto il problema riguarda il modo in cui fa servire tale mezzo a "scopi umani"; la tecnica, essendo di per sé neutrale, deve venir "spiritualizzata", al fine di possedere, si potrebbe dire, una "tecnica dal volto umano". Ma tutto ciò si basa sul presupposto che la tecnica sia, appunto, un puro mezzo; ma "nell'ipotesi

che la tecnica non sia un puro mezzo, che ne sarà della volontà di dominarla? E si potrebbe del resto osservare che proprio l'esistenza di un "problema della tecnica", di una esigenza di libero rapporto con essa, sempre più avvertito, rende sospetta la definizione antropologico-strumentale: se la tecnica è uno strumento umano, in che senso tale strumento sarebbe "sfuggito" al controllo dell'uomo? In che senso esso sarebbe capace di sostituirsi all'uomo conducendo ad esiti non voluti ed anzi ad una schiavitù nei confronti dei mezzi tecnici? Tutto ciò appare oscuro e contraddittorio.

Ma con queste considerazioni si è intanto venuta precisando la domanda iniziale sulla tecnica: data la definizione strumentale e antropologica della tecnica, oggi prevalente, diviene palesemente necessario chiedersi: che cos'è uno strumento? Che significa "mezzo"? Che cos'è la "strumentalità" in se stessa? Se l'essenza della tecnica è di essere strumento e mezzo, qual'è l'essenza dello strumento o mezzo? In generale lo strumento è appunto ciò che opera come mezzo in vista di fini. Ciò che opera in vista di fini si chiama anche causa. Causa è tutto ciò che produce un effetto attraverso mezzi, sicché dove domina la strumentalità domina anche la causalità.

Chiedersi cosa sia uno strumento comporta dunque chiedersi cosa sia la causa, come si possa causare, produrre degli effetti. Ora, circa l'essenza della causalità noi ci troviamo di fronte ad una tradizione antica e ben consolidata: essa ci insegna a partire da Aristotele, che l'esser causa si specifica in quattro modi: la causa materiale (per esempio ciò di cui una cosa è fatta: il marmo come causa materiale della statua), la causa formale (la forma della statua: per esempio la forma del Dio Apollo), la causa finale (lo scopo per cui è stata fatta la statua: per esempio per adornare un tempio), la causa efficiente (ciò che produce l'effetto, lo scultore). Il pensiero occidentale non ha in generale ritenuto di dover approfondire oltre la questione. Non si è ad esempio mai chiesto: perché ci sono quattro cause? Perché proprio queste? Che cosa le unifica come "cause"? Bisogna inoltre osservare, dice Heidegger, che la mentalità moderna ha in generale ridotto le quattro cause ad una sola, pur senza riflettere su questa riduzione. Per noi è propriamente causa solo la quarta, la causa efficiente. Se riflettiamo sull'esempio aristotelico della statua, o su quello heideggeriano del calice sacrificale che è del tutto analogo, avvertiamo un certo fastidio a dichiarar causa della statua o del calice il marmo o l'argento, e così pure il rito cui l'oggetto deve servire o la sua forma. Noi non chiamiamo più queste cose "causa": chi è causa per noi è solo l'artefice, lo scultore o l'orafo. E' appunto questa mentalità che opera nella definizione strumentale della tecnica: la tecnica è ciò che ha fatto l'uomo; l'uomo è la causa efficiente che ha determinato la tecnica. Senonché Heidegger osserva che, proprio quella causa efficiente che noi privilegiamo, in Aristotele di fatto non esiste. La lingua greca non possiede un termine corrispondente alla nostra espressione "causa efficiente". Come si vede, le vie del linguaggio, quando siano battute dal pensiero, riservano strane sorprese. Diviene necessario riesaminare l'intera

questione. La parola "causa", da dove viene? Si tratta di una parola latina con la quale i Romani traducevano il termine greco "aition"; ma aition non significa causa nel senso della causa efficiens: se vogliamo rendere più adeguatamente il concetto pensato dai Greci con la parola aition dobbiamo tradurre con "esser responsabile". Le quattro cause, dice Heidegger, sono i modi, tra loro connessi, dell'esser responsabile. I Greci ragionano quindi in questo modo: se è qui presente un calice sacrificale, a che cosa esso è debitore per la sua presenza? Innanzitutto all'argento; è l'argento che è responsabile dell'esserci qui un calice sacrificale. L'argento è la hyle, la materia; essa non "fa" il calice, ma ha sulle spalle, per così dire, la responsabilità della sua presenza. In secondo luogo il calice è debitore del suo aspetto a ciò che i Greci chiamano eidōs, la forma; in terzo luogo al tēlos. Il tēlos non è propriamente il fine o lo scopo, o meglio: quando noi diciamo fine e scopo non pensiamo più in modo greco questi termini; il fine, lo scopo è per noi sempre ciò che sta nelle intenzioni, nella "testa", di colui che agisce; sicché torniamo alla causa efficiente sulla quale appiattiamo e alla quale riduciamo di fatto ogni altro modo dell'esser causa. Senonché la causa efficiente non riguarda per nulla l'aition dei greci. Tēlos dunque, pensando propriamente, indica ciò che sorgendo raggiunge la sua compiutezza, la sua delimitazione, il suo compimento. Quando è compiuto il calice sacrificale? Quando esso è adeguato a quello che è il suo scopo, cioè quando esso incarna il sacro. La sacralità non è un fine estrinseco, qualcosa che si aggiunge al calice dell'esterno: da una parte il calice, come mezzo o strumento inerte; dall'altro il sacro, l'intenzione sacrificale. Questo è il nostro modo di vivere il sacro (ciò per cui Nietzsche dirà che le chiese sono diventate le tombe e i sepolcri di Dio), non il modo greco. Per il Greco la costruzione del calice, la materia stessa che bisogna modellare, ecc., sono vivificate dall'interno dal senso del sacro cioè dal Tēlos. L'artigiano antico considera ogni suo gesto come sacrale, ogni azione come rituale. L'operare non deriva propriamente da lui, dalla sua libera volontà individuale, ma dalla presenza del sacro che regge e governa, occasiona e destina la costruzione del calice sacrificale. E del resto il fabbro dell'età del ferro viene considerato dalla comunità come una sorta di sacerdote al quale sono state affidate dagli dei le forze del fuoco e della terra. Il tēlos perciò è una finalità che non sta fuori del processo, ma un atteggiarsi compenetrante che conduce il processo alla sua realizzazione compiuta. Come si vede, per comprendere la parola tēlos nel suo significato originario dobbiamo compiere un notevole sforzo, dobbiamo liberarci da quella mentalità tecnologica, che fa della causa un puro mezzo, e cercar di recuperare una mentalità radicalmente difforme. Ma più di tutto poi ci è difficile comprendere la posizione dell'orafo che per noi è, semplicemente, la causa efficiente, colui che "fa" il calice. In che senso invece dobbiamo

pensare che l'orafo, come causa, è colui che, assieme a quanto detto sopra, è responsabile? L'orafo, dice Heidegger, considera e raccoglie i tre modi già menzionati dell'esser responsabile (hyle, eidos, telos). Ma considerare, riflettere, si dice in greco lêghein, logos; il logos si fonda sull'apofainesthai, sul far apparire. Allora l'orafo "è corresponsabile come ciò da cui la produzione e il sussistere del calice sacrificale ricevono la loro prima emergenza e la conservano. I tre modi dell'esser responsabile menzionati prima devono alla considerazione dell'orafo il fatto e il modo del loro apparire ed entrare in gioco nella produzione del calice sacrificale". L'orafo dunque è responsabile, non perchè "fa", perchè manipola, perchè agisce con mezzi strumentali in vista di fini: tutto ciò è conseguenza dell'esser causa in senso greco, e non l'esser causa originario; tutto ciò è reso possibile da una dimensione più originaria che caratterizza la posizione dell'orafo in quanto è colui che è causa del calice sacrificale. Quale dunque la posizione, la responsabilità dell'orafo? Egli innanzitutto è colui che raccogliendo i tre modi dell'esser causa (argento, calice, sacro), li tiene uniti insieme; essi si unificano mediante lui. Egli è responsabile innanzitutto di questa unità. Ma tenere unito insieme si dice, come abbiamo visto, lêghein logos e logos designa anche il dire, il parlare, il discorso. Se vogliamo tradurre nei termini nicciani che ci sono familiari, l'orafo è responsabile in quanto è colui che è dotato della potenza metaforica, della potenza del linguaggio. Qui logos va pensato nella sua originarietà prima: il dire originario, la metaforicità costitutiva dell'uomo, che altro è se non l'esser responsabile di ciò che appare (apofainesthai)? Che cosa fa l'uomo mediante la metafora? Nietzsche risponde: "fa valere, fa apparire, fa vedere, mostra e manifesta".

Il logos è ciò che mette in luce le relazioni che interessano noi, sicchè il causare dell'orafo acquisisce una gamma di significati e di aspetti che nella causa efficiente non erano pensati, che erano caduti nell'oblio. L'uomo è responsabile perchè "fa venire fuori" il calice, e non perchè compie certe azioni di manipolazione, ecc.. Se ci atteniamo alla rappresentazione comune ed "esatta", chi può negare che l'orafo batte, modella, ecc.? Tutti lo vediamo. La causa dà dunque una rappresentazione esatta della situazione. Ma prima di questa esattezza sta qualcosa d'altro: perchè l'orafo possa battere, picchiare, modellare, ecc., lui stesso deve essere colui che è responsabile di una "apertura", dell'apertura di uno "spazio luminoso" in cui le cose vengono in emergenza e si presentano. In termini generali: l'uomo è responsabile di questa apertura, cioè di questa capacità di trar fuori, di far vedere, di far emergere, di mostrare. Il logos, il vedere che la hyle può diventare eidos, sotto la spinta di un telos, recante i tre momenti ad unità (all'unità del calice sacrificale che si mostra nell'apparire, che avanza nella presenza e sta lì, appunto, davanti) sono condizioni dell'operare pratico. Non nel senso che la teoria precede la prassi; questo modo di ragionare, di nuovo, non è greco, ma moderno; non si tratta di una "progettazione" tecnica. L'esser con-

dizione non è una prima temporale o strumentale. Analogamente, lo esser responsabile dell'orafo non va inteso in senso morale. "Noi moderni, scrive Heidegger, siamo troppo facilmente inclini a intendere l'esser responsabile in senso morale, come una mancanza, oppure a interpretarlo come un operare. In entrambi i casi ci precludiamo la via a capire il senso originario di ciò che più tardi è stato chiamato causalità. Finchè questa via non è aperta, neppure potremo scorgere che cosa propriamente sia la strumentalità che si fonda sulla causalità". Heidegger è qui pienamente in linea con Nietzsche: morale, metafisica, scienza, estetica, teoria e prassi, sono distinzioni che caratterizzano l'uomo moderno e la sua caratteristica alienazione metafisico-scientifico-tecnologica. L'esser l'uomo responsabile non concerne dunque il suo esser "buono" o "cattivo", il suo fare "buon uso" o "cattivo uso" di un mezzo, ma il suo essere colui che porta qualcosa all'apparire e che ha il peso di questo portare. Qualcosa si manifesta tramite lui, il suo logos. L'esser responsabile, scrive Heidegger, "ha il carattere fondamentale del lasciar avanzare nell'avvento", del lasciar avvenire o accadere; l'esser responsabile è un "portare nella presenza, nell'apparire presente". Come intendere questo "portare"? Heidegger si riferisce a un passo del Simposio di Platone: "Ogni far avvenire di ciò che qualunque cosa sia - dalla non presenza passa e si avvanza nella presenza è produzione". Come si dice produzione in greco? Si dice pôiesis. Il portare è dunque una pôiesis. Ma che significa pôiesis? Pôiesis in greco non è soltanto il fare artigianale, e nemmeno soltanto il fare dell'artista e del poeta. Il termine non concerne la sfera "estetica" intesa alla maniera moderna. Anche la physis, la natura, è a suo modo pôiesis, è a suo modo poetica. Anzi la pôiesis si specifica per i Greci i due modi: quella produzione che concerne la physis e quella produzione che concerne la technè. Physis significa in greco "ciò che si genera da sé"; la physis è dunque produzione, pôiesis, nel senso che essa da sé conduce alla presenza, da sé manifesta e mostra. Physis non è la natura pensata in senso moderno, cioè come realtà esterna e contrapposta all'uomo, come "oggetto" dell'uomo che sarebbe invece il "soggetto"; physis è pensata dai Greci indipendentemente dal dualismo gnoseologicistico della metafisica (dualismo appunto di soggetto e oggetto, spirito e natura); physis, come l'autogenerantesi, comprende l'uomo stesso: anche l'uomo è physis; egli stesso viene nella presenza come una pôiesis che si produce da sé (ciò comincia a non esser più vero per noi; di qui appunto il problema della tecnica; ma non anticipiamo). Abbiamo chiarito quella pôiesis che è physis. Vediamo ora l'altro modo della pôiesis. Qui incontriamo la parola decisiva: technè. La technè è quella produzione che non avviene da sé, che produce avendo in altro la responsabilità del suo produrre, che si produce attraverso altro e non per sé stessa. Gli alberi, gli animali si producono per natura, "naturalmente"; il calice sacrificale no; esso, per la sua presenza, rimanda a quell'esser responsabile che è l'orafo. I due casi hanno in comune la "produzione", cioè il condur fuori dall'essere nascosto nell'esser svelato, nell'esser non più nascosto. Come si dice in greco "non esser più nascosto"? Si dice alêtheia e noi traduciamo con veritas

verità (la lethe è il nascosto; l'alfa primitivo rende quindi il termine come equivalente a "non nascosto", ma nella traduzione comune, "verità", questo originario significato del termine greco non viene più pensato viene perduto). Allora la pòiesis, in quanto conduce dall'esser nascosto al non esser più nascosto, conduce nella verità pensata come alètheia. Scrive Heidegger: "Ma dove siamo andati a perderci? Il nostro problema è quello della tecnica ed ora invece siamo arrivati alla alètheia al disvelamento. Che ha a che fare l'essenza della tecnica con il disvelamento? Rispondiamo: tutto. Giacché nel disvelamento si fonda ogni produzione. Ma questa dal canto suo riunisce in sé i quattro modi del far-avvenire - la causalità - e li regge. Al suo ambito appartengono fine e mezzo, la strumentalità. Questa è considerata come il carattere fondamentale della tecnica. Se poniamo con ordine il problema di che cosa sia veramente la tecnica concepita come mezzo, arriviamo passo passo al disvelamento. In esso si fonda la possibilità di ogni fabbricazione produttrice. La tecnica dunque non è semplicemente un mezzo. La tecnica è un modo del disvelamento. Se facciamo attenzione a questo fatto, ci si apre davanti un ambito completamente diverso per l'essenza della tecnica. E' l'ambito del disvelamento, cioè della verità. Questa prospettiva ci inquieta. Ciò è necessario; bisogna che ci inquieti il più a lungo possibile, e in modo così pressante da farci prendere una buona volta sul serio l'elementare domanda su che cosa significhi in fin dei conti il nome "tecnica".

Il saggio di Heidegger compie qui una svolta decisiva. Si era partiti chiedendo quale fosse l'essenza della tecnica; la domanda era posta allo scopo di trovare una risposta liberatoria. Si avvertiva che l'essenza della tecnica non è qualcosa di tecnico. Noi però siamo soliti pensare l'essenza della tecnica come qualcosa di tecnico e cerchiamo, ci battiamo, prendiamo iniziative nei confronti della tecnica, sempre pensandola appunto come qualcosa di tecnico. Noi infatti poniamo il problema della tecnica come problema dello strumento o del mezzo rivolto a certi fini e deprechiamo che questi fini non siano quelli che desideriamo, o che conducano a conseguenze indesiderate. Perciò parliamo di "cattiva volontà" e della necessità di usare in altro modo gli strumenti tecnici, convinti che basti agire sulla nostra volontà per modificare la tecnica, che noi pensiamo come qualcosa di "nostro", come uno strumento in nostro potere. Se poi questa nostra sollecitudine non raggiunge alcuno scopo o sbocco, allora ci capita di maledire la tecnica: essa è ora uno "strumento diabolico" e noi ce ne vogliamo ritrarre, magari sognando impossibili ritorni a società pre-tecnologiche, al mito rousseauiano del buon selvaggio. In questi atteggiamenti contraddittori noi continuiamo tuttavia ad esser dominati dal concetto strumentale ed antropologico della tecnica. La ricerca heideggeriana "attraverso il linguaggio" ci ha però condotti ora ad un risultato stupefacente: originariamente la tecnica non è affatto un

puro mezzo o strumento; essa concerne quel produrre che è un modo del disvelare, ovvero della verità intesa come alètheia. Sicché la tecnica non è un che di estraneo rispetto all'essenza dell'uomo, un puro oggetto strumentale che sta lì, inerte. La tecnica è uno dei modi in cui l'uomo è responsabile. Esser responsabile non significa qui nulla di morale o di moralistico (moralistico, e perciò del tutto inefficace, è proprio il discorso querulo e sollecitato circa la "buona volontà" nell'uso della tecnica, oppure la sua condanna come strumento diabolico; lo spiritualismo retrogrado e l'illuminismo progressista sono strategie solo apparentemente opposte di un medesimo atteggiamento, moralistico e strumentale, antropologico ed umanistico). Esser responsabile significa che per l'uomo è essenziale, è costitutivo il "tirar fuori", lo svelare, il far emergere (ed anche, come abbiamo visto, il "dire", come ciò che tiene unito e svelato). Essendo responsabile, l'uomo è "tecnico" per essenza; la tecnica non è un suo strumento, ma la sua stessa essenza. Vedremo fra breve che l'uomo può esser "tecnico" in vari modi; ma in senso generale, per cui techne equivale a alètheia, techne non è qualcosa che l'uomo "fa" in senso accidentale e strumentale, una cosa inerte che permane fuori di lui e che egli a piacere può usare o non usare: techne nomina il modo in cui, per essenza l'uomo svela e porta ciò che è alla presenza dalla non-presenza. Sbarazzarci finalmente della ingenua e catturante definizione della tecnica come appunto di tecnico, e cioè come puro mezzo o strumento; compreso che la tecnica è ben altro, che ben altro è in gioco nella tecnica, che in gioco è l'uomo nella sua stessa essenza; possiamo ora porre la domanda circa l'essenza della tecnica in modo ben più pregnante e originario.

Vediamo dunque di approfondire quel concetto greco di techne che è in relazione con l'alètheia. Heidegger osserva, innanzitutto, che la techne per i Greci, è connessa col concetto di epistème, di scienza. L'epistème è intesa come un saperne di qualcosa, come un intendersi di alcunché; non mai come un conoscere disgiunto dal fare, ma come due cose strettamente connesse. Però l'epistème viene detta soprattutto di quell'attività che porta a conoscenza la physis, ciò che si svela di per sé, mentre la techne è quel tipo di conoscenza che si riferisce a quell'altro modo della pòiesis che è la techne stessa, cioè ciò che non si produce di per sé.

Quindi techne ha due accezioni: è sia un modo del fare, sia un modo del conoscere di questo fare. Tecnico, in greco è colui che se ne intende nel produrre, cioè nel portare all'evidenza tutto ciò che non si fa da sé. L'elemento decisivo della techne non è tanto il maneggiare, il manipolare, ma sta in quel disvelamento che produce, è in quel creare lo spazio perché qualcosa venga alla emergenza. Nel nostro esempio la techne dell'orafo è un sapere perché l'orafo porta la responsabilità dell'aver visto (vedere in greco equivale a sapere) che con quella materia, con quella forma e

con quello scopo è possibile produrre un calice sacrificale.

Giunti a questo punto Heidegger si chiede: se questa, in linea di massima, era la techné del mondo greco, possiamo dire che in qualche modo sia affine alla techné del mondo di oggi? Certamente no. Subito emerge una differenza che si manifesta se noi consideriamo che la tecnica moderna ha una relazione diretta con quelle che vengono chiamate le scienze della natura, le scienze matematiche della natura. Anzi, si suole dire che la tecnica sia un'applicazione delle scienze naturali esatte. Heidegger già qui fa osservare che questa interpretazione storiografica non è esatta, che già oggi gli strumenti tecnici spesso hanno preceduto la scienza pura; ma al di là di questa considerazione resta un fatto: che la tecnica oggi è connessa con una scienza che i Greci non avevano. Si tratta ora di vedere questa differenza della tecnica attuale, in quanto collegata con le scienze matematico-quantitative della natura: in che modo differisce da quella antica. Il carattere decisivo della tecnica moderna, dice Heidegger, è di essere una provocazione della natura. Si tratta di capire in che senso la tecnica (di oggi) non è una semplice poiesis, ma è appunto una provocazione. Vediamo alcuni esempi che lo stesso Heidegger fa. Il contadino antico affidava alla terra il seme e aspettava che il seme fruttificasse. Egli coltivava nel senso che accudiva e curava. Un altro esempio: il mulino a vento. Il mulino a vento, si può dire che provoca la natura? No: si ha sì un modo tecnico di sfruttamento del vento, però le ali del mulino continuano a dipendere dal soffio del vento: non vi è in alcun modo una provocazione della natura, vi è un uso della natura. Non vi è quella provocazione particolarmente tipica della tecnica moderna che consiste nel vedere la natura come energia, cioè sotto il profilo di energia accumulata, che si tratta di estrarre, sottrarre alla natura e utilizzare partitamente e programmaticamente. La tecnica moderna pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta e accumulata. Vediamo allora il contadino moderno: possiamo dire ancora che egli getta il seme che poi cura e accudisce? In un certo senso egli fa anche questo, certamente, però, scrive Heidegger, anche la coltivazione è stata presa nel vortice di un diverso tipo di coltivazione che richiede, provoca la natura, nel senso che l'agricoltura è diventata industria meccanizzata dell'alimentazione. Vediamo altri esempi. "Il richiedere che provoca l'energia della natura è un promuovere in un duplice senso: esso promuove in quanto apre e mette fuori questa energia. Questo promuovere tuttavia rimane fin da principio orientato a spingere avanti qualcosa d'altro verso la massima utilizzazione con il minimo costo: il carbone, nel bacino carbonifero, non è richiesto solo affinché sia in generale disponibile da qualche parte, esso è immagazzinato, cioè messo a posto in vista dell'impiego; dell'impiego di quel calore solare che il carbone ha concentrato; e così quest'ultimo viene provocato a riscaldare e il riscaldamento prodotto e impiegato per

fornire vapore, la cui pressione muove il meccanismo, mediante il quale una fabbrica resta in attività". Infine l'esempio del Reno. Il Reno non è più un fiume, quel fiume che i poeti hanno cantato; il Reno è quell'energia che serve a fornire la pressione idrica. Heidegger osserva che sul Reno si va anche a fare gite e che qui, però, la cosa è tutta cambiata. Non si va più a fare le gite come una volta: il Reno rimane come oggetto impiegabile per le escursioni organizzate da una società di viaggi che ha messo su una industria della vacanza. Ovunque la natura è provocata a fornire energia, energia che viene accumulata e ripartita. Ciò caratterizza inizialmente, dunque, la tecnica dei giorni nostri e quel provocare che consiste nel mettere allo scoperto l'energia nascosta dalla natura. Tutto ciò Heidegger lo riassume nella parola BEXSTAND che possiamo tradurre con "Fondo" (di energia).

Senonché, ciò che ci sta di fronte, nel senso del fondo, non ci sta più di fronte nel senso dell'oggetto. Noi abbiamo di fronte la natura, la natura fatta di fondi di energia impiegabile, non abbiamo più una natura fatta di oggetti. L'oggetto Reno si è dissolto. Emerge chiaramente ciò che Heidegger chiama il destino della moderna scienza della natura, della scienza esatta della natura. Sin dall'inizio la scienza esatta della natura, galileiana, newtoniana, ha seguito un modo di rappresentazione della natura stessa che cerca di afferrare questa natura non come oggetto, ma come un insieme organizzato delle forze calcolabili. Il macigno che scende dalla montagna non è più quell'oggetto che è, quel macigno è un sistema di forze che devono essere per principio calcolabili: io ridurrò il macigno ad una sfera poi lo farò scendere su un piano inclinato, ecc. ecc.. Insomma io ridurrò quell'oggetto ad un fondo energetico calcolabile per definizione. Ma allora proprio questo atteggiamento della scienza moderna ha condotto a svelare la natura nel modo moderno, principalmente come un deposito di energie calcolabili, quantificabili. Sicché è sbagliato considerare la tecnica moderna come scienza applicata; dobbiamo invece dire sin dall'inizio che la scienza moderna si iscriveva nel destino della tecnica. La tecnica non è un'appendice, è l'essenziale della scienza moderna. Essa fin dall'inizio promuove la riduzione della natura a fondo, a fondo calcolabile: ma, a parte questa parentesi, soprattutto accade questo, che in quanto la fisica moderna si rivolge al fondo, per forza, per essenza, scompaiono gli oggetti, perché il suo modo di procedere è quello di mettere da parte gli oggetti. Tutto ciò però non accade perché c'è stata una impostazione che va corretta dalla fisica moderna, sicché riconducendo la fisica ad altre basi, sarebbe possibile evitare le contraddizioni moderne; in altri termini la questione non si risolve hesserlianamente rendendo gli scienziati consapevoli delle astrazioni che compiono e costruendo quindi una scienza che, sì, usa le astrazioni come strumento, però non perde di vista l'interno dal quale ha fatto astrazione; tutto ciò non servirà a nulla, perché la scienza è portata per sua essenza a questa distruzione dell'oggetto, non può farne a

meno. Questa rinuncia, scrive Heidegger, alla intuizione non è certo dettata da una qualche commissione di scienziati, non è un errore scientifico. Essa dipende da quel modo di provocare la natura che riduce la natura a fondo e che appartiene essenzialmente alla scienza tecnica moderna. L'oggetto scompare necessariamente. Al posto dell'oggetto si presentano i fondi messi lì per l'impiego. Ecco perchè allora l'oggetto Reno scompare, diventa quel fondo di energia che serve per vari impieghi industriali. Così oggi si chiede sui giornali, se il Po sarà in grado di "raffreddare l'atomo", se la sua energia potrà essere impiegata per raffreddare. Tutto ciò riguarda il passaggio dalla natura come oggetto, quale essa si presentava in quella attività tecnica che era pòiesis, a come essa si presenta in quell'altra attività tecnica che è la nostra tecnica, la provocazione che mira al fondo. E l'uomo? L'uomo, in che rapporto sta in tutto ciò? Dobbiamo innanzitutto dire che è attraverso lui che si realizza la provocazione della natura; ma "attraverso lui", cosa significa? Bisogna distinguere due sensi, anche se Heidegger non lo dice espressamente. In un primo senso la tecnica di oggi si manifesta attraverso l'uomo, nel senso che l'uomo è il responsabile della tecnica di oggi (se però noi prendiamo la parola responsabilità in un senso particolare: non responsabile moralmente, la questione non dipende dalla sua volontà, responsabilità nel senso che è colui che porta, che fa, che produce, che è chiamato a produrre). In un secondo senso la tecnica si manifesta attraverso l'uomo anche perchè lo riguarda direttamente, perchè riduce lui stesso a fondo. La tecnica non si limita a ridurre a fondo le acque del Po, anche l'uomo viene provocato a diventare fondo. Senonchè l'uomo che così viene ridotto a fondo, non ne viene mai ridotto nello stesso modo della cosa naturale.

L'uomo viene ridotto a fondo come qualsiasi altra cosa, ma non è mai ridotta totalmente a fondo. Che significa ciò? Per comprendere questo passaggio decisivo dobbiamo richiamarci alla tecnica come a ciò che si manifesta attraverso l'uomo, ovvero al suo essere responsabile. L'uomo non è solo colui che è responsabile della tecnica moderna; l'uomo è colui che è sempre responsabile della tecnica, l'uomo è colui che fa apparire. L'uomo è colui che parla, che è dotato di logos, e il logos è ciò che fa apparire e che facendo apparire tiene unito. Sicchè è vero che l'uomo è colui che viene ridotto a fondo, ma nel contempo è colui che produce questo ridurre a fondo. Per così dire, egli incarna due funzioni: una quella di far apparire, per esempio nel modo della tecnologia di oggi; l'altra è quella di essere lui stesso la conseguenza di questo modo di far apparire. Ma cosa significa tutto questo discorso? Significa, secondo Heidegger, che l'uomo quindi per essenza appartiene all'alètheia, al movimento della verità non intesa come esattezza della rappresentazione, ma pensata come ciò che esce dalla latenza e diventa non latente, ciò che, non essendo originario manifesto, lo diventa poi.

L'uomo è l'essere che per essenza conduce alla disvelatezza. Come abbiamo visto, un modo per condurre alla disvelatezza è la pòie

sis, di cui è parte la techne antica. Anche se qui Heidegger, non insiste su questo aspetto, quel modo, che è la pòiesis, a cui appartiene anche la techne antica, ha a che fare con la metafisica. C'è quindi una prima produzione poetica, un primo modo in cui lo uomo vive l'alètheia, la verità, il rendere manifesto, che caratterizza l'uomo metafisico per essenza, l'uomo di Platone, di Aristotele. Ve n'è un secondo, che è quello di oggi, il cui modo di produrre, di vivere la destinazione dell'alètheia, è quello della tecnica come provocazione della natura che si dirige al fondo ecc.. Cosa abbiamo allora scoperto da questo discorso e da questa connessione anche temporale? Che la tecnica moderna non è per niente neutrale. La tecnica è un modo dell'alètheia, un modo dell'essere essenziale dell'uomo, un aspetto della sua destinazione originaria, e per di più qualche cosa di profondamente connesso con quella destinazione precedente che era per così dire la destinazione metafisica. Conclusione provvisoria: la tecnica non è uno strumento, è un modo d'essere dell'uomo, l'uomo vi era destinato da sempre, vi era destinato dal giorno in cui è nata la metafisica, dal giorno in cui è nata quella pòiesis che ha posto davanti agli occhi dello uomo l'oggetto: oggi l'oggetto si sta sgretolando, al suo posto compare l'enigmatica faccia del fondo, del Bestand. Ma questo fenomeno non è senza connessioni con quello: è un destino che proviene da esso e che è inscritto nella essenza stessa dell'uomo in quanto l'uomo è, per così dire, il pastore dell'alètheia, colui che manifesta ciò che è destino che venga manifestato. Come chiamare questo modo di far apparire il fondo che caratterizza la tecnica moderna? Heidegger propone la parola Gestell, che è intraducibile: la traduzione italiana che di solito viene accolta è "imposizione"; star nella posizione di aver di mira il fondo; l'imposizione è quella destinazione che riguarda l'uomo della tecnica in quando l'uomo della tecnica ha l'imposizione a provocare per raggiungere il fondo. Un'ultima osservazione di Heidegger: tutta la metafisica, in quanto atteggiamento volto alla rappresentazione degli oggetti, non è che la premessa di quell'atteggiamento tecnico che oggi ci caratterizza, che non è più una semplice rappresentazione, ma una imposizione, nel senso della provocazione. Entrambi però, sia la pòiesis antica che la techne di oggi, sono un modo di disvelamento dell'alètheia; nell'imposizione, oggi accade la disvelatezza conformemente alla quale il lavoro della tecnica moderna disvela il reale come fondo. Essa non è dunque soltanto un'attività dell'uomo, nè un puro e semplice mezzo all'interno di tale attività; la concezione puramente strumentale, puramente antropologica della tecnica diventa caduca nel suo principio, nè si può completarla mediante una spiegazione religiosa o metafisica. Perchè no? Perchè non c'è salvezza appellandosi alla religione e alla metafisica? Perchè la religione e la metafisica tradizionali non sono altro che i precursori della tecnica moderna, sono quella della pòiesis, nel senso del rappresentare, del produrre qui davanti, il cui destino era quello di trasformarsi nella tecnica dei nostri giorni, nel cogliere il fondo come misurabile e accumulabile per cui questo ritorno indietro non ha nessun potere liberatorio sull'uomo. Altro è da fare. Che cosa? Bisogna pensare l'essenza della tecnica, ora che si sono aperte le prime vie della sua comprensione.

L'ESSENZA della TECNICA, IL PERICOLO ESTREMO, L'APPELLO LIBERATORE

La questione con la quale potremmo iniziare oggi il discorso è la questione del pericolo della tecnica. Scrive Heidegger che l'uomo è da sempre posto in quella condizione che fa di lui l'essere del disvelamento, l'esser che conduce a dire, a manifestare. E in ogni epoca del disvelamento umano è connesso un pericolo. "Posto tra queste possibilità - scrive Heidegger - le possibilità delle varie maniere in cui la physis, la natura, viene svelata, l'uomo è esposto ad un pericolo da parte del destino; questo destino del disvelamento che egli è proprio, il destino del disvelamento è, in quanto tale, in ognuno dei suoi modi, e perciò necessariamente, pericoloso". Perché pericoloso? In che consiste il pericolo? Nel disvelare l'uomo può dimenticare o male interpretare la sua stessa responsabilità di disvelante.

Egli disvela, ma nel far ciò la sua attenzione è polarizzata a ciò che vien detto, a ciò che vien manifestato, e al movimento del disvelare ed alle sue condizioni, al movimento del dire, del porre non presta attenzione.

Questo anzi è il carattere eminentemente metafisico dell'uomo. La metafisica sta proprio in ciò, che fissa sull'ente, sull'oggetto, sull'essente che vien detto, sulla coppa sacrificale, ma non sul movimento che porta l'essente ad essere, che porta l'ente a star lì di fronte a noi sicché in pericolo è una componente del disvelare.

In termini foucaultiani: ogni volta che io rivelo, anche nascondo; ogni volta che io fisso qualche cosa, anche nascondo qualche cosa d'altro. Diciamo in maniera nicciana: nel momento in cui guardo Apollo non vedo più Dioniso e viceversa. Solo in un momento felice, unico e irripetibile della storia umana - questo è Nietzsche che parla - si è potuto creare quell'equilibrio meraviglioso in cui Apollo e Dioniso stavano insieme presenti davanti agli occhi degli uomini: al tempo dell'età tragica dei greci. Ma poi tutto precipitò nella metafisica e cadde in questo pericolo, in questo errore, in questa entificazione del momento che rivela. La rivelazione viene cancellata e l'attenzione è rivolta agli enti. Significativo è l'esempio che qui fa Heidegger: - Lo stesso Dio perde l'essenza della sua rappresentazione in quanto diventa, nella religione cristiana, la causa efficiente, ciò che "fa" il mondo -. Ma questo appiattimento di Dio in causa efficiente è già l'oblio del concetto originario del sacro e della divinità. Traduciamo in termini nicciani: la religione cristiana è una religione inferiore alla religione politeistica greca; quest'ultima era a suo modo più vicina al sacro di quella cristiana; diciamo meglio: in Nietzsche la religione originaria è quella dionisiaca, perché già quella appollinea entificava il divino.

L'uomo è dunque l'essere del pericolo, per il quale ogni tappa del destino del disvelamento è pericolosa; ma nessuna è stata mai così pericolosa come quella che stiamo vivendo.

Vediamo ora di capire perché, entrando nell'età della scienza e della tecnica, entriamo, come dice Heidegger, nell'età del pericolo estremo. (Anche Nietzsche, nella "Nascita della Tragedia", si e

sprime allo stesso modo: quella del tempo presente è la pericolosità più esplosiva che l'uomo abbia fino ad ora sperimentato). Heidegger dice che noi siamo di fronte ad una tappa radicale del destino del cammino dell'uomo, poiché là dove non soltanto la natura non è più un oggetto, ma addirittura l'uomo stesso è preso soltanto come fondo, là si nasconde la velatezza totale, l'oblio totale dell'alêtheia, del rapporto dell'uomo con la verità. Egli osserva che proprio oggi, quando l'uomo corre il pericolo più grosso, il pericolo supremo, proprio mentre cammina sull'orlo del precipizio, proprio oggi e mai come oggi l'uomo si è presentato come il "signore della terra". Anzi, l'uomo oggi orgogliosamente riveste questa figura di signore della terra, di padrone delle forze della terra, e addirittura l'apparenza è, ma solo l'apparenza, che tutto il mondo sia stato completamente umanizzato; oramai l'uomo non incontra altro che se stesso. Heidegger cita Heisenberg, il celebre fisico, il quale aveva fatto questa apparentemente giusta osservazione, questa osservazione, diciamo meglio, esatta: dovunque l'uomo si guardi attorno trova l'opera della tecnica umana; sono ormai sempre meno, e sempre più minacciati, i luoghi dove l'uomo non è il signore della terra. E tuttavia ciò è per Heidegger semplicemente illusione. In realtà - egli scrive - proprio se stesso l'uomo di oggi non incontra più alcun luogo; non incontra più la propria essenza, perché quel se stesso che incontra è il se stesso ridotto a fondo, non l'uomo. Questo è il primo modo in cui l'imposizione, la tecnica d'oggi, mette in pericolo estremo l'uomo.

Il secondo modo consiste in ciò: là dove domina la tecnica moderna, ogni altra possibilità di disvelamento è cancellata; cioè là dove ancora esiste un'umanità che vive secondo il concetto di pôiesis, simile a quello di téchne che caratterizzava i greci, arriva la tecnica moderna e distrugge questa pôiesis, fatalmente. Tutto si allinea a quel modo di produzione che è quello tipico dell'industria moderna; cioè il vecchio modo pietico di esser proprio dell'uomo viene soffocato, distrutto, sicché l'uomo si disabituava sempre di più a ricordare che ce n'era un altro. Questo nuovo modo, che è il modo della tecnica, cancella gli antichi e li rende non soltanto non più praticabili, ma addirittura li cancella dalla memoria. L'uomo oggi ha dimenticato e disimparato che cosa sia l'arte intesa come un modo di vita. Ma all'ultimo cade in oblio quella essenza stessa dell'uomo, quel modo d'essere stesso dell'uomo, che è l'essere per la rivelazione, l'essere come colui che rivela, che ha la responsabilità del produrre, del portare alla luce. L'uomo non può più riscattarsi dal modo del Gestalt: esso ricopre ogni cosa. L'imposizione - scrive Heidegger - maschera il risplendere e il vigere della verità. Ma, per dir più, il destino che ci invita nel modo del Gestell, dell'impiego, è il pericolo estremo. Si badi bene: il pericolo non è la tecnica, non c'è nulla di demoniaco nella tecnica. C'è invece il problema della sua essenza: l'essenza della tecnica, in quanto è un destino del disvelamento, dell'alêtheia, è un pericolo. Il senso impositivo della parola Gestell, l'imposizione, ci risulta forse già un po' meno strano ora che pensiamo

l'imposizione nel senso di destino e di pericolo. La minaccia per l'uomo non viene dalle macchine: ciò si dice comunemente ed è esatto, ma non coglie l'essenza del problema.

La minaccia vera ha già raggiunto l'uomo nella sua essenza, il dominio dell'imposizione minaccia la possibilità che all'uomo possa essere concesso di raccogliersi, ritornando in un svelamento più originario e di esprimere così l'appello di una verità più originaria.

Così, là dove domina l'imposizione, vi è pericolo nel senso supremo. Quando noi siamo nel Gestell, quel Gestell che è un destino e che è un pericolo, siamo in quella minaccia che non viene dal fatto che la tecnica produce strumenti e che questi strumenti possono essere usati bene o male: questa è solo la superficie del problema. Nella sua essenza, si è detto, la tecnica non è diabolica; è un pericolo perché distoglie l'uomo dal raccogliersi, dal prestare orecchio a quella che è la sua destinazione: l'essere del disvelamento. L'uomo dimentica sia il suo destino originario, sia la sua originaria appartenenza alla verità, e rischia allora di essere soltanto fondo, rischia di ridursi al puro impiegabile: colui che impiega l'impiegabile e che è impiegato dall'impiegabile che impiega.

Non è già implicito questo destino nella comune espressione "forza lavoro"? Non è già l'uomo ripartito e "calcolato" come forza "impiegabile" nell'industria, come consumatore, come oggetto dell'informazione organizzata, formalizzata, codificata negli slogan, cui ricorrono, con stupefacente inconsapevolezza, le strategie di "mercato" e le strategie, che si credono opposte, della contestazione sociale? Come uscire da questa situazione? Heidegger non ci presenta una soluzione vera e propria, ma l'aprirsi di una serie di domande; però è innegabile che il saggio parla anche di un appello liberatore. C'è un passaggio caratteristico, una frase da ricordare quando si presenta Heidegger come il pessimista, l'irrazionalista e altre sciocchezze dell'industria culturale dei nostri giorni. Scrive Heidegger: "Quando consideriamo l'essenza della tecnica, esperiamo l'imposizione come un destino del disvelamento". Cioè: quando noi pensiamo l'essenza della tecnica abbiamo capito che essa è quel destino del disvelamento che è quello tipico dell'imposizione, cioè della riduzione della natura a fondo. "In tal modo stiamo già nell'ambito di libertà del destino che non si chiude affatto in una ottusa costrizione, per cui dobbiamo darci alla tecnica in modo cieco, oppure, che è lo stesso, rivolgerci vanamente contro di essa e condannarla come opera del demonio. Allo opposto, se ci apriamo autenticamente all'essenza della tecnica ci troviamo insperatamente richiamati da un appello liberatore". Quindi, l'aver cercato di porre il problema - Quale è l'essenza della tecnica? E' quella strumentalità antropologica che si dice o è altro? - L'aver risposto nel modo in cui si è risposto, non è, agli occhi di Heidegger, una questione accademica; è anzi l'unico modo

in cui noi possiamo atteggiarci nei confronti della tecnica, così da non prendere i due atteggiamenti che ci fanno permanere nei problemi e negli inconvenienti del mondo tecnico, cioè l'atteggiamento della passiva accettazione o quello contrario, ma poi identico, della denuncia della diabolicità della tecnica. Se noi ci rivolgiamo all'essenza della tecnica scopriamo che da quell'essenza emerge, per così dire, un appello liberatore...

Ma in che consiste questo appello? Stà in ciò che di fronte al pericolo supremo scrive Heidegger - "uomo guarda finalmente alla dignità suprema della sua essenza e vi ritorna". Ma qual è l'essenza dell'uomo qui richiamata? Essa consiste nella custodia di ciò che si rivela e quindi anche nella custodia del fondo; anche questo va custodito, anche questo è un destino dell'uomo; la riduzione della natura a fondo non è del tutto male: un modo del rivelarsi. Il custodire riguarda però anche un altro aspetto, e cioè l'aspetto di ciò che in ogni essenza su questa resta nascosto. Ciò che non si rivela è quel movimento che appartiene al manifestare e che ne è la sorgente. L'uomo non deve identificare il tutto con ciò che si rivela: ciò che si rivela va custodito; ma anche ciò che non si rivela va custodito. Quel movimento, quel destino, quel "mistero" che appartiene alla destinazione ultima dell'uomo, essere che rivela, ma che non rivela da sé, rivela a partire da altro sicché l'uomo, secondo Heidegger, non è mai uomo se crede di esser solo su questa terra, se crede di incontrare solo se stesso: tutto ciò, dunque, è un destino di rivelazione che non può ricondursi alla totale signoria dell'uomo. Tale destino, per dirla in termini nicciani, una volta prenderà la faccia di Dionisio, un'altra di Apollo; l'uno e l'altro sono affidati alla custodia cui l'uomo è chiamato. Per questo Heidegger può scrivere che proprio nel pericolo estremo l'uomo scopre di appartenere per essenza a "ciò che concede". Che è ciò che concede? Come mai l'essenza dell'uomo è legata a ciò che concede? Diciamolo in parole povere: in quanto chiamato ad un destino di manifestazione, di rivelazione, a un destino del dire, l'uomo è legato al movimento della verità, al movimento dell'*alétheia*, del non più nascosto, a partire però dal destino del nascosto, di ciò che non si rivela rivelandosi, a partire da ciò che non si manifesta proprio manifestandosi; potremmo dire: a partire da ciò che rimane velato da quella stessa luce che è la luce di ciò che si manifesta. Ora l'uomo questo compito non lo svolge di sua libera iniziativa psicologo-volontaristica (l'essere come persona), l'uomo non è libero. L'uomo, ad esempio, parla, ma non decide lui stesso di parlare; l'uomo parla perché è destinato a parlare. L'uomo che è colui che ha avuto in concessione la parola; la parola gli si è concessa, gli si è manifestata essa stessa e, naturalmente, non gli si è mai totalmente manifestata: come tutto ciò che si manifesta, gli si è manifestato in un destino di manifestazioni in cui ancora altro e sempre ancora altro ha da manifestarsi. Allora l'essenza dell'uomo si collega a ciò che gli concede di essere l'uomo della *póiesis* ma anche a ciò che gli concede di essere l'uomo della tecnica di oggi. Anche qui egli è stato, per così dire, chiamato. Nessuno ha deciso che questa dovesse essere l'età della tecnica, che la natura dovesse essere ridotta a fondo e che noi stessi dovessimo correre il pericolo estremo;

tutto ciò è Accaduto all'uomo, tutto ciò è un evento del suo destino storico, della sua destinazione storica. E' proprio guardando in faccia, nella profondità, questo evento che lo caratterizza, che l'uomo può trovare quello che Heidegger chiama ciò che lo salva. Non siamo ancora in condizioni di "vedere", di "indicare", ciò che salva; ma è già un indizio di visione e di salvezza il sapere vedere il pericolo estremo come un pericolo comune alla destinazione umana di essere rivelante. Solo se l'uomo ritorna a questa natura che gli è propria, di essere rivelante, e comprende il senso che lega assieme il pericolo estremo con questa sua natura, può incominciare a vedere un appello liberatore. In tal modo, infatti, e gli si riporta a ciò che la tecnica moderna in quanto tale lo porterebbe a dimenticare e a cancellare, vale a dire, la dignità originaria della sua essenza. A conclusione del saggio Heidegger si chiede se non sarà proprio la téchne ciò che salverà l'uomo. Quale téchne? Quella téchne che è pöiesis e cioè quella pöiesis che ha a che fare con il problema artistico. Egli si chiede se ancora una volta non sia demandato all'arte il grande compito di salvare l'uomo. Il carattere nicciano di questa riflessione (del Nietzsche della Nascita della Tragedia) è così evidente che non sono necessari ulteriori commenti. L'essenza della tecnica, dice Heidegger, non si è per nulla disvelata in modo compiuto. Che cosa abbiamo invece propriamente disvelato? Abbiamo disvelato l'essenza del pericolo estremo, abbiamo disvelato l'essenza del nostro essere oggi a confronto con il "fondo", dell'essere oggi noi di fronte al pericolo d'essere ridotti a fondo; questa è certamente un'apertura per comprendere l'essenza della tecnica, ma l'essenza della tecnica proviene da troppo lontano per pretendere noi oggi di averla totalmente dispiegata con questo saggio heideggeriano. Essa proviene dalla pöiesis e da altro ancora; così come Apollo proviene da Dioniso, e, potremmo chiederci, Dioniso da dove proviene? Anche qui c'è dietro una storia, una archeologia della storia che noi ignoriamo. Sicché noi siamo in chiaro sul pericolo, o comunque abbiamo cominciato a chiarircelo; siamo in chiaro sull'essenza della tecnica? No. Scrive Heidegger: "Tanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano però a illuminarsi le vie verso ciò che salva e tanto più noi domandiamo, perché il domandare è la pietà del pensiero". La filosofia heideggeriana, si era detto all'inizio, è un domandare, non un rispondere; un domandare che forse prepara delle risposte.

VERITA' e LINGUAGGIO. NIETZSCHE, HEIDEGGER, WITTGENSTEIN

Svolgiamo ora alcune riflessioni su quanto detto finora intorno ad Heidegger. Noi ci siamo rivolti a Heidegger, al saggio sulla tecnica, non per studiare Heidegger, ma per chiarire un'intuizione del giovane Nietzsche, quell'intuizione che nella Nascita della Tragedia presenta le cose più o meno in questo modo: c'è un'umanità greca molto antica (pre-omerica) che si caratterizza in certi modi che Nietzsche riassume sotto il concetto di Dioniso, o meglio sotto il duplice concetto di Apollineo - Dionisiaco; poi con Socrate interviene una profonda trasformazione nel modo d'essere dello uomo greco, trasformazione che coincide con la nascita di un altro uomo, caratterizzato dalla dialettica, dalla filosofia, dalla volontà di sapere; è questo l'uomo che viene posto da Nietzsche come perno della storia universale. Perché della storia universale? In fondo, si potrebbe obiettare, tutto ciò concerne soltanto la nostra storia, la storia dell'Europa. Il fatto è però che la storia dell'Europa degli ultimi secoli ha coinvolto, con l'imperialismo espansionistico dell'industria, l'intero pianeta terra; sicché è ormai chiaro che il destino dell'occidente tecnologico e capitalista racchiude il destino futuro di tutti i popoli. Nietzsche dunque ravvisa nella rivoluzione socratica il punto di svolta della storia del mondo, l'origine di ciò che noi chiamiamo l'uomo scientifico. E con audacia inaudita, addirittura egli avvicina e identifica la filosofia socratico-platonica con l'età della scienza e della tecnica che ci riguarda direttamente.

Intuizione che lasciò tutti i lettori del tempo perplessi ed esterrefatti. Noi abbiamo approfondito la questione sollevata da Nietzsche riferendoci ad un testo nicciano molto importante di quegli anni, cioè al saggio Su Verità e Menzogna in senso Extramurale, dove vengono messi a fuoco rapidamente i due tipi d'uomo che Nietzsche presenta come caratteristici di una cultura pre-platonica e pre-socratica e poi di una cultura post-platonica e post-socratica: l'uomo intuitivo e l'uomo teoretico.

Se noi teniamo presente tutto ciò tutta questa serie di intuizioni nicciane e le avviciniamo alle categorie heideggeriane, è chiaro che noi possiamo facilmente avvicinare la distinzione heideggeriana fra Pöiesis e Gestell cioè tra quell'età della produzione, della téchne, che caratterizza il mondo greco-platonico, e quella età della produzione che caratterizza il mondo tecnologico moderno, alla distinzione nicciana fra uomo intuitivo e uomo teoretico-scientifico, mondo del mito (Apollo-Dioniso) e mondo della dialettica (mondo della scienza). In altre parole, Heidegger, a partire da Nietzsche, ha dato uno sviluppo enorme all'intuizione di Nietzsche stesso. Tutto ciò ci dice che l'influenza di Nietzsche sulla filosofia contemporanea non è da ravvisarsi soltanto là dove Nietzsche è espressamente indicato, citato, studiato. Il pensiero di Nietzsche ha oggi un destino: per esempio quello di incontrarsi col pensiero di Heidegger e di produrvi una scossa profonda, un'influenza difficilmente misurabile, che determina quel pensiero ulteriore, quello straordinario ampliamento del pensiero origina-

rio di Nietzsche, che è tutta insieme l'interpretazione heideggeriana della filosofia e della storia dell'occidente. Sia Nietzsche sia Heidegger, riportandosi nel modo in cui essi ritengono di doverlo fare alla filosofia presocratica e poi alla filosofia socratico-platonica, sottolineano il tema della verità, entrambi si pongono il problema della verità. Heidegger addirittura aggancia la questione della tecnica (tecnica come strumentalità) al problema della verità; anzi, riconducendo la tecnica all'ambito della verità intesa come manifestazione: la tecnica non è uno strumento, è addirittura un modo d'essere della verità, e siccome l'uomo è l'essere cui compete la responsabilità del manifestare, cioè di dire il vero, la tecnica è un modo d'essere dell'uomo, al quale l'uomo stesso non può sottrarsi. Ma anche Nietzsche, quando si pone il problema di che cosa accada nel passaggio dall'uomo intuitivo all'uomo teoretico, anche Nietzsche pone il problema della verità chiedendosi quali dei due uomini dica il vero. Dice il vero l'uomo intuitivo o l'uomo razionale? Se stessimo, ma non dobbiamo stare, alla Nascita della Tragedia, dovremmo rispondere che dice il vero l'uomo intuitivo (è l'arte lo strumento di penetrazione per la verità e la realtà); ma in questa opera Nietzsche è ancora influenzato da Schopenhauer. Dopo la Nascita della Tragedia, interviene quella crisi che noi abbiamo già studiato, quella crisi per cui Nietzsche si rende conto che, se è vero che il concetto è falso poiché si appoggia sulle metafore dell'arte e non fa che astrarre per i bisogni della vita, senza peraltro colpire l'essenza del divenire, è anche vero che le metafore dell'arte sono appunto metafore, sono ingannevoli, sono un altro modo per rispondere al problema della vita, un altro sistema per reprimere l'angoscia, la paura della morte, dell'aggressività fra gli uomini, e quindi un modo per vivere un vero comune, vero comune che è il sociale ma che non è il vero in assoluto. Quindi la risposta più matura di Nietzsche, quella che apre a tutto il Nietzsche successivo, è che né l'uno né l'altro uomo, sono liberi, dicono il vero, e che inoltre l'uomo, per essenza, non è veriterio: l'uomo non è stato fatto per la verità. L'uomo non usa le metafore, l'uomo è una metafora, è un segno, un segno metafisico, un transfert (come pure scrive Nietzsche), una traslazione in cui la vita viene catturata, incapsulata in certe forme.

Le forme possono riguardare l'intuizione del mito o la dialettica del concetto razionale e della scienza, ma restano forme, "maschere", ingannevoli. Sia Nietzsche sia Heidegger, giudicano quindi la metafisica una finzione.

Nietzsche ha naturalmente i suoi ascendenti feuerbachiani per dire questo. Le tesi sul tema della verità misurano fino in fondo sia la vicinanza sia la lontananza tra Nietzsche e Heidegger. Essi hanno in comune l'interrogazione inquieta e inquietante del mondo

greco al fine di capire la nostra realtà di oggi; hanno in comune il sottolineare che il problema va posto sotto il profilo del tema della verità; però qui si apre subito anche la differenza. Quando Nietzsche parla di verità, di quale verità parla? Quando dice che né l'uomo intuitivo, né l'uomo razionale dicono il vero cosa pensa come equivalente alla parola "vero"? Che cosa è per lui "vero"? È chiaro che qui Nietzsche pensa alla Veritas, non alla alètheia; per Nietzsche continua a valere, almeno per il Nietzsche fin qui considerato, la definizione metafisica di verità come adae quatio intellectus et rei. Nietzsche in questo periodo pensa alla verità come rispecchiamento del reale e quando dice che né l'uomo intuitivo, né l'uomo razionale dicono il vero, intende mettere in evidenza che sia le metafore dell'arte, sia le metafore della scienza, non corrispondono a quel divenire che noi sperimentiamo costantemente, a quel groviglio di impulsi che costituiscono l'hic et nunc della nostra vita quotidiana, a quell'essere le cose mai identiche a se stesse ma sempre trasformate. (La vita è ciò che fluisce, ciò che muta, ciò che cambia, mentre i nostri concetti e anche i nostri impulsi artistici, sono metafore che non colgono questo divenire, questo fluire). Sicché l'uomo, che è per essenza dotato di linguaggio, non può dire il vero perché il linguaggio non dice la cosa; il linguaggio esprime delle parabole sulle cose, e a dire più esattamente, non c'è neanche la cosa; già la cosa è una parabola, inoltre, e Nietzsche ci arriverà presto, non c'è neanche il soggetto, perché anche il soggetto è una parabola. Le cose sono ciò che cambia costantemente; io stesso sono ciò che cambia costantemente, e questa solidificazione, questa entificazione, questa sostanzializzazione, di un mondo diviso in cose ordinate e in soggetti ordinati, è in sostanza, una grande menzogna. Ma se ora ascoltiamo Heidegger, la verità non soltanto non si esaurisce nel concetto di veritas, ma anzi nella sua essenza più pregnante e più profonda, non è da pensarsi come veritas, ma è da pensarsi nel senso della alètheia greca. È questa differenza che Heidegger scava tra sé e Nietzsche, ciò che costituirà poi il motivo principale della celebre dichiarazione heideggeriana: "Nietzsche è l'ultimo filosofo metafisico"; addirittura: "Nietzsche è il più grande filosofo platonico", proprio perché rimane agganciato al concetto di verità come veritas, in questo senso è il più platonico di tutti i platonici. Torneremo su ciò molto più avanti. Vediamo ora, nell'ambito del discorso heideggeriano, che cosa diventa l'interpretazione, già nicciana, della metafisica come punto di svolta nella storia dell'occidente.

Sappiamo che Nietzsche affronta tale problema sotto il profilo del passaggio dal mondo apollineo-dionisiaco al mondo socratico, del passaggio dall'uomo intuitivo all'uomo razionale. Heidegger affronta il problema anche con questi concetti, ma soprattutto alla luce del suo concetto di alètheia che è il novum rispetto a Nietzsche. Quello che però è comune ad entrambi è che la metafisica è un'avventura dell'uomo, è un modo d'essere dell'uomo, e per di più è un modo del linguaggio; la metafisica non è però tutto l'uomo, come l'occidente ha creduto per vari secoli; c'è un uomo che prece

de la metafisica; tale uomo sta già nascendo nella decostruzione teorica e pratica dei valori del nostro mondo. La metafisica è un modo di essere dell'uomo e del linguaggio; un modo d'essere del linguaggio in cui è implicato un errore, un errore fatale. Sia che guardiamo con gli occhi di Nietzsche, sia che guardiamo con gli occhi di Heidegger, risulta per entrambi assodato che la metafisica non dice il vero.

Cercheremo fra breve di capire in che senso, per Heidegger, la metafisica non dice il vero. Ma prima osserviamo che se noi spingiamo lo sguardo nel pensiero contemporaneo, al di là di Nietzsche e di Heidegger in correnti, atteggiamenti e prospettive del tutto diverse, e spesso tali che ignorano quell'altra via, troviamo curiosamente delle affermazioni del tutto simili (Wittgenstein: "La metafisica è un vizio, una malattia del linguaggio").

Che è questo convergere di tutte le strade del pensiero contemporaneo verso il problema del linguaggio, verso il problema della verità del linguaggio e, più ampiamente, verso il problema del senso? Ricordiamo che Heidegger raccolse negli ultimi anni diversi suoi saggi sotto il titolo: In cammino verso il linguaggio.

Noi che cerchiamo veniamo dal linguaggio, ma siamo sempre anche in cammino verso un linguaggio che non c'è ancora e del cui essere siamo all'oscuro. Ma ricordiamo anche la conclusione del Tractatus di Wittgenstein: "Di ciò di cui non si può parlare si deve tacere". Che cosa per Wittgenstein era ciò di cui si poteva parlare? Per Wittgenstein ciò che si può dire corrisponde a ciò che Heidegger chiama l'esatto; si può dire ciò che corrisponde ad uno "stato di cose". Se il linguaggio rispecchia uno stato di cose, allora il linguaggio dice, e dice qualcosa di vero, sicché in Wittgenstein il linguaggio è caratteristicamente lo specchio della realtà. Il linguaggio ha a che fare, come dicevamo prima, con la adaequatio intellectus et rei; se io dico che le rose del giardino sono fiori, se è vero, se questo è uno stato di cose certificabili, questa frase è vera. Ma allora la metafisica, in quanto propone temi e problemi che per definizione non sono certificabili, non riguardano gli stati di cose, allora la metafisica è un vizio del linguaggio, perchè pretende di parlare di ciò che per definizione non è dicibile, pretende di usare espressioni segniche, quali le parole, i giudizi, che dovrebbero rispecchiare ciò che è, per definizione, non rispecchiabile. Ma Wittgenstein, molto più di altri, è giunto fino all'orlo delle conseguenze estreme di questa impostazione: egli non ha negato che al di là del dicibile ci sia altro. C'è altro al di là del dicibile, solo che appunto non è dicibile; non è dicibile in quel modo che per lui è il dire, cioè il riferirsi solo allo stato di cose, ed egli stesso si lascia sfuggire: ciò che non è dicibile è il mistico. Questo silenzio di Wittgenstein, come oggi si comincia a capire, questo silenzio di fronte alla metafisica, di fronte all'indicibile, è la stessa cosa, è lo stesso destino che si consuma quando Heidegger dice: "Siamo in cammino verso il linguaggio".

Verso quale linguaggio? Verso un linguaggio non più metafisico, non più filosofico, verso un linguaggio che ancora non è stato detto ma che forse in qualche misura era stato pensato prima della me-

tafisica, non per tornare ad esperienze che non sono ripetibili, ma per capire che al di là della metafisica sta altro, altro prima ed altro dopo; sicché è lecito dire che il destino comune di tutto il pensiero contemporaneo è di essere in cammino verso il linguaggio. Che cosa si rivela al fondo di questa ricerca che si definisce antimetafisica ma che in realtà porta la metafisica alla sua conclusione? Si rivela l'indicibile, ciò che deve essere taciuto; o forse ciò che dovrà essere detto, essendo noi in cammino destinato verso ciò che è da dire in questo silenzio. Così si rivela proprio al fondo della tecnica logica dei nostri giorni ciò che Heidegger definiva ciò che salva: ciò che salva la filosofia di Wittgenstein non sono le formule; è il riconoscimento finale che c'è qualcosa che dice, che noi non riusciamo ancora a dire, ma che però va detto onde stabilire il senso di tutto il dire passato e futuro.

IL PROBLEMA della VERITÀ in PLATONE e il DESTINO della TECNICA

Ma tentiamo ora un ulteriore chiarimento del concetto di alètheia in Heidegger, prendendo in esame il saggio del 1942 La dottrina di Platone sulla verità. Questo saggio vuole mostrare come, in Platone, si operi quella svolta, che Nietzsche aveva già indicato con motivazioni simili e diverse, per cui si passa dal concetto di verità come alètheia, al concetto di verità come veritas. Platone è, in questo senso, dice Heidegger, un autore estremamente ambiguo, perchè da un lato egli eredita e usa il concetto presocratico di alètheia dall'altro però lo fraintende, lo nasconde, lo oblia; comincia insomma con Platone quell'oblio dell'essere inteso come alètheia che catarizzò poi tutto il pensiero metafisico, tutta la storia e il destino dell'occidente, il cui ultimo esito è la tecnica che, conducendosi alla riduzione a fondo dell'uomo stesso, sembra riaprire la questione che Platone cominciava a dimenticare, cioè la questione della verità come alètheia. Questo lo schema generale del saggio.

Heidegger osserva che parlare del problema della verità in Platone, presenta non poche difficoltà. Il problema da affrontare - e gli dice - quando si tratta di un autore come Platone, ma in fondo di qualsiasi autore, è di scoprire non semplicemente ciò che questo autore ha pensato; questo è compito dello storico, mentre il pensare teorico fa tutt'altro. Esso non mira a dire ciò che l'autore ha pensato, o non mira soltanto a questo; mira a dire altro, viene a dire proprio ciò che l'autore non ha pensato in relazione a ciò che ha pensato: il non pensato di quel pensiero, quel che necessariamente doveva restare in ombra poichè qualcosa veniva messo in luce. Ogni pensatore è dunque interessante non solo per ciò che pensa, ma anche per quel non pensare che caratterizza il suo pensare.

Noi peraltro ci rivolgiamo a questo non pensato soltanto quando emerge per noi una necessità, un pericolo. E' questo secondo Hei-

degger, il caso di Platone, colui che pensò la verità come idea e che non pensò più, proprio perchè pensò la verità come idea, la verità come alètheia.

Questo suo non pensare più la verità come alètheia è il suo specifico non pensato, quel pensiero non detto di Platone che era la condizione di ciò che egli ha detto. La sua importanza per cui sta in ciò: che quel non detto ci ha accompagnati come un'ombra, fino a che l'età della tecnica non ci ha svelato questa presenza. Tornare a Platone è tornare al movimento primo di questo destino della nostra cultura, sicchè lo sterrare le origini di questo destino, cioè il dire il non pensato che è implicitamente nel pensiero di Platone, è un problema che ci caratterizza.

Date queste indicazioni di massima, come procedere? Heidegger fa una scelta che può essere discutibile, ma i cui esiti sono di tale efficacia da renderla accettabile; egli dice: prendiamo un tipico passo platonico in un punto dove appare il tema della verità, per esempio il famoso mito della caverna. Il mito racconta di uomini incatenati dentro una caverna, rivolti verso il fondo di essa. Essi vedono proiettate delle ombre e scambiano queste ombre per la verità (livello del sensibile). Se però vengono liberati dalle catene e riescono a girarsi verso l'apertura della caverna, allora scoprono che le ombre non sono la verità, ma sono solo un riflesso di oggetti che vengono fatti passare sopra un muretto che sta all'ingresso della caverna, e che sono illuminati da un fuoco che sta nella caverna stessa; prima essi non vedevano nè il fuoco, nè gli oggetti, vedevano solo le ombre; adesso vedono gli oggetti e le ombre (secondo livello della verità).

Ma se poi questi prigionieri possono uscire dalla caverna, finalmente si accorgono che quelle statuette non sono altro che immagini tecniche delle cose reali, delle cose che stanno fuori, nel mondo reale. Le statuette riproducono uomini e animali; uscendo alla luce del sole, gli ex prigionieri vedono finalmente i veri uomini e i veri animali, quelle vere cose che le statuette riproducono in immagini e che le ombre riflettono. La vera realtà delle cose si rende visibile in virtù della luce del sole. Il sole rappresenta in Platone, come si sa, l'"idea del bene"; il termine "bene" esigerebbe una comprensione specifica, ben lontana dal senso comune che ha questa parola per noi, ma dobbiamo tralasciare ora questa questione.

Passati dalle tenebre alla luce, passati dall'ignoranza ignara di sé alla sapienza, alla sophia, all'amore per ciò che si fa visibile, per le idee, gli uomini così addestrati ritorneranno nella caverna per insegnare a chi è rimasto al buio la loro esperienza e sapienza.

Tutto ciò, in Platone, è raccontato non per spiegare che cosa sia la verità, ma la paideia (educazione) dell'uomo politico; è lo uomo politico che, per poter governare la città, deve diventare filosofo; ma per diventare filosofo significa non compiere astratti

esercizi di pensiero, ma essere posto in condizione di vedere le cose nella loro realtà in modo da poter poi tradurre questa sapienza in un sapere politico, in un decidere politico.

Sicchè il tema emergente è, per Platone, quello dell'educazione e della formazione dell'uomo politico. Questo tema è però caratteristicamente intrecciato con quello della alètheia perchè l'uomo politico ha una sua paideia, in quanto egli riconosce il vero. Quello che noi adesso dobbiamo cercare di spiegare, è come mai accada che in questo ambito si manifesti, in maniera così lampante, addirittura un mutamento nell'essenza della verità: come accada, a detta di Heidegger, che Platone, pur utilizzando il concetto arcaico di alètheia, lo pieghi ad un altro significato, lo traduca in un altro modo, lo volga ad altri fini. Nel far ciò egli apre, sia alla veritas metafisica, sia all'oblio della verità, nel senso originario. La questione non riguarda soltanto Platone; ciò che importa è che questo punto di osservazione scelto da Heidegger, manifesta nel linguaggio della filosofia, non un mutamento di un concetto filosofico, ma, più radicalmente e più nel profondo, il mutamento di un modo d'essere dell'uomo, quel modo d'essere che, primo, sta nella luce e nell'ambito di verità come veritas. La filosofia cioè agisce come un segnale d'allarme, che rivela il mutamento nell'essenza del concetto di verità quale il filosofo, inconsciamente, non pensandolo, nel suo pensare esprime. Questo segnale d'allarme, questo "sintomo" concettuale, rivela che la storia dell'occidente, dell'uomo greco e poi di tutto ciò che ne consegue, è ad una svolta, è ad un mutamento d'atteggiamento profondo. Cerchiamo di capire. Scrive Heidegger per esempio che egli si riferisce al mito della caverna ponendo l'accento non sulla formazione dell'uomo politico, ma proprio sulla verità. "Questa interpretazione è resa per noi necessaria da una condizione di bisogno e allora il mito non illustra solo l'essenza della formazione, ma ci offre allo stesso tempo la visione di un mutamento dell'essenza della verità". Non deve però esserci allora una relazione essenziale tra la formazione (paideia), e la verità (alètheia), se il mito può illustrare entrambe le cose? Certo vi è una relazione profonda, perchè paideia in greco significa trasformazione di tutto l'uomo, mutamento della sua prospettiva, del suo modo d'essere. La paideia lo rende altro da quello che era prima (l'uomo che vede le ombre non è quello che vede il fuoco, non è quello che vede gli uomini e gli animali e non è quello che sarà quando rientrerà nella caverna e tornerà nel buio).

Per quel che si è detto, qui paideia è un modo di disvelamento, ogni paideia è un modo in cui l'uomo manifesta se stesso, il suo modo d'essere. Scrive Heidegger "Questa trasformazione è possibile solo in quanto tutto ciò che è stato finora manifesto all'uomo e il suo modo di essere manifesto si trasformano. Deve mutare sia ciò che di volta in volta è disvelato all'uomo, sia il modo di disvelamento. Ma disvelamento in greco si dice alètheia, termine che si traduce con verità, e verità significa da molto tempo per il pensiero occidentale la concordanza della rappresentazione pensante con la cosa: adquatio intellectus et rei. Ma se noi non ci accontentiamo di tradurre in questo modo apparentemente letterale le

parole paideia e alêtheia e cerchiamo di pensare invece a partire dal sapere dei Greci, allora noi scopriamo che paideia e alêtheia dicono lo stesso. Esse cioè non dicono veritas ma dicono: ciò che si manifesta e il modo in cui si manifesta e quindi il modo di essere dell'uomo che è colui che si manifesta". Ma, problema che Heidegger si pone subito dopo, allora Platone come pensa l'alêtheia, cioè questo disvelare che è anche un paideuesthai, cioè un trasformare il proprio essere perché lo si adegua a ciò che si manifesta e nel modo in cui si manifesta? Tutto ciò come viene da Platone chiarito? Per dire in sintesi: Platone identifica ciò che si manifesta nel concetto di idea. Che significa tradurre ciò che si manifesta con il concetto di idea? Idea, nel senso greco, è qualcosa che ha a che fare con l'aspetto visibile; idea a ciò che risplende, ciò che sta là davanti risplendente, ciò che è presente nella sua presenza. Tutto ciò la metafisica lo chiamerà essentia e lo distruggerà dall'ex-sistentia. Ma già per Platone l'idea è l'essenza, ciò che sta perennemente presente, ciò che non tramonta, che nasce e che muore, ciò che cambia (i cavalli muoiono, ma l'eidos cavallo che sta in tutti i cavalli, essere essenziale che li rende visibili, identificabili, come tali, questo non muore, è eternamente presente nella luce del vero). Ma allora Platone identifica la verità nel fissare lo sguardo sul disvelato in quanto tale, su ciò che sta lì manifestato; verità significa percepire, nel senso più pregnante del termine, l'eidos, come ciò che ora è conosciuto (noein, nous). Vedo sì un cavallo ma in effetti vedo qualcosa in più; ho quella che Husserl chiamerebbe una visione di essenza: vedo questo cavallo, ma anche la cavallinità, altrimenti non vedrei nemmeno questo cavallo. Ma allora per la prima volta noi siamo di fronte ad un nuovo concetto di verità col rapporto tra soggetto e oggetto. Problema della verità è adeguare la mia concezione al visto, far sì che la vista veda bene far sì che ci sia esattezza di nesso tra me che vedo e percepisco e l'eidos di ciò che mi si mostra, che si manifesta. In questa trasformazione del modo di pensare la verità qual è il non pensato di quel che penso?

Il non pensato è proprio quel concetto di alêtheia che Platone usa ma non pensa più nel senso più originario. Si impone a questo punto una riflessione. C'è stranamente un popolo, il popolo greco, che per dire "verità" dice "non nascosto", "non latente", (alêtheia). Ora, perché definire un concetto positivo (base di tutto, il più positivo, com'è appunto il concetto di verità) in modo negativo dicendo ciò che non è invece di ciò che è? Com'è che i greci, per dire verità dissero "non nascosto"? Si può tentare una spiegazione: essi pensano la verità non a partire da ciò che è manifestato, ma a partire da ciò che non si dà. Che significa tutto ciò? E' un grosso problema del quale noi ancora oggi sappiamo poco. Possiamo tuttavia formulare una supposizione (per esempio sulla base del mito di Protagora e dell'Eracle al bivio, dei quali non possiamo ora parlare), ciò che i greci ritenessero che nel parlare, nel condurre dal non manifestato al manifestato, fosse insita una violenza: lo uomo fa violenza, scopre ciò che è coperto. Sicché verità è uno strappare dall'occultamento, un far uscire fuori dal nascosto. Di questo far violenza è essenziale il logos la parola; l'uomo è l'a-

nimale che parla e che parlando rivela gli enti. Tutto ciò, se accogliamo gli avvertimenti di Heidegger, non va inteso umanisticamente, antropologicamente, nel senso che l'uomo liberamente, per sua volontà, un giorno ha deciso: ora basta, prima muggivo ora parlo; prima non vedevo ora voglio vedere; prima ero nella latenza adesso voglio uscire nella non-latenza. Questo è in realtà un Destino a cui l'uomo è soggetto: l'uomo ha il destino di questa violenza e ha perciò anche il destino di quel pericolo del quale si parlava: il pericolo di ogni manifestazione in quanto manifestazione. Per l'uomo, verità vuol dire correre questo pericolo, correre questo rischio, il rischio che è il rischio dell'umano in quanto tale, il rischio dell'essere affidato ad un destino di disvelamento. Ora, se tutto questo in qualche modo è vero, i greci originari pensarono la verità rimanendo vicini a questo senso, a questo destino della vita umana. Cerchiamo di comprenderlo con le categorie nicciane. Per i greci si trattava di capire come dalla dismisura titanica del Dionisiaco, si potesse passare alla visione degli dei apollinei, in quanto gli dei sono la misura, la norma, il peras, il ben determinato che dà senso alla vita e la riscatta dalla dismisura titanica. Guai però dimenticare la dismisura che partivano da quella esperienza, erano figure proiettate sullo sfondo tragico di una esperienza della vita; esperienza tragica perché il destino dello uomo è il destino del pericolo. La sapienza originaria, la sapienza tragica, non disconosceva questo concetto originario della verità, rimaneva entro l'ambito di questo concetto originario che assomigliava a sé la religione, la politica, l'arte. Questi aspetti non erano separati ma si compenetravano in un vita complessiva, armonizzata a totale. Ricordiamo l'esempio nicciano della brocca: la brocca non manifesta nemmeno più il suo uso utilitaristico; la brocca è innanzitutto un oggetto bello, riccamente adornato che nasconde la sua fruibilità immediata, il greco originario gioca con ciò che è serio. Che significa "gioca"? Significa che egli sfida il dionisiaco; il dionisiaco è il serio, il dionisiaco è la verità che viene profferita da Sileno, il compagno di Dionisiaco ("meglio non essere nati e, se nati, morire al più presto"). Come risponde il greco alla insensatezza della violenza titanica della vita? Risponde con Apollo e con la schiera risplendente degli dei olimpici. Alla cecità titanica, per la quale tutto scorre e diviene tumultuosamente sempre da capo, senza ordine e scopo, si può rispondere con la visione degli enti (dei quali gli dei sono la forma ed il simbolo: Zeus la giustizia, Athena l'intelligenza, Vulcano il fuoco, Hermes il linguaggio ecc.); gli enti sono la misura del divenire, il permanere tra i flutti della impermanenza. Ciò che è nascosto, e che fatalmente rimane pur sempre nascosto (cioè il senso originario del destino umano e cosmico), può non di meno tradursi in qualcosa di manifestato: il destino è Zeus, la dike, la giustizia che Zeus rappresenta ed incarna, avendo vinto Kronos, il tempo che fluisce e sempre ritorna nella vicenda di morte che è il divenire, il regno di Kronos e dei Titani. Ma tutto ciò non dimenticando mai

che il dionisiaco e l'apollineo devono stare insieme, che la vita umana ha questi due aspetti: il nascosto e ciò che si manifesta, ciò che l'uomo facendo violenza porta alla visione. Quest'uomo però è l'uomo presocratico, l'uomo mitico, l'uomo intuitivo; se vogliamo tener conto dei concetti nicciani, possiamo dire che questo non è l'uomo di Platone. L'uomo di Platone, ovvero l'uomo del tempo di Platone, dimentica, nasconde, oblia l'originario significato della alètheia. Il tempo di Platone è più "tecnico" in un senso che non è quello moderno, ma che non è poi così lontano; il tempo di Platone è già il tempo del tipico problema socratico: tu sei sacerdote, tu sei poeta, ma l'uomo cos'è? Dov'è l'uomo nel sacerdote? L'uomo è stato perduto nelle specializzazioni del rivelare e del manifestare. In Platone vediamo incarnato il momento dell'ambiguità (già Nietzsche parlava di un tipo "ibrido"): certo che per Platone alètheia vuol dire ancora rivelare e manifestare; il mito della caverna è una rivelazione; si tratta della rivelazione di colui che si assoggetta alla paideia filosofica, che passa dalle ombre alla luce. Ma alla conclusione di tutto il discorso non è su questa rivelazione che viene messo l'accento, ma sul modo di ciò che è rivelato, così come è rivelato, cioè sull'idea. Si arriva a mettere da parte, a lasciar cadere, a obliare i passaggi, e con essi ciò che concretizza l'essere umano in quanto "sentinella" del disvelare o "pastore" di questa manifestazione. Si mette in luce invece che il problema è un altro: che cos'è ciò che sta lì disvelato e come io posso averne un'esatta visione, e quindi che cosa è l'essenza di ciò che sta lì disvelato? La metafisica che ha il suo atto di nascita in questa domanda, per vari secoli si affaticherà a definire l'ente sulla base delle prime formulazioni platonico-aristoteliche che restano, in fondo, insuperate.

Per secoli la metafisica cercherà di chiarire qual è l'essenza dell'ente in quanto tale e, di qui, derivare le varie scienze; in essa è già operante il tema della visione esatta, dell'esattezza del conoscere, della logica; è già operante cioè sin dall'inizio, come destino fatale, quella trasformazione che, per dirla molto brevemente, ragionerà così: se dobbiamo essere esatti, usiamo l'esattezza stessa che è la matematica; riduciamo l'ente che così appare a quel che è certamente misurabile e calcolabile; misurabile non è la qualità ma la quantità. Siamo già di fronte a un piedistallo, quello della metafisica che servirà per sorreggere quest'ulteriore svolta, già destinata sin dall'inizio, sin dal mito della caverna di Platone, che è la svolta delle scienze esatte. Ma le scienze esatte a loro volta hanno un loro destino; esso consiste nel rivelare l'esatto: esse perdono l'oggetto e rivelano la natura come "fondo". Solo una volta pervenuti al "fondo" e al pericolo di essere ridotti essi stessi a "fondo" impiegabile e calcolabile, gli uomini forse cominciano a capire perché la nascita della metafisica, della filosofia con Platone, abbia, secondo Heidegger e anche secondo Nietzsche, come suo destino fatale l'età della Tecnica.

L'originario oblio della verità come alètheia regge in tal modo tutta la storia dell'occidente, secondo una tipica dialettica dell'esclusione che già abbiamo studiato in Foucault. Questa storia è caratterizzata dal cadere della alètheia sotto il giogo dell'esattezza dell'essente.

La fine di questa storia dell'esattezza è la riscoperta del significato originario obliato, del significato originario dell'alètheia. Non si tratta però di un ritorno all'alètheia, così come i greci lo concepivano. E' un altro destino il nostro, un altro cammino. Quale? E' quello che, nel saggio sulla tecnica, viene presentato come speranza, come appello liberatore al quale il pensiero oggi è chiamato a dare risposta.

IL PROBLEMA del "FILOSOFARE STORICO"

Ritorniamo a Nietzsche, cercando di arrivare al più presto possibile a quelle opere che si indicano solitamente come caratterizzanti la "fase illuministica" nicciana, cioè Umano, troppo umano, Aurora, La Gaia Scienza. In tali scritti Nietzsche si presenta diverso dall'autore delle prime operette che gli avevano dato una certa fama. Quando pubblicò Umano, troppo umano fu criticato da tutte le parti: dai wagneriani che lo accusarono di "tradimento", dagli amici più cari, uno dei quali, Rohde, ebbe a dire che Nietzsche aveva cambiato completamente pelle. Dobbiamo però sottolineare che questo mutamento non è così profondo, radicale ed illogico come spesso si dice ancora oggi e come apparve al suo tempo; ci sono varie ragioni che motivano questo apparente mutamento.

Prendiamo i primi due aforismi di Umano, troppo umano come punto di riferimento provvisorio, come luogo al quale dovremo pervenire per chiarire le difficoltà del passaggio dal primo Nietzsche al Nietzsche della fase cosiddetta "illuministica".

Il primo aforista di Umano (intitolato "Chimica delle idee e dei sentimenti") avverte che oggi si rappresentano gli stessi interrogativi filosofici di duemila anni fa: come qualcosa può nascere dal suo opposto? Per esempio il razionale dall'irrazionale, il vero dall'errore, l'altruismo dall'egoismo? La metafisica ha sinora risolto il problema negando che una cosa nasca dal suo opposto e ammettendo per le cose stimate superiori un'origine miracolosa, scaturita direttamente dalle cose in sé. Invece, "la filosofia storica, che non è più affatto pensabile separata dalle scienze naturali ed è il più recente di tutti i metodi filosofici, ha accettato in singoli casi (e presto sarà presumibilmente in tutti i casi) che quelle cose non sono opposte": altruismo, verità, ecc., non sono che sublimazioni del loro opposto.

Perciò si rende necessaria una "chimica dei sentimenti morali, religiosi ed estetici" per analizzare gli elementi dei quali si compongono le cose stimate superiori.

Tale chimica potrebbe allora dimostrare che gli elementi in parola si ottengono "da materiali bassi e persino spregiati, sicché per condurre analisi così spietate sulle origini e i principi delle cose stimate superiori bisogna essere quasi disumanizzati".

La conclusione dell'aforisma chiarisce il senso del titolo del libro: bisogna disumanizzarsi per svelare la debolezza "troppo umana" consistente nell'ignorare le origini non nobili ed anzi spregevoli dei cosiddetti valori morali, religiosi ed estetici.

Non dimentichiamo che l'opera venne dedicata a Voltaire e che aveva, almeno nella prima edizione, una specie di prefazione che consisteva nella citazione di una pagina cartesiana. Che cosa vuole fare Nietzsche? Che cos'è la filosofia storica? Perché essa si unisce alle scienze naturali? Che cos'è la chimica dei sentimenti e delle idee? Che cos'è, in questo contesto, la metafisica (detta

anche filosofia popolare)? Vediamo di dipanare queste domande.

Innanzitutto troviamo un riferimento alla filosofia presocratica esplicito e chiaro, ma che suona strano, perché noi veniamo dalla lettura del frammento sui presocratici, là dove si diceva che la filosofia presocratica incarnava l'epoca migliore e più perfetta del filosofare. Qui il pensiero presocratico invece viene inserito come esempio di un filosofare ingenuo, metafisico o popolare, sicché la filosofia metafisica è tutt'uno con un sapere popolare inconsapevole ed ingannevole. Stranamente, non sembra più aver peso la distinzione tra filosofia presocratica e metafisica; a partire dalla svolta socratico-platonica la metafisica era stata definita una generazione della filosofia presocratica. Ora le due filosofie sono identificate nel concetto di sapere popolare, a sua volta giudicato ingannevole ed ingenuo. Perché filosofia popolare? Che errori commette?

Sostanzialmente la filosofia popolare o metafisica sbaglia perché tiene fermi gli opposti, li tiene distinti, il caldo è soltanto caldo e il freddo soltanto freddo; inoltre il caldo non può venire dal freddo e viceversa.

Ma è chiaro che a Nietzsche non importa nulla del caldo e del freddo. Quello che vuol dire è ben chiaro: per questa filosofia o metafisica popolare il bene non può venire dal male, le cose alte da quelle basse. Questo è l'errore di tale modo di filosofare, errore che si corregge se noi assumiamo il punto di vista di ciò che qui viene misteriosamente designato come "filosofia storica", una filosofia storica che, per di più, non si può affatto pensare separata dalle scienze naturali. E questo sarebbe poi il più recente di tutti i metodi filosofici.

Molti si sono chiesti a quale metodo, a chi, Nietzsche pensasse. La risposta, molto semplice, è che Nietzsche si riferisce a se stesso.

Il nuovo metodo storico-scientifico è quello da lui medesimo inaugurato con Umano, troppo umano. Ma che è questa filosofia storica che non può andare disgiunta dalle scienze naturali? Il problema è grosso, dato che noi sappiamo che il Nietzsche giovane è il Nietzsche antistorico per eccellenza; già tutta La Nascita della Tragedia era un'opera polemica nei confronti dello spirito storico-scientifico. Esiste poi uno scritto ancora più preciso, più esauriente, in cui il sapere storico viene ridotto a mal partito e dimostrato inconsistente o quanto meno pericoloso per la vita, pieno di dubbi e contraddizioni.

La storia è tutt'uno, per il giovane Nietzsche, con la metafisica e con la scienza, cioè con gli atteggiamenti tipici dell'uomo europeo, caratteristici di quella svolta platonico-socratica che doveva poi culminare nell'età della scienza e della tecnica. Com'è allora che qui si rivendica un filosofare storico? E che cosa c'è

trano poi le scienze naturali che sono parte essenziale della cultura tecnico-scientifica della "decadenza"?

Visto che non siamo in grado per ora di rispondere, chiediamo invece in che modo questo filosofare storico, che non dimentica le scienze naturali, potrebbe superare l'errore della metafisica o della filosofia popolare. Ci viene detto con estrema chiarezza ed è la chiave di volta per cominciare a comprendere tutto l'aforisma. Che cosa fa questa filosofia storica? Non stiamo a disputare sullo aggettivo "storico", vediamo cosa fa e capiremo perchè "storico". Il filosofare storico deve svelare, smascherare le sublimazioni le quali nascondevano le origini, i principi. Tutti gli uomini si appellano ai valori, al superiore e all'inferiore, al bene piuttosto che al male, perchè si ingannano, si raccontano favole popolari in veste di metafisica; ma se noi indaghiamo le origini ed i principi, torniamo alla nascita reale delle cose, a come le cose, di fatto si vengono facendo, scopriamo che il punto d'arrivo, quei cosiddetti valori, la cosiddetta cultura superiore, ciò che noi chiamiamo bene, non è che una sublimazione di ciò che invece noi chiamiamo male o definiamo basso e umile. Questo filosofare storico che si serve delle scienze naturali deve fare come la chimica, che in una sublimazione va a vedere il residuo per scoprire l'origine di tutto il processo o di tutta la reazione; solo che questa chimica deve essere rivolta alle idee, ai sentimenti, proprio a quei sentimenti che sono definiti superiori, i sentimenti mortali, religiosi ed estetici. Il filosofare storico deve dunque "scomporre".

Esiste per esempio l'amor di patria che è considerato un sentimento superiore. Noi "filosofi storici" non ci facciamo però impressionare dalla roboanza delle parole, nè crediamo che le cose superiori nascano per miracolo celeste.

Al contrario che anche le cose superiori nascono da quelle inferiori, che ciò che viene definito morale, estetico, sia un paravento che nasconde altro.

Allora procediamo come il chimico, scomponiamo, analizziamo, andiamo a vedere quali sono gli elementi originari che compongono il sentimento di patria o l'amor filiale. Compiendo questo lavoro che sterra le radici, che va a cercare le origini e che le manifesta, giungeremo ad un risultato straordinario: scopriremo che non ci sono cose superiori in sé, che non ci sono valori che discendono dall'alto o dall'alto, che tutto nasce dal piccolo, dall'umiltà della vita media e quotidiana e che nemmeno la verità, la filosofia, va esente da questa analisi critica. Essa nasce da impulsi che con la verità non hanno molto a che vedere. Tutto ciò esige che noi in qualche misura ci disumanizziamo: dobbiamo aprire l'uomo e osservare che sotto la pelle ci sono cose meno gradevoli della pelle. Dobbiamo compiere questa operazione estremamente sgradevole, ma anche rigorosamente scientifica, con quella durezza dello

scienziato che non ritiene che le cose siano sgradevoli o gradevoli: o sono vere o sono false.

Ciò esige il ritorno alle origini e ai principi con occhio disumanizzato; un occhio "troppo umano" non riuscirebbe a scorgere adeguatamente l'origine reale dell'umanità e dei suoi valori. Questo è il primo senso che possiamo dare all'aforisma.

Passiamo ora all'aforisma successivo che si intitola: "Difetto ereditario dei filosofi". Il difetto a cui si fa riferimento è quello di mancare di senso storico, quel senso storico che Nietzsche aveva tanto criticato, sicché dovremo fare i conti con questa apparente contraddizione.

Quale senso storico manca al filosofo? Definiamo la cosa con una parola leggermente diversa da quella che usa Nietzsche: al filosofo manca il senso "preistorico" o "archeologico". Sia il filosofo che il teologo commettono l'errore di prendere l'uomo che conoscono come l'uomo totale, l'uomo come eternamente è, cioè come è sempre stato e come sempre sarà. Se il filosofo trova l'uomo fornito di un certo istinto, proclama che per essenza e da sempre l'uomo è fornito di quell'istinto; così pure se lo vede inclinato verso certi valori o impegnato a respingere altri. Ma questo uomo, del quale il filosofo parla, è un uomo di soli 4000 anni, è quello uomo che sta a cavallo dei 2000 anni che precedono la venuta del Cristo e dei 2000 anni che lo seguono. Ma è questo tutto l'uomo del quale c'è da sapere storicamente? Assolutamente no.

Quest'uomo è un'unghia della storia complessiva dell'umanità. Quest'uomo - dice Nietzsche - in 4000 anni non è sostanzialmente cambiato gran che. Dietro ci sono voragini di tempo in cui tutto è divenuto, in cui non soltanto l'uomo è divenuto, ma la sua stessa facoltà conoscitiva è divenuta, quella facoltà conoscitiva che si usa solitamente come metro per l'universo.

Anche quel concetto di verità al quale noi ci appelliamo tanto spesso è un episodio nella storia dell'uomo, non è l'intera storia dell'uomo. Nietzsche può dunque scrivere: non ci sono verità eterne, non c'è un uomo eterno; ecco perchè da ora in poi noi dovremo usare un nuovo filosofare storico.

Questo primo commento che abbiamo cercato di svolgere pone due problemi. Il primo esige un passo indietro, negli anni della produzione nicciana già nota, per esaminare più a fondo la sua critica dello storicismo; il secondo impone un chiarimento del passaggio dal primo Nietzsche (antistorico) al secondo Nietzsche (che sembra invece esaltare il senso storico). Vi è contraddizione o continuità?

LA SECONDA "INATTUALE"

Ecco l'interrogativo da sciogliere. Prendiamo dunque il testo che a prima vista appare come il più lontano dalla posizione di

pensiero manifesta dai primi due aforismi di Umano, troppo umano cioè con la seconda Inattuale (che delle quattro è la più importante) intitolata Sull'utilità e il danno della storia per la vita (1873).

Esaminiamo ora la prefazione, dove Nietzsche dichiara che la nostra epoca soffre di una sorta di malattia o febbre storica, sicché il primo passo da fare per guarire consiste nel prendere almeno conoscenza di essere malati. Ma in che consiste questa febbre storica? Il testo inizia con un'immagine letteraria, tratta da una celeberrima lirica di Leopardi, cioè il Canto del pastore errante dell'Asia. Scrive Nietzsche: "Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato brevemente con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al piolo dell'istante, e perciò nè triste nè tediato. Il veder ciò fa male all'uomo, poichè al confronto dell'anima le egli si vanta della sua umanità e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello, giacchè questo soltanto egli vuole: vivere come l'animale, nè tediato nè tra dolori, e lo vuole però invano, perchè non lo vuole come l'animale. L'uomo chiese una volta all'animale: perchè non mi parli della tua felicità e soltanto mi guardi? L'animale dal canto suo voleva rispondere e dire: ciò dipende dal fatto che dimentico subito quel che volevo dire. Ma subito dimenticò anche questa risposta e tacque; sicché l'uomo se ne meravigliò. Ma egli si meravigliò anche di sé stesso, per il fatto di non poter imparare a dimenticare e di essere continuamente legato al passato: per quanto lontano, per quanto rapidamente egli corre, corre con lui la catena". Il tema del saggio viene impostato sul piano del problema del tempo e della memoria. L'animale è caratterizzato dalla assenza di memoria, dall'assenza della dimensione temporale: l'animale è legato al piolo dell'istante, vive nel presente, non ha ricordi e non ha anticipazioni e come tale non soffre: non ha i due mali che più affliggono l'uomo: il dolore e il tedio. L'animale non ha futuro e non ha passato. Si può osservare che anche Zarathustra predicherà il presente, la filosofia dell'attimo, predicherà cioè la capacità dell'uomo di immedesimarsi in quell'istante che, come "eternità", è la risoluzione del problema temporale. E' lo stesso istante, lo stesso presente? Evidentemente no; quello dell'uomo è un'istante che non può comunque dimenticare o eliminare la "catena". Tutto ciò concerne l'oscuro il profondo tema nicciano dell'Eterno Ritorno di cui diremo a suo tempo. Torniamo al testo. Proprio in virtù di questo diverso atteggiamento verso il tempo, l'animale vive in modo non-storico, l'uomo in modo storico.

Vivere in modo storico significa non poter fare a meno della memoria, del passato. Tuttavia questo è vero fino a un certo punto. L'uomo non è caratterizzato soltanto dalla memoria, ma anche da una sua particolare forma di oblio. Anche qui la distanza tra l'uomo e l'animale è incolmabile, è immensa. L'animale vive nell'oblio, ma è un oblio totale (è la notte), è un nulla che sta dietro le

sue spalle, è il nulla dell'istante dopo l'istante, il nulla che impedisce all'animale di rispondere all'uomo: "Ciò accade perchè mi dimentico", poichè si è già dimenticato di questa stessa risposta. Nell'uomo l'oblio non è mai di questo tipo: è un oblio parziale, è un oblio che entra in connessione dialettica con la memoria; l'uomo è caratterizzato da memoria e oblio, da tutti e due insieme, o meglio dall'una perchè dall'altro e cioè ha memoria perchè ha oblio e viceversa. E' all'interno di questo rinvio dialettico che si pongono per l'uomo i termini del ricordare e dell'obliare.

Facciamo le due ipotesi estreme come anche Nietzsche ci invita a fare. Supponiamo che l'uomo ricordi tutto: un uomo che ricorda tutto, che ha una memoria totale, è un uomo che non può vivere; se noi ricordassimo tutto, se fossimo così incatenati ad ogni evento trascorso, al trascorso di un secondo fa come a quello di dieci anni fa, noi saremmo in una condizione di follia totale, di completa dissociazione. Io riesco a darmi una identità perchè dimentico, elimino, semplifico, perchè assumo certe nozioni o significati che traggio dal passato nel presente e che proietto nel futuro. Ma per far ciò devo lasciar cadere tutto il resto, devo lasciarlo nello sfondo o cancellarlo del tutto. Quindi da un lato l'uomo non può e non deve ricordare tutto, dall'altro non può dimenticare tutto, perchè se dimenticasse tutto sarebbe come l'animale. Ma in generale, soprattutto, l'uomo ha bisogno proprio di dimenticare per agire; scrive Nietzsche: "per agire ci vuole oblio". Che significa che l'azione richiede oblio? Significa che noi dobbiamo ogni volta concentrarci su alcuni scopi limitati. Ciò che caratterizza la vita umana è la limitazione, il costruire un orizzonte, il costruire uno scopo finito, il che significa però escludere contemporaneamente tutto il resto.

Scrivono Nietzsche: "E' questa una legge generale: ogni vivente può diventare sano, forte e fecondo solo dentro un orizzonte, deve darsi un orizzonte. Se esso è impotente a tracciare un orizzonte intorno a sé, o d'altra parte troppo egocentrico per rinchiudere il suo sguardo in un orizzonte estraneo, si avvia in fianchezza e concitazione a fine prematura". Quindi la serenità, la buona coscienza, la fiducia nel futuro, tutto ciò dipende, nell'individuo come nel popolo, dal fatto che vi sia una linea che divida ciò che si può abbracciare con lo sguardo, ciò che è chiaro, da ciò che non è rischiarabile e oscuro, ovvero dal fatto che si sappia bene dimenticare al tempo giusto quanto ricordare al tempo giusto, dal fatto che si discerna immediatamente, con forte istinto, quando è necessario sentire in modo storico e quando in modo non storico.

Proprio questo, dice Nietzsche, è il tema che vi propongo a meditazione. Ciò che è non storico e ciò che è storico sono egualmente necessari per la salute di un individuo, di un popolo, di una civiltà. Dunque, in sintesi: per agire ci vuole oblio, l'oblio con

siste nel crearsi un orizzonte limitato e definito, nel vivere all'interno di questo orizzonte con lieta immediatezza, dimenticando tutti gli altri orizzonti, dimenticando tutte le altre possibilità, dimenticando tutto ciò che viene prima o tutto ciò che potrebbe venire dopo. E' necessario, per agire, concentrarsi in un compito, in una propria realizzazione. Per fare ciò, non è che la storia sia inutile, è anche utile, ma entro certi limiti; il popolo sano, come l'individuo sano, è quello che sa ricordare e dimenticare al tempo giusto, è quello che sa usare la storia quando è necessaria e sa buttarla via quando non è più necessario.

Vediamo innanzitutto questo primo aspetto: dimenticare quando è necessario. Che significa dimenticare, perchè bisogna dimenticare e in che modo? Scrivono Nietzsche che in un eccesso di storia la vitalità dell'uomo viene meno; l'uomo deve cominciare ad agire in una specie di involucro del non-storico; dice anche: in un'atmosfera che dà l'oblio, che impedisce all'uomo di ricordare troppo. Scrivono Nietzsche: "Senza questo involucro del non-storico l'uomo non avrebbe mai incominciato e non oserebbe mai cominciare; dove si trovano le azioni che l'uomo sarebbe capace di fare senza essere prima entrato in quello stato vaporoso di ciò che non è storico?" Colui che agisce, insomma, agisce in una specie di nube, di vapore, di cecità; se vedesse tutto non agirebbe più; deve vedere poco, vedere vicino, vedere l'orizzonte che è stato tracciato, non vedere al di là; se vede al di là si ferma, si blocca, fa come Amleto che vedendo troppo non si decide mai. Certo questo stato dell'oblio, questo momento del non-storico è, come scrivono Nietzsche, lo stato più ingiusto del mondo: gli è peculiare l'ingiustizia. Ingiustizia perchè tale stato è stretto, è angusto, è miope, è irriconoscenza verso il passato, cieco ai pericoli, sordo agli avvertimenti, fazioso nei confronti di ciò che gli è diverso. Quindi, da un lato, questa atmosfera dell'azione, è di per sé ingiusta, non è in grado di esprimere giudizi obiettivi sulla vita, anzi dimentica i giudizi della vita: si precipita nell'azione e per precipitarsi ovviamente dimentica tutto ciò che sta prima, adesso e poi. Ma se diciamo questo, diciamo solo mezza verità.

E' vero, colui che agisce è ingiusto, è ingiusto per definizione, (dirà anche Nietzsche: è ingiusto perchè il solo fatto di vivere è un'ingiustizia, cioè per il fatto stesso che io vivo sono ingiusto verso le altre forme di vita); tuttavia questo stato non storico in cui l'azione si produce è anche e soprattutto la matrice di ogni azione giusta. Ogni azione, se pur chiusa nel suo orizzonte, crea delle forme di vita, crea delle forme di civiltà, crea ciò che noi chiamiamo non solo bello ma anche giusto. Crea la giustizia degli Spartani, degli Ateniesi, dei Romani, ecc.; queste ingiustizie sono, in assoluto, tutte ingiuste, ma sono anche tutte le giustizie che noi conosciamo. Sono da un lato ingiuste di fron-

te alla totalità della vita, del possibile, ma sono anche ciò che è giusto, concretamente incarnate, là, allora, in quel tempo, in quel momento, sono quella storia di giustizie che poi caratterizza il concetto astratto di giustizia. Nietzsche ricorda l'espressione Goethiana "Colui che agisce è senza coscienza"; Nietzsche aggiunge: "Colui che agisce è anche senza coscienza"; infatti dimentica la maggior parte delle cose per farne una sola, è ingiusto verso ciò che è dietro di lui, e conosce solo un diritto, il diritto di ciò che ora deve divenire. D'altra parte, se l'uomo non fosse caratterizzato da questa possibilità di essere non storico, se l'uomo fosse sempre storico, se l'uomo fosse sempre, per così dire, cosciente della storia e quindi fosse sempre a contatto con la memoria del suo passato, non potrebbe agire più, non potrebbe più sentire le seduzioni del "da compiere", del "da fare", non potrebbe più collaborare alla formazione storica dell'umanità. Avrebbe infatti riconosciuta fondamentale, che la sola condizione di ogni accadere è quella ingiustizia che caratterizza l'animo di colui che agisce. In altre parole: colui che agisce deve essere ignaro della sua ingiustizia; deve vedere solo la sua giustizia, deve vedere solo ciò che ora è da compiere, deve voler fare una sola cosa, tralasciando tutte le altre. E' così che l'uomo crea quella giustizia, che è una giustizia "ingiusta", ma che è anche l'unica giustizia che l'uomo possa costruire. Un diverso uomo che fosse preoccupato di questa ingiustizia costitutiva, che avesse di fronte a sé tutte le possibilità già accadute, già avvenute nell'uomo, non agirebbe mai, perchè non vedrebbe più una sola cosa, non sarebbe accecato da questa nube che gli fa vedere solo quell'orizzonte e non ciò che c'è al di là della siepe, sarebbe caratterizzato invece dal vedere tutti gli orizzonti; come, allora, potrebbe più agire? Egli avrebbe davanti agli occhi questa verità: tutto ciò che si fa è per definizione ingiusto, tutto ciò che si fa proprio per ciò è caduco, così come caduca e ingiusta è stata ogni cosa fatta in passato. Saremmo così di fronte all'uomo che, per troppa coscienza storica, perde la vita, non è più in grado di volere e perciò di vivere. Gli uomini storici, invece, hanno una visione tutta particolare del passato: non l'obliano del tutto, lo obliano in parte; recuperano quelle parti che servono e basta. Questa osservazione è decisiva perchè consentirà a Nietzsche di passare a considerare in che modo la storia stia al suo posto, in che modo cioè sia inutile per la vita e in che modo invece non lo sia. Potremmo dire che si conclude qui una prima parte del saggio, dopo di che si passa a dimostrare ciò che già si era enunciato: che la storia per l'azione, ma serve se è tenuta entro certi limiti, se è usata in certi modi. Nietzsche svolge qui un'osservazione di passaggio molto interessante: d'accordo, accettiamo pure che la valutazione storica non sia altro che un pregiudizio occidentale; c'è qualcosa che caratterizza

za la cultura occidentale e non altre culture, un modo ingiusto di vedere la verità, dato che disconosce altri modi; e tuttavia questo modo è il nostro. Noi siamo ormai individui storici, siamo costituiti come coscienze storiche, e allora procediamo sulla nostra strada almeno per misurarne i confini; cerchiamo cioè di capire come questa coscienza storica che caratterizza l'uomo occidentale sia utile alla vita e come invece sia dannosa. Dopo di che Nietzsche introduce tre distinzioni entro le quali sta, a suo giudizio, il panorama dei possibili atteggiamenti storici. In sostanza si possono avere tre atteggiamenti storici (quella storia di cui si parla in Umano, troppo Umano è dentro questi tre o è un quarto e diverso atteggiamento? E' quanto appunto cerchiamo di capire): 1) atteggiamento monumentale 2) antiquario 3) critico. Che cos'è la storia monumentale? E' quella storia che consiste nell'esaltazione dei modelli del passato. Noi ci rifacciamo a questi modelli come monumenti, monumenti eterni, come a ciò che, se è stato possibile una volta, deve essere possibile ancora. In tal modo l'atteggiamento monumentale tiene vivi dei modelli che servono per l'azione. Colui che deve agire deve ispirarsi a qualcosa di grande e non lo trova mai nel presente (il perchè lo scopriremo nel terzo atteggiamento storico), lo trova nel passato vissuto in modo monumentale. E sino a che il passato rivissuto entro questi limiti, in forma monumentale, come ciò che caratterizza o incentiva la nostra capacità di vita attuale, questo tipo di storia è vitale, è positivo; nessuna personalità si forma senza dei modelli; la formazione è per l'uomo caratterizzata da modelli, da un modello a volte, o sempre abbellito, monumentalizzato. Questo è l'aspetto positivo, ma c'è anche, naturalmente, l'altra faccia della medaglia; ognuna di queste tre maniere storiche ha una funzione vitale, ma ha anche una funzione distruttiva là dove essa vuole signoreggiare sulle altre forme di senso storico, o dove essa vuole signoreggiare sulla vita; sicchè non è più strumento in funzione della vita, ma anzi soggioga la vita a sé e ne diventa padrona. Quando accade ciò? Accade quando la storia monumentale diventa tutta la storia, accade in epoche che non sono capaci di distinguere tra un passato monumentale e un'invenzione mitica, accade in tutte quelle epoche dell'umanità mitologica, in cui il senso monumentale del passato è tutto il senso del passato, in cui nel passato i modelli sono sempre perfetti, epoche in cui, in generale, non si racconta il vero, ma si racconta una favola, un mythos. Ma allora, quando siamo così dominati dalla storia monumentale, distruggiamo due cose: distruggiamo il passato perchè lo irrigidiamo, lo manomettiamo, non lo vediamo più nella sua verità, lo camuffiamo; e siamo danneggiati nella vita presente perchè, ingannati dalle analogie, ingannati da una visione mitologica del reale, diventiamo praticamente dei fanatici. Il pericolo della storia monumentale è il fanatismo. Ha det-

to Nietzsche che l'atteggiamento monumentale caratterizza epoche preistoriche o storico-mitologiche come unico atteggiamento possibile; non si creda però che egli pensi che quell'atteggiamento caratterizzi solo quelle epoche, esso caratterizza anche epoche più avanzate, civilissime o addirittura la nostra; solo che nella nostra epoca ci sono anche altri atteggiamenti storici. Tuttavia lo atteggiamento monumentale non è mai assente del tutto, nelle due facce, positiva e negativa. Noi siamo anzi costantemente monumentali nei confronti del nostro passato; non possiamo fare a meno di esserlo, e lo siamo spesso in tutti e due i modi: positivo e negativo. Vediamo ora l'atteggiamento antiquario. La storia antiquaria è la storia come pietà verso il passato, è quell'atteggiamento storico che paga un debito di riconoscenza verso quel passato da cui proviene. Essa è vitale; la storia antiquaria serve la vita, perché senza la tradizione non vi è nulla nella vita dell'uomo che meriti rispetto; l'uomo è la sua tradizione e se dimentica questa è un uomo perduto. L'uomo deve rendersi conto da dove proviene, perché è il "da dove proviene" che costituisce quella limitatezza di orizzonte che si, è la sua ingiustizia, ma anche la sua giustizia, che è sì il principio della sua vita (l'uomo è qualcosa perché è qualcosa di aganciato al suo passato). L'istinto antiquario diviene però negativo se pretende di signoreggiare su ogni altro istinto storico, e se pretende addirittura di soggiogare la vita a sé; allora noi ci troviamo di fronte ad un uomo ridotto a biblioteca del passato, ad un uomo che costruisce il museo delle memorie, ad un uomo che non si serve più della venerazione del passato per incrementare la vita del presente, ma anzi che mortifica la vita del presente in pura ripetizione stantia del passato. Per di più l'uomo antiquario viene colto da una miopia tutta particolare, per la quale tutto ciò che è passato è bello, buono, importante, anche quelle minuzie che, in realtà, non contano molto, mentre tutto ciò che accade nel presente è necessariamente insensato, folle, privo di qualsiasi giustificazione. Questo atteggiamento antiquario che venera il passato per il passato, distrugge ogni possibilità sia di vita, sia di giudizio storico. Come si esce dall'atteggiamento antiquario? Qual è l'antidoto migliore? E' proprio il terzo atteggiamento, il momento critico, la storia critica, questo è il momento più delicato e il punto più interessante della trattazione di Nietzsche, quello dal quale forse noi potremmo ricavare alcune utili indicazioni per comprendere lo sviluppo del suo pensiero successivo.

La storia critica innanzitutto serve alla vita in quanto infrange il passato. Infrange il passato per poter vivere. In che senso? Perché lo porta di fronte a un tribunale, lo interroga minuziosamente e, alla fine, fatalmente, lo condanna. Principalmente lo condanna per una ragione: perché ogni passato merita di essere condannato. Scrive Nietzsche: "ogni passato merita invece di essere condannato giacché così vanno appunto le cose umane, sempre la violenza e la debolezza umana sono state potenti". Sicché l'atteggiamento critico, nel distruggere le pretese eccessive di quello monumentale e le pretese soffocanti di quello antiquario, crea uno spazio per l'azione. Noi non nutriamo più illusioni circa il passato nel presente. Se il passato è stato così poco venerabile, forse si può fare meglio, certo non ci capiterà di fare peggio. Quando noi guardiamo a fondo nel volto di quei mostri storici che, come dice uno storico inglese contemporaneo, sono i cosiddetti grandi uomini, da Cesare ad Alessandro, a Napoleone, a Stalin e così via, di questi mostri storici impersonali, non guardati cioè come individui privati, non abbiamo niente da congratularci circa questo passato e, in un certo modo, ce ne liberiamo. La vita ha bisogno di questa azione critica; questa azione critica, riducendo l'influsso del passato, non che tagli la catena, ma insomma ce ne fa sentire meno il rumore e il peso.

E' vero quindi che l'atteggiamento critico crea una dimensione voluta, consapevole; noi lasciamo cadere quel passato, perché è quel passato di violenza, di sopraffazione ecc. e cioè, in questo modo, serviamo la vita. Ma sono vere anche tante altre cose, e tanto più vere quanto l'atteggiamento critico, a sua volta, vuol far da padrone sugli altri due, vuole imporsi come l'unico possibile, vuole addirittura tiranneggiare quella vita per la quale esso è stato, all'inizio, istituito. Scrive Nietzsche: "Quando si considera criticamente il passato, l'uomo attacca col coltello le sue radici, calpesta crudelmente tutte le sue pietà. E' sempre un processo pericoloso, pericoloso cioè per la vita stessa. Uomini o tempi che servono la vita in questo modo, giudicando e annientando il passato, sono sempre uomini e tempi pericolosi e in pericolo". Queste frasi sono assai significative, perché non può venire alla mente che Nietzsche ha ripetuto per tutta la vita che lui era un uomo pericoloso, che operava in tempi pericolosi, fino all'espressione finale: "io non sono un uomo, sono una dinamite".

Scrive Nietzsche nella prefazione di Umano, troppo umano, che nessuno prima di lui, per quanto ne sappia, ha mai osato essere così critico nei confronti di tutto ciò che ha valore, nei confronti dei valori morali, religiosi, estetici.

Questo osare tanto consiste nell'andare a controllare le radici dei valori, col rischio di reciderle; dopo di che non si sa se lo uomo resterà in piedi. A partire dagli scritti della fase illumini-

stica Nietzsche confessa di avere deciso di fare un esperimento con la vita; e aggiunge: "Se l'umanità dovesse perirne?" risposta: "pazienza". La risposta apparentemente cinica, significa che i nostri tempi esigono di correre questo estremo pericolo, quei pericoli che Nietzsche aveva già enunciato nella Nascita della Tragedia e sui quali tornerà più volte negli scritti della maturità. Ma vediamo di capire meglio perchè l'atteggiamento critico è così pericoloso. I pericoli sono due: il primo è già stato enunciato: volendo essere assolutamente giusto, volendo cioè giudicare, al tribunale della verità, il passato, esso finisce per essere, come direbbe Croce, "giustiziere". Tutto ciò che è accaduto in passato è accaduto sulla base di forze che l'atteggiamento monumentale e l'antiquariato hanno camuffato e mascherato; queste forze sono in realtà ignobili, basse, ecc..

Ma questo modo di giudicare il passato, questo modo che si autodenomina l'unico giusto possibile, è esso stesso ingiusto.

L'atteggiamento critico porta in sé il limite del suo orizzonte. Abbiamo visto che l'uomo è, per così dire, incatenato a una dialettica, a una antinomia irresolubile tra giustizia e ingiustizia. L'uomo è ingiusto perchè è uomo, ma nel suo modo di essere ingiusto crea anche le giustizie storiche particolari.

L'atteggiamento critico disconosce questa faccia, questo secondo aspetto. Sicchè l'atteggiamento critico che tutto abbatte, tutto distrugge, è anche un'atteggiamento ingiusto, che non dice tutta la verità dell'uomo; esso dice solo una verità dell'uomo, e quando pretende di imporla su ogni altra verità, esercita una violenza contraria alla vita. In secondo luogo l'atteggiamento critico è negativo per la vita perchè ci dà una illusione di potenza e di libertà della quale noi non disponiamo. In quanto dice male del passato, dei nostri avi, esso crede di aver reso più giusto il presente, crede che per il solo fatto di condannare insieme Robespierre e Napoleone noi si sia automaticamente migliori di loro. In realtà noi siamo anche figli di Robespierre e di Napoleone, siamo legati a quel passato dal quale proveniamo, e non sarà l'atteggiamento critico a liberarci da tutto ciò: ci darà solo un'illusione di libertà che si riprodurrà a nostro danno.

Caratterizzati questi atteggiamenti storici, tutti e tre, in un certo senso, funzionali alla vita entro certi limiti, ma non funzionali, negatori della vita, fuori di questi limiti, Nietzsche si chiede come vadano oggi le cose: che ne è oggi di noi di fronte al problema della conoscenza storica? Circa i tre atteggiamenti esaminati, come li incarniamo noi? Li utilizziamo per la vita o contro la vita? Inizia così l'analisi nicciana del tempo presente. Sottoponiamo alcuni punti. Innanzitutto una osservazione. Nietzsche scrive che ciò per cui non abbiamo da essere contenti della situazione presente non sta tanto nella prevalenza di un atteggiamento

storico piuttosto che di un altro, ma per un inserimento di un elemento del tutto nuovo che ci caratterizza: noi non abbiamo più soltanto un istinto storico, come tutta la nostra civiltà ha avuto, da Omero in avanti, abbiamo per di più la pretesa di possedere la scienza storica. Ecco, è questa parola "scienza" che si inserisce e che costituisce la nostra malattia, quella febbre di cui si diceva nella prefazione. Noi stiamo male, in sostanza, perchè la nostra costellazione di idee si è modificata per il fraporsi di un astro fulgido e anche magnifico.

Questo astro è la scienza, l'esigenza che la storia sia scienza, scienza storica. Scrive Nietzsche: "Ancora nessuna generazione aveva visto come la nostra uno spettacolo sterminato come quello che oggi ci mostra la scienza del divenire universale: la storia. Certo però essa lo mostra con la pericolosa audacia del suo motto: Fiat veritas, pereat vita". Nessun uomo ha avuto davanti a sé uno spettacolo come quello della attuale storia universale, o meglio, della scienza storica universale, però questa scienza storica universale è caratterizzata da un atteggiamento eminentemente distruttivo, antivitale; essa non ha niente di vitale, a differenza dei tre precedenti atteggiamenti. Essa è tutta antivitale. E' antivitale perchè il suo motto stesso è "vogliamo la verità, anche se ciò farà perire la vita". Vediamo ora i danni di questo atteggiamento storico, che pretende di essere scientifico-storico. Innanzitutto il modo di formazione dell'europeo moderno, così diverso dall'uomo antico. "L'uomo di oggi si porta in giro - scrive Nietzsche - un'e norme quantità di indirigibili pietre del sapere, pietre che poi all'occorrenza rumoreggiano dentro di noi". L'uomo moderno vive allora, in conseguenza di questa sua formazione poco formativa, un contrasto che i popoli antichi non conobbero, un contrasto tra l'esteriore e l'interiore. L'interiore è tutto pieno di queste pietre; l'esteriore è risibile, del tutto inadeguato ad esprimere questa apparente pienezza di sapere. Cioè, stranamente, l'uomo antico non vive questa dicotomia possedendo un sapere molto più limitato e modesto. L'uomo greco non conosce la storia universale. L'uomo cinese antico chiama la Cina: il mondo; al di là della Cina non c'è altro per lui; ai confini ci sono degli essere subumani che chiama i barbari. Ma anche il greco chiama se stesso l'uomo civile per antonomasia; tutti gli altri non erano uomini ma barbari e così accade, si può dire, in ogni altra civiltà del passato. Costoro non sanno nulla della storia universale, e però, quel poco che sanno, poco se misurato col metro della nostra scienza storica, li fa essere perfettamente armoniosi e adeguati. Ciò che sta dentro sta anche fuori. La loro dignità esterna, la loro armoniosità rispecchia questo equilibrio interiore. C'è adeguazione. Noi invece siamo inadeguati per antonomasia. Sappiamo tutto della storia universale, ci illudiamo di sapere tutto, ma fuori siamo pieni di divisioni, di

contraddizioni, non siamo certo belli a vedersi. Perché? "Perché la scienza storica ci sta uccidendo, ci sta insegnando a non cavar fuori più una sola cosa da noi stessi". Noi ci stipiamo, scrive Nietzsche, di epoche, costumi, arti, filosofie, religioni e conoscenze estranee, diventiamo qualcosa di degno di considerazione, ossia enciclopedie ambulanti, come forse ci considererebbe un antico greco sbalestrato nella nostra epoca: ma enciclopedie è proprio il termine giusto? Nelle enciclopedie ogni valore si trova solo in ciò che vi sta dentro, nel contenuto, non in ciò che vi sta sopra, che è rilegatura e copertina, e quindi tutta la cultura moderna è essenzialmente interna: esternamente il rilegatore vi ha stampato sopra qualcosa come: "Manuale di cultura interna per barbari esterni". Noi che abbiamo questa quantità enciclopedica del sapere, siamo però, all'esterno, soltanto barbari e copertine. Nietzsche analizza vari inconvenienti che derivano dalla nostra mal digerita e stipata scienza storica, inconvenienti che minano la cultura e la vita dell'Europa contemporanea. Innanzitutto l'inconveniente testè ricordato, per il quale si produce nell'uomo un contrasto tra l'interno e l'esterno. Un altro inconveniente è che noi, nutriti e ingrassati di questa scienza storica abbiamo la presunzione di possedere la verità e la giustizia: tipico mito dell'uomo moderno che si considera seduto in cima alla piramide della storia. Cioè la presunzione che noi siamo nella verità e tutto il resto della storia universale è nella menzogna. Il terzo pericolo che uccide la vita contemporanea è che questa scienza storica da un lato distrugge il popolo, distrugge le tradizioni del popolo, le uccide. La cultura e i modi di vita contemporanei corrono verso l'uniformità e il più spaventoso conformismo. Città, paesi e campagne perdono la loro fisionomia per assumere l'orrendo aspetto del modo in cui oggi dappertutto si costruiscono case, officine, aeroporti, "luoghi di ristoro" e simili. Tutto si assomiglia, tutto diventa uguale, nessuno più riconosce la città dove sta; ma sono uguali anche gli uomini che abitano le case, tendono a gusti "di massa", secondo una calcolata programmazione.

Il popolo afflitto da questa cultura universale, da questa scienza storica universale, perde la sua fisionomia di popolo.

Il secondo luogo, la cultura storica, non mostra di poter formare il singolo, non lo educa e non lo matura. Semplicemente lo "informa". Quarto pericolo: la convinzione che ci deriva da questa scienza storica universale di essere antichi ed annosi; noi abbiamo tanti anni dietro di noi, siamo vecchi. In realtà siamo più giovani dei giovani, in realtà siamo ancora sprovveduti e probabilmente stiamo ancora vagando in fasce, ma questa prospettiva storica, così universale, scientifica, ci dà la convinzione che tutto ormai è stato fatto e stato detto, ci induce ad uno scetticismo universale, che caratterizza infatti tutto il nostro sapere, scetticismo

che dà vita alla conseguenza peggiore dello scetticismo, il cinismo. Anche il quinto pericolo o inconveniente si collega del resto al cinismo. Il pericolo cioè che questa scienza storico-universale riduca la vita, e il senso della vita che noi viviamo, ad una prassi furba, egoistica, utilitaristica. Tutta la vita è così confinata nei piccoli fini dell'utilità quotidiana e dello edonismo spicciolo. Proprio questa scienza storica che ci rende così colti, scaltri e cinici, ci rende anche incapaci di vedere al di là di una concezione puramente istintuale del vivere. Noi non sappiamo più sacrificare nulla per il senso della vita, ma allora la vita ci abbandona nel senso che si impoverisce la nostra vitalità. Scrive Nietzsche: "La cultura storica e l'abito borghese universali regnano nello stesso tempo". Quindi cultura storica, scienza storica e abito borghese sono tutt'uno, sono diverse facce di una stessa civiltà. "Mentre non si è mai parlato così sonoramente di libera personalità, non si vedono affatto personalità e tanto meno libere, ma solo uomini uniformi timorosamente celati. L'individuo si è ritirato nell'interno; da fuori non se ne vede nulla. Al riguardo si può dubitare se possono mai esistere cause senza effetti. Visto che si vede qualcosa fuori ma dentro non c'è nulla, si potrebbe anche pensare che si danno effetti senza causa. O sarebbe necessaria a guardia del grande harem storico mondiale una generazione di eunuchi?" Gli uomini ridotti a nuchi sono gli uomini che non hanno più reali interessi, e ciò proprio perché hanno interesse a tutto. Inoltre sono gli uomini della pura obiettività (scientifica), incapaci di produrre azioni veramente creative e libere. Se noi arriviamo al fondo della cultura storico universale vediamo quanto essa distrugge ogni nostra esigenza o spirito vitale. La cultura storica, infatti, è sopportabile solo da personalità forti e originali, capaci di servirsi del passato in vista del futuro. Invece, il nostro studio del passato non è formativo. Scrive Nietzsche: "Vediamo piccoli giovanotti indiscreti che se la fanno con i romani, come se questi ultimi fossero loro pari. Analogamente astratti e vacui sono gli studi storico filologici: un folle sezionare e scavare tra frammenti di poeti e filosofi greci senza altro fine della curiosità erudita. E così se supponiamo che uno si occupi di Democrito, mi sta sempre sulle labbra la domanda: perché non Eraclito o Filone o Bacone o Descartes e così via a piacere. E poi perché mai proprio un filosofo, perché non un poeta, un oratore, perché mai un greco, e perché non un inglese, perché non un turco?" Ecco dunque la nostra cultura. Ogni cosa perde di senso perché non vi è un interesse vitale che si rivolge a questa cosa. Il giovane non può capire, non è in condizioni di capire ciò che impara. Certo, le nozioni gli vengono impartite con grande oggettività. L'oggettività è la bandiera della scienza moderna. "Questo bisogno dell'oggettività nasce forse da un accresciuto desiderio di verità e giu-

stizia?" Sono proprio verità e giustizia a ispirare la moderna scienza storica universale o non piuttosto altri impulsi come la curiosità, la paura della noia, l'invidia la vanità, la passione del gioco, tutti impulsi che non hanno niente a che fare con la verità?

E' proprio per amore della verità che l'erudito combatte una battaglia furibonda, servendosi di articoli e interviste su giornali e riviste, contro il suo collega erudito, è proprio la verità che lì è in questione o non sono in gioco sentimenti, passioni, del tutto diversi dalla verità? Gli storici vogliono la verità pura, ma è tanto poco vero che vogliono la verità pura e la giustizia pura, che dal loro volere non esce niente, nessuna azione vera e giusta. Inoltre essi chiamano oggettivo il loro lavoro. Ma il loro lavoro storico è oggettivo in un solo senso: nel senso che esso commisura le opinioni e le azioni del passato alle opinioni correnti del presente. In queste ultime gli storici oggettivi ritrovano il canone di tutte le loro verità, sicché il loro lavoro è quello di adattare il passato alla trivialità attuale. Per contro essi dicono soggettiva ogni storiografia che non prenda come canoniche quelle opinioni che oggi sono popolari. In altre parole, lo storico odierno è oggettivo perché inconsciamente solleva la sua piccola umanità, la sua umanità alienata, caduta nella trappola della scienza storica, ad unità di misura di tutta l'umanità, di tutto il passato. Non venera più, non comprende più; privo di reale esperienza storico-politica pretende di giudicare le azioni del passato. Per far ciò si serve, com'egli dice, dell'analisi rigorosa dei documenti. Ma troppo spesso legge i documenti alla luce dei più comuni e volgari pregiudizi del suo tempo. La storia, dice Nietzsche non è una questione di obiettività e di soggettività; lasciamo cadere queste categorie abusate del pensiero moderno; il problema della storia è un problema di interpretazione, ma non tutti sono in grado di interpretare tutto. Si può interpretare ciò si è già vissuto, a partire dal vissuto. Solo colui che crea qualcosa nel presente può sperare di cogliere qualche cosa del passato. I documenti non parlano da soli, o al massimo parlano come responsi oracolari; bisogna appunto interpretarli e per interpretarli bisogna prima vivere, o avere la passione del vivere. Vivere per comprendere è sempre un comprendere parziale, lo sappiamo, ma è l'unico modo in cui il passato parla ancora per noi, altrimenti il passato non dice nulla, o dice soltanto la mediocrità, le curiosità banali, la sete di erudizione inutile che caratterizza colui che interroga il passato; noi non ritroviamo il passato, ma solo la mediocrità del presente. D'altra parte, perfino la scienza storica universale giunge a sradicare l'uomo dal suo passato rendendolo estraneo a sé stesso.

In effetti ciò che accade all'uomo di oggi è che egli non si

sente più a casa sua da nessuna parte, non sa più quale sia il suo futuro; il suo giudicare è un distruggere che lo lascia solo, incapace di agire.

Perché l'uomo moderno è caratterizzato da questa ansia scientifica dell'eruzione enciclopedica? Nietzsche avanza una interpretazione: non ci sono più, aveva detto prima, personalità mature, personalità compiute, armoniose, perché si impongono altri scopi, altri fini che silenziosamente, sotto la protezione della bandiera scientifica, si sono insinuati fra noi. Qual è questo scopo? "Lo scopo generale è quello del lavoro, del lavoro comune, più utile possibile. E questo significa, scrive Nietzsche, che gli uomini devono essere adattati agli scopi del tempo, per potervi mettere mano il più presto possibile; devono lavorare nella fabbrica delle utilità generali prima di essere maturi, anzi perché non divengano affatto maturi, in quanto questo sarebbe un lusso che sottrarrebbe una quantità di forze al mercato del lavoro.

Si accecano certi uccelli perché cantino meglio; io non credo che gli uomini di oggi cantino meglio dei loro avi, ma quello che io so è che li si acceca per tempo. E come li si acceca? Proprio con l'erudizione. Il mezzo scellerato che si usa per accercarli è una luce troppo chiara, troppo repentina, troppo mutevole. Per esempio il giovane viene spinto con la frusta attraverso i millenni, a dolenti che non capiscono nulla di una guerra, di una azione diplomantica, di una politica commerciale, vengono trovati degni di essere introdotti nella storia politica".

Tutta questa massa di nozioni soffoca l'anima dei giovani e li rende ottusi. L'unica salvezza è il non volerne sapere più nulla, la nausea del sapere. Il giovane è stato privato di ogni criterio di valore e dubita di tutti i costumi e di tutte le idee. "Ora egli lo sa: in tutti i tempi fu diverso, non conta come tu sia. In melanconica indifferenza egli fa passare davanti a sé un'opinione dietro l'altra". Da ciò si può ricavare quale sia il senso vero del moderno grido di battaglia: "divisione del lavoro! In fila!". Questo grido sostiene di volere promuovere la scienza universale, il sapere universale, ma nel mentre si crea questo sapere enciclopedico, si distrugge proprio la scienza, proprio il sapere. Si distrugge perché si riduce tutta la cultura alla "produzione in serie". Gli uomini di cultura sono messi in batteria, fanno uova sempre più piccole, naturalmente, ma sempre più in fretta; scrivono libri sempre più vacui, e così si riproduce questa smania del sapere e della cultura universale, sganciata dalle esigenze della vita. Quella degli odierni studiosi è la vita di uomini messi al lavoro, messi all'impiego, accecati per tempo, uomini che ingeriscono immagini, parole, concetti e che fuori però sono barbari, che fuori non hanno nessuna forma conforme a ciò che dovrebbero avere dentro. La barbarie moderna, come già si è accennato, trova la sua massima

espressione in quello scetticismo critico che non sa trovare altro scopo alla vita se non l'edonismo utilitaristico degli individui. Questo egoismo "moderato" e "saggio" che sembra essere l'unico scopo dei moderni stati borghesi, è una realtà micidiale; esso crea le premesse di quella età storica del grande pericolo di cui Nietzsche già parlava nella Nascita della tragedia. Qui egli scrive: "Questa è certo l'ora del grande pericolo. Gli uomini sembrano vicini a scoprire che l'egoismo dei singoli, dei gruppi o delle masse, fu, in tutti i tempi, la leva dei movimenti storici; ma nello stesso tempo non si è affatto allarmati per questa scoperta, e invece si decreta: l'egoismo deve essere il nostro Dio". Quale allora la soluzione? La soluzione è di creare, accanto al senso storico universale, alla scienza storica della quale non sappiamo più come liberarci, un senso antistorico o sovrastorico. Come incrementare tale senso storico? Nietzsche presenta al riguardo non poche incertezze che manifestano la crisi di pensiero che caratterizza gli anni che vanno dal 1873 al 1878 (dalla seconda Inattuale qui esaminata a Umano, troppo umano). Da un lato egli pensa ad un recupero della religione e dell'arte come forme culturali antagonistiche allo storicismo. Dall'altro, ma di passaggio, indica anche la necessità di portare il nostro atteggiamento storico alle sue estreme conseguenze. Si direbbe che il saggio sia in bilico tra due possibilità e Nietzsche non sa quale scegliere.

Una è quella dell'arte risanatrice (del Nietzsche vecchio), l'altra del Nietzsche nuovo, il Nietzsche che si rende conto che non possiamo più disfarci di questa cultura universale, non possiamo dimenticare che abbiamo imparato la coscienza universale.

E allora dobbiamo radicalizzare questa storia, dobbiamo portarla fino in fondo dobbiamo servirci della storia per liberarci dalla storia, come egli dice; non dalla storia come divenire concreto, ma dalla scienza storica. Solo con l'analisi dei fondamenti della scienza storica, con l'indagine dei suoi confini noi creeremo l'antidoto della scienza storica: non come una fuga verso soluzioni mitologiche ma restando agganciati al nostro destino di uomini europei storicamente atteggiati.

VITA e INTERPRETAZIONE

Cerchiamo di ricapitolare. Partiamo da questo dato acquisito: lo esordio di Nietzsche come scrittore è riferito ai suoi interessi filologici per il mondo greco, ma in maniera tutta particolare; il problema del giovane Nietzsche è già allora un problema di interpretazione. Egli non si interessa alla ricostruzione erudita di un momento della cultura greca (l'origine della tragedia); il suo è un problema tipicamente ermeneutico: come bisogna "interpretare" il mondo greco? Ecco l'assillo del giovane Nietzsche il quale vive il

problema da filologo, ma anche da filosofo, sia per la globalità del tema, sia perché questo interesse per il mondo greco non è fine a sé stesso; il mondo greco gioca già nel giovane Nietzsche un ruolo molto importante per la comprensione di ciò che siamo noi: interpretare il mondo greco significa interpretare le nostre radici la nostra provenienza e quindi, in qualche misura, il nostro destino. Come procede Nietzsche? Abbiamo più volte ripetuto che l'esordio è contrassegnato da quella eccezionalità che poi non abbandona più la vita di Nietzsche, eccezionalità, originalità che si manifesta nella distinzione fra Apollineo e Dionisiaco.

Perché diamo tanto peso a questa distinzione? Rifacciamoci sempre al tema della interpretazione. Quello che Nietzsche scopre è che il rapporto Apollo-Dioniso coinvolge il rapporto interpretazione-vita, cioè coinvolge le due categorie senza le quali il pensiero di Nietzsche è assolutamente incomprensibile, anzi senza le quali è incomprensibile larga parte del pensiero contemporaneo. Nietzsche non si muove ancora con questa chiarezza concettuale; non dice chiaramente che Apollo è in fondo la scoperta del concetto ermeneutico, Dioniso è la scoperta del concetto vitale. Ma ricordiamo come li presenta: Apollo è l'interprete dei sogni, Apollo, si dice, è quella luce che illumina, che chiarisce, che manifesta, e insieme, che abbaglia, che nasconde proprio perché illumina e manifesta; Apollo è colui quindi che guida l'interpretazione ma che, insieme, fa correre a colui che la ascolta il rischio dell'interpretazione; è colui che spiega, ma che spiegando coinvolge e coinvolgendo affascina, abbaglia.

Dioniso è il Dio della vita multiforme, nel suo incessante ciclo, nel suo nascere e perire; Dioniso è l'enigma del divenire, è la prima prefigurazione della interpretazione nicciana di Eraclito.

Quindi l'uno e l'altro nei loro rapporti, incarnano già ora i due temi dell'interpretazione e della vita che Nietzsche non abbandonerà più.

Come Nietzsche padroneggia il contrasto tra Apollo e Dioniso, tra interpretazione e vita, al tempo della Nascita della tragedia? Lo padroneggia ancora in maniera Schopenhaueriana: Dioniso è la volontà di cui parlava Schopenhauer, quella volontà cieca la quale produce poi in tutti gli esseri il dolore. Come si salva l'individuo da tale dolore? Sempre Schopenhauerianamente in due modi, uno falso e uno autentico. Quello falso è il principium individuationis, cioè il principio dell'intelletto, il principio della scienza; contro la distruttività della vita l'uomo si difende con le categorie dell'intelletto che però viene ogni volta fatalmente travolto dalla volontà cieca; la volontà è infatti il noumeno e le categorie intellettuali sono solo il mero fenomeno evanescente. Poi c'è l'altra soluzione secondo la quale il riscatto è affidato all'arte. E' l'arte che sfonda la barriera delle illusioni, del fenomenico, e coglie la verità noumenica, cioè coglie la volontà nella sua essenza e nel fa

re ciò si riscatta; si riscatta poichè la contempla poichè ne prende coscienza e prendendone coscienza in un certo modo se ne libera. Nietzsche però apporta un perfezionamento, un completamento alla soluzione schopenhaueriana: l'arte riscatta sì, ma in due modi in accordo cioè con le sue due facce, con le sue due divinità; abbiamo un'arte apollinea e un'arte dionisiaca.

L'arte apollinea ci riscatta in quanto ci consola dalla verità, ci racconta una bella favola sulla vita: l'uomo è protetto dagli Dei, ecc.. In questo modo l'arte ci consola dalle disgrazie della vita, dal dolore. Ma questo non basterebbe, si ridurrebbe ad una illusione puramente onirica, come Apollo è il dio del sogno, e il risveglio sarebbe amaro e brusco. C'è però l'altra faccia dell'arte, quella più profonda, l'arte che non ci consola dalla verità, ma che ci dà la rivelazione della verità: l'arte dionisiaca; quella dionisiaca che dice la verità, che mostra la volontà di vita insaziabile che sta al fondo di tutti gli esseri, a cominciare da noi stessi, che svela, rivela la tragicità dell'esistenza e nel rivelarlo ce ne riscatta. Più compiutamente, e quindi di nuovo Nietzsche completa Schopenhauer, è la tragedia in quanto fusione di Apollo e di Dionisio ciò che riscatta l'uomo. Riflettiamo su ciò. Perché la tragedia è la soluzione che Nietzsche propone quando scrive la sua prima opera, vivendo nel contempo la sua esperienza wagneriana? In che senso la tragedia è risolutiva? Proprio perchè la tragedia è sintesi armoniosa di vita e interpretazione, e in quanto tale la tragedia scandisce il passaggio dalla natura alla cultura. Cominciano le doppie facce dei concetti nicciani coi quali ci dovremo sempre più familiarizzare. Prendiamo il dionismo; esso ha due facce: da un lato è il fenomeno vitale del continuo perenne divenire, del distruggersi di ogni cosa; ma quando noi passiamo alla tragedia in quanto la tragedia è l'arte sacra a Dionisio, noi troviamo il dionisiaco interpretato, e cioè trasfigurato in arte. Sicchè, se vogliamo trarre le conclusioni concettuali di questa rapida scorsa della Nascita della tragedia, ciò che Nietzsche vuole dire, in sostanza, è che l'uomo è, per essenza, quello essere la vita in chiave estetico-tragica. La spiegazione della vita in chiave estetico-tragica è l'essenza dell'umano ma, diciamo meglio, di quell'umanità che è l'umanità greca.

Nietzsche ha dato risposta alla sua domanda: che cosa è il mondo greco, chi erano i greci? Ora lo sappiamo; essi hanno caratterizzato la nascita, l'origine della nostra civiltà; ma abbiamo noi ripetuto e conservato questa esperienza? No; essi l'hanno caratterizzata nel senso che noi poi l'abbiamo respinta, che noi l'abbiamo cancellata, che noi abbiamo rimosso tutta la cultura tragica greca e vi abbiamo sostituito tutt'altro; quel tutt'altro che, come sappiamo è il socratismo; il Socratismo come principio antitetico al Dionisismo. Socratismo vuol dire ottimismo logico morale. L'uomo dopo

Socrate è Platone non si figura più come colui che prende coscienza di sé a partire da una esperienza tragica, che egli traduce, e per così dire abbellisce, trasfigura in una simbologia apollinea; l'uomo è colui che cerca la verità; l'uomo dionisiaco, a suo modo, possiede già la verità; il suo problema è semplicemente di esprimerla. L'uomo di Socrate e Platone non possiede più la verità, la cerca, ma la cerca con la certezza di poterla raggiungere, o almeno di avvicinarsi a tal punto ad essa da ricavarne il dominio della terra e della realtà. L'uomo dionisiaco possiede in un certo modo la verità, ma non la possiede come dominio della verità: vive nella verità del dolore, del divenire, della morte, che però per lui è enigma, china senza fondo, mistero; da tale verità si consola mediante la visione apollinea; non ha la pretesa della verità e non ha nemmeno "la volontà di verità"; non ha la pretesa di dominare la vita; è dominato dalla vita e per non cadere nel gorgo immane dell'esistenza se ne difende mediante una cultura estetica.

L'uomo socratico, invece, ripudia l'estetico, chiama l'estetico male, distingue anzi fra male e bene, cosa che il dionisiaco non fa mai; egli chiama bene la conoscenza non l'esperienza della verità, quella conoscenza che si traduce nel deus ex machina, nel dominio della vita e nella traduzione della vita in un possesso dello uomo. Al mito dell'uomo "servo di Dioniso" (i satiri del coro tragico) si sostituisce alla fine il mito "dell'umanesimo", cioè dell'uomo padrone della terra che l'uomo prende quindi nelle sue mani, mediante il deus ex machina, e che traduce in un ottimismo progressista: all'infinito l'uomo diventerà Dio. Nasce così tutto il destino della civiltà occidentale. E' chiaro che qui Nietzsche è ancora vicino a Schopenhauer, ma già si vede come egli dia all'ispirazione Schopenhaueriana un allargamento, uno sfondo, una prospettiva e stremamente più ampia. Siamo nel 1872 e sappiamo come si conclude la Nascita della tragedia: gli ultimi capitoli sono dedicati a Wagner e Nietzsche ragiona così: da un lato c'è Bismarck, dall'altro Wagner. Da un lato c'è la Germania che incarna la volontà di potenza e di dominio, dall'altro c'è l'idolatrato Wagner, colui che si oppone a tutto ciò, che è combattuto e che è messo al bando dall'impero (per i suoi trascorsi di rivoluzionario per riportare nel mondo la cultura tragica, per rivelare che l'uomo autentico, l'uomo originario, è quello greco. Questo è il Nietzsche del 1872, ma sin dal 1873 le cose si complicano e dal 1873 al 1878 noi assistiamo ad una serie di avvenimenti che conducono poi a quelle prime battute di Umano, troppo umano che ci sono già note e che, a prima vista, sembrano veramente sorprendenti, straordinarie: è dunque vero che Nietzsche ha "cambiato pelle"? Vediamo.

Innanzitutto sappiamo che Nietzsche comincia ad approfondire quel rapporto vita-interpretazione che già nella Nascita aveva delineato sotto una prospettiva limitata al problema della tragedia; questo problema (vita-interpretazione) lo accompagna costantemente

dal 1873 al 1878 e, possiamo dire, che non lo abbandona neanche dopo; ma dal 1873 al 1878 è sempre in primo piano. Che cosa significa vita e interpretazione? Questi sono gli interrogativi che Nietzsche sempre si ripropone. Cominciamo dalla interpretazione nicciana della filosofia presocratica che ci è già nota nelle sue linee generali; dobbiamo cercare di capire come si muove lì il problema al di là di ciò che Nietzsche consapevolmente dice e fa. Se noi esaminiamo il concetto di vita in questo scritto, anche qui troviamo che tale concetto ha due facce, così come hanno due facce Apollo e Dioniso, così come hanno sempre due facce tutti i concetti nicciani. Nel frattempo sulla filosofia presocratica si parla di vita sia in un senso positivo, sia in un senso negativo.

La vita è innanzitutto il fenomeno del vitale, del vitale come "sanità"; Nietzsche comincia a insistere su questo concetto che diventa persino stucchevole alla lunga; quindi la vita è Vitalità, Sanità, e ciò significa accrescimento e non-decadenza. I greci vissero nell'età presocratica precisamente questo fenomeno vitale, dell'accrescimento, della potenza, della sanità; così possedevano una cultura nel pieno fulgore della propria forza.

Nessun altro popolo ha mai toccato un vertice così alto di cultura vitale come i greci presocratici. Ciò accade perché essi hanno sì appreso dagli altri popoli, ma sempre in funzione della vita, dell'accrescimento della vita. Se però noi leggiamo con attenzione il frammento sulla filosofia presocratica non troviamo soltanto questo concetto di vita, ma anche un'altro aspetto. Vita è anche un fenomeno opposto all'accrescimento, vita è anche fenomeno di decadenza, e lo è in quanto la vita è anche insaziabilità, in quanto la vita è volontà che si riproduce in maniera inconscia e che finisce, con questo suo riprodursi, per distruggere sé stessa. Come manifestava la vita questi suoi aspetti patologici? Decadenti? Lì manifestava appunto come volontà di potenza, di dominio, e come sfrenata volontà di conoscere, di sapere, il che accade ai Greci in quel momento delicatissimo in cui hanno compiuto il miracolo della loro storia, hanno compiuto l'azione degna di un Dio, cioè hanno sconfitto la Persia.

Il fenomeno della vita è un fenomeno tra due abissi, è come una corda tesa tra due abissi. La vita giunge al suo culmine e resta in bilico, brilla per un attimo più o meno lungo per poi precipitare. I greci hanno fatto questa esperienza venendo dalle guerre persiane; allora essi hanno raggiunto il massimo della vitalità della originalità, il massimo della creatività e della autonomia; poi sono precipitati fatalmente, sono precipitati nella decadenza dell'età socratico-platonica. Ma quando Nietzsche parla dei greci, certamente non dimentica i suoi tedeschi; i tedeschi stanno per Nietzsche, correndo in quegli anni lo stesso rischio (avevano appena battuto la Francia).

Le due facce del concetto di vita si riverberano sul concetto di cultura: anche esso ha due facce. La cultura è positiva in quanto serve la vita, in quanto l'uomo interpreta per vivere, non vive per interpretare; ma la cultura distrugge la vita se cade nell'eccesso. Ricordiamo che la funzione della filosofia presocratica è proprio quella di impedire gli eccessi del sapere, di impedire che l'intelletto voglia tutto calcolare, tutto misurare, di tutto impadronirsi, ecc.. Analoga funzione esercita l'arte tragica in quanto essa non vuole che l'uomo si abbandoni alla disperazione dionisiaca; perciò lo consola con le figure apollinee, che sono però da prendersi come favola, illusione e sogno. Neppure esse devono padroneggiare la vita; si deve restare a metà, in giusto equilibrio. Nella scoperta di questo intreccio di vita e cultura Nietzsche, già in questo frammento, è al di là di Schopenhauer; comincia a crearsi il primo distacco, perché la vita ha sì, schopenhauerianamente, un'aspetto negativo, in quanto è quella volontà e si autodistrugge, ma anche un aspetto positivo che in Schopenhauer non si trova. Comincia quel concetto di sanità sul quale Nietzsche insiste tanto, perché è ciò che lo distingue da Schopenhauer.

La vita innanzitutto è un fenomeno sano, normale, positivo; poi può degenerare; ma di per sé, il punto di partenza per ogni valutazione è proprio la vita. Che cos'è questa filosofia schopenhaueriana che ripudia la vita? Non è altro che una continuazione della filosofia socratico-platonica, non è altro che il platonismo eterno della cultura occidentale. Allora si vede come l'aver dato, nella Nascita, quel grande rilievo che Nietzsche dà al passaggio dalla cultura dionisiaca a quella socratica, risulta un punto di svolta decisivo per le sorti future e del pensiero nicciano e del pensiero contemporaneo.

Schopenhauer nega la vita; ma con ciò, scopre Nietzsche, Schopenhauer, sebbene si professi ateo, resta platonico-cristiano-kantiano. Egli anzi, radicalizza il dualismo che domina la filosofia da Platone a Kant: sensibile-ultrasensibile, fenomeno-noumeno; nel frammento Schopenhauer diventa Anassimandro: colui che ha condannato il divenire in nome dell'apeiron. Nietzsche gli contrappone Eraclito. Anassimandro è una maschera di Schopenhauer, Eraclito è una maschera di Nietzsche stesso. Eraclito è colui che ci salva dal pessimismo schopenhaueriano, è colui che ci salva dal dualismo metafisico (mondo dell'al di qua e dell'al di là), che ci salva dalla distinzione tra fenomeno e noumeno, e che ci riscatta dal grande declino, della grande paura della vita, dalla grande mortificazione platonico-cristiana. Eraclito è colui che ci dice: solo il divenire è; anzi: solo il divenire è giusto, bello, vero. Il divenire in quanto vita, nel senso positivo del termine. Nietzsche così ha già rotto i ponti con Schopenhauer.

E' chiaro allora che la soluzione estetica della Nascita non

funziona più. Non appena Nietzsche si è messo ad esaminare più a fondo il rapporto cultura vita, la soluzione dell'arte tragica vacilla e ben presto vacillerà anche Wagner, perchè Wagner non era che un'altra maschera di Schopenhauer...

Negli stessi mesi il tema che ci sta a cuore, cultura-vita, viene visto sotto il profilo del rapporto storia-vita, spirito storico e spirito vitale, e qui Nietzsche assume lo storicismo come esempio tipico di una cultura degenerare, di una cultura cioè che vive per interpretare e non il contrario. Non c'è bisogno di ripetere quanto abbiamo detto nelle ultime lezioni.

Lo storicismo si presenta come l'ultimo destino della metafisica, come l'ultimo destino del platonismo, del socratismo, come naturale conclusione della filosofia occidentale e della cultura occidentale decadente e nichilista: Hegel come ultimo filosofo della storia dell'occidente; Hegel in quanto padre dello storicismo.

Se la grande svolta, rappresentata da Socrate, è il rifiuto della verità dionisiaca (una verità che non si sa per concetti ma si vive, si esperisce) ed è la tradizione di questa verità in una perenne infinita ricerca per concetti (dove il progresso dell'umanità) è chiaro che la posizione socratica è sin dall'inizio intimamente storicistica; sin dall'inizio presenta il concetto di verità come ciò che deve divenire, come ciò che si deve fare, come ciò che si deve costruire in un progresso indefinito. Ricordiamo, di Socrate in tribunale, la frase celebre: la vita non è degna di essere vissuta senza ricerca. Nietzsche ricorda a sua volta la confessione di Lessing: io non voglio conoscere la verità, preferisco cercarla! La metafisica si presenta quindi come l'età della perenne ricerca del vero, dell'avvicinarsi progressivo dell'uomo vero, vero che magari non si attingerà mai, ma che viene sempre più avvicinato. L'uomo è al servizio di una ricerca infinita, ma l'uomo al servizio di una ricerca infinita è l'uomo storico, è l'uomo che studia questo, quello e quest'altro ancora, che studia tutto, al quale tutto interessa, per il quale tutto è importante e al quale quindi niente interessa e per il quale quindi niente è importante.

Tutto ciò è da un lato, quella degenerazione della filologia che Nietzsche viveva come filologo, ma al tempo stesso è anche quella degenerazione della filosofia che non è più cultura vitale, che non serve più la vita, ma anzi mette la vita sotto il proprio dominio.

Ricordiamo i tre aspetti secondo i quali la storia serve la vita (monumentale, antiquario, critico): una volta che si entri nella scientificità storica, nella storia come scienza, come storicismo, essi degenerano, essi non servono più la vita, fanno tutto il contrario: distruggono la vita.

Vediamo ora di riflettere sul nesso tra scienza e scienza storica. Abbiamo detto che in Nietzsche finiscono per convergere, anzi, lo storicismo in quanto scienza storica è il culmine della scienza. Quali sono, agli occhi di Nietzsche, i danni determinati da questa vocazione storicistica della scienza, da questo esito ultimo della scienza? Elenchiamoli rapidamente. La scienza è una forma illusoria e ingannevole, è una cultura ingannevole. Perché? Perché essa promette progresso, felicità, cultura per tutti, dignità del lavoro, ma tutte queste promesse, alla resa dei conti, si rivelano fallaci. Sempre più l'uomo si trova ingannato da questa cultura occidentale, cultura del progresso, ecc., e ciò in due modi fondamentali: innanzitutto perchè quella che viene chiamata l'educazione storicistica non educa per nulla, istruisce al massimo, e a quale fine? Al fine di sottomettere presto gli uomini al lavoro, in cambio di una umanità che non viene più raggiunta. La cultura universale rivela la sua reale faccia, in quanto mette gli uomini alla schiavitù del lavoro; ciò in tutti i sensi della parola, ivi compreso il lavoro culturale, che si specializza, si divide, si "impiega", si mette "in batteria". Giovani che non capiscono nulla né di storia né di politica vengono ritenuti degni di imparare la storia universale. L'altro aspetto è l'elevazione generale di tutta la società ad una concezione utilitaristica, egoistica della vita. Fine unico della vita nell'età della scienza trionfante è il piacere, l'allettamento materiale, la realizzazione individuale scissa dalla realizzazione sociale.

Sicché unico significato della vita è il significato economicistico e tale è anche l'unico significato dello Stato. Lo Stato si presenta come quella organizzazione che garantisce a tutti il benessere. Altra conseguenza dannosa è che l'uomo, cullato dalle illusioni scientifiche, si disabitua, e si disabitua da tempo, alla verità tragica dell'esistenza, alla verità dionisiaca. Non vuol saperne nulla della tragicità dell'esistenza; vuole essere salvaguardato in tutti i modi. La scienza aveva promesso di liberarlo dal male e deve farlo, ma egli si viene accorgendo che non lo fa, non lo protegge, che la salvaguardia è illusoria, che i confini della scienza sono essi stessi irrazionali, e che là dove la scienza diventa irrazionale, l'uomo scientifico è perduto. Infine, un'ultima conseguenza negativa della cultura scientifico-storica: questa cultura provocherà la più grande catastrofe che l'uomo abbia mai affrontato. Come mai? Perché questa educazione alla cultura universale, alla rivoluzione di tutti i costumi, tutto ciò che provocherà la più straordinaria delle rivoluzioni sociali. E' la scienza che produce la rivoluzione sociale. Entreremo nell'età delle lotte sociali, dove i gruppi e gli individui lotteranno tra di loro e tutti a scopi edonistici e utilitaristici, anche se non se ne rendono conto. Di qui, un immane cataclisma che stravolgerà la figura sto-

rica di ogni popolo, di qui quella che Nietzsche chiama "la rivolta degli schiavi", che egli non vede per niente in una forma positiva e ottimistica. Gli schiavi sono coloro che, educati alle illusioni della scienza, ad un certo punto presenteranno il conto, vorranno che queste illusioni si realizzino, vorranno che ci sia la pace, il benessere, la ricchezza per tutti. E la società non li potrà loro dare: questa società alessandrina che nel suo ottimismo logico-morale ritiene di poter fare a meno degli schiavi, e in realtà non solo non ne può fare a meno, ma produce anzi la più immane schiavitù che l'uomo abbia mai conosciuto. Le lotte sociali sono, per Nietzsche, epifenomeni di una medesima realtà di fondo. Egli non ha mai visto nelle dottrine socialistiche del suo tempo. I socialisti sono i nemici del capitalismo, ma sono ad esso legati dalla medesima mentalità metafisica, e cadranno quindi nello stesso pozzo nero delle lotte, delle distruzione, ecc..

Ma quale è la ragione di tutto ciò? Nietzsche comincia a capirlo nel soggetto Su verità e menzogna in senso extramurale, in quanto lì non affronta tanto il problema della vita nei rapporti con la cultura, il problema del rapporto vita-interpretazione ecc., ma affronta per la prima volta con decisione il concetto stesso di interpretazione. Quel concetto che egli ha sempre utilizzato fin qui, senza rendersene chiaramente conto. Si chiede per la prima volta cosa significa interpretare, e se lo chiede sotto il profilo della questione del linguaggio. Potremmo dire così: che animale è l'uomo in quanto parla? In quanto è dotato di linguaggio e quindi di capacità ermeneutica, interpretativa (Nietzsche dice "retorica")? Nietzsche analizza negli stessi mesi la questione anche nel suo corso sulla retorica greca, il risultato a cui si arriva è che la interpretazione è il modo d'essere dell'uomo. Non c'è uomo che non interpreti: l'uomo interpreta per essenza. Diciamolo in un altro modo: vivere e interpretare sono la stessa cosa, almeno per l'uomo.

Ma già Nietzsche, da questo soggetto, comincia a porre il problema in termini non antropologici, ma cosmologici: la vita nel suo insieme è una forza di interpretazione, la vita in quanto divenire, in quanto trasfigurazione, è una vita che interpreta, che si autointerpreta. Il trasformarsi della vita significa l'interpretarsi della vita. Mettiamo la questione su termini a noi familiari: apollineo e dionisiaco. Che cosa è successo? Che Apollo e Dioniso non sono due dei, non sono due forze, non sono due atteggiamenti, ma sono un unico atteggiamento, un'unica forza, due maschere di un unico dio. Se Dioniso è il vitale e Apollo è l'ermeneutico, Apollo è la maschera con la quale Dioniso sempre si presenta. Dioniso non si presenta mai altro che in una forma di autointerpretazione; per esempio come "greco", come "persiano", come "romano", come "tedesco", ecc.. Questi sono tutti i volti apollinei di Dioniso, sono tutte le autointerpretazioni che Dioniso dà di sé; il germinare,

il manifestarsi continuo della vita in una prospettiva, indica che la vita è sempre "prospettiva sulla vita", non è mai vita universale. Schopenhauer, Platone, Anassimandro sbagliavano: non avevano inteso davvero il fenomeno della vita come dionismo sempre incarnato nell'apollineo. Ma a sua volta Apollo, che è una maschera di Dioniso, è poi lo stesso Dioniso e il distinguerli è un'altra astuzia della vita, è un'altra tecnica dell'interpretazione. Sicché potete misurare la distanza dalla soluzione che era quella della Nascita della tragedia: noi non abbiamo niente da riscattare con la arte, non abbiamo niente da recuperare con la tragedia; abbiamo da renderci consapevoli che la vita è il gioco di camuffamento delle interpretazioni, è il continuo manifestarsi di una montagna incantata dell'Olimpo che però viene rovesciata, mostra le sue radici, mostra la sua caducità; ma nel far ciò non mostra poi le cose in sé, la realtà come in se stessa senza le maschere; mostra invece un'altra maschera: quella di Socrate piuttosto che quella di Apollo, mostra la maschera di Nietzsche piuttosto che quella di Socrate. E' qui che gioca la grande interpretazione eraclitea, alla quale prima facevamo riferimento.

Compreso nella sua più profonda "profondità", il divenire eracliteo è proprio nel fuoco del quale egli parlava, quel fuoco sempre vivo che non è mai fuoco, ma è terra, acqua, nuvola, ecc., che penetra ovunque in tutte le maschere dell'esistenza, le trascorre, le consuma, le trasfigura e ne propone altre; e tutto questo, considerato nella sua ultima risposta, è un gioco, un gioco cosmico, un gioco divino. Interpretazione, gioco cominciano ad entrare in primo piano nella riflessione di Nietzsche. Ma allora traiamo le conclusioni che egli a quel punto traeva. Se l'uomo è per essenza retorico, se l'uomo, per così dire, non dice mai il vero, perché non c'è un vero assoluto, il vero è il trascorrere delle maschere, è sempre un vero che si identifica in una maschera di Apollo, se è così, che ne è della vecchia distinzione arte-scienza? Come possiamo dire che l'arte è l'organo della verità, quella che ci consente di cogliere l'essenza delle cose, mentre la scienza sarebbe una visione decadente, non vera? Questa distinzione non regge più, e infatti in quel soggetto questa distinzione non viene più recuperata.

Il soggetto Su verità e menzogna in senso extramurale si conclude con un paio di paginette in cui Nietzsche avvia una fenomenologia, una pura e semplice descrizione, dell'uomo intuitivo, mitico, artista e dell'uomo razionale, scienziato. Egli prende le distanze sia dall'uno che dall'altro; non parteggia per nessuno dei due; qualche simpatia la conserva per l'uomo intuitivo, ma in sostanza il suo giudizio diventa distaccato e obiettivo. Là dove uno ha dei vantaggi, l'altro ha degli vantaggi. L'uomo intuitivo è più felice, ma ricade sempre nello stesso pozzo, perché non impara dall'e-

speranza; l'uomo razionale ha perso la libertà dell'avventura, della creatività, però quest'uomo che soffre tutta la alienazione del suo dipendere da una cultura che lo asservisce al lavoro, ecc., è anche un uomo che prevede, che sa ripararsi meglio dalla sventura e dal male, e che di fronte alla sventura e al male, quando non si può far altro, pone il riparo di uno stoico platonismo, di una accettazione rassegnata del dolore. L'uno e l'altro hanno quindi fisionomie, aspetti opposti, lati positivi e negativi, ma quello che interessa di più è che né l'uno né l'altro dicono il vero. Sono due soluzioni tra le molte possibili.

Questa fenomenologia in quel soggetto è appena abbozzata; essa però diventa il compito principale di tutto il Nietzsche successivo. Nietzsche da quel momento non farà altro che "smascherare", lo uomo intuitivo e l'uomo razionale. Tutti e due sono analizzati allo scopo di metterne in luce i valori. Quali sono i valori dell'uomo artista, religioso, scienziato? Tutto ciò non è altro che il cammino che Nietzsche percorre attraverso i valori per giungere a quello che è l'ultimo atto, dissacratore, rivoluzionario, della sua filosofia, che egli chiama la "transvalutazione di tutti i valori".

Ma riflettiamo più a fondo su quella parola: smascherare; parola che tante volte torna in Nietzsche. Che significa smascherare? Che fa colui che smaschera? Colui che smaschera mostra quali sono i principi in base ai quali la vita si autointerpreta, mostra la ermeneutica in azione in ogni singolo caso. Abbiamo raggiunto questa consapevolezza: che ogni forma di vita è una interpretazione della vita, che ogni presenza vitale è una maschera apollinea che Dioniso si pone in faccia e per di più che non c'è distinzione tra faccia e maschera, perché Dioniso è Apollo e Apollo è Dioniso, ed essi si possono solo distinguere a parole per indicare il senso di questo gioco; in ogni momento quindi siamo di fronte ad una interpretazione. Il problema allora è questo: in base a quali principi l'interpretazione ha avuto inizio e svolgimento? Dappertutto, in tutte le possibili maniere d'essere dell'uomo, questo si presenta ora come il problema capitale. La fenomenologia dell'uomo intuitivo e dell'uomo razionale si estende a fenomenologia della storia universale, a inventario di tutte le maschere smascherate nella loro natura d'esser maschere, nel loro modo di mascherare che cosa? A partire da che cosa una maschera diventa valore? Che cosa c'è dietro questo valore? Cosa c'è alle radici dell'arte, della religione, della scienza? Quali sono le loro maschere?

Ciò comporta una serie di conseguenze. La comprensione innanzitutto che l'attività interpretativa è un'attività vitale, che si interpreta per vivere; per vivere in due sensi: per essere e per sopravvivere. Ogni maschera è un modo in cui la vita ha cercato di porsi in essere, e in tal modo di sopravvivere. Ma ciò comporta un-

na ulteriore conseguenza: l'assunzione di un inganno come verità, cioè l'assolutizzazione di ogni interpretazione. Ogni interpretazione dice: io non sono un'interpretazione, sono la verità. Questa assolutizzazione è ciò che determina il valore, questa interpretazione ha valore perché è vera, è valida, serve a vivere e a sopravvivere. Allora il principio ermeneutico manifesta sempre (è nella sua natura) un lato di ipocrisia, un lato di autoillusione. E' per questo che Nietzsche parla di smascheramento; in quanto l'uomo è quell'animale che interpreta, allora l'uomo è sempre il grande attore, è colui che recita davanti agli altri, e prima ancora davanti a se stesso, la commedia della verità.

Terza conseguenza: perché bisogna smascherare allora? Perché attraverso l'assolutizzazione delle varie forme ermeneutiche, attraverso l'identificazione con la verità dei vari modi di interpretare, è la vita stessa che viene uccisa. Queste maschere vanno rimosse perché Dioniso possa continuamente divenire e liquefarsi per assodarsi in altre infinite maschere. La grande crisi dell'Occidente non consiste più nel fatto che l'Occidente ha assunto la maschera della scienza piuttosto che quella dell'arte, poichè ormai le cose sono equivalenti, ma sta in ciò: che non se la vuol togliere, questa maschera della metafisica e della scienza, che continua a considerarla come l'unica vera, e in questo modo uccide la vita. La fenomenologia ermeneutica a cui Nietzsche si rivolge non è quindi una ricerca erudita; non è un inventario astratto e morto di quante sono le maschere dell'uomo. Il suo vero scopo riguarda una battaglia per la vita. Rimuovere queste maschere, svelarle, è l'unico modo attraverso il quale la vita può riprendere l'ascesa e recuperare la "salute". Questo per Nietzsche significa sconfiggere il platonismo occidentale, quella maschera che caratterizza tutta la cultura occidentale. Questo sbloccare la vita significa aprire la via al gioco dell'interpretazione, significa, sì, ritornare, in fondo, ad una sapienza dionisiaca, ma in una forma nuova. Bisogna ancora guardare in faccia Dioniso, ma in un altro modo, non più in una forma mitica, perchè questo modo è passato per sempre. Dioniso deve tornare, e tornerà alla fine della vita di Nietzsche, ma non può più tornare né con la maschera di Apollo, la civiltà mitica, né con quella di Socrate, la civiltà scientifica. Deve tornare con un'altra maschera, quanto meno.

E' a questo punto che Nietzsche si accorge che per poter proseguire nel suo cammino egli ha bisogno di liberarsi della più ingombrante, della più pericolosa delle maschere che fino ad allora gli hanno inceppato il cammino, cioè la maschera di Wagner, che poi è tutt'uno con la maschera di Schopenhauer. Perché proprio la maschera di Wagner? Perché tutto l'affare Bayreuth, cioè la realizzazione della grande rivoluzione culturale della nuova tradizione tedesca appare subito a Nietzsche come una maschera platonica, schopen-

nhaueriana, come un modo di autoinganno e autoillusione. Era partito da Wagner oppositore di Bismarck, ma a Bayreuth nel 1876 ci sono tutti i principi della Germania e dell'Europa. Wagner ormai cavalca la tigre del successo mondano e politico; questo sarebbe ancora niente; il peggio è che cavalca con pericolose simpatie (antisemitismo), deviazioni mistico-cristiane. L'ateo Wagner, il materialista e pagano Wagner, si sta dipingendo di misticismo e cristianesimo; ciò diverrà manifesto poco dopo nel Parsifal, il grande compromesso storico tra wagnerismo e cristianesimo. Wagner quindi incarna per Nietzsche il pericolo estremo. Heidegger scrive: "La lotta di Nietzsche contro Wagner costituisce un decisivo punto di svolta per la storia del pensiero moderno e anzi, più in generale, per il destino storico dell'uomo". Vediamo di capire perché quest'affare privato tra Nietzsche e Wagner costituisce un pericolo mortale del pensatore Nietzsche e, per di più, come Heidegger dice, il pericolo mortale nella storia del pensiero moderno; anzi: per il destino storico dell'uomo moderno. Non si sta esagerando?

Il pericolo è quello di rispondere alla scoperta fatta da Nietzsche che tutto è interpretazione, che verità significa interpretare, che non c'è una verità metafisica assoluta, in modo inadeguato e anzi nocivo. Il rischio è che questa scoperta anziché condurci al di là e dell'uomo mitico e dell'uomo razionale, si arresti, si fermi, si coaguli in una maschera invecchiata, in una maschera che irrigidisce la vita, che non le consente di trarre frutto da questa scoperta. L'uomo resterebbe allora prigioniero di una vita decadente e condannata a morte. Vita decadente è per Nietzsche qualsivoglia risposta che non abbandoni coraggiosamente e la scienza e il mito. Riportiamoci ad oggi per capire la frase di Heidegger. In che modo non si va al di là, in che modo si resta catturati dal gorgo? In tanti modi, se ci atteniamo a Nietzsche e Heidegger. Uno di questi modi ce l'ha indicato molto bene Heidegger nel suo saggio sulla tecnica. Esso consiste nel vivere la scienza e la tecnica in maniera approssimativa, e quindi nel produrre e portare avanti questo modo di vita senza rendersi conto dei fondamenti di questo modo di vita. Un modo per non uscire dalla scoperta di Nietzsche, per farla sbocciare in nulla, per non renderla operante è poi quello di credere nel destino "logico" della filosofia contemporanea. Un altro modo è la fuga mitico-mistica, e Nietzsche ripete fino alla noia che la soluzione non sta nel recupero di non si sa quale mito, di qualche spirito religioso, del misticismo. Tutto ciò è una vecchia maschera che viene ributtata sulla scena perché il capocomico non sa più come finire la commedia. Ma di lì la vita non esce; si irrigidisce, e attraverso tutte quelle esperienze che Nietzsche aveva così bene vaticinato, e cioè quelle esperienze della riduzione ulteriore del carattere umano nell'uomo, della riduzione ulteriore della vitalità dell'uomo e della generosità della

sua cultura; e infine, probabilmente, non è neppure a un incontro di scienza storicistica hegeliana e post-hegeliana, nel senso della seconda Inattuale, e di recupero del cristianesimo, che Nietzsche affiderebbe la via d'uscita dai suoi problemi. Questa anzi è per lui la più avversata delle soluzioni, è la soluzione wagneriana, il compromesso fra paganesimo e cristianesimo, fra materialismo e spiritualismo, l'armistizio tra Feuerbach e Cristo. Quello che Nietzsche fa è tutt'altro. Rotti i ponti con Wagner, prende la strada della genealogia, cioè dello smascheramento, e chiama questa strada la strada della convalescenza. E' finita la grande malattia platonica, metafisica, e quindi scientifica, storicistica, ma bisogna cominciare a cercare di tracciare un cammino abbattendo i vecchi alberi.

E' quello che Umano, troppo umano comincia appunto a fare. Egli scrive: "Con Umano, troppo umano sono tornato me stesso". Vuol dire: sono tornato alla mia più profonda vocazione che era partita dalla comprensione di un compito che poi ho frainteso. E il compito era quello di smascherare Apollo e di andare a vedere cosa c'era sotto la montagna dell'Olimpo. Ora bisognava proseguire per questo cammino, disboscare, sterrare tutte le origini. Come si chiama tutto ciò in Umano, troppo umano? Si chiama "chimica dei sentimenti", e si chiama metodo storico, non storicistico. Questa non è la scienza storica, quella illusoria, ultima propaggine della metafisica. Questa è la nuova storia, la storia dell'uomo preistorico, archeologico, e questa è scienza, quella scienza che è la chimica dei sentimenti, la chimica delle idee. Ma queste, e Nietzsche lo scriverà, non sono altro che maschere con le quali si trastullava un uomo solitario e disperato. Quello che Nietzsche vuole dire, è una cosa sola: Nietzsche vuol fare la genealogia di tutti i valori, per arrivare alla transvalutazione di tutti i valori. Transvalutare tutti i valori significa portare la forza interpretativa davanti a sé stessa, sterrare la natura ultima dell'uomo, la natura ermeneutica; noi non vogliamo vedere come finisce la commedia, non è la trama che ci interessa, vogliamo la sua tecnica interpretativa. L'uomo, in quanto dotato per essenza di questa tecnica, deve fare dell'interpretazione il tema della sua ricerca. Vogliamo esaminare le maschere e capire come si fanno le maschere, come nasce questo uomo che si maschera. Tutto ciò comporta il non ritornare più a nessuna maschera? Non credo sia questa la risposta di Nietzsche; non c'è un'umanità senza maschere. Ma la maschera si può portare in due modi: o non sapendo di avere una maschera, o sapendolo. L'umanità nuova annunciata in Umano, troppo umano e che dovrebbe essere in qualche modo preparata dal metodo storico e dal metodo della chimica, e cioè della genealogia, questa nuova umanità è un'umanità che porta le sue maschere sapendo che sono tali, che gioca con l'ermeneutica, ma gioca da giocatore consapevole. La svolta che

qui Nietzsche intraprende è l'abbandono definitivo e della maschera mitica e di quella scientifica. Entriamo in una nuova umanità, o nell'annuncio di una nuova umanità, annuncio che in Umano, troppo umano è germinale, ma che in Così parlò Zarathustra è totalmente dispiegato.

L'aforisma decisivo della prima parte di Umano, troppo umano è al riguardo l'aforisma 24. Esso si intitola "Possibilità di progresso". Scrive Nietzsche: "Quando uno studioso della civiltà antica giura che non si accompagnerà più a uomini che credono nel progresso, ha ragione. Poiché la civiltà antica ha la sua grandezza e la sua bontà dietro di sé e l'educazione storica costringe ad ammettere che essa non potrà più rifiorire; occorre una insopportabile ottusità o un insopportabile fanatismo per negare ciò. Ma gli uomini possono consapevolmente decidere di svilupparsi oltre in una nuova civiltà, mentre prima sviluppavano inconsciamente e a caso; essi possono adesso creare migliori condizioni per la nascita degli uomini, per la loro alimentazione, per la loro educazione, la loro istruzione, amministrare economicamente la terra come un tutto, vagliare le une con le altre e coordinare le forze degli uomini in genere. Questa nuova civiltà consapevole uccide quella antica, che, considerata come un tutto, ha condotto una vita inconscia da animale e da pianta; essa uccide anche la diffidenza verso il progresso: esso è possibile. Voglio dire: è avventato e quasi insensato credere che il progresso debba seguire necessariamente; ma come si potrebbe negare che esso è possibile? Per contro, un progresso nel senso e per la vita della civiltà antica, non è nemmeno pensabile". E' alla luce di queste affermazioni quindi che bisogna intendere la chimica dei sentimenti, la storia che viene riveduta in Umano, troppo umano. Questi concetti aprono ad un cammino verso l'ignoto. Interpretare Nietzsche dandogli una maschera irrazionalistica e razionalistica, il vedere in lui il concludersi di un'epoca, o il non aver capito questa svolta, che in parte Heidegger enuncia, vuol dire non intendere il cammino di Nietzsche, da Umano, troppo umano fino ai frammenti della Volontà di potenza.

L'interpretazione che abbiamo cercato di proporre mostra una coerenza di sviluppo nel pensiero nicciano. Alla luce di una prospettiva ermeneutica, cioè di una centralità dei concetti di interpretazione e vita e del loro rapporto, non risulta affatto vero che Nietzsche, con la "fase illuministica", abbia cambiato pelle. C'è invece una coerenza di sviluppo nel pensiero di Nietzsche e una notevole continuità; c'è, al tempo stesso, la consapevolezza della necessità di "procedere oltre", abbandonando talune soluzioni giovanili proprio per restar fedeli ai problemi giovanili. Vediamo ora alcune testimonianze dello stesso Nietzsche che confortano e confermano la nostra linea interpretativa e che insieme la approfondiscono; si tratta di due serie di testimonianze che Nietz-

sche ci ha lasciato a proposito di Umano, troppo umano, cioè della svolta famosa del 1878.

La prima testimonianza si raccoglie dalla prefazione alla seconda edizione di Umano, troppo umano (1886). La seconda testimonianza è invece ricavabile da quell'operetta autobiografica che Nietzsche scrisse poche settimane prima della pazzia, Ecce homo, dove parla della sua vita e dei suoi scritti. Vediamo dunque come Umano, troppo umano gli appariva a otto anni di distanza. Nietzsche scrive che le sue opere appartengono in generale ad una sorta di scuola di sospetto e di disprezzo ma per fortuna anche di coraggio e di temerarietà. Abbiamo parlato fin dalla prima lezione della filosofia di Nietzsche come della filosofia del sospetto e stiamo comprendendo via via ciò che questo significa. Il problema del sospetto si collega col tema della genealogia, cioè col tema dell'interpretazione, dell'ermeneutica. Il sospetto motiva quella ricostruzione genealogica dei valori borghesi dell'800 che non vengono più presi per quello che dicono di essere, ma vengono rovesciati, guardati nelle loro radici. Quindi Nietzsche sottolinea come Umano, troppo umano rappresenti una tappa importante in questo cammino di una filosofia del sospetto e aggiunge: "Io credo che nessuno abbia mai scrutato il mondo con un sospetto ugualmente profondo e non soltanto come eccezionale avvocato del diavolo bensì altrettanto, per parlare teologicamente, come nemico e accusatore di Dio". Cerchiamo di leggere, come sempre in Nietzsche, sotto le righe e dietro le espressioni figurate. Quello che si vuol dire è che sono maturati i tempi della filosofia del grande sospetto e che questo sospetto non è semplicemente un gratuito fare l'avvocato del diavolo, ma è molto di più, è il diventare nemici ed accusatori di Dio. La filosofia del Sospetto è dunque una filosofia che accusa Dio. Quali le conseguenze di colui che incarna, nel suo momento storico, un atteggiamento del genere? Costui, scrive Nietzsche, si trova fatalmente in una diversità di sguardo rispetto ai suoi compagni di umanità e in un distacco; vedremo dopo come egli tematizzi questo tema del distacco, della solitudine del non poter essere capito in grazia del destino di essere il primo ad annunciare queste terribili cose. Intanto la "diversità di sguardo" comporta, come Nietzsche rileva, la necessità di una dolorosa solitudine e di un procedere faticoso, povero di strumenti concettuali e linguistici. Vengono meno, infatti, gli strumenti linguistici comuni; Nietzsche sta rovesciando tutta una cultura e quindi non può più servirsi tranquillamente delle categorie di quella cultura. Per questo, continua Nietzsche, ho dovuto necessariamente cercar rifugio in quella venerazione o odio o scientificità o frivolezza o sciocchezza; anche perché, dove non trovai quel che mi occorreva, me lo sono dovuto procurare con artificio, aggiustandolo con falsificazioni e invenzioni poetiche. Che cosa intende dire? Parafrasiamo così:

quando leggete Umano, troppo umano, quando io dico scienza, storia, fisica, chimica dei sentimenti e quando dico "spirito libero", tutte queste sono invenzioni; non leggete queste categorie con uno sguardo vecchio; guardate tutto ciò nella forma nuova che assume in quel libro. E Nietzsche aggiunge: non giudicatemi male; che ne potete sapere degli stratagemmi dell'istinto di conservazione, cioè che potete sapere di ciò che deve fare un uomo rimasto così solo, slegato (ormai troppo al di là dei comuni canoni della cultura del suo tempo), e che mai potete sapere di tutta la falsità che ancora mi è indispensabile perché io possa continuare a permettermi il lusso della mia veridicità (tema intrecciato di verità e falsità: la verità è un'interpretazione e tutte le interpretazioni sono menzogne, gicchi, maschere)? Là dunque, dice Nietzsche, giocavo, scherzavo con le mie categorie, anche perché non ne avevo altre e quindi dovevo inventarle poeticamente; e ancora gioco e scherzo, ancora continuo nell'arte della simulazione, data l'impossibilità di esprimersi con un discorso rigoroso. Perché questa impossibilità? Perché Nietzsche non si può più fondare né su una metafisica, né su una filosofia scientifica del tipo tradizionale storicistico o positivistico, empiristico, razionalistico ecc.. Tutto ciò è stato abbandonato. Il procedere oltre è un procedere oltre reale e quindi Nietzsche è di fronte ad un cammino che si inventa gli strumenti via via che deve costruire la strada mettendo un mattone dopo l'altro; questi mattoni sono anche inganni, falsificazioni, ed egli conclude: basta: io vivo ancora, e si dà il caso che la vita non sia una escogitazione della morale; essa vuole l'inganno, vive di inganni. La vita dunque esige l'inganno, esige l'autointerpretazione che è sempre una visione parziale, un creare una prospettiva. Creare una prospettiva è la condizione indispensabile per sussistere così come si è, per difendere la propria necessità di sopravvivenza, ma è anche una ingiustizia verso la totalità cosmica del Vero e Nietzsche stesso, in quanto vive ancora, vive e vuole l'inganno.

A questo punto potremmo dire: ma allora tutte le categorie di Umano, troppo umano erano giochi, invenzioni poetiche? In realtà questa è solo una faccia del vero; c'è anche l'altra faccia che viene espressa così: nell'affermare che la vita vuole l'inganno, ecco che io, Nietzsche, ricomincio a fare quello che ho sempre fatto, io, vecchio immoralista e uccellatore, che parlo in modo immorale, extramorale al di là del bene e del male. Anche colui che dice "io inganno" non dice dunque il vero e non dice, non può dire tutto il vero; in tutto quello che io dico vi è la necessità e la impossibilità, vi è l'imprescindibilità di una vita che nel prodursi, nell'andare oltre, nel passare al di là, nel passare via di fronte ad una vita invecchiata, nella quale non si può rinnovare, certamente inganna, certamente interpreta, e come ogni interpreta-

zione vive di una limitazione, vive di una commedia.

Questa è però anche, in un certo senso, tutta la verità della vita, è quella verità della vita che non è la verità della logica, che non è la verità della scienza e che non è neppure la verità dell'arte. E' un'altra verità. Quale verità? Diciamo per adesso: è la verità della genealogia. Vediamo ora come Nietzsche sottolinea, in questa stessa prefazione, quale era il concetto cardine di questa invenzione che la vita escogitava nella figura, nella persona stessa di Nietzsche. Egli scrive: "Così, dunque, una volta, quando ne ebbi bisogno, mi inventai anche gli spiriti liberi ai quali col titolo di Umano, troppo umano è dedicato questo libro melanconico e coraggioso". Quindi l'invenzione fondamentale di Umano, troppo umano, il gioco, l'inganno, l'autoinganno e nello stesso tempo la creazione di una nuova verità attraverso questo autoinganno perché la vita sempre inganna e la vita è sempre vera, si concentra nel concetto di spirito libero. Che significa spirito libero? L'espressione ha due significati fondamentali, così come Nietzsche la pensa. Significa spirito liberato e spirito che, essendosi liberato, ha di fronte a sé quello che altre volte Nietzsche chiama un oceano o un mare infinito. Liberato da che? Liberato da tutte le trappole, da tutti gli inganni, da tutte le illusioni che hanno caratterizzato la prima fase nicciana; liberato da Schopenhauer, dallo idealismo wagneriano, dalla metafisica dell'arte, dall'illusione della filologia come scienza storica, dalla scienza storica stessa, liberato da tutto ciò e ricondotto a quello che di più genuino c'era nella prima fase nicciana. Ma liberato anche nel senso di uno spirito che non ha più vincoli e deve inventare la vita, che deve inventare le nuove categorie ermeneutiche attraverso le quali si esprime. Siamo di fronte, insomma al compito di una cultura che sta andando al di là di sé stessa, che sta compiendo il passo decisivo, senza sapere se troverà terreno dove appoggiare il piede e senza sapere se questo terreno sarà saldo. Scrive Nietzsche: "Ho dovuto inventarmi gli spiriti liberi perché ne avevo bisogno come di bravi compagni e fantasmi con cui si chiacchiera e si ride quando di chiacchierare e di ridere si ha voglia e che si mandano al diavolo quando diventano noiosi, per rifarmi della mancanza di amici". Ma al di là di questa espressione autobiografica e scherzosa segue un'affermazione molto più seria. Mi sono inventato gli spiriti liberi, dice Nietzsche, e la battuta è volutamente polemica: non c'erano spiriti liberi attorno a me; anche Wagner che si credeva lo spirito libero per definizione era lo spirito più soggiogato e più incatenato. Non c'erano spiriti liberi, ero solo, me li sono dovuti inventare; però che tali spiriti liberi ci possano essere un giorno, egli continua, che la nostra Europa possa tra i suoi figli di domani contare questi lieti e intrepidi compagni corporei e tangibili, e non solo come nel mio caso come ombre fantastiche pro-

dotte dal gioco di una mente solitaria, di ciò io vorrei essere l'ultimo a dubitare! Questi spiriti liberi, dunque, nati nella fantasia e nel bisogno, dalla esigenza di sopravvivere e dallo spirito della vita che si inganna per sopravvivere, e che nel fare ciò va "al di là del bene e del male" (che è anche il titolo dell'opera composta da Nietzsche nello stesso 1886), questi spiriti liberi, dunque, costituiscono forse il destino storico dell'Europa futura. Essi, allora, passeranno dalla fantasia solitaria di Nietzsche, alla realtà, del sogno alla veglia. Di questi spiriti liberi Zarathustra sarà la prima incarnazione, ancora poetica e fantastica.

Avevamo detto prima che Nietzsche sottolinea la grande separazione nella quale si trova colui che, avendo guadagnato una diversità di sguardo, sperimenta la lontananza dai suoi simili, lontananza da tutti coloro che vivono con lui e nel suo tempo. Ma in che consistono però questa solitudine e questa distanza? Consistono innanzitutto, egli dice, in una malattia pericolosa; pericolosa per due aspetti: da un lato perché colui che si trova in questa solitudine, che deve svelarsi da sé l'enigma di questa grande separazione, può cedere di fronte al sentimento di pericolo della sua situazione stessa, può rinunciare, se non attribuisce la sua grande separazione ad un fatto contingente, patologico, a una malinconia passeggera, se insiste, allora deve procedere per sperimentare e deve sperimentare con la sua vita e nella sua vita. Deve cioè abbandonare tutto ciò che non è più coerente con questa esigenza. E' con questo primo passo radicale che la malattia entra in una fase di convalescenza, perché l'esperimento è uno scoppio di forza, è una volontà di autodeterminarsi, con tutti i rischi e pericoli che un'operazione del genere implica. Ma che tipo di esperimento è questo di cui Nietzsche parla? E' l'esperimento di porre per la prima volta da sé dei valori; sino ad ora i valori c'erano, erano cioè che era ereditato, che trovava libero corso o riconoscimento unanime in una cultura, in una società: lo spirito libero è colui che, avendo maturato la necessità di abbandonare questi valori, compie un esperimento con la sua vita. L'esperimento consiste appunto nell'immaginare e sperimentare su di sé dei nuovi valori; detto altrimenti, la volontà dello spirito libero non è più la volontà di questo o quel valore, ma è una volontà libera, libera innanzitutto, da quei valori. Questa volontà si presenta allora come volere libero per definizione. Lo spirito libero, in quanto volere libero, si chiede allora: non si possono capovolgere tutti i valori? E' forse bene il male? E' forse solo "un'invenzione e una finezza del Diavolo"? E' forse tutto, in ultima analisi, falso? E se noi siamo degli ingannati, "non siamo perciò stesso anche degli ingannatori"? Questi, scrive Nietzsche, sono i pensieri che seducono lo spirito libero. E in effetti nell'aldilà l'essenza della sua vita? Non è for-

se il dualismo metafisico tra mondo dell'aldilà e dell'aldilà, mondo del divenire e delle idee platoniche, della terra e del regno dei cieli, questo dualismo, che è fondamento di tutti i valori dell'Occidente, non è forse questo il vero male? E il bene invece ciò che sempre si è chiamato male? La negazione di questo valore trascendente, l'accettazione dionisiaca della vita, la comprensione che il divenire basta a sé medesimo, che è già valore da sé senza una proiezione mistica, non è forse un bene? Non si può operare forse questo capovolgimento, con la conseguenza di stravolgere, "trasvalutare", tutti i comuni valori? E quel Dio, quel concetto di Dio che ha dominato l'Occidente, non è magari nient'altro che la maschera con la quale il diavolo, Satana, ha "assatanato" la nostra civiltà? E' colpa di satana e non di Dio, o qui siamo di fronte alla stessa figura? Cioè quel Dio è in realtà Satana, cioè quel Dio è l'idolatria? E non può essere infine che tutto sia falso? Che dobbiamo pensare allora della verità e della stessa filosofia come ricerca della verità, se vengono meno questi cardini, queste unità di misura del valore? Non dobbiamo allora dire che tutto è falso, che l'uomo è per definizione colui che viene ingannato (dalla religione, dall'arte, dalla metafisica, dalla scienza)? Ma lo spirito libero si è liberato da questi inganni, non vuole più farsi ingannare. Tuttavia, tra il 1886 e il 1887, Nietzsche si porrà una domanda ancor più radicale; si chiederà perché non voglio farmi ingannare? Qui, tuttavia, tale domanda ancora non emerge; qui Nietzsche si chiede: forse noi siamo tutti ingannati e allora la filosofia è l'esercizio del non volersi fare ingannare. Per filosofia bisogna naturalmente intendere quel filosofare storico che sterra le origini, quella genealogia che rivela la presenza del feticcio nel concetto di Dio, dell'egoismo nella morale, della volontà di potenza dell'arte, della violenza nella stessa volontà di verità della filosofia (della metafisica) e della scienza. Noi andiamo dunque a sterrare le origini perché non vogliamo più essere ingannati. Noi siamo dunque tutti degli ingannati; ma allora, in quanto siamo tutti degli ingannati, non siamo anche degli ingannatori? In quanto l'uomo, come si apprese a suo tempo, è retorico per essenza, non è allora colui che, essendo ingannato, anche inganna? Non è colui che è artista per definizione, dove per artista è da intendersi commediante? Forse che non dobbiamo essere ingannatori? Certo, dobbiamo; se siamo degli ingannati e perché ci inganniamo. Quelli sin qui richiamati, dunque, erano gli esperimenti che tentava lo spirito libero, anni di esperimenti. Nietzsche è uscito dal deserto di tali anni di esperimenti, che caratterizzano l'esperienza dello spirito libero, la sua capacità di sopravvivere nonostante tutto. Ma lo spirito libero, attraverso questa esperienza, è giunto a una prima chiarezza circa l'enigma che caratterizzava la sua stessa grande separazione e questa esperienza matura appun-

to in Umano, troppo umano. Quale è la soluzione dell'enigma? Che cosa lo spirito libero doveva imparare attraverso l'esperienza del capovolgimento dei valori di cui si è detto prima? Lo spirito doveva imparare a comprendere ciò che appartiene alla prospettiva in ogni giudizio di valore, doveva comprendere la prospettiva. Prospettiva significa che ogni giudizio di valore è come una monade leibniziana che vede sì il mondo, la vita, la totalità, ma dal suo particolare punto di vista, e nessuno vede da tutti i punti di vista.

La prefazione del 1886 quindi ci dà un quadro preciso di quello andar oltre, di che significhi e di che cosa sia maturato in Nietzsche tra il 1873 e il 1878 e quale tipo di cammino egli si sia preparato a compiere. Basterà ora aggiungere le poche battute che ci interessano dell'Ecce homo per avere un'ulteriore conferma e un'ulteriore visione del nostro problema. Nietzsche scrive in Ecce homo: "Umano, troppo umano è il monumento di una crisi; dice di essere un libro per spiriti liberi; quasi ogni frase vi esprime una vittoria. Con quel libro mi sono liberato di ciò che non apparteneva alla mia natura". La crisi cui Nietzsche allude è la liberazione da quegli influssi Schopenhaueriani e wagneriani che avevano ricoperto la reale natura della sua personalità e dei suoi problemi. Qual è dunque il significato dello strano titolo Umano, troppo umano? Il titolo dice questo: Dove voi vedete cose ideali io vedo cose umane, ahimè troppo umane. Tutti quei valori che sono esaltati come valori metafisici dell'esistenza non soltanto sono cose umane (si noti l'eco feuerbachiana che altre volte è presente in Nietzsche), ma anche "troppo" umane. Vediamo un secondo punto di Ecce homo, dove Nietzsche fa riferimento a quel giudizio (che certo lo ferì) che lo accusava di aver cambiato pelle per assumere.... la pelle del suo amico Paul Rée, autore di un libro in cui si proponeva di scoprire qual era l'origine dei sentimenti morali e religiosi. In realtà fu Rée a derivare da Nietzsche molte delle idee che questo ultimo gli aveva comunicato. A questo proposito Nietzsche ricorda una frase di Umano, troppo umano fra quelle che motivarono appunto il giudizio di Rohde e di altri: ecco, Nietzsche ha cambiato pelle per assumere quella di Rée. Nietzsche invita a considerare il senso di questa frase, e quanto questa frase, in realtà, gli appartenga: "L'uomo morale non è più vicino al mondo intellegibile dell'uomo fisico; perchè il mondo intellegibile non esiste". Egli aggiunge: "questa proposizione, temperata e affilata sotto i colpi di martello della conoscenza storica, leggete: trasvalutazione di tutti i valori - potrà forse un giorno, in un qualche futuro, servire come l'accetta che recide alla radice il bisogno metafisico dell'uomo; se poi più a benedizione che a maledizione dell'umanità, chi saprebbe dirlo?" L'uomo morale, vuol dire Nietzsche, non conosce l'essenza delle cose nè più, nè meno dell'uomo fisico; quindi non

si dica che io ho ad esempio esaltato la fisica; tenete presente che sono quell'uccellatore di cui ho detto; ma quello che io ho fatto e che intendo fare era recidere le radici del bisogno metafisico. Lo spirito libero (qui ormai, in Ecce homo, Zarathustra) è colui che non ha più bisogno della metafisica, cioè che non ha più bisogno dei valori morali, che non ha più bisogno di questa garanzia, di questa idolatria, per essere capace di creare dei valori; è colui che vive senza questa garanzia nella vita intesa come prospettiva. Ciò perchè Nietzsche aveva scoperto che i valori metafisici non ci sono, che la realtà di questo mondo metafisico è una nostra fantasia, è una nostra interpretazione e, come tutte le interpretazioni, è caduca. E Nietzsche specifica di aver attinto allora questa conclusione mediante la conoscenza storica; perchè poi non si fraintenda, aggiunge per inciso, che conoscenza storica deve leggersi come espressione equivalente a "Trasvalutazione di tutti i valori"; col che la nostra interpretazione risulta pienamente confermata. La trasvalutazione di tutti i valori è infatti il punto d'arrivo di quell'itinerario che si apre col tema della interpretazione della genesi dei valori ("chimica di sentimenti"), con la loro genealogia, cui consegue la liberazione dello spirito libero. Questo è il compito che Nietzsche assegna a Umano, troppo umano nel suo itinerario di pensiero.

"UMANO, TROPPO UMANO"

Torniamo alla prima parte di Umano, troppo umano che si intitola "Delle prime e ultime cose". Cerchiamo di leggere i primi dieci aforismi collegandoli l'un l'altro per quanto è possibile. Ci sono già noti i primi due che potremmo sintetizzare così.

La metafisica ha preteso di derivare le verità superiori dal sovrannaturale, dalle cose in sé. Essa cade in questo errore perchè considera l'uomo degli ultimi 4000 anni, i suoi istinti i suoi valori, come una aeterna veritas e perchè rifiuta di credere che una cosa possa nascere dalla contraria. In realtà le cose "superiori" nascono dalle "inferiori"; questo è il risultato al quale conduce una chimica delle idee e dei sentimenti, cioè un'analisi obiettiva dei loro componenti e ingredienti. Inoltre l'uomo è divenuto attratto verso una vicenda di molto superiore ai 4000 anni, come dimostra una considerazione storico-genealogica. E divenuta è pure la sua facoltà conoscitiva, sicchè la pretesa della metafisica di enunciare delle aeterna e veritas appare del tutto assurda a uno spirito libero che si sia liberato dai pregiudizi "troppo umani", che si sia "disumanizzato" in virtù del suo nuovo spirito genealogico. Certo le verità del filosofare storico (terzo aforisma), di questo nuovo modo di filosofare, non hanno più niente a che vedere con le verità celebrate dalla metafisica e dall'arte.

Queste ultime verità potrebbero definirsi errori letificanti e

abbaglianti. L'uomo dell'arte e quello della metafisica presentano verità che sono luminose, brillanti letificanti, abbaglianti (così come abbaglia Apollo, potremmo dire); lo spirito storico-genealogico presenta invece verità insignificanti all'apparenza, verità piccole le quali richiedono però, da parte di chi le scopre, molto coraggio. A poco a poco, non soltanto il singolo, il singolo spirito libero, ma tutta l'umanità si eleverà a questo coraggio delle piccole e sgradevoli verità. Però, perchè ciò avvenga, perchè tutta l'umanità o gran parte di essa sappia sopportare coraggiosamente le piccole verità del metodo genealogico, bisognerà che l'umanità stessa perda ogni fede nella rivelazione miracolosa della verità, ogni fede nella ispirazione superiore della verità. Ciò accadrà non appena comincerà a dominare il nuovo spirito scientifico. Dovrà cadere quell'abitudine di considerare che la verità sia una cosa dalla quale noi siamo improvvisamente illuminati: quando cadrà questa fede e quando si comprenderà che la verità è fatta di queste piccole, apparentemente insignificanti osservazioni della scienza, si entrerà in un'altra fase. Una volta non era così; una volta lo spirito dell'uomo non si preoccupava di essere rigoroso e non intendeva per verità se non questo: il dipanare i simboli e le forme. Tutta l'umanità precedente questa rivoluzione era un'umanità simbolica. Le cose però ora sono cambiate: quella serietà del simbolico che caratterizzava l'umanità del passato è diventata la caratteristica delle culture inferiori, le culture inferiori sono quelle simboliche, cioè quelle simbolico-mitiche. Ma l'uomo che nasce è colui che non crede più alla serietà del simbolico e che si inoltra in un cammino sconosciuto e preoccupante. La serietà del simbolico, dunque, è diventata la caratteristica della cultura inferiore. Questo perchè, in sostanza, l'uomo che ancora credeva alle verità del sentimento del bello e alle verità del sentimento del sublime, vi credeva perchè ai suoi occhi tali verità erano la via per raggiungere il cuore delle cose, l'essenza del mondo, la verità dell'universo. Egli ignorava allora che queste verità coglievano solo la superficie delle cose. In sostanza questo uomo che, tutto insieme, possiamo chiamare l'uomo morale, non è altro che il fratello dell'astrologo (aforisma quarto). L'astrologo pensa che le stelle girino intorno al destino dell'uomo, che le stelle siano costrette nelle loro orbite perchè, così girando, determinano gli oroscopi e i destini degli uomini. L'uomo morale, non diversamente, considera che l'intero universo sia costruito a uso e consumo dell'uomo, cioè che l'essenza delle cose debba rispecchiare o realizzare quei valori che gli stanno a cuore. Sicchè l'uomo da sempre ragiona come astrologo della verità. Questa superstizione della metafisica e della morale, in effetti, ha origine prima di quei 4000 anni di cui si parlava (aforisma quinto): ha origine in epoche arcaiche, in epoche di civiltà rozza e primordiale e si

può dire che la sua prima scaturigine sia indicabile nell'esperienza del sogno. Quindi queste umanità primordiali fecero innanzitutto l'esperienza del sogno e pensarono che il sogno fosse un'altra realtà accanto a quella della veglia, un altro mondo reale. Si pensi ad esempio come, presso certe popolazioni primitive o selvagge, colui che ha sognato di uccidere qualcuno è considerato colpevole allo stesso titolo di colui che lo ha ucciso effettivamente. Sogna re di uccidere non sono due cose diverse per la legge tribale. Ora, scrive Nietzsche, da questa esperienza originaria del sogno, probabilmente è nata in una umanità arcaica quella prima dualizzazione dei mondi che poi doveva trovare la sua concettualizzazione nella metafisica: mondo dell'al di qua e dell'al di là (aforisma sesto). Il dualismo metafisico che è derivato da queste origini ancestrali è però essenzialmente un soggettivismo, di cui già si è messo in luce il carattere. Soggettivismo così come è soggettivismo l'astrologia che guarda le stelle pensando al destino di un uomo; così pure il dualismo metafisico è soggettivismo perchè vuole che l'essenza delle cose si modelli, si configuri, secondo le nostre utilità e le nostre esigenze. Su questo soggettivismo si basa tutta l'interpretazione che la metafisica dà del mondo, interpretazione che mira sempre al tutto, a una visione globale dell'universo, perchè la metafisica, l'arte e la religione ci vogliono parlare del mondo sotto il profilo della generale utilità, del generale valore, vogliono indicarci ciò che vale. Tutto al contrario, la scienza, che qui Nietzsche invoca, la scienza storico-genealogica, la "fisica" (come analogo della "chimica" del primo aforisma), non si occupa mai del tutto, di quali sono i supremi valori, di ciò che ha maggiore o minore profondità di significato; non traveste cioè soggettivamente il mondo, non guarda alle stelle pensando agli oroscopi, non guarda l'universo pensando alla nostra utilità; questa nuova scienza guarda alle parti, non al tutto, e non si cura, guardando alle parti, di ciò che ne possa risultare per l'uomo. Essa esige un atteggiamento trans-umano, non un atteggiamento umano, troppo umano; questa fisica, o storia genealogica non fa la apologia della conoscenza, perchè non subisce affatto, come la filosofia, come la metafisica, quel potere tirannico della logica che, come sappiamo, nient'altro è ottimismo e soggettivismo. E' un fatto che la filosofia e la scienza si separarono; non poterono più andare d'accordo al tempo delle scuole socratiche, perchè a quel tempo la filosofia si chiese: quale è la conoscenza entro la quale l'uomo è più felice? Ponendosi quindi una domanda umana, troppo umana (aforisma settimo). Così, in vista della felicità, si bloccò la scienza, la ricerca scientifica, e lo si fa tuttora. Tuttora la metafisica, l'arte, la religione, la morale dicono le cose che fanno felici gli uomini, ma non dicono le cose che sono vere, non compiono un'analisi della parte, un'analisi della genesi, per

mostrare quale è la stoffa di queste verità o quali sono le radici, le origini di questa verità.

Di qui, da questo atteggiamento, è nata quell'interpretazione metafisica della natura che è del tutto simile all'interpretazione che la Chiesa dava alla Bibbia, una interpretazione pneumatica, cioè una interpretazione che voleva essere mistica, allegorica e, in sostanza, edificante (aforisma ottavo). Per duemila anni la Chiesa ha interpretato la Bibbia, partendo a priori dal pregiudizio che essa dovesse contenere le massime verità morali e anzi la parola divina rivelata all'uomo; e siccome la Chiesa già sapeva quale doveva essere questa parola divina rivelata all'uomo (era quella che la Chiesa, cambiando peraltro opinione nel corso dei secoli, riteneva essere la genuina rivelazione), l'andava a cercare nella Bibbia. Partiva già dal punto di arrivo: Quel che dico io è vero, quindi la Bibbia non può che dire quel che dico io. Come la Chiesa ha dato una interpretazione pneumatica della Bibbia, cioè ha manomesso la Bibbia facendola servire a scopi umani, troppo umani, e assoggettandola a un tipico soggettivismo che voleva sapere solo che faceva felici gli uomini, ciò che li edificava, analogamente la metafisica (aforisma nono). La metafisica perciò è passione, errore e volontario inganno. Lo stesso è naturalmente da dirsi della religione, sicchè, ora che noi abbiamo scoperto l'errore del metodo (e della metafisica e della religione), è chiaro che anche tutte le metafisiche e tutte le religioni crollano sotto i nostri piedi, sono confutate per sempre. Cade allora anche tutta la questione se esista o non esista un supposto mondo in sè, una supposta realtà in sè delle cose; sappiamo già che anche ammettendo che esistesse questo mondo in sè, esso ci sarebbe del tutto indifferente, privo per definizione di ogni carattere che lo leghi a noi; in differente come è indifferente per il nocchiero che si trova in mezzo alla tempesta conoscere l'analisi chimica dell'acqua del mare. Del resto il mondo metafisico è destinato a diventare indifferente anche per l'altra ragione (aforisma decimo); non solo perchè non ha agganciato con noi, ma anche per un altro motivo. Una volta che la religione, l'arte, la morale siano state descritte nel loro nascere, nella loro genealogia, e siano così pienamente spiegate, e pienamente spiegato con loro l'uomo morale, estetico, metafisico, non ci sarà più nessun bisogno di ricorrere ai poteri di cose in sè, a interventi miracolosi che spieghino come mai l'uomo è tanto morale. La questione di come sorga in noi una certa immagine morale del mondo sarà allora problema che viene lasciato unicamente alla fisiologia, alla storia dell'evoluzione dei sentimenti umani (cioè alla genealogia) e alla storia dell'evoluzione degli organismi e dei concetti. Invece di richiamarci alle cose in sè, ci richiameremo a questa faticosa scienza storico-genealogica che guarda le parti, che rivela le piccole verità, ma anche che riconosce,

passo dopo passo, il cammino dell'uomo, la sua evoluzione da età ancestrali, e che non ha più bisogno di fare ipotesi fantasmagoriche o edificanti per spiegare com'è che l'uomo è così come esso è o come esso sino ad ora è stato.

Vediamo ora l'aforisma undicesimo: "il linguaggio come presunta scienza". Il tema ci è già familiare.

Facciamo subito un riferimento e abbiamo la chiave di lettura dell'aforisma: pensiamo al saggio: Verità e menzogna in senso extramurale, là dove si dice che tutto sommato il linguaggio della scienza moderna si basa sul linguaggio del mito: linguaggio che costituisce un basamento che la scienza assume in maniera acritica. Ricorderete che nel discorso dedicato alla retorica Nietzsche aveva detto di più, cioè aveva messo in luce, sulla scorta di Schelling, come il linguaggio sia una creazione artistica dell'uomo, una creazione sostanzialmente retorico-artistica, e come anzi originariamente stia il linguaggio mitico, un linguaggio rivolto agli dei, o penetrato del senso mitologico del divino. Le parole, si osserva, sono maschili e femminili, almeno in alcune lingue, perché derivano dal nome degli dei: noi parliamo di cose, che derivano dal nome degli dei: noi parliamo di cose, ma in realtà parliamo di divinità, queste sono state dimenticate nel corso della civiltà umana, ci sono rimaste le parole, quelle parole che l'uomo si illude che racchiudano l'essenza delle cose e come tali poi la scienza le ha assunte. Si pensi a tutti gli sforzi che Platone fa per definire le parole: il metodo dialettico è in Platone un criterio definitorio; cioè si assumono le parole come luogo legittimo di una indagine razionale; lavorando con le parole si cerca di comprendere l'essenza delle cose. Se poi passiamo ad Aristotele, si compie un ulteriore passo avanti: si assumono le parole come termini di una scienza che si chiama Logica e che mette in relazione le parole fra loro, che studia i vari tipi di relazione e che mira al discorso rigoroso, alla dimostrazione scientifica. Ma per così dire, i gettoni con cui si lavora non sono l'essenza delle cose, si tratta in realtà di antiche proiezioni mitiche. Ecco quindi che tutto l'ottimismo della Logica si basa su delle fondamenta molto fragili. Questa è una premessa già chiarissima al Nietzsche precedente ad Umano, troppo umano. E l'aforisma undicesimo ripete in sostanza questo principio, in quanto ricorda che l'uomo col linguaggio si illude di penetrare nell'essenza delle cose, si illude di esprimere delle verità eterne: in realtà col linguaggio l'uomo non fa altro che duplicare i mondi: c'è un mondo dell'esperienza diretta immediatamente vissuta e c'è poi un mondo della traduzione di questa esperienza diretta e immediata in parole. Ma queste parole sono tutt'altro che l'espressione dell'essenza delle cose. E' vero riconosce Nietzsche, che il linguaggio è il primo gradino dello sforzo verso la scienza, ma la scienza non è che una fiducia mal riposta in questa originaria maniera di porre il problema da parte del linguaggio. Scrive Nietzsche: "lo sviluppo della ragione poggia sulla fede nel linguaggio e anche la logica poggia su premesse a cui nulla corrisponde nel mondo reale". E adduce un esempio, un

pò troppo ripetuto in Nietzsche, e per questo fastidioso. "Cioè: le cose non sono mai identiche, invece il linguaggio le prende come identiche. Qui però c'è un elemento nuovo che in Umano, troppo umano emerge più volte. Da un lato si riconosce la fragilità della scienza in quanto basata sul linguaggio (e qui si deve intendere della metafisica e poi anche di tutte le scienze moderne), ma dall'altro si riconosce che questo sforzo di falsificazione della realtà, operato dal linguaggio, che è un mostruoso errore, è però anche una forza estremamente positiva, una forza vitale, che consente all'uomo di diventare quello che è. Sono espressi così i due temi tipici di Umano, troppo umano: c'è sì l'errore, vale a dire una considerazione genealogica delle cose ci costringe ad ammettere che tutto ciò che caratterizza l'uomo è errore, menzogna, illusione, ecc.; però nello stesso tempo questo errore, questa parzialità, questa ingiustizia, caratterizza l'uomo e lo costituisce come tale. La parzialità è una risposta vitale al problema della sopravvivenza. Sicché la verità è una menzogna, ma è una menzogna necessaria, senza della quale l'uomo non potrebbe sussistere come tale. Come si colloca questo aforisma undicesimo con tutto quello che si è detto prima? Esso rientra in quella critica della metafisica, della filosofia e della scienza che si basa sulla metafisica e sulla filosofia, cioè la Logica in senso generale, che già appartiene ai primi dieci aforismi. Analogamente il successivo aforisma riprende e recupera il tema del sogno per dire che in sostanza l'esperienza del sogno, già indicata in un precedente aforisma come il punto di partenza della duplicazione del mondo, per cui c'è il mondo del sogno e il mondo della realtà, e di lì sarebbe nato il dualismo metafisico, il mondo del sogno appartiene a stati passanti dell'umanità, là dove il sogno non era solo sogno, ma una prima forma di realtà accanto ad un'altra realtà; e se vogliamo comprendere genealogicamente il divenire dell'uomo, dobbiamo a nostra volta tener presente che quello che esperiamo nel sogno non è che un ricordo di esperienze passate che ancora manifestano una loro perdurante efficacia. In che senso questa perdurante efficacia? E' chiarito nell'aforisma successivo, il tredicesimo, dove si parla espressamente della logica del sogno e si dà un esempio: quale è la logica del sogno? Nel sogno, secondo Nietzsche, il dormiente ragiona così: si pensi ad esempio a Don Rodrigo che sogna che l'elsa della spada lo infastidisce sotto l'ascella; in realtà sotto l'ascella sta spuntando il bubbone della peste, com'egli scoprirà al suo risveglio. Don Rodrigo fa l'esperienza in sogno del prurito del bubbone e siccome questo fastidio esige una spiegazione da parte del dormiente, il dormiente costruisce tutta una storia nella quale il fastidio è giustificato in qualche modo. La logica del sogno allora agirebbe in questo modo: muove da un dato di fatto, da una esperienza, e va alla ricerca di una causa, cioè mette le cose sotto

il profilo causa-effetto: se c'è un fatto, ora presente, ci deve essere una causa che lo spiega. Ma non si chiede in che modo debba essere scoperta questa causa - qualsiasi causa va bene purché giustifichi il fenomeno -. Questo fa il sogno; ma in realtà questo ha fatto l'umanità per decine e decine di millenni. Di fronte ai fenomeni più preoccupanti della natura, essa ha agito secondo una logica onirica, ha inventato mostri, dei, diavoli, ragioni, colpe che uno deve espiare ecc.. Ora, questo tipo di spiegazione non è affatto scomparso nell'umanità del presente; la logica del sogno ancora domina la nostra mentalità. Scrive Nietzsche: "Come l'uomo ancora oggi ragiona in sogno, così l'umanità ragiona anche nella veglia per molti millenni". E aggiunge poi: "nel sogno continua ad agire in noi questa antichissima parte di umanità, poiché essa è la base sulla quale si sviluppa in ogni uomo la superiore ragione". Quindi, se da un lato la logica del sogno ci porta indietro a stati di civiltà primordiali e costituisce anche un mezzo per comprendere meglio questi stati di umanità primordiale, d'altro lato bisogna riconoscere che noi non abbiamo abbandonato, non ci siamo affrancati completamente da questa logica del sogno, da questa forma fantastica e grossolana con la quale viene spiegata la realtà. Come mai noi non ce ne siamo ancora liberati? Per tutta una serie di motivi che Nietzsche mette in luce: per esempio basterebbe la superstizione linguistica per indicare che non ce ne siamo liberati. Fino a che noi rimaniamo attaccati al linguaggio come struttura che manifesta l'essenza delle cose, rimaniamo attaccati ad una forma mitologica; ma in generale tutto il sapere contemporaneo in quanto non abbandona la religione, l'arte, la morale e la metafisica, rimane catturato da queste forme primordiali. Quale ne è la salvezza? La scienza. Solo in parte la scienza naturale in senso vero e proprio. Nel discorso nicciano di Umano, troppo umano anche la scienza è catturata dall'ottimismo della logica. La vera salvezza sta in quella genealogica che ricostruisce finalmente, per la prima volta, la storia dell'umanità, e in tal modo se ne distacca, la comprende; cioè da quella forma, da quella attività che corregge quell'errore già indicato come errore dei filosofi di mancare di senso archeologico, di senso storico-genealogico.

Non possiamo comprendere la logica dell'uomo contemporaneo se non andando a sterrare le lontanissime radici di questa logica.

Vediamo ora l'aforisma sedicesimo, ove si parla del rapporto fenomeno-cosa in sé. Si esordisce con una osservazione di carattere generale: di fronte al dualismo fenomeno-cosa in sé, i filosofi si dividono in due partiti: quelli che ribadiscono il dualismo, che cioè dicono che la conoscenza umana è relativa, non coglie mai l'assoluto, non riesce a mettersi in contatto con le cose come sono in sé stesse, e tuttavia le cose come sono in sé stesse in qualche modo sussistono; e quelli che negano questa distinzione e che osservano: le cose come sono in sé stesse non si manifestano in alcun modo; sicché è meglio pensare che non ci siano. E' più logico, è più coerente distruggere questo dualismo. Nietzsche è certamente più d'accordo con i secondi che non coi primi, però non gli basta: egli osserva che tutte e due le parti in causa dimenticano un fatto fondamentale: che quello che oggi noi chiamiamo vita, esperienza, natura, ecc., è il prodotto di un divenire che è ancora in pieno movimento e perciò noi non possiamo assumerlo come una grandezza fissa. Vale a dire, non possiamo assumere come criterio la nostra distinzione fenomeno-noumeno per discuterla in maniera universale come aeterna veritas. Questa distinzione riguarda la nostra esperienza, la limitata esperienza del nostro tempo, e sia che noi la accogliamo, sia che la rifiutiamo (e questo è un tratto caratteristico del pensiero di Nietzsche), rimaniamo agganciati ad essa: "non si tratta di prendere partito di fronte a certe questioni", cioè non si tratta di decidere chi accetta e chi rifiuta; perché entrambi gli atteggiamenti rimangono catturati da quell'intero che contiene l'una e l'altra cosa. Si rimane sempre agganciati a una mentalità del proprio tempo dalla quale non ci si riscatta; nella opposizione, nel contrasto si esprime, senza che lo si sappia, la mentalità del tempo. Il vero modo per giungere ad una conoscenza di questi contrasti è innanzitutto acquisire quel senso storico del quale in Umano, troppo umano tanto si parla, cioè rendersi conto che ogni problema e ogni sua impostazione è un divenire divenuto e diveniente che ancora diverrà. Scrive Nietzsche: "per il fatto che da millenni abbiamo scrutato il mondo con pretese morali, eстетiche e religiose, con cieca inclinazione, passione o paura e abbiamo straviziato negli eccessi di pensiero non logico, questo mondo è diventato a poco a poco così meravigliosamente variopinto, terribile, profondo di significato, pieno d'anima ed ha acquistato colore. Ma i coloristi siamo stati noi: l'intelletto umano ha fatto comparire il fenomeno e ha trasferito nelle cose le sue erronee concezioni fondamentali". Siamo dunque noi i "coloristi" del fenomeno e del contrasto con supposte cose in sé. Ma per fenomeno intendiamo poi quella variopinta moltitudine delle nostre esperienze; quella fantasmagorica caratteristica che il mondo acquista ai

nostri occhi, di valori, di controvalori, ecc.; non dobbiamo dimenticare che questa è una aeterna veritas, ma il prodotto di millenni di orge irrazionali, di millenni di religione, di arte, di morale. Sono queste esperienze dell'uomo che hanno dipinto così il mondo per noi. Il chiederci ora se questi colori corrispondono alle cose come sono in se stesse, non ha nessun senso. Il senso è scoprire come il mondo abbia conquistato questi colori.

Quindi la filosofia storica, o genealogica, che qui viene inaugurata, è un processo liberatorio, è qualcosa che ci libera dalle inquietudini o dalla miopia del nostro tempo. "Si tratta - scrive Nietzsche - di un laborioso processo della scienza che un giorno finirà col celebrare il suo più alto trionfo in una storia della genesi del pensiero". Anziché chiederci oggi, in maniera acritica, se i prodotti del nostro pensiero corrispondono o meno all'essenza delle cose, è molto più fruttuoso costruire questa teoria delle genesi del pensiero. Ed è questa storia delle genesi che chiarirà i nostri problemi, le nostre contraddizioni e così via. Ma, alla fine dell'apofisma di nuovo si ricorda quell'aspetto inquietante del problema che sempre Umano, troppo umano ci pone davanti: di una cosa oggi siamo certi, che questa genesi del pensiero è fortemente impastata di enormi errori e fantasie; ma d'altra parte questo è proprio il tesoro, il valore profondo della nostra umanità, cioè l'uomo poggia su questa tradizione di sogni e di illusioni e Nietzsche aggiunge: tutto questo patrimonio illusorio, diciamo così, della genesi del pensiero dell'umanità, è ciò che la vera scienza, la genealogia, mette in luce, critica, analizza e che in parte respinge. Noi siamo in parte liberati da questa logica onirica che è la logica dell'umanità nella sua storia progressiva, ma non siamo mai liberati del tutto. E' difficile liberarsene e al limite è impossibile, perchè la logica onirica non si manifesta soltanto a livello di linguaggio, non nasce solo nel momento in cui l'uomo parla, ma prima ancora. Nel momento in cui l'uomo sente, già la sensazione è una parzialità, una prospettiva, un'interpretazione, un modo di intendere le cose, e in quanto tale la sensazione ha i due caratteri che Nietzsche attribuisce a tutta la logica umana: da un lato è ingiusta perchè coglie i colori di un oggetto e li assolutizza, non coglie infinite altre cose che stanno in quell'oggetto; vi è questa storia della genesi che è storia di un'illusione: ma dall'altro questa illusione è ciò che caratterizza il deposito di valori dell'umanità, la tradizione dalla quale solo in parte ci possiamo liberare. Noi possiamo sì cominciare a narrare la storia del mondo come rappresentazione, però non possiamo mai affrancarcene del tutto. E vi è un'ultima battuta di questo importantissimo apofisma. Forse, dice, ricorderemo che la cosa in sé è degna di una omerica risata. Impostato il discorso in questa maniera genealogica, il tema della cosa in sé non ha più

nessuna importanza. Ma dovremo riconoscere anche un'altra cosa; che questa cosa in sé completamente vuota - vuota di significato, degna di una omerica risata - ha come suo contraltare una storia della genesi che non è meno degna di una omerica risata. La cosa diverrà evidente negli apofismi successivi. Cade la cosa in sé, resta la genesi del pensiero, resta la catena delle interpretazioni; ma la catena delle interpretazioni è una cosa "seria" o no? Siamo di fronte a un Giano bifronte: la catena delle interpretazioni è una cosa importantissima, perchè senza di essa l'uomo non ci sarebbe; tuttavia la catena delle interpretazioni, da un punto di vista che non sia "umano, troppo umano", non detiene neppure essa alcuna verità, neppure essa è degna di essere sollevata a verità. Come si metterà la questione? Vediamo l'apofisma diciotto. Si parla della storia della genesi del pensiero e si osserva che il primo gradino del pensiero è un giudizio in cui si distinguono sostanze diverse e si attribuiscono ad esse diversi attributi. Questo in virtù del piacevole e del doloroso. Nel privilegiare la vista piuttosto che il gusto e l'olfatto ecc., noi consolidiamo l'esperienza, la qualifichiamo; diciamo ad esempio che il dolce è piacevole e l'amaro è sgradevole. Procediamo con grande fiducia, nella convinzione che questi giudizi esprimano l'essenza del mondo. In realtà, qui si osserva, questi giudizi esprimono soprattutto la nostra fede nella logica fin qui utilizzata. Osserva Nietzsche che i migliori logici hanno sempre riconosciuto che la logica è una scienza esatta al suo interno, ma alla sua periferia, alle sue radici è una scienza che si fonda sulla fede. Per essere rigorosi logici bisogna essere prima uomini di profonda fede. La logica è un atto costitutivo, un atto creativo che potrà funzionare o meno, ma la prima connessione è evidentemente una connessione fiduciosa. Questa fede è una fede che dice: ciò che l'uomo privilegia è anche vero; ciò che l'uomo ritiene per lui più valido è valido anche nell'essenza delle cose. E in certa misura questa esperienza riesce. E che riesca lo dimostra il fatto che l'uomo c'è ancora. Ora, questa fede è la credenza originaria, viene detto qui, che caratterizza ogni essere organico, non solo l'uomo. Il bruco, il cane e l'uomo sono essere organici con una loro credenza originaria. Non è una credenza della quale essi sono coscienti, ma è una credenza che è il loro abito di comportamento, che li caratterizza come quella specie e non una altra. Ma l'uomo ci aggiunge una cosa tutta sua: non soltanto è un organismo che vuole essere conservato, ma per di più egli ha la credenza nella libertà della volontà.

Crede di potersi determinare liberamente; crede che vi siano delle sostanze che stiano di fronte a lui e dentro di lui. Una sorta di volontà, essa pure incondizionata. Ma questa è la, interpretazione che l'uomo dà sotto specie metafisica del suo carattere organico. Sicchè se noi guardiamo la metafisica sotto questo profilo,

cioè la inseriamo in questa storia della genesi del pensiero di cui stiamo costruendo a grandi linee il divenire, potremmo dire che la metafisica è quella scienza che tratta degli errori fondamentali dell'uomo, però come se fossero verità fondamentali. Di qui allora l'invito del ventesimo aforisma, dove si dice: per trovare una giustificazione del presente noi dobbiamo andare indietro. Dobbiamo costruire a partire dal passato. Partire dal passato non è visto qui come una forma di storicismo erudito, mosso da una sorta di fissazione scientifica, ma si tratta di ricostruire il passato proprio perché è soltanto nel passato che noi troviamo la radice e la spiegazione di tutto ciò che caratterizza l'oggi. E' chiaro che a questo ventesimo aforisma si ricollega il ventiquattresimo che ci è già noto e che forse è il più importante di tutta l'opera. In questo aforisma si fa un'affermazione sostanziale, si dice: fino ad ora l'umanità si è sviluppata a caso, come le piante, gli animali, ecc.; da questo momento in poi l'uomo potrebbe decidere di svilupparsi non a caso ma consapevolmente. Sino ad ora ha agito sotto la costrizione inconscia delle sue passate superstizioni, dei suoi passati errori; d'ora in avanti l'uomo potrebbe procedere, visto che la civiltà antica non è più recuperabile, prendendo coscienza di questo suo passato. La genealogia è una ricostruzione della genesi del pensiero; attraverso la genealogia lo uomo, non soltanto rifà la storia di se stesso, ma prende coscienza di se stesso, cioè diventa consapevole di cosa significa essere uomo. Presa coscienza di ciò, fatti alcuni passi indietro, allora noi possiamo farne altri in avanti; questa ricostruzione, dunque, ci libera per il futuro e ci libera in una forma radicale e nuova. Molto importanti, al riguardo, gli aforismi dal trentuno al trentaquattro, sebbene i primi tre non dicano cose per noi nuove. Potremmo riassumerli così: tutti e tre parlano di quel problema, già tante volte sottolineato, di come l'errore, l'illogicità siano elementi indispensabili alla vita, come la vita di questo errore e di questa illogicità; tutto ciò che conferisce valore alla vita è un errore, nel senso che è un accento posto arbitrariamente su qualcosa piuttosto che su qualcos'altro, e questo caratterizza non soltanto l'uomo ma ogni specie vivente, ogni forma di vita. Tutte le valutazioni sono avventate e devono esserlo, ma questo è giudicare, giudicare non è trovare le conclusioni come faceva il pensiero antico (date certe premesse azzardate e anzi ingannevoli). Noi - scrive Nietzsche - siamo già in partenza illogici e perciò ingiusti; per di più possiamo conoscere ciò, e questa è una delle più grandi e insolubili disarmonie dell'esistenza. Qui, in due righe, viene espressa la critica a tutto questo primo capitolo e direi a tutto Umano, troppo umano.

In sostanza si tratta di questo: abbiamo detto che la vita è illogica, che la vita è un'ingiustizia necessaria, che anzi alla vi-

ta è necessario l'errore; ma si è detto anche che con la genealogia noi, pur non potendoci affrancare del tutto da questo difetto di prospettiva che è poi anche il nostro patrimonio (ciò che noi siamo), però ci mettiamo un pò al di sopra di tutta questa storia prospettivistica (per profili) e la vediamo la giudichiamo; noi siamo gli unici esseri che possono dire: noi siamo illogici e anche gli altri esseri lo sono. Però, come facciamo a dire questo? Dove stiamo noi, che catturati, presi, vissuti interamente, intrinsecamente, essenzialmente da questa illogicità, abbiamo peraltro il potere di denunciarlo? Chi è questa curiosa disarmonia? Qui "il logico" non è il contrario di logico; ogni presenza è una presenza che lotta con le altre presenze e che pretende che il mondo sia come ad esempio lo contendono le formiche; ma ahimè, le termiti hanno opinioni del tutto contrarie, donde lo scontro, il contrasto. La vita è questo scontro del tutto di essere il tutto; l'uomo non fa eccezione: è una parte fra le parti che ha la pretesa di essere il tutto; ma una eccezione la fa, creando una disarmonia incomprensibile nella storia della natura nella genesi del pensiero: l'uomo è anche colui che ad un certo punto si rende conto di questa illogicità. Questa disarmonia è poi la disarmonia della verità, del tema della verità che mai abbandonerà Nietzsche.

Da una parte la verità è un carattere illogico come gli altri; la pretesa di essere veritieri è nell'uomo una maschera, che maschera altre maschere, e nella volontà di verità si annida una volontà di potere. Però nello stesso tempo il tema della verità è anche il tema che dice che nella verità si annida la potenza, la sopraffazione; ma colui che afferma ciò fa un'esperienza diversa della verità. Fa l'esperienza di una verità che non è più sopraffazione, ma anzi che è liberatoria. Come ciò sia possibile resta per Nietzsche un enigma. In Umano, troppo umano lascia questo tema alla meditazione del lettore, ma neppure in seguito riuscirà mai a dominarlo completamente.

Siamo dunque arrivati all'ultimo aforisma della prima parte di Umano, troppo umano. Dopo il tema dell'errore, dell'illogicità come ciò che è necessario alla vita e dopo quella riflessione sulla particolare condizione dell'uomo che non solo è illogico e ingiusto come tutti gli altri esseri, ma in più si rende conto di esserlo, l'ultimo aforisma, dopo che si è affermato che l'umanità non ha mete oltre a quella della pura sussistenza vitale, si presenta con questo strano titolo: "Per tranquillizzare". In che senso, per che tranquillizzare? Perché la filosofia nicciana come genealogia, come realizzazione di una filosofia del sospetto, come distruzione di tutti i miti, illogicità, illusioni che caratterizzano la storia dell'uomo, tutta questa filosofia rischia di presentarsi come una filosofia mortuaria, contraria alla vita. Se la prospettiva, se l'ermeneutica, con tutto ciò che hanno di illogico e di ingiusto

sto, incrementano la vita o caratterizzano la vita, una filosofia che denuncia tale illogicità sembra essere contraria alla vita, una filosofia che fa morire la vita e si potrebbe anche dire: è una filosofia decadente, nichilista; essa infatti, dicendo no a tutto, dice poi no alla vita. Siamo dunque di fronte, con la genealogia, ad una distruzione totale della vita umana? Nietzsche risponde di no. Siamo invece di fronte ad una nuova vitalità, alla vitalità che riconosce l'illogicità della vita, ma che non per questo combatte la vita; siamo di fronte ad una esperienza nuova, a quell'esperimento che caratterizza lo spirito libero, quello spirito libero che è il protagonista di Umano, troppo umano. Che cosa caratterizza appunto l'esperienza dello spirito libero? Che lo spirito libero ha imparato a "volare" (immagine che ritornerà con Zarathustra). L'uomo, che con la genealogia, impavido, libero, impara a spaziare al di sopra degli uomini, dei costumi, delle leggi e delle originarie valutazioni sulle cose, l'uomo che scopre la sua vitalità nella denuncia di tutto ciò che caratterizza la vitalità, l'uomo che, in un certo modo deve accontentarsi, al quale deve bastare questo sguardo, l'uomo che ha lasciato dietro le spalle le illusioni metafisiche, estetiche, religiose e che trae una specie di amore per la vita proprio da questa sua capacità di visione, è appunto l'uomo divenuto spirito libero e profeta del futuro. Sul futuro si era appunto insistito in precedenza. Si era detto che l'uomo da questa nuova visione può prendere l'avvio per un nuovo progresso; qui si dice: il primo passo di questo progresso sta nel sapersi accontentare di questa filosofia della distruzione, vivendola non con uno spirito relativistico (scettico), ma vivendola come un felice scetticismo dell'uomo che non fa dello scetticismo una tragedia, ma anzi ne fa una fonte di gioia.

A questa novità di visione concorre anche lo stile aforistico nicciano, del quale oggi tanto si parla. Che cosa è l'opera nicciana in quanto aforistica? Diamo solo un'indicazione. E' un'opera nella quale il soggetto tradizionale, il personaggio non c'è più. Oppure, si può anche dire che il personaggio è Nietzsche stesso, ma è un personaggio che non dice una cosa sola, che non tende alla coerenza; è un personaggio che esplode in tutte le direzioni, che si contraddice. Perché tutto ciò? Diciamo che era impossibile per Nietzsche fare altrimenti, perché l'altrimenti era il linguaggio della metafisica, di quella metafisica che Nietzsche ha ripudiato, che era la logica e la fiducia nei discorsi ben costruiti e coerenti i quali però sono a loro volta una scelta e come tale ingiusta. Nietzsche non ci presenta un pensiero coerente; non vuole perdere la ricchezza del pensiero per la coerenza. Egli ci presenta piuttosto la vita del pensiero, senza semplificazioni "dottrinarie" (scriverà che la pretesa sistematica, in un filosofo, è una sorta di autolesionismo, un presentarsi più stupidi di quello che si è).

In un certo senso Nietzsche parla sempre di sé, ma il suo non è un autobiografismo comune, quanto piuttosto un autobiografismo vissuto come problema. Anche, e anzi soprattutto, il soggetto è una maschera, un darsi per profili e insieme un mettere in questione questi profili e la caotica ricchezza del loro presentarsi. Da questo vivente ritratto mobile che Nietzsche dà di sé in Umano, troppo umano scegliamo ora alcuni punti utili al nostro cammino. Aforisma 222, dove si parla dell'arte, e dove si dice una cosa importante. L'arte ha rappresentato uno stadio dell'umanità; oggi al di là dell'arte si presenta l'uomo genealogico, l'uomo scientifico; ma allora l'uomo scientifico altro non è che l'ulteriore sviluppo dell'uomo artistico. L'uomo artistico ha costruito, ha preparato, ha creato l'umanità; l'uomo scientifico non è tanto la negazione dell'uomo artistico, ma ne è la continuazione e l'ulteriore sviluppo. Sicché se l'arte ha rappresentato un modo di rapporto tra l'uomo e la vita, la scienza non si presenta come una totale negazione dell'arte. Noi dobbiamo rinunciare all'arte ma non a ciò che tramite l'arte si è conquistato. Noi dobbiamo ereditare i valori creativi dell'arte così come della religione, solo che ora li dobbiamo configurare in maniera diversa, non più in maniera artistica, non più in maniera religiosa, ma appunto in maniera genealogica.

Guai all'uomo che ripudia l'arte e la religione e non è consapevole del prezzo che paga; questo prezzo va pagato, non si può non pagarlo, ma si deve conoscerlo, si deve sapere che cosa l'uomo abbandona, perché solo a questo titolo egli può sapere verso che cosa va e come può costruire una scienza come erede dell'arte. Aforisma 282: qui si osserva come il mondo contemporaneo sia privo di vita contemplativa, come la vita sia diventata così frenetica che il tempo per pensare non esiste più; l'atteggiamento riflessivo che manca all'uomo ed è quello che, probabilmente, dovrà essere rivendicato dallo spirito libero, se lo spirito libero è l'inizio di una nuova storia dell'umanità. Bisogna ricostruire la libertà dell'esperienza del pensiero che ci consente di riflettere e non solo di odiare, di comprendere e non solo di respingere. Questa infatti è la premessa indispensabile per una nuova umanità che non si sviluppa più a caso. Aforisma 292: qui torna il tema visto poc'anzi. Scrive Nietzsche: "Bisogna avere amato religione e arte come madre e nutrice, altrimenti non si può diventare saggi. Ora bisogna sapere guardare al di là di esse, saperne disavvezzare; se si rimane in loro balia, non le si intende. Incamminati all'indietro, ricalcando le orme sulle quali l'umanità fece il suo doloroso cammino nel deserto del passato: apprenderai così nel modo più certo verso quali regioni tutta la futura umanità non può o non deve più andare". Guai dunque all'uomo che non ha compreso arte e religione come quei valori che sono il deposito, il fondamento, il patrimonio di ciò che l'uomo è divenuto; ma guai anche all'uomo che non riesce a

lasciarle alle spalle. Soltanto attraverso la genealogia, quindi attraverso la ricostruzione della costituzione di questi grandi valori, che rappresentano il passato dell'umanità, solo a questo punto, tu ti liberi davvero di questi valori e allora eviti di tornare là dove non è più possibile cammino. Colui che non ha preso conoscenza del passato genealogico, tornerà a cadere fatalmente in un no spirito superstizioso (non importa che lo chiami "Dio", del già avvenuto, tornerà a sognare i vecchi sogni, e farneticherà di umanità nuova, società nuova, proprio mentre incarna i vecchi vizi senza avvedersene. Tenendo conto di ciò è importante leggere l'aforisma 475, dove Nietzsche critica il "nazionalismo" dei suoi tempi e l'antisemitismo. Ma vediamo più in dettaglio l'aforisma 628. È un aforisma che chiarisce, in modo emblematico, il senso di Umano, troppo umano, affidato al "gioco" dello spirito libero, di quello spirito libero che si solleva su tutte le vicende storiche, sul trapassare delle leggi, delle passioni e le guarda con una letizia che nasce dal piacere del conoscere per il conoscere, e che fa di questa ricchezza della libertà del gioco la sua nuova maniera di esistere, il suo nuovo rapporto con la vita. Tutto ciò che è umano non è serio, dice l'aforisma; tuttavia, quel che non è serio è anche tutto, è la serietà del gioco; quel gioco umano che da un lato non è serio, è però tutta la serietà di cui l'uomo è fornito, è tutto il senso della vita che l'uomo vive. Aforisma 630. Si tratta della verità e si dice che l'uomo nuovo è colui che nasce dalla profonda consapevolezza di non possedere la verità e di non possederla, non perchè non la possiede ancora, ma perchè non esiste questa cosa come il possesso della verità, nè esiste questa cosa come la verità che stà lì ferma e stabile. Certamente un uomo che fa questa esperienza (della verità come non assoluta) è un uomo che smette di odiare e di combattere per la verità.

LA "GAIA SCIENZA"

Affrontiamo ora la Gaia scienza.

In questo libro troviamo una continuità di idee, di sviluppo e di indagine rispetto al tema del libero spirito e a quello della scienza storico-archeologia che è impostata in Umano, troppo umano.

Si dice che la Gaia scienza è la terza opera della fase illuministica di Nietzsche, ma alcuni studiosi hanno giustamente osservato che è un'opera-cerniera, un'opera che per un lato affonda le sue radici nella fase cosiddetta illuministica, ma che d'altra parte anche a tutto lo sviluppo successivo.

La Gaia scienza preannuncia già lo Zarathustra, non solo, ma la figura di Zarathustra già serpeggia nelle pagine della Gaia scienza: c'è un aforisma in cui il nome di Zarathustra non compare solo perchè Nietzsche in un secondo momento l'ha tolto, ma dagli appunti sappiamo che chi parlava lì non era il generico saggio, ma era proprio Zarathustra.

Alla fine del quarto libro Zarathustra fa il suo ingresso in scena; un ingresso significativo perchè è preparato da un messaggio, che è l'aforisma precedente, che, prima ancora di dare la voce a Zarathustra, preannuncia la dottrina fondamentale di Zarathustra: il tema dell'eterno ritorno.

Come orientarci nella Gaia scienza?

Con l'espressione gaia scienza Nietzsche si rifaceva ad un termine della lingua trovadorica. Si rifaceva alla gaia scienza dei trovadori, al trobar, cioè all'arte e alla scienza cortese che caratterizza l'inizio della letteratura moderna europea. Nietzsche aveva un debole per l'età trovadorica. Trovava che l'età trovadorica era una specie di oasi nella storia dell'Occidente, simile per alcuni tratti all'età tragica dei Greci. Riprendere la gaia scienza dei trovadori voleva però dire anche riferirsi ad una scienza non severa e tetra, non alla scienza dei "funzionari dell'umanità", a quella scienza dello storicismo nutrita di erudizione e di polvere di biblioteche, ma appunto ad una scienza che ha imparato a ridere delle cose cosiddette serie; avendo sterrato le radici delle cose serie e avendo mostrato che i cosiddetti valori etici, religiosi sono maschere e travestimenti di impulsi umani, troppo umani la scienza si configura da ora in avanti come un ridersene di tutto ciò e insieme come una ricerca lieta che si è liberata dalle tetraggini moraleggianti della metafisica cristiana e insomma di tutto ciò che Nietzsche chiamava idealismo o platonismo o cristianesimo.

Stiamo entrando nell'area regione di Zarathustra, colui che canta, che balla, che ride, il che non significa che anche lui talvolta non pianga e non soffra; senza però quel sottofondo platonico-cristiano che Nietzsche ha ripudiato per sempre e al quale la

scienza comune è ancora legata.

L'inizio del terzo libro è un colpo di scena decisivo di tutto il nostro cammino. Scrive Nietzsche: "Nuove battaglie. Dopo che Budda fu morto, si continuò per secoli ad additare la sua ombra in una caverna - un'immensa orribile ombra. Dio è morto: ma stando alla natura degli uomini ci saranno ancora forse per millenni caverne nelle caverne nelle quali si additerà la sua ombra. E noi - noi dobbiamo vincere anche la sua ombra!". Queste poche righe preannunciano tutto il tema del terzo libro, il cui culmine è nell'aforisma 125, "L'uomo folle".

Quindi c'è una rispondenza fra il 108 e il 125; nel primo si legge l'espressione "Dio è morto" e nel secondo "L'uomo folle" è l'uomo che viene ad annunciare a tutti gli uomini che Dio è morto. C'è, dal 108 al 125 un cammino singolarmente compatto, tranne alcune sfasature. Come si passa dallo spirito libero all'annuncio "Dio è morto", alla caverna di Budda e alla fase "e noi - noi dobbiamo vincere anche la sua ombra"?

Non è difficile vedere il nesso. Se lo spirito libero, come abbiamo interpretato, è lo spirito di colui che va oltre, che lascia alle spalle arte, religione, filosofia, morale e tutta la tradizione dell'Occidente (e arte, religione, ecc. sono in fondo le facce differenti di una stessa realtà, di uno stesso destino, chiamiamolo il destino socratico, che si è sovrapposto all'antico e dimenticato destino dionisiaco), se lo spirito libero, sapendo tutto ciò, lo lascia alle spalle e affronta una nuova avventura, e anzi fa della sua stessa vita un esperimento mettendo piede in una ragione sconosciuta; se tutto ciò è vero, allora l'aforisma 108 non fa altro che prendere atto di questo primo cammino dicendo: "Dio è morto". E' come se la questione venisse impostata implicitamente in questi termini: poichè sono caduti tutti i valori e poichè la genealogia ha mostrato che ciò che è alto viene da ciò che è basso, e tutto è interpretazione al servizio della vita e niente è vero in modo assoluto e durevole, e quello dell'uomo che noi conosciamo è soltanto un'unghia di un processo assai più ampio, e questa civiltà della quale siamo tanto fieri non è altro che l'ultima metamorfosi di una archeologia che ha migliaia di anni dietro di sé, se perfino quelli che vengono indicati come gli istinti dell'uomo sono dei divenuti, dei trasformati, degli interpretati e spesso sono degli errori e si basano originariamente sugli errori, se tutto ciò è vero, noi non abbiamo più alle spalle alcun valore, alcuna garanzia. E' non avere alle spalle alcun valore vuol dire non avere più alle spalle alcun Dio. E' morto l'uomo mitico, l'uomo estetico, l'uomo metafisico-morale, l'uomo come l'abbiamo conosciuto fino ad ora, e che cosa ci resta?

Siamo già in prospettiva verso l'oltreuomo, verso Zarathùstra; è questa prospettiva ciò che serpeggia nel fondo.

Nietzsche ha appena detto che Budda è morto, e che per secoli venne additata la sua caverna, la sua ombra. Noi siamo nella stessa condizione: Dio è morto, ma la sua ombra grava ancora sopra di noi. Noi non dobbiamo combattere per uccidere Dio: l'hanno già ucciso, e lo dirà esplicitamente l'aforisma 125; ma dobbiamo cancellare anche la sua ombra. L'aforisma successivo, 109, "Stiamo all'erta" comincia a chiarire in che consiste l'ombra di Dio. L'aforisma è molto complesso. In sostanza affronta il problema della cosmologia. Non si poteva essere più rigorosi, dietro l'apparenza del non rigore di Nietzsche: si parla della morte di Dio, ma innanzitutto crolla la cosmologia, perchè ogni cosmologia ha avuto sin dall'inizio a che fare con la teologia. La scienza di Dio e la scienza del cosmo, da Aristotele in avanti, sono la stessa cosa. Quindi, se innanzitutto Dio è morto e ci rimane solo la sua ombra, questa ombra dobbiamo cacciarla via dalle nostre opinioni cosmologiche, succedutesi nell'Occidente.

E direi che Nietzsche le elenca. Quali sono le tesi dalle quali dobbiamo stare all'erta, perchè esse sono l'ombra di Dio? Dobbiamo innanzitutto negare che l'universo sia un essere vivente. E' un'antichissima tesi. Si pensi agli stoici. La vita organica è un'eccezione, scrive Nietzsche e non si vede perchè il senso dell'universo dovrebbe essere dato dalla vita organica quale noi la conosciamo eccezionalmente in questo pianeta. Ma se l'universo non è un essere vivente è anche vero che non è una macchina. Se diciamo che l'universo è una macchina, scrive Nietzsche, gli facciamo troppo onore. Una macchina è qualcosa di costruito per una meta, per un fine; ma l'universo non è costruito per alcun fine.

Lo stesso ordine astrale, lo stesso sistema solare nel quale siamo inseriti è un'eccezione. Non tutto l'universo è costruito come il sistema solare. Non in tutto l'universo vi è una circolazione delle stelle e dei pianeti. Niente vieta di immaginare corpi celesti che si comportano come una lieta e non come un circolo. Non ne sappiamo nulla e non abbiamo alcun diritto di proiettare quelle quattro cose che osserviamo nel sistema solare, come regola di tutto l'universo. Quindi l'ordine astrale è sconosciuto e, per quanto possiamo saperne, tale ordine neppure c'è.

L'universo non possiede quindi tutti quei caratteri che sono propri della nostra natura estetico-morale. L'universo non ha ordine, forma, bellezza, sapienza - e in questo senso l'universo è caos; ma non caos in quanto è privo di necessità, perchè sarebbe una contrapposizione molto discutibile, molto "umana, troppo umana": caos nel senso che non ha nessuno degli ordini che l'uomo vorrebbe che avesse.

Secondo Nietzsche, non è vero che l'universo realizza le cose migliori secondo una finalità; realizza quel che può, e tante occasioni le lascia cadere. L'universo non si può né biasimare, né lo-

dare. Nè si può dire che pensi o che non pensi. Ogni qualificazione dell'universo lo umanizza indebitamente. Nè si può dire che vada verso un fine, quale sarebbe quello di diventare bello, sapiente, armonioso, dal disordine all'ordine, dal caos alla perfetta armonia. L'universo, scrive Nietzsche, non imita l'uomo e non è toccato dai nostri pregiudizi estetico-morali. L'universo non ha istinto di autoconservazione e non ha altri istinti e per di più non ci sono leggi di natura. Queste leggi di natura sono nostre scelte nel continuum degli eventi per orientarci, per potenziare le nostre capacità di sopravvivenza; ma è in debito parlare di leggi della natura. Ci sono delle necessità che noi constatiamo, ma necessità intese in questo senso: che nessuno comanda, nessuno obbedisce e nessuno trasgredisce.

Poiché nell'universo non esistono scopi, neppure si può dire che esso abbia a che fare col concetto di caso, perchè caso ha significato rispetto a scopo. Tutto ciò che accade è sì di necessità, ma nello stesso tempo caotico, e nello stesso tempo non a caso, perchè non vi è nè un ordine nè un fine verso il quale si cammina. E così la morte non è qualcosa di contrapposto alla vita. Siamo noi che viviamo che immaginiamo così la morte, ma in realtà il vivente è solo una varietà, e anche piuttosto rara, dell'animato.

Infine non esistono sostanze durature, non c'è quindi qualcosa come l'universo, poichè anche l'universo è una nostra maschera, una nostra interpretazione, un nostro gioco linguistico. Non esistono sostanze eternamente durature, sicchè, scrive Nietzsche, la materia è un errore, tanto quanto il Dio degli Eleati.

Così come il Dio degli Eleati, immutabile, eterno, che è tutto pensiero ecc., così come questo Dio, che è il mito dell'Occidente, la rappresentazione stessa della verità metafisica, noi oggi sappiamo che è null'altro che una poetica invenzione di Parmenide, altrettanto quella materia che noi oggi idolatriamo attraverso la scienza moderna è un altro Dio, un'altra ombra, un altro fantoccio, un'altra religione.

Conclusione dell'apofisma: "Ma quando la finiremo di star circo spetti e in guardia! Quando sarà che tutta questa ombra di Dio non ci offuscherà più? Quando avremo del tutto sdivinizzato la natura! Quando potremo iniziare a naturalizzare noi uomini, assieme alla pura natura, nuovamente ritrovata, nuovamente redenta!" Quindi quando ci saremo liberati non solo di Dio e delle molte superstizioni umane, ma anche delle ombre di questi dei, una delle quali è sicuramente la scienza così come si è manifestata nell'Occidente.

Quando noi riusciremo a vivere, e non solo a pensare, le frasi che abbiamo letto fino ad ora, quando ciò ci sarà veramente presenti, andremo verso un cammino che Nietzsche definirà "nuovo infinito".

Il secondo passo è il problema della conoscenza. E' qui che si

parla di nuovo degli Eleati, che, in virtù della conoscenza, si sono creati una maschera nuova, la maschera del saggio.

Il saggio è colui che riconosce che il mondo non è d'accordo con le sue esigenze razionali e logiche, che il mondo è dominio degli uomini dalla "doppia testa", come diceva Parmenide.

Gli uomini dalla doppia testa siamo noi, uomini comuni, in quanto diciamo con una testa di sì e con l'altra di no. E non ci accorgiamo che proprio nel dir di sì è implicito il dir di no. Cioè siamo gli uomini del divenire, gli uomini del "questo è caldo" ed è già freddo. Parmenide invece è colui che vuole la verità stabile, che non si muove, e si rifugia nel pensiero, nella mente, perchè nel pensiero egli edifica una munita cittadella contro la quale i sensi, il divenire non possono far breccia. Questo saggio è colui che anche nella prassi della vita si distoglie, si astiene; per questo è saggio.

Se le cose vengono e vanno, io soggetto del pensiero, dico: sono non realtà, non esistenza, non essere. E' in questo la mia saggezza. Ma anche questa saggezza ha il suo limite e paga il suo prezzo. Anche Parmenide, credendo di liberarsi dalla vita contraddittoria, credendo di indicare nella conoscenza quel Dio che non ci tradisce e nel pensiero lo strumento per raggiungerlo, anche Parmenide incrementa la vita, anche Parmenide è figlio di una passione: la passione della conoscenza, della potenza, del dominio sulla vita. E' in generale la storia della conoscenza che in questo aforisma molto sinteticamente viene riassunta, la storia di un travestimento della vita, di un modo d'essere della vita che attraverso la conoscenza si difende, si allarga, si potenzia. Ma la conoscenza è possibile solo sulla base di alcuni articoli di fede, che, come tutti gli articoli di fede, sono profondamente erronei. Così li elenca Nietzsche:

- 1) che esistano cose durevoli. Se non esistono cose durevoli, che mai c'è da conoscere?
- 2) che esistano cose uguali. Se ogni volta ciò che accade è radicalmente nuovo, come lo identifico?
- 3) che esistano oggetti, materie e corpi. Ma non esistono oggetti, materie e corpi; esistono le parole sugli oggetti, materie e corpi, parole che sono una nostra interpretazione, utile per la vita, ma non per questo meno falsa.
- 4) che la cosa sia quale appare, almeno in prima istanza.
- 5) che il nostro volere sia libero. Questo è un altro articolo di fede della conoscenza, decisivo e fondamentale per la filosofia occidentale.
- 6) che quanto per me è bene lo sia anche in sé e per sé. Cioè che il mondo, bene o male, sia fatto a misura d'uomo.

Questi articoli di fede hanno da sempre sorretto l'istinto di conoscenza dell'uomo, e hanno potenziato l'uomo. Guai all'indivi-

duo che fosse stato sin dall'inizio così sottile osservatore da notare che non esistono cose uguali; guai a quell'individuo che si fosse reso conto del divenire nel quale siamo calati, dell'universo insondabile che ci circonda. Costui sarebbe morto, per troppa sottigliezza; non è morta però la specie umana, in quanto non si è resa conto delle semplificazioni conoscitive e come tutte le specie animali, come tutta la vita organica ha ragionato molto più in superficie, ha badato a certi contrassegni vaghi e generici delle cose, e ha detto: "Ciò che è rosso brucia e bisogna scappare". Certo l'uomo sarà scappato tante volte di fronte al rosso che non era fuoco, ma è scappato anche quanto c'era il fuoco e così si è salvato. Fino a che arriviamo agli Eleati che sollevano la conoscenza in una sfera di purezza, ma che in realtà tendono a dominare la vita proprio con questo istinto di purezza. Ai sogni nostri troviamo il sistema hegeliano della conoscenza, che, prendendo coscienza del rapporto vita-cultura, vita-conoscenza, fa della conoscenza un momento stesso della vita. Si tenga presente il sistema hegeliano: il conoscere è un aspetto dell'assoluto. E' quell'aspetto per cui l'assoluto, prima c'è, e poi si conosce; e così conoscendosi, si eleva all'autocoscienza. Ma noi dobbiamo distruggere anche questa ombra di Dio che è il sistema hegeliano, che è la metafisica e la filosofia giunte al loro compimento, e dobbiamo riconoscere che tutto questo tentativo di accomodare la conoscenza e la vita è privo di senso, di fondamento.

Non dobbiamo fingere di fronte ai nostri reali problemi. E quali sono i nostri reali problemi? Che la vita dice una cosa e la conoscenza ne dice un'altra; che la vita e la conoscenza sono tra loro incompatibili, se per conoscenza intendiamo la pura conoscenza dello spirito libero. La conoscenza dello spirito libero e della sua genialità è al di là di Hegel e della scienza; è infatti una conoscenza che vuole proprio vedere il divenire così com'è, o quanto meno così come a noi si manifesta. Dobbiamo fare i conti con questa dicotomia vita-conoscenza, affrontando l'esperimento, come si dice, di questo problema, cioè sperimentando in prima persona, con la nostra vita, il divorzio tra vita e conoscenza. E' lo stesso che dire: sperimentando che non c'è un Dio della conoscenza, che noi siamo di fronte a un infinito insondabile, ricco di molte maschere e trabocchetti ed enigmi che la nostra vita di domani non può non affrontare e non verificare in un esperimento. Quell'esperimento del quale altrove Nietzsche scrive: "farà perire l'umanità". Può darsi, ma allora che così sia".

Ciò che l'apofisma 109 vuol dire potremmo così riassumerlo: tutti i nostri concetti cosmologici coscienti o inconsci, scientifici o di un'altra natura, sono sproporzionati rispetto al mondo, vista la nostra tendenza radicata a umanizzare il mondo; d'altra parte noi conosciamo, per precedenti analisi, qual è per Nietzsche la

storia dei concetti, la genealogia del razionale; sappiamo che i concetti nascono da un mondo mitico intuitivo sul quale noi si "appoggia" il mondo metafisico e poi quello scientifico. Ma la radice di tutto questo processo è sempre nella metaforicità del linguaggio umano.

Questo apofisma 109 dava nelle ultime righe un'indicazione del cammino che si apre di fronte a colui che, per vincere l'ombra di Dio, allontana le tradizionali cosmologie. Tale cammino esige: 1) la sdivinizzazione della natura; 2) la naturalizzazione dell'uomo; 3) la riscoperta della "pura natura" nuovamente redenta. Si ricordi che in Umano, troppo umano il primo apofisma dice: l'uomo è soggiogato dalla superstizione dei contrari, crede che i valori sublimi derivino da realtà metafisiche, non comprende che il contrario deriva dal contrario, che l'alto deriva dal basso; naturalizzazione dell'uomo significa ricondurlo a questa verità genealogica. Ma che significa redimere la pura natura? Significa redimerla dal peccato cristiano; la natura è stata malfamata dal Cristianesimo: bisogna recuperarla e redimerla e perciò bisogna distruggere il mondo metafisico-morale-religioso e della grande decadenza platonico-cristiana.

Ma, per sconfiggere l'ombra di Dio, non bastano queste osservazioni sulla cosmologia; l'analisi di Nietzsche spazia su altri temi innanzitutto sul tema del conoscere e l'apofisma 110 ne affronta il problema. In sintesi: 1) l'uomo ha basato la sua autoconservazione su alcuni utili errori, riassunti in 6 punti.

Questi 6 errori hanno aiutato l'uomo nella sua lotta per la sopravvivenza, hanno creato quelle prospettive che tutto ciò che lo uomo chiama istinto di conoscenza non coincide con ciò che è la verità; l'istinto di conoscenza non si preoccupa di essere veritiero, ma di essere efficace. Ma vi è un momento, nella storia dello uomo, in cui il tema della verità viene in contrasto con l'istinto della conoscenza. Tale momento coincide con la nascita della filosofia. Il filosofo è colui che si rende conto che la conoscenza si basa su antichi errori, su abiti efficaci ma non veri; comincia una battaglia tra la verità del filosofo e l'efficacia della conoscenza, battaglia che caratterizza tutta la cultura occidentale; anzi diventa il modo storico in cui l'occidente considera la sua civiltà rispetto alle altre civiltà. Ma anche l'istinto filosofico della verità, anche la figura del saggio, del filosofo, sono a loro modo soggiogati dall'istinto di vita, sono a loro modo una espressione dell'istinto di sopravvivenza; il filosofo dice di volere la verità ad ogni costo, ma, in realtà, in questa operazione serve la vita. Platone dice di volere la verità, ma in realtà propone una nuova teoria dei valori (la verità è nelle idee, nell'aldilà, nel mondo ultrasensibile, ecc.). Tutto l'occidente, dicendo di volere la verità, è al servizio della vita, continua ad usare

un tipo di conoscenza che pretende di essere più raffinata, ma in effetti è al servizio del potenziamento dell'uomo. Sicchè verità è brama di potere.

Ma allora oggi che abbiamo indicato nell'istinto di verità della filosofia un'altra maschera dell'istinto di potere, oggi che possediamo questa ulteriore verità (cioè l'istinto di verità è una maschera della verità di potere), oggi siamo di fronte al confronto ultimo, radicale tra vita e verità. Fino ad ora la verità è stata posta al servizio della vita; oggi noi cominciamo l'esperimento di una verità che non si pone al servizio della vita. L'aforisma termina con queste parole: "fino a che punto la verità sopporta di essere sopportata di essere incorporata? Questo è il problema, questo l'esperimento".

L'ombra di Dio si espande su tutto il dominio della conoscenza, tutto il dominio della conoscenza è una divinizzazione dell'uomo; noi oggi dobbiamo portare l'istanza di una verità ultima, che non è serva della vita, di una verità che potrebbe essere nociva per la vita, ma che noi vogliamo, qualunque sia il prezzo che si dovrà pagare per averla. Analogo discorso viene fatto circa l'origine della logica nell'aforisma 111. La logica nasce nell'immenso regno della non logica. Analogo discorso per il rapporto causa-effetto (aforisma 112) e per il pensiero scientifico (aforisma 113), e giungendo ad una prima, provvisoria conclusione, Nietzsche osserva (aforisma 115): finora l'uomo è stato educato dai suoi 4 errori fondamentali: 1) l'uomo ha una visione incompiuta di sé, cioè non si conosce, conosce solo la coscienza, ma ignora i suoi istinti più profondi; 2) l'uomo si attribuisce qualità immaginarie, ovvero le qualità morali, razionali, ecc., che avendole svincolate dall'opposto, egli suppone che gli derivino da una qualche realtà metafisica, trascendente; 3) l'uomo si attribuisce una posizione gerarchica del tutto falsa, sia rispetto agli animali sia rispetto alla natura; si pone in quella posizione di dominio o di essere privilegiato, che caratterizza tutta la cultura occidentale; 4) l'uomo non fa che inventare sempre di nuovo tavole di valori, e le considera per qualche tempo verità eterne. Questo è l'uomo educato e allevato all'ombra di Dio.

Ma Nietzsche proseguendo in questa analisi dell'ombra di Dio, osserva che se noi togliamo all'uomo i 4 errori sopraindicati, ciò che crolla, non a caso, è tutto il mito dell'Umanesimo; crolla la concezione umanistica dell'uomo signore della terra a prendere posizione nettamente contro tutto il mito dell'Umanesimo. L'Umanesimo è ancora una forma di conoscenza religiosa. Qual è il risvolto dell'Umanesimo? Nietzsche lo spiega nei due aforismi successivi, 116-117: la credenza nel mito umanistico ha, come l'altra faccia della stessa medaglia, l'istinto del gregge, cioè l'educazione dell'uomo in funzione di quelle verità che costituiscono le tavole

dei valori della comunità. Il singolo, scrive Nietzsche, viene educato ad essere funzione del gregge, è ad attribuirsi valore solo come funzione; inoltre la moralità è l'istinto del gregge nel singolo; quindi l'Umanesimo, che da un lato sembrerebbe esaltare l'uomo, in effetti è il retro della faccia dell'istinto del gregge, nel quale tutti gli uomini sono funzione della collettività. (Si ricordino le analisi del saggio Su verità e menzogna circa il carattere sociale e convenzionale della verità).

I valori morali e religiosi non sono che accordi secondo i quali l'uomo deve essere costretto a vivere come gregario, non mai come spirito libero.

Ora, osserva, Nietzsche, che tutto ciò abbia avuto un'enorme funzione nella storia dell'uomo è indiscutibile; ma tutto ciò non dice ancora che siamo di fronte a una verità indiscutibile e dimostrata. L'aforisma 121 osserva che la vita non è un argomento: tra le condizioni della vita ci potrebbe essere l'errore. Ma allora noi siamo di fronte ad una nuova storia. La storia che ci ha accompagnato fin qui è la storia dell'educazione dell'uomo che si sviluppa inconsciamente come pianta ecc., che istintivamente pone certe tavole di valori perchè sono efficaci e creano un gregge obbediente e funzionale agli scopi della comunità; ma noi abbiamo compreso che verità e vita non sono la stessa cosa, poichè l'errore stesso serve alla vita; noi abbiamo compreso che la morte di Dio comporterà fatalmente anche la morte dell'ombra di Dio, cioè della superstizione dell'Umanesimo e dell'istinto del gregge.

C'è qualcosa di nuovo nella storia, ed è che la conoscenza voglia essere più che un mezzo: sinora la conoscenza è stata un mezzo che serviva alla vita, che incrementava l'istinto di sopravvivenza, che condizionava l'uomo come una pianta o un animale; da questo momento in avanti la pretesa di conoscere è qualcosa che vuole avere valore di per sé. Siamo allora di fronte a una nuova scienza, quella che in Umano, troppo umano indicava come la scienza genealogico-storica, ed è qui che combattiamo la battaglia contro l'ombra di Dio; uccidere l'ombra di Dio significa uccidere la metafisica, mostrarne l'eclissi che è anche l'eclissi della scienza: ma ricordiamo che per Heidegger la morte della scienza non è il ripudio del mondo della tecnica (dal destino della tecnica giunge a noi un richiamo liberatore). Nello stesso modo, direi, è da intendersi l'appello di Nietzsche alla nuova passione per la conoscenza, per la scienza.

Questa nuova passione, questa nuova scienza è senz'altro figlia della scienza, direi che è la scienza condotta a quelle contraddizioni che già la Nascita della tragedia metteva in luce e indicava. La scienza che si contraddice non comporta certo un ritorno al mito e alla religione, ma comporta un approfondimento dello spirito scientifico che va al di là della mitologia scientifica stessa e

che cerca nella conoscenza ormai elevata a funzione di se stessa una risposta all'enigma dell'istinto della conoscenza stessa.

Per la prima volta entriamo in quello che Nietzsche chiama nell'aforisma 124, l'orizzonte dell'infinito. Questa teoria dell'infinito si chiarirà nell'aforisma 374 del libro V; lì si precisa che è l'infinito delle interpretazioni infinite; la nuova scienza è la ermeneutica universale.

Nell'aforisma 124 l'infinito non è indicato nella sua connotazione positiva, ma in quella negativa, cioè nel suo aspetto di pericolosità; il nuovo infinito equivale ad aver lasciato la terra, ad essersi imbarcati sulla nave e aver scoperto con spavento che l'oceano davanti a noi è infinito; e guai a colui che venisse preso da nostalgia della terra, come se nella terra ci fosse stata più libertà, perché la terra non c'è più, perché colui che ha fatto questo passo si è lasciato dietro una terra sprofondata: non potrà più tornare indietro. Se Dio è morto, se stiamo uccidendo anche l'ombra di Dio, un ritorno a valori mitici e religioni sarebbe inutile, infruttuoso e improduttivo.

Eccoci all'aforisma 125 "L'uomo folle".

Quest'uomo è folle per coloro che non sanno ciò che lui annuncerà. Cosa dice l'uomo folle? Un uomo accese al mattino una lanterna; andò al mercato e si mise a gridare: "Cerco Dio". Trovò allora chi non credendo in Dio, lo schernì; l'uomo folle rispose: Cerco Dio perché voi l'avete ucciso, voi e io, noi tutti abbiamo annullato l'orizzonte, distrutto tutti i valori e non abbiamo più un punto di riferimento. Cosa dovremo fare per riscattarci? Dovremo diventare simili a Dio per giustificare un assassinio così grande? Ma a queste parole gli uomini che non credono in Dio senza essersi posti il problema di cosa significhi ciò, continuano a schernire l'uomo folle, il quale allora conclude: Sono arrivato troppo presto; per ogni cosa ci vuole tempo. Voi avete ucciso Dio, noi abbiamo ucciso Dio, ma ancora non ce ne siamo resi conto, e come per ogni altra cosa, anche per questa azione si esige tempo perché gli uomini si accorgano di averla compiuta. Dopo di che va nelle chiese e canta il requiem aeternam Deo, e alle richieste dei sacerdoti sul perché canti il requiem aeternam Deo, risponde: "E che cosa sono le chiese se non i sepolcri di Dio?" Nelle chiese, dunque, non c'è più Dio, c'è tutt'al più l'ombra di Dio, quell'ombra che sta essa stessa svanendo, per lasciare posto al nuovo infinito.

L'UOMO FOLLE e la "MORTE di DIO"

Dopo questo breve riassunto vediamo quali problemi interpretativi l'aforisma 125 presenta. Il primo problema sta già nel titolo: che significa "uomo folle"? Perché quest'uomo è folle? Folle, par di capire, in rapporto alle due categorie di persone che, grosso modo, l'aforisma richiama: la categoria delle persone che stanno al mercato e la categoria delle persone che stanno nelle chiese. Folle a giudizio di queste persone, che si ritengono invece dotate di "sano buon senso". Ma perché l'uomo folle accende, come scrive Nietzsche, una lanterna nella chiara luce del mattino e poi va al mercato con questa lanterna? Che cos'è propriamente la lanterna? Si può rispondere che la lanterna è l'annuncio dell'uomo folle, quella lanterna che poi distrugge perché l'annuncio è prematuro. La lanterna è il detto di Zarathustra, la sua dottrina. In fondo l'uomo folle è Zarathustra, come ci consentono di concludere le numerose analogie tra il terzo e il quarto libro della Gaia scienza e lo Zarathustra. Ma che significato ha la distruzione della lanterna? Ciò appartiene a tutti i dubbi che nello Zarathustra assalgono il protagonista. Ma molto più difficile da intendere ed enigmatico è ciò che segue poco dopo: quel "Cerco Dio! Cerco Dio!" che il folle grida. Se noi confrontiamo queste righe con la parte centrale dell'aforisma, là dove si dice che non c'è stata azione più grande dell'uccisione di Dio, e che gli uomini dovranno diventare dei per essere degni di questa azione, che ancora non hanno capito d'aver compiuto sebbene l'abbiano compiuta, e dove si dice addirittura che gli uomini appartengono a una storia più alta per il fatto di venir dopo il compimento di questa azione, se noi confrontiamo questo momento centrale dell'aforisma col suo esordio, noi con capiamo più nulla. Perché l'uomo folle cerca Dio, se Dio è morto? E' questo forse l'enigma più grosso di tutto l'aforisma. Come conciliamo il fatto che successivamente Nietzsche dirà e ridirà in tante forme e in tanti modi: "poiché Dio è morto dobbiamo noi prendere il posto; ora che abbiamo sdivinizzato la natura, finalmente dobbiamo divinizzare l'uomo?" E allora perché l'uomo folle cerca Dio? Problema successivo: chi sono che non credevano in Dio? Perché stanno al mercato? Il mercato è un richiamo classico, perché Diogene andava al mercato con la sua lanterna a cercare l'uomo, perché tutti i filosofi greci discutevano al mercato. Il mercato era la piazza, il centro della città. Oppure qui la parola mercato è scelta con altro intendimento? Certamente è stata scelta con cura. Questi uomini non stanno al mercato per caso, ma per essenza, e si tratterà di capire in che modo il mercato ci aiuta a capire chi sono quelli che non credevano in Dio. Va subito detto che costoro non si pongono il problema di Dio. Trovano ridicolo il problema di Dio; eppure essi sono indicati come coloro che hanno ucci-

so Dio, che l'hanno ucciso ma che non sanno di averlo fatto.

Ma veniamo ora a quella serie di metafore che indicano le conseguenze della morte di Dio. In realtà ci sono alcuni aspetti di queste metafore che sono stati presi in considerazione dal pensiero dei nostri giorni e che indicano come Nietzsche abbia scelto con cura le sue immagini e i suoi simboli. Le metafore si riferiscono innanzitutto al mare: "l'uomo ha bevuto il mare fino all'ultima goccia". Quindi c'è l'immagine del mare e l'immagine di questo assorbimento. La seconda metafora riguarda la spugna e l'orizzonte, la spugna che ha strusciato via l'orizzonte. L'accento direi che cade sull'orizzonte. La terza metafora riguarda il sole, il rapporto terra-sole. Come vanno intese queste tre immagini? Sono tre immagini distinte o tre aspetti di un'unica questione? Per ora possiamo osservare questo: che l'aver bevuto il mare, l'aver tolto l'orizzonte e staccato la terra dal sole, comporta una conseguenza generale: la vuotezza dello spazio e la mancanza di ogni orientamento. Particolare attenzione va riservata alle parole alto e basso. Per l'uomo non vi sono più gerarchie, scale di valori, non c'è più ciò che sta sotto e ciò che sta sopra, sia in un senso generale, sia in un senso sociale ecc. Poi si presenta un altro problema: che significa che gli uomini compiono delle cose di cui non sono consapevoli? Che significa che gli uomini che hanno ucciso Dio non sanno d'averlo ucciso? Che tipo di antropologia è questa che considera l'uomo come l'essere che compie cose così decisive per il suo destino e non sa di averle compiute, ma anzi deve attendere perché gliene venga nozione? Come mai l'uomo non lo sa? E che funzione esercita l'uomo folle della lanterna nei confronti di questo non sapere dell'uomo? Che visione storica sta dietro a questo modo di vedere le cose? Questo tema si aggancia poi a quello più grosso di tutti. Il tema centrale dell'aforisma è questo: vi è, per così dire, una spaccatura nella storia umana, vi è una storia dell'uomo sotto la signoria di Dio, e una storia dell'uomo al di là, dopo, fuori della signoria di Dio: una storia dell'uomo che non ha più Dio e che non l'ha più perché l'ha ucciso. Se teniamo presente ciò che sappiamo di Nietzsche allora siamo di fronte alla seconda svolta della storia universale. Ricorderete che Nietzsche parlava di una prima svolta della storia universale a proposito di Socrate, ovvero della filosofia socratico-platonica. Aveva detto ne La nascita della tragedia che noi dobbiamo riconoscere in Socrate il perno della storia universale. Ma questa storia mostra ora di avere due perni: uno è Socrate; il secondo perno è caratterizzato dall'omicidio di Dio e dal suo annuncio; non basta infatti averlo ucciso, bisogna anche saperlo. Ma allora questo secondo perno della storia universale è Zarathustra, o Nietzsche medesimo. E visto che Socrate, nella simbologia di Nietzsche, è anche Cristo, ci sono due perni: il Cristo e l'Infinito annunciato da Zarathustra, l'Anticristo.

Ma si dice che questa svolta, che caratterizza il secondo momento della storia universale, conduce ad una storia più alta. E' chiaro che si tratta di capire perché conduce a una storia più alta e in che senso; e questo è uno dei più grossi problemi ermeneutici che noi ci troviamo davanti. Perché più alta? Si potrebbe osservare che Heidegger pone la domanda in altro modo, forse più radicale. E gli chiede: ma può davvero l'uomo mettersi al posto di Dio? E può essere questo il significato dell'aforisma? Può essere quella lettura rozza che se ne dà talvolta, secondo la quale Nietzsche avrebbe semplicemente, feuerbachianamente, annunciato che Dio era morto e che l'uomo si sostituiva a Dio e diventava lui stesso Dio? E' questo il senso? Heidegger lo nega. Ma al di là di questa interpretazione heideggeriana, che viene studiata in un seminario, resta il problema: che vuol dire che l'uomo, prendendo il posto di Dio, inaugura poi "di necessità"? Perché qui si dice che gli uomini che verranno dopo non potranno non appartenere a una storia più alta. Tutto ciò coinvolge infine il tema, che affronteremo a suo tempo, dell'eterno ritorno dell'eguale. Veniamo infine a quello che è il paradosso di tutto l'aforisma: chi è Dio? Che cosa intende qui Nietzsche quando parla di Dio? Se noi leggiamo l'inizio del quinto libro de La gaia scienza (scritto dopo lo Zarathustra) abbiamo una risposta. Esso si intitola: "Noi senza paura", cioè noi che ci inoltriamo in questo nuovo infinito. Il primo aforisma ha un titolo estremamente significativo: "Quel che significa per la nostra serenità", e esordisce con queste parole: "Il maggiore degli avvenimenti più recenti - che Dio è morto, che la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile - comincia già a gettare le sue prime ombre sull'Europa". Quindi se noi ci atteniamo all'inizio di questo aforisma dovremmo dire: Dio qui riassume il concetto di Dio cristiano; la morte del Dio è la morte del Dio cristiano. In questo modo però non abbiamo risposto, abbiamo solo cominciato a rispondere, perché ora dobbiamo chiederci che cosa Nietzsche intenda per Dio cristiano. Tutto ciò lo faremo cammin facendo, ma non è semplice la risposta.

Ecco perché dobbiamo indicare anche questo tema, che a prima vista sembra ovvio.

IL "NOSTRO NUOVO INFINITO"

L'ultimo problema: perché va nella chiesa il folle uomo? Che va a fare? Che significa che va a proclamare il requiem aeternam Deo e come si giustifica la conclusione di questo aforisma con il suo esordio (cerco Dio)? Che il folle dica che le chiese non sono altro che i sepolcri di Dio, questo non è un grosso problema. E' l'unico punto che ci è già chiarito da ciò che precede, nel terzo libro de La gaia scienza, là dove si dice, all'inizio: Buddha è morto, ma è rimasta la sua ombra. Qui si dice: Dio è morto, ma ne è

rimasta l'ombra; quest'ombra ancora incombe sugli uomini; gli uomini ignorano che Dio è morto, anzi che l'hanno ucciso, e io, il folle, vado a svegliarli; perciò vado nelle chiese. Perché però vada nelle chiese, dopo essere stato al mercato, è qualche cosa degno di chiarimento che bisognerà in seguito affrontare. Resta quel che già si diceva: perché canti il requiem lui che gridava: "Cerco Dio". Abbiamo allora elencato i problemi suscitati da questo aforisma, ma bisogna ancora aggiungere qualcosa sulla importanza di questi problemi. L'importanza non sta tanto in ciò che viene detto, ma in ciò che viene preparato. Che cosa deve accadere dopo? Innanzitutto deve accadere una prima esperienza della storia più alta della quale qui si parla; cosa della quale Nietzsche è pienamente consapevole. In questione è indubbiamente la possibilità di cammino per quell'uomo che non ha più alto né basso, che precipita in uno spazio vuoto ecc.. Ma il significato di tutto ciò può cominciare a chiarirsi se noi teniamo vicini i due successivi aforismi 124 e 125, cioè se non dimentichiamo che l'aforisma 125 è introdotto dal 124, là dove si parla dell'infinito. Ciò ci sarà di molto aiuto, perché indica quel compito che questo aforisma apre. Questo aforisma che parla del vuoto, del sole che è scomparso ecc., apre al nuovo infinito, a quel problema che Nietzsche affronterà costantemente da ora in avanti. Che significa per lui avere di fronte a sé il problema dell'infinito? L'aforisma 124 svolge, per così dire, la pars destruens di questo discorso. Pars destruens in questo senso: perché avverte: "Attenzione filosofi che vi siete incamminati per un nuovo infinito, attenzione a non farvi prendere dalla nostalgia della terra...". La terra non c'è più è evidentemente Dio. Ma la pars destruens non è che manchi; la troviamo là dove Nietzsche parla del nuovo infinito, preparato dall'aforisma che dice: "Via sulle navi filosofi". Prendiamo ora l'aforisma che si riferisce al nuovo infinito. Libro quinto, aforisma 374: "Il nostro nuovo infinito: "Fino a che punto si estenda il carattere prospettico dell'esistenza, o se essa forse non abbia un altro carattere qualsiasi, se un'esistenza senza spiegazione, senza senso, non diventi appunto un assurdo, se, d'altra parte, non già ogni esistenza sia essenzialmente un'esistenza che spiega: tutto questo, com'è giusto, non può essere deciso nemmeno attraverso la più diligente e la più pensosamente coscienziosa analisi e autoindagine dell'intelletto; infatti, in questa analisi, l'intelletto umano non può fare a meno di vedere se stesso sotto le sue forme prospettiche e di vedere soltanto in esse. Non possiamo girare con lo sguardo il nostro angolo: è una curiosità disperata volere sapere che cosa potrebbe esserci ancora per altre specie dell'intelletto e di prospettive: per esempio se chissà quali esseri possono avvertire il tempo a ritroso (...). Ma io penso che oggi per lo meno siamo lontani dalla ridicola presunzione di decretare dal nostro angolo che solo a par-

tire da questo angolo si possono avere prospettive. Il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta infinito: in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso racchiuda in sé interpretazioni infinite. Ancora una volta il grande brivido ci afferra: ma chi mai avrebbe voglia di divinizzare ancora immediatamente, alla maniera antica, questo mostruoso mondo ignoto? E di adorare forse, da questo momento, questa cosa ignota?...". Quindi, se noi prendiamo come perno del nostro discorso l'aforisma 125, ciò che si apre davanti a Nietzsche è un compito che è disegnato benissimo dal tema dell'infinito; dalla pars destruens del tema (una volta tolto l'orizzonte con c'è più la terra) e dalla pars costruens che dice: noi siamo di fronte ad un nuovo infinito, e dobbiamo farci i conti. L'infinito copernicano era niente rispetto a quello che si presenta oggi; eppure l'infinito copernicano è stata una esperienza immensa che ha comportato l'assassinio di molte divinità. Tuttavia noi oggi siamo di fronte a un assassinio ancora più profondo: il nostro non è un infinito cosmologico in senso materiale o fisico, è un infinito ermeneutico, è l'infinità delle interpretazioni che il mondo può contenere in sé. Come consideriamo questo fatto, che il mondo ha in sé interpretazioni infinite? Potremo noi tornare indietro alle vecchie maniere, ai vecchi abiti umani e chiamare tutto questo Dio? Ciò è impossibile. Ecco perché le navi non possono tornare in porto. Ecco perché Dio è morto e resta morto, come si dice nell'aforisma 125. Ma cosa significa fare i conti con questo infinito? Evitare di divinizzarlo, comprenderlo, fare con esso, come dice Nietzsche, un'esperienza, un'esperimento della verità; questo è precisamente il cammino che l'aforisma 125 in avanti Nietzsche si trova a dover percorrere.

LA PREFAZIONE dello "ZARATHUSTRA"

Cominciamo a entrare nello Zarathustra. La prima cosa importante è vedere la prefazione, forse uno dei testi più belli di Nietzsche. La prefazione presenta Zarathustra che, a 30 anni, si ritira sui monti. Questo è l'antefatto. Trascorsi 10 anni sui monti, in meditazione, Zarathustra ridiscende tra gli uomini.

Dice al sole: "Sono stanco di stare qui; sono colmo di doni per gli uomini; devo tornare come un calice vuoto; ma soprattutto anch'io, come te, dice ancora al sole, devo tramontare". Sicché, dopo questa prima pagina, si legge: "Così cominciò il tramonto di Zarathustra", e tutta l'opera è la descrizione di questo tramonto. Zarathustra attraversa successivamente una foresta dove incontra un vegliardo che vive di radici, un mistico. Egli riconosce Zarathustra; lo aveva visto 10 anni prima, quando saliva, lo rivede ora e dice che Zarathustra si è trasformato, così da sembrare un bambino. Ritorna questo tema del bambino (si ricordi il frammento sui presocratici) che si collega con un tema per noi importantissimi

mo, il tema del gioco. Il vegliardo chiede che cosa Zarathustra cerchi presso gli uomini e perchè vada presso di loro. Zarathustra risponde: "Io amo gli uomini". Senonchè il vegliardo osserva che anche lui, proprio perchè li amava, si è ritirato in foresta e ammonisce Zarathustra a non andare presso gli uomini, perchè troverà soltanto delusioni e pericoli. Zarathustra non accetta ovviamente questo consiglio e chiede al vecchio che cosa faccia egli nella foresta. Il vegliardo risponde che egli compone canzoni, che le canta, e che nel far queste canzoni ride, piange, mugola e infine loda Iddio; quindi chiede a Zarathustra che cosa egli porta in dono. Zarathustra non risponde a questa domanda; se là cava con una battuta spiritosa e se ne va; ma andandosene parla tra sé e sé e dice: "E' mai possibile! Questo santo vegliardo non ha ancora sentito nella sua foresta che Dio è morto". Quindi abbiamo subito, nella prefazione, l'aggancio al tema che ieri ci interessava. Dopo di che Zarathustra giunge in città e va al mercato. Nel mercato si è riunita una grande massa di persone, le quali vogliono vedere, sono in attesa di vedere le esibizioni in un funambolo.

Zarathustra allora, approfittando di questa gente là raccolta, prende la parola e arringa la folla. Come parla alla folla? Le prime parole, sottolineate da Nietzsche, sono queste: "Io vi insegno il superuomo". Zarathustra si presenta dunque come colui che insegna il superuomo.

Abbiamo già, nelle prime battute dell'opera, un ritratto del superuomo, in alcune frasi pronunciate da Zarathustra: "Ecco io vi insegno il superuomo, e aggiunge, il superuomo è il senso della terra". "Dica la vostra volontà: sia il superuomo il senso della terra". Cioè la terra acquista un senso in quanto essa partorisce il superuomo. E Zarathustra aggiunge: "Vi scongiuro fratelli, rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze". Il superuomo è il senso della terra; questo senso emerge per un'umanità che ha imparato a onorare la terra, a restarle fedele, e che non accoglie i messaggi di coloro che insegnano valori trasterreni. Costoro, che parlano di valori che stanno al di là della terra, esercitano il veneficio, cioè avvelenano la vita. "Un tempo il sacrilegio contro Dio era: il massimo sacrilegio, ma Dio è morto e così sono morti anche tutti questi sacrilegi; commettere il sacrilegio contro la terra, questa è oggi la cosa più orribile e apprezzare le viscere dell'imperscrutabile più del senso della terra". Quindi, poichè Dio è morto, e poichè sono morti coloro che, basandosi su Dio, davano della vita un significato che andava al di là della terra, oggi il vero sacrilegio non è negare Dio, ma negare che la terra possa avere un senso in virtù del superuomo. Questa è la cosa più orribile. O, per meglio dire, la cosa più orribile è apprezzare l'imperscrutabile, ciò che non si può comprendere, più del senso della terra che il superuomo.

Il superuomo - si dice poi - è il mare nel quale si può inabissare il vostro grande disprezzo; disprezzo di che? Disprezzo di voi stessi in quanto uomini. Vale a dire: voi che venite dalla morte di Dio, dovete passare attraverso la fase del grande disprezzo di voi stessi, in quanto figli di quei valori che sono morti; ma Zarathustra è colui che vi riscatterà da questo disprezzo, in quanto egli vi farà dono del senso della terra. In che modo? In vari modi. L'esempio più significativo è il seguente: "la mia felicità dovrebbe giustificare perfino l'esistenza". Cioè, il senso della terra che il superuomo viene a insegnare è il senso di una nuova felicità, di una felicità che giustifichi l'esistenza, al contrario dei valori precedenti che mortificano l'esistenza, che ponevano una distinzione tra esistenza ed essenza. L'esistenza sta qua, l'essenza sta al di là, nelle idee platoniche, in Dio, ecc..... Ma la folla ha capito poco di questo discorso. Ha capito solo che Zarathustra fa il banditore del funambolo e che ne sta descrivendo le virtù. Quindi grida: "Abbiamo sentito parlare anche troppo di questo funambolo, è ora che ce lo facciate vedere". Tutti ridono di Zarathustra e il funambolo crede che la folla sia veramente desiderosa, come infatti è, di vederlo in azione, e quindi si comincia a preparare per fare il suo esercizio.

Nel frattempo Zarathustra rimane profondamente stupito di questa incapacità della folla di comprendere il suo discorso. Spiega allora che l'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, un cavo al di sopra di un abisso; Zarathustra prende spunto dall'immagine del funambolo che trae a sé l'attenzione della folla, e cerca di volgerla ai suoi scopi. Dice che l'uomo è un periglioso essere in cammino, un periglioso guardarsi indietro e un periglioso rabbrivire e fermarsi. La grandezza dell'uomo - aggiunge - è non nell'essere uno scopo, ma nell'essere un ponte. La sua grandezza è nell'essere una transizione e un tramonto verso il superuomo: "Io amo coloro che si sacrificano per la terra, perchè un giorno la terra sia del superuomo. Io amo colui che vive per la conoscenza e vuole conoscerne affinché un giorno viva il superuomo". Cioè, lo spirito libero si è trasformato nella parola dello Zarathustra. Vari cose ama Zarathustra; fra queste egli dice: "Amo colui che giustifica gli uomini dell'avvenire e redime quelli del passato", e questa è una osservazione molto importante. Zarathustra quindi ama colui che, non soltanto troverà il senso della terra e darà giustificazione agli uomini del futuro, ma anche riscatterà tutto il passato, nel che vi è già un annuncio del tema dell'eterno ritorno, un annuncio per noi ancora sotterraneo. Però la folla non ascolta Zarathustra e non lo capisce; allora Zarathustra riflette tra sé e sé in un terzo discorso: come mai egli non viene capito? Che cosa impedisce alla folla di comprenderlo? Egli dice: "Non sono la bocca per questi orecchi", d'accordo, ma perchè? Perchè, osserva Zara

thustra, essi hanno qualcosa di cui vanno fieri, e siccome il mio discorso manifestante li disprezza, essi non sono contenti di venire disprezzati proprio in questa cosa di cui vanno fieri. Qual è questa cosa? Zarathustra risponde che l'"istruzione". Questa osservazione diviene chiara se noi ci ricordiamo della seconda Inattuale e delle critiche là rivolte alla cultura storico-enciclopedica dell'uomo moderno (del moderno "barbaro").

Poi Zarathustra si rivolge una terza volta alla folla e dice: "Vi parlerò dell'ultimo uomo, dell'ultimo uomo della terra, dello uomo più spregevole che mai sia apparso sulla terra". E' ovvio che la folla stessa incarna questo ultimo uomo. Continua Zarathustra: "E' tempo che l'uomo fissi la propria meta, è tempo che l'uomo pianti il seme della sua speranza più alta". E' tempo cioè che lo uomo dica basta all'uomo e prepari l'avvento del superuomo. Ma per fare ciò bisognerà attraversare un periodo lunghissimo, difficilissimo, tragico, nel quale prospererà quello che è l'uomo più piccolo, che mai la terra abbia visto sulla sua superficie. Come descrive Zarathustra questo ultimo uomo? "Ecco - egli dice - io vi mostro l'ultimo uomo. Che cosa è amore e creazione e anelito e stelle? Così domanda l'ultimo uomo e strizza l'occhio". In questo strizzare l'occhio c'è tutta la volgarità dell'ultimo uomo. "La terra allora sarà diventata piccola e su di essa salterà l'ultimo uomo, quegli che tutto rimpicciolisce. La sua genia è indistruttibile come la pulce di terra; l'ultimo uomo campa più a lungo di tutti. Noi abbiamo inventato la felicità, dicono gli ultimi uomini, e strizzano l'occhio; essi hanno lasciato le contrade dove la vita era dura perchè ci vuole calore; si ama anche il vicino e a lui ci si strofina perchè ci vuole calore. Ammalarsi ed essere differenti è ai loro occhi una colpa; guardiamo dove si mettono i piedi, un po' di veleno ogni tanto, ciò che rende gradevoli i sogni e molti veleni alla fine per morire gradevolmente. Si continua a lavorare perchè il lavoro intrattiene, ma ci si dà cura perchè il trattenimento non sia troppo impegnativo; non si diventa più nè ricchi nè poveri, ambedue le cose sono troppo fastidiose. Chi vuole ancora governare? Chi obbedire? Ambedue le cose sono ancora troppo faticose. Nessun pastore e un solo gregge.

Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono uguali, chi sente diversamente va da sé al manicomio. Una volta erano tutti matti, dicono i più raffinati, e strizzano l'occhio; oggi si è intelligenti e si sa per filo e per segno come sono andate le cose; così la materia di scherno è senza fine. Sì, ci si bisticcia ancora, ma si fa pace al più presto per non guastarsi lo stomaco. Una voglianza per il giorno e una voglianza per la notte, salva restando la salute. Noi abbiamo inventato la felicità, dicono gli ultimi uomini, e strizzano l'occhio". Questa è la descrizione dell'ultimo uomo, dell'uomo che Zarathustra ha di fronte, che Nietzsche ha di fronte.

Com'è caratterizzato dunque questo ultimo uomo? Quest'uomo ha indubbiamente inventato la felicità, e ricorderete che anche Zarathustra parla di felicità. Si tratta quindi di due felicità profondamente diverse. Che felicità hanno inventato gli uomini? Direi la felicità del giusto mezzo, la felicità di una vita che è protetta dal dolore. Ricorderete le battute de La nascita della tragedia: quest'uomo che corre affannato sulla riva del fiume gelato e che dice: io non mi ci butto più nel fiume della vita, non voglio più entrare, non voglio più avere a che fare col senso tragico dell'esistenza; la tragedia è rimossa; io sono garantito; c'è la logica e c'è il Cristo che mi salvano. Quest'uomo è tutto altruismo, ma tutto altruismo per un meschino egoismo; è altruista perchè strofinandosi con gli altri ne derivi benessere. Quest'uomo è diffidente verso ogni malattia e ogni colpa e lavora, sì, lavora perchè il lavoro intrattiene, ma naturalmente purchè il lavoro non sia troppo impegnativo; cioè questo uomo è quell'uomo adagiato in una società consumistica, protettiva che è come la mamma di tutti, che protegge dalla sofferenza e dal dolore. E' un uomo che vive dove non vi sono più destini. Non c'è il ricco, il povero (nella quarta parte dello Zarathustra si dirà che il ricco e il povero sono oggi ugualmente "plebe"), non c'è chi ha il coraggio di assumersi il peso di comandare e non c'è chi ha il coraggio di assumersi il peso di obbedire. Ambedue le cose sono fastidiose. E' una società dove tutto è gregge, e se qualcuno non se la sente di essere conformista come è conformista il gregge, è destinato ad andare al manicomio. Ma per di più l'ultimo è un uomo istruito, istruito di quella istruzione universale sulla quale siamo già ampiamente informati, dalla già ricordata seconda Inattuale: ogni uomo è come una enciclopedia in cui è scritto sulla copertina che si tratta di trattati di cultura esterna per barbari interni. Questa gente ha l'istruzione storica, sa per filo e per segno come sono andate le cose; cioè di tutto giudica e in questo modo di tutto si fa scherno, dell'uomo mitico, antico, moderno. Tutto è rimpicciolito alla misura storico-critica. E come vive quest'ultimo uomo? Sì, con qualche bisticcio, ma senza troppo sangue, senza vero senso tragico dell'esistenza, e con piccole voglianze, cioè con le piccole soddisfazioni edonistiche di una società che è quella descritta fin qui, edonistica e al tempo stesso utilitaristica; più volte Nietzsche parla con accenti negativi dell'utilitarismo della società del tempo. Questa gente ha una voglianza per il giorno e una per la notte, purchè la salute non ci vada di mezzo. Questa è la felicità dell'ultimo uomo. Dopo questo discorso Zarathustra si trova di fronte all'ultimo fraintendimento della folla. La folla infatti dice a Zarathustra di dargli l'uomo che ha descritto, non il superuomo. Sono tutti entusiasti dalla descrizione dell'ultimo uomo. "Fa di noi degli ultimi uomini e noi ti lasceremo il tuo superuomo". Intanto ha pre-

so a fare il suo esercizio. Giunto a metà del cavo, però, viene in seguito sul cavo stesso da un pagliaccio il quale lo fa cadere. Il funambolo precipita, la folla scappa in tutte le direzioni, Zarathustra rimane fermo e il funambolo cade accanto a lui; è moribondo. Egli dice: "Sapevo da un pezzo che il diavolo mi avrebbe fatto lo sgambetto, ora mi porta all'inferno". Zarathustra gli risponde: "Sul mio onore, amico, le cose di cui parli non esistono, non c'è il diavolo e nemmeno l'inferno; la tua anima sarà morta ancora prima del corpo, ormai non hai più nulla da temere". Dopo di che se lo carica sulle spalle e se ne va dalla città. Viene raggiunto alla porta della città dal pagliaccio che lo ammonisce a non tornare più in città. Egli gli dice: "oggi ti è andata bene per due ragioni: primo perchè la caduta del funambolo ha distratto tutti e tu te lo sei portato via e se vuoi andare a rosicchiare questo cane morto in solitudine fai pure, ma la seconda ragione è che hai detto cose così strane, ci hai fatto talmente ridere, che non ci siamo arrabbiati con te. Ma se tornerai ancora in città e parlerai di nuovo delle cose di cui hai parlato oggi, stai attento perchè la passerai brutta". Dopo di che scompare.

Zarathustra, mentre cammina con il morto sulle spalle, osserva tra sé e sé che l'esistenza umana è sinistra e aggiunge: "Io voglio insegnare agli uomini l'essenza del loro essere, che è il superuomo, e il fulmine che viene dalla nube (il superuomo) oscura l'uomo. Ma io sono ancora lontano da loro (dalla folla) ed essi non sentono come io sento. Per gli uomini sono ancora qualcosa di mezzo tra un pagliaccio e un cadavere". Detto ciò, e concluso l'episodio della città, Zarathustra si inoltra nel bosco. Seppellisce il funambolo nel cavo di un albero, dorme accanto a lui. Si risveglia che è già mattino fatto ed ha una rivelazione. La rivelazione sta in ciò: che egli non deve andare dagli uomini, poichè gli occorrono compagni di viaggio vivi e non morti come quelli che finora ha trascinato: "vivi e non cadaveri da trascinare" egli dovrà cercarli rubandoli come un predone. Zarathustra non dovrà diventare pastore di greggi, ma un predone di greggi. Cioè dovrà andare presso il gregge e rubargli, ad uno ad uno, i suoi migliori individui. "Portar via molti dal gregge, per questo io sono venuto". Deve quindi abbandonare la prima risoluzione che lo aveva fatto scendere dai monti, andare dagli uomini e rivelare il messaggio del superuomo; al contrario, deve rubare i pochi dal gregge e preparare così loro che lo aiutano a diffondere la sua verità. Che devono fare questi derubati dal gregge? Devono scrivere le tavole dei nuovi valori. Esse contengono il nuovo senso della terra. Giungiamo allo ultimo paragrafo della prefazione. Dopo che Zarathustra ha parlato così al suo cuore, egli, e siamo nel meriggio, scruta il cielo, perchè aveva sentito stridere un uccello. Zarathustra pensa che si tratti dei suoi animali e infatti è così. E che cosa vede? Vede

un'immagine molto simbolica e allegorica che indica il senso riposto di Così parlò Zarathustra. Tale immagine consiste nel volteggiare circolare di un'aquila che scende ad ampie volute verso Zarathustra. Quest'aquila ha intorno al collo un serpente. Che cosa sono l'aquila e il serpente e che cosa è questo girare circolare di entrambi? Sono la rappresentazione plastica del concetto di eterno ritorno. Sicchè la prefazione si è aperta con l'annuncio del supremo uomo e si chiude con l'annuncio dell'eterno ritorno. Il superuomo è tale in quanto ha imparato la "dottrina" dell'eterno ritorno. Zarathustra è colui che viene a insegnare la dottrina dell'eterno ritorno.

LE TRE METAMORFOSI

La prefazione si chiude con la frase: "Così cominciò il tramonto di Zarathustra". Entriamo ora nel 1° libro. Fisseremo, per i nostri fini, tre punti fondamentali: il primo discorso di Zarathustra che si intitola "Delle tre metamorfosi"; uno dei discorsi centrali tra i vari che compongono il primo libro, che si intitola "Delle mosche al mercato", e infine l'ultimo discorso che chiude il primo libro, che si intitola "Della virtù che dona". In questi tre punti stanno quelle indicazioni di massima che per noi sono importanti allo scopo di mettere a fuoco alcuni concetti fondamentali: il concetto di gioco, il concetto di superuomo e in parte il concetto di folla, e qualcosa anche del concetto dell'eterno ritorno che, comunque, diventerà importante più avanti. Cominciamo dalle tre metamorfosi: il primo insegnamento di Zarathustra, il suo primo discorso "dottrinal". Egli dice: "Vi volgio parlare delle tre fondamentali metamorfosi dello spirito. Lo spirito, come prima metamorfosi, diviene cammello; come seconda leone e come terza fanciullo" (sono tre epoche della storia del mondo). Che cosa è il cammello? Il cammello è l'uomo che si sobbarca, è l'animale che porta i pesi, l'animale del dovere. E' l'animale che culmina e risplende in tutta la sua essenza nella Critica della ragion pratica di Kant, ma che ovviamente è in cammino da millenni. Il cammello è l'animale che odia la terra e di soffrire la fame e la sete. Questo animale che caratterizza tutto quanto il mondo morale, l'uomo morale che ha il suo padrone nell'al di là, viene, sostituito dal leone. Il leone è lo spirito libero, è Zarathustra, è il trapasso, il ponte. Alla fine di Così parlò Zarathustra, dalla comparsa del leone Zarathustra comprenderà che è venuto il suo giorno; dirà: "Il leone è venuto. Comincia il mio mattino, sù, sù grande meriggio". Che cos'è il leone? Il leone non è colui che ancora possa indicare la nuova tavola dei valori, non è in grado di dare agli uomini il senso della terra; il leone non può insegnare questo, però è colui che ama la libertà e la ama attraverso la violenza: la violenza contro i valori del passato. Quindi il leone è un po' lo spi-

rito libero. E' l'immagine dello spirito libero. Zarathustra stá un pò sul leone e un pò sul fanciullo. E' leone nella misura in cui incarna lo spirito libero ed è fanciullo nella misura in cui egli è già al di là dello spirito libero, perchè lo spirito libero era puramente negatore, era lo spirito della conoscenza pura, era lo spirito della genealogia che tutto distrugge, ma che non aveva però da insegnare qualcosa di concreto, non aveva da insegnare il valore e il senso positivo del significato della terra; Zarathustra invece è già in grado di insegnare questo nuovo valore, col superuomo e l'eterno ritorno. Queste due dottrine, che poi sono la stessa dottrina, sono le dottrine del fanciullo: è il fanciullo colui che sa dell'eterno ritorno; il leone non ne sa nulla. Il leone è colui che rifiuta i pesi, rifiuta di maledire la terra, rifiuta di obbedire agli ordini del padrone, è colui che acquista una nuova libertà e prepara lo spazio per la terza metamorfosi. E che cosa è il fanciullo? Scrive Nietzsche: che cosa sa fare il fanciullo che neppure il leone era in grado di fare, perchè il leone rapace deve diventare ancora un fanciullo? E risponde: "Innocenza è il fanciullo e oblio. Un nuovo inizio: un gioco". Appare in piena luce questo concetto di gioco. "Una ruota rotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì: sì per il gioco della creazione fratelli, per questo occorre un sacro dir di sì. Ora lo spirito vuole la sua volontà". Il gioco è forse il concetto più avanzato di tutta la filosofia nicciana, o, almeno, questa è l'opinione sia di Fink sia di Löwith. Diciamo per ora questo: il fanciullo è in sostanza il superuomo, cioè quell'uomo che ha acquistato la nuova innocenza. Ricorderete quando si richiama l'espressione nicciana: "Bisogna uccidere Dio, sdivinizzare la natura e naturalizzare l'uomo, riportandolo alla pura natura". Ecco, il fanciullo è la pura natura, la innocenza. E' senz'altro l'innocenza dionisiaca. Un fanciullo che dice di sì, che dice di sì per il gioco della creazione, s'intende, creazione di nuovi valori; non è altro che una nuova volontà che si vuole, una volontà autonoma che non ha più nè il padrone del cammello, nè l'ignoranza del leone.

"DELLE MOSCHE al MERCATO"

Detto ciò passiamo a "Delle mosche al mercato". Il tema qui riguarda il rapporto tra la dottrina di Zarathustra e la gente, la folla. Si svolgono varie considerazioni. Se noi mettiamo insieme queste considerazioni e quelle che abbiamo incontrato nella prefazione, dove la folla si identifica con l'ultimo uomo e non vuol saperne del superuomo, noi abbiamo in mano, anche se il problema non è mai, ovviamente, del tutto risolto, gli elementi necessari per rispondere ad una prima questione fra quelle ieri sollevate. Chi sono coloro che stando al mercato non comprendono la parola dello uomo folle, anzi lo scherniscono, coloro che non credono più in

Dio, ma che nello stesso tempo trovano paradossale e assurdo che qualcuno venga a dire a loro che Dio è morto e che l'hanno ucciso loro stessi? Ricorderete che anche quegli uomini stavano al mercato, quel gran mercato che è il mondo di oggi. Come sono queste persone al mercato? Sono paragonate qui, al centro del primo libro, a mosche. Mosche che punzecchiano Zarathustra. Sono gli uomini piccoli che succhiamo il sangue degli uomini grandi, cioè aggiunge: "Il popolo capisce poco ciò che è grande, cioè la creazione. Ma esso ha comprensione per tutti gli attori e commedianti delle grandi cause". Cominciamo a capire chi era il pagliaccio nella figurazione iniziale della prefazione, e anche chi era il funambolo, sebbene il suo volto fosse più tragico e Zarathustra avesse pietà di lui; quando lo porta sulle spalle dice: io ti seppellirò perchè hai dedicato la vita al rischio, sei meglio del pagliaccio.

Quindi il popolo non comprende la vera creazione, ma comprende gli attori (che qui Nietzsche pensi a Wagner, all'idealismo e a tutti i profeti della terra, è pacifico), comprende i commedianti delle grandi cause. "Il mondo ruota attorno agli inventori di valori nuovi, ma ruota intorno invisibilmente, non lo sa quali sono gli inventori di valori nuovi. Il popolo e la fama ruotano intorno ai commedianti; così va il mondo". Cioè, ci sono uomini che creano realmente i nuovi valori, ma di essi il popolo nulla sa e nulla vuole sapere". Il popolo vuole sapere dei suoi idoli dei suoi commedianti, di coloro che interpretano, che traducono, e che naturalmente travisano questi valori. Il commediante ha spirito, ma poca coscienza dello spirito. Egli crede sempre a ciò con cui gli riesce di suscitare la fede più intensa, che è poi la fede in se stesso; domani avrà una nuova fede e domani l'altro una fede ancora più nuova.

Simile al popolo ha egli rapidi sensi e umori mutevoli. Sconvolgere, ciò significa per lui dimostrare. Far perdere la testa, ciò significa per lui persuadere; e il sangue per lui la migliore delle ragioni". Cominciamo a comprendere molto bene chi sono questi commedianti, questi profeti che il popolo segue, e quali sono i loro strumenti: sconvolgono, fanno perdere la testa, ecc..

"Il mercato è pieno di buffoni solenni e il popolo esalta i suoi grandi uomini. Questi sono per lui i padroni del momento". Il popolo ha i suoi padroni, i suoi miti, i suoi ritratti da portare in piazza. "Ma il momento li incalza; così essi ti incalzano e anche da te pretendono". Che cosa pretende la folla da Zarathustra? Pretende un sì o un no. "Guai, vuoi assiderti tra pro e contro? Per via di questi assoluti e indiscreti, sii senza gelosia, tu che sei un amante della verità. Mai la verità fu al fianco di un assoluto. Per via di questi subitanei, ritirati nella tua sicurezza. Solo sul mercato si viene assaliti con la richiesta di un sì o di un no". Quindi costoro sul mercato sono coloro che pretendono che

Zarathustra prenda partito. Ma Zarathustra deve fuggire da ciò, perchè la verità non sta col sì e col no. Questa è la verità del mercato.

In conclusione: chi sono gli uomini del mercato? Sono gli ultimi uomini, i rappresentanti di quell'uomo che non crede più in Dio perchè non ha più valori da difendere o da proteggere; questi valori sono morti sotto le sue mani. Come vive, di che vive, questo uomo ignaro di aver ucciso i valori della tradizione e di avere bisogno di un nuovo senso della terra? Vive con i piccoli valori utilitaristici, con i piccoli valori del socievole strofinamento di gomito, con i piccoli valori della commedia, del sì e del no estorto a forza, con il conformismo e talora con le grandi messe in scena del sangue; con il lavoro che non è più nè una cosa seria, nè una cosa dura, che è semplicemente un trattenimento, purchè non impegni troppo, e con tutte quelle vogliuzzze che sono il suo edonismo miserabile. Questi uomini hanno certamente perso Dio, ed è a loro che il folle grida: "Cerco Dio". Ciò forse significa che l'uomo non potrà vivere a lungo senza valori, che sono necessari nuovi valori, nuove tavole di valori. Ma questi uomini non sanno che hanno perso Dio; sono quegli uomini piccoli che non riescono più neanche a dipsprezzarsi per ciò che sono e che proprio perchè non si disprezzano non potranno tramontare. Solo il giorno che insegnerà loro il grande autodisprezzo potrà determinare le condizioni perchè nuove tavole di valori, cioè un nuovo senso della terra, sorga. Questi uomini non hanno più i valori trascendenti, ma non hanno più neanche quelli immanenti; non hanno più nulla, ma non lo sanno; non solo, sono molto soddisfatti di essere così; essi hanno l'istruzione, la cultura moderna, il grande "bataclan" dell'industria culturale" come dice Heidegger. Le loro miserabili chiacchiere sono "cultura": tutto è "cultura", assicurano, mentre tutto abbassano a chiacchiera di mercato e a mercato.

"DELLA VIRTU' CHE DONA"

Diamo un breve sguardo sintetico al cammino in queste ultime lezioni. Dice Zarathustra: "Io vi insegno il superuomo, l'uomo è qualcosa che deve essere superato"; ma cos'è il superuomo? "Il superuomo è il senso della terra". E Zarathustra aggiunge: "Dica la vostra volontà: sia il superuomo il senso della terra" dove è da sottolineare la parola volontà. Questa volontà è quella che si chiamerà poi volontà di potenza. Il superuomo, che è il senso della terra e che noi dobbiamo volere che sia, viene scongiurato di rimanere fedele alla terra, o meglio, questo scongiuro non è rivolto tanto al superuomo, che è tale proprio perchè è fedele alla terra, ma agli uomini che annunciano il superuomo.

La grandezza dell'uomo è infatti di essere un ponte, una transizione un tramonto, cioè l'uomo è colui che conduce al superuomo.

Zarathustra dice: anche: "Io amo colui che giustifica gli uomini dell'avvenire e redime quelli del passato". Ma aggiunge: "a causa degli uomini del presente l'uomo infatti vuole perire".

Con l'annuncio del superuomo, dunque, vengono giustificati gli uomini dell'avvenire, in quanto uomini di una storia più alta, uomini dell'era del superuomo; in tal modo viene redento anche il passato, nel senso che gli uomini che hanno costruito quei valori che oggi sono crollati e che riassumono il loro motto nell'espressione "Dio è morto", non hanno costruito invano valori, poichè tali valori rientrano in un cammino di cui il superuomo è il senso.

Bisogna però tenere presente il tema della volontà: "Moi voglia mo che sia così", il che non significa che ciò che vogliamo sia preordinato. Noi, in quanto ci facciamo banditori del superuomo, in quanto noi portiamo gli uomini al tramonto, in questo modo, redimiamo il passato, facciamo sì che il passato che non aveva senso lo acquisti. Proprio per ciò l'uomo del presente vuole perire. Perchè l'uomo, "a causa degli uomini del presente", vuole perire? Perchè gli uomini del presente sono l'ultimo uomo, l'uomo più piccolo, o come si dice nel quarto libro, l'uomo più brutto; si tratta in fondo di quell'umanità che prepara l'avvento del superuomo proprio per la vergognosa condizione nella quale l'uomo è caduto. Che cos'è l'uomo più piccolo? In generale quest'uomo è quello che la folla vuole essere e che viene presentato come alternativa negativa al superuomo ma che la folla prende invece come alternativa positiva: "dacci l'uomo più piccolo, non vogliamo saperne del tuo superuomo". Quest'uomo, si era detto ieri, è l'uomo gregge e inoltre è l'uomo che possiede l'istruzione, che sa per filo e per segno come sono andate le cose; è, in altre parole, l'uomo storico, l'uomo tecnico-scientifico, l'uomo della ratio europea, ratio che è ormai al tramonto. Dice ancora Zarathustra: "Io voglio insegnare agli uomini il senso del loro essere"; ma ricordiamo che questo insegnamento fallisce. Zarathustra non può dire agli uomini il senso del

loro essere, così come l'uomo folle non rischierà nessuno (non trova l'uomo) con la sua lanterna. Allora Zarathustra comprende che egli non deve farsi pastore di greggi, ma deve farsi predone, cioè deve sottrarre al gregge degli individui e non incarnare il pastore, serio e austero, che è poi l'incarnazione del nostro senso storico che guida le folle. Questi compagni che Zarathustra vuole rubare, catturare dal gregge, devono scrivere nuovi valori su nuove tavole e la prefazione si conclude con i simboli dell'eterno ritorno, lì per nulla chiariti, i simboli dell'aquila e del serpente, dei due animali che girando concentricamente scendono verso Zarathustra. Quindi avevamo esaminato le tre metamorfosi (primo discorso di Zarathustra): là dove si parla del cammello, del leone e del fanciullo (del bimbo cosmico, come dice Löwith).

Vediamo in virtù ora "della virtù che dona". Che cosa è la virtù che dona? La virtù che dona è innanzitutto l'egoismo del superuomo. (Virtù che dona egoismo? Ecco uno dei paradossi dello stile nicciano). Egli scrive: "In verità un predone di tutti i valori deve diventare questo amore che dona; ma io dico sacrosanto questo egoismo".

Cioè questo predone che è Zarathustra, deve riempirsi, nutrirsi di tutti i valori proprio per poterli donare, per essere colui che dona. Ma l'accento qui cade sulla parola egoismo. Ci sono insomma due egoismi. Uno, quello di Zarathustra, è l'egoismo che non vuole avere nulla a che fare con l'umanitarismo generico che spesso volte è puramente utilitaristico, è solo una maschera che nasconde un egoismo più profondo; quello di Zarathustra è un egoismo più duro, che vuole costruirsi un sé sano, non corrotto, perché solo in questo modo ha da dare agli altri, e vedremo che ciò si collegherà col dono che i discepoli di Zarathustra fanno al maestro.

C'è poi l'altro egoismo, quell'egoismo così ben descritto quando si parla della folla al mercato, quell'egoismo che è il carattere tipico della società capitalistica, contro la quale Nietzsche più volte si scaglia, quella società che parla sempre di altruismo, di rispetto per gli altri, ma non per autentico altruismo, bensì per quel falso egoismo che si accontenta di una voglianza per il giorno e una per la notte, purché tutto ciò non faccia male alla salute. Quindi la virtù che dona è ciò che costringe tutte le cose a venire dentro di noi, perché riscaturiscano come da una sorgente capace di donare. Che significa ciò nella visione più ampia di Nietzsche? Significa che il superuomo redime il passato, come si diceva prima, in quanto recupera il passato, si nutre del passato, non abbandona il passato; il superuomo certo è colui che annuncia la morte di Dio, ma non la annuncia alla leggera. Forse qui si profila un'ulteriore possibilità di scioglimento del grosso enigma dell'aforisma 125, di come mai il folle che va nelle chiese a recitare il requiem per la morte di Dio, gridi: "cerco Dio"; quest'uomo

non si libera alla leggera di Dio e del problema di Dio; questo uomo assorbe i valori del passato e li comprende e li valuta essendo il primo suo specifico compito il dare valutazioni; e proprio perché assorbe tutto ciò, ha qualche cosa da dare, là dove l'ultimo uomo, l'uomo più piccolo, è colui che ignora tutto ciò, che non sa neppure di avere ucciso Dio, che non sa neppure che cosa ha perduto e che è caratterizzato, ricordiamo, come suo lato più negativo, dalla incapacità di disprezzarsi, pur essendo il più spregevole di tutti gli uomini mai apparsi sulla terra. E' Zarathustra, profeta del superuomo, che proclama il disprezzo per questo piccolo uomo, ma questo piccolo uomo non si disprezza affatto. Nel capitolo finale della prima parte che stiamo esaminando vi è, oltre al tema della virtù che dona, il distacco tra Zarathustra e i suoi discepoli. Abbiamo visto che Zarathustra scende dalla montagna, incorre in avventure o disavventure, tiene alcuni discorsi a quei pochi che ha potuto predare dal gregge e alla fine del primo libro torna alla sua montagna, torna in solitudine. Come avviene il distacco? Innanzitutto i discepoli fanno un dono a Zarathustra, gli regalano un bastone con una impugnatura d'oro, intorno alla quale vi è un serpente; dono simbolicamente chiaro: gli donano il bastone dell'eterno ritorno, eterno ritorno del quale ancora non si è parlato. Tutto ciò nel primo libro non è che una continua premonizione. Zarathustra è il profeta dell'eterno ritorno è la dottrina senza la quale il superuomo non è: il superuomo è tale, è oltre l'uomo, perché ha fatto propria questa visione, dell'eterno ritorno, e perché la tollera.

Ora Zarathustra prende occasione dal dono e, senza parlare del serpente, chiaro simbolo dell'eterno ritorno, parla invece dell'oro in quanto l'oro è bello e non serve a nulla. Analogo è il compito dei suoi discepoli: essi devono insegnare dei valori non utilitaristici, che non servono, nel senso in cui l'uomo comune, del gregge, intende la parola servire; ma Zarathustra dice molto di più: voi dovete avere la forza di superare la lode e il biasimo, la volontà di voler comandare su tutte le cose, voi dovrete parlare per simboli, ma, soprattutto, voi siete i volenti di una nuova e unica volontà; questa svolta culminante di ogni fatalità ha per voi il nome necessità e lì sta l'origine della nostra virtù (l'annuncio del superuomo si basa sul tema della volontà, di quello che si chiamerà dopo volontà di potenza). Poi ecco finalmente l'annuncio centrale di questo paragrafo. Dice Zarathustra: "Riportate, come me, la virtù volata via sulla terra, si riportatela al corpo e alla vita, perché dia un senso alla terra, un senso umano(....). Sì, l'uomo è stato un tentativo. Ahimè quanta ignoranza e quanto errore in noi è diventato corpo! Non solo la ragione di millenni, ma anche la loro demenza irrompe in noi; è pericoloso essere eredi, (non solo bisogna vincere Dio, ma anche l'ombra di Dio). Noi com-

battiamo ancora passo passo con il gigante caso e sulla umanità intera ha dominato fino ad oggi l'assurdo, il senza senso". Quindi qual'è il nemico che Zarathustra e i suoi discepoli devono sconfiggere? È il gigante Caso, l'assurdo, il senza senso, il dominatore fino ad oggi, e che accadrà se essi combatteranno e vinceranno la loro battaglia?

Voi solitari di oggi, voi che prendete congedo, voi dovreste una volta essere un popolo. Cioè, tutto ciò che i solitari, i singoli, oggi sono come solitari e come singoli, tutto ciò non è che l'annuncio di un unico popolo, di un uomo planetario, di un uomo che è di tutta la terra e che ha riconquistato il senso della terra. Da voi che avete eletto voi stessi, conclude Zarathustra, deve nascere un popolo eletto e da esso il superuomo. A questo punto Zarathustra si accomiata dai suoi discepoli e la sua voce si trasforma perché ciò che egli ha da dire è un'ultima cosa dura e necessaria. Egli, in sostanza deve dire ai suoi discepoli che non sono ancora discepoli. Ma ciò è anche l'ultimo insegnamento che il primo libro deve dare, e necessariamente, insegnamento che conclude il tema del gregge, del mercato ecc.. "Ora vado da solo discepoli miei; andate via da me e guardatevi da Zarathustra; ancora meglio: vergognatevi di lui. Forse vi ha ingannato. L'uomo della conoscenza deve non solo amare i suoi nemici, ma odiare anche i suoi amici. Si ripaga male anche un maestro se si rimane sempre scolari". Perchè gli scolari di Zarathustra devono andare da soli? Perchè l'uomo che non è capace di stare solo è un uomo già chiamato alla vocazione del gregge. I discepoli di Zarathustra si vergogneranno del maestro, lo rinnegheranno come Pietro rinnegò Gesù. Ma qui il senso viene capovolto: in quanto uomini della conoscenza, i discepoli di Zarathustra devono rinnegarlo e vergognarsi di lui, devono anzi pensare che egli possa averli ingannati. Devono cioè applicare a Zarathustra medesimo la filosofia del sospetto, la genealogia; solo così diventeranno davvero suoi discepoli. Zarathustra infatti è venuto proprio ad annunciare che è finita l'umanità della fede, della credenza. Infatti egli dice: perché non volete sfrondare la mia corona? (Perché volete mettermi la corona sul capo? Anche la mia corona va sfrondata se avete capito il mio insegnamento). "Voi mi venerate; ma che avverrà se un giorno la vostra venerazione crollerà? Badate che una statua non vi schiacci! Voi dite di credere a Zarathustra? Ma che importa di Zarathustra! Voi siete i miei credenti, ma che importa di tutti i credenti! Voi non avete ancora cercato voi stessi; ecco che trovaste me. Così fanno tutti i credenti; perciò ogni fede vale così poco. E ora vi ordino di perdermi e di trovarmi; e solo quando mi avrete rinnegato io tornerò tra voi (...) allora voglio essere tra voi per celebrare il grande meriggio, quando l'uomo sta al centro del suo cammino tra

l'animale e il superuomo, e celebra il suo avviarsi alla sera come la sua speranza più elevata, giacché quella è la via verso il nuovo mattino. Allora colui che tramontava erediterà se stesso, come uno che passa all'altra sponda; e il sole della sua conoscenza starà per lui nel meriggio. Morti son tutti gli dei: ora vogliamo che il superuomo viva. Questa sia un giorno nel grande meriggio, la nostra ultima volontà".

Quindi il grande meriggio che conclude tutto lo Zarathustra è quel momento culminante della storia universale in cui l'uomo sta a metà tra l'animale e il superuomo, quando comincia il tramonto che prelude al mattino seguente, in cui all'annuncio della morte di Dio fa seguito l'annuncio dell'avvento del superuomo.

LA MALATTIA delle CATENE

Vediamo ora un'ultima osservazione circa la domanda di chi siano quelli che l'uomo folle incontra al mercato, coloro che non credono in Dio; costoro sono coloro che vivono senza valori.

Tempo fa avevamo letto un passo nicciano in cui si diceva che bisogna avere amato e compreso che cosa sia la religione e arte per poter poi avere il diritto di superarle. Leggiamo ora un passo tratto dal Viandante e la sua ombra, che come sappiamo è la seconda parte di Umano, troppo umano. Nietzsche mette in luce che non si può dare la libertà, non si può consegnare il senso della terra, a uomini che non si sono resi conto di quello che hanno fatto (cioè della distruzione dei valori), di uomini cioè che hanno semplicemente dimenticato i valori e che vivono compiaciuti in quest'oblio senza provare la vergogna di questo oblio. Il passo, intitolato "Motto aureo", costituisce l'apoforisma 350. "All'uomo sono state poste molte catene affinché egli disimpari a comportarsi come un animale; e veramente egli è divenuto più mite, spirituale, gioioso e assennato di tutti gli animali.

Ma ora soffre ancora del fatto di avere portato per tanto tempo le catene, di aver mancato per tanto tempo di aria buona e di movimento libero; queste catene però sono, lo ripeterò sempre di nuovo, gli errori gravi e insieme sensati delle idee morali, religiose e metafisiche. Solo quando anche la malattia delle catene sarà superata, la prima grande meta sarà veramente raggiunta: la separazione dell'uomo dagli animali. Ora noi siamo impegnati nel nostro lavoro di togliere le catene e ci è necessaria in tale circostanza, la massima prudenza. La libertà dello spirito può essere data solo all'uomo nobilitato; egli per primo può dire di vivere per la gioia e per nessun altro scopo; e su ogni altra bocca il suo motto sarebbe pericoloso: pace intorno a me e un prender piacere a tutte le cose più vicine. Con questo motto egli si ricorda di un'antica, grande e toccante parola, che fu detta per tutti, e che si è fermata sopra l'umanità intera, come un motto e un simbolo, per cui è

destinato a perire chiunque ne adorni troppo presto la propria bandiera, per cui è perito il cristianesimo. Ancora, così sembra, non è tempo che a tutti gli uomini possa accadere come a quei pastori che videro rischiarato il cielo sopra di sé e udirono quella parola: pace in terra e agli uomini un prendere piacere gli uni degli altri.

Questo è ancora il tempo degli individui."

Le catene sono, l'equivalente dell'immagine del cammello, cioè di quell'uomo che non è più un animale, perchè ha inventato i valori metafisici, morali e religiosi. In tale modo è diventato assennato più di tutti gli animali; gli errori della conoscenza impliciti nelle valutazioni morali sono errori "sensati" (giovano alla sopravvivenza); con questi errori l'uomo è divenuto cammello e in tal modo si è allontanato dall'animalità. La malattia delle catene è invece l'equivalente dell'ombra di Dio, cioè è questa malattia che continua, perdura; le catene non ci sono più, è già comparso il leone, il leone che lotta contro le catene, ma che deve anche lottare contro il ricordo delle catene. Il leone ha distrutto Dio, ma deve anche distruggere l'ombra di Dio, e quando la malattia delle catene, la malattia del gregge e della servitù, sarà essa pure sconfitta, solo allora l'uomo sarà pronto per l'ulteriore balzo; ulteriore balzo che è caratterizzato da due termini: libertà dello spirito e vivere per la gioia e per nessun altro scopo. Ma questa libertà dello spirito può essere data solo all'uomo nobilitato, cioè all'uomo che ha dimenticato, o meglio ha superato il ricordo delle catene; un'uomo cioè che ha assunto su di sé il peso di quella distruzione delle catene, di quella morte di Dio; morte che lo libera, ma lo libera solo se tale morte la assume su di sé. Cominciamo a capire che significhi che l'uomo deve prendere il posto degli dei che ha distrutto; deve prendere il posto in questo senso, nel senso di quel gesto compiuto: l'assassinio di tutti gli assassini, il più tremendo assassinio, è un gesto che può nobilitare, se la decisione dell'uomo è quella di assumere questo gesto come redenzione di tutto il passato e giustificazione di ciò che deve ancora avvenire. Veniamo ora alla seconda parte dell'aforisma, che tratta appunto di quel "motto aureo". L'uomo che vive, per primo, per la gioia e per nessun altro scopo, può esprimersi con un motto che sarebbe tuttavia pericoloso per quegli uomini che sono ancora simili al piccolo uomo. Il piccolo uomo non è degno di ottenere questa libertà, perchè è una libertà che non si accompagna alla nobiltà dello spirito. Qual'è questo motto?

Qui abbiamo una delle tante sorprese nicciane. Questo motto che celebra l'immediatezza della gioia, caratteristica dell'uomo entrato nell'età del fanciullo, del bimbo cosmico, è un motto che suona non soltanto simile, ma identico al motto evangelico.

Ma che si dice circa questo motto? Si dice che questa parola fu

detta per tutti; questa parola si è fermata sopra l'umanità, come un destino, come un simbolo, un destino che però è a sua volta destinato a perire presto, non appena diventi una figura di bandiera, cioè non appena esso venga assunto troppo presto, venga incarnato troppo presto e venga realizzato prima che gli spiriti siano nobilitati e quindi liberi. Si aggiunge che proprio perciò è perito il cristianesimo. Sicchè si pone la distinzione profonda tra il motto evangelico qui assunto, e il cristianesimo inteso come tutt'altra storia. Sicchè, non è tempo che a tutti gli uomini nell'età del predone Zarathustra che sottrae individui al gregge, quegli individui che dovranno diventare un popolo, come abbiamo letto nello Zarathustra, ma che ancora non sono un popolo, che ancora non sono quell'umanità planetaria della quale Nietzsche si fa profeta, e che quindi solo come singoli sono in grado di comprendere il senso di quella pace e di quella gioia e di quel prendere piacere l'uno dell'altro che non è lo strofinarsi per stare più caldi secondo l'immagine ieri letta, che non è l'umanitarismo della società dell'uomo più piccolo, dell'uomo del presente, ma la destinazione del superuomo. Bisogna ancora sottolineare la distinzione che Nietzsche pone fra Gesù e la storia della Chiesa (distinzione analoga a quella molto famosa, compiuta a suo tempo dal giovane Hegel; solo che qui il senso, il contenuto della distinzione è esattamente capovolto rispetto a Hegel, il che è molto significativo). C'è un frammento nicciano in cui si parla di Gesù di Nazareth in questi termini: Gesù non fu mai dalla parte dei buoni, fu sempre dalla parte dei cattivi, e ogni volta che venne chiesto il suo giudizio, Gesù condannò i giudici e non coloro che erano imputati; sicchè Gesù difese coloro che erano imputati, fu per i cattivi e non per i buoni; Gesù per primo ha combattuto contro la morale, cioè Gesù ha combattuto contro la legge conducendo nel suo tempo la stessa lotta che nel tempo presente Nietzsche conduce in nome dello spirito libero come negatore della legge e della morale, come sovvertitore di tutti i valori.

Questo sovvertire crea lo spazio per le nuove tavole dei valori.

Ma attenzione: sovvertire può solo colui che ha compreso cosa sono arte e religione, sovvertire può solo colui che è veramente libero, colui che non più la malattia delle catene, la malattia della schiavitù nei confronti dei mostri sacri della storia che si pretendono pastori di gregge. Tutti i nichilisti, i violenti, gli squilibrati sociali che a varie riprese hanno preteso di ispirarsi a Nietzsche e di assimilarlo, hanno sempre dimenticato l'avvertimento nicciano testè richiamato. Illusi di incarnare il superuomo di Zarathustra, non si avvedono che per loro Nietzsche ha coniato un'altra immagine, un'altra maschera: quella dell'acrobata della prefazione dello Zarathustra, per il quale si dice: "sinistra è la

esistenza umana e ancora sempre priva di senso: un pagliaccio può esserle fatale". Tutto ciò ha chiarito a sufficienza il tema della gente che sta al mercato, che non crede in Dio, che irride il folle, che irride Zarathustra. Per capire perchè l'aforisma 125 si intitolasse "l'uomo folle", ricordiamoci quello che è detto nello Zarathustra: nell'età del gregge tutti sono uguali, tutti vogliono le stesse cose, e se qualcuno non sente come gli altri si avvia da sé al manicomio; cioè, colui che, in una società conformista, non riesce ad aderire ai valori degli altri, non può che essere folle ai loro occhi, la sua lanterna è destinata ad essere spezzata: la lanterna spezzata è l'esperienza del primo libro dello Zarathustra, l'esperienza fatta andando dalla gente, trovando la gente incapace, impreparata ad accogliere il messaggio. Ricordiamo l'uomo folle che dice: io vengo troppo presto, e se ne va; nello Zarathustra accade qualche cosa di più: Zarathustra se ne va portandosi dietro alcuni discepoli, quei singoli, quegli individui che possono essere la preparazione del superuomo. Ma, come abbiamo già detto anche questi singoli devono fare la dura esperienza che Zarathustra non è un maestro, non è un conduttore di greggi.

IL GIOCO e il GIGANTE CASO

Chiudiamo questo tema e passiamo a quell'altro per noi importantissimo: il tema del gioco. Del tema del gioco si parla nelle tre metamorfosi, cioè nel primo discorso del primo libro dello Zarathustra, la dove si introduce, dopo quella del cammello e quella del leone, la figura del fanciullo. Il concetto cardine di tutte queste immagini è il concetto di gioco. Come sappiamo, di tale concetto Nietzsche si è già occupato. Nietzsche affronta il tema del gioco fin dal tempo di quel frammento a noi noto che è la filosofia nell'età tragica dei greci. Si ricorderà che, dopo aver trattato in generale della filosofia presocratica, Nietzsche affronta le prime grandi figure di pensatori: Talete, Anassimandro ecc. Di Talete Nietzsche si serve soprattutto per chiarire il metodo del filosofare presocratico che non è un calcolare, un penetrare le cose con la misura, ma è un dire metaforico ecc. L'esame di Anassimandro è condotto sulla falsariga della filosofia schopenhaueriana; Anassimandro cioè il prototipo di cui Schopenhauer è l'ultimo esemplare: il prototipo di una filosofia dualistica, che, a suo modo, annuncia Platone, di una filosofia che dall'esame della vita sulla terra proclama l'ingiustizia della vita medesima, che guarda con occhi pessimistici all'esistenza e che distacca il mondo dell'esistenza dal mondo dei principi che sarebbero invece ultraterreni. Anassimandro è, insomma, il primo a rinnegare la terra, quella terra alla quale Zarathustra vuole richiamare i suoi discepoli. Dopo Anassimandro viene finalmente Eraclito. Nietzsche ha più volte confessato la sua simpatia per Eraclito. Come egli vede Eraclito? In-

anzitutto lo vede come l'esaltatore del divenire, colui che non ha voluto spiegare il divenire con principi esterni al divenire stesso, colui che ha accettato la vicenda del sorgere e tramontare di ogni cosa, vedendo in ciò una profonda giustizia: giusto che i contrati si oppongano; la loro opposizione genera armonia. Eraclito è il filosofo dionisiaco per eccellenza.

Ma questo divenire, poi, come è stato inteso da Eraclito? Qui Nietzsche come si ricorderà, riprende due frammenti di Eraclito, manipolandoli un pò, e ci mette davanti la giustificazione del divenire sotto il profilo e la forma del gioco. Era, il frammento di Eraclito utilizzato, "Il mondo (come totalità degli essenti) è un fanciullo che gioca, spostando qua e là i pezzi del gioco: un regno di fanciullo". Questo frammento significa, secondo Nietzsche, l'accettazione profonda di Eraclito del divenire interpretato come gioco. Il divenire è innocente, il fanciullo è innocente, ma ciò non vuol dire che non sia anche crudele; il fanciullo è crudele nella sua innocenza, crudele perchè è oblio, crudele perchè il fanciullo non sa che cosa fa. Più avanti Nietzsche traduce così: "Il fanciullo in riva al mare crea e distrugge castelli di sabbia". Perchè crea e distrugge? Per il puro piacere di costruire e di distruggere; in altre parole il divenire della innocente crudeltà delle cose. Questa è la sostanza della vita nella quale noi siamo inseriti. La grandezza della filosofia dionisiaca, di cui Eraclito è il primo rappresentante è nell'accettazione di tutto ciò, nel non sfuggire questo gioco che si gioca con la vita e con la morte, nell'accettare l'ineliminabile crudeltà della vita. Detto ciò, dobbiamo fare le debite differenze tra il tema del gioco come si presenta al tempo della filosofia nell'età tragica dei greci e come si presenta qui. Nietzsche ha lo stesso atteggiamento nei confronti del gioco, il fanciullo di cui si parla qui, che è innocenza e oblio, il bimbo cosmico come direbbero Lowith e Fink, è lo stesso di cui si parla nel frammento di Eraclito? Ma allora che cosa hanno significato questi dieci anni di ricerca? La differenza c'è ed è per noi molto importante coglierla, perchè essa chiarisce anche il tema del superuomo e dell'annuncio di Zarathustra. Quale è la differenza? Al tempo della filosofia nell'età tragica dei greci (1873) Nietzsche parla del gioco, della redenzione mediante il gioco e della filosofia dionisiaca sotto un profilo estetico; qual'è la giustificazione del fanciullino, perchè edifica e distrugge i suoi castelli di sabbia? Per il duro piacere di creare, si dice lì, per un puro piacere estetico; il mondo si redime nella formula estetica che apre infatti la nascita della tragedia, là dove si dice: l'unico senso profondo dell'esistenza è l'arte che dà un senso al mondo. Siamo nel periodo wagneriano di Nietzsche; Nietzsche guarda a Wagner come a colui che, resuscitando la tragedia dionisiaca, ridà

un senso all'Europa che crolla sotto il peso della ratio. Ma nello Zarathustra non siamo più a questo punto: qui la distanza è enorme da quel punto di partenza; di mezzo c'è quella cosiddetta fase illuministica, c'è lo spirito libero, di mezzo c'è l'esaltazione di quella scienza che è la genealogia, di mezzo c'è l'esaltazione dello spirito storico, che non è lo storicismo ma che è quell'andare a sterrare le origini e dimostrare la chimica delle idee, che le cose più alte vengono dalle più basse; di mezzo c'è insomma tutta la polemica contro Wagner e contro la visione idealistica ed estetizzante della vita. Vediamo allora qual è la differenza. La differenza capitale sta in ciò: che nella filosofia dionisiaca il riscontro avviene mediante l'arte e cioè mediante una società che, ad esempio, fa le brocche così belle da non rivelare lo scopo pratico che ne ha diretto la costruzione; questa società non sa nulla del gioco, non si rende conto del dionisiaco, del divenire, non possiede la consapevolezza di ciò che fa. Le società mitiche creano i valori ma li creano nella totale inconsapevolezza e li creano quindi con un impasto di errori, di valutazioni sbagliate. Invece, il gioco, il fanciullo, che annuncia Zarathustra non è più il gioco inconsapevole dell'uomo che crea le sue opere d'arte in maniera inconscia, istintiva; questo è un gioco voluto, al cui centro sta la volontà di potenza, è un gioco che ripudia l'uomo mitico, che ripudia l'arte e religione, essendo passato attraverso la profondità di arte e religione: un gioco che si incammina verso qualcosa di nuovo.

Torniamo a ciò che dicevamo essere un punto molto importante per noi, quando Zarathustra si accomiata dai suoi discepoli e dice loro: il nostro nemico, ciò contro cui dobbiamo combattere, è il gigante Caso. Tutto ora si chiarisce. La civiltà estetica, la civiltà mitica, la filosofia dionisiaca, l'accettazione e la celebrazione del divenire nella sua crudeltà creativa e distruttiva, si era affidata al Caso; quindi la vera lotta di Zarathustra e del superuomo che si annuncia è la lotta contro questo Caso che ha determinato finora i valori. L'uomo che si annuncia nella prefazione dello Zarathustra è l'uomo che non vuole più crescere a Caso e che non vuole più fare del gioco il suo padrone, ma che vuole comprendere le regole del gioco (è interessante che Heidegger usi a sua volta, un'espressione analoga).

Facciamo una breve escursione in un altro passo del primo libro. Vediamo il capitolo "Dei mille e uno scopi". Zarathustra afferma che nessun popolo potrebbe vivere senza prima valutare: una tavola dei valori è affissa in ogni popolo; è la tavola dei suoi insegnamenti, la voce della sua volontà di potenza. Ogni popolo crea dunque i suoi valori, gioca questo gioco del suo personale castello di sabbia; è così che l'uomo, in qualche modo, si è affrancato dal gigante Caso, ha vinto l'assurdità dell'esistenza, ha creato dei valori che danno senso. Naturalmente questi valori sono relativi:

valgono per un popolo ma non per il popolo vicino; i vicini anzi sempre si oppongono per differenziarsi e per autopotenziarsi. Ogni popolo si dà una identità assumendo dei valori, delle prospettive, delle interpretazioni, scelte fra le infinite possibili, come sappiamo. Così facendo, osserva Zarathustra, "gli uomini hanno dato a sé stessi tutto il loro bene e male."

Essi non lo presero, né cadde loro come una voce dal cielo. Per conservarsi, l'uomo fu il primo a porre dei valori nelle cose, per primo egli creò un senso alle cose, un senso umano. Perciò si chiama uomo, cioè: colui che valuta."

Gli uomini dunque si sono creati da sé il loro bene e il loro male, essi si sono dati un senso, hanno dato un senso alle cose, un senso che è umano, che non è caduto dal cielo; questo è l'uomo per essenza, l'uomo che non è uomo se non valuta, se non crea, se non si dà una prospettiva. Dapprima furono creati tanti popoli ognuno con la sua tavola di valori; un po' alla volta nascono poi gli individui che vengono sottratti al gregge, che non vogliono più il gioco come rappresentazione mitica, ma il gioco come consapevolezza, come scienza del gioco. Il piacere di essere gregge, dice Zarathustra, è più antico del piacere di essere un io, un individuo. Ma in verità, "questa potenza della lode e del biasimo è un mostro. Dite, fratelli, chi sa domarlo? Dite, chi aggiogherà in catene i mille dorsi di questa bestia? Mille scopi vi furono finora, perché v'erano mille popoli. Solo la catena dei mille dorsi manca ancora, quest'unico scopo manca. Ancora l'umanità non ha scopo. Ma ditemi fratelli: se alla umanità manca ancora lo scopo, non manca ancora essa stessa? Zarathustra dirà più avanti ai suoi discepoli: voi siete coloro che ora sono singoli, che preannunciano un popolo eletto da cui dovrà nascere il superuomo. Voi siete coloro che proclamano l'età degli individui. L'età degli individui è un'età che ha fatto piazza pulita di tutte le tradizioni mitologiche, di tutti i valori, di tutta la tradizione delle tavole dei valori. Non siamo così avviati verso l'uomo planetario che è l'uomo che ha preso coscienza di nuovo della verità dionisiaca, della verità del gioco, ma che non gioca più semplicemente, giocato da questo gioco, ma che gioca in quanto vuole giocare, domina il gioco, lo fa suo. Ecco perché si dice: il vostro compito è di distruggere il gigante Caso, che ha partorito mille tavole dei valori tra loro contrastanti. Queste tavole servivano unicamente a potenziare la vita; noi però non vogliamo più potenziare la vita ciecamente e a caso, ma vogliamo giocare il gioco della vita con la libertà del superuomo che accetta la vita e nello stesso tempo riscatta la vita perché le dà un senso, uno scopo: lo scopo di tutti gli uomini, non di alcuni popoli soltanto. Sorge però un problema. Che cos'è allora lo scopo della ratio in questa prospettiva? Se c'è questa umanità dionisiaca originaria, che è l'umanità del mito, e c'è poi il superuo-

mo che ritorna con la coscienza a ciò che là era caso e inconsapevolezza, quel che c'è in mezzo, l'uomo platonico, l'uomo metafisico-scientifico, il cristianesimo, che cos'è?

Ora siamo in grado di rispondere. Ricordiamo sempre l'avvertimento niçciano: questo uomo della metafisica, che sappiamo vuol dire anche della scienza e della tecnica, è un uomo di 2000 anni una goccia nell'oceano della storia dell'uomo. Che cosa sono questi 2000 anni? Questi 2000 anni sono tutti interi la vicenda del nihilismo, cioè la vicenda della morte dei valori mitici, della morte di Eraclito, dell'età dionisiaca; da Socrate in avanti comincia appunto la grande decadenza, come ben sappiamo. Queste considerazioni chiariscono allora anche il senso di quella "storia più alta" di cui si parla nell'aforisma 125 della Gaia scienza.

LA VOLONTÀ' di POTENZA

In termini generali, la prima parte dello Zarathustra tratta dell'annuncio del superuomo alla luce dell'altro annuncio della morte di Dio. Questo annuncio è in cammino nel pensiero di Nietzsche da tempo. Siccome Dio è morto, morti sono tutti gli dei, ora noi vogliamo che il superuomo viva; questo è l'annuncio della prima parte dell'opera. Di che tratta la seconda parte? Essenzialmente la seconda parte affronta la questione volontà di potenza; si tratta di mettere a fuoco questo concetto tenendo presente che da questo concetto dovrà poi scaturire il tema dell'eterno ritorno. I due concetti sono infatti assommati; quale tipo di nesso vi sia, questo è un grosso problema, ancor oggi non soddisfacentemente risolto. Vediamo allora oggi come il tema della volontà di potenza venga avviato e affrontato da Nietzsche. Sceglieremo alcuni punti capitoli. Si potrebbe vedere, ad esempio, il primo capitolo della seconda parte che si intitola: "Il fanciullo con lo specchio". Ricordiamoci che alla fine della prima parte Zarathustra abbandona i suoi discepoli, torna nelle montagne e dice ai suoi discepoli che essi saranno veramente tali, quando avranno imparato a rinnegarlo, cioè quando avranno imparato a liberarsi dell'ombra di Dio, ombra che permane ancora sulla terra, nonostante la morte di Dio. La seconda parte quindi inizia con questo titolo: "Il fanciullo con lo specchio". Si tratta di un sogno; Zarathustra fa un sogno. La sostanza del sogno sta in ciò: che il fanciullo mostrandogli uno specchio, gli chiede di guardarsi nello specchio e Zarathustra guardandosi, vede il ghigno deforme di un demonio. Zarathustra si sveglia, riflette su questa spiacevole esperienza e ne trae questo giudizio: io comprendo anche troppo il sogno e l'ammonimento di quel sogno: la mia dottrina è in pericolo, l'erba maligna vuole passare per grano (parole profetiche sotto molti aspetti, profetiche di come poi la dottrina niçciana sarà variamente e arbitrariamente interpretata). Ma qual è qui il problema vero, cioè che cosa Nietzsche intende comunicare con questo sogno di Zarathustra? In che consiste il travestimento della sua dottrina? Innanzitutto vi è la dichiarazione da parte di Zarathustra, che la dottrina, quella quindi insegnata nella prima parte, non gli basta più, che bisogna prendere strade nuove e aprire discorsi nuovi. Il sogno, se lo interpretiamo fuor di metafora, non è solo un'interpretazione degenerata della teoria della morte di Dio e dell'annuncio del superuomo; certo, vi è anche questa possibilità, ma soprattutto vi è l'annuncio di uno sviluppo di questa teoria, sviluppo che a molti apparirà maligno, che a molti sembrerà una sapienza, o saggezza "selvaggia". Zarathustra, apprendendo quindi il suo messaggio, si metterà per strade impervie, per strade per le quali i suoi stessi amici non lo seguiranno, spaventati dalla natura della sua dottrina.

Qual è la natura di questa dottrina enunciata con le immagini del fanciullo e dello specchio? E perchè poi l'immagine del fanciullo? Il fanciullo non entra nel sogno per caso, ma si richiama a quelle tre metamorfosi, a suo tempo già studiate, presentate nella prima parte: il cammello, il leone e il fanciullo. Quindi il fanciullo sta ad indicare che qui ci avviciniamo al cuore, al centro della dottrina; stiamo avvicinandoci alle risoluzioni ultime, cioè alla definitiva messa a fuoco di quale sia il messaggio di cui è portatore Zarathustra, profeta dell'oltreuomo (o del superuomo). Qual è il contenuto di questa saggezza selvaggia, qual è questa dottrina che spaventerà gli amici e che si presterà ad essere travisata in un ghigno diabolico? Questo è esattamente il tema della volontà di potenza. Il punto più efficace per la messa a fuoco del tema riguarda il capitolo: "Della vittoria su se stessi". Il capitolo esordisce affrontando il tema della volontà di Verità. Volontà di Verità, per dirla in breve, è la volontà di rendere lo essere conoscibile, cioè di sottoporre l'essere alla nostra istanza di conoscenza, il che presuppone che l'uomo si renda conto della legittimità del dubbio che il mondo sia conoscibile. Da un lato vi è la volontà di rendere pensabile il mondo; dall'altro vi è il dubbio che ciò possa essere fatto. Se fosse fatto tranquillamente, senza problemi, non ci sarebbe bisogno di una volontà specifica. Se c'è la volontà di verità, cioè la volontà di ridurre il mondo al pensabile, al conoscibile, al razionale, al comprensibile, vuol dire che il mondo, nella sua totalità, non si presenta subito così pensabile, conoscibile, ecc.. Ne consegue che volontà di verità dice allora lo stesso di volontà di potenza; la volontà di verità come ogni altra forma di volontà, ha lo scopo di padroneggiare, di impadronirsi di, di porsi a dominio su qualcosa. Volontà di verità è dunque volontà di dominio del pensiero sul mondo, riduzione del mondo al pensabile; la riduzione del mondo al pensabile è al tempo stesso formulazione di valori: il divenire viene fissato in alcune forme che vengono dichiarate come eterne o stabili. In questa forma vengono indicati gli scopi, i fini della vita, come i valori che devono reggere il comportamento umano, come la tavola delle leggi che ogni popolo si è costruita. Ogni popolo attribuisce a queste leggi un significato ultrasensibile, trascendente e metafisico (le leggi, ad esempio, sono state ispirate dagli Dei). Ma Voi legislatori, dice Zarathustra, in realtà avete dato queste leggi a partire dalla vostra libera volontà, avete creato queste leggi per dominare sulla vita. L'uomo, in quanto tale, è volontà di potenza, di dominio. Non solo l'uomo però, è caratterizzato dalla volontà di potenza; tutti gli esseri, si dirà nel corso del capitolo, sono caratterizzati dalla medesima volontà. E non l'uomo come ente separato o come ente privilegiato, ma il mondo tutto intero, inteso come quella totalità incommensurabile, come quel nuovo infi-

nito di cui altre volte si è parlato, il mondo tutto intero è costituito dalla volontà di potenza, in quanto appunto il mondo si specifica in tanti enti. Non è il mondo tutto intero che è volontà di potenza, ma sono gli enti, che, nella loro totalità, costituiscono il mondo con l'essere uno per uno costituiti dalla volontà di potenza. Ma in che consiste la volontà di potenza? Volontà di potenza vuol dire continuo superamento di sé. Nietzsche polemizza contro le teorie utilitaristiche e sociologiche che limitano l'esistenza alla ricerca dell'utile e all'istinto di sopravvivenza; per Nietzsche il problema vero non è quello della sopravvivenza; ciò che tutti vogliamo è il dominio, come potenziamento, allargamento di sé. Tutti gli enti (inclusi gli uomini) manifestano la tendenza ad allargare la loro sfera di influenza; non è infatti possibile al vivente arrestare il suo processo di accrescimento; ci sono solo due alternative per il vivente: o accrescimento o scomparsa. Non vi è mai una condizione di equilibrio, di accontentarsi di ... Ma allora, se la vita è volontà di potenza, cioè fatale accrescimento del vivente o fatale decadenza o morte, ne consegue che tutti i valori, le categorie (religiose, sociali, estetiche, ...) sono strumenti di questa volontà di potenza; sono maschere, mezzi per accrescersi; questi valori, per così dire, stanno dentro la volontà di potenza, non fuori di essa. E' la volontà di potenza che misura questi valori, che misurano la volontà di potenza. Per esprimerci con una espressione tipicamente nicciana, la volontà di potenza è al di là del bene e del male; colui che ragiona ancora col bene e col male, non ha ancora raggiunto la conoscenza del mondo nel senso proprio del termine, è ancora nella fase del cammello, non è neanche in quella del leone; figuriamoci poi se è arrivato a quella del fanciullo. Il fanciullo che viene dopo il leone, che ha distrutto i valori esistenti, il fanciullo è colui che parla della innocenza del divenire; il divenire è innocente, non è né buono, né cattivo; esso è la base del valutare, la scaturigine del valore e non può quindi essere valutato. Ecco perchè si dice nel primo capitolo: "Ciò che io dirò verrà giudicato diabolico". Chi rimane in catenato ad una logica dei valori morali, non può aderire a questa dottrina, perchè la giudica diabolica, immorale, perchè è una dottrina che dice: il divenire non è né buono, né cattivo, e inoltre: tutti i valori sono strumenti e non valori assoluti. Non c'è nulla di assolutamente buono o assolutamente cattivo; e Nietzsche ancora dirà: "Se volete qualcosa di buono dovrete volere anche quel qualcosa di cattivo che gli appartiene". Ma non sta in ciò la difficoltà del secondo libro e della dottrina della volontà di potenza; non sta in ciò la crisi che rende necessaria tutta la tematica del terzo libro. Vediamo dove possiamo cogliere questa crisi; direi che si manifesta per la prima volta in maniera netta nel capitolo successivo che si intitola: "L'indovino". Le successioni, le tappe

che manifestano la crisi della dottrina di Zarathustra sono "L'indovino", "Della redenzione" e "L'ora senza voce". Vediamo "L'indovino". Nel mentre che Zarathustra stava svolgendo la sua predica- zione sulla volontà di potenza, si diffonde una credenza che rende gli uomini molto tristi e molto abbruttiti; essa viene diffusa da un indovino. La credenza dice così: "Tutto è vano, tutto è indiffe- rente, tutto fu". In forza di questa credenza, la teoria della vo- lontà di potenza si traduce in contraddizione e tutti gli uomini sono colpiti da questa peste.

L'INDOVINO E IL CONTRASTO FRA LA VOLONTÀ E IL TEMPO

In che cosa questa profezia colpisce al cuore la dottrina della volontà di potenza? Abbiamo detto: la vita è caratterizzata da Nietzsche come volontà di accrescimento: potenza che si accresce senza posa; accrescersi, cioè dominare sulla vita, cioè scontrarsi con le altre volontà, cercare di assimilarle, è l'essenza della vi- ta. Ma questa interpretazione della vita esige che noi pensiamo la vita come ciò che continuamente, nella sua totalità, si accresce. Se è vero infatti che le parti continuamente si accrescono a danno l'una dell'altra, con vantaggi per alcuni e svantaggi per altri, per- ché sia possibile questo incremento della vita nelle sue parti deve es- sere possibile un infinito incremento della vita nel tutto; ma è pensabile un tutto il cui incremento è infinito? Ha senso sottopor- re un tutto infinito al concetto di incremento? Ricordiamoci della tematica del nuovo infinito: noi andiamo verso un nuovo infinito. Tale infinito dipende dalla scoperta originaria che dice: "Dio è morto", è morto il principio del valore, il principio che "contie- ne" la terra (l'orizzonte di cui parlava il folle); col nuovo infi- nito quindi niente più è contenuto, si slarga l'orizzonte verso un infinito che non ha più dimensioni misurabili; la totalità non ha inizio né fine, non è né creata, né creatrice; la totalità è l'in- finito per definizione, ma l'infinito può mai accrescersi? Sicché una volontà di potenza come accrescimento indistinto dalla vita si traduce in realtà nella dottrina dell'indovino che dice: tutto è già stato fatto, tutto è inutile. Ogni accrescimento non cambia la somma totale degli accrescimenti, cioè, in realtà, ogni volontà di potenza è un'illusione, e quel che noi possiamo veramente vedere non è l'accrescimento reale, né delle parti, né del tutto, ma sem- plicemente un movimento di andata e ritorno, per cui all'accresci- mento succede poi una correlativa diminuzione. Tutto cresce per poi morire, tutto si fa per poi distruggersi. Vi sono stati impe- ri, popoli, storie, e ora tutto è polvere. Anzi (ed è il punto più importante): tutto fu, tutto è già stato, perché in una infinità, tutto, di necessità, deve essere già stato e niente può ancora ve- nire ad aggiungersi a questa infinità del tutto e del tutto già

stato. Sicché il tempo contro il quale la volontà di potenza non ha la possibilità di vittoria, il tempo finisce per avere l'ultima parola; questa parola dice: tutto è vano; inutile è volere; volere anzi è mera apparenza. Ogni volontà non è che la ripetizione del "tutto fu". Nietzsche chiarirà ancor meglio questo concetto della incompatibilità di volontà di potenza e di temporalità dicendoci: la volontà potrà volere il futuro (e già abbiamo visto che non può, secondo l'indovino; ma ammettiamo pure che in qualche modo risol- viamo la difficoltà e riusciamo a concepire una volontà che possa volere il futuro), ma non potrà mai volere il passato. Sicché Zara- thustra, colui che si è presentato come il profeta della vita, co- lui che ha detto: sono morti gli dei perché viva il superuomo, e cioè l'uomo fedele alla terra, Zarathustra non sa quel che dice. A- vevano ragione i suoi avversari: la terra non è nulla, è una valle di lacrime; la terra è la polvere dei tentativi umani che sono fi- niti nel nulla; tutto ciò che caso mai rimane, se rimane, è una trascendenza del divenire. Nell'immanenza del divenire non vi è salvezza e quindi la dottrina di Zarathustra, il superuomo, la vo- lontà di potenza, si vanificano nello scetticismo universale o in quella che è la filosofia dell'ultimo uomo: il nichilismo totale.

Vediamo di comprendere meglio in che consista la crisi del messaggio di Zarathustra, crisi che poi determinerà il secondo abbandono, da parte di Zarathustra, dei suoi discepoli, il suo ritorno sulle montagne e quindi la solitudine che darà spazio alla terza manifestazione del suo pensiero, cioè l'Eterno Ritorno. Perché non funziona in sostanza, la volontà di potenza,

quella volontà di potenza che rappresenta il carattere generale della vita, cioè ciò che caratterizza la vita in tutti i suoi enti, elementi ed essenziale manifestazione? Ricorderete le parole dell'indovino che diffonde una dottrina la quale terrorizza Zarathustra e abbatte tutta l'umanità, rendendola triste e rinunciataria. L'indovino dice tre cose: "tutto è vano; tutto è indifferente; e, ancora, tutto fu". A chiarimento ulteriore l'indovino aggiunge, tra le altre cose: "in verità siamo già diventati troppo stanchi anche per morire, così restiamo in veglia e sopravviviamo negli avelli". In sostanza l'indovino rappresenta anche quello che noi, in altro contesto, abbiamo chiamato l'ultimo uomo. Questo ultimo uomo vive nel momento della dissoluzione totale di tutti i valori, vive nel momento in cui Dio è morto, nessun altro valore o principio della vita umana gli si è sostituito, e naturalmente prende atto di questa situazione: non ci sono valori, sicché tutto è inutile, ogni costruzione umana è destinata a marcire tra le nostre mani, come anche si dice in questo capitolo. Zarathustra stesso è, per così dire, ammorbato e infettato da questa letale dottrina; egli stesso si aggira dicendo che è sul punto di rinunciare alla vita, e tuttavia in questo capitolo dell'indovino già si annuncia la vittoria di Zarathustra, ma la si preannuncia senza chiarirla. La si preannuncia in questo senso: che il trionfo di Zarathustra verrà sull'indovino e sulla sua dottrina in quanto, dicono i discepoli, tu, Zarathustra, sei l'avvocato della vita e sarai quel vento che viene a spazzare ogni odore di polvere e ogni tanfo di avvelo: cioè, tu sconfiggerai la morte e ridarai fiato alla vita (le analogie con il vangelo sono, come si sa, sempre presenti). Come questo vento sconfiggerà l'indovino? Lo si dice per metafora, una metafora che ricorre spesso nello Zarathustra: lo sconfiggerà con lo schianto di una risata, e il fanciullo che ride, come sappiamo, è la terza tappa annunciata dallo Zarathustra nel primo libro, la tappa del supremo annunciata dal leone ridente accompagnato da uno stormo di colombe; questo è, infatti, il segno che, alla fine del quarto libro, Zarathustra attende per sapere che la sua ora è venuta e che il grande meriggio comincia. Quindi lo schianto di una risata; ma poi si aggiunge, ed è una frase da cogliere nei suoi significati risposti, non soltanto con lo schianto di una risata, ma anche con la perdita e col recupero dei sensi. Zarathustra effettivamente perderà e poi riprenderà i sensi, come vedremo fra breve; e quindi la frase allude chiaramente a questo episodio

in cui Zarathustra cade in stato di incoscienza, vi rimane per sette giorni (i sette giorni che corrispondono ai sette giorni biblici della creazione del mondo) e poi si risveglia come trasformato e come vittorioso. Però la frase ha un ulteriore significato, più profondo: la perdita e il recupero dei sensi indica, evidentemente, due casi: la rinascita di un senso, cioè di un significato nuovo che va perduto per essere riconquistato; si diceva nel primo libro, da parte di Zarathustra ai suoi livelli: "voi dovrete dare un nuovo senso alla vita" dovrete trovare un nuovo significato per l'esistenza. Intendiamo ora la parola senso nel significato più preciso, più esatto: bisognerà perdere la sensibilità, la sensualità dello uomo decadente, e riconquistare la sensualità dell'uomo rinnovato; l'avvocato della vita è anche l'avvocato della sensualità, che torna alla terra, alla concretezza del sentire e anzi alla gioia del sentire (si ricordi la "pura natura", la natura redenta e rigenerata). Si dice tutto questo, ma non si dice assolutamente come Zarathustra vincerà; si dice che questi e questi ne saranno i segni, ma al di là delle parabole e delle metafore non si procede. Non è infatti nel corso del secondo libro che Nietzsche vuol presentare la soluzione. I due capitoletti che rimangono per terminare il libro secondo chiariscono, non tanto il trionfo di Zarathustra ma la natura della sua crisi, il perché la volontà di potenza si avvolge in una contraddizione che a prima vista appare insanabile. Il capitolo decisivo per cogliere questo aspetto è quello intitolato "Della redenzione". Esso enuncia in maniera più ampia quale sia la natura di questa contraddizione.

Enunciamo i termini della crisi di Zarathustra in maniera un po' schematica, cercando di cogliere il movimento di pensiero di questo capitolo che, naturalmente, si serve di metafore, immagini poetiche, ecc.. Riducendo concettualmente il discorso di Nietzsche, i punti essenziali dell'argomentazione sono questi: 1) gli uomini, così come li vediamo oggi, sono uomini divisi, smembrati, alienati; Nietzsche si serve di immagini molto curiose e anche molto efficaci; egli dice: ci sono degli uomini in cui alcune parti, membra e caratteristiche si sono oltremisura sviluppate, sino al punto da rendere pressoché impercettibile tutto il resto; noi vediamo girare per strada come delle enormi orecchie; ci avviciniamo e sotto questo grandissimo orecchio vediamo un corpicciolo che è tutto il resto dell'individuo. Questo individuo è tutto ascolto, tutto invidia, ecc.. Un altro ha potenziato altri aspetti, e così via. Questi uomini sono quindi gli uomini squilibrati, non armoniosi; l'uomo è in frantumi e sparpagliato, scrive Nietzsche, ma ciò; e questo è ancor più grave, non è soltanto vero per l'oggi: è vero in generale anche per il passato. Certo per l'oggi è in maniera ancora più particolare vero, perché oggi noi siamo di fronte all'ultimo uomo, a quell'uomo che più di tutti è degenerato nella sua nichilistica negazione della vita. Ma anche per il passato, scrive

Nietzsche, noi ci imbattiamo con frammenti e membra e orrida casualità; cioè tutto il passato ci si presenta come il passato di un uomo governato dalla orrida casualità. Mai, scrive Nietzsche, un uomo nel senso armonioso ed equilibrato dell'ideale essere umano.

Quando si parla di orrida casualità bisogna sempre riferirsi a quel famoso aforisma dove si diceva: "l'uomo sino ad ora si è sviluppato a caso; da questo momento in avanti invece dovrà svilupparsi secondo la sua volontà, cioè liberamente". Il passato e il presente quindi sono il regno della orrida casualità, sicché l'oggi e il passato sulla terra è proprio ciò che a noi risulta insopportabile. 2) Se questa è la situazione, l'insopportabile della vita, ciò che in qualche maniera dà ragione all'indovino quando si esprime con le sue lugubri profezie, è proprio questa constatazione: è vero, nell'oggi l'uomo è sempre governato dall'orrida casualità; nel passato pure lo era, sicché è giustificato concludere che non abbia nulla da sperare circa il futuro. Ma in particolare questa situazione dell'uomo è quella che Zarathustra, lo avvocato della vita e il profeta dell'oltreuomo, non può tollerare. 3) Come superare tutto ciò? Soltanto in quanto Zarathustra, che è sul punto di abbandonarsi alla profezia dell'indovino, che è sul punto di negare a sua volta la vita, si mantiene fermo, in difesa, a quella che è la sua profezia, la sua speranza, a quello che è il suo insegnamento, cioè che dall'uomo che noi conosciamo nascerà lo oltreuomo e che l'uomo, così come lo conosciamo, non è che il ponte verso l'oltreuomo. Scrive Nietzsche: l'uomo è un poeta capace di ricomporre, ciò che è frammento, enigma e orrida casualità; lo uomo è poeta, solutore di enigmi e redentore della casualità; cioè l'uomo ha in sé queste capacità costitutive e in quanto le ha, esso rappresenta l'annuncio di un uomo migliore, di un uomo che redime il passato, il presente, e ovviamente il futuro, dalla orrida casualità. Ma come accadrà ciò? 4) Ciò accadrà quando "l'uomo sarà in grado di redimere coloro che sono passati e di trasformare ogni così fu in un così volli che fosse". Come si vede, la posizione di Zarathustra si contrappone qui, passo, passo, a quella dell'indovino. L'indovino diceva: "tutto è vano, tutto fu"; Zarathustra risponde: "tutto fu, certo, ma quello che fu, fu così come io volli che fosse". Questa viene indicata dunque come la redenzione o come il senso della redenzione. L'uomo della redenzione è colui che riscatta tutto ciò che fu assumendolo come oggetto della sua stessa volontà; tutto fu così come egli aveva voluto, o meglio, come adesso vuole che fosse. 5) Ciò che libera, redime, ciò che dà la gioia, è dunque quell'atto di volontà che dice "così volli che fosse"; è la volontà che libera. Ma essa ancora, oggi, non può compiere questo gesto, non può volere questo "volli che fosse".

La volontà è ancora incatenata: essa è ancora impossibilitata ad agire, e tuttavia Zarathustra, enunciando la teoria della volontà di potenza e appellandosi alla volontà coi suoi discepoli affin-

chè da essa potesse nascere l'oltreuomo, non sbagliava circa lo strumento di questa realizzazione, ma sbagliava nel ritenere che questo strumento fosse già di per se stesso efficiente, già in condizioni di produrre la liberazione dell'uomo. Vi è qualcosa che incatena la volontà, che la rende schiava e che non le consente la realizzazione dell'oltreuomo. 6) Cos'è ciò che incatena la volontà? La volontà è gettata in catene proprio dal "così fu". Scrive Nietzsche: "la volontà non riesce a volere a ritroso; non poter infrangere il tempo e la sua voracità, questa è per la volontà la sua mestizia più solitaria". La volontà non può volere in modo diverso da come fino ad oggi ha voluto (cioè nichilisticamente, negando la terra, la vita, i valori dionisiaci, duplicando il mondo e denigrando la vita; dicendo che la vita era un passaggio, una valle di lacrime; denigrando il corpo, gli impulsi, la sensualità e così via, e proiettando in un al di là impossibile e irrealizzabile tutto ciò che è valore, anzi partendo da questo al di là per stabilire i valori della vita); la vita si è configurata allora come la vita del cammello, del portatore di pesi, dell'uomo che è assoggettato alla rinuncia, al dovere, che è colui che deve ubbidire a un padrone. Un altro modo di volontà noi non lo conosciamo, non siamo capaci di volere in altra maniera; ma questo non per cattiva volontà, ma per una ragione molto più profonda che qui mette appunto in crisi la dottrina di Zarathustra. La ragione è che la volontà è incatenata dal tempo. Emerge il problema del tempo; problema che, non a caso, sarà al centro di tutta la filosofia post-nicciiana, di tutta la filosofia contemporanea, dalle riflessioni husserliane sul tempo a "Essere a tempo" di Heidegger, e così via. Vediamo allora di capire meglio in che senso e in che modo il tempo incatena la volontà, la rende incapace di vera redenzione. Sembrerebbe che il tempo agisca in due modi per paralizzare la volontà e d'altra parte anche l'indovino dice tutte e due le cose in quel suo sintetico motto: da un lato il tempo incatena la volontà perchè per il suo scorrere che, come si dice, è irreversibile, rende alla volontà impensabile la cosa essenziale: il valore a ritroso (non posso volere che ciò che è stato non sia stato, neppure Dio lo può, come osservava l'antica metafisica); da un altro lato, in qualsiasi momento la volontà si ponga di fronte al suo problema, non può far sì che il tempo non le venga a sottrarre i suoi figli; il tempo viene, consuma, distrugge, sicché tutto ciò che la volontà vuole il tempo cancella, lo getta nel passato senza fondo del così fu.

Ma allora qui cominciamo forse a intuire la connessione tra questi due aspetti: in quanto tutto è caduco, tutto ritorna nel pozzo del passato, tutto allora è orrida casualità, tutto è "così fu" e la volontà non può volere in modo che ciò che essa vuole sia eternamente presente; essa cede sotto il giogo della più grande potenza e della più grande forza che dominano la vita dell'uomo, che la

attraversa dall'inizio alla fine e che la condiziona e da cui l'uomo trae o il senso o il non-senso della sua esistenza. La volontà si trova dunque nella mestizia più solitaria, perchè tutto ciò che essa vuole è vano, non è durevole, è caduco e anzi è un "tutto fu", perchè, anche ciò che verrà avrà lo stesso carattere dell'orrida casualità di ciò che fu. In tal modo la volontà, invece di liberare, opera nettamente al contrario; invece di liberare la volontà, frenata dal tempo che tutto divora, diventa ciò che Nietzsche chiama tante volte Spirito di vendetta. Che cosa è lo spirito di vendetta? E' il nichilismo, è l'essere del nichilismo. In che modo, come si configura la volontà in quanto spirito di vendetta? Se il volere, quel volere che è il volere della vita, la volontà di potenza che caratterizza la vita, determina dei risultati che il tempo si porta via, quindi determina un decorso di cose che sono affette originariamente da orrida casualità, allora il volere stesso è, per così dire, peccaminoso; il peccato non sta nelle cose che la volontà realizza, ma nel volere stesso, il volere stesso è la radice di ogni colpa. Scrive Nietzsche "Il volere stesso e la vita sono la punizione di una colpa; tutto perisce, perciò è degno di perire". E ancora aggiunge (riferendoci implicitamente ad Anassimandro): "e la giustizia stessa consiste in quella legge del tempo per cui il tempo non può non divorare i suoi figli". Cioè, posto di fronte all'esperienza della volontà, incatenata dalla legge del tempo (per cui tutto diventa un "tutto fu" e un "tutto è vano"), la risposta dell'uomo a questo modo di vivere la volontà è appunto la risposta del Nichilismo, quella risposta che caratterizza più di due millenni di civiltà; quella risposta dice: se è così, è colpa mia o quantomeno è colpa della volontà; se è così, il male, sta nella volontà; se è così, l'esistenza mi è stata data per una qual che colpa; che io non commesso, anzi l'esistenza stessa è una colpa, se è così. Io, in quanto essere determinato, ente determinato, sono l'incarnazione del male, sono colui che ha infranto l'ordine originario, l'armonia, colui che entra nella vita secondo la legge del tempo (come diceva Anassimandro) e paga il fio di questa entrata. Si pone cioè quella prospettiva che domina tutto il pensiero occidentale, quella prospettiva la quale spiega le cose più o meno così: all'inizio c'era l'archè, ma l'archè era àpeiron, l'infinito che godeva di sé; poi da esso, dall'infinito si sono generati i contrari, cioè il péras, il determinato, e anzi i determinati l'uomo opposto all'altro; allora nacque la lotta, la contesa, la guerra; ma secondo la legge del tempo questi contrari, che hanno portato la guerra, l'ingiustizia, dovranno pagare il fio di tutto ciò e lo pagheranno morendo, cioè ritornando nell'àpeiron. Così da allora per la prima volta è nata quella volontà che non può più redimersi, se non diventando essa stessa castigatrice, persecutrice, spirito di vendetta contro la vita, contro il male della vita, contro l'assurdo della vita, contro il non-senso dell'esistenza.

Non è un caso che l'Anassimandro fatto valere qui fosse già quel filosofo in nome del quale, nel frammento sulla filosofia presocratica, Nietzsche recuperava tutta la tradizione schopenhaueriana; sin da allora egli diceva: Schopenhauer è il pronipote di Anassimandro che è il primo dei filosofi presocratici che ha aperto la via al dualismo dell'occidente; quindi prima ancora di Platone e di Socrate, già nella filosofia presocratica, ci sono i germi della grande decadenza, del nichilismo e dello spirito di vendetta. Già allora, però, contro Anassimandro si faceva valere Eracrito, come quel filosofo che ancora non era affetto dalla decadenza, come quel filosofo che era in perfetta armonia con la rivelazione dionisiaca del senso della vita, ed è quello che qui riaccadrà, dopo tutta la maturazione della fase illuministica di Nietzsche. Allora abbiamo due posizioni contrapposte. La prima posizione è quella che va ad Anassimandro a Schopenhauer e si incarna nella profezia dell'indovino: l'esistenza è male, la volontà è incarnata dalla legge del tempo, essa si redime in un modo solo, cioè se la volontà diventa non volontà (perchè il male sta nella volontà stessa).

Qual è qui la risoluzione? L'ascesi, il ripudio della vita, il non volere essere mai nati e, se nati morire subito. Ma questa che viene presentata come la redenzione è la falsa redenzione, questa anzi è la sostanza stessa del nichilismo; questa non è la salvezza dal male, è il male ormai guardato in faccia nella sua più intima natura. Si contrappone allora l'altra posizione che indica che cosa invece la volontà debba fare o debba volere per superare la crisi nella quale essa è caduta: "... finchè la volontà che crea non dica anche: ma così volli che fosse, non usciremo dalla decadenza: finchè la volontà che crea non dica anche: ma io così voglio, così vorrò". Si ribadisce dunque che la posizione va capovolta, che la volontà deve poter dire: io voglio anche il così fu. Fino a che la volontà non si impadronisca della legge del tempo, finchè non infranga le catene che il tempo le ha contrapposto, con le quali il tempo l'ha bloccata, la volontà non potrà veramente volere il superuomo. Come ciò accadrà? Nel capitolo "Della redenzione", alla fine, mentre Zarathustra parla di queste cose, ci si dibatte in alcuni interrogativi. Egli dice: io vi ho insegnato la volontà e questa volontà deve essere volontà di riconciliazione col tempo. E aggiunge: deve anche essere ciò che sta al di là e al di sopra di ogni conciliazione. Bisogna che la volontà, in quanto volontà di potenza, voglia qualcosa al di sopra di ogni conciliazione. Ma qui vengono le domande: come può accadere ciò alla volontà? Chi le ha insegnato il volere ritroso? A questo punto Zarathustra si ferma di colpo, viene preso da un grande terrore e tace; dopo di che riprenderà il discorso sia coi discepoli, sia con gli stolti che lo circondano, accusandolo di parlare in un modo con i suoi discepoli, e in un altro modo con loro e ancora in un altro modo con se stesso.

so. Ma cos'è questa fase di terrore nella quale cade Zarathustra? La risposta non è difficile. Nel momento in cui Zarathustra enuncia i termini del problema e chiede: "Chi ha insegnato alla volontà a riconciliarsi col tempo e a superare anzi ogni conciliazione?", si rende conto che lui, il profeta del superuomo e della volontà di potenza, deve anche essere di necessità colui che insegna quella conciliazione e quel superamento. Egli ha allora la visione terrorizzante del problema dell'eterno ritorno, quella visione che poco dopo, nell'"Ora senza voce" (ultimo capitolo della seconda parte), vedrà Zarathustra recalcitrare di fronte al suo ultimo e più arduo compito. Zarathustra rifiuta di dire ciò che ormai "sa". "Le parole più silenziose sono quelle che portano la tempesta. Pensieri che incedono con passi di colomba, guidano il mondo". Così sente parlare dentro di sé Zarathustra, nell'ora senza voce. Ma egli si ribella: "sì, lo so, ma non voglio dirlo". Questo, dice anche, al di sopra delle mie forze? "Che importa di te, Zarathustra! Di la tua parola e infrangi te stesso!" Ma ancora Zarathustra resiste. "Oh Zarathustra, i tuoi frutti sono maturi, ma tu non sei maturo per i tuoi frutti! Perciò bisogna che tu torni in solitudine: perchè devi ammorbire la tua scorza". Così dice l'ora senza voce. Perciò Zarathustra lascia i suoi discepoli: "Ahimè, amici! Avrei ancora da dirvi, avrei ancora da darvi qualcosa! Perchè non ve la do? Sono forse un avaro?" Dopo di che Zarathustra scoppia in singhiozzi. Quella stessa notte lascia gli amici e se ne va via da solo. Così si conclude la seconda parte dello Zarathustra.

IL PROBLEMA DELL'ETERNO RITORNO.

Dedicheremo queste ultime due ore alla terza parte dello Zarathustra, parte con la quale l'opera doveva originariamente concludersi. Purtroppo i due mesi di lezione perdute ci impediscono, non soltanto di esaminare gli scritti dell'ultima fase creativa di Nietzsche, ma anche di entrare più direttamente, di quanto sino ad ora si sia fatto, nella questione relativa alla odierna incidenza del pensiero di Nietzsche, questione che costituiva l'intento principale del corso. Per questo ultimo problema dovremo accontentarci degli accenni varie volte proposti, dei due brevi excursus su Foucault e Heidegger e del seminario specifico su Nietzsche nella interpretazione di Heidegger.

La terza parte si apre col capitolo intitolato "Il viandante".

Intorno alla mezzanotte (la "mezzanotte fonda" altra volta richiamata nell'opera) Zarathustra si mette in cammino per raggiungere il mare e qui imbarcarsi. I pensieri di questo capitolo indicano ciò che sta per maturare e per manifestarsi. Zarathustra va verso la sua ultima vetta e fatica, vetta saldata in unità con l'abisso; pericolo estremo e salvezza ultima si trovano ora vicinissimi a costituire un unico crinale. E' più che opportuno richiamare qui, ancora una volta, Heidegger: dal fondo del pericolo estremo (il mondo della tecnica) può manifestarsi un richiamo liberatore. Ma vediamo più da vicino: unità di che? Innanzitutto di caso e di necessità: "Sono passati i tempi in cui potevano capitarmi eventi casuali; e che cosa potrebbe ormai capitarmi, che non fosse già mio!" In queste parole che Zarathustra dice a se stesso è implicita la vittoria contro il "gigante Caso"; ciò che viene qui annunciato e prefigurato è la vittoria della volontà nei confronti del tempo, la traduzione del "così fu" in "così vollen che essere".

In secondo luogo, l'unità indicata salda insieme il dolore e la liberazione gioiosa. In altre parole: l'eterno ritorno comporta per Zarathustra uno scendere "più a fondo del dolore di quanto non sia mai disceso"; questa è la condizione per la liberazione dal dolore.

Dopo questi preannunci, il secondo capitolo ("la visione e l'enigma") affronta finalmente il tema dell'eterno ritorno. Lo affronta sotto forma di parabola e di enigmi. In tutti gli scritti e negli inediti dell'ultimo Nietzsche troviamo una gran quantità di riferimenti al tema dell'eterno ritorno (riferimenti diretti e indiretti, rapidi o meno rapidi), ma non troviamo mai una esposizione "razionale", "analitica", di tale problema e della sua rivoluzione. Perchè? Possiamo aderire alla risposta di molti interessi nicciani i quali sostengono che ciò è dovuto ad una sostanziale mancanza di vera soluzione? Nietzsche, essi dicono, ebbe, circa, il problema del tempo, una sorta di "rivelazione" (che ci ha in parte descritto), una "visione"; ma non gli riuscì mai di "tradurre" tale visione in termini comprensibili. Forse le cose stanno così; è un fatto

però che, nei suoi appunti e abbozzi, Nietzsche si riferisce all'eterno ritorno come a qualcosa di ben definito, come a cosa per lui pacifica e ovvia. Ci sarebbe anche da chiederci se la pretesa di una traduzione "razionale" e "analitica" (cioè secondo le categorie tradizionali della metafisica e della scienza) del tema dell'eterno ritorno sia adeguata al suo oggetto. E di fronte a chi osserva se che in questo caso l'alternativa sarebbe la fuga in "espressioni mistiche", "irrazionali", ecc., si potrebbe rispondere che vi è una terza possibilità, possibilità che la piatta e banalizzante alternativa "razionale-irrazionale" (si ricordino in proposito le osservazioni di Foucault) non è in grado di cogliere. Tale possibilità è l'avvio verso una forma di pensiero "non-metafisico", al di là della metafisica: un cammino verso un linguaggio che, come direbbe Heidegger, mira a liberare il pensiero dalla schiavitù della ratio, senza per questo consegnarlo al mito e all'evasione mistica, che sono a loro volta forme del passato, atteggiamenti, per Nietzsche, irrecuperabili. Se avessimo tempo, potremmo chieder lumi in proposito a Derrida e al suo lavoro di "decostruzione", di "decodificazione", del linguaggio "razionale" della tradizione metafisico-scientifica europea. Dobbiamo quindi, innanzitutto, prender sul serio l'affermazione di Zarathustra di trovarsi qui di fronte alla sua più ardua difficoltà e addirittura al superamento di tutte le sue precedenti costellazioni; dobbiamo riflettere su ciò che significhi "superare", su ciò che deve di necessità venire abbandonato per potersi disporre alla comprensione dell'eterno ritorno. Basti al riguardo una osservazione: possiamo pensare l'eterno ritorno come un "oggetto", come un "ente" fra gli "enti" che "sta di contro" (Gegenstand) a noi come soggetti e coscienze conoscitivamente atteggiati? Ma questo è appunto il modo in cui la metafisica "pensa", (riducendo, come direbbe Heidegger, l'essere, e cioè il movimento del manifestarsi del suo senso, al manifestato, all'ente ricondotto sotto il giogo dell'idea). Il capitolo "La visione e l'enigma" è uno dei testi più studiati di Nietzsche, un testo sul quale è esplosivo e continua ad esplodere il dissenso fra le varie interpretazioni. Non avremo qui la pretesa di offrire noi la soluzione "esatta". Cerchiamo invece di prender coscienza di alcuni suoi aspetti e problemi. Zarathustra si è imbarcato e rivolge ai marinai (chiamati i temerari della ricerca e del tentativo): si ricordi l'aforisma: "Via sulle navi, filosofi e altri consimili; si ricordi anche che lo spirito libero vuole ricercare facendo esperimenti e tentativi con la vita; ciò chiarisce chi sono i "marinai") un discorso, o meglio racconta loro una sua "visione", invitandoli ad interpretarla. La visione narrata è duplice. Dapprima Zarathustra cammina su un sentiero dirupato e ripido, in un crepuscolo livido di morte. A render più dura la fatica è il fatto che Zarathustra trasporta sulle spalle lo "spirito di gravità", "mezzo nano e mezzo talpa", il quale fa cadere pensieri-gocce-di-piombo nell'o-

recchio del suo portatore. Questi pensieri dicono: ogni cosa scagliata in alto dovrà fatalmente ricadere. Tradotto in altri termini: "tutto è vano, tutto fu". Ad un certo punto Zarathustra si ferma e fa scendere il nano, annunciandogli: "O tu, o io!" Seguono alcune osservazioni che precedono la contesa col nano e ne prefigurano l'esito. Vi si dice che l'uomo è l'animale più coraggioso, capace di affrontare la maggiore delle sofferenze; che la sua vista è un vedere abissi; che il suo coraggio ammazza anche la compassione, e infine anche la morte; ciò perché tale coraggio dice: "Questo fu la vita? Orsù! Da capo!" In queste parole; si osserva, stanno molte squillanti fanfare, per chi ha orecchi per intendere. Proviamo a dire la cosa in parole semplici, senza la pretesa di esaurire la profondità della questione. Il nano dice: tutto è vano; ogni impresa della volontà ricade su se stessa, uccisa dal tempo che tutto divora; sempre ritorna l'orrida casualità di ogni cosa; la vita dell'uomo è perciò degna di compassione, donde poi trae nutrimento uno spirito di risentimento verso la terra e il divenire; tutto infatti è polvere, avello e sofferenza. Zarathustra risponde: più profondo della sofferenza è il coraggio; esso dice: la vita è l'eterno ritorno del tempo che tutto divora, la vita è il dominio della casualità e della morte; ma questo è proprio ciò che anche il coraggio vuole ("così voglio che sia"); al rifiuto della vita esso oppone l'accettazione della vita ("Orsù! Da capo!"). Il perno di questa contrapposizione è chiaramente annidato nel concetto del tempo ed è su questo infatti che si svolge la contesa. Zarathustra avverte il nano che questi non conosce il suo pensiero abissale, pensiero che il nano non sarebbe in grado di tollerare. Quindi gli mostra una porta carraia, che battezza "attimo". Ad essa convergono due sentieri eterni ed infiniti (cioè il passato e il futuro) che fra loro si contraddicono (uno è il già stato, l'altro il non ancora). Supponiamo di percorrere, sempre in avanti uno dei due sentieri: continueranno essi a contraddirsi? (cioè possono i due infiniti non identificarsi, sicché chi ne percorra uno non abbia percorso così anche l'altro?). Il nano ribatte: certo, è così poiché tutte le cose diritte mentono; ogni verità è ricurva e il tempo stesso è un circolo. Zarathustra si incollerisce e ammonisce il nano a non prendere la cosa troppo alla leggera, minacciando poi di lasciarlo per terra; è lui, Zarathustra, che lo ha portato in alto. Quindi chiarisce ulteriormente la sua immagine: se all'indietro e in avanti c'è una via infinita, ognuna delle cose che possono camminare non dovrà necessariamente aver già percorso almeno una volta questa via? E se è così, anche questo istante, questa porta carraia, non deve già esser stata? Ogni attimo non trae dietro di sé tutte le cose a venire? Tutto dunque deve tornare, "uguale" a come già fu: questo ragno, questa luna, questo dialogo tra Zarathustra e il nano, ecc.. Tutti

dobbiamo tornare a camminare per quell'orrida via che sta davanti a noi ed insieme dietro a noi. Zarathustra dice queste cose a bassa voce, spaventato dei suoi stessi pensieri e dei suoi "pensieri reconditi" (non tutto, dunque, è dietro). A questo punto la visione cambia. Nel silenzio della mezzanotte Zarathustra sente un cane ululare. Seguendo il cane, Zarathustra trova un pastore che giace a terra, mezzo soffocato da un serpente che, nel sonno, gli era scivolato entro la bocca. Il pastore ha dipinti sul volto disgusto e raccapriccio. Invano Zarathustra tenta di strappare il serpente con le mani. Allora grida al pastore di mordere il capo del serpente. Il pastore obbedisce. Sputa lontano da sé la testa del serpente e balza in piedi liberato: "Non più pastore, non più uomo, un trasformato, un circonfuso di luce che rideva! Mai prima al mondo aveva riso un uomo come lui rise! Oh, fratelli, udii un riso che non era di uomo, ed ora mi consuma una sete, un desiderio nostalgico, che mai si placa". Zarathustra invita a decifrare le sue visioni: visioni ed insieme "previsioni" (dell'evento dell'oltreuomo, dopo il tramonto dell'ultimo uomo, si può azzardare): "che cosa vi di allora per similitudine? E chi è colui che un giorno non potrà non venire? Chi è il pastore, cui il serpente strisciò in tal modo entro le fauci? Chi è l'uomo, cui le più brevi e le più nere tra le cose strisceranno nelle fauci?" Possiamo consentirci, almeno, questa risposta parziale: il pastore è l'ultimo uomo; poichè Dio è morto, il tempo è un circolo insensato in cui tutto si ripete come orrida casualità (morto è il tempo della creazione, l'alfa e l'omega, la valle dell'Eden e il giudizio finale, il riscatto del tempo nella eternità sovratemporale; morto è ogni fine ed ogni scopo, o qui futura "maturità dei tempi"). L'ultimo uomo è colui che ha scoperto il nichilismo, la negazione della vita che è implicita nello spirito di vendetta; egli è soffocato dal tempo come assurdo, circolo degli enti che ritornano, senza senso né scopo. Tutto ciò non esaurisce però il significato della visione, né coglie i pensieri reconditi che stanno dietro di essa.

LA REDENZIONE DEL CASO.

Come prosegue la terza parte dello Zarathustra? E' in questo proseguire che va trovata la "traccia". Il secondo capitolo ("della beatitudine non voluta") tratta della missione di Zarathustra: egli ora deve compiere se stesso. Tutti i segni gli gridano che il tempo è venuto; il tempo di dar finalmente voce al "pensiero abissale". Per far ciò sarà necessaria l'"estrema leonina audacia". Questo ultimo superamento sarà il sigillo della vittoria di Zarathustra. Terzo capitolo: "Prima che il sole ascenda": assai importante. Zarathustra invoca il cielo, la "campana azzurra" che sta immota su tutte le cose è infinita. Esso, il cielo, prima del sole, velato dalla sua stessa bellezza, Ma alle immagini fanno seguito osserva-

zioni più precise. Il cielo terso ha scacciato "le nebbie della costrizione e dello scopo e della colpa". Al cielo Zarathustra grida "Si e amen". Si a che cosa?, a ciò: che "tutte le cose sono benedette alla sorgente dell'eterno al di là del bene e del male, ma bene e male altro non sono che ombre intermedie e umide triboli e nuvole pigre. E' davvero benedizione non blasfemia, quanto insegno: su tutte quante le cose sta il cielo-innocenza, il cielo accidente, il cielo-tracotanza. Per caso: questa è la più antica nobiltà del mondo che io ho restituito a tutte le cose, io le ho redente dall'asservimento allo scopo. Questa libertà e serenità celeste io l'ho posta come azzurra campana sulle cose, quando insegnai che, sopra di loro e per mezzo di loro, non vi è una volontà eterna che voglia.... Questa per me è la tua purezza, che non ci siano un ragno eterno e ragnatele eterne; che tu (il cielo) sia per me la pista da ballo di casi divini, che tu sia per me il tavolo degli dei per dadi divini e per divini giocatori". In queste frasi è contenuto un decisivo rovesciamento di prospettiva. L'orrida casualità è diventata qui il caso divino; la redenzione si precisa, non solo come redenzione della colpa, ma anche dallo scopo. In sintesi: il nano ha detto: non c'è scopo né senso; l'ultimo uomo che vive nel tempo della morte di Dio, soffoca per l'insensatezza delle cose, per l'infinità assurda e incommensurabile del tempo. Zarathustra risponde: proprio perchè non vi è uno scopo, non vi è costrizione; proprio perchè il grande ragno divino con la sua "eterna volontà" è morto, sono pure cadute le ragnatele che legavano tutte le cose e le asservivano a scopi ultraterreni. Così noi torniamo al cielo dell'innocenza, dell'accidente e della tracotanza, torniamo alla più antica nobiltà del mondo (alla "pura natura"); questa nobiltà è la libertà del gioco. Nel capitolo "Sul monte degli ulivi" Zarathustra (con un'altra delle numerose parafrasi evangeliche) dirà: "Lasciate che il caso venga a me: egli è innocente, come un fanciullo!". Abbiamo così tutte le immagini che caratterizzano la "terza metamorfosi": gioco, innocenza, fanciullo. Per quel che da tempo sappiamo, tutto ciò non può a sua volta non preannunciare il ritorno di Dioniso; e Dioniso infatti, come vedremo, quando sarà il momento comparirà. Alla fine del capitolo "Prima che il sole ascenda" (il sole del meriggio, quando l'uomo è a mezza via fra la bestia e il superuomo) si fa evidente un'altra traccia importantissima che tuttavia ragioni di tempo non ci consentono di seguire.

Nietzsche riferisce qui due versi della successiva "Seconda canzone di danza" (Profondo è il mondo/E più profondo di quanto mai abbia pensato il giorno), la quale a sua volta rinvia evidentemente alla "Prima", sebbene di essa non appaia traccia, se si scorre l'indice; o meglio, compare semplicemente come "La canzone della danza" (parte seconda). Di entrambe le canzoni è tema la vita ed è guardando nel fondo dell'occhio della vita che Zarathustra scorge la nave d'oro di Dioniso. Come nelle due canzoni la vita venga

connotata è questione importantissima per risolvere i problemi dello Zarathustra, ma qui dobbiamo accontentarci della semplice indicazione della cosa. E' necessario procedere ora per rapidi cenni, come cogliendo a volo quegli spunti, quei nodi essenziali che consentono una conclusione, sia pur provvisoria, alla nostra analisi. Nel capitolo "Il ritorno a casa" Zarathustra celebra il suo trionfo sull'"ora senza voce", quell'ora che diceva: parla e infrangiti stesso, ma Zarathustra taceva testardo e si rifiutava di dar voce al suo pensiero abissale, non sentendosi la forza di farlo. Ora egli può parlare: "Qui (tornato a casa e a se stesso) mi si dischiudono tutte le parole dell'essere, balzando dagli scrigni che le contengono: l'essere tutto vuol qui diventare parola" (queste poche righe che riguardano il rapporto logos-einai e mettono sul tappeto il problema dello stile nicciano, del suo procedere per aforismi o per poemi in prosa quale è lo Zarathustra, costituiscono una delle principali linee direttrici della attuale incidenza di Nietzsche sul pensiero contemporaneo; a questo punto, però, non possiamo far altro che rinviare alla ricca bibliografia, soprattutto francese, sulla questione, oltre che, naturalmente, al problema del linguaggio nel cosiddetto secondo Heidegger). Le parole dello essere che dicono il divenire, si trovano però in condizione antipodale rispetto alla gran ciarla ininterrotta del "mercato".

Nel mercato l'essere è obliato, la morte di Dio ignorata, la parola, il logos, mercificati. L'ultimo uomo parla e parla, ma non pensa e non ascolta. Egli rischia, per usare un'immagine di Foucault, di venire ucciso dal peso delle sue troppe parole, delle sue formule; dai discorsi, potremmo dire, dei "mostri sacri" e dei "pagliacci seriosi".

"Laggiù in basso, là tutti parlano e nessuno fa attenzione. Anche a propagare la saggezza con squillo di campana: ai mercanti sul mercato basterà far tintinnare pochi soldi per sovrastarne il suono! Tutti parlano presso di loro, nessuno è più capace di intendere. Tutto va a finire nell'acqua, nulla più in profonde sorgenti. Tutti parlano presso di loro, ma nulla riesce più a giungere alla fine. Tutti starnazzano, ma chi ha voglia di rimanere in silenzio sul suo nido a covare l'uovo? Tutti presso di loro parlano, e tutto viene logorato a forza di parole. E ciò che ieri era troppo duro perfino per il tempo e per la sua zanna, oggi penzola rosicchiato e a brandelli dal muso degli uomini d'oggi. Tutti presso di loro parlano, e tutto viene messo in piazza. E ciò che un tempo si chiamò segreto e intimità di anime profonde, oggi viene strombazzato per le strade da ogni genere di schiamazzatori".

Dopo aver indicato, nel capitolo successivo, le "tre cose malvage" (e cioè voluttà, sete di dominio ed egoismo), nel capitolo "Di antiche tavole e nuove" Zarathustra osserva che la sua venuta tra gli uomini trovò quest'ultimi ignari di ciò che fosse virtù e contenti di percorrere del bene e del male (virtù va naturalmente pensata nel senso della aretè greca e della virtus dal Machiavelli).

Gli uomini credevano di sapere da gran tempo che cosa fossero bene e male, ma "che cosa sia buono, che cosa cattivo, non lo sa nessuno: a meno che non sia uno che crea. Costui però è colui che crea la mèta dell'uomo e che dà alla terra il suo senso ed il suo futuro: solo costui fa sì, creando, che qualcosa sia buono e cattivo". Di questo futuro della terra vien fornita una prefigurazione importante, che conferma la linea di lettura sin qui seguita. Questo futuro è là "dove gli dei danzano e si vergognano delle vesti", "dove il divenire tutto mi sembrò una danza e un ilare scherzo degli dèi, e il mondo sciolto e sfrenato e rifluente in se stesso: come l'eterno sfuggirsi e cercarsi di molti dèi, come beato contraddirsi, unirsi di nuovo, di nuovo appartenersi di molti dèi; dove il tempo tutto mi sembrò un'irrisione beata di secondi, dove la necessità era la libertà in persona, che beata si baloccava col pungiglione della libertà; dove ritrovai anche il mio vecchio demone e arcinemico, lo spirito di gravità e tutto quanto esso aveva creato: costrizione, canone, fenuia e conseguenza, e scopo e volontà, e bene e male; infatti non fa d'uopo che esista ciò su cui e oltre a cui si possa danzare? Forse che i nani gravi, scavanti come talpe, non hanno da esserci perchè ci siano i leggeri, leggerissimi? La fu, anche, dove io raccolsi per strada la parola superuomo e che l'uomo è qualcosa che deve essere superato.... A loro insegnai a serrare in uno e raccogliere insieme ciò che nell'uomo è frammento ed enigma ed orrida casualità, in quanto poeta, solutore di enigmi e redentore della casualità, insegnai loro a creare nell'avvenire e a redimere nella creazione tutte le cose che furono. Redimere il peccato nell'uomo e ricreare ogni così fu, finché la volontà dica: ma così volli che fosse! Così vorrò che sia!"

IL RITORNO di DIONISO

Veniamo ora agli ultimi capitoli della terza parte. Nel "Convalescente" il problema dell'eterno ritorno si ripresenta in piena luce, ma ancora una volta la sua reale portata non appare chiaramente decidibile. Qui Zarathustra rifà in proprio l'esperienza del pastore della "Visione e l'enigma". Zarathustra chiama a gran voce i suoi animali e di fronte a loro invita il suo pensiero abissale ad uscire allo scoperto. E' Zarathustra, egli dice, che ti chiama, il senzadio, l'avvocato della vita, del dolore e del circolo. Ma quando il pensiero affiora, Zarathustra viene colto da un grande schifo e da un grave malore. Egli perde i sensi e per sette giorni (quanti ne occorsero alla creazione biblica) rimane privo di coscienza.

Gli animali gli recano fiori e cibo e poi lo consolano quando riapre gli occhi. Infine gli dicono quale è stata la sua esperienza e il nuovo sapere che gliene è derivato: "Tutto va, tutto torna indietro, eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere. Tutto crolla, tutto viene di nuovo connesso; eternamente l'essere si costruisce la medesima abitazione. Tutto si diparte, tutto torna a salutarsi; eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'essere. In ogni attimo comincia l'essere; attorno ad ogni qui ruota la sfera del là. Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell'eternità". Zarathustra riconosce che le sue bestie hanno bene interpretato ciò che gli è accaduto in quei sette giorni, come il serpente entratogli nelle fauci stesse per strozzarlo e come egli ne abbia recisa la testa sputandola lontano. Aggiunge però che gli animali, burloni e maliziosi, hanno ridotto tutto ciò ad una canzone da organetto.

Quindi spiega donde gli era derivata la sofferenza: non dal sapere che l'uomo è cattivo, ma per ciò che l'indovino aveva profetizzato: che tutto è indifferente, nulla vale la pena; il sapere strangola. Il ritorno eterno del piccolo uomo era stato il suo disgusto. In altre parole il ritorno eterno del sapere dell'indovino. Gli animali invitano allora Zarathustra a non parlare più: egli deve invece cantare. Zarathustra riconosce che questo è infatti il conforto che egli si è inventato in sette giorni, ma di nuovo accusa i suoi animali di ridur la cosa ad una canzone da organetto. A ciò replicano gli animali riferendo punto per punto quella dottrina dell'eterno ritorno della quale Zarathustra è destinato per sempre ad essere il maestro. Zarathustra però non risponde più loro, essendo assorto nei suoi pensieri; allora l'aquila e il serpente discretamente si allontanano. Il problema, come molti interpretano hanno sottolineato, è di decidere se ciò che le bestie dicono è, e in che misura lo è, un'espressione legittima della teoria dell'eterno ritorno dell'eguale. Zarathustra dice e non dice,

accetta e rifiuta al tempo stesso. Si ricordi che anche il nano era stato invitato a non prendere la cosa troppo alla leggera (ma i due casi sono anche certamente diversi: nel primo Zarathustra si a dira; nel secondo sorride e prende la cosa con affettuosa ironia). Vediamo comunque in sintesi che cosa dicono le bestie. 1) Che Zarathustra è e deve diventare il maestro dell'eterno ritorno; 2) che questo è il suo massimo pericolo e la sua più grande malattia; 3) che egli insegna "che tutte le cose eternamente tornano e noi con esse, e che noi siamo stati già, eterne volte, e tutte le cose con noi; infatti egli insegna che vi è un anno grande del divenire, un'immensità di anno grande: esso, come una clessidra, deve sempre di nuovo rovesciarsi, per potere sempre di nuovo scorrere e finire di scorrere: sicché tutti questi anni sono a se stessi identici, nelle cose più grandi come nelle più piccole; 4) che perciò, se anche Zarathustra morirà, egli ritornerà: il nodo di cause al quale egli è intrecciato tornerà di nuovo: egli stesso appartiene alle cause dell'eterno ritorno; 5) di nuovo quindi Zarathustra dirà la parola del grande meriggio della terra e dell'uomo; di nuovo annuncerà il superuomo e così di nuovo si infrangerà come un araldo che, detta la sua parola, deve perire. Così, dicono le bestie, finisce il tramonto di Zarathustra (quel tramonto che come si ricorderà, era cominciato all'inizio della prefazione). Zarathustra però non risponde nulla; egli parla con la sua anima e questo dialogo è oggetto del capitolo successivo intitolato "Del grande anelito". Zarathustra chiama la sua anima "curva della necessità", "destino", "contorno dei contorni", "cordone ombelicale del tempo" e infine "campana azzurra" (si ricordi il cielo, ecc.). L'anima di Zarathustra è piena e turgida come una vite matura ed essa anela perciò al vignaiuolo ed al falchetto del vignaiuolo. Di questa maturità del tramonto Zarathustra aveva già parlato in "Antiche tavole e nuove" con immagini che lì non potevano chiarirsi e che solo ora, come vedremo, si chiariscono. Aveva detto allora: "Adesso attendo la mia redenzione, che io vada a loro per l'ultima volta. Giacché per una volta. Giacché per una volta ancora io voglio andare dagli uomini: tra loro voglio tramontare, morendo voglio donare il più ricco dei miei doni! Questo l'ho imparato dal sole, che di ricchezza sovrabbonda, quando va giù; attingendolo da tesori inesauribili ricolma d'oro il mare, così che anche il più povero dei pescatori rema con remi d'oro! Questo io vidi infatti una volta, nè mi saziar di lacrime al vederlo".

Ora, nel "Grande anelito", Zarathustra, la vite, attende la pienezza, l'attende appunto nella pienezza del dolore e della gioia, dove le lacrime si sono trasformate in canto. L'anima, che ha imparato a dire "oggi" come se fosse "un giorno" e "un tempo" e a danzare al di sopra di ogni "qui" e "là" la sua "danza circolare", che cosa attende dunque, sfogando le sue lacrime e la sua "melanco-

nia purpurea" nel canto e nel sorriso? Attende "finchè, sù miti ma ri anelanti, galleggi la navicella d'oro meravigliosa, attorno a cui saltellano guizzanti tutte le buone, malvage, stravaganti cose: e anche molti animali grandi e piccoli e tutto quanto vada su piedi leggeri e stravaganti, tanto da poter camminare su sentieri di azzurro violetto; verso la meraviglia d'oro, la libera navicella e il suo signore: questi però è il vignaiuolo, che attende con il suo falcetto di diamante". Così, con queste immagini dove ogni parola è allo stesso tempo immagine e pensiero in una sintesi che è forse la più alta mai raggiunta da Nietzsche, è annunciato il ritorno di Dioniso e la rivelazione più alta della parola di Zarathustra. Tutti i simboli dionisiaci, della vite, dell'oro della vita e del falcetto di diamante della morte, sono qui impiegati per dipingere il "vignaiuolo" intorno al quale danzano tutte le cose: il dio della morte e della rinascita, il dio della frantumazione del divenire e della sua ricomposizione, il dio della tragedia e della commedia. Ma la parola "Dioniso" non viene pronunciata. Egli, dice Zarathustra, "e il tuo gran liberatore, anima mia, il senza nome, cui canti futuri troveranno un nome! E, in verità, il tuo respiro ha già il profumo di canti futuri". Il ritorno di Dioniso non è la stessa cosa di Dioniso, del Dioniso della tragedia greca che abbiamo a suo tempo imparato a conoscere. Questo secondo Dioniso appartiene infatti ad "una storia più alta" ed è perciò, nella profezia di Zarathustra, ancora il "senza nome". Egli è indubbiamente colui che dovrà venire, come si diceva nella "Visione e l'enigma", indicato da canti che nessuno può ancora cantare. La parola di Zarathustra non è che la premonizione, il fumo che l'annuncia. Solo allora il più povero dei pescatori remerà con remi d'oro.

Questa visione (si dice nel capitolo successivo, la già citata "Canzone di danza") Zarathustra la scorge nel fondo dell'occhio della vita: qui egli cede, "su acque notturne", "una barchetta d'oro", una barchetta e d'oro che ora andava giù, ora beveva acqua, ora tornava ad ammiccare". Alla fine di questo capitolo Zarathustra si accomiata dalla vita al suono dei dodici rintocchi della mezzanotte cui corrisponde, per ogni rintocco, un verso. Il senso di questi versi esigerebbe un lungo discorso. Diciamo solo che qui l'uomo si risveglia dal lungo sogno nichilistico per riscoprire la profondità del mondo, che neppure la luce del giorno può esaurientemente penetrare (nessun ente, potremmo dire heideggerianamente, possiede il segreto del senso dell'essere e della epocalità). La profondità del mondo è innanzitutto il suo dolore, ma al dolore si oppone il piacere, come ancor più profonda profondità dell'essere. "Dice il dolore: perisci! Ma ogni piacere vuole eternità vuole profonda, profonda eternità". All'eternità (all'eterno dir si alla vita) è dedicato l'ultimo capitolo della terza parte (I sette sigilli. Oyveró: il canto si è amen)". Zarathustra anela all'eternità e

al nunziale anello degli anelli, l'anello del ritorno. Zarathustra siede giubilante "là dove antichi dei giacciono sepolti, benedicono e amando il mondo, lì accanto a monumenti di antichi calunniatori del mondo: giacchè io amo persino le chiese e i sepolcri degli dei, ma quando, con l'occhio suo puro, il cielo penetra dai loro soffitti in rovina; volentieri sto a sedere, come erba e rosso pappaver, su chiese in rovina". Ora egli asside al tavolo divino della terra per giocare ai dadi con gli dei e, in questo divino lancio di dadi, danzare anche, in un girotondo di stelle. Ora egli può finalmente spingere le vele verso terre sconosciute, gridando giubilante: "la costa scomparve, ecco anche la mia ultima catena è caduta. Il senzapine mugghia intorno a me, laggiù lontano splende per me lo spazio e il tempo, orsù! coraggio! vecchio cuore!" Ora finalmente egli può ridere e ascoltare la parola dell'uccello "sagezza" che dice: "Ecco, non c'è sopra, nè sotto! (le stesse immagini che determinano la disperazione dell'uomo folle nella Gaia scienza, e ora il riso dell'uomo "trasformato" che ha reciso il capo del serpente). Slanciati e vola: in giro, in avanti, all'indietro, tu che sei lieve! Canta! Non parlare più! Non sono le parole tutte fatte per i gravi?"

Non mentono tutte le parole per chi è lieve? Canta! Non parlare più!" La linea di lettura indica una traccia, la cui esplicitazione richiederebbe però un tempo del quale non possiamo più disporre. E sarebbe naturalmente necessario esaminare, dopo lo Zarathustra, soprattutto due temi nicciani: quello del nichilismo e quello della transvalutazione di tutti i valori (se ne può trovare più di un cenno nella prefazione e nei brani antologici da Gilles Deleuze; a tale libro rinviamo anche per una prima informazione bibliografica; in Deleuze si troverà anche una interpretazione dell'eterno ritorno, indubbiamente interessante, ma che non coincide con la vita che qui si è percorsa; anzi, essa se ne discosta nettamente). Possiamo dunque solo svolgere alcune rapide considerazioni, di carattere generale e introduttivo. Se c'è una affermazione difficilmente criticabile che è il tema dell'eterno ritorno conclude nel modo più emblematico la tradizione della metafisica, della ratio, colta già nelle sue prime radici, Tali radici, come altra volta si è visto, stanno in Anassimandro e si puntualizzano poi in alcuni momenti nodali, come la riflessione sul tempo della scuola platonica e poi tutta la tematica dell'exaifnes, dell'istante, nel Pamenide, di Platone. Non è certo un caso se la porta carraia, davanti alla quale avviene la contesa tra Zarathustra e il nano, porta il nome di "istante". L'istante, l'attimo, è quello del tempo che non ha tempo, che in un certo modo è fuori del tempo, ma senza del quale il tempo, come ciò che è passato e come ciò che è futuro, non è.

NIETZSCHE OGGI. SEMIOTICA ed ERMENEUTICA

L'istante è anche la presenza, l'essere presente di ciò che è presente nel modo della presenza, e cioè l'ente, così come la metafisica, da Platone in poi, lo pensa. Tutto ciò diviene la teoria del tempo in Aristotele che, come ha ragione di osservare Heidegger, non è mai mutata nel corso del pensiero occidentale, nonostante alcune apparenze. E ancora il tempo è in primo piano in una delle svolte del pensiero occidentale con Leibniz (che ne rifiuta l'entificazione newtoniana) e di qui necessariamente in Kant. Lo schematismo trascendentale kantiano è indubbiamente uno dei grandi nodi dai quali derivano, come più volte è stato osservato, le vie più feconde del pensiero contemporaneo. Dopo Kant, è Hegel ad annunciare, nella forma più sintetica, l'antico e perdurante enigma del tempo, che mentre non è, è, mentre è, non è. E al tempo Husserl dedica le più profonde delle sue riflessioni e delle sue considerazioni. E' da Husserl che dipende a sua volta Heidegger il quale, col tema stesso della sua opera maggiore ("Essere e tempo"), ripropone l'intera questione, in una forma però che non si può dire conclusiva neppure nel saggio più tardo che significativamente si intitola "Tempo ed essere". Tuttavia Heidegger condanna tutta la riflessione metafisica sul tempo per il suo privilegiamento della dimensione del presente e della presenza. A tale critica non sfugge Husserl (né Bergson), e neppure Nietzsche. Che quest'ultimo pensi il tempo a partire dal presente e indentifichi attimo ed eternità è difficile negarlo. Nietzsche tuttavia, avrebbe più di altri compreso la complessività del problema temporale, e in tal senso, sempre per Heidegger, egli conclude la storia della metafisica.

Un apprezzamento che è al contempo una limitazione Nietzsche, pronuncia, con l'eterno ritorno, l'ultima parola della metafisica, ultima parola che è anche auto-annullamento della metafisica, il segno della impossibilità. La tragedia della metafisica e del pensiero contemporaneo sta proprio nell'impossibilità di pensare il tempo (e l'essere), essendo l'uno e l'altro le sue condizioni di possibilità. Se poi, a l'uso greco, vogliamo associare la tragedia dalla commedia, al dramma satiresco, potremmo dire che la commedia del pensiero contemporaneo è il tentativo, più volte compiuto con encomiabile "esattezza", di formalizzare il tempo con i simboli della logica e matematica; formalizzazione che prende per buono il concetto comune e corrente di tempo come concetto aporetico, ignorandone il sorgere con la ratio europea e tutto il resto, ignorando cioè la tradizione metafisica che sta alla base del concetto comune e formale di tempo (Nietzsche, mercé la genealogia, non cade invece in questa ingenuità). Questi brevi richiami indicano che il problema dell'eterno ritorno non può risolversi con un gioco brillante di citazioni nicciane. La compressione teoretica del problema esige viste più ampie e lo stesso Nietzsche sembra essere con-

sapevole. Dovremmo, ad esempio, dar risposta a queste domande: 1) che ne è del pensiero dopo la fine della metafisica (ed è poi possibile questa fine? Heidegger talora, ed anche Derrida, sembrano negarlo!) (che significano i nuovi canti cui Zarathustra allude! Come questo problema è analogo a quello della poiesis alla fine del saggio Heideggeriano sulla tecnica!); 2) in che rapporto sta il pensiero col linguaggio e, più in generale, col segno? In altri termini: qual è il peso dell'eredità nicciana sulle odierne correnti semiotiche ed ermeneutiche (da Peirce e De Saussure a Gadamer, Derrida, ecc.)! Il nuovo infinito, l'interpretazione infinita di Nietzsche è forse il senso del secondo Dionisio, del "senza nome"! Se è così che ne deriva per la comprensione dell'eterno ritorno, dell'attimo che ha in se infinità dei rimandi, cioè la circolarità dei significati! 3) Qual è in questa prospettiva il significato preciso del morso che recide la testa del serpente? (Un'osservazione importante è che il serpente non è solo il simbolo del ritorno, della circolarità del tempo, ma anche del sapere di quel sapere che soffoca, come dice Nietzsche alla fine della terza parte dello Zarathustra; è questo il sapere del nichilismo! In quanto il sapere metafisico ha negato la terra in funzione dei valori sovraterreni, il che vuol dire che ha distrutto ogni base per i valori allora tale sapere doveva per necessità scoprire la vanità circolare del tempo, l'inconsistenza dell'istante come pura fugacità - come Nietzsche, osserva in un appunto del 1881/2; questa negazione che si genera dalla testa del serpente - l'intelletto metafisico! - viene recisa, col che l'istante acquista eternità; ma come e in che senso l'acquista! 4) Eterno ritorno e volontà di potenza sono davvero le categorie estreme del pensiero nell'età della tecnica - la pura volontà di volere come "irruzione" dell'ente e la pura ripetitività della macchina - come Heidegger sostiene, o non nascondono un superamento, per es., nel concetto di gioco dionisiaco, come sostengono, in diverso modo, Finck e Löwith? L'interpretazione Heideggeriana non finisce per essere, stranamente assai vicina, almeno nelle conclusioni, a quella di Lukács, oggi caduta in discredito che vede in Nietzsche niente più che il profeta dell'imperialismo borghese e degli ultimi sussulti reazionari del Neocapitalismo? Ad alcuni di questi interrogativi si può anche pensare di dare risposta in un corso di lezioni successive che si impianti direttamente su alcuni problemi della ricerca contemporanea; per es. privilegiando il punto 2, relativo alla semiotica e all'ermeneutica.

<u>Indice</u>		
La vita e gli scritti di Nietzsche	pag.	5
<u>La Nascita della tragedia</u> : carattere dell'opera	"	10
Apollineo e Dionisiaco	"	13
La dialettica dell'esclusione	"	18
Applicazione di tale dialettica al rapporto ragione- sragione in Foucault	"	22
Euripide e la morte dell'arte tragica	"	27
La svolta socratica e l'origine della decadenza.....	"	32
Il frammento sui Presocratici	"	36
Il filosofare indimostrabile	"	41
Eraclito e il concetto di gioco	"	43
Verità e menzogna. L'uomo teoretico e l'uomo intuitivo	"	46
La <u>techne</u> retorica	"	54
Il problema della tecnica in Heidegger	"	56
L'essenza della tecnica, il pericolo estremo, l'appello liberatore	"	68
Verità e linguaggio. Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein	"	73
Il problema della verità in Platone e il destino della tecnica	"	77
Il problema del "filosofare storico"	"	84
La seconda "Inattuale"	"	87
Vita e interpretazione	"	102
"Umano, troppo umano"	"	123
La "Gaia scienza"	"	139
L'uomo folle e la "morte di Dio"	"	149
Il "nostro nuovo infinito"	"	151
La prefazione dello "Zarathustra"	"	153
Le tre metamorfosi	"	159
"Delle mosche al mercato"	"	160
"Della virtù che dona"	"	163
La malattia delle catene	"	167
Il gioco e il gigante Caso	"	170
La volontà di potenza	"	175
L'indovino e il contrasto fra la volontà e il tempo	pag.	178
Il problema dell'eterno ritorno	"	187
La redenzione dal caso	"	190
Il ritorno di Dioniso	"	194
Nietzsche oggi. Semiotica ed ermeneutica	"	198