

N. 972

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università degli Studi di Parma)
Luca Taddio (Università degli Studi di Udine)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Mauro Carbone (*Université Jean-Moulin, Lyon 3*), Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*), Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*), Morris L. Ghezzi (†, *Università degli Studi di Milano*), Gabriele Giacomini (*Università degli Studi di Udine*), Giovanni Invitto (*Università degli Studi di Lecce*), Micaela Latini (*Università degli Studi di Ferrara*), Fausto Pagnotta (*Università degli Studi di Parma*), Enrica Lisciani-Petrini (*Università degli Studi di Salerno*), Luca Marchetti (*Università Sapienza di Roma*), Antonio Panaino (*Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna*), Paolo Peticari (†, *Università degli Studi di Bergamo*), Susan Petrilli (*Università degli Studi di Bari*), Augusto Ponzio (*Università degli Studi di Bari*), Riccardo Roni (*Università della Basilicata*), Viviana Segreto (*Università degli Studi di Palermo*), Salvatore Spina (*Università degli Studi di Messina*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Tommaso Tuppini (*Università degli Studi di Verona*), Giacomo Vale (*Università Cusano*), Antonio Valentini (*Università di Roma La Sapienza*), Jean-Jacques Wunenburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)

SIMONA VENEZIA

DIONISO CONTRO ZARATHUSTRA

Nietzsche e il
principium differentiationis

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofie*, n. 972
Isbn: 9791222325323

© 2025 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 21100089

In copertina: Hilma af Klint, *Primordial Chaos 13*, 1906/07.

INDICE

<i>PRINCIPIUM DIFFERENTIATIONIS:</i>	
DIONISO CONTRO ZARATHUSTRA	11
PRIMA PARTE	
<i>Il maestro della differenza</i>	
1. «Così parlò Dioniso»	41
2. Zarathustra. Esercizi di metamorfosi	60
3. Ascesa e caduta del maestro	67
4. Dioniso contro Zarathustra. La via greca. La via non greca	82
5. Il fallimento del maestro	112
6. L'impossibilità di morire	129
SECONDA PARTE	
<i>Il tempo della differenza</i>	
7. L'antropocene di Nietzsche: un futuro già accaduto e un passato che deve ancora accadere	145
7.1 Inesorabilità del circolo: tempo e inattualità	148
7.2 <i>Usque ad idem</i> . Tutto è passato. Il passato non è niente	169
7.3 Epopea del ritorno: imprimere al passato il carattere del futuro	181
7.4 «Mille sorgenti nel deserto»	189
8. Sete di oblio e inganno della memoria	221
9. Tempo ed evento: dall'eternità del passato all'eternità del passare	248
9.1 Né solo avanti né solo indietro: <i>oltre</i>	272
10. Il congedo di Zarathustra. Il congedo del maestro	284
INDICE DEI NOMI	305

In memoria di mio padre

Il necessario non mi ferisce.
Friedrich Nietzsche

PRINCIPIUM DIFFERENTIATIONIS: DIONISO CONTRO ZARATHUSTRA*

*Quanto più forte è la spinta verso l'unità, tanto
maggiore è la debolezza; quanto più forte è la spinta
verso la varietà, la differenza, l'interna disgregazione,
tanto maggiore è la forza.*

Friedrich Nietzsche¹

La domanda fondamentale che anima queste pagine si confronta essenzialmente con un dubbio. Un dubbio sul pensiero nietzscheano pensato nella sua variegata e stratificata complessità e non soltanto nel suo dirompente e insinuante fascino. Ci chiediamo infatti se tra le due dicotomie strutturali e strutturanti tale pensiero, quelle ormai diventate canoniche di *Dioniso contro Apollo* e di *Dioniso contro il crocifisso*, non si dipani in realtà

* Nonostante tutte le traduzioni delle opere di Nietzsche presenti in questo testo siano state modificate parzialmente o interamente, si è scelto comunque di citare sempre i volumi di riferimento delle «*Opere di Friedrich Nietzsche*», edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. (Adelphi).

1 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, in *Kritische Studienausgabe* (d'ora in poi KSA con indicazione del numero del volume), hrsg. von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin/New York 1988, Band 11, 36[21], p. 560; it.: *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* (d'ora in poi OFN con indicazione del numero del volume e del tomo), vol. VII, tomo III, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1986, p. 238. Come in seguito, facciamo riferimento alla traduzione italiana dell'edizione Colli-Montinari che tuttavia verrà di fatto quasi sempre modificata. In questo caso abbiamo deciso di non tradurre "aufschließen" con il suo significato di indicare l'operazione conclusiva di un ragionamento logico, abbiamo preferito rendere più incisiva la traduzione collegando debolezza/*Schwäche* e forza/*Kraft*, come nelle intenzioni dell'autore.

quella che potrebbe esserne considerata la vera dicotomia strutturale e strutturante, nascosta e forse, perché no, addirittura rimossa dalle altre due, ovvero quella di *Dioniso contro Zarathustra*.

Partiamo dal presupposto che le due dicotomie di *Dioniso contro Apollo* e di *Dioniso contro il crocifisso* siano “l’alfa e l’omega”² del percorso nietzscheano: nel *frammenzo* – inteso non come passaggio, ma come luogo definitivo presso cui sostare – si innesterebbe secondo la nostra lettura la vera dicotomia fondante, quella che non cede alle lusinghe della specularità e di un’opposizione basata di fatto su una simmetria inaggrabile. Che tali dicotomie parametrino tutto il progetto nietzscheano caratterizzato da una volontà di distruzione sempre finalizzata a una ricostruzione – secondo l’assunto zarathustriano «Sempre distrugge chi è costretto a creare»³ – appare evidente dal fatto che entrambe vengano definite *Gegenbewegungen*, contromovimenti, nel primo caso di *Dioniso contro Apollo* come arte⁴, nel

2 Espressione contenuta non a caso in *Apocalisse*, XXII, 13, e ripresa nello *Zarathustra*: «E se il mio Alfa e Omega è che tutte le cose gravi divengano lievi, tutti i corpi danzanti, tutti gli spiriti uccello: e davvero questo è il mio Alfa e Omega! – Come non dovrei anelare all’eternità e al nuziale anello degli anelli, – l’anello del ritorno», in F. Nietzsche, *Die sieben Siegel. (Oder: das Ja- und Amen-Lied)*, in *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, pp. 288-291; it.: *I sette sigilli (Ovvero: il canto “sì e amen”)*, in *Così parlò Zarathustra*, OFN, vol. VI, tomo I, versione di M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, pp. 279-283.

3 F. Nietzsche, *Von tausend und Einem Ziele*, ivi, p. 75; it.: *Dei mille e uno scopo*, p. 68.

4 In un frammento risalente alla primavera del 1888 Nietzsche, parlando in terza persona, esprime l’opposizione tra Apollo e Dioniso come il nucleo fondamentale del suo pensiero in quanto *Gegenbewegung* dell’arte (*Gegenbewegung Kunst Geburt der Tragödie III* è infatti il titolo del frammento): «Con il termine “dionisiaco” si esprime: un impulso verso l’unità, un dilagare al di fuori della persona, della vita quotidiana, della società, della realtà, come abisso dell’oblio, come traboccare appassionato-doloroso in stati d’animo più oscuri, più pieni, più fluttuanti; un’estatica accettazione del carattere totale della vita, come l’uguale in ogni mutamento, l’ugualmente potente, l’ugualmente beato; la grande e panteistica partecipazione alla gioia e al dolore, che approva e santifica anche le qualità più terribili e problematiche della vita, attingendo dall’eterna volontà di generazione, di fecondazione, di eternità: come sentimento unitario della necessità di creare e distruggere... Col termine apollineo si esprime: l’impulso verso il perfetto essere per sé, verso l’“individuo” tipico, verso tutto ciò che semplifica,

secondo caso di *Dioniso contro il crocifisso* come religione⁵. Non deve sorprendere questa comparazione di arte e religione nel momento in cui anche il loro vincolo è stato oggetto di indagine da parte del pensatore come deriva o rimpallo di un soggiogamento metafisico. Fin dalla metafisica dell'artista⁶ de *La nascita della tragedia* e delle *Considerazioni Inattuali* questo vincolo si impone, infatti, come centrale, così come per esempio nella *Seconda Inattuale* nelle cui analisi arte e religione si rivelano come «forze eternizzanti [*aeternisierende Mächte*]»⁷ ovvero «vere soccorritri-

pone in rilievo, rende forte, chiaro, inequivocabile, tipico: la libertà sotto la legge», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, KSA 13, 14[14], p. 224; it.: *Frammenti postumi 1888-1889*, OFN, vol. VIII, tomo III, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1986, pp. 15-16.

- 5 Nel celebre frammento che oppone Dioniso al Crocifisso risalente alla primavera del 1888 intitolato *Gegenbewegung: Religion* troviamo l'altra opposizione fondamentale di tutto il pensiero nietzscheano: «Dioniso contro il "crocifisso": eccovi l'antitesi. Non è una differenza in base al martirio – solo esso ha un altro senso. La vita stessa, la sua eterna fecondità e il suo eterno ritorno determinano la sofferenza, la distruzione, il bisogno di annientamento... Nell'altro caso il dolore, il "crocifisso in quanto innocente" valgono come obiezione contro questa vita, come formula della sua condanna. Si indovina che il problema è quello del senso del dolore: del senso cristiano o del senso tragico... Nel primo caso sarebbe la via che porta a un essere beato, nel secondo l'essere è considerato abbastanza beato da giustificare anche un'immensità di dolore. L'uomo tragico afferma anche il dolore più aspro: è abbastanza forte, ricco e divinizzatore per ciò. Il cristiano nega anche il destino più felice in terra: è tanto debole, povero e diseredato da soffrire di ogni forma di vita... "Il Dio in croce" è una maledizione della vita, un'esortazione a liberarsene. Il Dioniso fatto a pezzi è una promessa alla vita: essa rinascerà e rifiorirà eternamente dalla distruzione», ivi, 14[89], pp. 265-267 (trad. it. pp. 56-57). Non dimentichiamo, inoltre, che proprio con questa opposizione si conclude un testo tra i più rilevanti degli ultimissimi mesi come *Ecce homo*: «Sono stato capito? *Dioniso contro il Crocifisso*...», in F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, KSA 6, p. 374; trad. it. *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, OFN, vol. VI, tomo III, versione di R. Calasso, pp. 385.
- 6 Si fa ovviamente riferimento alla canonica suddivisione del pensiero nietzscheano in "Die Artisten-Metaphysik/La metafisica dell'artista", "Nietzsches Aufklärung/L'Illuminismo di Nietzsche" e "Die Verkündigung/L'annuncio" che caratterizza la lettura di Eugen Fink; cfr. E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1992; it. *La filosofia di Nietzsche*, trad. di P. Rocco Traverso, Marsilio, Padova 1995.
- 7 In quanto potenze «sovrastoriche», arte e religione sono forze che «volgono a ciò che dà all'esistenza il carattere dell'eterno e dell'immutabile»;

ci [*wahre Helferinnen*]]»⁸ contro una storia che nel suo delirio positivistico-scientifico si configurerebbe in realtà come una mera «teologia camuffata [*verkappte Theologie*]]»⁹. Nello stesso schema nietzscheano arte e religione si innervano in un sodalizio metafisico, destinato quindi, come ogni metafisica che si rispetti, a durare. E infatti esse potranno essere soppiantate soltanto da un programma davvero nuovo e diverso, realmente alternativo che riesca a fuoriuscire dal diktat metafisico sempre insito in esse, come quello rappresentato dal prospettivismo illuministico della “gaia scienza”, di quella *Wissenschaft* – più propriamente di quel sapere scientifico – capace di rischiarare dalle tenebre delle superstizioni che sempre reca con sé una credenza cieca nelle «sovraterrane speranze»¹⁰. Tuttavia l'autentico oltrepassamento accade soltanto in questo *Gegen*, in questo “contro” verso cui si muove il movimento. «Eccovi l'antitesi [*da habt ihr den Gegensatz*]]»¹¹, afferma Nietzsche nel frammento 14[89] del 1888: eccovi l'opposizione come origine e fine oltre che come fatto.

Siamo abituati a pensare che la dicotomia Dioniso/Apollo – dicotomia che è sì strenuo conflitto, ma anche fusione [*Verschmelzung*]]¹² nell'evento miracoloso, seppur a tutti gli effetti ‘in-audito’,

cfr. F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, KSA I, p. 330; it.: *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali, II*, OFN, vol. III, tomo I, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1972, p. 351.

8 Ivi, p. 281 (trad. it. p. 298).

9 Ivi, p. 305 (trad. it. p. 324).

10 F. Nietzsche, *Zarathustra's Vorrede*, in *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 15; it.: *Prefazione di Zarathustra*, p. 6.

11 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, 14[89], cit., p. 266 (trad. it. p. 56).

12 Ne *La visione dionisiaca del mondo* Nietzsche usa il termine *verschmolzen*, «fusi», per indicare il legame che stringe tra di loro Dioniso e Apollo nell'evento unico e irripetibile della tragedia attica: «[Apollo e Dioniso]. Questi nomi rappresentano nel dominio dell'arte dei contrari stilistici, che incedono l'uno accanto all'altro sempre in lotta tra loro, e appaiono fusi una volta soltanto, quando culmina la “volontà” ellenica, nell'opera d'arte della tragedia attica»; cfr. F. Nietzsche, *Die dionysische Weltanschauung*, in *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, cit., p. 553; it.: *La visione dionisiaca del*

della tragedia attica – decreti, nel definitivo passaggio dalla filologia alla filosofia, l’inizio di un pensiero, come quello nietzscheano, consapevolmente e volutamente innestato nel centro della contraddizione e dell’opposizione, vissute e pensate entrambe come strutture non meramente antitetiche ma necessarie. Questo statuto – che è a tutti gli effetti statuto ontologico oltre che gnoseologico – si distacca dall’arte nel momento in cui questa ultima si impone in quanto fondamento metafisico per antonomasia, ovvero sostanza non contestabile garante di salvezza, per riuscire a configurarsi come radicalizzazione di ogni rifiuto metafisico. Anche l’arte come salvezza suprema va abbandonata, nel momento in cui essa si impone come giustificazione e legittimizzazione dell’esistenza: una siffatta radicalizzazione trova ancora in Dioniso il suo punto di partenza nel momento in cui diviene finalmente chiaro che il punto di partenza deve mirare a un contromovimento; soltanto un contromovimento può, infatti, innescare una liberazione. Tuttavia questo contromovimento non riguarda più l’arte, che comunque promette una liberazione che è soltanto illusione, sublimazione, esaltazione estetica, ma la religione, quello che ben presto, dopo l’arte, si rivela nel pensiero nietzscheano come il reale nemico da abbattere in una “maledizione”¹³ per raggiungere una liberazione davvero autentica proprio come autentica viene pretesa la liberazione promessa. Per questo Dioniso in quanto principio energetico e vitale deve opporsi non più al proprio fratello-antagonista Apollo, ma al proprio autentico ‘nemico’ irriducibile, ovvero a quel crocifisso che è tutt’uno con l’idea di una religione impostata come verità dogmatica e quindi assoluta. Quello che hanno in comune le due opposizioni di *Dioniso contro Apollo* e di *Dioniso contro il crocifisso* è la loro per certi versi soffocante interdipendenza: proprio a causa della logica del contromovimento, una opposizione attiva necessariamente l’altra impedendo che si possa realmente prospettare un pensiero *effettivamente differente*. Anche per tale motivo potrebbe sembrare

mondo, in *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, OFN, vol. III, tomo II, versione di G. Colli, Adelphi, Milano 1973, p. 49.

13 Cfr. F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, KSA 6; it.: *L’anticristo. Maledizione del cristianesimo*, OFN, vol. VI, tomo III, versione di F. Masini, Adelphi, Milano 1970.

che tutto si configuri secondo le trame manifeste di un passaggio ormai consolidato; eppure, ancora non ci si è avvicinati al centro vibrante del pensiero nietzscheano, ancora non si è compreso fino in fondo che anche l'opposizione non può essere una risposta definitiva, ma 'soltanto' un attraversamento seppur necessario. Di questo è testimonianza il grande personaggio, quel monumento, quella maschera, quell'archetipo che rimane fuori da tali dicotomie manifeste, Zarathustra. Che al contrario degli altri è *il* differente perché è differente. E la sua *differenza* è tutt'uno con la sua identità.

È per questo che, sebbene il *Gegen* come nucleo centrale del pensiero nietzscheano sembri trovare nelle opposizioni tra *Dioniso contro Apollo* e *Dioniso contro il crocifisso* le sue massime espressioni, la nostra tesi, invece, consiste nel proporre che il vero *Gegen* di tale pensiero in quanto sua opposizione autentica – ovvero autenticamente configurata come differenza – sia da rintracciare altrove e questo altrove sia un'opposizione non ancora pensata e forse per questo più totale e realmente definitiva, ovvero quella di *Dioniso contro Zarathustra*.

È noto – anche se in queste pagine non ci sarà lo spazio per un approfondimento specifico – che sia a livello mitologico, che storico che culturale, oltre che archeologico che sociale, Dioniso è in realtà uno specchio di Apollo e che tra i due è instaurata una fratellanza intrinseca quanto la loro lotta, così come Dioniso alla fine può essere considerato, alla luce dell'epilogo del sacrificio del sangue così come quello della rinascita, uno specchio di Cristo. Eppure, Dioniso non è e non può essere una proiezione di Zarathustra, né tantomeno un altro Zarathustra. E proprio, paradossalmente, perché *non* gli è opposto.

È impossibile riferire in questa sede della vastità delle tracce della fratellanza tra Apollo e Dioniso, essendo queste tracce disseminate in numerosissimi luoghi e occorrenze in quanto riflesso di una commistione di fatto intrinseca e mai disgiungibile: è stato già Alceo a rilevare che «per l'aristocrazia del tempo "apollineo" e "dionisiaco" non furono due momenti opposti e successivi, ma un momento solo con due valenze complementari»¹⁴; successivamen-

14 G.A. Privitera, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Edizioni Dell'Ateneo, Roma 1970, p. 106.

te questo essere due facce della stessa medaglia è stato enucleato anche nella contesa dei due per il 'trono' di Delfi sulle tracce di Olimpiodoro, secondo il quale uno dei nomi di Apollo «conservato dalla letteratura mistica, era anche *Dionysodótēs*, "colui il cui dono fu Dioniso"»¹⁵; inoltre così come è stato individuato tra i due uno «scambio delle maschere»¹⁶, è stato anche sottolineato che «fra i vari tratti comuni, Dioniso e Apollo presentano quello di essere entrambi dèi epifanici dei quali si celebrava periodicamente la venuta nel loro sacrario e anche la loro manifestazione fra i fedeli»¹⁷. Secondo le molteplici espressioni del mito e dei miti, dunque, *Dioniso non può che rispecchiarsi in Apollo, non può che rispecchiarsi nella sua dissomiglianza di fatto annullandola, non può che rispecchiarsi nell'opposizione di fatto rarefacendola, in una fratellanza estraniante eppure ineluttabile che lo definisce in quanto tale*. Le parole di Nietzsche sono in tal senso oltremodo chiare oltre che tra le più celebri: «Così si potrebbe in realtà simboleggiare il difficile rapporto fra l'apollineo e il dionisiaco nella tragedia con un legame di fratellanza [*Bruderbund*] fra le due divinità: Dioniso parla la lingua di Apollo, ma alla fine Apollo parla la lingua di Dioniso. Con questo è raggiunto il fine supremo della tragedia e dell'arte in genere»¹⁸. Dunque non è vero che Nietzsche non sia consapevole, come pure è stato pensato, della complementarità dei due archetipi, anzi, egli usa consapevolmente tale complementarità per comprendere quello che viene rimosso, ovvero quel fondo oscuro della greicità che ha ritenuto fosse il proprio compito far finalmente emergere. È egli stesso ad assegnare

15 K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, hrsg. von M. Kerényi, Klett-Cotta, Stuttgart 1994, p. 136; it.: *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, a cura di M. Kerényi, trad. di L. Del Corno, Adelphi, Milano 2010, p. 203.

16 Cfr. M. Detienne, *Tra Dioniso e Apollo. Lo scambio delle maschere*, trad. di E. Martinelli, La Conchiglia, Capri 2010. Dello stesso autore e sullo stesso tema si cfr. almeno M. Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, Gallimard, 1998; it.: *Apollo con il coltello in mano*, trad. di F. Tissoni, Adelphi, Milano 2002.

17 H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris 1985, p. 37; it.: *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, a cura di F. Jesi, trad. di G. Glaesser, Einaudi, Torino 1972², p. 35.

18 F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 140 (trad. it. p. 145).

il giusto valore all'opposizione che egli stesso inventa e che non individua un'asimmetria assoluta, ma archetipica, alla base di una cultura come quella greca che reca con sé e in sé la germinale radice nichilistica della lotta tra principi opposti come lotta di identità oltre che di intensità. In fondo il tragico ricopre esattamente questo ruolo, non quello di mera sintesi, di mera conciliazione, bensì di *Verdeutlichung*: «Ciò che chiamiamo “tragico” è proprio l'esplicazione apollinea del dionisiaco»¹⁹. Nel tragico riescono a fondersi insieme apollineo e dionisiaco poiché si fondono nel loro avere bisogno l'uno dell'altro: in tale fusione si intensificano a tal punto da vivere e morire insieme, e sappiamo che tra le due possibilità, quella del vivere e quella del morire, Nietzsche prevede questa ultima come risoluzione finale del mondo antico, destinato a un collasso ineluttabile sotto il peso del giogo moralistico di un razionalismo ormai divenuto onnipervasivo. Con la rimozione del dionisiaco viene infatti rimosso anche l'apollineo proprio perché ad esso coappartenente: «A causa dell'ἄνθρωπος θεωρητικός perisce il mondo antico. L'elemento apollineo si separa di nuovo da quello dionisiaco, e adesso degenerano entrambi. Ora si trovano di fronte due forze ostili che infuriano [*wüthende Mächte*] nello stesso organismo: la coscienza e la cupa bramosia»²⁰. La morte del mondo antico avviene proprio perché apollineo e dionisiaco diventano semplicemente forze opposte e per questo non possono più costituire quella matrice originaria nella sua differenzialità con cui avevano di fatto rivoluzionato il mondo greco proprio al suo nascere. L'uomo teoretico, ovvero il trionfatore della coscienza razionalistica innestata sul moralismo introdotto nella cultura greca dal connubio euripideo-socratico, fa soccombere il mondo antico proprio perché causa la morte sia dell'apollineo che del dionisiaco causando la morte della loro alleanza: «La forma più universale del destino tragico è la sconfitta vittoriosa o la vittoria nella scon-

19 «Das, was wir „tragisch“ nennen, ist gerade jene apollinische Verdeutlichung des Dionysischen», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, KSA 7, 7[128], p. 192; it.: *Frammenti postumi 1869-1874*, OFN, vol. III, tomo III, parte I, versione di M. Carpitella e C. Colli Staudé, Adelphi, Milano 1989, p. 197.

20 «Das Bewußtsein und die dumpfe Begierde», ivi, 7[7], p. 138 (trad. it. p. 142).

fitta»²¹, esattamente Apollo ‘sconfitto’ dalla sua ‘vittoria’ su Dioniso, ovvero in quanto «colui il cui dono fu Dioniso»²².

Il mondo antico perisce per la commistione – secondo Nietzsche perversa – di razionalismo, di estetismo e di moralismo, che si riversa anche nella grande rivoluzione cristiana introdotta dal crocifisso: per siffatto motivo l’opposizione *Dioniso contro Apollo* non può che trasformarsi nell’opposizione *Dioniso contro il crocifisso*. Nel sacrificio del sangue che sgorga dalla sublimazione del vino, ovvero dalla sua consumazione estrema, Dioniso, dopo aver parlato la stessa lingua di Apollo, parla anche la stessa lingua di Cristo, condividendone lo stesso ‘destino’: aver introdotto nella storia dell’umanità una nuova formula di vittoria sconfitta e di sconfitta vittoriosa, ovvero la resurrezione dei corpi dalla morte. Dioniso divorato dai Titani, Cristo ingurgitato dai fedeli sotto forma di ostia: due divinità che vengono letteralmente ingoiate nonché incarnate dai propri discepoli e dai propri carnefici e che attraversano completamente lo scempio della carne come rarefazione e sublimazione della divinità stessa in quanto umanità violata per raggiungere il proprio destino di rinascita. E proprio «nel corso delle sue scorribande temerarie, e nella sua posizione di escluso» Nietzsche è stato capace di

scorgere la violenza collettiva che sta dietro Dioniso, in Grecia il dio sacrificale per eccellenza, e [...] il simbolo stesso dell’immolazione cruenta, la cui vera origine dall’uccisione di vittime innocenti è rivelata esclusivamente da Cristo. Ed è proprio quest’ultima la scoperta più grande e disconosciuta che il filosofo effettua, l’acquisizione della differenza tra Dioniso e Cristo, differenza abissale proprio perché la loro vicenda è la medesima, solo raccontata da due punti di vista inconciliabili, quello dei carnefici per Dioniso, quello della vittima innocente per Cristo.²³

21 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, cit., 7, 7[128], cit.

22 K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, cit., p. 136 (trad. it. p. 203).

23 R. Girard, G. Fornari, *Premessa a Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell’Anticristo*, Marietti, Genova 2019, p. 9.

Sarebbe una «differenza abissale» disconosciuta dallo stesso Nietzsche quella che unirebbe Dioniso e Cristo a fronte di una vicenda che è la «medesima», ma è proprio questo il punto cruciale della questione: un medesimo coinvolge Dioniso e Cristo così come anche Dioniso e Apollo. Dioniso e Cristo: i due “fratelli”²⁴ evocati da Friedrich Hölderlin e da lui per sempre uniti nella Elegia *Brot und Wein*²⁵ nello spirito dionisiaco «che concilia il giorno alla notte»²⁶. È proprio il poeta a pensare poeticamente la conciliazione come rarefazione della differenza che è poi alla base anche del rapporto vittima-carnefice, che il sacrificio della croce evoca in maniera drammatica proprio perché «l’opposizione fra Dioniso e Cristo è radicale e profonda proprio in ciò che le loro due storie hanno di simile, anzi di identico»²⁷. Questo significa che siamo ancora una volta di fronte a un’opposizione intrinsecamente speculare che quindi non riesce ad andare oltre una corrispondenza di base identitaria che si oppone per articolarsi e giammai per differenziarsi.

E infatti proprio questo è il centro del succitato frammento 14[89] del 1888; subito dopo aver annunciato «Dioniso contro il “crocifisso”: eccovi l’antitesi», Nietzsche, infatti, afferma: «Non è una differenza [*Es ist nicht eine Differenz*] in base al martirio – solo esso ha un altro senso [*nur hat dasselbe einen anderen Sinn*]»²⁸. Anche Nietzsche presagisce, dunque, quanto è insito nell’opposizione epocale di *Dioniso contro il crocifisso*: non può trattarsi di una differenza perché la vera differenza non può attuarsi in una specularità, la vera differenza è e alberga soltanto nell’alterità. Nelle opposizioni manifeste in gioco invece è sempre una contrarietà, ma necessariamente vissuta come compartecipazione, una lontananza che continuamente

24 Facciamo riferimento al «Bruder auch des Eviers» contenuto in F. Hölderlin, *Der Einzige. Erste Fassung*, in *Sämtliche Werke und Briefe, Band 1, Gedichte*, hrsg. von G. Mieth, Aufbau-Verlag, Berlin 19952, p. 473; it.: *L’Unico. Prima versione*, in *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1977, p. 644.

25 Ivi, pp. 411-416 (trad. it. pp. 518-529).

26 Ivi, p. 416 (trad. it. p. 527).

27 G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti, Genova 2006², p. 9.

28 Si cfr. *supra*, p. 14.

richiama una vicinanza. Una simile estraniante fratellanza semplicemente non può sussistere tra Dioniso e Zarathustra, e non solo perché il primo è archetipo della cultura occidentale così come il secondo lo è della cultura mediorientale: il problema non è una distanza geografica che è anche distanza culturale e temporale – quell'«asiatismo [*das Asiatische*]»²⁹ con cui Nietzsche identifica l'«epifane itinerante»³⁰ Dioniso, ma che di fatto è già identità di Zarathustra. A dividerli è paradossalmente la loro stessa identità oltre, ovviamente, al ruolo e al significato che ricoprono nel pensiero del filosofo e che egli stesso ha a loro prescritto.

Quello stesso Dioniso che si era imposto in quanto necessità di superamento del *principium individuationis* in opposizione all'antagonista Apollo diventa estremo indice della *coincidentia oppositorum* che sempre ha tentato Nietzsche, *coincidentia* che alla fine sarebbe possibile solo e proprio in virtù di questa complementarità dei contrari che le opposizioni manifeste recano necessariamente con sé, a prescindere dal fatto che esse vengano pensate fino in fondo come tali dal loro stesso autore. L'opposizione di *Dioniso contro Apollo* non può essere superata proprio perché in essa è contenuta la complementarità, proprio perché gli opposti non lo sono in realtà, e infatti il non superamento – inteso come impossibilità del superamento – viene sancito dalla trasformazione, dalla metamorfizzazione di tale opposizione in quella di *Dioniso contro il crocifisso*. Se *Dioniso contro Apollo* fosse stata davvero l'opposizione strutturale e strutturante il pensiero nietzscheano, non sarebbe mai stata possibile la sua sostituzione con l'opposizione di *Dioniso contro il crocifisso*.

Per questo riteniamo che la vera opposizione sia invece quella di *Dioniso contro Zarathustra*, ovvero la sola opposizione che richiede di superare la pretesa di risolvere un'opposizione con un'altra opposizione. Si tratta di un'opposizione che ha

29 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, cit., 14[14], pp. 224-225 (trad. it. pp. 15-16).

30 M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert, Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, Paris 1986, p. 14; it.: *Dioniso a cielo aperto*, trad. di M. Garin, Laterza, Bari 1987, p. 11.

luogo non tramite il passaggio da un contrario a un ulteriore contrario, ma tramite il passaggio da un contrario a un *vero altro*, a un *diversante*. Nonostante l'inganno dionisiaco, uno dei tanti, che ha fatto scorgere in Dioniso «la figura dell'altro»³¹, è solo Zarathustra il vero altro, la vera alterità irriducibile.

Alla luce di ciò, proponiamo dunque di affiancare al *principium individuationis* introdotto da Nietzsche un *principium differentiationis*³²: mentre il primo opera la differenza operando differenze ovvero isolando gli opposti per poi “fonderli”, il secondo pensa pienamente la differenza non isolando gli opposti e non pretendendone una fusione. Scegliamo il neologismo *principium differentiationis* per analogia con la locuzione *principium individuationis* che Nietzsche riprende dall'uso terminologico della Scolastica: il *principium differentiationis* è il principio antidialettico di cui Nietzsche è andato alla ricerca durante tutto il suo percorso di pensiero, ma che alla fine non ha potuto riconoscere non per motivi estrinseci, ma per motivazioni totalmente intrinseche alla ricerca stessa. Si potrebbe infatti dire che essa si svolgeva in un ‘luogo’ sbagliato, ovvero nel dionisiaco anziché nello zarathustriano. La dialettica di Nietzsche infatti non è mai dialettica del superamento, in cui le forze opposte pur non riconoscendosi alla fine si superano. La dialettica per Nietzsche deve essere prima di tutto pensata radicalmente in quanto tensione che energizza le differenze, la tensione stessa della differenza sempre insita nelle forze che non mirano a una sintesi, ma a una differenziazione, dunque giammai a una conclusione, tensionale e gerarchica, dell'opposizione. Il *principium individuationis* scioglie la differenza nell'opposizione appiattendolo la differenza

31 «Secondo la bella definizione di Gernet», in J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Éditions du Seuil, Paris 1990, p. 99; it.: *Mito e religione in Grecia antica*, a cura di R. Di Donato, Donzelli, Roma 2009, p. 46.

32 Nel latino medievale è presente l'aggettivo *differentiativus*, per es. nel vocabolario di Ramminger: «differentiatiuus, -a, -um – differenzierend: CVSA beryl p.37 c punctus principium est unitrinum, nam est principium c a lineae, quae est linea immobilis, et lineae c b, quae est linea differentiata formans», in J. Ramminger, *differentiatiuus*, in Id., *Neulateinische Wortliste. Ein Wörterbuch des Lateinischen von Petrarca bis 1700*, URL: www.neulatein.de/words/0/019388.htm (ultimo accesso 10 gennaio 2025).

nell'opposizione stessa, mentre il *principium differentiationis* pensa la differenza senza cedere alla tentazione di sovrapporla a mera opposizione.

Il *principium differentiationis* intende pensare realmente la differenza in Nietzsche e aldilà di Nietzsche: se si pensa la differenza originariamente, allora i differenti non devono necessariamente essere opposti, o meglio ancora, in quanto differenti i differenti sono nella differenza prima di essere nell'opposizione. Se gli opposti fossero nell'opposizione prima che i differenti siano nella differenza, allora la differenza non potrebbe essere realmente pensata. La differenza è originaria, l'opposizione no perché presuppone già una differenza che un'opposizione originaria rimuoverebbe. Per questo gli opposti si possono coappartenere, mentre i differenti, se sono davvero differenti, non potranno mai farlo neppure nella differenza stessa. Se sono davvero nella differenza, i differenti, infatti, sono prima di ogni coappartenenza differenziale e di ogni differenzialità coappartenente.

Che la differenza sia fondamento del pensiero nietzscheano è acquisizione ampiamente condivisa, seppur in termini che, per la nostra lettura, appaiono non pienamente sostenibili:

All'elemento speculativo della negazione, dell'opposizione o della contraddizione, Nietzsche sostituisce l'elemento pratico della *differenza* [*différence*]: oggetto d'affermazione e di godimento. [...] La domanda così frequente in Nietzsche, che cosa voglia una volontà, che cosa voglia questi o quegli, non deve essere intesa come ricerca di uno scopo, di un motivo o di un oggetto da attribuire a questa volontà. Quello che una volontà vuole è affermare la propria differenza.³³

Come vedremo, partendo da questo rilevante assunto, l'interpretazione deleuziana coglie nel segno nell'individuare nella differenza un paradigma assoluto, ma alla fine mostra tutti i suoi limiti proprio in questa assolutezza che viene attribuita a un concetto che è invece concetto sì originario, ma anche originaria-

33 G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1983⁶, p. 10; it.: *Nietzsche e la filosofia*, trad. e cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 1992, p. 33.

mente relazionale, pena la ricaduta in quella deriva di “negazione, opposizione o contraddizione” che pure giustamente si ritiene superata proprio dal concetto nietzscheano. È soprattutto nell’interpretazione dell’eterno ritorno non come ritorno dell’uguale, ma come ritorno della differenza che questa interpretazione rischia di pensare la differenza non come un evento, un accadere e quindi non come un sostrato metafisico, ma come un contenuto anch’esso sostanzialistico³⁴.

Nonostante questo, nonostante il fatto che Nietzsche sia unanimemente riconosciuto come un filosofo della differenza³⁵, non si è ancora chiesto veramente qualcosa di più – ovvero non si è ancora chiesto qualcosa di veramente altro – riguardo a queste figure della differenza che abitano il mondo nietzscheano, oppure, quando lo si è fatto, non è usciti da una visione canonica se non addirittura scontata. Dioniso coappartiene ad Apollo, ma non può coappartenere a Zarathustra, perché Dioniso e Zarathustra, in quanto differenti, non possono realmente essere speculari l’uno all’altro. Dioniso e Zarathustra: le due scoperte-invenzioni più celebri di Nietzsche – molto probabilmente addirittura più costitutive degli “specchi” che in qualche modo sono sia Apollo che il crocifisso – appaiono destinate non soltanto a non conciliarsi e a non contraddirsi, ma a non poter neanche interagire tra di loro. Dioniso e Zarathustra non interagiscono *davvero* mai se non in situazioni che appaiono più di circostanza che progettuali, neanche in una opposizione, e questo indica chiaramente – quanto paradossalmente – che non può non essere proprio una differenza ciò che li lega.

Ma su questo torneremo tra poco. Ci preme adesso rimarcare che, nella nostra prospettiva ermeneutica, Dioniso non è propriamente – in sé – differenza, perché la differenza è primariamente già contenuta in Dioniso, che contiene in sé il fratello – eccedente nella propria misura – Apollo. E affermando questo mettiamo volutamente in gioco l’interpretazione di Jacques Derrida:

34 Cfr. *infra*, pp. 230-231.

35 Da questo presupposto parte il discorso in M. Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, AlboVersorio, Milano 2007 (già Multhipla, Milano 1981).

La divergenza, la *differenza* tra Dioniso e Apollo, tra lo slancio e la struttura non si cancella nella storia, perché essa non è *nella* storia. È anch'essa, in un senso insolito, una struttura originaria: l'apertura della storia, la storicità stessa. La *differenza* non fa semplicemente parte né della storia né della struttura. Se con Schelling è necessario dire che "tutto non è che Dioniso", è anche necessario sapere – e questo è scrivere – che come la forza pura, Dioniso è travagliato dalla differenza. Vede e si lascia vedere. E (si) cava gli occhi. Da sempre egli è in relazione con il suo esterno, con la forma visibile, con la struttura come propria morte. È così che si fa evidente.³⁶

Dioniso è «travagliato dalla differenza» strutturalmente connessa alla bisessualità del suo ermafroditismo e attestata dalla sua identità polinomiale. Dioniso è la divinità sia della fluidità sessuale che nominale, essendo stati a lui apposti innumerevoli nomi ed epiteti³⁷, oltre che dalle innumerevoli forme e maschere. Il suo polimorfismo e la sua polinomialità dipendono dalla sua differenzialità intrinseca, giammai aggiunta dall'esterno o posticcia. Una differenzialità intrinseca che tuttavia annulla la possibilità di differenza: così come maschile e femminile si elidono nel suo ermafroditismo, anche i suoi tanti nomi elidono la sua identità. La differenzialità dionisiaca è essenzialmente ingannatrice – una differenzialità che in definitiva annulla la possibilità di pensare *Dioniso stesso come differenza* . In questo senso riteniamo che su questo punto Derrida rimanga soggiogato dallo stesso incantesimo nel quale è rimasto impelagato Nietzsche: l'incantesimo di pensare la differenzialità di Dioniso come differenza. Siamo infatti portati a mettere in opposizione Apollo e Dioniso proprio perché Apollo viene pensato come identità e Dioniso come differenza: Apollo come *principium individuationis* , Dioniso come *principium differentiationis* . Ma la nostra lettura ci porta a pensare che in realtà Dioniso come *principium*

36 J. Derrida, *Force et signification* , in *L'écriture et la différence* , Seuil, Paris 1967, pp. 47-48; it.: *Forza e significazione* , in *La scrittura e la differenza* , trad. di G. Pozzi, introduzione di G. Vattimo, Einaudi, Torino 1990, p. 36.

37 Cfr. *infra* , pp. 47ss.

differentiationis – ovvero il pensare Dioniso come differenza – non possa che essere proprio un inganno dionisiaco, tra i più sofisticati invero, ma non per questo meno inesorabile, che molto ha condizionato anche lo stesso Nietzsche.

Nel suo rapporto con Apollo emerge tutta l'impossibilità di pensare Dioniso come differenza, come limpidamente argomenta Dodds:

[...] Dioniso, nell'età arcaica, rappresentava dunque una necessità sociale non meno di Apollo. Entrambi combattevano, ciascuno a suo modo, le ansie caratteristiche di una civiltà di colpa, Apollo promettendo la sicurezza: "Intendete la vostra condizione di uomini; fate quel che vi dice il Padre e domani vi troverete al sicuro", Dioniso offrendo la libertà: "Dimenticate la differenza e troverete l'identità; entrate nel $\theta\alpha\lambda\sigma\sigma\omicron\varsigma$ e sarete felici oggi".³⁸

«*Dimenticate la differenza*»: è questo l'orizzonte che può essere associato a Dioniso, al suo essere sfuggente ma allo stesso tempo inaggirabile, al suo essere differenziale ma allo stesso tempo non differenza. Dioniso non può essere considerato propriamente differenza anche *perché è l'estraneo, lo straniero*³⁹ per antonomasia. Essere straniero appare in linea di principio come una delle possibilità della differenza, come una delle più estreme, come uno dei poli di essa; in realtà però lo straniero non può essere autentica differenza, perché non può in alcun modo congedarsi da se stesso, dalla sua inerente, non relazionale *identità* di straniero, non può smettere di essere se stesso (laddove la differenza implica anche una simile possibilità), e oscura in tal modo la più originaria costituzione della differenza, che precede l'identità del differente (l'estraneo, lo straniero). Ciò che non può essere è proprio quello che Derrida pensa essere la differenza di Dioniso: una *structure originaire*, una struttura originaria. La differenza è più originaria dell'identità – anche di una identità

38 E.R. Dodds, *The Greek and the irrational*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1951, p. 76; it.: *I Greci e l'irrazionale*, introduzione di M. Bettini, BUR, Milano 2009, p. 121.

39 Cfr. *infra*, pp. 45ss.

differenziale – perché su di essa può costituirsi anche l'identità, mentre quest'ultima, per essere pienamente se stessa, è necessariamente preceduta dalla differenza. Dioniso è pienamente se stesso nel suo essere uno straniero, più propriamente un *étrange étranger*, uno «strano straniero»⁴⁰, e non nell'essere altro, l'altro, anche solo un altro. Essere straniero non significa essere differente da non-straniero, essere straniero significa essere identificato come straniero: lo straniero non è differenza perché non smette mai di essere straniero.

La nostra tesi è dunque non solo che non sia Dioniso a introdurre il *principium differentiationis* nel pensiero nietzscheano, ma anche che in un certo senso sia proprio il dionisiaco a rimuovere se stesso come differenza. Riteniamo che invece la vera differenza, la vera *structure originaire* della differenza, sia Zarathustra, in virtù della sua irriducibile differenza con Dioniso. A nostro avviso, infatti, sulla differenza tra Dioniso e Zarathustra si gioca il nucleo più denso e profondo del pensiero nietzscheano, così come mostrano le tracce, visibili o meno visibili, che possiamo seguire nel percorso delle sue opere. Cosa accade in queste opere in riferimento a quella che riteniamo la vera opposizione fondante, *Dioniso contro Zarathustra*? Se partiamo dal vangelo zarathustriano, da quel *Così parlò Zarathustra* in cui il vate persiano annuncia se stesso e il proprio insegnamento, possiamo notare qualcosa di oltremodo significativo. Nietzsche infatti aveva pensato di intitolare rispettivamente *Arianna/Ariadne* il discorso intitolato *Del grande anelito* [*Von der grossen Sehnsucht*]⁴¹ e *Dioniso/Dionysos* il paragrafo 3 de *I sette sigilli* [*Die sieben Siegel*]⁴². Nonostante questo intento, tuttavia, ciò semplicemente non accade e nell'intero libro non compaiono mai i due personaggi che Nietzsche aveva fino ad allora ritenuto in maniera inaggirabile fondamentali per la cultura greca e occidentale e per tutto il suo pensiero, ovvero proprio Dioniso e Arianna. Entrambi come protagonisti sono abituati a recitare sulla scena del mito, non possono accedere a quel tribunale della ragione che è in qualche

40 J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, cit., pp. 96ss. (trad. it. pp. 44ss.).

41 Cfr. le Note all'edizione italiana di F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, OFN, vol. VI, tomo I, p. 484.

42 Ivi, p. 485.

modo lo *Zarathustra*. E difatti vengono bloccati prima dell'accesso. In Z I 4 troviamo un'indicazione dirimente se non addirittura definitiva proprio su questa assenza nel momento in cui viene annotato in proposito: «Tacere del tutto Dioniso»⁴³. Un'annotazione del genere non è stata, secondo noi, ancora pensata abbastanza, poiché non è stata ancora pensata abbastanza la circostanza che vede in tutto lo *Zarathustra* non comparire mai il nome di Dioniso e neanche una sua traccia. Così come, in maniera eclatante, non compare mai, neanche in un'unica occorrenza, la parola “musica”. Sia Dioniso che la musica vengono taciuti. Questo rimane un dato di fatto, nonostante nella ricostruzione (su cui ritorneremo necessariamente a breve) presente in *Ecce homo*, Nietzsche riproponga proprio entrambi – Dioniso e la musica – in una retrospettiva che tuttavia non riesce a contenerli realmente insieme. Sappiamo che proprio in *Ecce homo* Nietzsche ri-scrive i suoi libri, ma allo stesso tempo li sovra-scrive. In una sovra-scrittura e non in una ri-scrittura sembra rientrare la seguente affermazione secondo la quale: «Forse si può considerare come musica tutto lo *Zarathustra*; – e certamente un suo presupposto fu una rinascita nell'arte dell'*ascoltare*»⁴⁴. Come è possibile considerare lo *Zarathustra* un libro di musica e sulla musica quando mai ne viene fatto cenno alcuno? Lo stesso Nietzsche cerca di tracciare un parametro musicale in cui inserire gli anni in cui si è delineata la possente parabola zarathustriana, partendo da una specie di *Vorzeichen*⁴⁵, di segno premonitore, passando per la morte di Wagner⁴⁶ per arrivare a un brano per coro e orchestra scritto da Lou von Salomé⁴⁷, senza riuscire tuttavia a contornare in maniera convincente questo ancoraggio musicale, che rimane slancio e desiderio senza sostanza, se non quella relativa a una volontà di impossessarsi retrospettivamente di qualcosa che, come la musica, rimane in parte non possedibile. Non rientra, allora, questa interpretazione postuma in una volontà da parte di Nietzsche proprio di appropriarsi dionisiacamente di un mondo come quello zarathustriano che di dionisiaco può avere solo caratteri a esso esterni e giammai intrinseci? È Dio-

43 *Ibidem*.

44 F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 335 (trad. it. p. 344).

45 *Ibidem*.

46 Ivi, p. 336 (trad. it. p. 344).

47 Ivi, p. 336 (trad. it. p. 345).

niso e solo Dioniso tutt'al più specchiato nel 'suo' Apollo il vero dio della musica come principio energetico vitale fondamentale, ma anche – e questo lo sappiamo dal *Tentativo di autocritica* apposto alla *Nascita della tragedia* – chi e cosa viene pensato «sullo sfondo [di] una metafisica da artisti [*Artisten-Metaphysik*]»⁴⁸. La musica, l'arte in quanto «maga che salva e risana [*rettende, heilkundige Zauberin*]»⁴⁹, è il vero grande principio metafisico che Nietzsche non è mai riuscito realmente a superare. Più della metafisica del dualismo platonico-cristiano, la musica come salvezza ha messo in crisi le certezze della volontà di nulla che è pure la volontà di potenza. Con il *Tentativo di autocritica* siamo nel 1886 e Nietzsche ha ormai ben chiaro la portata rivoluzionaria della sua opera «giovane, piena di coraggio giovane e melanconia giovane»⁵⁰, ancora 'malata' però di un bisogno giustificatorio e legittimatorio. Già prima prova filosofica di straordinaria qualità ben aldilà di una pur fondata visionarietà filologica, *La nascita della tragedia* è anche figlia di quella esaltazione senza rimorsi che anima la necessità dei venti anni, in cui anche un delirio può assurgere a perfezione e in cui, in questo caso, non ha temuto di indagare il fondo più oscuro del sentire greco. E come si conclude questo *Tentativo di autocritica* se non proprio con Zarathustra? Più precisamente con quel «demonio dionisiaco [*dionysischer Unhold*]»⁵¹ che si chiama Zarathustra? Perché Nietzsche definisce Zarathustra *Unhold*, una specie di mostro, che tuttavia ha qui i caratteri del dionisiaco? Proprio perché il compito dei due è totalmente diverso, e Zarathustra introduce una novità 'violenta' nel panorama dionisiaco, già di per sé anch'esso violento, ovvero il paradigma originario della *differenza*. Dioniso non può configurare questo paradigma perché è la via greca, perché quando si oppone al suo *Gegen* lo fa sempre specchiandosi in esso, che sia Apollo o Cristo. E infatti, il riferimento finale a Zarathustra ha un obiettivo preciso, enucleato da alcune delle esortazioni presenti nello zarathustriano *L'uomo superiore* e riportate in conclusione del *Tentativo*

48 F. Nietzsche, *Versuch einer Selbstkritik*, in *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 13; it. *Tentativo di autocritica*, in *La nascita della tragedia ovvero Gremità e pessimismo*, cit., p. 5.

49 Ivi, p. 57 (trad. it. p. 56).

50 Ivi, p. 13 (trad. it. p. 5).

51 Ivi, p. 22 (trad. it. p. 15).

di autocritica⁵²: «Dovreste prima imparare l'arte della consolazione dell'al di qua, – dovreste imparare a *ridere*, miei giovani amici, sempre che voi vogliate assolutamente rimanere pessimisti; forse in seguito, come ridenti, un bel giorno manderete al diavolo ogni consolazione metafisica – con la metafisica avanti! O, per parlare il linguaggio di quel demonio dionisiaco che si chiama *Zarathustra*»⁵³.

Contro ogni «consolazione metafisica [*metaphysische Trösterei*]» è necessario l'intervento *unholdig*, violento, di Zarathustra perché Dioniso non può bastare, essendo in realtà lui stesso una ferrea garanzia metafisica anche soltanto in riferimento al trionfo dell'immanenza – e quindi della dicotomia immanenza-trascendenza – che a lui è riconducibile. Nella figura di Dioniso il metafisico e l'immanente sono opposti, non sono differenti, quindi, la via greca dionisiacamente intesa rimane via metafisica. La via della metafisica della tragedia attraverso Dioniso è infatti la musica, è *la via* greca che può essere presagita, ma che non può essere percorsa fino in fondo da Zarathustra, paradossalmente come vedremo, perché Zarathustra è nella sua essenza *maestro*. La via della musica tragica e dionisiaca indica l'auto-sufficienza della grecità, quella via che rimane indissolubilmente legata alla metafisica, contro cui Zarathustra, e Nietzsche stesso con lui, ha lottato strenuamente.

Ancora una volta emerge che non si è pensato fino in fondo, anzi, non lo si è pensato in generale, questo «tacere del tutto Dio-

52 «Elevate i vostri cuori, fratelli, in alto, più in alto! E non dimenticatevi le gambe! Alzate anche le vostre gambe, bravi ballerini, e, meglio ancora: reggetevi sulla testa! / La corona di colui che ride, questa corona intrecciata di rose: io stesso ho posto sul mio capo questa corona, io stesso ho santificato la mia risata. Non ho trovato alcun altro abbastanza robusto per farlo.» / «Zarathustra il danzatore, Zarathustra il lieve, che fa cenno con le ali, uno che è pronto a spiccare il volo e intanto ammicca a tutti gli uccelli, disposto e pronto a volare, beato sulla sua levità: - / Zarathustra che dice, che ride la verità, non un impaziente, non un fanatico, uno che ama i salti e gli scarti; io stesso ho posto questa corona sul mio capo! / Questa corona di colui che ride, questa corona intrecciata di rose: a voi, fratelli, getto questa corona! Io ho santificato il riso; uomini superiori, *imparatemi* - a ridere!», *ibidem*. Cfr. F. Nietzsche, *Vom höheren Menschen*, in *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 366ss.; it.: *Dell'uomo superiore*, p. 357ss.

53 F. Nietzsche, *Versuch einer Selbstkritik*, cit., p. 22 (trad. it. pp. 14-15).

niso» dello *Zarathustra*. E il motivo risiede nel fatto che l'opposizione manifesta rimuove quella nascosta attraverso un *aut aut* inaggirabile: o c'è Zarathustra o c'è Dioniso. E questo anche solo perché Dioniso è un dio, Zarathustra è un maestro. Dioniso è l'estraneo che rende l'allievo estraneo a se stesso, Zarathustra è il maestro che vuole rendere l'allievo veramente se stesso. Dioniso è la pluralità che tende alla singolarità, Zarathustra è al contrario la singolarità che tende alla pluralità. Tramite Dioniso e il piacere terribile di cui è a caccia il coro dionisiaco, l'individuo sprofonda in una stessità spossessata. Tramite Zarathustra, il maestro, e la verità abissale che pure vuole condividere, l'individuo potrebbe volare sull'abisso che è lo stesso Dioniso. Dioniso squarcia il velo del caos, dell'immane, dell'istintuale insopprimibile, Zarathustra vuole condividere una verità con i suoi allievi, la verità atterrente dell'eterno ritorno, ma pur sempre una verità. È qui che si innesta il vero *aut aut*: *o c'è il maestro, Zarathustra, o c'è colui che non potrà mai esserlo, Dioniso. O c'è il dio, Dioniso, o c'è il ponte*⁵⁴ tra la bestia e l'oltreuomo, Zarathustra.

Questa assenza, ovvero l'assenza del «tacere del tutto Dioniso», non viene nel testo pubblicato in alcun modo riferita né ricordata, né presagita né evocata; quindi, di fatto essa viene dispersa anche solo perché non raccolta. Per siffatto motivo essa è da considerarsi una mancanza definitiva che non può essere riscattata dagli incroci che invece si realizzano, come quello che abbiamo avuto già modo di considerare, ovvero l'incrocio presente nella conclusione del *Tentativo di autocritica* de *La nascita della tragedia*, e soprattutto come quello presente in *Ecce homo*, testo volutamente distante – anche solo perché pienamente retrospettivo e in alcun caso sperimentale – dallo spirito dello *Zarathustra* e in cui in effetti Dioniso e Zarathustra sembrano essere presenti simultaneamente, né tantomeno in quello che 'accade' nei *Ditirambi di Dioniso* che è un altro testo in cui agisce, come vedremo, una certa simultaneità, seppur dettata più che altro da

54 «La grandezza dell'uomo [che segue l'insegnamento di Zarathustra, n.d.a.] è quella di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*», in F. Nietzsche, *Zarathustra's Vorrede*, cit., pp. 16-17 (trad. it. p. 8).

occasioni editoriali. È il caso secondo noi di sottolineare questo: “sembrano essere presenti simultaneamente”. Se partiamo da *Ecce homo*, è infatti possibile constatare che è sì vero che in maniera inedita Nietzsche fa interagire Dioniso e Zarathustra, ma lo fa in maniera assolutamente non sostanziale. Più che un’interazione si configura, infatti, un dialogo mancato, che in quanto tale può essere presto spiegato: in un testo come *Ecce homo* Zarathustra è di fatto lo *Zarathustra*; lo Zarathustra di cui si parla in queste pagine è il libro stesso più che la sua figura, è quello che il libro rappresenta in questa che è a tutti gli effetti una retrospettiva sulla sua opera che Nietzsche condivide con i suoi lettori.

Proprio in questa enormità di spazio, in questa accessibilità a ciò che è opposto [*in dieser Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten*], Zarathustra sente di essere la più alta specie dell’esistente [*als die höchste Art alles Seienden*]; [...]. Ma questo è il concetto stesso di Dioniso [*Aber das ist der Begriff des Dionysos selbst*].⁵⁵

Troviamo in questo passaggio una effettiva compresenza di Dioniso e Zarathustra che, tuttavia, sembra non bastare per una loro interazione, per una interazione come quella che aveva coinvolto prima e dopo Dioniso con Apollo e Dioniso con il crocifisso. Il fatto che in questo testo sia affermato che il *concetto* di Dioniso e Zarathustra è lo stesso spalanca in realtà ancora di più una voragine: il concetto è lo stesso, ma sono loro due a non poter essere lo stesso. Eppure, è in questo testo che la necessità del-

55 Considerata la rilevanza di tale brano per la nostra argomentazione, lo riportiamo anche in questa nota nella sua interezza: «Proprio in questa enormità di spazio, in questa accessibilità a ciò che è opposto, Zarathustra sente di essere la più alta specie dell’esistente; e se si ascolta come egli la definisca, si rinuncerà a cercare il suo simbolo. – l’anima, che ha la scala più lunga e può giungere alla maggiore profondità, l’anima dall’estensione più ampia, che dentro di sé può correre ed errare e vagare, la più necessaria, che per suo piacere si precipita nella casualità, l’anima che è, e che si immerge nel divenire, l’anima che ha e che vuole gettarsi nel volere e nel desiderio – che fugge se stessa, raggiungendosi nell’orbita più vasta, l’anima più saggia, cui la follia parla più suadente di tutto, la più capace di amare se stessa, in cui tutte le cose hanno il loro corso e ricorso, flusso e riflusso – Ma questo è il concetto stesso di Dioniso »; cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 344 (trad. it. pp. 353-354).

la formulazione di un «*pathos dell'affermazione* [*das jasagende Pathos*] *par excellence*» ovvero di un «*pathos* tragico [*das tragische Pathos*]»⁵⁶ fa avvenire quello che può essere considerato l'unico "incontro-non-incontro" tra Dioniso e Zarathustra, come neanche nei *Ditirambi* può avvenire: nella pagina successiva a quella appena citata Nietzsche parla di «*ein solcher Dionysos*», «questo», «un tale Dioniso» per riferirsi alla «più profonda melanconia» che «riesce a diventare ditirambo»⁵⁷: basta questo per cambiare le sorti di quel «tacere del tutto Dioniso»? A nostro avviso non è possibile affermarlo, per una certa ansia risolutiva e allo stesso tempo irenica che anima questo tentativo, cosa tra l'altro evidente nella conclusione dell'intero testo nella quale a tornare è non a caso addirittura l'opposizione tra Dioniso e il crocifisso: «Sono stato capito? – *Dioniso contro il crocifisso...*»⁵⁸. Dopo aver fatto incontrare in nessun luogo Dioniso e Zarathustra, *Ecce homo* si conclude con l'opposizione al crocifisso, tutt'uno con la comprensione della svolta epocale di cui il testo, in quanto testimonianza di un'intera esistenza di pensiero, è traccia viva.

Non sembra, dunque, secondo chi scrive che questo incontro-non-incontro comunque presente in *Ecce homo* sia un vero incontro tra Dioniso e Zarathustra, così come non sembra che un tale incontro si realizzi nel testo che contiene in sé l'elemento osmotico più rilevante da dover considerare, ovvero l'osmosi tra *Così parlò Zarathustra* e i *Ditirambi di Dioniso* presente in questi ultimi. I ditirambi sono tutt'uno con Dioniso: così come Apollo veniva invocato come «Peana», Dioniso «veniva invocato come Ditirambo»⁵⁹; si tratta dunque di una corrispondenza totale. Si badi bene, tuttavia, alla fine nei *Ditirambi* l'osmosi si configura come un incontro che in realtà non avviene, il luogo di questo possibile incontro sarebbe il ditirambo, ma nessuno dei due, né Dioniso né Zarathustra, si presenta. Dioniso appare alla sola Arianna nell'epifania di una apparizione che continuamente fa i conti con l'abbandono subito dalla donna, così come presente ne

56 Ivi, p. 336 (trad. it. p. 345).

57 Ivi, p. 345 (trad. it. p. 355).

58 Ivi, p. 374 (trad. it. p. 385).

59 K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, cit., p. 137 (trad. it. p. 206).

*Il lamento di Arianna*⁶⁰, mentre Zarathustra di fatto viene citato più volte nei suoi *Canti*, alcuni tra l'altro già pubblicati. L'osmosi ditirambica non consente un reale incontro tra i due: Dioniso e Zarathustra non possono incontrarsi perché se c'è l'uno non può esserci l'altro. E questo perché è il Nietzsche di Dioniso a essere differente e inconciliabile con il Nietzsche di Zarathustra.

Eppure questi riferimenti in *Ecce homo* e il fatto che protagonista dei *Ditirambi* sia il vate persiano molto più del dio della vite e del miele hanno in qualche modo rimosso la domanda, il dubbio sul loro rapporto, ovvero sulla loro opposizione. La trama nascosta si è trasformata in una trama manifesta che ha rimosso l'opposizione.

Ci addentriamo in questo modo nei meandri, ovviamente labirintici, del *principium differentiationis*: la differenza di Zarathustra è la differenza che è Zarathustra. Questa differenza risiede essenzialmente nel fatto che lui è un *maestro*. Con questo non vogliamo assolutamente negare la natura di magistero dell'insegnamento proprio di Cristo che nei *Vangeli* viene continuamente indicato come "Rabbi". Tuttavia Zarathustra è maestro di nessuna religione, quindi è davvero un maestro. Mentre per Cristo l'essere maestro è funzione derivata, per Zarathustra, così come vissuto nell'epopea di *Così parlò Zarathustra*, è funzione primaria in quanto matrice identitaria totalizzante. Per questo, per comprendere Zarathustra, vanno indagati proprio i caratteri del suo essere maestro. In quanto maestro, egli non è mai soltanto se stesso, ma è se stesso soltanto in relazione ai suoi allievi, anche se questi ultimi sono 'solo' i suoi animali. Divorato dal dubbio, dominato dall'impossibilità di ogni stabilità, Zarathustra non sarà mai l'oltreuomo che pure è di fatto "condannato" a insegnare. Sarà sempre e solo un «cavo», una corda, una fune tesa sull'abisso, sempre e solo metamorfosi [*Verwandlung*]⁶¹, mai la compiutezza di tale metamorfosi. Se è vero che *Übermensch* non

60 Cfr. F. Nietzsche, *Klage der Ariadne*, in *Dionysos-Dithyramben*, KSA 6, pp. 398-401; it.: *Lamento di Arianna*, in *Ditirambi di Dioniso e Poesie postume (1882-1888)*, OFN, vol. VI, tomo IV, versione di G. Colli, Adelphi, Milano 1970, pp. 47-53.

61 Cfr. F. Nietzsche, *Von den drei Verwandlungen*, in *Also sprach Zarathustra*, cit., pp. 29-31; it.: *Le tre metamorfosi*, pp. 23-25.

è semplicemente oltreuomo né ancora più semplicemente superuomo, ovvero soggettività a tutti i costi potenziata, bensì, come propone Vitiello, “uomo dell’oltre”⁶², allora questo è possibile perché è l’oltreuomo ad appartenere all’oltre, giammai l’oltre ad appartenere all’uomo come qualcosa di decidibile e predeterminabile.

Zarathustra è prima di tutto un maestro, dunque necessariamente relazionato all’altro come alterità, anche quando questo altro non può che essere deriso e condannato perché incapace di liberazione. Per Dioniso l’altro come alterità non esiste, perché Dioniso non conosce allievi, ma soltanto seguaci. È forse questo il motivo per cui il nichilismo di Nietzsche è voragine invalicabile? Perché in esso l’altro e l’alterità non sono contemplati? Non riteniamo che la domanda sul nichilismo in Nietzsche vada posta in siffatto modo, ovvero vada posta come una domanda su Nietzsche nichilista, perché essa è domanda fondamentale, quindi domanda del fondamento. Questo significa che la questione non è neanche se il nichilismo in Nietzsche sia mera opposizione all’etica. In quanto domanda fondamentale, *il nichilismo in Nietzsche non è nichilistico*. Il nichilismo in Nietzsche è bisogno di porre la domanda circa il nichilismo non rifiutandolo. Si potrebbe anche affermare che Nietzsche non fosse un mero nichilista proprio per la necessità di non rifiutare il nichilismo in quanto domanda fondamentale. La domanda sull’assenza o meno di un riconoscimento dell’alterità nel suo pensiero che non permetterebbe a tale pensiero di superare la deriva nichilistica deve tenere conto del fatto che esiste una vera alterità, ma non è un’alterità funzionale, bensì identitaria: l’alterità di Zarathustra come maestro.

Zarathustra non è soltanto il *Lehrer der grössten Lehre*⁶³, ovvero il maestro dell’eterno ritorno e dell’oltreuomo – insegnamenti

62 Definizione proposta durante l’intervento su *Eresia/Zarathustra* tenuto alla XX Edizione del Seminario Permanente Nietzscheano su *Nietzsche, la memoria e l’oblio*, Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli, 19 dicembre 2023.

63 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, KSA 9, 11[141], p. 494; it.: *Frammenti postumi (1881-1882)*, in *Idilli di Messina. La gaia scienza e Frammenti postumi (1880-1882)*, OFN, vol. V, tomo II, versione di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano, p. 352.

entrambi che possono essere impartiti giammai teorizzati –, ma è anche un maestro volenterosamente ermeneutico, che non impone le sue dottrine, ma che soffre in esse e le dona senza pretendere nulla in cambio, senza pretendere di acquisire benevolenza o addirittura affermare una mera imposizione di grandezza: «Io amo colui l'anima del quale si dissipa e non vuol essere ringraziato, né dà qualcosa in cambio: giacché egli dona sempre e non vuol conservare se stesso»⁶⁴. Per siffatto motivo in queste pagine tradurremo *Lehre* sempre 'semplicemente' con *insegnamento*, perché con questo termine non si intende alcun sistema, ma il contenuto che il maestro condivide quando è davvero un maestro e la relazione che sempre attiva con i suoi allievi e anche solo con il suo insegnamento stesso. Anche per questo, quello che viene negato dalla rimozione della vera opposizione di *Dioniso contro Zarathustra* è un principio ermeneutico, il principio ermeneutico del maestro, soppiantato da Dioniso che è un tutt'uno, come Cristo, con la verità che indica: «Io sono la via, la verità e la vita»⁶⁵. Mentre Zarathustra non possiede alcuna verità, essendo condannato a insegnarla, non a possederla.

E non è un caso se alla fine, per l'esistenza di Nietzsche, l'ultimo abbraccio, fatale, sia stato proprio quello con Dioniso e non con Zarathustra: è l'utopia della sintesi, dell'armonia seppur come attraversamento delle contraddizioni, che conduce Nietzsche al crollo, e non il confronto con ciò che è davvero altro, davvero differente da se stessi e che in fin dei conti non può essere ricondotto a se stessi. E il fatto che Nietzsche non si sia realmente reso conto di questo, che non abbia compreso fino in fondo che il percorso del vate persiano non era soltanto una via d'uscita rispetto a una tradizione tanto compromessa quanto soffocante come quella della metafisica, un'opzione esotica capace di scardinare millenarie suggestioni trasformatisi in prigioni invalicabili, ma anche un'alternativa a se stessi e al proprio indomabile *cupio dissolvi*, risulta oltremodo significativo della sua stessa capacità di interpretare il ruolo che queste opposizioni hanno ricoperto nella sua esistenza di pensatore.

64 F. Nietzsche, *Zarathustra's Vorrede*, cit., p. 17 (trad. it. p. 9).

65 Giovanni, 14:6.

E infatti nel pensiero di Nietzsche assistiamo a un ritorno di Dioniso e non di Zarathustra. Dimostrato anche dal fatto che i *Canti di Zarathustra* furono pubblicati, come ultima opera edita, proprio sotto il nome di *Ditirambi di Dioniso*⁶⁶. Un'opera che appare a Giorgio Colli addirittura «guidata da una certa accidentalità»⁶⁷: noi riteniamo che questa “certa accidentalità” dipenda proprio da una commistione di fatto asimmetrica, non perseguibile. I *Ditirambi* accolgono i *Canti* quando ormai si è attuato una sorta di congedo di Nietzsche da Zarathustra nell'ambito di quel ritorno di Dioniso apposto come sigillo di tutto il pensiero nietzscheano. Sembra proprio che Nietzsche senta di non avere più nulla a che fare con il mistico orientale e apponga il sigillo di Dioniso a degli scritti che erano stati precedentemente composti in un orizzonte zarathustriano. Così come i biglietti della follia sono a firma del dio greco (e di Cristo)⁶⁸, giammai di Zarathustra. Questo perché il cerchio davvero si chiude e Nietzsche forse vede in Dioniso esattamente quello che vedeva in lui ai tempi delle prime opere, ai tempi di quella *Nascita della tragedia*

66 «I *Ditirambi di Dioniso* sono l'ultima delle tre opere autorizzate e lasciate pronte per la stampa da Friedrich Nietzsche (le altre due sono: *L'anticristo* ed *Ecce homo*). Sei di essi – cioè quelli non contenuti nel quarto *Zarathustra* – furono pubblicati per la prima volta da Peter Gast in appendice alla prima edizione “pubblica” della quarta parte di *Così parlò Zarathustra* nel 1891», in G. Colli, *Criteri dell'edizione* presenti nell'edizione italiana Adelphi (cit., p. XI).

67 G. Colli, *I «Ditirambi di Dioniso» nell'opera di Nietzsche*, ivi, p. 221.

68 Il 1° gennaio 1889 l'abbozzo di lettera per Catulle Mendès è firmata Nietzsche Dioniso, la dedica allo stesso destinatario che accompagna i *Ditirambi di Dioniso* è firmata Dioniso. Sempre con la firma Dioniso sono le lettere a Cosima Wagner probabilmente del 3 gennaio 1889 (il celebre biglietto «Arianna, ti amo!») e quelle del 4 gennaio a Hans von Bülow, a Jacob Burckhardt, a Paul Deussen, a Franz Overbeck, a Erwin Rohde, a Carl Spitteler e a Heinrich Wiener. La lettera a August Strindberg dei primi di gennaio del 1889, così come quella a Meta von Salis del 3 gennaio 1889, quelle del 4 gennaio 1889 indirizzate a Georges Brandes, a Heinrich Köselitz, a Malwida von Meysenburg, Agli Illustri Polacchi, al cardinale Mariani, a Umberto I re d'Italia e alla Casata di Baden sono invece firmate Il Crocifisso. Cfr. F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, de Gruyter, Berlin/New York 20032, Band 8, pp. 570-579; it.: *Lettere da Torino*, introduzione di G. Campioni, con la collaborazione di M.C. Fornari, Adelphi, Milano 2008², pp. 192-202.

in cui Dioniso non era né più né meno di una salvezza, seppur soltanto estetica nel suo fondamento metafisico? Nietzsche sprofonda nell'aver voluto alla fine una salvezza? Tuttavia il ritorno di Dioniso è necessario anche perché Dioniso è il vero vincitore del cristianesimo in quanto il vero vincitore della morale. Zarathustra, di fatto il primo moralista⁶⁹ della storia, condivide con Dioniso la possibilità di ignorare – l'unico modo per salvarsi da esso? – il cristianesimo e anche per questo diventa figura pivotale per il pensiero di Nietzsche, ma forse ancora troppo vincolato a quella morale che, nel suo connubio inscindibile con la morale cristiana, negli ultimi anni sempre di più si configura ai suoi occhi come il vero male da combattere.

Zarathustra ha il grande merito di aver aperto davvero un nuovo sentiero, una via non greca che ha messo in crisi la Grecia e la sua filosofia nella loro unicità, nel loro essere non più l'inizio e la fine di tutto. Nietzsche ripristina questo inizio e questa fine, ripristinando il cerchio di Dioniso che compare, così come ne *Il lamento di Arianna*, con un lampo in una «bellezza smeraldina»⁷⁰ e che diventa ai suoi occhi il paradigma in cui tutto quello che ha pensato e vissuto regge, perché capace di reggere le opposizioni – anche se non la vera alterità.

A ritornare non può che essere proprio il dio dell'assenza, il *principium differentiationis* parte dalla sua assenza come primaria e originaria, prima di tale assenza non c'è nulla. È il simbolo stesso della maschera che imprigiona Dioniso nel suo essere «immediata presenza e assoluta assenza insieme»⁷¹. In quanto «infinito enigma della duplicità e della contraddizione»⁷², Dioniso, infatti, «si presenta dunque in due modi diversi: come colui

69 «Nessuno mi ha domandato, e avrebbero dovuto domandarmelo, che cosa significhi, proprio sulla mia bocca, sulla bocca del primo immoralista, il nome *Zarathustra*: perché ciò che costituisce l'enorme unicità di quel persiano nella storia è proprio l'opposto», in F. Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 367 (trad. it. p. 377).

70 Cfr. F. Nietzsche, *Klage der Ariadne*, cit., p. 401 (trad. it. p. 53).

71 W.F. Otto, *Das Symbol der Maske*, in *Dionysos: Mythos und Kultus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1939², p. 84; it.: *Il simbolo della maschera*, in *Dioniso. Mito e culto*, a cura di G. Moretti, Adelphi, Milano 2024, p. 120.

72 *Ibidem*.

che scompare e ritorna, come colui che muore e rinasce»⁷³. Dioniso è l'inattuale radicale, colui che manca, che non c'è. E questa sua mancanza, come vedremo agente fin dall'antico culto trieterico⁷⁴, è una pienezza. Come traccia più forte, che si è mostrata anche indelebile, nella storia della cultura della coappartenenza di presenza e assenza, traccia totalmente incarnata da questa figura che, prima del recupero nietzscheano, era stata volutamente rimossa perché ingestibile. Soltanto se si è intrinsecamente assenza si può pensare veramente l'assenza, senza la tentazione delle giustificazioni e delle legittimazioni della presenza.

Dioniso è sì differenza, ma differenza intera, integra, indivisibile, assoluta. Per questo egli in realtà è piena identità. Nel suo essere maestro, Zarathustra è invece differenza sempre aperta, sempre relazionata. La sua identità si plasma nella relazione. Zarathustra è, infatti, quella presenza che Dioniso non può e non deve essere. Che assume su di sé l'onere del superamento che va oltre ogni lusinga dello scomparire. Quando scompare Zarathustra lo fa in maniera plateale, così come quando si ritira dal mondo. Quello che tiene 'presente' Zarathustra, quello che gli impedisce di essere assente, non è altro che il suo insegnamento, il suo essere un maestro. Il suo essere *principium differentiationis*.

Sappiamo come è andata a finire. Nell'opposizione tra *Dioniso contro il crocifisso* che ha trasformato l'opposizione tra *Dioniso contro Apollo* in un'arma per distruggere la metafisica, non più per esaltarla in una lotta, alla fine Nietzsche non riesce a scorgere l'opposizione tra *Dioniso e Zarathustra* e finisce per abbracciare la follia. La demenza ci ha sottratto per sempre Nietzsche perché ha rimosso la differenza, ha rimosso il *principium differentiationis*. Come considerare questa deriva? La follia di Nietzsche è davvero la sua ultima opera? Il suo ultimo, disperato e tragico, libro? La questione è ovviamente dirimente. Si deve in qualche modo inglobare la follia degli ultimi anni all'interno della sua opera? O espellerla come un corpo totalmente estraneo? Si è davvero folli quando il proprio compito

73 W.F. Otto, *Das Schicksal des Dionysos*, ivi, p. 182 (trad. it. *Il destino di Dioniso*, p. 264).

74 Cfr. *infra*, pp. 56ss.

è quello della liberazione? Eppure l'interpretazione per la quale la follia è il compimento, l'acme di tutto il pensiero nietzscheano, che non solo non la contraddice, ma addirittura la compie, è affascinante. Forse troppo. Non solo perché una patologia che conduce alla demenza ha effettivamente colpito il filosofo⁷⁵, ma anche perché la follia come ultima opera del pensiero nietzscheano contraddice Nietzsche come pensatore perché lo mette a tacere. Contraddice, infatti, la volontà di potenza. Che può essere anche volontà di nulla pur di essere, ma non potrà mai essere volontà di silenzio. Dunque, la follia di Nietzsche non è, come in maniera suggestiva si potrebbe pensare, la sua ultima opera perché in realtà non ne è altro che la negazione. Perché contraddice la volontà di potenza, contraddicendo il dire e il pensare del filosofo. Nietzsche è stato filosofo fino alla fine, ovvero fino alla sua fine. Non c'è altra filosofia se non quella prima del crollo, prima dello sprofondare nell'abisso di se stesso. Ma non perché si debba avere paura dell'abisso: proprio Nietzsche è un pensatore che ci ha insegnato questo, ad avere ali di fronte l'abisso⁷⁶, e quindi ci ha insegnato a vedere nell'abisso il luogo su cui poter volare, non in cui sprofondare. Ma perché il silenzio della demenza ci ha per sempre sottratto il Nietzsche filosofo, ovvero tutto quello che abbiamo sempre avuto di Nietzsche. Non si deve mai avere paura della follia, ma si deve sempre contrastare il silenzio come inerte assenza di parole che mette a tacere per sempre la voce di un filosofo. E non pensare che questo tacere drammatico abbia in qualche modo scalfito quella che rimane una delle parabole filosofiche più significative della contemporaneità. Questo a Nietzsche lo dobbiamo.

75 Recenti studi individuano nella CADASIL la malattia degenerativa di cui soffriva Nietzsche. Cfr. per esempio D. Hemelsoet, K. Hemelsoet, D. Devreese, *The Neurological Illness of Friedrich Nietzsche*, in «Acta Neurologica Belgica», 108(1), 2008, pp. 9-16.

76 «Ali occorre avere, quando si ama l'abisso», in F. Nietzsche, *Zwischen Raubvögeln*, in *Dionysos-Dithyramben*, cit., p. 390 (trad. it. p. 33). Sulla questione dell'abisso in Nietzsche mi permetto di rinviare al mio *Tra desiderio e paura. L'abisso come Abgrund nello Zarathustra di Nietzsche*, in «Logoi.ph – Journal of Philosophy», V (13), 2019, pp. 72-83. Anche partendo dal concetto di abisso in Nietzsche ho elaborato una topologia dell'abisso sulla base di un passaggio “dall'abisso agli abissi” per il quale mi permetto di rinviare al mio *Dall'abisso agli abissi. Per una topologia dell'abisso, in dialogo con il pensiero poetico*, in «Logoi.ph – Journal of Philosophy», N. X, 24, 2024, pp. 312-320.

PRIMA PARTE

IL MAESTRO COME DIFFERENZA

1. «Così parlò Dioniso»

il mito ha mentito.

Gottfried Benn¹

Dioniso è un arcaico futuro, un arcaico che ancora ci parla. È la figura che più di altre rappresenta l'arcaicità greca come commistione di greco e di barbaro che mette in crisi l'ideale oleografico di una grecità ispirata ad armonia e perfezione. È la sua figura che spinge Nietzsche a rivoluzionare il modo con cui guardare alla antica sapienza greca trovandogli un nemico che è anche uno specchio, quell'Apollo con cui combatte in una fratellanza imprescindibile.

In un frammento risalente all'autunno 1885-autunno 1886, Nietzsche, sornione e curioso, dialoga a tu per tu con il dio barbaro e barbarico:

“Mi sembra che tu abbia cattive intenzioni”, dissi un giorno al dio Dioniso: “cioè di mandare in rovina gli uomini”. – “Forse”, rispose il dio “ma in modo che me ne venga qualcosa”. “Che cosa mai?” chiesi io incuriosito. “Chi mai? dovresti chiedere”. Così parlò Dioniso [*Also sprach Dionysos*], e tacque quindi nel modo che gli è proprio, e cioè in maniera tentatrice. – Avreste dovuto vederlo! Era primavera, e tutti gli alberi erano pieni di giovane linfa.²

1 «die Mythe log», in G. Benn, *Verlorenes Ich*, in *Gedichte*, Fischer, Frankfurt am Main 1999, p. 309s.

2 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA 12, 2[25], p. 76; it.: *Frammenti postumi 1885-1887*, OFN, vol. VIII, tomo I, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975, p. 66.

Così parlò Dioniso. Il dio del sangue e della carne che in cambio di se stesso continua a volere sempre e solo sangue e carne. A volere un *chi/Wer* e non un *cosa/Was*. Il *principium individuationis* che perimetra l'identità dell'individuo, appannaggio esclusivo dell'ideale apollineo, eleva l'individuo, ma non riesce a ottenerne davvero le massime potenzialità: soltanto Dioniso può far orientare l'uomo verso se stesso, verso non un *cosa*, bensì il suo *chi*, un chi che attraversa le sofferenze dell'esistere che annichiliscono per fiorire così come fioriscono gli alberi di giovane linfa primaverile.

Anche in un altro frammento risalente all'aprile-giugno 1885 Nietzsche annuncia *Also sprach Dionysos*, con una variante oltremodo significativa: *Also sprach zu mir Dionysos*, così parlò a me Dioniso. Anche in questo caso tutto attorno è intriso della giovane linfa della primavera, stagione, dalle Antesterie³ in poi, dionisiaca per antonomasia in quanto stagione della rinascita e dei nuovi frutti. Soprattutto, anche in questo frammento la domanda, che sempre si pone in una specie di dialogo personale con il dio, è sempre la stessa: non un *cosa*, ma un *chi*:

Mi sembra che stai tramando cattiverie per rovinare l'uomo, è vero?
 Forse, rispose il dio; ma solo per farne venir fuori qualcosa per lui.
 – E cosa mai? Chiesi io incuriosito. Chi mai? dovresti chiedere.
 Così parlò a me Dioniso.⁴

3 «Dai tempi di Pisistrato, ad Atene le feste celebrate in onore di Dioniso erano quattro ed erano distribuite nei mesi dell'inverno. Tali feste erano: le «Dionisie ai campi», che avevano luogo nel mese di Posidone, corrispondente all'incirca al nostro mese di dicembre; le Lenee, celebrate in febbraio-marzo, nel mese di gamelione; le Antesterie, così denominate con riferimento al mese di antesterione (nel febbraio-marzo all'incirca); le Grandi Dionisie, che cadevano nel mese di elafebolione (marzo-aprile). L'antichità e la generale diffusione di almeno due di queste feste sono attestate dal fatto che il loro nome ha relazione con la designazione dei mesi che in molte città vi corrispondevano», in H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, cit., p. 40 (trad. it. p. 38).

4 «Era primavera e tutti gli alberi erano turgidi di giovane linfa; mentre me ne andavo attraverso il bosco e meditavo su una fanciullaggine, mi intagliai uno zufolo, senza saper bene perché lo facessi. Ma non appena me lo misi in bocca e presi a zupolare, mi apparve davanti il dio che io conosco già da un pezzo. Dunque, tu, acchiappatopi, cosa fai lì? Tu mezzo gesuita

Perché Nietzsche ritorna dal dio che cerca un chi e non un *cosa*? Perché soltanto un dio che cerca un chi e non un *cosa* può ritornare sotto forma di linfa vitale e non come dogma religioso.

Dioniso è per Nietzsche un cerchio che si chiude. Con il ritorno di Dioniso nell'ultimissima fase del pensiero nietzscheano si chiude infatti definitivamente quel cerchio aperto fin dalla sua prima prova filosofica che come giovane e geniale professore di filologia classica aveva elaborato. L'eterno ritorno come primaria legge universale incombente sulla ventura di tutta l'umanità irrompe nel pensiero di Nietzsche, facendo ritornare come uno spettro insopprimibile proprio quel Dioniso che tanto aveva infervorato il giovane filologo, che non temeva di sfidare consolidate consuetudini storiografiche proponendo un nuovo sguardo sulla grecità e di conseguenza su tutta la cultura occidentale. Tuttavia, Dioniso come *un cerchio che si chiude* non caratterizza soltanto l'opera di Nietzsche, ma paradossalmente anche quella di uno dei suoi più acerrimi avversari, ovvero Euripide. Molto probabilmente *Le Baccanti* sono infatti l'ultima opera del drammaturgo ateniese, che sceglie come congedo un ritorno all'inizio del mondo tragico, a quel mondo dionisiaco che rappresenta «il nucleo essenziale della tragedia al suo primo fiorire»⁵. Il destino apparecchia uno spettacolo nello spettacolo: il 'traditore' Euripide torna a casa e da morto vince le *Grandi Dionisie* del 403 a.C. proprio con una trilogia comprendente *Le Baccanti*, proprio con un inno a Dioniso e proprio con un inno a Dioniso come dio del ritorno: nella sua infedeltà, anche il degeneratore della 'pura contaminazione' barbarica della tragedia rimane fedele a ciò che ha tentato di distruggere, rimanendo fedele a quel Dioniso che ha cercato di moralizzare e di razionalizzare, ovvero, nell'ottica

e musicista – quasi un Tedesco! Mi meravigliai che il dio cercasse di lusingarmi a questo modo, e mi proposi di stare in guardia con lui. Ho fatto di tutto per istupidirli, li ho fatti sudare nel letto, ho dato loro da mangiare polpette, li ho fatti bere fino a cader per terra, ho fatto di loro degli eruditi e degli sgobboni, ispirai loro sentimenti miserabili di un'anima servile», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, cit., 11, 34[181], p. 482 (trad. it. p. 160).

5 F.M. Pontani, introduzione a *Le Baccanti*, in E. Mandruzzato, F.M. Pontani, L. Traverso, M. Valgimigli (a cura di), *I tragici greci. Eschilo, Sofocle, Euripide*, Newton Compton, Roma 2010, p. 1176.

nietzscheana, di svigorire e quindi di annientare nella sua autentica essenza energetica inviolabile. Sia per Nietzsche che per Euripide Dioniso ritorna per favorire una conclusione definitiva dopo essere stato un punto sorgivo di domanda: *per i due avversari Dioniso diventa prima e ultima parola*.

Tuttavia, che *Le Baccanti* siano l'unica tragedia greca che vanta come protagonista primario Dioniso non può che essere considerata come un'altra declinazione del *principium individuationis* apollineo, l'ennesima oggettivazione artistica del dio nemico che rinnega la linfa energetica dell'eccedenza dionisiaca potenzialmente inceneritrice. Nella tragedia attica Dioniso non può essere protagonista perché non può essere soggetto, egli può 'solo' essere evocato dall'inaudito della musica, dal coro, da una pluralità di soggettività che ne fluidifica e scioglie la consistenza sostanzialistica. Dioniso non può essere realmente 'comunicato' se non nella comunione della musica, richiamato in vita dal coro come corpo della *zoé* e non mero corpo di *bios*, offerto nella percussione del ritmo ossessivo dei suoi strumenti che ritmano un nuovo modo di stare al mondo senza restrizioni nei confronti dell'istinto e dell'eccesso. Per questo non può essere in realtà protagonista di alcuna prestazione che non sia il suo evanescente oblio di sé: «Se a questo orrore aggiungiamo l'estatico rapimento che, per la stessa violazione del *principium individuationis*, sale dall'intima profondità dell'uomo, anzi della natura, riusciamo allora a gettare uno sguardo nell'essenza del *dionisiaco*, a cui ci accostiamo di più ancora attraverso l'analogia con l'ebbrezza. O per l'influsso delle bevande narcotiche, cantate da tutti gli uomini e dai popoli primitivi, o per il poderoso avvicinarsi della primavera, che penetra gioiosamente tutta la natura, si destano quegli impulsi dionisiaci, nella cui esaltazione l'elemento soggettivo svanisce in un completo oblio di sé [*Selbstvergessenheit*]⁶. Anche per questo Dioniso non può essere protagonista di nessuna tragedia, perché è già prima di ogni tragedia e quando dimentica, non dimentica qualcosa fuori di sé, ma se stesso. Proprio su un oblio come oblio di sé e su un oblio come forza attiva e creatrice si gioca una delle tante differenze tra la figura di Dioniso e quella di Zarathustra, su cui torneremo.

6 F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., pp. 28-29 (trad. it. pp. 24-25).

Per ogni aspetto Dioniso parla a Nietzsche sempre sotto forma di domande fondamentali. Cosa che si evince in maniera evidente nel fatto che, seppur progettati e in parte elaborati precedentemente, l'ultima opera pubblicata da Nietzsche sono proprio i *Ditirambi di Dioniso* che, nonostante nascano dai *Canti di Zarathustra*, rappresentano a tutti gli effetti il sigillo di tutto un percorso di pensiero e di vita. E come non pensare anche ai cosiddetti "biglietti della follia", potentissimi nella loro veemente e sincera occasionalità, in cui a un certo punto ritorna irrompendo lo stesso Dioniso, alternandosi in una serie di impressionante e drammatica tensione, con Crocifisso e Anticristo⁷. A queste occorrenze bisogna aggiungere i frammenti tardi, in cui a ritornare sarà il solo Dioniso, divoratore del fratello-nemico Apollo, pronto per sfide ancora più epocali come quella, appunto, contro il crocifisso.

Dunque, *tra i ritorni che caratterizzano l'opera nietzscheana, quello davvero 'eterno' è il ritorno di Dioniso*. Anche in questo caso Nietzsche sovverte una tradizione ben consolidata che vede nel dio tracio primariamente l'antesignano dell'arrivo⁸, *der kommende Gott*⁹ secondo l'illuminante definizione di Hölderlin, il dio barbarico che giunge, che approda, che è costitutivamente straniero, come sappiamo, uno «strano straniero»¹⁰, il colonizzatore di terre e di anime, l'annunciatore di qualcosa di nuovo e di diverso che squarcia le certezze autoctone provenendo rigorosamente da un altrove necessariamente distante: «certo tra gli dèi della Grecia Dioniso è il più cosmopolita. [...] In nessun luogo è a casa sua. [...] Dio nomade, ha un regno senza capitale»¹¹. Essere Dioniso significa primariamente abitare in nessun luogo, provenire da nessun luogo, la Tracia, Tebe, Creta o altro, per giungere in nessun luogo. Anche in questo caso

7 Cfr. *supra*, p. 37.

8 Cfr. K. Kerényi, *Die Mythen der Ankunft*, in *Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens*, cit., pp. 91-123 (trad. it. pp. 133-182).

9 F. Hölderlin, *Brot und Wein*, in *Sämtliche Werke und Briefe*, Band 1, cit., p. 412 (trad. it. p. 521). Si cfr. inoltre W.F. Otto, *Der kommende Gott*, in *Dionysos: Mythos und Kultus*, cit., pp. 74-80 (trad. it. *Il dio che viene*, pp. 105-113); M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.

10 J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, pp. 96ss. (trad. it. pp. 44ss.).

11 M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, cit., p. 8 (trad. it. pp. 3-4).

la figura dionisiaca si alimenta di una forza al tempo stesso centripeta e centrifuga: Dioniso è l'estraneo sfuggente, lo straniero imprevedibile, lo scacco dell'integrità occidentale, che mette in crisi distruggendo senza alcuna volontà di distruzione e ricomponendo senza alcuna volontà di ricomposizione. Tuttavia è altrettanto fondamentale ricordare che ci sono testimonianze che ritengono «superata l'idea che Dioniso sia un dio straniero, entrato nel *pantheon* greco solo in tarda età (i primi dati storici attestano un suo culto a Pilo già verso la fine del XIII secolo a.C.)»¹². Proprio per questo motivo dirompente è risultata la decifrazione della lineare B che ha dimostrato che in realtà esisteva un culto dionisiaco in terra greca sin dal II millennio a.C.¹³. Ma anche un'alternativa di siffatto genere può e deve essere considerata mero inganno dionisiaco: nonostante questo, infatti, egli rimane lo straniero per antonomasia perché «le orge dionisiache furono sempre viste dai Greci come qualcosa di difficile da accettare perché estraneo alla loro mentalità logica e razionale, capace di scatenare le potenze più nascoste e irrefrenabili del corpo e dell'anima»¹⁴. Dioniso è la minaccia a un'identità intesa come integrità, è il rimosso della ragione occidentale, indica verso una sorta di inconscio collettivo indecoroso ed eccedente, che andava superato e di conseguenza rimosso. Cosa che è effettivamente e inesorabilmente accaduta. Fino alla riscoperta di Nietzsche, il dionisiaco si era in effetti inabissato nell'inganno di se stesso come rimozione, ma non appena esso è riaffiorato proprio grazie al nostro autore si è di nuovo reimpossessato della scena, che non ha più abbandonato¹⁵.

Una personalità quella dionisiaca scissa e ambigua, fortemente connotata da sfaccettature e prospettive differenti. È il mito stesso a dirci che non esiste un solo Dioniso: le numerose varianti del mito rispecchiano una figura polidentitaria, cangiante e ip-

12 S. Poli (a cura di), *Gli Inni Omerici*, introduzione di F. Ferrari, Utet, Torino 2010, p. 63.

13 Cfr. C. Antonelli, *Dioniso: una divinità micenea*, in E. De Miro, L. Godart, A. Sacconi (a cura di), *Atti e memorie del secondo congresso internazionale di micenologia*, GEI, Roma 1996, vol. 1, pp. 169-176.

14 S. Poli (a cura di), *Gli Inni Omerici*, cit., pp. 63-64.

15 Per le variegate declinazioni artistiche del dionisiaco nel Novecento, si cfr. M. Fusillo, *Il dio ibrido. Dioniso e le «Baccanti» nel Novecento*, il Mulino, Bologna 2006.

notica, impossibile da catalogare e allo stesso tempo fortemente caratterizzante l'animo antico. Garanzia di questa identità polifonica è l'antica apposizione di numerosi nomi oltre che epiteti diversi associati a Dioniso, venerato come divinità essenzialmente polinomiale: tra i più celebri Fanes/Phanes, Evio, Bromio, Lisio. La sua polidentità e la sua polinomialità derivano in primis dalla sessualità fluida e aperta che erompe dal suo ermafroditismo: «una larga se pure non completa identità» lo vede come Ortos o Enorches da un lato, ma anche come

Pseudanor, “lo pseudomaschio”, per non enumerare tutti i suoi nomignoli come gynnīs, “il femminile”, o arsenothelys, “l’androginò”. L'appellativo Dyalos, “l’ibrido”, si riferisce certo alla sua natura ermafroditica e, tutti insieme, a racconti segreti intorno alla bisessualità del dio. Ma epiteti come Dendreus, Dendrites, Endendros, “il dio-albero” o “che è nell'albero”, oppure quelli che alludono all'e-suberanza e alla crescita vegetale, come Phleon, Phleus, Phloios, dimostrano che nel suo caso non si trattava di un ermafroditismo umano, ma di quello che contraddistingue la maggior parte degli alberi, costituendo la loro completezza. Altri epiteti si riferiscono al polo opposto della storia di Dioniso: al carattere selvaggio di Zagreo. Omestes e Omadios significano un essere che mangia carne cruda, Erifo invece il dio come capretto, che veniva sbranato in suo onore. Quale Aigobolos egli uccideva le capre; quale Melanaigis, portava una nera pelle di capra; quale Anthororraistes uccideva anche uomini – e tutto ciò in quella fase che nella sua storia precedeva le apparizioni in forma vegetale. Egli aveva certamente a che vedere con le piante anche nella sua fase sotterranea.¹⁶

Risulta evidente come ogni nome apposto a Dioniso non indichi semplicemente una nominazione individuale, ma nomini esso stesso un mondo circostante che da lui viene caratterizzato. E infatti egli veniva nominato anche come:

16 K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen. Götter, Menschen und Heroen, Teil I, Die Götter- und Menschheitsgeschichten*, hrsg. von M. Kerényi, Klett-Cotta, Stuttgart 1997, p. 198; it.: *Gli dèi e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita della civiltà*, trad. di V. Tedeschi, il Saggiatore, Milano 2009, p. 209.

Kissos, “edera”, oppure – rilevando un altro aspetto della medesima sfera – Sykites o Sykeates, il “dio del fico”. Quale Omfacite, egli era il dio dell’uva immatura; quale Lysios o Lieo, “colui che scioglie”; quale Nyktelios, il dio delle feste notturne; quale Mysteres, “l’iniziato”; quale Bromio, dio del chiasso delle processioni bacchiche; quale Eues o Euios, dio del grido euoi. Questi epiteti si riferiscono quasi tutti all’apparizione di Dioniso come dio del vino. Un’epifania particolare era espressa nel nome Iakchos: nome e grido nello stesso tempo, con cui si celebrava il bambino divino dei misteri eleusini e che non per caso ricordava Bacco, secondo nome di Dioniso. Iakchos e Bacco non significavano affatto due divinità differenti e, se esse venivano distinte l’una dall’altra, ciò era soltanto per indicare in Iakchos anche un Dioniso.¹⁷

Bacco è infatti l’altro Dioniso pur essendo di fatto lo stesso, un suo nome già greco che diventa successivamente latino e proprio come Bacco, dopo l’oblio subito nel Medioevo, Dioniso ritorna da protagonista in veri e propri capolavori nel Rinascimento: da Michelangelo a Leonardo, fino a post-rinascimentali Caravaggio e Velázquez, di Bacco viene esaltata la divinità legata al vino, alla fanciullezza e all’ebbrezza. Ma è nell’età romantica che Dioniso inizia a riprendersi la scena dalla quale era stato espulso e che lo porterà, proprio tramite Nietzsche, ad assumere una centralità culturale destinata a non ridimensionarsi mai più. Già Schelling lo definiva il «dio più alto»¹⁸ partendo proprio dalla coesistenza in un’unica figura del fero cacciatore Zagreo, del dio del vino Bacco e del figlio della madre terra Demetra Jacco/Jachos. L’intensa estrema della figura di Dioniso, così eccedente rispetto a ogni forma di ingabbiamento o suddivisione trovava nello spirito romantico una corrispondenza di forte impatto, che catalizza pienamente una visione della vita e dell’arte traboccante di senso.

La stessa immagine di Dioniso come lo straniero errante è oltremodo indicativa di queste sollecitazioni romantiche che investono

17 Ivi, p. 199 (trad. it. p. 210).

18 F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1841/42), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, p. 226; it.: *Filosofia della rivelazione*, volume secondo, Diciannovesima Lezione, a cura di A. Bausola, Zanichelli, Bologna 1972, p. 4.

pienamente questa figura irraggiungibile nella sua pienezza senza sconti, leggero e inesorabile nell'attraversare contraddizioni e nel porre dilemmi assordanti, una divinità ctonia e allo stesso tempo desiderosa di mostrarsi nel suo fare: «della parusia una maniera privilegiata di agire. Dioniso è infatti per eccellenza il Dio che viene: appare, si manifesta, viene a farsi riconoscere. Epifane itinerante [...] lo si trova dappertutto»¹⁹. Un dio così seduttivo e onnipervasivo da penetrare anche in altre culture e in altre geografie, come quella egiziana, fino a impersonare, secondo Erodoto²⁰ e Plutarco²¹, lo stesso Osiride, anch'egli destinato a essere dilaniato e smembrato per poi essere ricomposto e rinascere²². Nell'avvincente sincretismo filosofico-religioso delle civiltà antiche non solo la coppia Dioniso e Demetra viene personificata dalla coppia egiziana mitologica per antonomasia di Iside e Osiride²³, ma addirittura il fratello/figlio Osiride stesso non è altri che Apollo (Arueris)²⁴, seminando una commistione mitologica e valoriale che è tutt'uno con una eccedenza pensata anche in siffatto caso non come un attributo opzionale, ma come identità primaria.

Dioniso giunge per insegnare la rinascita e lo stravolgimento di se stessi e della propria cultura di riferimento. Per cambiare i Greci in maniera radicale e profonda. Non si accontenta di

19 M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, cit., p. 14 (trad. it. p. 11).

20 «Osiride è colui che in greco viene chiamato Dioniso», in Erodoto, *Storie*, a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, U.T.E.T., Torino 1998, vol. I, Libro II, 144, 1-2, p. 435. Per una ricostruzione di tale problematica, si cfr. G. Biondi, *Nietzsche e il mistero di Osiride secondo Erodoto e Plutarco*, in «Idee. Rivista di filosofia», 48 (2001), pp. 123-124.

21 «[...] anche Dioniso del resto viene chiamato Hyes, perché è il signore della natura umida, e si identifica con Osiride», in Plutarco, *Iside e Osiride*, trad. di M. Cavalli, Adelphi, Milano 1985, p. 96.

22 «Infine, la conclusiva rinascita di Osiride, con la connessa generazione di un nuovo figlio, rispecchia la stessa rinascita di Dioniso, l'eterno fanciullo», in G. Biondi, *Nietzsche e il mistero di Osiride secondo Erodoto e Plutarco*, cit., p. 125. Cfr. inoltre Plutarco, *Iside e Osiride*, cit., p. 77.

23 Riferendosi a Iside e Osiride, Erodoto afferma che «Demetra e Dioniso sono i sovrani dell'Oltretomba»; in Erodoto, *Storie*, cit., vol. I, Libro II, 123, 1, p. 411. Tradizione presente anche in Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, volgarizzata dal Cav. Compagnoni, tomo I, Sonzogno, Milano 1820, pp. 43-44. Si cfr. anche Apuleio, *Le metamorfosi*, XI, 5, a cura di L. Nicolini, BUR, Milano 2005.

24 Plutarco, *Iside e Osiride*, cit., pp. 71-72.

stravolgere usi e tradizioni, egli pretende di stravolgere la stessa identità greca. Basti pensare al suo rapporto, invero rivoluzionario, con le donne: «Dioniso si è rivelato anzitutto alla donna, è stato riconosciuto e accolto anzitutto da lei, che ne ha diffuso il culto sia per mezzo delle armi che dell'insegnamento. Sulla donna egli ha fondato la sua sovranità, a lei concede i propri favori, da lei egli è stato fatto oggetto di culto. Alla donna egli ha svelato e confidato il mistero della sua religione»²⁵. Scrive a questo proposito Vernant riprendendo Jeanmaire e Gernet²⁶ che «in uno dei suoi aspetti fondamentali, il menadismo», proprio il dionisismo, «è innanzitutto, e per predilezione, cosa di donne»²⁷. Dioniso, l'ermafrodito per antonomasia, maschio e femmina all'unisono, rimane un dio delle donne, ovvero emblema del trionfo tragico di chi socialmente viene considerato inferiore e quindi destinato a essere rimosso nella sua rilevanza, così come Dioniso è stato di fatto rimosso in quanto eccesso incontrollabile e ingestibile.

La parabola di Dioniso come dio delle donne si conclude in un modo feroce nel momento in cui egli sarà dio anche di quelle donne che alla fine, sotto forma di Menadi, lo strazieranno e lo dilanieranno, perché sono proprio le donne che paradossalmente gli concederanno la possibilità di ritornare, in una resurrezione totalmente immanente, che non è riscatto dalla finitezza, ma *ritorno nella finitezza*. Una resurrezione totalmente immanente che impone di rinascere non dalla vita ma nella vita e per la vita stessa: «in nessun caso arriva per annunciare una sorte migliore nell'aldilà. Non perora affatto la fuga fuori del mondo, non predica la rinuncia né pretende di attribuire un genere di vita ascetico,

25 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Verlag von Kraus & Hoffmann, Stuttgart 1861, p. 233; it.: *Il matriarcato. Ricerca sulla ginocrazia nel mondo antico e i suoi aspetti religiosi e giuridici*, tomo II, trad. e cura di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 1988, p. 601.

26 L. Gernet, *Dionysos et la religion dionysique. Élément hérités et traits originaux*, in «Revue des Études Grecques», tomo 55, fascicolo 309-310, gennaio-giugno 1952, p. 383.

27 J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Librairie François Maspero, Paris 1971, p. 80; it.: *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad. di M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino 1978, p. 362 e nota.

un accesso all'immortalità. Gioca a far sorgere, fin da questa vita e quaggiù, attorno a noi e in noi, le molteplici figure dell'Altro. Ci apre, su questa terra e nel quadro stesso della città, la via di un'evasione verso una stranezza sconcertante. Dioniso ci insegna o ci costringe a diventare altro da ciò che siamo d'ordinario»²⁸. Abbiamo già avuto modo di argomentare che Dioniso non è vera differenza, perché non è un vero altro: il suo essere differenza, infatti, non è relazionale, ma puramente identitario; tuttavia, questo suo contenere nella propria identità tante differenze fuori da ogni ordinarità è un elemento sempre connesso con l'esperienza della differenza e con l'esperienza dell'altro, ovvero più precisamente, in quanto straniero, con una specifica esperienza della differenza e dell'altro. Si tratta di un ritorno nella finitezza che in Nietzsche celebra la dismisura e la dispersione di sé, il travalicamento dei propri limiti nell'implosione nelle proprie tenebre. La stra-ordinarietà di Dioniso viene condivisa dai suoi adepti nello sprofondamento in un oscuro rifiuto di ogni obbedienza e di ogni abitudinarietà, a favore di una esaltazione che si nutre dell'invasato attraversamento dell'esistente. Un ritorno nella finitezza che infatti, come nel drammatico e allo stesso tempo vitale confronto con Zarathustra, costringe a obliare la verità più propria dell'umano, ovvero la sua mortalità²⁹. Dioniso rimane sempre, infatti, l'«archetipo della vita indistruttibile»³⁰, è «il vortice che si scatena ovunque vi siano parti e concepimenti, la cui furia è sempre pronta a sfociare in distruzione e morte. Egli è la vita che nel traboccare delira e nel suo piacere più profondo è affratellata con la morte»³¹. Egli trattiene in sé i caratteri più opposti ed estremi dell'esistenza, senza tuttavia volerli conciliare in alcun modo. È questa la forza di Dioniso, il «dio promiscuo e impuro»³² che eleva promiscuità e impurità a parametro di eccellenza contro ogni senso di vergogna e di sottomissione al peccato, esaltandosi nel non voler mediare, come invece tenterà di fare Zarathustra,

28 J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, cit., p. 103 (trad. it. 48).

29 Cfr. *infra*, pp. 129ss.

30 Cfr. K. Kerényi, *Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens*, cit.

31 W.F. Otto, *Der Wahnsinn Gottes, in Dionysos: Mythos und Kultus*, cit., pp. 128-129; it.: *Il dio folle*, pp. 185-186.

32 R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano 1991, p. 41.

di non voler diventare un campione della morale, una volta che la morale è stata finalmente compresa per quello che è, un'altra faccia della religione e del suo progetto di svilire e di umiliare la sempre peculiare creatività dell'umano. Il ritorno di Dioniso è dunque necessario, anche solo perché Nietzsche riesce a trasformarlo da dio dell'arrivo in dio del ritorno. È celebre il passaggio presente in *Ecce homo* in cui Nietzsche dichiara che Zarathustra lo assalì³³, ma è in realtà Dioniso a compiere l'assalto finale, Dioniso che per tradizione «afferra brutalmente la sua preda facendola oscillare, trascinandola nella follia, nel delitto, nella sozzura»³⁴. La preda di Dioniso alla fine è proprio Nietzsche, abbacinato da una divinità pensata come totalmente finita eppure pienamente metafisica nella sua durata indistruttibile.

Secondo lo stesso Plutarco – che abbiamo già visto sovrapporre la figura di Dioniso con quella di Osiride –, infatti, i Pitagorici chiamavano «il numero uno [...] Apollo in quanto negazione della molteplicità e in quanto partecipa della semplicità della monade»³⁵. Come dio dell'eccedenza e della dismisura, Dioniso, invece, è l'affermazione suprema della pluralità e della molteplicità. Ma questa è soltanto una sola faccia di quella medaglia che Nietzsche analizza retrospettivamente rispetto al testo del 1872 e riferendosi a se stesso: «questo antagonismo tra dionisiaco e apollineo nell'anima greca è uno dei grandi enigmi, da cui Nietzsche si sentì attratto, considerando la natura greca. Nietzsche in fondo non si preoccupò se non di indovinare perché proprio l'apollinismo greco dovesse svilupparsi da un sottosuolo dionisiaco; perché il Greco dionisiaco avesse bisogno di divenire apollineo, ossia di spezzare la sua volontà tesa verso l'immane, il molteplice, l'incerto, l'orribile mediante una volontà di misura, di semplicità, di ordine sotto la norma e il concetto. Nel fondo del Greco c'è la mancanza di misura, la caoticità, l'elemento asiatico: la prodezza del Greco consiste nella lotta con il suo asiatismo: la bellezza non gli è donata, non più della logica, della naturalezza dei costumi – esse sono conquistate, volute,

33 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 337 (trad. it. p. 346).

34 M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, cit., p. 9 (trad. it. pp. 4-5).

35 Plutarco, *Iside e Osiride*, cit., p. 146.

strappate – sono la sua vittoria . . .»³⁶. Dunque Nietzsche dice di se stesso di essere il grande indagatore dell'identità greca, ma non di un'identità greca qualsiasi, ma dell'identità greca che lui stesso ha creato³⁷; alla domanda su come sia possibile che l'apollineo sia potuto scaturire dal dionisiaco, ovvero che la misura, il limite, la linearità sia potuta sgorgare dallo smisurato, dall'eccedente, dall'informe, si può rispondere in un solo modo: *perché Nietzsche ha scoperto che non solo il dionisiaco, ma anche l'apollineo è, in realtà, estremo*. Anche solo *un* estremo. Anche il voler dare misura è una volontà di potenza, anche il voler creare una società, incardinare istituzioni, dare ordine al mondo, incanalare le forze distruttive che intrinsecamente attengono all'esistente, anche tutto questo bisogno di forma è in realtà un parossismo dell'anima, un disordine destabilizzante, un congedo definitivo da ogni equilibrio. La vera identità dell'umano è quella di definire se stesso nell'*amor fati*³⁸, ovvero in quell'«intima natura [innerste Natur]»³⁹, come la definisce Nietzsche, che consiste nell'accettare il dolore solo quando esso sia destinato a portare nuovi frutti, e non quella sofferenza troppo spesso autoreferenziale e narcisistica in quanto vuota lamentazione. Se è vero che «il dolore non si può evitare, ma la sofferenza è opzionale»⁴⁰, allora l'*amor fati*, lungi dall'essere ebbro abbandono al tragico, è capacità di vivere con pienezza e senza infingimenti il proprio perimetro esistenziale nel mondo. Quanto di più lontano dall'indole cristiana, che impone il dolore come «segreto macchinario di salvezza»⁴¹, imprescindibile viatico per il raggiungimento della redenzione eterna, che intende il dolore come necessario passaggio catartico che asservisce l'individuo, ne annienta le potenzialità, ne umilia le attese. In siffatto modo da necessario strumento di liberazione il dolore si trasforma in un bieco ricatto finalizzato al servilismo dell'individuo nei con-

36 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, cit., 14[14], pp. 224-225 (trad. it. pp. 15-16).

37 «Ciò che contraddistingue questo libro [*La nascita della tragedia*, n.d.a.] è il nuovo modo di concepire i Greci», 14[25], ivi, p. 229 (trad. it. p. 20).

38 Cfr. *infra*, pp. 134ss.

39 F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 363 (trad. it. p. 374).

40 H. Murakami, *L'arte di correre*, trad. di A. Pastore, Einaudi, Torino 2011, p. 4.

41 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, cit., p. 304 (trad. it. p. 267).

fronti della morale e della religione, e in fondo nei confronti della propria stessa vita. I dolori come quei «grandi dolori utili» di cui parla Proust, quelli di cui «non è comunque il caso di lamentarsi, perché non mancano, non si fanno mai aspettare troppo a lungo»⁴² dismettono ogni funzionalità veritativa per essere concentrati solo sul proprio intrinseco potenziale mortifero: il cristianesimo impone una deriva funzionalistica al dolore e così facendo ne disperde ogni verità. Il dolore, infatti, è ciò che nutre distruggendo: *Quod me nutrit me destruit*⁴³, quindi un tratto identitario e non funzionale dell'essere umano.

Dioniso, dunque, non rappresenta soltanto una parte della greccità, ma la greccità come netto rifiuto, radicale opposizione al cristianesimo, e come tale si impossessa dell'ultima parte del pensiero nietzscheano, prima del crollo. Mentre nella prima fase Dioniso era solo un'opzione, se pur la più autentica delle opzioni, la più estrema e onnipervasiva, in ogni caso una necessità sempre innestata in una scelta, nella fase finale egli copre totalmente tutto l'orizzonte di comprensibilità sul quale poter stagliare il proprio pensiero.

Ed è esattamente in questo punto che si inserisce la questione del dionisiaco, come uno strato delle sedimentazioni geologiche, la cui conoscenza è necessaria per capire l'antropocene di Nietzsche. Necessaria perché rimossa. Il dionisiaco appartiene a un paradigma primordiale che, in quanto tale, non è alternativo ad altri paradigmi, ma semplicemente li precede. In questo caso particolare, un primordiale come il dionisiaco non soltanto viene prima, ma viene volutamente rimosso, censurato, obliato e per questo rientra, più che in un paradigma alternativo, in un paradigma fondamentale ma rimosso.

Quindi l'ambito di cui stiamo parlando non è una fuga dal *logos* raziocinante della speculazione tramite la forza prorompente

42 Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, in *À la recherche du temps perdu*, édition présentée par P.-L. Rey, établie par P.-E. Robert et annotée par J. Robichez avec la collaboration de B.G. Rogers, Gallimard, Paris 1989, p. 212; it.: *Il tempo ritrovato*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. 4, a cura di D. Galateria, Mondadori, Milano 1993, p. 590.

43 Questo è il celebre motto che compare nel ritratto presente nel Corpus Christi College di Cambridge nel quale sarebbe raffigurato Christopher Marlowe, e ripreso, seppur con parole differenti, da William Shakespeare sia nel suo dramma *Pericle. Principe di Tiro* (Atto II, Scena 2, verso 33) che nel suo sonetto 73, verso 12.

nel *mythos*, bensì un vero e proprio *logos* primario. Il dionisiaco è uno dei punti cardine di quell'intreccio formidabile che vincola proprio *logos* e *mythos* e che di fatto ha reso possibile la nascita della filosofia. *Theoria* – che è visione, contemplazione – è strettamente intrecciata con un altro tipo di visione, *l'epopteia* dei culti eleusini, i culti misterici e sacrali dionisiaci⁴⁴, una contemplazione anch'essa intesa come una partecipazione metamorfica, e soltanto successivamente come un'astrazione. Prima di essere elemento inopportuno, indecente e osceno, il dionisiaco è elemento appartenente a questo retroterra filosofico, ma anche culturale e misterico inaggrirabile. Eppure, ciò che è rimasto è proprio il dionisiaco come il socialmente inopportuno e non tollerabile: alla fine è stato proprio Nietzsche che ha sdoganato il dionisiaco e lo ha riportato al centro del dibattito culturale contemporaneo. Tuttavia il dionisiaco non è soltanto l'apoteosi dell'eccesso e dell'irrefrenabilità istintuale, ma è anche relazionalità primaria, fluidità, mobilità. Dioniso, come sappiamo, trattiene in sé sia caratteri maschili che femminili, lunari che solari.

Si ritiene per consuetudine che ne *La nascita della tragedia* la questione della soggettività sia appannaggio dell'apollineo che, tramite il *principium individuationis*, risolve il rapporto uomo/natura con la carica delle oggettivazioni di cui è capace in quanto principio essenzialmente semplificatore e chiarificatore, al contrario dell'archetipo dionisiaco, primariamente aperto a un'osmosi con la natura di tipo non oggettivante e per questo non razionalmente strutturabile. Tuttavia, la portata rivoluzionaria di questo testo e dei frammenti coevi, lungi dall'essere riducibile a un mero ambito filologico-culturale, si misura anche sul possibile riconoscimento della rilevanza del dionisiaco in quanto paradigma primordiale di un rapporto uomo/natura, altrettanto fondamentale rispetto a quello – più canonico perché in fondo più speculativamente governabile – dell'apollineo. Tale portata risulta ulteriormente ridimensionata dalla progressiva rimozione o quantomeno dall'inesorabile depotenziamento che la cultura

44 «Dioniso piuttosto si collega alla conoscenza in quanto divinità eleusina: l'iniziazione ai misteri di Eleusi difatti culminava in una "epopteia", in una visione mistica di beatitudine e purificazione, che in qualche modo può venir chiamata conoscenza», in G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1978², p. 17.

occidentale ha operato nei confronti del dionisiaco, di fatto sminuito in quanto principio dell'eccesso, di uno smisurato non gestibile e socialmente sconveniente.

Proprio nell'ambito di tale rimozione, il *principium individuationis* apollineo si delinea come una primordiale strutturazione teoretica del rapporto uomo/natura che anticipa quel processo di soggettivizzazione che diverrà sempre più dirimente per la filosofia occidentale e che troverà nel soggetto pensato dalla filosofia moderna in quanto *fundamentum inconcussum* la sua acme. Questa anticipazione si fonda sulla netta separazione tra soggetto e oggetto, alla base già dell'oggettivazione apollinea, per cui il fenomeno estetico viene determinato come l'unica giustificazione possibile per l'esistenza del genere umano. Per Nietzsche il dionisiaco è invece proprio la «violazione del principium individuationis» [*Zerbrechen des principii individuationis*] che sale dalla natura, ovvero «dall'intimo fondamento dell'uomo [*aus dem innersten Grunde des Menschen*]»⁴⁵. In questa violazione il dionisiaco permette di indagare un'alternativa al rapporto uomo/natura vincolato al paradigma soggetto/oggetto nato dall'oggettivazione apollinea e questo diviene possibile perché il dionisiaco non rappresenta soltanto un'espressione culturale, folcloristica e artistica ma, come intuito per la prima volta proprio da Nietzsche, è il fulcro di un vero e proprio pensiero, individuato, da Karl Kerényi come una «dialettica primordiale»: «la logica interna del periodo biennale, una dialettica vivente corrispondente alla costruzione, alla distruzione e alla ricostruzione della vita, operava nel segreto»⁴⁶ nel culto trieterico fin dal periodo micheo, anzi da quello minoico in avanti.

Il culto trieterico constava in un primo anno di assenza del dio, di un secondo anno in cui, tramite la presenza del dio, accadeva l'opposto di quanto era accaduto nel primo, in modo da ricominciare dall'inizio soltanto nel terzo anno: «da ciò il nome *trietērís* per un periodo biennale. [...] Infatti soltanto i due anni presi insieme realizzano una perfetta corrispondenza con il dio,

45 F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 28 (trad. it. p. 24).

46 K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, cit., p. 128 (trad. it. p. 190).

entrambi che in sé li riuniva con le loro opposizioni»⁴⁷. Nella coappartenenza di presenza/assenza si gioca l'identità del culto trieterico e quindi del culto dionisiaco:

La *trietērís* iniziava con un anno di assenza del dio. L'inno all'*Amphietés* ci dice che Dioniso mette a dormire il periodo trieterico, mentre egli stesso trascorre il tempo del sonno nel culto trieterico sacro palazzo di Persefone. Così il dio chiudeva un biennio e ne iniziava uno nuovo. Nel primo anno egli è il Dioniso *Chthonios*, sotterraneo. Ma proprio in questo lasso di tempo egli non viene onorato come un dio dei morti, come colui che produce uno stato di morte. Secondo l'inno, egli è in quel medesimo tempo colui che si desta con le ninfe, prototipi di quelle donne dionisiache che ridestano il dio; ed è colui che ridesta di nuovo il ciclo trieterico. Tutto ciò accade durante l'anno della sua assenza: l'aspetto vitale del Dioniso sotterraneo viene coltivato fino al momento della sua epifania nella quale si manifesta pienamente la *zoé*.⁴⁸ [...]

Il secondo anno della *trietērís* costituiva l'opposto del primo. Dioniso non era ormai più il sotterraneo, l'assente, invocato pubblicamente da strumenti chiassosi mentre le donne lo invocavano a parte, risvegliandolo e venendo esse stesse da lui risvegliate⁴⁹.

In questa dialettica arcaica – che dunque non è semplicemente un *logos* alternativo a quello raziocinante del soggettivismo moderno, ma una sapienza vera e propria, già profondamente articolata e stratificata – di coappartenenza di presenza/assenza, il dionisiaco è apertura al superamento della separazione soggetto/oggetto a favore di una coappartenenza differenziale di uomo e natura filosoficamente strutturata e rilevante che viola la rigida separazione alienante tra elemento soggettivo ed elemento oggettivo. Il dionisiaco come rapporto tra uomo e natura è prima di tutto un rapporto con la totalità: «Sotto l'incantesimo del dionisiaco non solo si restringe il legame fra uomo e uomo, ma anche la natura estraniata, ostile o soggiogata

47 Ivi, p. 128 (trad. it. p. 191).

48 Ivi, p. 129 (trad. it. p. 192).

49 Ivi, p. 131 (trad. it. p. 194).

celebra di nuovo la sua festa di riconciliazione col suo figlio perduto, l'uomo»⁵⁰. Questo *Zauber des Dionysischen* è andato completamente perso, perché se si avesse un rapporto con la totalità – con quella che ne *La nascita della tragedia* Nietzsche individua come «unità originaria [*Ur-Ein*]]»⁵¹ –, allora tantissime comuni procedure non verrebbero prese neanche in considerazione, una volta riconosciuti i rischi e i pericoli che alla totalità una determinata e isolata procedura può comportare. Il dionisiaco è tutt'uno con questo rapporto non manipolatorio tra uomo e natura, così come con quella coappartenenza tra vita e morte, coappartenenza che si dipana tutta nel piano dell'immanenza dell'esistenza, tipica del dionisismo da sempre vincolato all'orfismo.

In termini nietzscheani il recupero del dionisiaco è necessario: in quello che definiremo l'«antropocene di Nietzsche»⁵² il dionisiaco va pensato come sedimento, strato geologico, da intendere come traccia del futuro contro l'automatismo evolutivo di un progresso che va soltanto avanti. Il dionisiaco è uno strato geologico antico, dimensione geologicamente sottostante che struttura l'antropocene; di conseguenza, l'antropocene non esiste senza il dionisiaco. In geologia gli strati, le sedimentazioni non si scelgono, ma si trovano e si studiano: questo è esattamente quello che ha fatto Nietzsche con il dionisiaco e quindi pensando già una forma di antropocene.

Nella circolarità del tempo della natura che il dionisismo ha introdotto si innesta la vera violazione del *principium individuationis*. Nella dialettica di presenza/assenza così come nella coappartenenza di vita/morte e nella circolarità del tempo il dionisiaco indica tutta la forza della sua portata rivoluzionaria. Nel dionisiaco come traccia dell'antropocene di Nietzsche possiamo invenire uno dei culmini, insieme all'eterno ritorno, della meditazione sull'inattualità e sull'inattuale e di quella filosofia del tempo che sappiamo essere matrice fondamentale del suo pensiero. L'inattualità dell'antropocene in ter-

50 F. Nietzsche *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 29 (trad. it. p. 25).

51 «L'uomo non è più artista, è divenuto opera d'arte: si rivela qui fra i brividi dell'ebbrezza il potere artistico dell'intera natura, con il massimo appagamento estatico dell'unità originaria [*Ur-Ein*]]», ivi, p. 30 (trad. it. p. 26).

52 Cfr. *infra*, pp. 145ss.

mini nietzscheani non mette in gioco l'antropocene sotto forma di fantascienza, ma lo fa in senso geologico seguendone le tracce.

Questa di Dioniso fatta finora, infatti, è soltanto una parte del racconto. Non possiamo veramente comprendere Dioniso se non comprendiamo quella che noi crediamo essere l'opposizione che agita tutto il pensiero nietzscheano e il «pensiero abissale» dell'eterno ritorno, ovvero quella tra Dioniso e Zarathustra, che porterà lo stesso Nietzsche a opporsi proprio al suo maestro, che avrebbe potuto aiutarlo, per sprofondare nelle braccia di colui che non poteva che distruggerlo. Nietzsche non si rende conto della necessità di questa opposizione.

Un testo come i *Ditirambi di Dioniso* nasce proprio come un incontro tra Dioniso e Zarathustra, un incontro che però alla fine in realtà non avviene. Questo perché i componimenti dei *Ditirambi* in cui compare Zarathustra⁵³ sono stati scritti precedentemente e tre di essi erano già presenti nello *Zarathustra*, un testo in cui Dioniso semplicemente non c'è, perché non può esserci. Dunque se Nietzsche ha mai pensato di poter attuare una conciliazione tra queste due figure, se mai è stato convinto che esse potessero interagire tra di loro, ciò non vuol dire che la loro interazione si sia compiuta. E questo risulta maggiormente evidente sia in *Al di là del bene e del male* che soprattutto in *Ecce homo*, dove il tentativo di fare interagire queste due figure a livello teorico risulta più deciso, eppure questo incontro rimarrà irrealizzato e anche per questo irrealizzabile.

Il tentativo rimane interrotto perché Nietzsche non accetta proprio quello che gli si para davanti agli occhi: Dioniso non è né il predecessore né il successore di Zarathustra, Dioniso non reca e non raccoglie alcun testimone da Zarathustra, Dioniso appare quasi più come il carnefice di Zarathustra. L'infinitesza del dio supera la finitezza del maestro: il dio che danza legge-

53 I componimenti sono i seguenti: *Zwischen Raubvögeln*, *Das Feuerzeichen*, *Ruhm und Ewigkeit*, *Von der Armut des Reichsten*, presenti in F. Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben*, cit., rispettivamente pp. 389-392, pp. 393-394, pp. 402-405, pp. 406-410; it.: *Tra uccelli di rapina*, *Il fuoco del faro*, *Gloria ed eternità*, *Sulla povertà di chi è più ricco*, in *Ditirambi di Dioniso*, cit., rispettivamente pp. 31-37, p. 39, pp. 55-61, pp. 63-71.

ro e volteggia rapace si dimentica presto, perché non lo ha mai davvero incontrato, del maestro che lotta contro la propria stessa gravità. È nell'opposizione tra Dioniso e Zarathustra che si compie il dramma di Nietzsche, un dramma ancora più violento e straziante perché non presagito, non compreso e per questo non combattuto. Dioniso è il nano che scaraventa Zarathustra verso il basso senza mentire, colui che lo confuta senza volere, colui che non ha bisogno di inventarsi un nemico per poter vincere: «... *ali occorre avere, quando si ama l'abisso...*»⁵⁴.

2. Zarathustra. Esercizi di metamorfosi

ZARATHUSTRA

*Il rimorso è il mio tempo
e il mio oltraggio:
vado mendicando vista dai ciechi
e caccio le leggende della notte.
Voi che turbate le bruciate stelle
E rovesciate il torto sulla frusta;
voi che punite le colombe
e avete insonnia infinita,
ombre della Morte e della Storia,
fissate un poco
lo stanco Zarathustra
senza più né caverna né mercato,
né cintura né veste:
il mio petto è di carne e di cuoio,
la mia fronte è di terra e di sangue
ma i cavalieri greci
e gli abissi di Atene
tacciono sotto la luna.
Oh virtù! O perfezione!
Giuseppe Piccoli⁵⁵*

54 Ivi, p. 390 (trad. it. p. 33).

55 G. Piccoli, *ZARATHUSTRA*, in *Chiusa poesia della chiusa porta*, a cura di A. Ederle, Bertani, Verona 1989, p. 92.

«... ma i cavalieri greci / e gli abissi di Atene / tacciono sotto la luna. / Oh virtù! O perfezione!». È il poeta a indicarci un tratto identitario fondamentale di Zarathustra. Che si incastra con l'assunto della nostra argomentazione che vede in Zarathustra e non in Dioniso il vero *principium differentiationis* di tutto il pensiero nietzscheano. Che Dioniso sia il vero *principium differentiationis* è paradigma in parte disconosciuto dal suo stesso autore che ha considerato il vate persiano pienamente ponte e transizione⁵⁶ e non punto di arrivo. Lo stesso Nietzsche ha secondo la nostra lettura infatti disconosciuto la rivoluzionarietà della sua propria invenzione, o quantomeno l'ha normalizzata, rendendo Zarathustra alla fine quasi un passaggio tra gli altri e fornendo a Dioniso il primato insuperato di essere punto di partenza e punto di arrivo della propria filosofia. E questo perché Nietzsche stesso ha disconosciuto quanto l'essere un passaggio sia in realtà già un punto di arrivo. Quanto Zarathustra stesso sia per il suo pensiero estremo definitivo in sé, nel suo essere punto di mediazione e di passaggio e non estremità che ha bisogno necessariamente di un'altra estremità per legittimarsi. E questo essere ponte, passaggio e transizione è strettamente legato all'esercizio di metamorfosi alla base di tutto il percorso zarathustriano e che non è strumentale al processo di liberazione dell'oltreuomo, ma devo essere pensato come il processo stesso.

Nei versi dai quali siamo partiti, invece, uno Zarathustra che rimane pienamente se stesso, ovvero stanco perché provato da una forza incontenibile che nessuna volontà può imbrigliare, roso da dubbi e angosce seppur mai domo, rimane allo stesso tempo anche "virtù" e "perfezione" proprio nel suo non essere un "cavaliere greco" tra "gli abissi di Atene". Zarathustra non è neanche l'opposto perché straniero come Dioniso, semplicemente è un altro, è l'altro. E infatti il suo percorso si dipana sotto forma di parabola evangelica che contrasta ancora di più con una sorta di alterità orientale propria di un risvegliato: «Trasformato

56 «La grandezza dell'uomo è di essere un ponte [Brücke] e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto [ein Übergang und ein Untergang]», in F. Nietzsche, *Vom höheren Menschen*, cit., p. 357 (trad. it. p. 349).

[*Verwandelt*] è Zarathustra, un bambino [*Kind*] è diventato Zarathustra, Zarathustra è un risvegliato [*Erwachter*]]⁵⁷. *Verwandelt* è Zarathustra, ovvero colui che vive la *Verwandlung*, la metamorfosi. Nella sua interezza *Così parlò Zarathustra* può essere considerato come un esercizio di metamorfosi, in cui l'oltre dell'oltreuomo non è un luogo situato altrove, ma è una pratica di attraversamento. È per questo che è solo Zarathustra a poter essere *principium differentiationis*, più di Dioniso e anche più del bambino/*Kind* quale appena è stato definito in quanto il risvegliato. Il bambino delle tre metamorfosi rappresenta il vero *oltre* del pensiero nietzscheano, pertanto egli non può essere differenza, perché il suo essere oltre è piena compiutezza, mentre l'oltre zarathustriano è sempre da doversi compiere. L'oltre del bambino è un avanti, mentre l'oltre di Zarathustra è anche un *indietro*, perché questo significa essere passaggio e metamorfosi. E questo significa anche pensare davvero l'eterno ritorno: *un tempo che è un oltre che è anche un indietro*.

Soltanto nella figura di Zarathustra si realizza questo *oltre* pensato allo stesso tempo come possibilità di andare avanti e possibilità di tornare indietro. Neanche un'altra figura dell'oltre, quella dell'Anticristo, alla fine è capace di realizzare l'eterno ritorno che, come proporremo nel prosieguo, è una filosofia del tempo che pone al centro *una solidarietà tra le temporalità*, una solidarietà tra passato, presente e futuro, imprimendo al passato il carattere del futuro in un attimo pensato essenzialmente come oltre⁵⁸. Questo perché la temporalità dell'Anticristo è schiacciata sul futuro della necessità di nascere postumi: «Soltanto il dopodomani mi appartiene. C'è chi è nato postumo»⁵⁹.

Pian piano diventa più chiaro perché Nietzsche abbia scelto Zarathustra. È per questo che la domanda deve dunque a questo punto essere solo una: perché Zarathustra? Perché alla fine è Zarathustra il vero altro, il differente, il solo capace di superare il dualismo nell'opposizione? Perché Nietzsche non oppone Zarathustra al crocifisso, cosa che fa, come sappiamo, sia con Dio-

57 F. Nietzsche, *Zarathustra's Vorrede*, cit., p. 12, (trad. it. p. 4).

58 Cfr. *infra*, pp. 181ss.

59 F. Nietzsche, *Der Antichrist*, cit., p. 167 (trad. it. p. 167), trad. modificata.

niso, ma anche con Buddha⁶⁰? Perché Zarathustra e non Buddha ha avuto il compito di “parlare”? Di essere protagonista di una delle avventure fondamentali del pensiero nietzscheano? Zarathustra come vate aveva il compito di predicare la dottrina di Ahura Mazdā, signore sapientissimo e divinità dello zoroastrismo: «Il mio nome è Ahura, Signore creatore della vita. Il mio nome è Mazdā, l’onnisciente, colui che crea con la mente»⁶¹. Il mazdeismo è passato alla storia come zoroastrismo: si tratta dunque di una religione che prende il nome del suo profeta e non del suo dio (con il cristianesimo, per esempio, ciò accade perché in esso entrambe le figure coincidono). Una circostanza del genere dimostra quanto la figura di Zarathustra abbia generato nei secoli un seguito assolutamente fuori dall’ordinario, nonostante la sua sia una religione di fatto fortemente ridimensionata dall’islamismo e quindi relegata a una nicchia, prestigiosa, ma pur sempre una nicchia. Zarathustra continua a essere il profeta di una religione che non si è potuta istituzionalizzare come le altre e che quindi conserva uno spiraglio di libertà che le altre annichilano. Mazdā è dunque «colui che crea con il pensiero»⁶², una specie di dio-filosofo che evoca la possibilità di uno scandaglio teorico che è altrettanto fondamentale quanto la credenza stessa.

La domanda sul perché Zarathustra e non Buddha può dunque essere dirimente: entrambi sono antesignani di una religione che

60 «Buddha contro il crocifisso», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, cit., 14[91], pp. 267-268 (trad. it. pp. 57-58).

61 «Io sono il guardiano, io sono il creatore e il riformatore della mia creazione stessa, io sono il conservatore, io sono colui che discerne e ha la facoltà della premonizione. Io sono lo Spirito più benefico. Io sono il datore delle maggiori benedizioni di buona salute, mediante il mio nome. Io sono Colui che concede la perfetta salute. Il mio nome è Āthravātēm, il più perfetto degli Āthravan. Il mio nome è Ahura, Signore, creatore della vita. Il mio nome è Mazdā, l’onnisciente, colui che crea con la mente. Il mio nome è Ašava, il possessore di santità. Il mio nome è Ašavastēm, il possessore del più alto grado di divina rettitudine e santità. Il mio nome è Kharēnanghahā, il glorioso; il mio nome è Hvarēnanghahauhastēm, colui che possiede il maggior Hvarenah, la più grande delle glorie. Il mio nome è Pouru-Darēštēm, l’onniveggente; il mio nome è Duraē Darašt, colui che vede ancora il più lontano», in A. Alberti (a cura di), *Avestā*, Utet, Novara 2013, p. 284.

62 Ivi, p. 283.

rappresentano in pieno e che è lontana dal cristianesimo, entrambi capaci di indicare nel superamento del risentimento di cui è intrisa la morale cristiana il compito fondamentale ai fini della liberazione. Nel frammento della primavera del 1888 intitolato *La religione come decadenza. Buddha contro il «crocifisso»*, Nietzsche delinea proprio il superamento del rancore come l'elemento dirimente del buddhismo⁶³. Ma cosa manca a Buddha perché Nietzsche sia attratto ma allo stesso tempo in disaccordo con quella che rimane una religione? Cosa manca a una religione, come quella buddhista che, come è noto, è una specie di religione atea, una «religione senza Dio», secondo la celebre definizione di Hisamatsu⁶⁴?

Consideriamo il passaggio 108 presente ne *La gaia scienza* e intitolato in maniera preveggenete *Neue Kämpfe*:

Nuove battaglie. Dopo che Buddha 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 forse ancora per millenni caverne nelle quali si additerà la sua ombra. – E noi – noi dobbiamo vincere anche la sua ombra!⁶⁵

Questo passaggio è di indubbia rilevanza perché contiene due elementi essenziali propri del discorso nietzscheano: la religione e la morte di Dio. Emblematica anche l'immagine della caverna, del tetro anfratto che fin dal mito platonico ha sempre evocato una pratica di conoscenza filosofica. Nel buio della caverna anche un'ombra sembra acquistare una salda consistenza. Le religioni scontano una propaganda dell'ombra, la propaganda di mostrarsi come saldi principi incontrovertibili pur essendo soltanto parvenza di oggettività. Se nel buio pesto di una caverna spegnissimo la luce di una candela, allora questa luce che si spegne non potrebbe che apparirci una luce a tutti gli effetti, forte e vigorosa, pur essendo soltanto un riverbero che muore. La morte di Dio sancisce

63 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, cit., 14[91], p. 267 (trad. it. p. 57).

64 Cfr. H.S. Hisamatsu, *Una religione senza Dio. Satori e ateismo*, il melangolo, Genova 1996.

65 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., III, 108, p. 467 (trad. it. p. 117).

secondo Nietzsche il fatto che le religioni sono queste luci ormai spente che tuttavia continuano ad apparire come luci piene. Il problema del buddhismo è quello di essere una religione che, come il cristianesimo, continua a essere praticata nonostante non si dovrebbe più credere in fantasiose ricostruzioni. È per questo motivo che i giudizi di Nietzsche sul buddhismo sono variegati, anche se tutto sommato positivi rispetto a una religione da lui stesso considerata mortifera come quella cristiana. Nel ricostruire le differenti valutazioni che nel corso delle opere Nietzsche riserva alla figura di Buddha e al buddhismo viene sottolineato che il problema è proprio il ruolo sociale con cui le religioni ancora si impongono sulla vita degli individui. Il buddhismo è capace di una serenità che al risentimento cristiano è inaccessibile. La serenità di non soggiacere al proprio risentimento. Ma non basta, rimane pur sempre una religione e quindi un meccanismo incapace di perseguire un'autentica liberazione.

E questo anche perché nel caso del buddhismo un altro elemento emerge in tutta la sua inaggirabilità: «è questo forse il livello più profondo a cui giunge la critica di Nietzsche al buddhismo e, in generale, ad *ogni* fede nei valori. Infatti, anche se si giunge, come appunto con il buddhismo, a rendere possibile una condizione spirituale che sia al di là del bene e del male, di ogni opposizione tra essenza ed apparenza, tra essere e divenire, si dovrà pur sempre ammettere che questa condizione è considerata *migliore* rispetto ad altre che risultano immerse in ogni sorta di tensioni, di contrasti e di dualismi: con ciò si dovrà anche ammettere che la forma del dualismo viene nuovamente ripristinata, e che lo scarto tra autentico e inautentico, tra vero e falso, viene continuamente riprodotto»⁶⁶. Sarà Zarathustra a parlare perché Buddha, così come Apollo e il crocifisso, pur di fatto mettendo in crisi ogni idolatria dei dualismi fine a se stessa, non riesce a superare realmente il dualismo proprio perché riconduce il dualismo stesso a una forma di conciliazione. Superare il dualismo e le dicotomie e le gerarchie non finalizzate alla liberazione

66 G. Pasqualotto, *Nietzsche e il buddhismo zen*, in *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Pratiche Editrice, Parma 1989, p. 107.

che esso sempre reca con sé è compito fondamentale del pensiero nietzscheano: superare il dualismo è possibile soltanto tenendo aperto il dualismo nell'alterità, tenendo aperta la differenza come differenza prima di ogni opposizione, cosa che è possibile a Zarathustra e non a Dioniso, che è un esaltatore dei dualismi nel voler ricondurre l'opposto a se stesso. Si supera il dualismo soltanto tenendone aperta la tensione nel non voler ridurre l'altro a sé, ma nel voler lasciare essere l'altro quello che è.

E allora perché Nietzsche sceglie Zarathustra e non Buddha? Perché a "parlare" deve essere Zarathustra? Perché sceglie lo zoroastrismo che è di fatto una religione messa ai margini, poco praticata, sicuramente, irrimediabilmente ridimensionata dall'islamismo? Forse proprio per questo, forse proprio perché si tratta per la religione di Zarathustra di una religione di fatto 'sconfitta' e Zarathustra non può e non deve essere appiattito sulla propria religione, non può essere associato in maniera indissolubile a essa. In quanto ponte verso l'oltreuomo, Zarathustra è a tutti gli effetti un "nuovo inizio" e come tale viene presentato in quanto "transizione e tramonto", ovvero in quanto metamorfosi che contiene già in sé la fine. In tal caso la fine del moralismo, che proprio lui aveva introdotto come tratto distintivo della storia dell'umanità.

Rispetto a Cristo e allo stesso Buddha, Zarathustra appare come il maestro di nessuna religione, come un campo libero da prede-terminazioni e pregiudizi, un campo in cui si possono coltivare i semi della liberazione. Rispetto a cristianesimo e buddhismo, lo zoroastrismo è un dogma depotenziato del suo vigore istituzionalizzante, di fatto una religione morta che non finge di essere viva, una luce spenta che non pretende di essere accesa. Zarathustra è davvero il maestro di ciò che è differente nel suo non pretendere di dominare attraverso un credo. È questa la vera differenza tra Zarathustra, Cristo e lo stesso Buddha: pur essendo tutti e tre dei maestri, soltanto Zarathustra eleva il proprio magistero a un esercizio di metamorfosi da pensarsi come un oltre, ovvero come anche un indietro. Per le altre divinità anch'esse maestri l'oltre è un altrove che è un davanti, non contempla alcun indietro. Soltanto Zarathustra pensa la vera differenza. Soltanto Zarathustra può essere *principium differentiationis* in quanto maestro.

3. Ascesa e caduta del maestro

*M'ero sperso. Annaspavo.
Cercavo uno sfogo.
Chiesi a uno. «Non sono,»
mi rispose, «del luogo.»*
Giorgio Caproni⁶⁷

«Mai nessuno ha avuto un fiuto più fine del mio per i segni dell'ascesa e della caduta, io sono il maestro *par excellence* di tutto questo, – conosco l'una e l'altra cosa, sono l'una e l'altra cosa»⁶⁸.

Dioniso è un dio, Zarathustra un maestro. Il *principium differentiationis* elevato a paradigma della vera opposizione, quella che si fonda sulla libertà dell'alterità, della differenza, e non sul giogo della specularità, è vincolato allo statuto della differenza e dell'alterità, e poi essenzialmente a questo: all'essere Zarathustra un maestro.

Alla luce della parabola nietzscheana, cosa è dunque un maestro? Chi non ci chiede di essere alla sua altezza, ma ci costringe ad essere all'altezza di noi stessi. Nietzsche è sempre stato alla ricerca di maestri. Partendo da quel «maestro severo del quale posso gloriarmi»⁶⁹, così come ha definito Arthur Schopenhauer nella terza delle *Considerazioni Inattuali*, quello Schopenhauer che lo ha introdotto, tra l'altro, al tema della volontà e alla sapienza orientale permettendogli di introdurre un elemento innovativo in un percorso incentrato fin dai suoi esordi sulla greicità. Ed è proprio del pensatore di Danzica un detto fondamentale anche per Nietzsche e che di fatto anticipa la celebre tesi zarathu-

67 G. Caproni, *Bisogno di guida*, in *Il muro della terra (1964-1975)*, in *L'opera in versi*, ed. critica a cura di L. Zuliani, introduzione di P.V. Mengaldo, cronologia e bibliografia a cura di A. Dei, Mondadori, Milano 1998, p. 322.

68 F. Nietzsche, *Ecce homo*, p. 271 (trad. it. p. 17).

69 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher*, in cit., p. 341; it: *Schopenhauer come educatore. Considerazioni inattuali, III*, cit., p. 363.

striana secondo la quale si ripagano male i maestri se si rimane loro allievi⁷⁰:

Andate come maestri
Tornate come allievi⁷¹.

Schopenhauer porta Nietzsche a interrogarsi non solo sui filosofi, ma anche sui maestri ponendo una domanda che tuttavia non si ferma al semplice ruolo del *Lehrer*: lo stesso titolo della terza *Inattuale* rimanda immediatamente all'*Erzieher*, all'educatore, ovvero a quel maestro che è anche maestro di *Bildung*, di formazione e di crescita, e non solo di erudizione. A quel tempo tra *Erzieher* e *Lehrer* non sussiste alcuna opposizione, come se il primo fosse un rigido esecutore e il secondo un ipnotico sciamano. Non si tratta di alcun *aut aut*, o educatore o maestro, ma di un *et et*, educatore e maestro che realizzano la metamorfosi di diventare ciò che si è. Entrambi sono necessari e fondamentali perché necessaria e fondamentale è la relazione che instaurano e che serve a Nietzsche per definire chi è un filosofo. Nel confronto con Schopenhauer come *Erzieher* e come *Lehrer* Nietzsche evoca anche la figura del *Bildner*, del plasmatore, e dello *Zuchtmeister*⁷², tradotto con «maestro severo», ma in realtà l'antico guardiano del carcere, un vero e proprio “raddrizzatore”: questo accade perché in gioco c'è appunto una *Bildung*, un *come* vivere l'esistenza tramite la cultura e non soltanto un *cosa* dover imparare. *Bildung* come adempiere a se stessi, essere all'altezza di se stessi. Qui inizia a delinarsi la necessità di quella che sarà la grande figura zarathustriana, che Nietzsche definisce *Lehrer* e non *Meister* in riferimento alla *Lehre*, all'epocale e abissale insegnamento dell'eterno ritorno, perché non c'è separazione tra

70 F. Nietzsche, *Von der schenkenden Tugend*, in *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 101; it.: *Della virtù che dona*, p. 92.

71 A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*, II, hrsg. von H.-W. Frhr. von Löhneysen, Band V, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 19652, p. 269; it.: *Parerga e Paralipomena. Scritti filosofici minori*, tomo secondo, a cura di M. Carpitella, trad. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2007³, p. 299.

72 Cfr. *supra*, p. 67, nota 69.

il *cosa* e il *come*, non esiste vero maestro che non abbia un insegnamento da condividere e allievi con cui farlo. Inizia a insinuarsi la non trasparenza della figura del maestro, che conflagherà definitivamente in Zarathustra e che porterà Nietzsche a esperire totalmente “l’ascesa e la caduta” sempre proprie dei veri maestri. Tuttavia, non è stato Schopenhauer a instillare questo dubbio, a condurre Nietzsche a vedere tutta l’inquietudine che è sempre insita nella figura di un maestro tanto da arrivare al punto di delinearsi addirittura come un avversario: «*d’altro canto ogni maestro è anche un nemico*»⁷³.

Prima di incontrare come maestro Zarathustra, infatti, Nietzsche si è imbattuto in altri maestri-non-maestri diversissimi tra di loro, ma allo stesso tempo terribili e venerabili, come il “suo” Wagner. Un maestro-non-maestro che è stato necessario abbattere, ma che rimane come un gigante – un gigante incatenato all’ansia del suo allievo di delegittimarlo – insostituibile. Che infatti, e questo è elemento dirimente, non è incluso nel mondo zarathustriano, anzi, ne rappresenta un’irriducibile alternativa.

Fin da subito il maestro come amico e nemico allo stesso tempo si è imposto come unico e trasformatore: «è questo ciò che è più potente nell’ingegno di Wagner, qualcosa che riesce solo al grande maestro: coniare per ogni opera un linguaggio proprio e dare alla nuova interiorità un nuovo corpo, un nuovo suono»⁷⁴. Un’ispirazione pienamente zarathustriana che tuttavia ben presto cambia forma e converte l’esaltazione in atto di accusa, l’ascesa in caduta:

Wagner è una grande rovina per la musica. Egli ha colto in essa un mezzo per eccitare nervi stanchi – in tal modo ha ammalato la musica. Non è piccolo il suo talento inventivo nell’arte di pungolare nuovamente i più esausti, di richiamare alla vita chi è mezzo morto. È un maestro nella presa ipnotica, abbatte anche i più forti come

73 E. Zolla, *La filosofia perenne. L’incontro tra le tradizioni d’Oriente e d’Occidente*, Mondadori, Milano 1999, p. 38.

74 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth*, KSA 1, p. 487; it.: *Richard Wagner a Bayreuth. Considerazioni Inattuali, IV*, OFN, vol. IV, tomo I, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1967, p. 59.

fossero tori. Il successo di Wagner – il suo successo presso i nervi e quindi presso le donne – ha fatto dell'intero ambizioso mondo dei musicisti tanti seguaci della sua arte occulta. E non solo gli ambiziosi, ma anche gli accorti... Oggigiorno si fa danaro soltanto con musica malata; i nostri grandi teatri vivono di Wagner.⁷⁵

In questo intreccio di amore e odio, per Nietzsche Wagner rappresenta al meglio il concetto di *destino*: un destino voluto e consumato fino in fondo, ma pur sempre un destino. Un destino che intesse continuamente attività e passività, creatività e ricettività, e che si concretizza nella necessità di un abbandono: «voltare le spalle a Wagner fu per me un destino»⁷⁶. Un abbandono vissuto come epocale distacco, titanico allontanamento, totale e obbligatoria messa in discussione di se stessi che tuttavia continua ad articolarsi come suggestione wagneriana nel suo essere totale «necessità»: «di fronte all'opera d'arte wagneriana non si pensa né all'interessante né al dilettevole, né a Wagner stesso, né all'arte in genere: si sente solo la *necessità*»⁷⁷. Wagner ha spinto l'arte a limiti che fino ad allora non erano stati neanche presagiti, ridefinendo il mondo degli eventi, lo spazio e il tempo in maniera, appunto, totale e necessaria.

L'anello dei Nibelunghi inabissatosi nel Reno durante l'ultima giornata del *Ring*, in cui acqua e fuoco si contendono la sfida di una catarsi impossibile, viene raccolto per diventare l'anello dell'eterno ritorno, con lo scopo di andare oltre anche alla parabola wagneriana rinnegando ogni tentazione, sia quelle artistiche che soprattutto quelle mistico-religiose che per Nietzsche, come è noto, hanno finito per infestare l'opera del musicista: «all'improvviso Richard Wagner, apparentemente il più ricco di vittorie, in verità un disperato *décadent* putrefatto, si prosternò, derelitto

75 F. Nietzsche, *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem*, KSA 6, p. 23; it.: *Il caso Wagner. Un problema per amatori di musica*, in *Scritti su Wagner*, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano 2013⁸, p. 176.

76 Ivi, p. 11 (trad. it. p. 163).

77 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth*, cit., pp. 495-496 (trad. it. p. 146).

e a brandelli, dinanzi alla croce cristiana... »⁷⁸. Nonostante nel sacrificio finale di Brünhilde si compia una purificazione da ogni forma di oppressione autoritaria in nome dell'amore, alla fine non si realizza una vera liberazione a causa proprio di questo bisogno di purificazione. In questa necessaria lotta tra sacrificio e purificazione Nietzsche non poteva trovare più una via per la liberazione. Da qui la necessità di voltare le spalle al proprio maestro e quindi in parte anche a se stesso. Perché il tentativo di autocritica contro Wagner diventa il tentativo di autocritica contro se stesso: l'accusa alla metafisicità che Nietzsche rivolge al proprio pensiero della fase iniziale si rivolge proprio contro la metafisicità insita in un'idea della musica come fondamento di purezza e di assolutezza, non più sostenibile. Anche per questo Wagner è davvero un destino. Un destino vissuto fino in fondo, ingurgitato, ossequiato, introiettato, per poter poi essere espulso quasi con tutta la veemente contraddittorietà di un amante tradito. Anche Wagner fa parte dell'eterno circolo del ritorno: anche lui, come Dioniso, è destinato a ritornare, seppure in una continua e costante presenza, dagli arditissimi incantamenti della giovinezza fino ai razionali tormenti della maturità e alla confusione degli ultimi anni, per permettere al suo avversario di coronare la propria resa dei conti.

E come per Dioniso, Wagner irrompe nella costellazione nietzscheana come una domanda radicale sull'essenza e sull'identità dei suoi più acerrimi nemici, il cristianesimo e la metafisica. Ma con esiti totalmente opposti. Nel melodramma wagneriano che si alimenta dell'assolutezza propria dell'esaltazione e dell'ebbrezza di un'opera d'arte sostanzialmente divinizzata, il Nietzsche degli inizi riusciva a scorgere la capacità di sopperire al bisogno di assolutezza tipico cristiano inconsapevole e latente ma spesso ardente sotto le ceneri di un ateismo lucido e convinto. Una vera e propria "metafisica dell'artista" in cui soltanto come fenomeno

78 F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen*, KSA 6, pp. 431-432; it.: *Nietzsche contra Wagner. Documenti processuali di uno psicologo*, OFN, vol. VI, tomo III, versione di F. Masini, Adelphi, Milano 1970, p. 406.

estetico il mondo risulta giustificato⁷⁹. Ma a un certo punto gli *dèi* diventano *idoli*⁸⁰: la necessità di una purificazione che nel *Ring* animava pur sempre un progetto di liberazione e di emancipazione anche solo dal giogo di se stessi e dalla propria insopprimibile attitudine – impersonificata in maniera paradigmatica da Wotan, dio imperfetto che non riesce a non sfilare la tela che egli stesso ha tessuto, facendo e disfacendo in un continuo crudele gioco in cui l'unico modo di esaltarsi è sabotarsi – viene rinnegata dal *Parsifal* e dalla sua pretesa utopia di una definitiva *coincidentia oppositorum*. Dalla purificazione alla ricomposizione di ogni lacerazione: la liberazione si trasforma in una utopia della salvezza non solo sbagliata, come tutte le utopie della salvezza che si rispettino, ma ineluttabilmente svuotata di significato. L'unico significato rischia di risiedere nell'adorazione e nella venerazione pacifica di qualcosa di esterno e non nella ricerca anche tormentata di qualcosa di interno. Ed è questo un micidiale 'peccato' agli occhi di Nietzsche assolutamente invalicabile: non avere più nulla da dire.

Al contrario di Dioniso e della sua salvifica indifferenza nei confronti del cristianesimo, nella parabola del *Parsifal* si innesta un ridondante misticismo cristiano e si profila per Nietzsche la terribile immagine di artisti «distruggitori di se stessi» e ancora una volta «fiaccati e pronti dinanzi alla croce cristiana»⁸¹. Nella potenza di una musica eterea e rarefatta ma allo stesso tempo

79 «Nel libro ritorna più volte l'allusiva frase che solo come fenomeno estetico l'esistenza del mondo è *giustificata*»; cfr. F. Nietzsche, *Versuch einer Selbstkritik*, cit., p. 17 (trad. it. p. 9).

80 Ci riferiamo ovviamente al titolo *Götzendämmerung* che riprende quello di *Götterdämmerung*, il *Gesamtkunstwerk* che conclude la tetralogia wagneriana consacrata alla mitologia nibelungica dell'*anello*. Più che riprendere si dovrebbe dire in realtà "fa il verso", perché è stata notata «l'oscillazione tra scherzo e serietà, leggerezza e gravità» nella scelta di questo titolo, che sostituiva il titolo precedentemente scelto dall'autore di *Ozio di uno psicologo*; cfr. S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche opera per opera, Da La gaia scienza a Ecce homo*, BUR Rizzoli, Milano 2013 (edizione digitale), p. 620.

81 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, KSA 5, 256, p. 203, it.: *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, OFN, vol. VI, tomo II, versione di F. Masini, Adelphi, Milano 1972, p. 173.

materica e vigorosa, l'ultimo dramma wagneriano, volutamente strutturato come un *Bühnenweihfestspiel*, ovvero come opera funzionalmente liturgico-religiosa, si conclude nella sublimazione di una contemplazione mistica. Attorniato dal coro dei cavalieri, dall'estasi di Amfortas e di Gurnemanz, consolato e non più minacciato da una Kundry ormai trasfigurata, che abbandona la propria carica erotico-seduttiva per sdilinquirsi in un rapimento virginale, Parsifal espone il santo Graal invocando una benedizione che intende essere prima di tutto il risanamento di tutte le ferite, la ricomposizione di tutte le lacerazioni dell'animo peccatore umano: *Höchsten Heiles Wunder! / Erlösung dem Erlöser!*⁸². Si compie quella che Thomas Mann aveva individuato non senza una punta di tendenziosa polemica come la 'sacerdotizzazione' di Wagner: «un artista avvezzo [...] a maneggiar simboli e ad innalzare ostensori doveva finire per sentirsi fratello del sacerdote, sacerdote egli stesso»⁸³. Sacerdotizzazione che si esprime potente proprio in questa invocazione finale: di fronte a questo miracolo di redenzione, il continuo ritorno di Wagner nella vita e nell'opera di Nietzsche si interrompe in maniera perentoria e definitiva per doversi trasformare nel ritorno di un continuo rifiuto.

Eppure, il destino non può interrompersi. Grazie a Wagner e contro Wagner Nietzsche riesce a fare i conti con molti dei suoi demoni. Contro Wagner Nietzsche oppone la più che mai urgente necessità di affrontare la fuorviante tedeschità della musica: la sua ossessione, il suo amore-odio per i tedeschi trova in Wagner l'amato nemico e allo stesso tempo l'odiato sodale in una resa dei conti non più procrastinabile. Wagner si impone come un ritorno, seppure necessariamente rinnegato, perché, al contrario di Dioniso e di Zarathustra, egli permette a Nietzsche di soddisfare la sua ossessione per e soprattutto contro la tedeschità. In un primo momento egli scorge nel suo amico la possibilità di venerare

82 *Miracolo d'altissima salute! / Redenzione al Redentore!*

83 T. Mann, *Leiden und Größe Richard Wagners*, in *Gesammelte Werke in 13 Bänden*, Band 9, Fischer, Frankfurt am Main 1974, pp. 363-427; it.: *Dolore e grandezza di Riccardo (sic) Wagner*, in E. De Angelis (a cura di), *Il dilettante e altri scritti di Ludwig, Kassner, Keller, Mann, Moritz, Paul, Schlegel, Stifter, Wackenroder e Wagner sull'artista nella letteratura tedesca*, Donzelli 1993, p. 176.

il passato nel ripristino di una ritualizzazione sacrale dell'opera d'arte capace di esperire anche nella contemporaneità l'assolutezza del fenomeno estetico, corroborando così l'illusione di un nuovo inizio: ne *La nascita della tragedia* la musica appare come la giustificazione estetica dell'esistenza⁸⁴ seppure in quanto chimera irraggiungibile perché non riproducibile e tantomeno udibile nella sua antica numinosità. La musica si impone come il superamento dionisiaco delle strettoie apollinee del *principium individuationis*⁸⁵, come quell'esperienza fondamentale in cui il soggetto perde se stesso soltanto guadagnando la più profonda consapevolezza e adesione alla potenza della bellezza. Eppure, la musica greca non può che essere muta, inerte di fronte al rabbioso ardore del giovane filologo che vorrebbe riuscire a raggiungerla per possederne per sempre la vera essenza. Di fronte a questa frustrante realtà Nietzsche trova un sostituto proprio in Wagner, quel Wagner che era riuscito a rendere la musica «il compito più alto» e «la vera attività metafisica di questa vita»⁸⁶. Questo nonostante *Die Kunst und die Revolution* sia un inno, neanche troppo velato, ad Apollo, il dio della forma e della perfezione, inteso in quanto tale come «esecutore della volontà di Giove sulla terra greca», rappresentando «in sostanza il popolo greco stesso»⁸⁷. La supremazia apollinea propugnata da Wagner non mette in crisi il progetto del giovane Nietzsche, anzi lo irrobustisce perché capace di sostanzializzare quella fratellanza necessaria tra Dioniso e Apollo che solo rende possibile distinguere la verità dell'esistente nella lotta contro il nulla che la forma apollinea impone al desiderio dionisiaco.

Tuttavia questo è soltanto l'inizio: il rapporto tra Nietzsche e Wagner delinea una caleidoscopica costellazione di ammirazione e rifiuto, venerazione e apostasia. E proprio in nome di quella tedeschità tradita dall'artista che più di ogni altro avrebbe dovuto magnificarla abbattendone la falsa superiorità, alla ricerca di

84 Cfr. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 152 (trad. it. p. 159).

85 Cfr. ivi, p. 28 (trad. it. p. 24).

86 Ivi, p. 24 (trad. it. p. 20).

87 R. Wagner, *Die Kunst und die Revolution*, Otto Wigand Verlag, Leipzig 1850, p. 6; it.: *L'arte e la rivoluzione*, cenno biografico di N. Buttini, Libreria Moderna, Genova 1902, p. 22.

un'autenticità in realtà perduta. Fino a che Nietzsche giunge ad affermare in *Ecce homo* che: «non concederò mai che un tedesco possa sapere che cos'è la musica. I cosiddetti musicisti tedeschi, soprattutto i grandissimi, sono *stranieri*, slavi, croati, italiani, olandesi – o ebrei: o altrimenti tedeschi della razza forte, tedeschi *estinti*, come Heinrich Schütz, Bach e Händel»⁸⁸. Sia la musica barocca che quella polifonica fiamminga esaltate in questo brano trovano la propria cifra distintiva nell'estrema raffinatezza, nella leggerezza del cesello, nell'architettonica e simmetrica compiutezza di un insieme di perfetta corrispondenza allo stesso tempo rigoglioso e sobrio. La perfezione stilistica ricca di un *pathos* misurato contro l'abisso drammatico: lontane anni luce dallo sprofondamento wagneriano nell'abisso del sentire, la musica barocca e quella fiamminga sono una sapienza della superficie, in questo invero più zarathustriane dello scandaglio wagneriano, che dell'oscurità della profondità si nutre in un continuo, a volte necessariamente autocompiaciuto, dissidio interiore. La musica wagneriana è una vertigine finalizzata al culto, una musica che è essa stessa religione in cui la sintesi suprema delle imperfezioni umane viene elevata dalla titanica volontà di fondersi con l'arte. La musica fiamminga e quella barocca invece non si fregiano di eccedenze, ma si caratterizzano per una sorta di 'pulizia', per una linearità polifonica che può ben conciliarsi con un superiore spirito dionisiaco, lontano da ogni falso apollinismo della forma, che crede nella polifonia delle voci da intendere come quella comunità bucolica che riesce a compiere il superamento del *principium individuationis* che non necessita di alcuna forma inibitoria.

Anche per questo il destino di Nietzsche diviene quello di lottare contro ogni seduzione wagneriana: l'idea di opera d'arte totale, di un'esperienza artistica vissuta come consunzione invasata, di una mania in cui sprofondare per andare al di là della propria umanità, intesa come una difettività che solo la musica con il suo potenziale taumaturgico e mistico può riscattare, continua a esercitare il suo fascino anche dopo aver sancito ne *Il tentativo di autocritica* che il fondo metafisico di un tale modo di

88 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, pp. 290-291 (trad. it. p. 299).

intendere l'arte rischia una deriva nell'incesto tra cristianesimo e romanticismo⁸⁹ che il suo pensiero della "salute"⁹⁰ intende definitivamente sovvertire. L'analisi nietzscheana del suo ex amico e maestro, idolo e ispiratore, avverte il bisogno di essere nella sua ossessività lucida e incisiva: «[...] se questa è la teoria di Wagner: "il dramma è lo scopo, la musica sempre soltanto il mezzo, la sua *prassi*, invece, dal principio alla fine fu: "l'atteggiamento è lo scopo; il dramma, e anche la musica, è sempre soltanto il suo mezzo". La musica come mezzo per chiarire, irrobustire, interiorizzare la mimica drammatica e l'evidenza sensibile dell'attore; e il dramma wagneriano è soltanto un'occasione per molti interessanti atteggiamenti»⁹¹. La musica non più come fine ma come mezzo di fronte al dramma non più come mezzo ma come fine: in maniera stringente e allo stesso tempo impietosa e fer-

89 Cfr. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., pp. 11-22 (trad. it. pp. 3-15).

90 Per un uomo come Nietzsche, che ha sempre dovuto lottare a causa di una salute malferma, proprio questo concetto di salute acquista un significato tutto particolare, fino a diventare, come giustamente nota Janz, un «impulso spirituale», in C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie, Zweiter Band*, Buchergilde Gutenberg, Frankfurt an Main, Wein 1994, p. 9; it.: *Vita di Nietzsche. II. Il filosofo della solitudine 1879-1889*, a cura di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 3. Successivamente la lotta per il raggiungimento della salute diventa tutt'uno con la lotta per la chiarificazione dei propri concetti e dell'abiura definitiva del cristianesimo, del platonismo e della metafisica. L'unica possibile salvezza diventa proprio la salute; cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Ein Streitschrift*, KSA 5; it.: *La genealogia della morale. Uno scritto polemico*, OFN, vol. VI, tomo II, versione di F. Masini, Adelphi, Milano 1972. Come non ricordare a questo proposito la *grosse Gesundheit* de *La gaia scienza*: ««la grande salute – una salute che non soltanto si possiede, ma che di continuo si conquista e si deve conquistare, poiché sempre di nuovo si sacrifica e si deve sacrificare...», in F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 382, p. 636; it.: *La gaia scienza*, in *Idilli di Messina. La gaia scienza e Frammenti postumi (1880-1882)*, cit., p. 262. Interessante a tal proposito fare riferimento a K. Jaspers, *Nietzsches Verhalten zur Krankheit*, in *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, de Gruyter, Berlin/New York 19814, pp. 110-117; it.: *L'atteggiamento di Nietzsche nei confronti della malattia*, in *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, trad. e cura di L. Rustichelli, Mursia, Milano pp. 111-116.

91 F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen*, KSA 6, p. 419; it.: *Nietzsche contra Wagner. Documenti processuali di uno psicologo*, versione di F. Masini, OFN, vol. VI, tomo II, pp. 392-393.

rea, Nietzsche inchioda Wagner al mito di se stesso, riuscendo definitivamente a riconoscere nella sua musica sia l'utilità che il danno, raggiungendo dunque un pensiero maturo e consapevole. Tuttavia, anche una posizione di siffatto genere deve essere messa in discussione per poi essere superata, al fine di rimuovere senza perplessità o remore la minima attrazione nei confronti di un manipolatore come Wagner. E di conseguenza anche il dramma come apoteosi del rito in realtà deve essere superato. Perché diventa il dramma di un popolo in fondo incapace di essere davvero musicale, nonostante l'onnipervasiva monumentalità ispirata dalla mitologia del Walhalla.

Il punto di discriminare deve cambiare definitivamente: la lotta contro la metafisica diventa la lotta contro il cristianesimo e la sua ostilità nei confronti della vita. Il corpo a corpo feroce che Nietzsche ingaggia contro la religione cristiana lo porterà al definitivo distacco da Wagner. La mancanza di distanza che Nietzsche sconta attraverso la passionalità ruggente con cui si avventa sull'ipocrisia del cristianesimo gli impone di rinnegare le sue illusioni giovanili a favore di una trasvalutazione dei valori che sia totale e senza rimpianti, di conseguenza destinata a trasvalutare per primi i propri stessi valori.

Così come è facilmente comprensibile l'iniziale trasporto di Nietzsche nei confronti di Wagner, lo è anche il finale ripudio. Agli occhi del giovane filosofo il venerabile artista non poteva che apparire la reincarnazione del mito per eccellenza, il *Dioniso tedesco*, l'unico capace di catapultare l'autocompiaciuto rigore iperboreo nella mediterranea e fluida ebbrezza del coro bacchico, riuscendo a mantenere intatto e vivente lo spirito tedesco. Nonostante lo stesso musicista si fosse espresso a favore di Apollo, l'opera d'arte totale viene pensata come la possibilità di rivivere il supremo abbandono estatico, la radicale rinuncia a ogni forma di accomodamento, la sintesi perfetta tra arte e natura. L'ascesa sulla sacra collina di Bayreuth da parte della comunità wagneriana riusciva a imporsi come l'esperienza moderna dell'afflato dionisiaco che nell'antichità vibrava nel raccogliersi attorno al suo vate come comunità corale.

Con il passare del tempo Nietzsche si rende conto che è tutto molto differente da come aveva in un primo momento pensato e

sperato. Wagner non è Dioniso. L'epocale magnificenza delle sue opere musicali è in realtà una artificiosa edificazione. Non solo non è Dioniso, ma è un Apollo della peggiore specie, che calcola abbandoni, pretende di costruire freddamente estasi seppur infuocate, formalizza l'informe, fabbricando una falsa identità e in ogni caso annullando una vera differenza anche musicalmente nella continua e martellante iterazione dei temi-guida. Nietzsche contesta proprio tale ripetizione di temi musicali che durante la rappresentazione ossessivamente si rincorrono, ritenendola la mortificazione di ogni ispirazione sorgiva così come di ogni istintualità del genio. Un'immensa e gloriosa costruzione nel deserto del genio: per opera d'arte totale non si intende l'opera d'arte nella sua totalità, ma la totalità nel suo essere configurata come opera d'arte. Il tradimento di Wagner si compie nella prostrazione al cristianesimo, che nel *Parsifal*, paradossalmente proprio un nome indù, fa diventare la musica liturgia, religione della peggior specie, ovvero di quel tipo di religione che pretende la salvezza della redenzione. È per questo che il ritorno di Wagner fallisce, così come a fallire è stata la tedeschità troppo compromessa dalla fuorviante onnipresenza dello spirito cristiano. Bisognerà cercare altrove un luogo in cui far attecchire il proprio nuovo pensiero. Non più il rito wagneriano, liturgia ormai compiaciuta della propria rinuncia a essere qualcosa di più del semplice espletamento di un'ennesima cerimonia davanti alla croce. Alla *processione* wagneriana Nietzsche capisce di dover sostituire il *processo* dell'eterno ritorno: alla musica va sostituito il tempo.

Più precisamente: alla musica come salvezza e redenzione va sostituito il «peso più grande», *Schwergewicht*, che, come è noto, significa pesantezza e rimanda anche alla pesantezza sulla terra, ovvero alla gravità, a quella pesantezza che sola ci permette la leggerezza sulla terra, visto che soltanto come qualcosa che pesa ci è impedito di disperderci facendoci rimanere ancorati al suolo⁹². Il problema di

92 *Das grösste Schwergewicht* (tradotto nell'edizione italiana con *Il peso più grande*) si intitola il celebre paragrafo 341 de *La gaia scienza*, prima comunicazione dell'eterno ritorno nelle opere nietzscheane pubblicate; cfr. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., 341, p. 570 (trad. it., pp. 201-202). *Das neue Schwergewicht* (tradotto nell'edizione italiana con *Il*

Nietzsche con Wagner non è soltanto la sacerdotizzazione, il prostrarsi di fronte alla croce cristiana, ma anche il soccombere di fronte alla metafisica. Nietzsche è stato il primo pensatore a comprendere che la metafisica è qualcosa di più di una prospettiva teoretica, essa è un'ideologia totalizzante che penetra la cultura e il sapere occidentale fino in profondità. E la musica rientra a pieno in questo avvelenamento che la metafisica ha compiuto, dall'epocale quanto nefasta coappartenenza di platonismo e cristianesimo, nell'Occidente. La musica è stata attratta da questo grande centro cannibale che è la metafisica. Si comprende così che il problema di Nietzsche con Wagner è, in realtà, anche con Schopenhauer. È Schopenhauer, infatti, colui che costruisce in *Il mondo come volontà e rappresentazione* un'apologia metafisica della musica, in cui questa ultima non solo viene presentata come la «panacea di tutti i mali»⁹³, una salvezza universale, ma anche più propriamente come «l'intima essenza, l'«in sé» del mondo, che noi, in base alla sua manifestazione più chiara, pensiamo sotto il concetto di volontà»⁹⁴. Nel capitolo *Sulla metafisica della musica*, Schopenhauer ribadisce che la musica «non rappresenta, come tutte le altre arti, le idee o i gradi di oggettivazione della volontà, bensì immediatamente la volontà stessa»⁹⁵, quindi principio eterno e fondamentale nella sua irriducibile noumenicità.

nuovo centro di gravità) è inoltre l'eterno ritorno delle cose stesse in uno dei cinque punti presenti in un frammento postumo risalente all'inizio dell'agosto del 1881: «Il nuovo centro di gravità: l'eterno ritorno delle cose stesse. Importanza infinita del nostro sapere, dei nostri errori, delle nostre abitudini e modi di vivere per tutto il futuro. Che facciamo noi, con ciò che rimane della nostra vita – noi, che ne abbiamo vissuto la maggior parte senza sapere la cosa più importante? Ci dedichiamo a insegnare questa teoria – è il mezzo più efficace per assimilarla noi stessi. Il nostro tipo di felicità in quanto maestri della più grande teoria. Primi d'agosto 1881 a Sils-Maria, a 6000 piedi al disopra del mare e molto più in alto di tutte le cose umane!», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[141], p. 494 (trad. it. p. 352).

93 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, Bände 2-3, hrsg. von A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden 1972, vol. I, p. 309; it.: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano 2006, p. 521.

94 Ivi, p. 313 (trad. it. p. 525).

95 Ivi, vol. III, p. 512; it. p. 1843.

Si giunge quindi al momento in cui cadono tutti i maestri e diviene necessaria l'ascesa di un unico maestro, Zarathustra. Maestro dell'eterno ritorno e della volontà. E ciò accade proprio a partire da questa identificazione schopenhaueriana di musica e volontà, che rende la musica un principio assoluto, noumenico, cosa che non troviamo nel mondo zarathustriano in cui a compiersi è il passaggio di tempo e volontà in una filosofia dell'attimo che, come vedremo, pone una domanda non metafisica sul tempo stesso. Zarathustra raccoglie la domanda sulla volontà e la trasforma in quella della volontà di potenza diventando in questo modo il maestro dell'eterno ritorno e realizzando pienamente l'ascesa e la caduta di Nietzsche, cosa che né Schopenhauer né Wagner erano riusciti a fare. Questa realizzazione è possibile grazie all'abbandono dell'idolatria della "cosa in sé", anche quando questa cosa in sé è straordinariamente identificata con la musica, con la volontà. Bisogna andare oltre e Zarathustra indica questo oltre che non è mai un mero avanti, ma è sostare presso la propria condizione diventando se stessi in una metamorfosi che è il vero superamento di ogni cosa in sé, di ogni utopia della conciliazione e della pacificazione. Come esercizio di metamorfosi la parabola zarathustriana indica verso la necessità di un superamento che non è un mero andare avanti, ma è un vero andare oltre. Che a volte, così come esemplificato in maniera paradigmatica dall'eterno ritorno, è semplicemente un andare indietro. È per questo che Zarathustra è il vero maestro di Nietzsche, proprio perché capace di accogliere l'ascesa e la caduta. E forse proprio per questo, Zarathustra rimarrà non compreso fino in fondo dal suo stesso creatore, che sembra abbandonarlo a favore di Dioniso, disconoscendo quella rivoluzione metamorfica che egli stesso aveva contribuito a realizzare. Il ritorno a Dioniso non poteva avvenire senza un congedo da Zarathustra, congedo che non emerge eppure che agisce sottotraccia in quella che potrebbe essere pensata come una vera e propria opposizione tra i due. L'opposizione tra Nietzsche e Zarathustra potrebbe essere addirittura pensata come una delle forze propulsive del pensiero nietzscheano dopo gli anni Ottanta. Tuttavia, non si può e non si deve semplicemente opporre le due figure di Zarathustra e di Nietzsche. Usiamo volutamente il termine 'figure', perché anche

Nietzsche in fin dei conti lo è: la figura di colui che ha bisogno di un maestro per se stesso, risolvendo tale urgenza alla sua maniera, inventandone uno, inventando Zarathustra e scovandolo nelle viscere di una antichissima cultura esoterico-sapientziale, veneranda e arcana, dalla quale emerge la forza di un oracolo che non ha bisogno di conferme, ma solo di imporre la propria lungimiranza. E se è dunque vero che «non è corretto identificare *sic et simpliciter* [*einfach*] Zarathustra con Nietzsche e i suoi discorsi con la filosofia nietzscheana»⁹⁶, quello che assume lo statuto di un criterio prudenziale di tipo ermeneutico, che tuteli la distanza sempre imprescindibile in una trasposizione anche poetico-letteraria come quella che Nietzsche realizza con Zarathustra e per Zarathustra, è in realtà una necessità che corrisponde alla realtà. È nostra opinione che una delle chiavi di accesso privilegiate per tentare di comprendere il pensiero nietzscheano potrebbe essere proprio l'opposizione tra l'autore e la sua creatura-maestro. Un'opposizione totale, radicale, definitiva, seppur non vistosa, a volte impercettibile, mai trasparente. Che riscrive non solo l'ultima fase della sua filosofia, ma l'intero percorso che lo vede protagonista. E che coinvolge direttamente il filosofo, dopo che l'opposizione di Dioniso e Apollo non era riuscita a chiudere il cerchio tragico che fin dall'inizio era stato individuato come il vero, indivenuto circolo eterno [*ungewordener Kreislauf*]⁹⁷.

Ma queste pagine percorrono anche un altro sentiero: l'opposizione tra Nietzsche e Zarathustra si fonda sull'opposizione, altrettanto imprevedibile e occulta, finora non esplicitata eppure assolutamente dirimente, vitale quanto essenziale, tra Dioniso e Zarathustra. Non solo due emblemi culturali, ma soprattutto due forze archetipiche che hanno disegnato il progetto della cultura umana e che si scontrano nel pensiero nietzscheano in una resa dei conti senza sconti. Dioniso è il dio che cannibalizza i suoi

96 H.-G. Gadamer, *Nietzsche – der Antipode. Das Drama Zarathustras*, in *Neuere Philosophie II. Probleme. Gestalten*, in *Gesammelte Werke* (d'ora in poi GW con indicazione del numero del volume) 4, Mohr (Siebeck), Tübingen 1987, p. 452; it.: *Il dramma di Zarathustra*, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 1991, p. 30.

97 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[157], p. 502 (trad. it. 11[258], pp. 365-366).

adepti, Zarathustra è il maestro che va sempre messo alla prova. In Dioniso si crede. In Zarathustra si spera. Celebrare il primo significa seguirlo. Celebrare il secondo significa metterlo in discussione. Se è vero che per trovare Dioniso ognuno deve perdersi, così è altrettanto vero che per trovare Zarathustra ognuno deve ritrovare se stesso.

4. *Dioniso contro Zarathustra. La via greca. La via non greca*

[...] resta il dovere di dare la sfumatura, spiegare la complicazione, suggerire la contraddizione. Non cancellare la contraddizione, non negare la contraddizione, ma vedere dove, all'interno della contraddizione, si colloca lo straziato essere umano. Tenere conto del caos, farlo entrare. Devi farlo entrare.

Philip Roth⁹⁸

La vera, grande opposizione che regge il pensiero di Nietzsche, non può più essere quella – che, anzi, in retrospettiva non può che apparire quasi *naïf* – tra *Apollo contro Dioniso*, quell'opposizione che pure ha rivoluzionato per sempre il modo di intendere i Greci, perché essa non è più bastevole di fronte alle sfide di un vero maestro come Zarathustra. È esattamente questo il problema che pone Zarathustra, un tabù per Nietzsche forse alla fine inaccettabile: la non autosufficienza della via greca. Per tale motivo la vera opposizione non è neppure quell'opposizione che ha il compito di superare il conflitto apollineo-dionisiaco spostando la critica dal mondo greco al mondo cristiano, ovvero la lotta tra *Dioniso contro il crocifisso*, che inocula il veleno del dubbio e della decadenza nel sapere occidentale e che rende quest'ultimo degno di essere portato davanti a un tribunale per poter essere finalmente condannato.

98 P. Roth, *I married a Communist*, Vintage Books, London 2010, p. 223; it.: *Ho sposato un comunista*, trad. di V. Mantovani, Einaudi, Torino 2014, p. 242.

La vera opposizione che anima il pensiero dalla fase matura in poi dell'opera di Nietzsche è infatti quella, dolorosa e inaspettata, *che nell'opposizione tra Dioniso e Zarathustra oppone infine Nietzsche stesso a Zarathustra, il maestro che diventa allievo contro l'allievo che diventa maestro*. Questa opposizione si rivela ineluttabile perché scaturisce da una profonda ferita, da una faglia che squarcia il terreno mai così poroso e fragile della tradizione occidentale, quella appartenente all'insanabile, epocale dicotomia tra la *via greca* e la *via non greca*, ovvero tra Dioniso e Zarathustra. Tra il dio del ritorno e il maestro del congedo. Tra un dio che non ha allievi, ma solo adepti che devono credere ciecamente in lui perché invincibile paradigma della *zoé*, dell'indistruttibilità della vita, e un maestro che preferisce avere come allievi degli animali, forse perché sono gli unici che non tradiscono mai e che non possono smettere mai di seguire il padrone, anche quando sbaglia.

Questa nostra proposta nasce inoltre dalla convinzione che *Zarathustra non riesca a essere pienamente il maestro dell'eterno ritorno*. O meglio ancora, *non possa veramente esserlo*. Nonostante *Così parlò Zarathustra*, l'opera che si pone in ascolto delle sue parole e che mira a realizzare i suoi precetti, non sia altro che il tentativo di dimostrare che proprio Zarathustra è in realtà il maestro che Nietzsche attendeva per riuscire a esprimere la sua dottrina più grave, quel pensiero abissale che annichila e fa vacillare. Nonostante il fatto che la figura stessa del profeta iranico sia apparsa a Nietzsche in contemporanea all'intuizione fondamentale dell'eterno ritorno. Nonostante il fatto che non è possibile, secondo il loro creatore, disgiungere il maestro dalla sua dottrina. Questo è infatti il progetto: far diventare Zarathustra il maestro dell'eterno ritorno. Ed è proprio questo progetto a cadere, a fallire e a sprofondare di lì a qualche anno, lo stesso Nietzsche nella follia di chi non comprende che il rimedio trovato diventa, secondo tradizione, il suo veleno. Infatti, pur annunciando l'eterno ritorno, Zarathustra non espone la sua dottrina. Fallisce. E se fosse proprio questo il motivo del crollo avvenuto dopo il terzo libro che condusse in parte alla pubblicazione del quarto libro, che potrebbe essere considerato in maniera forse più estrema,

ma non per questo non significativa, addirittura posticcio, forse incoerente con un progetto così oltreumano?

Zarathustra è annunciato come maestro dell'eterno ritorno, è desiderato come tale, ma non lo è. Eppure è esattamente questo quello che dicono i suoi animali rivolgendosi a lui convalescente:

Giacché le tue bestie, Zarathustra, sanno bene chi tu sei e chi devi diventare: ecco, *tu sei il maestro dell'eterno ritorno* –, questo ormai è il tuo destino!

Che tu debba per primo insegnare questa dottrina, – come potrebbe questo grande destino non essere anche il tuo massimo pericolo e la tua più grave malattia!

Vedi, noi sappiamo ciò che tu insegni: che tutte le cose eternamente ritornano e noi con esse, e che noi siamo stati già, eterne volte, e tutte le cose con noi.

Tu insegni 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, – sicché anche noi, in ogni anno grande, siamo a noi stessi identici, nelle cose più grandi come nelle più piccole». ⁹⁹

Fondamentale è a questo punto la risposta di Zarathustra: *nessuna*. Di fronte a una rivelazione di tale dirompenza il maestro tace: «Dette queste parole, le bestie attesero in silenzio che Zarathustra dicesse loro qualcosa: ma Zarathustra non udì che esse tacevano. Piuttosto rimase a giacere muto, gli occhi chiusi, simile a un dormiente, sebbene non dormisse: egli infatti si stava intrattendendo con la sua anima. Allora l'aquila e il serpente, vedendolo così tacito, onorarono il grande silenzio attorno a lui e si allontanarono discretamente»¹⁰⁰. Zarathustra sa che gli altri si aspettano da lui che sia il maestro dell'eterno ritorno, di quell'e-

99 F. Nietzsche, *Der Genesende*, in *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 275; it.: *Il convalescente*, p. 269.

100 Ivi, p. 277 (trad. it. p. 270).

terno ritorno «come una clessidra, che deve sempre di nuovo rovesciarsi», in cui «tutte le cose eternamente ritornano e noi con esse», ma lui non può essere questo, non può essere il maestro di *questo* eterno ritorno. E infatti qui sono gli animali – e non Zarathustra – a dire, a ‘definire’ l’eterno ritorno, mentre lui tace e interroga la sua anima, chiedendosi se dunque sia *questo* effettivamente l’eterno ritorno. Un vero e proprio cortocircuito simile a quello che era avvenuto davanti alla porta carraia nel dialogo con il nano de *La visione e l’enigma*. Anche in quell’episodio l’eterno ritorno viene esplicitato in modo diretto non da Zarathustra: è il nano infatti ad affermare che «“Tutte le cose diritte mentono [...]. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo”»¹⁰¹. Di fronte a una comunicazione così schietta e trasparente dell’eterno ritorno ci si aspetterebbe un’approvazione incondizionata da parte del maestro, che invece, «incollerito», risponde a muso duro appellando il nano come «Tu, spirito di gravità [*Du, Geist der Schwere!*]» e quindi tacciandolo di incapacità di elevazione e di una pesantezza gravitazionale non compatibile con la leggerezza che un tale pensiero abissale pretende. Non solo, al nano Zarathustra rivolge un’accusa fondamentale per il nostro discorso esortandolo a «non farla troppo facile!»¹⁰² sollecitando una domanda inaggrabile: perché affermare che tutte le cose diritte mentono e che il tempo è un circolo non basta? Non basta neanche quando gli animali ne *Il convalescente* affermano che «il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell’eternità»¹⁰³ individuando come nel caso della “verità ricurva” del nano un aspetto essenziale dell’eterno ritorno: anche in questo caso Zarathustra si altera tacciandoli di spacciare il pensiero abissale per una «canzone da organetto [*Leier-Lied*]»¹⁰⁴. Perché il vero maestro

101 F. Nietzsche, *Vom Gesicht und Räthsel*, ivi, p. 200; it.: *La visione e l’enigma*, p. 184.

102 Traduciamo *nicht zu leicht machen* con «non farla troppo facile» anziché con «non prenderla troppo alla leggera» perché il senso in questione è quello di una semplificazione, di una scorciatoia e quindi senza alcun riferimento alla “leggerezza”, che è invece concetto fondamentale anche per relazionarsi all’eterno ritorno.

103 F. Nietzsche, *Der Genesende*, cit., p. 273 (trad. it. p. 266).

104 *Ibidem*.

dell'eterno ritorno, inteso così come gli animali e alla fine anche il nano lo descrivono, in fondo non può essere un maestro come Zarathustra che introduce in questo pensiero l'immenso tema della volontà, bensì Dioniso come archetipo del tempo ciclico, del tempo circolare che corrisponde già anche al vero tempo della natura, quello degli anni e delle stagioni.

Anche solo perché, al contrario di Dioniso, Zarathustra non ritorna. È Dioniso il maestro dell'eterno ritorno come tempo esperito e vissuto. Non Zarathustra che di fronte a una rivelazione così grande rimane attonito e in silenzio. Dioniso, il dio cannibale di anime, il dio che decide dell'eternità che impone la sua divinità seppure fatta di sola immanenza, ritorna e vive la circolarità del tempo che era propria della grecità prima che le religioni monoteistiche introducessero la linearità cronologica. Zarathustra, il maestro umano, troppo umano, il maestro che condivide, che sceglie di vivere fino in fondo la sua umanità, *non può ritornare*. Abbiamo visto che quando ritorna, come nel *Tentativo di autocritica* de *La nascita della tragedia*, Zarathustra ritorna come una specie di «demonio dionisiaco»¹⁰⁵, e anche in *Ecce homo* a ritornare è «un tale Dioniso»¹⁰⁶, per non parlare dei *Ditirambi di Dioniso* che sono, sì, i *Canti di Zarathustra*, ma soltanto come pubblicazione di scritti appartenenti ad anni precedenti. Zarathustra non ritorna, Dioniso sì, non c'è una via non greca del ritorno, o semplicemente Zarathustra non la scorge – e Nietzsche neppure –, l'unica via per un ritorno rimane sempre quella greca.

Nel mito Dioniso si impone come uno degli archetipi fondamentali dell'identità occidentale. Il mito indica la via alla filosofia pur non potendo mai colmare la distanza che lo separa dal pensiero. Già con Platone il mito «non asserve il *logos*, ma [...] fa da stimolo al *logos* e lo feconda»¹⁰⁷, riuscendo a spalancare orizzonti di senso che rimarrebbero altrimenti gelosamente rinchiusi nella loro elitarietà sapienziale. Eppure il mito, come dice

105 Cfr. *supra*, p. 29, nota 51.

106 Cfr. *supra*, p. 33, nota 57.

107 G. Reale, *I problemi del pensiero antico*, vol. 1, Celuc, Milano 1973, p. 403.

Benn, «ha mentito»¹⁰⁸, secondo Pessoa «il mito è il nulla che è tutto»¹⁰⁹, e mai come con Dioniso questo risulta clamorosamente evidente. Il celebre «greco a due teste» di cui parla Detienne¹¹⁰, il greco-non-greco che definisce l'identità di un popolo nel suo plasmarla, la delinea nel suo nutrirla e al tempo stesso si allontana da essa condannandosi volutamente a una autocompiaciuta maledizione di distanza e di irraggiungibilità. Chi segue Dioniso nel coro lo onora rinnegando ogni appartenenza.

Dioniso in quanto dio incontrastato dell'eterno ritorno, così come afferma un'altra sapienza antichissima – anch'essa non greca seppur raccontata da un greco –, che però, in quel sincretismo caleidoscopico e spesso imprevedibile che possono rappresentare le religioni antiche, mostra una chiave di lettura nuova:

accetti pure questi racconti degli Egiziani chi li ritiene credibili; quanto a me, mi propongo, in tutta la mia opera, di mettere per iscritto, come l'ho sentito raccontare, quello che viene narrato da ciascuno. Gli Egiziani affermano che Demetra e Dioniso sono i sovrani dell'oltretomba. Gli Egiziani sono stati anche i primi a formulare la teoria che l'anima dell'uomo è immortale e, quando il corpo muore, si trasferisce in un altro essere vivente che, a sua volta, sta nascendo; e dopo essere passata attraverso tutti gli animali della terra, del mare e dell'aria, entra nuovamente nel corpo di un uomo al momento della nascita: il ciclo si compirebbe in tremila anni.¹¹¹

Una traccia impressa nella storia del mito che indiscutibilmente permette a Dioniso di riappropriarsi dell'eternità del ciclo e del ritorno, concorrendo ad abbandonare Zarathustra alla sua solitudine nel tempo, alla sua solitudine nel tempo come attimo.

108 Cfr. *supra*, p. 41, nota 1.

109 F. Pessoa, *Ulisse*, in *Una sola moltitudine*, vol. I, a cura di A. Tabucchi, con la collaborazione di M.J. Lancastre, Adelphi, Milano 1993, pp. 142-143.

110 M. Detienne, *L'invention de la myhtologie*, Editions Gallimard, Paris 1981; it.: *L'invenzione della mitologia*, trad. di F. Cuniberto, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 128ss.

111 Erodoto, *Storie*, cit., II, 123, 1, p. 411.

Scopo del nostro studio è dunque quello di seguire un percorso differente rispetto alla canonica bibliografia secondaria che vede nel rapporto tra Nietzsche e la sua ‘creatura’ – e allo stesso tempo il suo maestro – Zarathustra una solida e incorruttibile fratellanza animata da intenti e sfide comuni. La prassi interpretativa ben consolidata che ritiene la filosofia di Nietzsche saldamente ancorata alla dicotomia manichea di Apollo e Dioniso, successivamente superata da quella altrettanto epocale e inaggrabile tra Dioniso e il crocifisso, non regge di fronte alle sfide che innesca la dirompente parabola zarathustriana. Una nuova interpretazione del pensiero nietzscheano deve di conseguenza passare dalla messa in discussione di tale assunto esegetico, e dall’essenziale decostruzione della sua valenza fondativa. Ragioniamo sulla possibilità di compiere un passo successivo ponendo al centro del pensiero dell’ultimo Nietzsche l’opposizione tra Dioniso e Zarathustra, che non è in realtà che corrispondenza dell’opposizione, ancor più radicale e tragica, tra Nietzsche e Zarathustra.

Forse di questo rapporto non sono state sviscerate fino in fondo tutte le potenzialità ermeneutiche. Si è soliti fermarsi di fronte a un passaggio decisivo, prima di pensare una vera opposizione tra Zarathustra e Dioniso, quella contrapposizione finale che anima la lotta dell’ultimo Nietzsche, lotta di fronte alla quale risponderà con il silenzio della sua follia – la dimostrazione di essere stato fino in profondità, senza difese, inattuale. È sulla lotta tra Zarathustra e Dioniso che si gioca la comprensione della sfida finale di tutto il suo pensiero. E questo nonostante il fatto che, se è vero che non esiste alcuna dichiarazione chiara ed esplicita dell’opposizione tra i due, non esiste neanche una dichiarazione altrettanto chiara ed esplicita della sovrapposizione delle loro figure e soprattutto in nessun luogo dell’opera di Nietzsche essi, pur comparando insieme, interagiscono almeno come interagiscono Dioniso con Apollo e con il crocifisso. In tutto *Così parlò Zarathustra* Dioniso non viene mai citato, *perché o c’è Zarathustra o c’è Dioniso*. E anche il testo in cui i due compaiono, seppur mai davvero insieme, *Ecce homo*, reca in sé la necessità dello sguardo retrospettivo rispetto alle opere scritte, che impedisce una trattazione tematica di tale rapporto. Una sorte simile tocca ai *Ditirambi di Dioniso*, testo in cui effettivamente, sot-

to l'egida dell'eternità, Dioniso e Zarathustra sono insieme, ma sempre distanti, come se non si conoscessero, risucchiati, come in effetti sono, nel vortice dell'afflato poetico di una lontananza insopprimibile.

Prima di essere l'avvocato, il portavoce della vita [*Fürsprecher des Lebens*]¹¹² così come egli viene definito dai suoi discepoli, Zarathustra è l'artista della vita, l'artista che riesce a fare della propria vita un'opera d'arte, è colui che difendendo l'arte difende la propria esistenza: il poeta. Così come fa Zarathustra, i poeti vivono la pienezza dell'arte per dimenticare se stessi e la propria esistenza: «i poeti non hanno biografia. La loro opera è la loro biografia»¹¹³. Non solo. Zarathustra non vuole semplicemente vivere per l'arte. Non è un caso che proprio vivere per l'arte era il compito che ne *La nascita della tragedia* il giovane Nietzsche affidava alla filosofia stessa, compito che ben presto avrebbe rivelato tutta la propria inadeguatezza perché inchiodato al dogmatismo della metafisica come illusione. La forza disvelativa di un nuovo, rivoluzionario modo di guardare alla grecità rimarrà intatta durante tutto il prosieguo dell'opera nietzscheana perché la domanda sulla lotta tra dionisiaco e apollineo raccoglie in sé l'antica essenza, la radicalità della domanda filosofica per antonomasia che non viene pensata o rappresentata dalla figura di Zarathustra, ma che tuttavia viene vissuta fino in fondo, come abbiamo visto, nella necessità di “transizione e del tramonto”. Precedentemente il principio apollineo-dionisiaco era vissuto in tutta la sua intensità in maniera paradigmatica solo nell'opera d'arte – nella grande prova della musica –, ora con Zarathustra esso viene finalmente vissuto fino in fondo in una persona.

Il cerchio dell'eterno ritorno è anche il cerchio del tragico: *La nascita della tragedia* è il primo e ultimo libro di Nietzsche. L'oscurità del nichilismo in esso contenuta, seppur temperata dalla luminosità dell'espressione artistica, del fondo metafisico

112 F. Nietzsche, *Der Wahrsager*, in *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 175; it.: *L'indovino*, p. 158.

113 O. Paz, *El desconocido de sí mismo*, in Fernando Pessoa. *Antología*, Universidad Autónoma de México, México 1962, p. 12; it.: *Ignoto a se stesso. Saggi su Fernando Pessoa e Luis Cernuda*, a cura di E. Franco e A. Tabucchi, il melangolo, Genova 1988, p. 15.

dell'arte come un'unica giustificazione dell'esistenza, indica verso una scelta radicale, ovvero una scelta di radicalità. Apollineo e dionisiaco sono due polarità estreme che richiedono una volontà altrettanto estrema che le segua incondizionatamente. Il tragico in Nietzsche ha un significato che va ben oltre la valenza letteraria, filosofica e religiosa di un discorso culturale. Esso è il significato ultimo dell'esistenza umana sia nella sua normalizzazione che nella sua estremizzazione. È la risposta alle domande dell'uomo che non supera l'inquietudine delle domande stesse. Su tale argomento l'interpretazione heideggeriana si rivela eccessivamente di parte, nel voler dimostrare a tutti i costi che Nietzsche rappresenta il pensatore che porta a compimento la metafisica occidentale. Egli infatti inserisce anche la problematica del tragico nell'ambito della *Frage nach dem Sein*: chiedendosi quale sia la tragedia che inizia nell'*Incipit tragoedia* de *La gaia scienza* Heidegger risponde «la tragedia dell'ente in quanto tale»¹¹⁴. Tale risposta si conforma in maniera coerente con l'impianto interpretativo heideggeriano, ma di certo perde fondamentali intuizioni del pensiero nietzscheano che, come vedremo con l'eterno ritorno, rischia tutto se stesso, rischiando la vita stessa del suo maestro, Nietzsche e non Zarathustra, che alla fine perderà il senno a causa di questa messa in discussione totale. Secondo Heidegger «l'esperienza del tragico e la riflessione sulla sua origine e sulla sua essenza sono una componente fondamentale del pensiero di Nietzsche»¹¹⁵, una componente fondamentale, ovvero una tra altre altrettanto fondamentali. Per Nietzsche l'esperienza del tragico non è una componente fondamentale, ma *la* componente fondamentale, l'*alpha* e l'*omega* di tutto il suo circolo di pensiero. Per Heidegger il tragico secondo Nietzsche indica la pesantezza del pensiero, non il pensiero della pesantezza, l'estremità del pensiero non il pensiero dell'estremo. Un'esigenza di pensiero prima che un'esigenza esistenziale, anche se arriva a riconoscere il fatto che «in corrispondenza con il muta-

114 M. Heidegger, *Nietzsche, Erster Band, Gesamtausgabe* (d'ora in poi GA con indicazione del numero del volume) 6.1, hrsg. von B. Schillbach, Frankfurt am Main 1996, pp. 246-247; it.: *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 236.

115 Ivi, p. 247 (trad. it. p. 237).

mento interiore e il chiarirsi del suo pensiero si è chiarito pure il suo concetto di tragico»¹¹⁶. Eppure, una simile prospettiva manca l'essenziale del tragico nietzscheano: esso non è un'eccedenza elegiaca, oppure un compromesso nei confronti della propria insoddisfazione, una scelta di dominio nei confronti dell'assurdità della vita, ma è un segno di necessità, l'accettazione di quest'assurdità dell'esistenza finalmente vissuta con chiarezza e non assorbita con inganno, e per questo celebrata e non mascherata.

Proprio in virtù di questo rapporto con il tragico Zarathustra è un maestro. E proprio perché, al contrario di Dioniso, sempre relazionato al fallimento. Zarathustra è un maestro che insegna, in primo luogo anche colui che media, che convince, a volte deride e accusa, a volte consola e compatisce, ma sempre in un coinvolgimento empatico. Come ogni avvocato che prima di tutto difende, Zarathustra combatte non per distruggere, ma per costruire. Dioniso invece è il dio che non media, ma travolge, che non ha bisogno di persuadere e neanche di costruire, perché chi sceglie di seguirlo è in realtà già più forte e risoluto, sia se pienamente se stesso sia se pienamente fuori da se stesso. Ed è anche per questo che la vera fratellanza si rivelerà essere – nel ritorno – quella di Nietzsche con Dioniso, una fratellanza cannibale, per la quale il pensatore sarà destinato fin dall'inizio a soccombere, di fatto impossibile e proprio per questo necessaria. Con Dioniso, infatti, non può esistere vera condivisione, perché prerogativa del coro bacchico della tragedia è proprio quella di dover perdere se stessi per seguire il dio. Ognuno deve perdersi per trovare Dioniso. Ed è esattamente quello che succede: lo stesso Nietzsche, provato da se stesso e stremato a causa dell'intensità dell'impresa fallimentare zarathustriana, si perderà proprio dopo il ritorno di Dioniso – in un eterno ritorno anche questo – nella sua esistenza di filosofo, scacciando via Zarathustra. Nella lotta tra Zarathustra e Dioniso, infatti, è Nietzsche a uscirne annientato. Nella figura profondamente ermeneutica di Zarathustra si scorge la necessità per Nietzsche di abbandonare gli impulsi più distruttivi. Non è possibile affermare lo stesso per la figura di Dioniso, che irrompe per mettere alla prova Nietzsche in una resa dei conti definitiva:

116 *Ibidem*.

secondo Gadamer, infatti, «nella sua autoapoteosi come Dioniso Nietzsche si è perso»¹¹⁷ definitivamente «nel processo di disillusione eccessivo, distruttivo, con il quale strappa via all'io una maschera dopo l'altra, finché alla fine non rimane più nessuna maschera, ma anche nessun io»¹¹⁸.

L'opposizione tra Dioniso e Zarathustra non implica riproporre una nuova opposizione tra dionisiaco e apollineo, con Zarathustra necessariamente rientrando nel regno di Apollo, ma cercare di riscrivere il dionisiaco, dopo che esso era già stato riscritto alla luce del tragico ne *La nascita della tragedia*. Tutto inizia e tutto finisce con Dioniso. Il barbaro. Non per tutte le versioni del mito Dioniso, infatti, è propriamente greco, eppure è sempre più greco dei Greci che senza di lui non avrebbero saputo comprendere se stessi. Dioniso è la via pienamente greca – anche quando non greca – per raggiungere la sapienza. Dioniso, il barbaro, irrompe nel ritorno per 'fondare' i Greci riempiendo di oscura eccedenza la loro identità; la sua opera di annessione è in realtà opera di strutturazione identitaria. L'identità dei Greci, così irenicamente incanalata nel flusso limpido e puro dell'apollineo, viene intorbidata dalla dismisura dionisiaca, spuria e sempre contaminata.

Zarathustra, il persiano, non è greco. E non può esserlo, nonostante Nietzsche, il suo allievo-creatore più devotamente ribelle, avesse bisogno proprio di un'identità come quella greca per trovare la sua strada. Non può esserlo perché, come argomentato in un frammento del 1884, nel momento in cui il confronto con il mistico iranico era forte e indissolubile, Nietzsche ammette di aver: «dovuto rendere onore a Zarathustra, un *persiano*: i Persiani hanno per primi *pensato* la storia a grandi linee. Un susseguirsi di sviluppi, a ognuno di essi è preposto un profeta. Ogni profeta ha il suo *Hazar*, il suo regno millenario»¹¹⁹. Zarathustra è uno degli inventori della storia, di quella mediazione che invece di unire

117 H.-G. Gadamer, *Karl Immermanns 'Chiliasische Sonette'*, in *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*, GW 9, p. 191.

118 H.-G. Gadamer, *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*, in *Neuere Philosophie II. Probleme. Gestalten*, GW 4, p. 11.

119 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, cit., 25[148], p. 53; it.: *Frammenti postumi 1884*, versione di M. Montinari, OFN, vol. VII, tomo II, Adelphi, Milano 1976, p. 44.

uomo e cosmo, allontana questi ultimi in maniera irreversibile. Ogni storia ha bisogno del suo profeta. Il cosmo non ha bisogno di un profeta. L'eterno ritorno come corrispondenza al tempo degli anni e delle stagioni, come corrispondenza perfetta e armonica alla natura, non ha bisogno di un profeta e infatti per questo basta Dioniso, divinità ebbra di un attimo vissuto e giammai profetizzato. E neanche il trasformare questo profeta in un maestro ha permesso a Nietzsche di liberarsi dal peso della storia e quindi dal peso della morale. Questo perché alla millenaria tradizione zarathustriana, che affonda le radici nei primordi culturali del mondo conosciuto, in quanto la «più antica delle religioni rivelate al mondo»¹²⁰, si deve far risalire un monoteismo¹²¹ tuttavia fondato su un dualismo, proprio come accadrà successivamente per il cristianesimo. Mentre quest'ultimo legittimerà il monoteismo di derivazione ebraica sullo iato ontologico tra mondo dell'aldilà e mondo dell'aldiquà, lo zoroastrismo aveva fondato il monoteismo della fede in Zarathustra sulla dicotomica «natura radicalmente opposta tra bene e male»¹²². Ed è proprio Nietzsche a individuare in maniera lucida e acuta questo aspetto fondamentale quando afferma che «Zarathustra fu il primo a vedere nella lotta tra il bene e il male la vera ruota che spinge le cose», avendo lui «creato questo errore fatale, la morale»¹²³. Eppure, Nietzsche raccoglie la sfida credendo con adamantina convinzione di riuscire a vincerla, abbracciando il suo «contro-ideale [*Gegen-I-*

120 «Lo zoroastrismo è stato così chiamato in Occidente perché il suo profeta, Zarathustra, era conosciuto dagli antichi Greci come Zoroastro. Era iraniano e visse in quello che per il suo popolo era il periodo preistorico. È quindi impossibile stabilire con certezza le date della sua vita, ma ci sono prove che suggeriscono che egli visse quando l'età della pietra stava cedendo il passo all'età del bronzo per gli iraniani, probabilmente tra il 1700 e il 1500 a.C. circa», in M. Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henley 1986, p. 2.

121 Sulla stratificata questione del monoteismo, oltre alla succitata Boyce, si cfr. almeno M. Stausberg, Y. Sohrab-Dinshaw Vevaina, A. Tessmann (Eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, Wiley Blackwell, Malden, Oxford 2015.

122 Y.S.-D. Vevaina, *Theologies and Hermeneutics*, ivi, p. 215.

123 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 367 (trad. it. p. 377).

deal]]»¹²⁴ primo moralista per diventare il «primo immoralista»: «nessuno mi ha domandato, e avrebbero dovuto domandarmelo, che cosa significhi, proprio sulla mia bocca, sulla bocca del primo immoralista, il nome *Zarathustra*: perché ciò che costituisce l'enorme unicità di quel persiano nella storia è proprio l'opposto»¹²⁵. Trasformare il primo moralista nel maestro dell'eterno ritorno significava per lui riuscire davvero a distruggere la morale e con essa tutti i condizionamenti con cui le istituzioni dell'occidente, dalla religione alla politica, dall'economia alla storia, hanno prescritto il loro dominio inattaccabile. La creazione di una morale fondata sul manicheismo bene-male¹²⁶ e non da ultimo sul concetto dogmatico di peccato¹²⁷ sarebbe impossibile per Dioniso, ma non per Zarathustra. È questo uno dei motivi principali per cui Zarathustra rappresenta la via non greca, da una parte, ma anche il vero maestro nel pensiero nietzscheano dall'altra. *Proprio perché contiene in sé l'errore, il fallimento, Zarathustra è un vero maestro*. Proprio nell'impossibilità di essere totalmente indipendente dalla tradizione che combatte, Zarathustra riesce a comprenderla fino in fondo. Nel suo essere, paradossalmente, più cristiano che greco. Così come primo moralista, solo Zara-

124 Ivi, p. 353 (trad. it. p. 363).

125 *Ibidem*.

126 Consideriamo a tal proposito due frammenti risalenti al settembre 1870-gennaio 1871 sulla religione dei Parsi: «I Parsi hanno un inspiegabile timore per la luce e per il fuoco, sono gli unici orientali che non fumano, ed evitano anche di spegnere un lume soffiando. Se Dario non fosse stato vinto, in Grecia avrebbe avuto il sopravvento la religione di Zoroastro», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, cit., 5[54], p. 106 (trad. it. p. 103). Ben più significativo è il frammento successivo, in cui la moralizzazione della religione si identifica con l'anelito e un'assoluzione dei peccati: «I Parsi credono in un dio, e a questo rivolgono le loro preghiere: la loro morale – la purezza dei pensieri, delle parole e delle azioni. Credono che i cattivi saranno puniti e i buoni ricompensati e si aspettano dalla grazia divina la remissione dei loro peccati», ivi, 5[55], pp. 106-107, p. 103.

127 «Allo stesso modo, la religione di Mazdā, o Spitāma Zarathuštā, purifica il fedele da ogni pensiero, parola o azione cattiva come un improvviso potente vento che spazza e pulisce la pianura. Così che tutte le azioni che egli compirà d'allora in avanti saranno buone, o Zarathuštā, la completa remissione e riparazione dei suoi peccati è avvenuta grazie alla religione di Mazdā», in A. Alberti (a cura di), *Avestā*, cit., pp. 486-487.

thustra può garantire Nietzsche come primo immoralista e come feroce anticristiano, per la sua patologica incapacità di separarsi da una religione che, seppur giunta tempo dopo, sembra richiamare continuamente. Nella prima fase del pensiero nietzscheano l'identità del pensiero era definita in base alla grecità e al rapporto che si riusciva a instaurare con essa. Nella fase zarathustriana e in quella successiva del ritorno di Dioniso, l'identità si definisce in base alla distruzione del cristianesimo e alla capacità di innescare, tramite la volontà di potenza, la totale trasvalutazione di una tradizione deleteria e compromessa.

Il rapporto tradizione/trasvalutazione è al centro dell'ultima fase del pensiero nietzscheano, partendo da una riscrittura fulminante di tale rapporto come quella presente in *Così parlò Zarathustra*. Il concetto di tradizione è secondo Nietzsche troppo compromesso per poter essere una valida fonte di ispirazione ermeneutica: è per questo che viene propugnata la necessità di innovazione, di rigenerazione, la capacità di trasformarsi per non perire di fronte alle proprie debolezze e alle proprie mancanze, avvertendo come necessario l'uscire fuori da ogni forma di pedissequa accettazione della tradizione. Compito dell'ermeneutica non è soltanto quello di un confronto con la tradizione, ma soprattutto quello di una *trasvalutazione*: «Una *trasvalutazione di tutti i valori* [*Umwerthung aller Werthe*], questo interrogativo così nero, così enorme, che getta ombre su colui che lo pone – un tale destino come compito [*Schicksal von Aufgabe*] lo costringe ogni attimo a correre nel sole, a scuotere da sé una pesante serietà, ormai fattasi troppo pesante»¹²⁸. In questa prospettiva vige un'ambivalente azione distruttrice che da un lato annulla ogni tentativo di conciliazione con la tradizione – per l'eccessivo e rovinoso dominio che essa esercita nei confronti della vita che a essa dovrebbe assoggettarsi – e dall'altro non può fare a meno di ciò che tenta di annientare. Il problema è quello di tentare di distruggere il sistema: qual è il modo migliore per riuscirci,

128 F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, KSA 9, p. 57; it.: *Il crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa con il martello*, OFN, vol. VI, tomo III, versione di F. Masini, p. 23.

dall'interno o dall'esterno? Il tentativo di distruzione perpetrato da Zarathustra può apparire in un primo momento come un tentativo operato dall'esterno, ma successivamente il vate persiano viene fagocitato – così come il Nietzsche figlio e nipote di pastori evangelici – nel vortice dell'ossessione contro il cristianesimo e si perde nella liturgica derisione della liturgia stessa. Si può ermeneuticamente obiettare che la tradizione, anche nel momento in cui va attaccata, deve sempre essere lealmente rispettata, perché coinvolge necessariamente in un dialogo pensante al quale non ci si può sottrarre senza perdere qualcosa di essenziale. Tuttavia in questo caso non c'è ermeneutica che tenga: per Nietzsche la tradizione intesa come un valore imprescindibile è uno degli antagonisti principali del compito distruttivo assegnato all'azione rivoluzionaria della sua opera. Vivendo nel paradosso per cui, pur avversando la tradizione, soprattutto per l'indubbia influenza negativa con cui sancisce una minacciosa preminenza della dimensione del passato rispetto a un'auspicata autonomia della vita presente, non può uscire fuori da essa, proprio perché ne ha bisogno per costituire le sue dottrine filosofiche, e proprio per elaborarle in maniera originale. La tradizione per Nietzsche è una forma di imposizione che impedisce a uno spirito libero e profondamente critico di mettere in discussione il giustificazionismo sempre insito in essa. Non solo essa rischia di diventare l'acritico ripetitore di posizioni non più contestabili, ma anche di avallare in maniera cieca tale incontestabilità. Non è un caso che egli giunga addirittura a parlare di una volontà di tradizione: «affinché ci siano delle istituzioni, deve esistere una specie di volontà, d'istinto, d'imperativo, antiliberali fino alla malvagità: volontà di tradizione [*Wille zur Tradition*], di autorità, di responsabilità sui secoli futuri, di *solidarietà* espressa da catene di generazioni, in avanti e all'indietro, *in infinitum*»¹²⁹. Rientrando di fatto nell'ambito della volontà, per Nietzsche la trasvalutazione diviene necessaria perché essa non implichi alcuna mera sostituzione di un termine della tradizione con un altro, ma un azzeramento che conduce a un nuovo inizio, un annientamento che diventa creatività. Nella trasvalutazione ermeneutica e nella

129 Ivi, p. 141 (trad. it. p. 115).

decostruzione converge la spinta propulsiva che sempre reca con sé una distruzione che non è mai mero incenerimento, ma sempre attraversamento e approfondimento. Non pochi pensatori del Novecento, infatti, si ispirano a Nietzsche percorrendo la strada di una critica recisa alla tradizione, intesa perlopiù, per esempio da Michel Foucault¹³⁰, come quel fondamento storico-culturale che stabilisce una opprimente continuità e un'indistinta omogeneità ineluttabilmente orientate verso una linearità di tipo progressivo. Una concezione di siffatto genere impedisce la dinamicità di tutti quei nessi interpretativi creativi necessari per l'appropriazione di un sapere che non vuole farsi fuorviare da precedenti interpretazioni, ma desidera proporsi come una prospettiva caratterizzata dall'originalità e dall'unicità. La tradizione è per questo considerata come il centro teorico di ogni persistenza, di ogni stabilità, ovvero di quel modo di intendere la filosofia senza indugiare presso fratture, incertezze, labilità, un modo che «permette di ripensare la dispersione della storia sotto la specie dell'identità»¹³¹. L'ermeneutica nietzscheana in quanto ermeneutica della liberazione attacca la tradizione per creare un nuovo orizzonte di visibilità, plasmato da una volontà di potenza che riscrive e rielabora ciò che si è incanalato in una esausta e abitudinaria incapacità di ribellione nei confronti di tutte quelle credenze con cui l'uomo ha costruito simulacri per la propria paura.

Uno dei testi nietzscheani più agguerriti ai fini dell'affermazione della trasvalutazione di tutti i valori è senza dubbio *L'Anticristo*, in cui ogni possibile rinnovamento deve scontare prima di tutto la distruzione di quell'«unica immortale macchia d'infamia dell'umanità» rappresentata dal cristianesimo¹³²: «computiamo il tempo da quel *dies nefastus* con cui ebbe inizio questa fatalità – dal primo giorno del cristianesimo! – E perché non invece dal suo ultimo giorno? – Da oggi? – Trasvalutazione di tutti i valori!...»¹³³. Il progetto di una *Umwertung* rischia in questo modo di rinchiudersi in un programma circoscritto, seppur ambizioso

130 Si cfr. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; it.: *L'archeologia del sapere*, a cura di G. Bogliolo, BUR, Milano 1999².

131 Ivi, p. 31 (trad. it. p. 29).

132 F. Nietzsche, *Der Antichrist*, cit., 62, p. 253 (trad. it. p. 261).

133 *Ibidem*.

e dichiaratamente epocale; rischiando di perdere il proprio nerbo prospettivo e prospettico nella consunzione del dissidio, disperdendo nella forza oppositiva molto del suo potenziale innovativo. Questo dimostra grandezza e limiti della trasvalutazione, anch'essa troppo legata, come lo stesso Zarathustra, alla tradizione da cui si vuole disperatamente divincolare. La novità insita nella trasvalutazione dei valori è intrinsecamente connessa a questa volontà di una sintesi dell'estremo. I valori da trasvalutare non si sostituiscono, si azzerano: solo azzerandosi, essi possono davvero rinascere. Eppure, la loro sostituzione o trasformazione rischia di assecondare il bisogno di sicurezza – che scaturlisce in realtà sempre da profonda insicurezza – insito nelle dinamiche di dominio pensate solo come strumento per sopraffare e non come viatico per una autentica liberazione. È questo il motivo per cui Nietzsche è collassato di fronte al compito di essere all'altezza di se stesso: con il ritorno di Dioniso si interrompe la prospettiva ermeneutica tenuta comunque aperta da Zarathustra, maestro e avvocato sempre relazionato ai suoi allievi e al suo insegnamento, quindi sempre connesso alla metamorfosi come esercizio esistenziale primario. Zarathustra è figura pienamente ermeneutica perché assume i caratteri, seppur in parte trasfigurati, della mediazione e della dialogicità, al contrario di Dioniso che non può mai assumere alcuno di questi caratteri. Il pensiero nietzscheano, come vedremo nel prosieguo, gioca un ruolo di primo piano nei destini dell'ermeneutica contemporanea, in particolare di quell'ermeneutica ontologica che soppianta con una forte vocazione teoretica l'ermeneutica filosofica dei vari Schleiermacher e Dilthey. A partire da Nietzsche e dal suo *auslegendes Dasein*¹³⁴, dal suo esserci interpretante, il sapere ermeneutico non si pone

134 «Il nostro nuovo "infinito". Fino a che punto si estenda il carattere prospettico dell'esistenza, o se essa addirittura non abbia oltre a ciò un altro carattere, se un'esistenza senza interpretazione, senza "senso", non diventi appunto un "nonsenso", se, d'altra parte, ogni esistenza non sia già essenzialmente un esserci *che interpreta* – tutto questo, com'è giusto, non può essere deciso nemmeno attraverso la più diligente analisi, l'autoindagine dell'intelletto più penosamente coscienziosa; infatti, in questa analisi, l'intelletto umano non può fare a meno di vedere se stesso sotto le sue forme prospettiche e *soltanto* in esse», in F. Nietzsche, *Unser neues 'Unendliches'*, in *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., 374, p. 626 (trad. it. p. 253).

più come la ricostruzione di teorie e di indagini su comprensione e interpretazione, ma sonda queste ultime come relazioni primarie all'esistenza. Su questo Nietzsche ha davvero fatto scuola: non esisterebbe alcuna ermeneutica ontologica senza quanto da lui elaborato. Anche per questo una figura come quella zarathustriana così fortemente ermeneutica è centrale per il suo pensiero e dovrebbe essere considerata un paradigma della sua ermeneuticità, a prescindere dal ritorno di Dioniso e dall'appannamento involontario quanto inesorabile che tale ritorno ha implicato per questa figura.

Anche per la scelta tra Zarathustra e Dioniso si tratta di un confronto con la tradizione. Zarathustra non è greco. Ma non perché sia persiano, ma perché Zarathustra è più cristiano che greco. Al contrario di Dioniso Zarathustra, infatti, non è un fondatore della propria religione, ma un riformatore dell'antico mazdaismo e come tale ha impiegato la sua mistica sapienza per innovare qualcosa di già presente invece di compiere il salto nell'ignoto così come ha fatto il barbaro. Dioniso, infatti, è riuscito a fondare il sentire greco in modo che esso non abbia bisogno di opporsi al sentire cristiano, e non perché i Greci sono semplicemente venuti *prima* rispetto ai cristiani, ma perché essi sono stati capaci di essere *oltre*. Nietzsche è stato sempre greco anche perché ha sempre voluto essere greco. Il suo percorso filosofico è iniziato come geniale filologo dalla grecità e si è concluso tra le braccia fraticide di Dioniso. Eppure, a un certo punto ha sentito il bisogno di combattere la sua battaglia per la verità non al fianco dei Greci, ma contro il cristianesimo. E anche questo è stato un riflesso, causa e conseguenza, del proprio inesorabile fallimento perché non vissuto come esperienza fondamentale, ma come via d'uscita alla fine non più praticabile. Mentre il maestro sa sempre, come vedremo, che il fallimento è essenziale, Dioniso si colloca in una dimensione che non contempla né fallimento né successo e per questo non potrà mai essere un vero maestro.

Zarathustra riesce a essere a pieno maestro, ma non a pieno non-greco. Il vero non-greco, infatti, non ha bisogno di essere anticristiano per imporre la certezza della propria identità. Il vero non greco è già al di là degli «abissi di Atene». Al di là del bene e del male e di una morale religiosa, liberticida e castratrice, intesa

come il più atroce delitto che l'Occidente abbia mai compiuto nei confronti di se stesso¹³⁵. Al contrario del barbaro-greco Dioniso, il barbaro-iranico Zarathustra rimane dunque cristiano nel suo essere anticristiano: «dice egli stesso di sé che era un sacerdote, che era cioè stato istruito nei riti e nelle credenze della religione tradizionale. Questi riti e queste credenze, che non è possibile ricostruire se non a grandi linee, gravitavano attorno al motivo della speranza dell'immortalità»¹³⁶. Dunque, lo stesso Zarathustra diceva di se stesso di essere un moralista convinto dell'immortalità, eppure a un certo punto Nietzsche decide che è proprio lui il maestro che lo condurrà a pensare l'arma più cruenta per distruggere il sistema del cristianesimo – ovvero l'eterno ritorno – dall'interno delle sue paure e delle sue liturgiche ipocrisie. Seppur capace di un monoteismo che non si può non definire rivoluzionario nel suo contesto di riferimento di primordi arcaici, l'imprescindibile dicotomia tra bene e male impone al credo zarathustriano la necessaria percezione del peccato, che non grava sul coro bacchico, che non appesantisce il sentire greco, la cui eticità non necessita di alcun compromesso ultraterreno, di alcuna retribuzione trascendente, né di alcuna legittimazione esterna alla propria misura e coerenza. Questo dimostra perché in ultima analisi Nietzsche fallisca in questa sua distruzione dall'interno: soltanto Dioniso, con l'oscura leggerezza della sua sapiente indifferenza nei confronti della morale e del peccato, può farlo. Soltanto Dioniso può superare il fallimento, perdendo di fatto però ogni possibilità di essere maestro.

Anche in questo caso nel pensiero nietzscheano regna la complessa ricchezza del paradosso, che non è mera contraddizione, ma necessaria stratificazione. Usare un moralista come immoralista: Nietzsche fallisce con Zarathustra proprio perché vuole imporre la logica della raffinatezza del paradosso come nemico contro il cristianesimo, nonostante quest'ultimo sia troppo abituato a sconfiggere i propri avversari nella storia con impagabile

135 Cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, cit.

136 J. Duchesne-Guillemin, *L'Iran antico e Zoroastro*, in H.C. Puech (a cura di), *Storia delle religioni. L'Oriente e l'Europa nell'Antichità, I, 1*, trad. di N. Pierini, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 311.

nettezza. Nietzsche pensa Zarathustra non come il riformatore arcaico, come effettivamente è stato, che rivoluziona riti e tradizioni primitive grazie a un'opera che potrebbe essere definita di razionalizzazione etico-religiosa, ma come un riformatore moderno, come il riformatore del cristianesimo che sarebbe nato molti secoli (se non addirittura millenni) dopo il mazdaismo e lo zoroastrismo. Nietzsche fa tornare Zarathustra dall'antichità per distruggere il cristianesimo che, in parte, ha influenzato.

Diverso è il discorso per Dioniso, perché quest'ultimo non è destinato solo a tornare (ne *La nascita della tragedia* come antagonista dell'essenza greca contro la paradossale deriva della forma apollinea), ma anche a ritornare contro il crocifisso. Anche in questo caso, come per Zarathustra, Nietzsche rende Dioniso qualcosa di diverso da se stesso: il ritorno non ci consegna più l'altra estremità archetipica, ma una figura unica, assolutizzata.

Dioniso è totalmente contro il crocifisso. A un certo punto per Nietzsche diviene non ulteriormente tollerabile l'ambiguità di Zarathustra che è contro il crocifisso con metodi troppo liturgici. È come se Zarathustra avesse bisogno del crocifisso per sconfiggerlo, mentre Dioniso, ignorandolo, lo supera incondizionatamente seppur nel medesimo in cui converge quella comune vicenda di smembramento e rinascita che li vede protagonisti. Eppure, come vedremo¹³⁷, a rinascere tra i due è proprio Dioniso e non Zarathustra, il cui compito è quello di trasformarsi in altro da se stesso.

Zarathustra è il presente. Dioniso è il passato. E a ritornare nella sua eternità può solo il passato. Non c'è futuro nella lotta tra Zarathustra e Dioniso. È la vera opposizione che anima il pensiero nietzscheano, più tenacemente nascosta rispetto a quella esibita tra Dioniso e Apollo e a quella fin troppo programmata tra Dioniso e il crocifisso.

Nel paragrafo di *Nietzsche e la filosofia* intitolato *Dioniso e Zarathustra*¹³⁸, Deleuze focalizza la sua attenzione sul rapporto tra i due da un punto di vista essenzialmente gerarchico. Alla fine, Za-

137 Cfr. *infra*, pp. 124ss.

138 G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit. pp. 217-222 (trad. it. pp. 283-288).

rathustra soccomberebbe di fronte alla maggiore potenza di Dioniso. Quello che il filosofo francese non riesce a scorgere è invece la fondamentale opposizione tra i due, opposizione che non si traduce necessariamente in una supremazia dell'uno sull'altro. Nella lettura deleuziana, infatti, Zarathustra, surclassato dalla maggiore potenza di Dioniso, viene pensato come un affiliato più o meno capace, che a un certo punto ha deciso di seguire le orme del dio greco, un adepto o un maestro che non riesce a perseguire fino in fondo la terribile dottrina dell'eterno ritorno. L'interpretazione che noi proponiamo è invece totalmente differente: Zarathustra non come propaggine di Dioniso, ma come un'alternativa radicale. Qualcosa di completamente altro, ovvero *qualcuno* di completamente diverso. Ed è questo il vero motivo per cui egli è destinato a soccombere: dopo il ritorno di Dioniso – che in realtà non se ne è mai andato – e la definitiva imposizione, nella parte finale della vita e delle opere coscienti di Nietzsche, della tragedia, non ci può essere spazio alcuno per alternative. Zarathustra aveva iniziato una rivoluzione culturale nella sua funzione di maestro che, come vedremo, lo ha visto fallire. Non che non sia vero che Zarathustra è destinato ad arrendersi di fronte a Dioniso: è esattamente quello che non può non accadere. Ma non è l'essenziale di quello che accade. L'essenziale è che Nietzsche trovi con Zarathustra una strada davvero differente rispetto a quello che lui stesso era riuscito a trovare precedentemente nel suo stesso percorso di pensiero. Successivamente, con il ritorno di Wagner e soprattutto di Dioniso, il suo pensiero si svilupperà su se stesso in una crisi che non porterà frutti se non quelli della follia.

Non dimentichiamo che, al contrario di Zarathustra, Dioniso ha Arianna. Zarathustra è sostanzialmente solo, nonostante la compagnia dei suoi allievi e dei suoi animali. Dioniso invece accoglie colei che è stata abbandonata da Teseo. Dioniso accoglie gli abbandonati, Zarathustra insegna ai reietti. Eppure, Dioniso non avrà mai un rapporto paritario con chi lo segue, tantomeno con Arianna, che infatti secondo il mito viene da lui salvata. Zarathustra ha un rapporto conflittuale con gli altri proprio perché sua intenzione è intrattenere un rapporto realmente paritario con loro, con la loro solitudine e la propria, senza aspirazione alcuna a una soluzione salvifica.

Dioniso e Zarathustra: due compiti diversissimi, due indoli opposte, tra le quali alla fine Nietzsche non è riuscito più a scegliere. Anzi, è stato schiacciato da questa dicotomia insanabile, che non ammetteva mediazioni o compromessi, ma soltanto una scelta tra due possibili estremizzazioni. In questa polarizzazione un ruolo peculiare è proprio quello ricoperto da Arianna, che rappresenta per Dioniso alla fine una necessaria interlocutrice del suo istinto di liberazione, mentre rimane per Zarathustra, come molto probabilmente anche per lo stesso Nietzsche, un tabù invalicabile.

Il 3 gennaio 1889 Nietzsche scrive una delle *Lettere da Torino* – a Cosima Wagner appellandola come “principessa Arianna” – che vale la pena rileggere nella sua interezza:

A Cosima Wagner

Alla principessa Arianna, la mia amata.

È un pregiudizio che io sia un uomo. Ma ho spesso vissuto tra gli uomini e conosco tutte le esperienze che gli uomini possono fare, dalle più basse alle più alte. Tra gli indiani sono stato Buddha, in Grecia Dioniso – Alessandro e Cesare sono le mie incarnazioni, come pure il poeta di Shakespeare Lord Bacon. Da ultimo sono stato ancora Voltaire e Napoleone, forse anche Richard Wagner... Ma questa volta vengo come Dioniso vittorioso, che renderà la terra un giorno di festa... Non che io abbia molto tempo... I cieli gioiscono per il fatto che sono qui... Sono stato anche appeso alla croce...¹³⁹

Arianna rivela a Nietzsche quello che già sa, ovvero che per lui l'identificazione è possibile con i più alti spiriti, con gli spiriti che più lo hanno estasiato e tormentato, con il Buddha indiano, con il greco Dioniso e tanti altri, ma non con Zarathustra. Con il vate persiano non è possibile alcuna identificazione perché si frappone una resistenza che impedisce a Nietzsche una totale accettazione che pure verrà riservata a Dioniso, e questa resistenza ha a che fare con l'impossibilità del pensiero nietzscheano di abbracciare fino in fondo la propria prospettiva ermeneutica e di sottrarsi in maniera limpida a una deriva nichilisticamente totalizzante.

139 F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Band 8, cit., pp. 572-573 (trad. it. p. 194).

Lo abbiamo già detto: o c'è Zarathustra o c'è Dioniso. O c'è il maestro roso dai dubbi e dai rimorsi o c'è il dio entropico di una vitalità assoluta che non conosce rimpianti. È per questo che va ricordato ancora una volta che in tutto il volume di Zarathustra Dioniso, pur sempre presente nella maschera dell'eterno ritorno, non viene citato neanche una volta. Un'assenza che davvero si rivela come una «più acuta presenza»¹⁴⁰ perché dice molto più di una presenza, un tentativo, da parte di Nietzsche, di portare fino in fondo quell'ermeneutica della liberazione che il libro cerca di argomentare e dimostrare come necessaria. E quando nella retrospettiva di *Ecce homo* i due nomi vengono finalmente citati insieme, ciò accade solo affinché essi possano essere ancora una volta distinti, e questa volta per sempre. Nietzsche, infatti, parla di Zarathustra e abbiamo visto che a un certo punto afferma «*ma questo è il concetto stesso di Dioniso*»¹⁴¹. Quello che può apparire come la consapevole unione delle due figure e dei loro rispettivi messaggi, in realtà segna proprio una messa di distanza tra il percorso zarathustriano e quello dionisiaco, per sempre disgiunti dall'impossibilità di essere uguali. Se mai Zarathustra può essere uguale a qualcuno, questo qualcuno non è Dioniso, ma Arianna: «niente di simile è stato mai poetato, mai provato, mai *sofferto*: così soffre un dio, un Dioniso. La risposta a un ditirambo come questo, dell'isolamento solare nella luce, sarebbe *Arianna*... Chi, all'in fuori di me, sa che cos'è *Arianna*!...»¹⁴², è scritto nelle pagine successive.

Anche in questo caso viene confermata la vera opposizione dell'ultimo Nietzsche, che non può essere 'semplicemente' quella tra Dioniso e Apollo, ma diventa quella terribile tra Zarathustra e Dioniso. Proprio perché, mentre Dioniso riesce a fagocitare anche Apollo, non può fare lo stesso con Zarathustra. E Zarathustra, per essere all'altezza di se stesso, non può essere all'altezza di Dioniso, non può gettarsi nell'agone rischiando di perdersi senza timore di abbandonare i suoi allievi. E mai come in questo caso il dolore può essere più profondo per il maestro che insegna ad andare anche e

140 A. Bertolucci, *Assenza*, in *Sirio*, in *Le poesie*, Garzanti, Milano 1990, p. 26.

141 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 344 (trad. it. p. 354).

142 Ivi, p. 348 (trad. it. p. 358).

soprattutto al di là di se stessi, trasvalutandosi e rigenerandosi in una metamorfosi tormentata ma necessaria per rendere onore al proprio disperato coraggio. In questo modo irrompe nel pensiero nietzschiano qualcosa di diverso, di diverso rispetto anche all'imposizione dell'opposizione intesa come ineludibile superamento di ogni sintesi e di ogni mediazione. Irrompe nel suo pensiero Arianna. La donna abbandonata ma mai vinta. La donna che prima di conquistare Dioniso ha dovuto conquistare se stessa nell'abbandono di Teseo, invano salvato dal labirinto. Che come le donne¹⁴³ accoglie ciò che è diverso da lei. Che come le donne è primariamente relazionata, aperta all'altro e per questo accoglie Dioniso: «Un lampo. Dioniso si manifesta con una bellezza smeraldina»¹⁴⁴.

Ma sempre sul filo dell'ambiguità: «Non era ormai chiaro che Dioniso e Teseo erano falsi nemici? In quelle due opposte figure si ripeteva uno stesso uomo che continuava a tradirla, mentre lei continuava a lasciarsi abbandonare»¹⁴⁵. E questo Nietzsche lo esprime con lucida consapevolezza: «Non ci si deve prima odiare, se ci si vuole amare? *Io sono il tuo Labirinto...*»¹⁴⁶. Sono queste le parole che Dioniso rivolge a Arianna dopo la sua abbandonante epifania. Dopo che lei ha aiutato Teseo a uscire dal labirinto per poi essere abbandonata e ritornare nel labirinto che aveva ritenuto possibile superare soltanto grazie all'amore. Ma questo non è possibile e Dioniso glielo insegna, riportandola proprio lì, nel labirinto che ingenuamente aveva creduto possibile rifuggire. Dopo il lampo queste parole sprofondano il senso in un'oscurità, nell'oscurità della contraddizione.

Zarathustra capisce anche questo: persino la sua conquista più trionfante, ormai, non basta più. Che lui è davvero oltre se stesso, di sicuro è oltre Nietzsche, che rimane indietro, eppure comprende che la consolazione dell'opposizione è ancora più subdola e atroce di qualsiasi altra scontata consolazione del pensiero. In questo confronto con Dioniso, Zarathustra deve inseguire il dio che danza e diventare egli stesso un danzatore: deve superare l'identità di op-

143 Cfr. *supra*, p. 50.

144 F. Nietzsche, *Klage der Ariadne*, cit., p. 401 (trad. it. p. 53).

145 R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, cit., p. 33.

146 F. Nietzsche, *Klage der Ariadne*, cit., p. 401 (trad. it. p. 53).

positore e dire finalmente di sì alla vita in maniera incondizionata. Come per il caso della morale, per cui Zarathustra era stato scelto volutamente in quanto immoralista perché primo fra i moralisti a introdurre la dicotomia di bene e male nella storia dell'umanità¹⁴⁷, anche in questo caso Zarathustra viene scelto come danzatore perché in realtà opposto al danzatore per antonomasia, opposto a Dioniso attorniato dalle Menadi danzanti. Lo Zarathustra di Nietzsche ha costruito il suo magistero sul dire di no, dire di no alla metafisica, alla religione, alla morale, alla storia e a tutte le istituzioni create dall'uomo per autocensurarsi, ma adesso è chiamato a diventare il maestro dell'affermazione della vita, del dire di sì incondizionato alla volontà di vivere e alla forza plastica dell'esistenza. Ma adesso colui che lo ha 'costruito' pretende che si trasformi, che trasformi la sua deriva in una metamorfosi diventando un nuovo, un altro Dioniso: «... l'immenso illimitato dire sì e amen. "In tutti gli abissi io porto con me la benedizione del mio sì"...»¹⁴⁸. Non a caso proprio in queste stesse pagine di *Ecce homo* leggiamo: «anche la più profonda melanconia di questo Dioniso riesce a diventare ditirambo»¹⁴⁹. Come già ricordato, Zarathustra viene in questo caso definito *ein solcher Dionysos*, una sorta di Dioniso, occorrenza oltremodo interessante nell'opera nietzscheana, in cui compare l'effettiva comparazione tra queste due figure epocali. Ma rimane un *unicum* perché è proprio questa melanconia [*Schweremuth*] che riesce a farsi canto ditirambico ad allontanare la soave e allo stesso tempo feroce mestizia di Zarathustra, che oscilla tra il sì e il no alla vita, e la folle smisuratezza di Dioniso. E anche il riuscire a convertire l'impeto bacchico in canto, a ritrovarsi nella parola seppur ingannevole, lì dove Dioniso non può che danzare, il riuscire a perdersi. Eppure, anche Zarathustra è un danzatore – afferma proprio in queste pagine Nietzsche –, ma al contrario di Dioniso smette presto di pensare di essere lui a decidere quale danza danzare: «Potrei credere solo a un dio che sapesse danzare»¹⁵⁰.

147 Cfr. *supra*, p. 38.

148 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 345 (trad. it. p. 355).

149 *Ibidem*.

150 F. Nietzsche, *Vom Lesen und Schreiben*, in *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 49; it.: *Del leggere e scrivere*, p. 43.

L'antica opposizione tra Dioniso e Apollo ha dimostrato una volta per tutte che il pensiero – così come la vita – è intriso di opposizione, di lotta, di frizione. L'opposizione tra Zarathustra e Dioniso ha invece fatto balenare davanti a Nietzsche la perdita di centralità attraverso una messa in discussione radicale del paradigma dell'opposizione fine a se stessa così centrale per tutto il suo pensiero. E questo balenio è diventato un crollo, un fallimento – come vedremo, il fallimento del maestro.

Nel contesto di questo rifiuto necessario quanto un'accettazione che Nietzsche/Zarathustra prova nei confronti della figura di Dioniso, si inserisce la peculiare e per certi versi interessantissima vicenda dei succitati *Ditirambi di Dioniso*. Questi ditirambi appresentano in realtà il luogo privilegiato in cui avviene l'incontro tra Dioniso e Zarathustra, considerato che *Ecce homo* è in fondo quasi un diario filosofico in cui si ricostruiscono le vicende dei grandi testi nietzscheani in un contesto fortemente retrospettivo. Questi versi così visionari e avventurosi invece non guardano indietro, ma in avanti. In essi le due figure-cardine del pensiero dell'ultimo Nietzsche si scontrano in un incontro assolutamente necessario, per mettere finalmente in chiaro che cosa si intenda per «concetto di Dioniso»¹⁵¹ dal punto di vista di Zarathustra. Un'occasione unica per comprendere le ragioni di questa dicotomia straordinaria, che anima in profondità il Nietzsche della fine degli anni Ottanta, in prossimità della follia e del silenzio. Il fatto che il nome di Dioniso non compaia mai in *Così parlò Zarathustra* non è dipeso da un caso o da una mancanza, ma da una sorta di necessaria rimozione. Non è possibile per Zarathustra fare i conti con Dioniso senza precipitare verso l'autodissoluzione. Tuttavia i conti non possono tardare a ripresentarsi. E questo avviene in maniera eclatante, seppur non immediatamente visibile per quanti hanno affrontato tali questioni. Nel 1888 Nietzsche dà alle stampe la sua ultima pubblicazione, il suo ultimo dialogo pubblico sono proprio i *Ditirambi di Dioniso*. Lo fa nel 1888, in un periodo di grande prostrazione psicologica riprendendo, quasi come un ultimo gesto disperato, Zarathustra. Quello che non è stato capace di fare dall'interno, grazie a una concatenazione rigorosa di concetti e argomentazioni, viene realizzato dall'esterno, con una pubblica-

151 F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 344 (trad. it. pp. 353-354).

zione che più che un'operazione editoriale è in realtà un'istanza di evasione che scaturisce dal profondo. Nietzsche, dunque, avverte il bisogno di connettere la vicenda di Zarathustra a quella di Dioniso: ma non è soltanto questa la straordinarietà di questo testo. Insieme agli *Idilli di Messina*, l'appendice a *La gaia Scienza*, e frammenti poetici sparsi, i *Ditirambi* rappresentano una delle rare opere poetiche di Nietzsche, che manda alle stampe come ultima opera proprio un insieme di testi lirici, la maggior parte dei quali per di più composti precedentemente e confluiti nella grande opera di Zarathustra. Dunque, c'è qualcosa d'altro che spinge Nietzsche a concretizzare questa pubblicazione, in un momento altamente drammatico della sua esistenza, alle soglie della follia che divorerà la sua lucidità e la sua consapevolezza. La necessità è proprio quella di compiere il tentativo di far ritornare Zarathustra da Dioniso: l'antica sapienza ditirambica presiede a questo ritorno, dopo il quale ci sarà il crollo. Perché questa riconnessione risulta posticcia, indifendibile, irrisolta e irrisolvibile, non capace di sé fino in fondo. Risulta, appunto, un'operazione a freddo, fatta dall'esterno e non inserita in un contesto di concrete possibilità. Questo perché questi ditirambi furono composti già ai tempi di Zarathustra, e quindi sono anteriori di diversi anni al crollo psicologico e alla conclusione dell'attività filosofica dell'autore. Come dice il titolo di una raccolta del 1883 coeva alla redazione dello *Zarathustra*, *Canti di Zarathustra*, Nietzsche scrive in realtà le sue ultime poesie ben prima che siano pubblicate. Tuttavia, i *Canti di Zarathustra* e i *Ditirambi di Dioniso* rimangono due universi paralleli, che non possono toccarsi. Neanche la poesia può unire Zarathustra e Dioniso, e non lo può fare neanche dopo che sono trascorsi degli anni dalla composizione, quando il loro autore, debilitato e derelitto, cercherà in tutti i modi di riempire un vuoto, quel vuoto che la dottrina dell'eterno ritorno ha spalancato e che neanche Zarathustra può riempire. Solo Dioniso potrebbe farlo, ma questo significa per Nietzsche perdersi definitivamente.

La composizione dello *Zarathustra* aveva già messo alla prova il suo autore, sprofondandolo in uno stato di enorme sconforto psicologico vissuto in particolare durante la redazione del terzo libro, il libro dell'eterno ritorno, durante il quale egli era stato più volte sull'orlo del suicidio. Che tuttavia non avvenne in forma consapevole, eppure questo pensiero incide anche sul rapporto

tra Zarathustra e Dioniso che stiamo affrontando in queste pagine. Il suicidio non viene compiuto, eppure dopo la pubblicazione dei *Ditirambi*, in cui compare Zarathustra, ha inizio un suicidio più lento, inesorabile e se possibile ancora più tragico, la follia. Quella follia che porterà Nietzsche alla morte come pensatore e di conseguenza a una morte spirituale consumatasi dieci anni prima di quella naturale. E mai fu più profetico un verso scritto da se stesso:

Morire così / come un giorno lo vidi morire: / vincendo, *annientando*....¹⁵²

In questo modo muore Nietzsche, vincendo, annientando ogni possibilità di redenzione, soccombendo di fronte allo strapotere del dionisiaco, che neanche Zarathustra è riuscito a smussare, cercando di riempire di senso il suo potenziale esclusivamente distruttivo.

Nonostante il catastrofico esito, anche in questo caso la poesia si presenta come unione degli estremi, mediazione di Dioniso e Zarathustra, così come il mito vuole che essa sia stata la mediazione immediata tra Dioniso e Apollo, personificata dalla leggenda di Orfeo¹⁵³. È questo il tentativo *in extremis* che anima un progetto editoriale di sicuro particolare, che vede Nietzsche riprendere delle poesie scritte diversi anni prima, in parte dedicate a Zarathustra e in parte dedicate a Dioniso e apporvi il sigillo ditirambico. Tuttavia neanche questa operazione lo salva e la fine della sua vita filosofica incombe con tutte le sue drammatiche conseguenze. E come esergo potrebbe essere apposto il titolo dell'ultima poesia della raccolta: *Sulla povertà di chi è più ricco*¹⁵⁴. Il più ricco è proprio Zarathustra che, proprio perché è il più ricco, è destinato a perdere tutto perché destinato a perdere

152 F. Nietzsche, *Letzter Wille*, in *Dionysos-Dithyramben*, cit., p. 388 (trad. it. p. 29).

153 Orfeo è «la figura mitica inventata dai Greci per dare un volto alla grande contraddizione, al paradosso della polarità e dell'unità» di Dioniso e Apollo, in G. Colli, *Introduzione a La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milano 1977, p. 38.

154 F. Nietzsche, *Armut des Reichsten*, cit., p. 406 (trad. it. p. 63).

più di tutti. E a perdere se stesso. Il più ricco di tutti è destinato a soccombere: «Guai a te, Zarathustra! / Tu hai l'aspetto di uno / che ha inghiottito oro: / ma con un taglio ti si sventrerà»¹⁵⁵. Il maestro fallisce per la sua ricchezza, per aver ottenuto troppo, per aver compreso troppo. Zarathustra esemplifica il mito di Icaro e quello di Sisifo allo stesso tempo: troppo audace e troppo "colpevole" di *hybris*. Così è destinato a precipitare, a essere scaraventato al suolo dagli dèi che ha osato sfidare, ma al contrario di Icaro che nello schiantarsi al suolo trova alla fine la clemenza della morte, Zarathustra trova invece, da moderno Sisifo, sempre e solo un altro precipitare. Perché l'impossibilità di morire è la sua vera ricchezza, il vero oro che ha trovato e che non può più restituire, quell'oro per il quale non potrà fare nient'altro che essere sventrato. Quell'oro che lui, però, non può desiderare, proprio perché già più ricco di tutto l'oro possibile, perché capace di desiderare in fondo solo la sua irrevocabile finitezza.

Al contrario che per Dioniso, per Zarathustra la ricchezza è irredimibile, perché non esiste la 'consolazione' di Arianna. E questo diventa evidente ne *La gaia scienza*, in cui sono scritte alcune parole che potrebbero illuminare, seppur non in maniera immediata, questo strano rapporto tra i tre: «uno solo ha sempre torto, ma con due comincia la verità»¹⁵⁶. Parole invero davvero singolari considerato il loro autore, la sua intransigenza di fronte a ogni forma di cedimento al due, che sempre rischia di minare le certezze dell'uno. È l'irriducibile antiplatonismo nietzscheano¹⁵⁷ che rende queste parole davvero sorprendenti: all'*uno* puramente ontologico parmenideo la storia della filosofia ha sostituito il *due* eidetico platonico, ovvero l'impossibilità di pensare l'uno senza pensare anche la sua idea. Eppure, nonostante Nietzsche non abbia mai inteso concedere nulla al suo nemico Platone, è proprio questo quello di cui si parla in questa sentenza: dell'impossibilità di pensare la verità stessa senza che ci sia in qualche modo *due*. Naturalmente quando si parla di verità non è possibile seguire un percorso lineare nel credo nietzscheano: la verità è alla fine una maschera, la più coriacea di tutte, che millanta

155 Ivi, p. 409 (trad. it. p. 67).

156 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 260, p. 517 (trad. it. p. 157).

157 Cfr. *infra*, p. 279.

e inganna nel suo fingersi autentica¹⁵⁸. Dopo aver lottato tutta una vita contro il concetto – troppo ingombrante, troppo seduttivo – di verità, Nietzsche approda finalmente alla volontà di potenza, a cui riconduce la verità stessa, che diventa in questo modo solo una sua possibile modulazione, vincolata all'accrescimento e al decremento della sua stessa potenza. Ma l'approdo definitivo non è quello della volontà di potenza [*Wille zur Macht*], ma quello di Zarathustra, capace di compiere la metamorfosi della *Wahrheit* in *Wille* nel concetto di «volontà di verità» [*Wille zur Wahrheit*]¹⁵⁹. Il fatto che con due inizi la verità sembra non significare necessariamente che si tratti di un evento esclusivo all'altezza della volontà di potenza, proprio perché il *Wille zur Macht* mina ogni priorità al paradigma filosofico e ontologico della verità. Eppure queste parole sembrano minare l'adamantina solitudine su cui è costruita tutta l'arditezza e tutto il sacrificio della missione zarathustriana. Una solitudine che nutre il gesto del maestro nei confronti dei propri allievi, siano essi animali o nani. Una solitudine feconda, ma che non crea altro da sé, se non sempre e soltanto se stessa.

Zarathustra, dunque, è destinato ad avere sempre torto, mentre Dioniso dà inizio insieme ad Arianna alla verità. Di fronte a questo dilemma Nietzsche sceglie Dioniso, in realtà sarebbe più opportuno affermare che viene scelto da Dioniso, considerato che è proprio quello che accade. Dopo la grande avventura zarathustriana, il pensiero di Nietzsche viene nuovamente assalito da Dioniso, dal «dio epidemico»¹⁶⁰, virale, che travolge tutto e tutti e che non ha bisogno di cercare alleati, di giustificare la propria rivoluzione, di dimostrare di poter condurre all'oltreuomo. Perché Dioniso, al contrario di Zarathustra, è già oltre l'oltreuomo. Proprio perché con lui c'è Arianna.

Né Zarathustra né Dioniso sono propriamente due pensatori: il primo è un maestro e un avvocato, il secondo è un dio e un

158 Percorso iniziato fin da F. Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in *Nachgelassene Schriften 1870-1873*, cit., pp. 875-890; it.: *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, cit., pp. 353-372.

159 F. Nietzsche, *Von der Selbst-Ueberwindung*, in *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 146; it.: *Della vittoria su se stessi*, cit., p. 137.

160 M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, cit., pp. 11-43 (trad. it. pp. 7-38).

danzatore, e, come vedremo, un giudice¹⁶¹. Eppure entrambi pensano l'eterno ritorno: il primo nell'impossibilità di compierlo, il secondo nella necessità di viverlo. L'avvocato Zarathustra smette di difendere se stesso e alla fine l'unico che riesce a superare il rapporto tra dolore e ragione, il fatto che più si sa più si è condannati a provare dolore, è soltanto Dioniso nell'oblio di sé. Zarathustra non è capace di superare il dolore perché non è capace di un oblio di sé, ma è destinato ad attraversarlo. Zarathustra non è davvero capace di oblio: «*conoscitore di te, / carnefice di te stesso! Perché ti stringesti / col laccio della tua sapienza?*»¹⁶².

5. Il fallimento del maestro

*Il vero maestro è colui che preferirebbe essere
deluso dai suoi allievi piuttosto che deluderli.
Oppure semplicemente solo colui che, pur avendo
deluso i suoi allievi, continua a rimanere maestro.*
SV

Se è vero che il maestro è il padre che si sceglie, è anche vero che fuori da proiezioni e convenienze, oscillazioni e cambiamenti, questo incontro succede raramente. Bisogna essere fortunati non solo a incontrarlo, ma anche a riconoscerlo, un maestro. Anche da ciò scaturisce il problema che Nietzsche ha con Zarathustra: creare un maestro che fosse anche un padre che potesse perdonarlo. Forse all'opposto di quel padre pastore che ha forgiato la fermezza di un animo destinato a maledire il proprio credo.

Il problema è infatti che Nietzsche incontra Zarathustra, ma allo stesso tempo lo 'crea', lo plasma, ne istituisce il regno. Il problema è quello che abbiamo già tentato di discutere, ovvero il fatto che non si è ancora pensato abbastanza il fatto che Zarathustra è, al contrario di Dioniso, un maestro. E che la loro opposizione, che noi riteniamo essere un elemento fondamentale e ineludibile per la comprensione del pensiero nietzscheano, ri-

161 Cfr. *infra*, p. 118.

162 F. Nietzsche, *Zwischen Raubvögeln*, cit., pp. 390-391 (trad. it. p. 33).

scontri in questo aspetto un passaggio dirimente. Addirittura c'è stato, come nel caso di Fink, chi ha ritenuto che nella terza parte del libro Zarathustra «non è in una vera e propria posizione di maestro»¹⁶³. Questo perché non si è riusciti fino in fondo realmente a comprendere la vera identità del maestro Zarathustra, la peculiarità del suo magistero, lo scandalo della sua lotta.

Il pensiero di Nietzsche si fonda proprio su questa opposizione fondamentale, eppure finora mai considerata, tra Nietzsche e Zarathustra, tra colui che crea il suo maestro e colui che, come maestro, viene creato. È un'opposizione che non scaturisce né da astio, né da un senso di superiorità, né da una competizione rinfrancante. È un'opposizione che nasce dalla tragica impossibilità da parte di Zarathustra di fare quello che il suo creatore gli ha imposto di fare: essere il maestro dell'eterno ritorno. Perché il problema è proprio questo: il maestro dell'eterno ritorno non riuscirà a compiere fino in fondo il suo arduo, doloroso, epocale compito. Soltanto Dioniso può essere tale maestro. Questa tragica impossibilità di Zarathustra di essere il maestro della sua stessa dottrina affonderà Nietzsche in un tormento e in uno scorramento che lo porteranno non solo all'abbandono della filosofia, ma forse anche alla demenza nella quale visse gli ultimi anni della sua vita.

La figura di Zarathustra irrompe nel pensiero nietzscheano come la massima espressione della sua maturità. Dopo *La gaia scienza*, che di questa maturità rappresenta un'attestazione limpida e convincente tramite tutta la forza del suo progetto lucido e stilisticamente ineccepibile, Nietzsche ritiene che sia giunto il momento di imporsi non soltanto come un pensatore rivoluzionario, ma anche e soprattutto come maestro. Forse la sua epoca non era ancora pronta per la feroce verità di un filosofo con il martello, ma almeno lo sarebbe stata per la sincerità in fin dei conti disarmata di un maestro. A prescindere da quelli che sarebbero stati i risultati effettivi, era finalmente giunto il momento in cui non fosse più Nietzsche ad andare verso la sua epoca, ma la sua epoca ad andare verso di lui. Per raggiungere questo scopo, come sempre titanico e allo stesso tempo sostanzialmente inno-

163 E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, cit., p. 82 (trad. it. p. 89).

cente, Nietzsche costruisce un maestro. Lo costruisce come al suo solito, ascoltando gli echi sapienziali di una tradizione ricchissima e antichissima, come quella persiana, plasmata e attualizzata soltanto a patto di accrescere la seduzione di un esotismo di per sé fatalmente inaccessibile. La decisione di 'costruire' un maestro seguendo in prima persona non scaturisce dal bisogno di nascondersi o di evitare una autoreferenziale esposizione, considerato che tutti gli ultimi testi della seconda metà degli anni Ottanta sono caratterizzati proprio dall'«irrompere di una selvaggia teatralità, il presentarsi sulla scena raccogliendo nella forma più intensa tutto il proprio essere»¹⁶⁴. Essa scaturisce più che altro dalla necessità di imparare egli stesso, di compiere egli stesso un attraversamento, per rendere giustizia al motto che campeggia in più punti della sua opera e che ritorna anche nello stesso *Zarathustra*: «si ripaga male un maestro, se si rimane sempre allievi»¹⁶⁵. Zarathustra nasce per questo: elaborare un insegnamento, credere in esso seguendo e non semplicemente formulandolo, questo è il compito che deve portare fino in fondo. E vedremo che sarà proprio il fallimento del maestro uno dei passaggi più importanti del pensiero dell'eterno ritorno.

Tuttavia in *Ecce homo*, proprio in un progetto in cui Zarathustra come maestro e come testo filosofico è indiscutibilmente al centro dell'attenzione, Nietzsche afferma di essere «un discepolo del filosofo Dioniso [*ein Jünger des Philosophen Dionysos*]»¹⁶⁶. Dunque Nietzsche, pur confermando che l'omaggio al grande mistico iranico sia in realtà «il più grande regalo che [l'umanità] abbia mai avuto»¹⁶⁷, disconosce in Zarathustra il suo vero maestro, e si rifugia nel vortice nichilistico di Dioniso, che propriamente non può essere un maestro. Dioniso è infatti un capo, un ispiratore, in fin dei conti un dio, ma di certo non un maestro. Non si deve credere in Dioniso per poterlo onorare, si deve solo

164 R. Calasso, *Monologo fatale*, in *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, a cura e con un saggio di R. Calasso, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano, 2007¹², p. 160.

165 F. Nietzsche, *Von der schenkenden Tugend*, cit., p. 101 (trad. it. p. 92), trad. modificata.

166 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 258 (trad. it. p. 265).

167 Ivi, p. 259 (trad. it. p. 267).

seguirlo e perdersi nello slancio che il seguirlo presuppone. Ed è questo che accade a Nietzsche: dopo aver abbandonato in Zarathustra il suo maestro si perde in Dioniso.

Tramite il magistero zarathustriano, infatti, Nietzsche struttura una mediazione tra sé e la dottrina dell'eterno ritorno che Dioniso attesta come impossibile oltre che giammai auspicabile. Nel momento in cui Zarathustra è il maestro dell'eterno ritorno, egli non riesce a sperimentarlo, proprio per la posizione di mediazione che l'esercizio didattico necessariamente impone. Soltanto tramite Dioniso è possibile davvero fare esperienza dell'eterno ritorno in tutta la sua radicale estrema e sostanziale impossibilità di condivisione. È anche il suo essere maestro che impedisce a Zarathustra di sperimentare la verità dell'eterno ritorno, ed è per questo che Nietzsche finirà per confessarsi discepolo di Dioniso.

La mediazione zarathustriana si allinea al paradigma del modello tipico del messaggio evangelico: abbiamo già ricordato che nel Vangelo di Giovanni Gesù afferma «Io sono la via, la verità e la vita», inaugurando il paradigma dell'*esempio* su cui si fonda una parte del proselitismo cristiano, come nel caso tipico del culto dei santi, così Zarathustra professa il suo insegnamento dandosi totalmente ai suoi allievi e ai suoi animali. Dioniso ignora questo paradigma e questa è la sua forza perché egli non può essere pensato in funzione né di un insegnamento, né, in realtà, di una qualsiasi altra funzione intermediatrice o di qualsiasi altra funzione in generale.

E qui arriviamo a un altro *topos* fondamentale, quello che è stato definito da Gadamer «il modo privo di ogni misura di imitare l'Antico e Nuovo Testamento»¹⁶⁸ ovvero la commistione, voluta ed esibita, di Zarathustra con la figura di Cristo. Tutto *Così parlò Zarathustra* è una riscrittura in chiave ferocemente critica e beffarda del vangelo; è anch'esso un vangelo, pur nel suo voler essere un contro-vangelo. Lo stesso profeta dell'eterno ritorno ricorda nell'impostazione e nella partecipazione il profeta del cristianesimo. Pur rimanendo quest'ultimo il vero, unico nemico da battere, contro il quale Nietzsche non ha mai retrocesso. Ep-

168 H.-G. Gadamer, *Nietzsche – Der Antipode. Das Drama Zarathustras*, cit., p. 449 (trad. it. pp. 21-22).

pure in questa parabola poetica ad essere imitato e rivitalizzato proprio in tale imitazione è quel cristianesimo tanto avversato, a cui quantomeno si riconosce il ruolo di nemico epocale. Ma ciò non viene perseguito a fini apologetici o anche solo utilitaristici: Nietzsche ha intenzione di distruggere una tradizione che sente troppo pervasiva e che non riesce a tollerare proprio per questa sua eccessiva vicinanza. Nella sua furia iconoclasta Nietzsche rischia di ricadere negli stessi errori, nello stesso dogmatismo e nelle stesse imposizioni di coloro che rappresentano i suoi obiettivi polemici. Come già ricordato, ci sono due modi di fronteggiare il nemico: dall'interno, cercando di scardinare il sistema conoscendone perfettamente i meccanismi e mettendo in crisi i punti di forza che si reggono su tali meccanismi; oppure dall'esterno, in una lotta senza remore e senza compromessi. Mentre Dioniso è capace di superare il cristianesimo ignorandone la deleteria onnipervasività, collocandosi quindi al suo esterno, con Zarathustra Nietzsche ha creduto di poter distruggere il nemico dall'interno, imitandone ed esaltandone forze e debolezze. È questa la *via non greca* che a un certo punto si è imposta nel suo pensiero e che forzatamente ha portato al fallimento tutto il progetto, perché non greco ha significato troppo cristiano – seppur nel suo essere necessariamente anticristiano. Non c'è stato prima e non ci sarà dopo un esperimento simile, un'osmosi così totale con il proprio avversario. E anche per questo il tentativo di Zarathustra, il tentativo che è Zarathustra, è destinato a fallire. Ritornano profetiche e spaventose le parole dell'*Apprendista stregone* goethiano per il quale non ci si può più liberare dagli spiriti che si sono evocati¹⁶⁹: il cristianesimo non può essere 'usato' senza che ci si avveleni tramite esso.

Di conseguenza il ritorno di Dioniso si impone come necessario: «i due tipi: *Dioniso* e il *Crocifisso*»¹⁷⁰ segna il grande, epocale epilogo di tutti i progetti e i sogni del filosofo e dell'uomo

169 Cfr. J.W. von Goethe, *Der Zauberlehrling*, in *Gedichte und Epen I*, in *Werke*, Band 1, *Hamburger Ausgabe*, München 1998, p. 279; it.: *L'apprendista stregone*, in *Opere*, a cura di V. Santoli, trad. di D. Valeri, Sansoni, Firenze 1970, p. 1260, trad. modificata.

170 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, cit., 14[89], pp. 265-267 (trad. it. pp. 56-57).

Nietzsche, l'epilogo di un libro scritto, *Ecce homo*¹⁷¹, ma anche di un libro non scritto, quella *Volontà di potenza* forse alla fine ancora troppo 'cristiana'. Dioniso si riprende il suo posto di maestro, anche se non sarà mai un vero maestro, mettendo da parte Zarathustra che alla fine paga il fio di non essere stato capace di una vera opposizione. Il senso tragico contro il senso cristiano, il Dioniso fatto a pezzi come promessa di vita contro il Dio in croce come maledizione scagliata contro la vita: la vera opposizione è dunque quella tra Dioniso e il Crocifisso, che nella lotta dell'uno contro l'altro finiscono per elidersi: «i nomi del Cristo e di Dioniso costituiscono, attraverso il loro antagonismo, un equilibrio»¹⁷². Dalla loro lotta senza remore e limitazioni non rimangono superstiti. Dalla lotta contro il cristianesimo invece Zarathustra è rimasto superstite, e ciò ha reso ineluttabile, come vedremo, il suo congedo. Andando via, Zarathustra abbandona l'agone, e quindi abbandona Nietzsche. Ed è per questo che ritornano sulla scena Dioniso e il crocifisso, la cui opposizione è destinata a una tragica risoluzione. Tuttavia Zarathustra non può che presagire questo tragico epilogo, e da qui nasce il grande turbamento e l'immensa disperazione che anima questo libro composto in una fase di estrema prostrazione psicologica, che aveva condotto Nietzsche a frequenti pensieri di suicidio¹⁷³.

La lotta che dall'interno Zarathustra ha condotto al cristianesimo deridendo le sue liturgie, mortificando le sue ingenuità, stigmatizzando la sua pretesa di purezza, si risolve dunque nell'irrisolutezza. L'irrompere di Dioniso riporterà la stabilità che il maestro aveva reso impossibile. Una stabilità che tuttavia deve essere pagata a caro, carissimo, prezzo. Perché il compromesso, che Zarathustra ha cercato con il nemico pur senza volerlo, ha di fatto scoperchiato un vaso di Pandora di frustrazioni e di insicurezze, che a stento Nietzsche è riuscito a domare nelle opere

171 «- Sono stato capito? - Dioniso contro il Crocifisso...», in F. Nietzsche, *Ecce Homo*, cit., p. 374 (trad. it. p. 385).

172 P. Klossowski, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 63e Année, No. 2/3 (Avril-Septembre 1958), p. 344; it.: *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, a cura di F. Ferrari, con uno scritto di M. Blanchot, SE, Milano 1999, p. 46.

173 Cfr. *infra*, pp. 131ss.

successive e che lo hanno portato all'ultimo, fatale abbraccio con il primo dei suoi carnefici. Il primo e l'ultimo, se consideriamo che *La nascita della tragedia* è in realtà da considerarsi secondo chi scrive la prima e l'ultima opera di Nietzsche¹⁷⁴, quell'opera che da una parte gli ha aperto il mondo del pensiero e del superamento di se stesso, e dall'altro lo ha rinchiuso negli abissi del nichilismo. Soltanto grazie ai Greci si diventa capaci di indicare la verità dell'esistenza, ovvero che pessimismo e nichilismo non debilitano affatto l'uomo, ma anzi lo affermano, lo esaltano, lo rendono migliore di se stesso nell'essere capaci di porre senza remore e infingimenti la domanda sul nichilismo. Forte di questa destinale rivelazione Nietzsche ha iniziato il suo percorso filosofico con la gagliardia di chi è estraneo a ogni forma di ricatto o blandizie, ritrovandosi di fronte alla resa dei conti davanti al proprio cedimento, all'aver voluto essere il maestro dell'eterno ritorno. Ma l'eterno ritorno non è propriamente una dottrina, così come Dioniso non è propriamente un maestro. E Zarathustra fa ritrovare Nietzsche di fronte al proprio fallimento.

Per definizione il maestro è il mediatore, che più che giudicare deve indicare, colui che deve far emergere negli altri il meglio di se stessi, che condivide la sua dottrina soltanto donandola ai suoi allievi. Al contrario di Dioniso, Zarathustra ha voluto essere proprio questo: un *Lehrer*, un maestro. Umano fino in fondo. E proprio a causa di tale ambizione destinato, come Nietzsche stesso, a fallire. A soccombere. Quest'ultimo nella follia, il primo di fronte all'irrompere di Dioniso.

È lo stesso Nietzsche a definire Dioniso «infallibile giudice [*untrüglicher Richter*]»¹⁷⁵ e Zarathustra avvocato [*Fürsprecher*]¹⁷⁶: in gioco con entrambi non c'è la salvezza delle anime, ma ciò che è giusto, imposto dallo spietato giudice Dioniso e difeso dal tormentato avvocato della vita Zarathustra. In gioco con entrambi c'è infatti la vita stessa, così come con Nietzsche.

174 Come già argomentato in S. Venezia, *Una radicalità sostenibile. Poesia e ontologia dopo Nietzsche e Heidegger*, in P. Amato, M.T. Catena, N. Russo (a cura di), *L'ethos teoretico. Per Eugenio Mazzarella*, Guida, Napoli 2011, p. 251.

175 F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 128 (trad. it. p. 132).

176 F. Nietzsche, *Der Wahrsager*, cit., p. 175; it.: *L'indovino*, p. 158.

Questo rende giustizia anche di alcuni pregiudizi che difficilmente abbandonano un testo come *Così parlò Zarathustra*, a volte ritenuto non un capolavoro prettamente teoretico-filosofico¹⁷⁷, ma una specie di viatico sciamanico il cui compito si esaurisce nell'ispirazione di una forma poetica di invasamento. Questo, infatti, è lo stile di Dioniso. Mentre lo stile spurio e allo stesso tempo funambolico di questo testo, estremo e allo stesso tempo suadente, sfacciato e allo stesso tempo impeccabile, logorroico e allo stesso tempo succinto, che rende il messaggio di Zarathustra ancora più magnetico, indica in realtà la profonda sincerità del suo tormento.

Nietzsche, dunque, non incontra il suo maestro Zarathustra, ma lo crea, lo costruisce. Sulla base di una cultura immensa come quella religiosa persiana, individua la figura che possa rendere la propria solitudine capace di parlare agli altri e non solo a se stesso. Creare un maestro potrebbe apparire come la più estrema esaltazione di chi è convinto di dominare a tal punto la propria dottrina da doverla diffondere *ex cathedra*, seppure per cattedra qui si intendano caverne e isole, o tutt'al più il mare aperto. Ma la 'costruzione' di Zarathustra va in un'altra direzione e ci rimane: *costruire un maestro significa essere maestri continuando a rimanere allievi*.

Tutti hanno bisogno di un maestro: anche i più spericolati contestatori e i bestemmiatori di ogni tradizione. Tutti hanno biso-

177 In diverse lettere risalenti al 1883, anche prima della composizione del quarto e ultimo libro, Nietzsche comunica tutto il suo disappunto per un'interpretazione "letteraria" dello *Zarathustra*; prendiamo in considerazione solo come esempio una lettera a Franz Overbeck del 9 novembre in cui leggiamo: «Del resto penso che tu sappia a quale incommensurabile distanza mi vengo a trovare, con questo *Zarathustra*, da tutto quello che è propriamente *letterario*! Si tratta di una sintesi gigantesca, quale ritendo non sia mai stata concepita dalla mente o dall'anima di alcuno. Se riuscirò a darla alla luce così come m'è apparsa per qualche istante, voglio fare una gran festa e morire. →», passaggio presente nella lettera a Erwin Rohde del 22 febbraio 1884 e contenuto in F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, Band 6, Januar 1880 – Dezember 1884, de Gruyter, Berlin/New York 2003², p. 455; it.: *Epistolario 1880-1884*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, a cura di G. Campioni, versione di M.L. Pampaloni Fama e M. Carpitella, notizie e note di G. Campioni e R. Müller-Buck, vol. IV, Adelphi, Milano 2004, pp. 430-431.

gno di qualcuno che gli dica che il fallimento è prezioso quanto il successo. Eppure Nietzsche collassa proprio perché non accetta il fallimento del maestro. E diviene preda sconsolata del rapace Dioniso che i maestri li divora perché non ha bisogno di essere lui stesso un maestro. Il dramma di Nietzsche esplode perché il vero maestro dell'eterno ritorno non può essere Zarathustra, ma solo Dioniso. Da qui la lacerazione che porterà il pensatore prima alla follia e poi al silenzio assoluto su tutto, soprattutto sulla filosofia.

Zarathustra non è soltanto la parabola del nuovo Cristo, del Cristo che rinnega se stesso distruggendo religioni e valori, ma è anche e soprattutto il racconto di un fallimento. Ma non un fallimento intellettuale qualsiasi, ma il *fallimento del maestro*. In queste pagine Nietzsche dichiara il fallimento della propria capacità di essere un maestro e con questo anticipa il proprio congedo dal mondo e la caduta nelle braccia della follia.

Il corpo a corpo tra il maestro e i suoi allievi è nello *Zarathustra* intenso e tormentato perché in realtà è proprio questo rapporto ad assumere i caratteri di una resa dei conti che va ben oltre la sfera esclusivamente intellettuale. «Che cos'è un maestro?» si chiede Pier Paolo Pasolini, rispondendo non con un *cosa*, ma con un *come*, con un *fare*: «egli viene vissuto: e la conoscenza del suo valore è esistenziale»¹⁷⁸. Il maestro va vissuto più che creduto, seguito più che difeso. Il rapporto che l'allievo intrattiene con lui non ha a che fare solo con dottrine o lezioni, ma, nel bene e nel male, al di là del bene e del male, con il valore esistenziale più profondo. Non sono solo gli allievi a dire chi è il loro maestro, ma è anche il maestro a dire chi sono i suoi allievi. Zarathustra, infatti, «ride» e dice: «Voi dovete essere il martello, io vi ho dato in mano il martello»¹⁷⁹. È questo il modo in cui Zarathustra intende essere maestro: non fornire ai propri allievi strumenti adatti per sostenere le battaglie dell'esistenza, ma rendere i propri allievi capaci di cambiare la propria vita e se stessi senza più bisogno di

178 P.P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, a cura di W. Siti e S. De Laude, con un saggio di C. Segre, I Meridiani, Mondadori, Milano 2008³, tomo II, p. 2593.

179 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, cit., 29[27], p. 343 (trad. it. p. 13).

strumenti a loro esterni. Abbracciando la tragicità dell'esistenza senza remore o timori reverenziali, ma nella pienezza di una resa dei conti sempre necessaria. Paradossalmente è proprio questo il motivo per cui ricoprono un ruolo importante gli animali di Zarathustra. *Perché gli animali seguono sempre il proprio padrone, anche quando sbaglia.* Il libro esordisce con un'immagine oltremodo potente: Zarathustra che abbandona la sua solitudine e le sue montagne in compagnia dell'aquila e del serpente. L'animale che vola e quello che striscia: l'alto e l'infimo. Come per l'immagine del ponte tra la bestia e l'oltreuomo¹⁸⁰, anche in questo caso si delinea il profilo di un luogo liminale, di uno *Zwischen* tra alto e basso in cui accade la vicenda umana. Il messaggio di Zarathustra non può essere compreso dagli uomini e allora viene condiviso con gli animali: questo non per disprezzo o per senso di superiorità – o sicuramente non soltanto per questo –, ma perché al contrario degli uomini, gli animali accettano la propria identità non mettendola in discussione e combattono con i mezzi a loro disposizione, senza inventarsi immaginifici salvatori. Il messaggio di Zarathustra di afferrare il coraggio di andare oltre se stessi non significa trasfigurarsi non accettandosi fino a non riconoscersi più, ma riuscire a riconoscersi nella metamorfosi, nella finitezza irridimibile, nel limite dell'esistente. Il tentativo di pensare dalla bestia all'oltreuomo non rimuove la finitezza umana, facendola sprofondare nella banalità di una consolatoria autoindulgenza, ma la esalta assumendone su di sé la necessaria radicalità.

Una delle domande cruciali di Zarathustra come maestro è infatti la seguente: «Ma perché Zarathustra parla ai suoi allievi diversamente – che a se stesso?»¹⁸¹. Forse la domanda più difficile per un maestro, da interpretare ermeneuticamente come un intervento dialettico che inserisce un ulteriore punto di vista, quello degli allievi, nel funambolico fluire rigorosamente monologico della coscienza zarathustriana. Eppure nel dubbio di questa domanda si cela proprio il senso di impotenza che Zarathustra prova nei confronti della propria volontà di potenza di annunciare

180 F. Nietzsche, *Zarathustra's Vorrede*, cit., p. 16 (trad. it. p. 8).

181 F. Nietzsche, *Von der Erlösung*, ivi, p. 182; it.: *Della redenzione*, p. 173.

l'eterno ritorno. *Zarathustra come maestro dimostra che volontà di potenza è anche accettare, che volontà di potenza è anche, per essere all'altezza di se stessi, subire.* Zarathustra è in realtà costretto a parlare ai suoi allievi diversamente che a se stesso, perché non può compiere la dottrina che è destinato ad annunciare. Zarathustra vive il dissidio di dover lasciare ad altri il compito di portare a compimento il suo vangelo. Così come Cristo si sacrifica per i suoi discepoli, anche Zarathustra compie un sacrificio di se stesso, del suo insegnamento, della sua conoscenza, della sua verità.

E la domanda sul maestro diviene inesorabilmente una domanda sui suoi allievi. Sul chiedersi se il vero allievo sia colui che forza le forzature del maestro cercando di renderle ancora più intransigenti, oppure colui che comprende che la sua filosofia deve rimanere un pensiero perfetto nella sua distruttiva e pura forza creatrice e quindi non si debba tentare di svilupparlo. Forse bisognerebbe chiedersi se il vero allievo di Nietzsche sia colui che estremizza il suo pensiero cercando di non rimanerne schiacciato come invece è successo a lui, o colui che fa tesoro delle sue dottrine e le abbandona. Bisognerebbe chiedersi in realtà se *dopo Nietzsche il vero estremista non sia il conciliatore*, colui che alla certezza dello scontro oppone la sfida della comprensione. Ed è questo il vero messaggio di Zarathustra, intriso di un profondo spessore ermeneutico, e anche il motivo per cui forse Nietzsche non riuscirà a sposare in pieno la sua causa, la vera innocenza del divenire, l'autentico e definitivo congedo nei confronti della tradizione occidentale. La nostra ipotesi interpretativa è che Nietzsche non riesca a compiere quella "rivoluzione" ermeneutica che pure ha contribuito a inaugurare. Non riesca a rendere il suo pensiero quell'ermeneutica della liberazione che il superamento del risentimento di cui è capace Zarathustra fallendo potrebbe realizzare, se solo fosse considerata sufficiente. Il ritorno di Dioniso implica anche questo ridimensionamento dello spessore ermeneutico di un pensiero che tanto ha fatto per rendere l'ermeneutica prospettiva pienamente filosofica. Il pensiero di Dioniso è un pensiero dell'estremo, che nulla a che vedere con quella sapienza della non polarizzazione che caratterizza l'ermeneutica.

Zarathustra è il maestro dell'oltreuomo non perché intende ricomporre le contrapposizioni dell'esistenza, ma perché comprende che la loro radicalizzazione non è nient'altro che la loro sintetizzazione. Ma è proprio per questo che Nietzsche abbandonerà Zarathustra e ritornerà a Dioniso, alla forza della contrapposizione, alle necessità dello scontro. Forse, in questo modo, spalancando le porte all'estremo rifiuto di ogni *pietas* nei confronti di se stesso e alla follia.

Una *pietas* impossibile di fronte alla realtà che vede Zarathustra non essere Dioniso: la sua dottrina non può essere, come pure pensava Heidegger¹⁸², «consolazione», «speranza», ma soltanto un peso insostenibile, il pensiero più abissale. Il peso del compiersi del fallimento. Il vero maestro è colui che permette ai suoi allievi di superare i suoi errori. Il vero maestro è colui i cui errori insegnano.

L'eterno ritorno immobilizza, cosa che un maestro non deve mai fare nei confronti dei propri allievi. Un insegnamento per sua stessa conformazione non deve e non può distruggere, eppure leggiamo in un frammento risalente all'autunno 1884-inizio 1885: «Esitazione dei discepoli. Noi la sopportiamo, questa dottrina, ma non *distruggeremo* con essa i molti?»¹⁸³. È per questo che Zarathustra delinea la storia del fallimento del maestro. Del maestro che deve smettere di esserlo per poter finalmente esserlo

182 «“La grande nostalgia” vive soprattutto di ciò da cui attinge l'unica consolazione cioè la fiducia. Il pote della più antica parola *Trost*, consolazione (a cui si accostano: *trauen*, aver fiducia; *zutrauen*, fidarsi) è stato preso dal termine *Hoffnung*, speranza. “La grande nostalgia” che anima Zarathustra lo dispone a sentire e determina in lui la sua “più grande speranza”», in M. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 109; it.: *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, in *Saggi e discorsi*, trad. e cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, pp. 71-72. Ricordiamo anche il corso friburghese del semestre invernale 1951/52 confluito nel volume 8 della *Gesamtausgabe* heideggeriana; cfr. M. Heidegger, *Was heisst Denken?* (I ed. 1954), GA 8, hrsg. von P.-L. Coriando, Klostermann, Frankfurt am Main 2002, pp. 3-113; it.: *Che cosa significa pensare?*, prefazione di G. Vattimo, trad. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Milano 1996, pp. 1-142.

183 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, cit., 29[27], p. 343 (trad. it. p. 13).

fino in fondo, nella dolorosa autenticità dell'impossibilità per un maestro di distruggere i propri allievi. A un certo punto Zarathustra si accorge che non è capace di compiere la profezia per la quale era stato evocato: «ma tu devi persuadere il mondo e persuadere gli uomini a distruggere se stessi»¹⁸⁴, scriveva in un precedente frammento del 1883. Il compito è quello di distruggere e come abbiamo già visto: «Sempre distrugge chi è costretto a creare»¹⁸⁵. Ma proprio questo compito appartiene a Dioniso.

Anche il fallimento del maestro dimostra che Dioniso e Zarathustra sono irrimediabilmente opposti. L'elemento conservativo e quello rivoluzionario confliggono l'uno contro l'altro. Solo che a un certo punto Nietzsche non riesce più a comprendere chi dei due sia realmente l'elemento conservativo e chi sia realmente l'elemento rivoluzionario. Il tutto non può che risolversi con la chiusura del cerchio tragico della sua esistenza, ovvero con il ritorno di Dioniso.

E se fosse Dioniso il reazionario e Zarathustra il rivoluzionario? E se veramente rivoluzionaria fosse l'ermeneuticità insita nell'essere Zarathustra un maestro sempre relazionato ai suoi allievi e al suo insegnamento? E se tra i due fosse Dioniso colui che ripristina uno *status quo* che forse Zarathustra aveva cercato di scardinare, aveva cercato di *oltrepassare*? In fondo Zarathustra passa alla storia come un grande riformatore, mentre Dioniso irrompe tra i Greci per cambiare per sempre il loro destino.

Zarathustra soccombe perché è un maestro. Zarathustra soccombe perché, in qualità di vero maestro, si fa cambiare dai suoi allievi. Dioniso non ha propriamente allievi, i suoi sono adepti che non possono cambiarlo. *Zarathustra è metamorfosi*¹⁸⁶, *Dioniso è rinascita*. E la metamorfosi è profondamente umana, mentre la rinascita non potrà mai esserlo. Anche per questo la contaminazione della metamorfosi soccombe di fronte alla tragica purezza della rinascita. Così come si soccombe di fronte al destino insuperabile dell'eterno ritorno.

184 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, KSA 10, 16[89], p. 536; it.: *Frammenti postumi 1882-1884*, vol. VII, tomo I, parte II, versione di L. Amoroso e M. Montinari, Adelphi, Milano 1986, p. 191.

185 F. Nietzsche, *Von tausend und Einem Ziele*, cit., p. 75 (trad. it. p. 68).

186 F. Nietzsche, *Von den drei Verwandlungen*, cit., pp. 29-31 (trad. it. pp. 23-25).

Dioniso è rinascita: Dioniso muore per risorgere. Zarathustra è metamorfosi: Zarathustra vive per trasformarsi. La rinascita è per gli esseri mortali essenzialmente *utopia*. La metamorfosi è *compito*.

Il pensiero reazionario di Dioniso impone l'utopia della rinascita. Il pensiero rivoluzionario di Zarathustra soccombe per aver voluto imporre la fallibilità della metamorfosi contro l'infallibilità della rinascita del pensiero reazionario di Dioniso.

Dioniso è reazionario perché (e infatti) trionfa. Zarathustra è rivoluzionario perché (e infatti) fallisce.

Nell'utopia reazionaria di Dioniso si agita il bisogno di un oblio totalizzante di sé. Rinascere significa obliare nel senso di rimuovere. La metamorfosi invece inchioda al riconoscimento che neanche l'oblio può salvare, ma è l'unica possibilità davvero di preservare senza rimuovere né idolatrare. La rinascita è sempre salvezza, così come l'oblio della forza che Nietzsche ha cercato di delineare dalla seconda *Inattuale* in poi. La metamorfosi non permette all'oblio di essere salvezza. E così, mentre Dioniso si impossessa di Nietzsche divorandone l'opera filosofica, così come l'esistenza e la coscienza, Zarathustra inchioda Nietzsche al suo ineludibile compito, quello di essere maestro.

Il compito che si pone *Così parlò Zarathustra* è ancora una volta il tentativo di superare il peso insostenibile e traumatico del passato. Vivendo pienamente il presente, comprendendo che l'oltreuomo è colui che non si fa dominare da nessun fantasma esterno a se stesso che sia anche il tempo vissuto o quello che deve ancora venire, Zarathustra compie quella rivoluzione metamorfica e quella metamorfosi rivoluzionaria che sarà compito di Dioniso affossare. Irrompendo a suo modo, nel ritorno. Distruggendo a suo modo, nel passato.

Il pensiero e la parabola nietzscheani dimostrano che il mito coincide con la vita, mentendo: Dioniso è l'inizio e la fine. Zarathustra è il passaggio dall'inizio alla fine. A un certo punto della propria esistenza intellettuale e umana Nietzsche ha esplorato la possibilità di sottrarsi alla feroce elitarietà della polarizzazione, di non cedere alla fascinosa tentazione dell'estremizzazione presso la quale aveva indugiato ai tempi della lotta fraterna e fratricida tra Apollo e Dioniso. E ha trovato sulla sua strada proprio Zarathustra, un maestro che ha immolato se stesso sull'altare del proprio magistero. Con

Zarathustra a un certo punto Nietzsche si ferma, non va *oltre*. Ed è per questo che si impone il destino del ritorno. Non potendo andare oltre, il nuovo oltre diventa l'indietro: Dioniso.

In questo percorso nel pensiero nietzscheano, la figura di Zarathustra si rivela in una forma nuova e per certi versi inedita: un maestro divorato dalla nostalgia, lacerato dall'impossibilità di compiere la dottrina che pure deve annunciare. Fragile e di conseguenza lontano da quella immagine di onnipervasiva sfrontatezza che spesso si associa a chi, come lui, deve vivere secondo i dettami del *Wille zur Macht*. Alla luce di questa differenziazione interpretativa, diviene chiaro che anche la volontà di potenza deve in qualche modo essere reinterpretata. Essa perde molto di quel potenziale meramente distruttivo e punitivo che troppo spesso superficialmente le si attribuisce, per acquisire sfumature di finitezza poetiche e tormentate. In questa nuova interpretazione volontà di potenza vuol dire primariamente *essere all'altezza di se stessi*. Così Zarathustra è all'altezza di se stesso sprofondando di fronte alla dottrina dell'eterno ritorno che lui stesso annuncia ma non può compiere. Così come anche il risentito è all'altezza di se stesso avvelenando con la sua mediocrità la vita relazionale propria e quella sociale degli altri, così come anche i deboli sono all'altezza di se stessi ritorcendosi nella propria pochezza, allo stesso modo l'oltreuomo in quanto avvocato della vita deve essere all'altezza di se stesso rifiutando ogni forma di bassezza. E su un punto di siffatto genere che si è spesso arenata l'interpretazione del *Wille zur Macht*, destinato a diventare la forma feroce di un relativismo valoriale vuoto e autoreferenziale, prostrato di fronte all'autorità incontrovertibile di qualsiasi accrescimento di potenza, sia anch'esso negativo, deleterio o anche solo falso. Per volontà di potenza si è troppo spesso inteso infatti una pura modulazione di potenza tutta ripiegata sulla propria estremizzazione formalistica, senza alcun riferimento a nulla se non a se stessa. Di conseguenza il *Wille zur Macht* diviene la maschera da apporre per determinare una lotta per la supremazia a prescindere da qualsiasi contenuto. Ma questa è soltanto un'interpretazione distorta della volontà di potenza, che in realtà indica prima di tutto che essere all'altezza di se stessi è un'istanza primaria rispetto a qualsiasi altra. E anche la lettura heideggeriana che alla fine individua nel *Wille zur Macht* non solo il sigillo supremo del nichilismo inteso come vicolo cieco, ma anche e in special modo come una visione dell'essere in

quanto ente e quindi una visione metafisica del reale in quanto tale interpretato unicamente come «carattere fondamentale dell'ente»¹⁸⁷ e quindi come parametro esclusivamente ontico, non rende onore e soprattutto giustizia alla complessità che la volontà di potenza acquista se associata alla figura di Zarathustra e soprattutto al suo fallimento come maestro. È anche questa, dunque, una delle scoperte di Zarathustra: la necessità di essere all'altezza di se stessi. E Nietzsche sarà all'altezza di se stesso soltanto quando, dopo anni, si presenterà davanti a lui il volto di Dioniso, invero deformato dalla sua lotta contro il crocifisso, eppure ancora riconoscibile ai pochi disposti ad abbandonare gli scontati agi del vivere ordinario per abbracciare la sua verità come dottrina inesorabilmente nichilistica. Anche Dioniso risorge, prima del Cristo evangelico: e in questa resurrezione non può esserci nulla di positivo, di meramente progressivo, come in quella cristiana. E infatti a risorgere è il ritorno dell'eterno, che nella vita degli uomini è semplicemente impossibile. A ritornare è il ritorno stesso: la resurrezione di Dioniso indica la condanna a ritornare, la condanna a non morire mai. È questo il dramma di Zarathustra, il dramma del povero Nietzsche divorato dalla follia: mentre nella resurrezione dal crocifisso la morte è speranza, nella resurrezione di Dioniso la morte diviene tragicamente impossibile.

È da qui che parte proprio il discorso di Zarathustra, che si orienta verso una direzione tutta nuova. Oltre che avvocato e maestro della volontà di potenza come volontà di nulla, Zarathustra è anche lo scopritore della volontà di potenza come essere all'altezza di se stessi. E di conseguenza scopre che la polarizzazione estremistica non basta. Scopre che Dioniso non basta. Eppure la mediazione ermeneutica tipica di un maestro che vuole davvero insegnare ai suoi allievi e non soltanto esprimere i propri convincimenti solipsistici non è riuscito a salvaguardarlo dalla deriva. Perché se è vero che il solipsismo ha risolto meno problemi di quanti ne abbia creati, anche la mediazione dialogica non è riuscita nel suo intento. Se ci fosse riuscita davvero vivremmo nei migliori dei mondi possibili. E invece non è così. Per questo il progetto di Zarathustra diventa il suo fallimento, e il meriggio il suo tramonto. Per questo il maestro diventa l'avvocato, che deve difendere difendendosi. Per questo il cerchio

187 M. Heidegger, *Nietzsche*, GA 6.1, cit., p. 15 (trad. it. p. 33).

stenta a chiudersi e, se lo fa, lo fa nell'eternità dell'eterno ritorno, in cui a ritornare per Zarathustra sarà sempre e solo il suo fallimento. E per questo Zarathustra si trasfigurerà, fino ad autodissolversi, nella maschera vincente di Dioniso. Vincente perché capace di distruggere senza autodistruggersi, così come ha scelto di non fare – o più semplicemente non ci è riuscito – nella sua sterminata solitudine Zarathustra. L'autodistruzione di Dioniso è finalizzata alla rinascita, al superamento della finitezza, quella di Zarathustra si presenta come un vicolo cieco dal quale risulta impossibile uscire, proprio perché uscire significherebbe contraddire la propria stessa finitezza. Nel mito Dioniso in quanto dio-capra e dio-toro si rivela come colui che divora se stesso nel divorare carne di capre e di tori, mostrando «lo strano spettacolo di un dio sacrificato a se stesso, in quanto di se stesso nemico»¹⁸⁸: dio e vittima coincidono in un'autodistruzione vincente ma allo stesso tempo terrificante. Una vittoria che, come abbiamo visto non è altro che «sconfitta vittoriosa o [...] vittoria nella sconfitta»¹⁸⁹, conserva in sé il segreto della più desolante e irrimediabile tra le sconfitte, quella che rende *inutile* anche la capacità di autodistruggersi. Perché questo impone l'eterno ritorno: l'inutilità della capacità di autodistruggersi, di fermarsi un attimo prima di compiersi, come pure aveva pensato come possibile Zarathustra. L'eterno ritorno non può fermarsi prima di compiersi, perché esso è destinato a ritornare anche nell'attimo in cui si ferma.

Come maestro dell'eterno ritorno, Zarathustra dimostra che il fallimento del maestro è molto di più di un semplice episodio che può riguardare un pensatore o il suo pensiero. Il fallimento del maestro è un vero e proprio destino del pensiero occidentale. Come maestro Zarathustra preferisce sbagliare piuttosto che mostrare una fragilità che non porta frutti, preferendo di essere forte nel fallimento piuttosto che essere debole nel successo.

Nella figura del maestro Zarathustra, di Zarathustra come maestro, e nel suo rapporto con gli allievi compie un passaggio fondamentale la lotta tra individuo/individualità apollinea/spirito libero/viandante e

188 J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study of Magic and Religion*, The Macmillan Press, Press 1990, pp. 391-392; it.: *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, introduzione di A.M. di Nola, trad. di M. Rosati Bizzotto, Newton Compton, Roma 2013⁷, p. 446.

189 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, KSA 7, 7[128], cit.

la comunità dionisiaca, il coro bacchico saturo di ebbrezza. L'opposizione tra comunità dionisiaca e spirito libero converge nella figura di un maestro come Zarathustra, che mai dimentica la sua solitudine. Il problema è sempre quello già presente ne *La nascita della tragedia*, l'impossibilità della condivisione, del dialogo, dell'accettazione. Zarathustra ha cercato di vivere ermeneuticamente il suo magistero, donandosi ai suoi allievi, facendo partecipare tutti ai suoi dubbi e al suo cocente dolore. Eppure deve ammettere la sconfitta, l'impossibilità della condivisione così come avveniva nel coro dionisiaco dove ognuno doveva perdere se stesso per seguire Dioniso.

Zarathustra arriva a un passo dal deludere i suoi allievi e non può accettarlo. Preferirà sparire ed essere fagocitato da Dioniso, il dio che non sarà mai maestro, perché non ne ha bisogno, e che quindi non può mai deludere chi lo segue. Solo un vero maestro può deludere un discepolo. Il fallimento è ciò che definisce il vero maestro. Ma questo Zarathustra non può accettarlo. *Il vero maestro è colui che preferisce essere deluso dai suoi allievi piuttosto che deluderli. Oppure semplicemente colui che, come Zarathustra, pur avendo deluso i suoi allievi, continua a rimanere maestro.*

6. L'impossibilità di morire

*È atroce sopravvivere. Se sapeste com'è leggera la
vita per voi! Siete vicini a tutto. Per voi ha tutto un senso.
Tutto ha valore per voi. Sciocchi, siete felici per la
stupida ragione che presto morirete.*

Leoš Janáček¹⁹⁰

Di Dioniso conosciamo tutte le sue morti. Di Zarathustra no. Il mito ci fa vedere Dioniso morire tante volte in tanti modi diversi, Zarathustra non muore. Eppure, risorgendo, in realtà è proprio Dioniso a non essere capace di morire, mentre Zarathustra non può conoscere questa incapacità.

190 L. Janáček, *L'affare Makropulos*, Atto III.

Infatti si dovrebbe smettere di pensare al morire come a un destino, forse il morire è una capacità: «in verità, siamo già diventati troppo stanchi, anche per morire; così restiamo in veglia e sopravviviamo – negli avelli!»¹⁹¹.

Una capacità e non solo una possibilità¹⁹². E non solo per morire bene. Ma per saper morire.

E anche su questa battaglia Zarathustra si oppone a Dioniso. Per il mito, infatti, Dioniso, «il più giovane figlio immortale di Zeus»¹⁹³, il sempre giovane, il *puer aeternus* Dioniso, non può che contrapporsi al trentenne mai giovane Zarathustra, che appare ormai già vecchio nel voler giudicare il tempo che passa inesorabile, nel voler condannare il passato come unico supporto per donarsi al futuro. Dal *παῖς* eracliteo-zarathustriano al *puer aeternus* dionisiaco¹⁹⁴: è nella perenne giovinezza di Dioniso che attecchisce un culto inteso come «il primo germe della credenza dell'immortalità dell'anima»¹⁹⁵: perché in realtà Dioniso non è *capace* di morire, non *sa* morire. Eppure, conosce la morte, per-

191 F. Nietzsche, *Der Wahrsager*, in F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 172; it.: *L'indovino*, p. 163.

192 Pensare la morte come possibilità è esattamente il progetto teoretico alla base del *Sein zum Tode* heideggeriano: «Così la morte di rivela come la possibilità più propria, incondizionata e insuperabile», in M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, § 50, p. 333; it.: *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 20082, p. 301.

193 K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschheitsgeschichten*, cit., p. 183 (trad. it. p. 209). Nell'inno omerico dedicato a Dioniso non viene negata la nascita di quest'ultimo da Semele, ma viene preferita la variante della nascita da Zeus; cfr. S. Poli (a cura di), *A Dioniso*, in *Gli Inni Omerici*, cit., p. 71.

194 Dalle *Metamorfosi* di Ovidio ai *Simboli della trasformazione* di Jung il *puer aeternus* è stato sempre associato alla figura di Dioniso. Cfr. Ovidio, *Le Metamorfosi*, libro IV, v. 18; C.G. Jung, *Simboli della trasformazione*, in *Opere, volume quinto*, trad. di R. Raho, Bollati Boringhieri, Torino 1970, p. 131. Si cfr. inoltre, sulla dicotomia *puer-senex* si cfr. J. Hillmann, *Senex and puer. An aspect of the historical and psychological present*, in «*Eranos Jahrbuch*», vol. 36, 1967; it.: *Senex e Puer. Un aspetto del presente storico e psicologico*, in *Puer aeternus*, trad. di A. Bottini, Adelphi, Milano 1999.

195 E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Band 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980², p. 3.; it.: *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, prefa-

ché conosce la lacerazione del dolore, la ferita del trapasso, da lui vissuto in maniera feroce e furiosa. Feroce è il modo con cui viene torturato e dal quale risorge; furiose sono le Menadi che lo straziano e ne fanno scempio diventando esse stesse cacciatrici del «grande cacciatore»¹⁹⁶ Zagreo. Tuttavia, non è questo l'elemento dirimente del suo mito in rapporto alla figura di Zarathustra. Quello che colpisce della resurrezione dionisiaca, che non possiede nessuno dei caratteri trascendenti cristiani, non è il risorgere di Dioniso, ma il suo *non morire*. Dioniso come «archetipo della vita indistruttibile»¹⁹⁷ è destinato non solo a ricomporsi dalla lacerazione della morte, ma anche a non morire mai proprio nelle sue tante morti.

Nell'ambito dell'opposizione tra Dioniso e Zarathustra questo aspetto si configura come assolutamente essenziale. Per Nietzsche il problema non è mai stato che Dioniso diventi umano, ma che Zarathustra diventi un dio. D'un tratto Nietzsche si trova di fronte al fondo tragico di tutta la sua ricerca filosofica e a metterglielo davanti è, prima del detentore di tale verità, ovvero Dioniso, l'avvocato di tale verità, Zarathustra. Ma Zarathustra si congeda da questo annuncio, che non può essere più il suo. Al contrario di Dioniso, Zarathustra vuole poter morire. *Al contrario di Dioniso, infatti, Zarathustra ha paura di non poter morire*. È questo il significato più profondo dello *Übermensch*: un'irrevocabile, radicale finitudine, vissuta non come un peso inutile, ma come un'ispirazione inestinguibile.

Siamo abituati a pensare all'impossibilità di non morire, a dannarci e a soffrire per essa, ma molto più terribile per noi umani sarebbe non poter morire. Che è una cosa diversa dal voler morire. Eppure, proprio anche dal senso di frustrazione e dall'assillo del pensiero del suicidio nasce la conclusione della terza parte dello *Zarathustra*, che avrebbe dovuto rappresentare la conclusione di tutto il libro prima dell'aggiunta della quarta parte. Quello che può apparire come la normale oscillazione di

zione di G. Pugliese Carratelli, trad. di E. Codignola e A. Oberdorfer, vol. secondo, Laterza, Bari 1970, vol. II, p. 339.

196 K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschheitsgeschichten*, cit., p. 191 (trad. it. p. 218).

197 Cfr. K. Kerényi, *Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens*, cit.

un percorso editoriale fatto di alti e bassi indica invece, come ha giustamente notato Gadamer¹⁹⁸, un significato più profondo. Lo stesso Nietzsche considerava la terza parte del libro come la sua degna conclusione, salvo poi, dopo momenti di profonda prostrazione psicologica, aggiungerne una quarta che, seppur diffusa in un'edizione privata a spese di Nietzsche nel 1885, sarà pubblicata soltanto nel 1892. Non solo, in una lettera a Köselitz-Gast risalente al settembre 1883 egli sottolinea l'abisso in cui era sprofondata lo stesso Zarathustra all'altezza della terza parte del libro: «Del resto debbo comunicarLe, non senza dispiacere, che ora, nella terza parte, il povero Zarathustra cade davvero nella cupezza – al punto che Schopenhauer e Leopardi, a confronto del suo “pessimismo”, farebbero la figura di principianti e novellini. È il piano dell'opera che lo esige. Ma proprio per riuscire a fare questa parte, ho bisogno io stesso anzitutto di una serenità profonda, celestiale: perché il pathos supremo potrà riuscirci soltanto in forma giocosa. (Alla fine tutto diventa luminoso)»¹⁹⁹. Con il terzo libro cambia tutto²⁰⁰. Zarathustra si perde e l'esperienza riferita all'amico, troppo dolorosa e tormentata per poter essere in qualche modo contenuta, va in direzione già di un superamento di questa perdita, di cui il quarto libro è l'attestazione.

Valutare il terzo libro come l'autentico finale dell'opera, considerato anche il fatto che il quarto fu composto solo successivamente come primo libro di un'altra opera su Zarathustra mai più redatta²⁰¹, significa dare il giusto peso al loro differente registro:

198 Cfr. H.-G. Gadamer, *Nietzsche – der Antipode. Das Drama Zarathustras*, cit., pp. 455ss. (trad. it. pp. 40ss.), e anche l'accento presente in H.-G. Gadamer, S. Vietta, *Im Gespräch*, Fink, München 2002, pp. 39-40.

199 F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, Band 6, cit., p. 445 (trad. it. pp. 420-421).

200 Sempre nella stessa lettera Nietzsche ricorda il momento di euforia che aveva accompagnato la redazione dei primi due libri: «In quale misura il mio stato d'animo tormentato e confuso può avere influenzato le tinte delle due prime parti? (Perché le idee e le linee in effetti erano già fissate). È strano, vecchio amico! Penso in tutta serietà che *Zarathustra* sia riuscito più allegro e divertente di quanto poteva riuscire in circostanze diverse. E potrei darne una dimostrazione quasi “documentata”», *ibidem*.

201 Sulle vicende riguardanti la composizione dell'opera si cfr. *Sulla composizione di «Così parlò Zarathustra»* presente nell'edizione italiana, cit., pp. 413ss.

mentre nel terzo libro Zarathustra, il «più solo degli uomini»²⁰², sembra perdersi in una tragica deriva necessaria per pensare, amandola, l'eternità: «*Perché ti amo! Eternità!*»²⁰³, nel quarto risalta una forma di speranza nei confronti delle proprie dottrine e della propria predicazione: «Qui, però, è il *mio* regno e il mio dominio»²⁰⁴. Mentre nel terzo libro l'estraneità del mondo appare inconciliabile proprio nel momento in cui essa rappresenta l'unico possibile «ritorno a casa»²⁰⁵, nel quarto libro Zarathustra è «di nuovo in piedi»²⁰⁶, perché finalmente il suo destino di solitudine non è più qualcosa che deve ingoiare con la forza, ma qualcosa verso il quale egli deve provare compassione [*mitleiden*]. Zarathustra non prova più disprezzo nei confronti di coloro che credono che per sopravvivere debbano curare se stessi invece di superare se stessi. Ma non perché è totalmente «*redento dalla vendetta*»²⁰⁷ e quindi totalmente sublimato di fronte alla propria coscienza, ma perché comprende che la più grande vendetta nei confronti di chi non lo segue è quella di non nutrire vendetta. La più grande vendetta è quella di essere un esempio per gli altri senza soccombere né di fronte alla loro ammirazione né al proprio senso di inadeguatezza. Considerare come vero finale dell'opera il terzo libro restituisce a Nietzsche il giusto pathos tragico a discapito di un'interpretazione che vede invece Zarathustra padrone delle proprie incertezze e paure, e dominatore nei confronti della propria stessa dottrina.

Tra la terza e la quarta parte si gioca il fallimento di Zarathustra e il ritorno di Dioniso. E di conseguenza la dottrina dell'eterno ritorno. È in un frammento risalente al 1888 che troviamo

202 F. Nietzsche, *Vor Sonnen-Aufgang*, in F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 207; it.: *Prima che il sole ascenda*, p. 199.

203 Cfr. F. Nietzsche, *Die sieben Siegel. (Oder: das Ja- und Amen-Lied)*, cit. pp. 288-291 (trad. it. pp. 279-283).

204 F. Nietzsche, *Gespräch mit den Königen*, ivi, p. 306; it.: *Colloquio con i re*, p. 298.

205 Cfr. F. Nietzsche, *Die Heimkehr*, cit., ivi, pp. 231-234; it.: *Il ritorno a casa*, pp. 223-228.

206 F. Nietzsche, *Der Zauberer*, ivi, p. 320; it.: *Il mago*, p. 306.

207 F. Nietzsche, *Von den Taranteln*, ivi, p. 128; it.: *Delle tarantole*, p. 119.

esplicitata la drammatica affermatività di questo passaggio e che merita di essere ripreso nella sua interezza:

Da che cosa riconosco il mio pari. - La filosofia, quale io l'ho finora concepita e vissuta, è l'investigazione volontaria anche dei lati maledetti e scellerati dell'esistenza. Dalla lunga esperienza che ho ricavato da un tale pellegrinare per ghiacci e per deserti, ho imparato a vedere diversamente tutti quanti hanno filosofato fino a oggi; la storia segreta della filosofia, la psicologia dei suoi grandi nomi, si è disvelata ai miei occhi. "Quanta verità sopporta, quanta verità osa uno spirito?)" – questo è diventato per me il vero e proprio criterio di valore. L'errore è una viltà... Ogni conquista della conoscenza consegue dal coraggio, dalla durezza verso se stessi... Una filosofia sperimentale come quella che io vivo, anticipa a mo' di prova anche le possibilità del nichilismo sistematico, senza che sia perciò detto che essa si fermi a un "no", a una negazione, a una volontà di "no". Essa vuole anzi giungere, attraverso un tale cammino, al suo opposto – a un'affermazione dionisiaca del mondo così com'è, senza detrarre, eccepire o trascegliere – vuole il circolo eterno: le stesse cose, la stessa logica e illogicità dei nodi. Lo stato più alto che un filosofo possa raggiungere è la posizione dionisiaca verso l'esistenza: la mia formula per ciò è *amor fati*....²⁰⁸

Anche in queste parole, visionarie ma allo stesso tempo rigorose, si spalanca lo iato esistenziale e filosofico che sussiste tra Zarathustra e Dioniso, colui che annuncia l'eterno ritorno e colui che lo compie. Nietzsche usa un termine particolare, quello di "filosofia sperimentale" [*Experimental-Philosophie*]²⁰⁹ per descrivere il proprio percorso di pensatore, un pensatore che sente sulla propria pelle, che sperimenta nel vivo il processo di liberazione che la sua ermeneutica deve compiere. Tale processo deve condurre a quanto di più di estremo ci possa essere: l'accettazione dell'eterno ritorno, l'accettazione del dolore, ovvero volere fino in fondo e senza infingimenti eterno ritorno e dolore, l'*amor*

208 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, cit., 16[32], p. 492 (trad. it. pp. 281-282).

209 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 110, p. 471 (trad. it. p. 121).

fati. Perché dal circolo che tutto fa ritornare su di sé, non si può e non si deve mai tornare mai indietro.

Considerare l'*amor fati* il punto di arrivo di tutto il percorso sperimentale di Nietzsche significa vedere davanti ai propri occhi tutta l'ampiezza del cerchio tragico-dionisiaco: l'*amor fati* è il trionfo di Dioniso che tuttavia non decreta la sconfitta di Zarathustra. L'*amor fati* è il sigillo del *principium differentiationis* che fonda il rapporto tra Dioniso e Zarathustra sulla differenza e non sull'opposizione. Zarathustra non può compiere come il dio greco la realizzazione dell'eterno ritorno, ma non può neanche accettare che sia impossibile il ritorno dall'eterno ritorno. Né Zarathustra né Dioniso sono propriamente due pensatori: il primo è un avvocato della vita, il secondo è un danzatore sulla vita. Eppure entrambi pensano l'eterno ritorno: il primo nell'impossibilità di compierlo, il secondo nella necessità di viverlo.

Anche secondo Gadamer l'*amor fati* indica un'esperienza fondamentale: «Questa è la vera esperienza di Zarathustra. Non è facile diventare liberi, accettare senza contro-partita la sofferenza, il male, il dolore e ogni limite umano. Questo è il messaggio di Zarathustra: imparare ad accettare. *Amor fati*»²¹⁰. Nel concetto di *amor fati* Nietzsche impatta sul segreto ultimo del suo pensiero, quello che tiene insieme tutti i Nietzsche che fino alla fine si erano susseguiti – il Nietzsche greco, il Nietzsche illuminista, il Nietzsche persiano, il Nietzsche nichilista –: «voglio imparare sempre di più a vedere il necessario nelle cose come fosse quel che v'è di bello in loro – così sarò uno di quelli che rendono belle le cose. *Amor fati*. Sia questo d'ora innanzi il mio amore!»²¹¹.

«Il necessario non mi ferisce»²¹²: volere il necessario, comprenderlo e volerlo fino in fondo, è questa la suprema volontà di potenza. È in questa prospettiva che solo è possibile scorgere la fine della metafisica perché la tragedia si riappropria del pensiero nietzscheano dopo essersi eclissata dalla sua centralità in seguito a *La nascita della tragedia*. È nella figura di Dioniso che si chiui-

210 H.-G. Gadamer, *Nietzsche – der Antipode. Das Drama Zarathustras*, cit., p. 461 (trad. it. p. 55).

211 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., 276, p. 521 (trad. it. p. 159).

212 F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 363 (trad. it. p. 374).

de il cerchio, è qui che avviene il ritorno senza pretese di fondamento perché il fondo tragico dell'esistenza va vissuto prima di essere pensato come tematizzazione teoreticistica, in quanto una meditazione nel profondo di se stessi come unico modo di fuoriuscire dalla metafisica.

Heidegger scorge invece nell'*amor fati* nietzscheano, nell'accettazione del fondo tragico dell'esistenza, una «volontà trasfiguratrice di appartenere a ciò che dell'ente è massimamente ente»²¹³, proponendo, quindi, un'interpretazione tesa più di ogni altra ad evidenziare l'appartenenza della riflessione nietzscheana a un pensiero dimentico della differenza ontologica. È chiaro che Heidegger aveva ben presente la rilevanza insostituibile che il tragico rappresenta nella filosofia nietzscheana e il fatto che la coincidenza di volontà e oblio dell'essere serva più che altro a corroborare la sua critica alla metafisica. C'è un luogo della lettura heideggeriana di Nietzsche che, pur non negando l'assunto fondamentale, sembra allentare tale intransigenza ed è il saggio appartenente alla raccolta *Saggi e discorsi* intitolato *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*²¹⁴, in cui il fondo tragico del pensiero nietzscheano non viene inteso come l'ultima possibile arma di dominio nei confronti dell'ente, ma come l'accettazione dell'impossibilità di possedere davvero l'ente. Il ruolo del tragico nel pensiero nietzscheano è il luogo in cui viene rappresentata in maniera paradigmatica la sua filosofia in tutta la sua complessità e in tutta la sua intensità. In un frammento risalente alla primavera del 1884 il tragico viene totalmente ricondotto al dionisiaco e quindi posto come principio fondamentale della volontà di potenza, intesa sia come forza che contrasta gli inganni metafisici e pseudomoralistici della tradizione, sia come *principium individuationis*, come imposizione metafisica del soggetto che pone sulle proprie spalle il nulla che egli stesso istituisce: «Io ho posto la conoscenza davanti a immagini così terribili, che ora è impossibile "goderne da epicurei". Soltanto il piacere dionisiaco è all'altezza: io ho scoperto, per primo, la tragicità. I Greci, grazie alla loro superficialità moralistica, la fraintesero.

213 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, GA 6.1, cit., p. 422 (trad.it. p. 390).

214 Cfr. M. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, cit.

Anche la rassegnazione non è una teoria della tragedia, bensì un fraintenderla! L'aspirazione al nulla è *negazione* della saggezza tragica, il suo contrario»²¹⁵. Anche alla luce di queste parole così cariche di pathos destinale risulta chiaro che è proprio nell'interpretazione del tragico che si gioca l'interpretazione del pensiero nietzscheano. Nessun interprete di Nietzsche può negare la forza centripeta rappresentata dal tragico, una forza disperata quanto assoluta, quindi in ultima analisi metafisica. E proprio a questo proposito la domanda sul *pensiero finale* di Nietzsche – da intendere, considerata la sua drammatica vicenda esistenziale, come *pensiero della fine* – più che una domanda sul ruolo del tragico si configura come una domanda sul ruolo della finitezza umana. Il tragico è la domanda per antonomasia sulla finitezza umana. Essa non è un presupposto, un accessorio di tale domanda, ma la domanda stessa. Heidegger interpreta la finitezza del pensiero nietzscheano non come suo punto d'arrivo non più ulteriormente contestabile, ma come il punto di partenza dell'inaggrabilità della volontà di potenza. Nelle mani dell'oltreuomo la finitezza umana non rimane più una difesa contro le proprie pretese, ma diventa un'arma di attacco a favore di esse, l'estrema volontà di mantenersi saldi nel vortice della mancanza di ogni fondamento rassicurante. Il Nietzsche che diventa Dioniso rappresenterebbe proprio questa volontà di porsi come il culmine della tragedia del genere umano, culmine che accetta su di sé tutto quello che gli altri non accettano in cambio di una sopravvivenza mediocre e persino inutile. Nell'ottica heideggeriana la finitezza umana così come viene pensata da Nietzsche, nel suo diventare «qualcosa di straordinariamente sinistro, l'“ultima volontà” dell'uomo, la sua volontà di nulla [*Wille zum Nichts*], il nichilismo»²¹⁶, diventerebbe proprio l'espressione più alta della volontà di potenza. È per questo che secondo questa impostazione il pensiero di Nietzsche si realizza come il compimento della metafisica occidentale, per aver inteso come compito del pensatore quello di istituire il nulla, pensatore che, istituendo il nulla, non può che istituire in realtà

215 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, cit., 25[95]; it.: *Frammenti postumi 1884*, cit., p. 33 (trad. it. p. 25).

216 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, cit., p. 368 (trad. it. p. 116).

anche l'essere come niente e quindi come un non-ente, come un nulla che non è nient'altro che l'altra faccia dell'ente²¹⁷.

Tuttavia, un simile discorso ontologico non esaurisce la 'questione Dioniso': Dioniso è il dio indistruttibile soltanto perché è il dio distruttore. Ed è anche vero che Nietzsche, dopo aver abbandonato Zarathustra, si è lanciato tra le braccia di Dioniso, le braccia della follia. Dioniso è quell'indicibile che Zarathustra neppure pronuncia, perché sa che anche solo il suo nome è un viatico per l'autodistruzione. Ed è qui che nasce l'opposizione tra Dioniso e Zarathustra, che Nietzsche non riesce a risolvere e dalla quale forse rimane schiacciato. La grande parabola di Zarathustra è intervenuta a un certo punto nel percorso nietzscheano per trovare un'alternativa a Dioniso e alla sua distruttività, ma Nietzsche ha rimosso tutto questo e Zarathustra viene abbandonato perché deve essere abbandonato. E non perché rinnega Dioniso, ma proprio perché alla fine giunge dove la corrente impetuosa del pensiero dell'eterno ritorno lo conduce, alla fine del tempo e alla fine dei tempi. Come vedremo, spinto da Dioniso Zarathustra incontra davanti a sé l'eterno ritorno, un eterno ritorno particolare, un eterno ritorno come possesso, ma non è Dioniso e per questo sarà destinato a soccombere, per aver detto la sua stessa, unica, parola.

È su questa contrapposizione finale, sull'impossibilità di un'opposizione che tenga insieme Dioniso e Zarathustra, sull'impossibilità di un'opposizione che non azzeri la differenza – contrapposizione che anima la lotta dell'ultimo Nietzsche, lotta di fronte alla quale risponderà con il silenzio della sua follia, la dimostrazione di essere stato fino in profondità, senza difese, inattuale – che si gioca la comprensione e la sfida finale di tutto il suo pensiero. Nella lotta tra scegliere Zarathustra o scegliere Dioniso è Nietzsche a uscirne annientato. Proprio perché con Zarathustra, il maestro, Nietzsche aveva scorto la possibilità di abbandonare gli impulsi più distruttivi della sua indole profondamente annientatrice per cercare di raggiungere

217 Sul superamento del niente come non-ente si gioca la domanda stessa della metafisica occidentale come si evince in M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929), in *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, p. 122; it.: *Che cos'è metafisica?* (1929), in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 65.

una radicalità sostenibile. Una radicalità senza radicalismi. Una via che a un certo punto non può più essere seguita. È lo stesso quarto libro dello *Zarathustra* a mostrare come il profeta persiano alla fine rinneghi la propria incapacità di non accettare l'impossibilità di morire e si incammini verso il pericoloso limine tracciato dal cerchio di Dioniso, *il percorso dell'eterno ritorno che impedisce la morte, e di conseguenza anche la vita*. Alla fine agisce inesorabile la rimozione e Zarathustra accetta il proprio compito, compito che non accetta, perché non può accettarlo, come vedremo in seguito, nella poesia *Sils-Maria*, nella quale al centro c'è il congedo: più che da se stesso, da Dioniso. Ma quando il destino di Zarathustra si compie in maniera definitiva e irreversibile, il congedo sarà proprio quello da se stesso.

Nietzsche si ritrova a vivere un profondissimo disagio, un tormento che scaturisce proprio da colui che avrebbe dovuto aiutarlo a essere più forte, che avrebbe dovuto difenderlo. Il tono sconcolato e il continuo senso di perdita che si respira durante ogni pagina del libro scaturiscono da questa dolorosissima consapevolezza, che porta l'autore di fronte alla necessità di un abbandono, quello che puntualmente avviene nella poesia *Sils-Maria*²¹⁸. Solo questo abbandono rende possibile il ritorno – che come sempre non è mai semplicemente un ritorno, ma un arrivo – di Dioniso. Dalla *Nascita della tragedia* ai tardi frammenti postumi, il ritorno che è un arrivo si compie. *Zarathustra è accerchiato da Dioniso, ma è altro da lui*. Eppure sarà destinato a soccombere: *il cerchio che si chiude è quello di Dioniso*.

Zarathustra si trova di fronte alla tragedia dell'impossibilità di morire e soccombe. Al suo posto non può esserci più un maestro, un avvocato della vita, ma deve esserci colui che divora il tempo, e che non ne viene divorato. Una delle maschere di Dioniso, oltre a quella di Apollo, può essere proprio quella di Crono²¹⁹, che divora, così come fa il tempo, i figli che egli stesso ha creato. Ma Dioniso divora per distruggere e allo stesso tempo per eternare,

218 Cfr. *infra*, pp. 287ss.

219 Contenuta nel volume di F.W.J. Schelling, *Bruno*, trad. di F. Waddington, Le Monnier, Firenze 1859, p. 202.

non per sottrarre al tempo le sue stesse creature, ma per superare il tempo stesso nell'eternità.

L'eterno ritorno è un insegnamento, ma anche una promessa, così come gli allievi di Zarathustra che ripongono in lui le loro somme speranze di redenzione. Ma non è compito del maestro quello di essere una promessa, egli deve permettere che i suoi allievi possano esprimere e soprattutto realizzare le proprie promesse. Il maestro dell'eterno ritorno appare colui che lo abbraccia incondizionatamente, che lo *vuole* fino in fondo, fino al punto di volere il non morire, di volere l'impossibilità della morte. Nella matrice dionisiaca del tempo non è inscritta la redenzione dalla morte, ma il ritorno della morte speculare al ritorno della vita, al ciclo perenne di distruzione e di rinascita che è la metamorfosi della vita stessa. Eppure, la promessa del ritorno è già di per sé una redenzione, un oblio della morte come finitezza estrema dell'esistente. E questo un vero maestro come Zarathustra non può permetterselo, così come può invece fare Dioniso che non insegna ma danza. Nel cristianesimo da Nietzsche tanto disprezzato la certezza del superamento della morte è alla base del messaggio di redenzione, grazie al quale verrà superato il tempo e anche il dolore che questo tempo reca con sé. Nel messaggio della *ewige Wiederkunft* a ritornare è il dolore dell'esistenza, sempre di nuovo, ed è in questo che si è alimentato l'errore di Zarathustra, che non ha compreso che, nonostante a ritornare sia il dolore, sempre e di nuovo, ritorna anche la promessa di superare la morte sotto forma dell'impossibilità di morire.

Abbiamo già avuto modo di sottolineare che nell'ultima parte del pensiero nietzscheano la vera opposizione non è dunque tra Apollo e Dioniso, ma tra Zarathustra e Dioniso, che si configura come l'impossibilità di una dicotomia gerarchica, anzi, Zarathustra rompe la dicotomia tra Apollo e Dioniso, che tuttavia tenderà a ricostituirsi. Il rapporto tra Dioniso e Apollo è di per sé ambiguo, così come il mito insegna, le due figure sono intrecciate in una fratellanza che penetra caratteri dell'uno nella leggenda dell'altro. Per essere Dioniso, Dioniso deve ingurgitare anche Apollo, se no non potrebbe essere se stesso, e forte di questo potenziamento irrompe nella fase finale del pensiero nietzscheano, in quei frammenti postumi funestati da un senso della fine irredi-

mibile e dall'incombere funesto della follia. Dioniso trova la sua verità nell'opposizione e nella polarizzazione, Zarathustra non può perché non è capace di un simile estremismo, perché è un maestro, e quindi è per sua essenza un mediatore – perché è il differente, l'altro, non l'opposto. In Zarathustra Nietzsche non può trovare l'estremizzazione del dionisiaco, che non è nient'altro che un abbraccio incondizionato al tragico, perché Zarathustra non vuole rimanere schiacciato dal nulla che ha scoperto essere l'essenza del tutto. Come Dioniso, che al contrario può vivere con ebbrezza anche il momento della sua nientificazione, essendo già quell'oltreuomo che Zarathustra annuncia, ma nel quale non può identificarsi per essere ancora troppo legato all'animale dal quale non riesce totalmente a emanciparsi.

Eppure nello *Zarathustra* Dioniso non può essere totalmente assente, anche se lo è, perché il maestro annuncia proprio la dottrina che *compie* Dioniso, quella dell'eterno ritorno. Zarathustra annuncia una dottrina che non può realizzare, mentre Dioniso realizza una dottrina che non può annunciare. In questo scarto si consuma la tragedia di Nietzsche, in questo scarto *incipit tragoedia*. Perché la dottrina dell'eterno ritorno diventa un vicolo cieco e, mentre Dioniso può affrontare il labirinto, Zarathustra deve congedarsi da esso. «*Perché ti amo, Eternità!*»²²⁰; sono queste le ultime parole della terza parte, quella che avrebbe dovuto essere la vera fine del libro, la vera fine del cerchio, la fine del labirinto. Un abbraccio definitivo e incondizionato all'eternità diventa per Zarathustra insopportabile. *Il progetto dell'oltreuomo frana di fronte all'umanità di Zarathustra*, che emerge dalle sue lacrime, dalla sua disperazione, dal suo senso di inadeguatezza, che trapela nonostante tutta la furia rivoluzionaria e la sua blasfemia spesso addirittura menefreghista. E allora lo stesso Zarathustra diventa un testo incompiuto, un frammento, come quello in cui si pone il suggello al pensiero più abissale e impensabile di tutti: Dioniso risorge dalla morte per dimostrare che non è la morte a inghiottire la vita, ma che solo l'eternità può farlo. Dopotutto questo passaggio può essere realizzato soltanto da un dio, e non da chi, come Zarathustra, ha ancora vo-

220 Cfr. F. Nietzsche, *Die sieben Siegel (Oder: das Ja- und Amen-Lied)*, cit., pp. 288-291 (trad. it. pp. 279-283).

glia di essere umano, anche solo per aver sentito ancora il bisogno di stare in mezzo agli uomini.

In gioco c'è ancora una volta l'identità stessa di un maestro, che è necessariamente un mediatore, cosa che mette in imbarazzo un fiero oppositore dei mediatori come Nietzsche: «*contro i mediatori*. Chi vuole far opera di mediazione tra due risoluti pensatori, è contraddistinto come mediocre; non ha occhio per vedere l'*irripetibile*: la mania delle analogie e la mania dei livellamenti è indizio di occhi deboli»²²¹. Ai tempi de *La gaia scienza* e non solo, per Nietzsche, il mediatore è ineluttabilmente un mediocre. Uno che non ha la temerarietà di guardare in faccia ciò che non può essere oggetto di mediazione, ovvero il fondo tragico dell'esistenza in tutta la sua estremizzante estremità. La mediazione implica sempre un'uniformizzazione, uno scioglimento delle asperità del pensiero in un'amalgama indistinto o in una sintesi altera, in cui tutto è permesso, anche sottrarsi al proprio compito di trasvalutare tutti i valori. Questo rifiuto della forza ermeneutica della mediazione non si configura nel pensiero nietzscheano come un pregiudizio, ma rappresenta un fondamento ineludibile, rimanendo una costante nel suo pensiero. Nonostante la filosofia nietzscheana sia non solo fortemente ermeneutica, ma soprattutto sia stata capace di inaugurare un nuovo modo di intendere l'ermeneutica stessa, così come si articolerà nel Novecento in quanto ermeneutica ontologica. Paradossalmente e allo stesso tempo coerentemente, Nietzsche non può che imputare alla mediazione il suo essere volontà di potenza. Con la sua mania di analogie e livellamenti la mediazione è destinata a imporre la propria prospettiva in maniera esclusiva, così come deve fare il *Wille zur Macht* per sopravvivere a se stesso. Tuttavia, come per la volontà di potenza la fragilità è accettata soltanto come finitezza che corrobora, anche la mediazione dovrebbe essere una finitezza che corrobora. E invece è proprio questo che per Nietzsche risulta assolutamente impossibile per la mediazione e per l'ermeneutica in generale. Non esiste mediazione che non si perda in un indebolimento perché non esiste mediazione senza dipendenza dall'altro. La volontà di potenza è quella volontà che ha scoperto di non poter dipendere dall'altro e per questo deve volere

221 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., 228, p. 511 (trad. it. p. 153).

sempre e solo se stessa. La volontà di potenza azzera la mediazione non perché si inebria di un puro e incontrollato titanismo, ma perché la mediazione fa perdere alla volontà stessa la propria forza propulsiva, la propria capacità di dire di sì come “pathos dell’affermazione”. La mediazione non sarebbe tale se non fosse capacità di dire allo stesso tempo sì e no. E il grande obiettivo del maestro è quello di dire sempre e solo sì, alla vita, al dolore, all’eterno ritorno. Un obiettivo che ben presto si è trasformato in un peso.

Un “peso” che porterà lo stesso Nietzsche a condividere con Zarathustra il destino di un tramonto in cui le ombre si impossessano di quelle luci che pure avevano rischiarato l’insegnamento del profeta nella sua parabola iniziale. *Incipit tragoedia* è l’inizio della fine, di una fine, della sua fine. *Incipit tragoedia* è infatti l’inizio del tramonto, l’inizio dello sprofondamento in uno stato in cui è impossibile sia la stasi, sia il mutamento: l’eterno ritorno. E questo non solo perché il brano che reca tale titolo è diventato allo stesso tempo la conclusione de *La gaia scienza*²²² e l’inizio di *Così parlò Zarathustra*²²³, circostanza che vede intrecciarsi in un viluppo morbosamente indissolubile fine e inizio, ma anche perché l’unico meriggio possibile diventa per Zarathustra il tramonto. È nel tramonto che si realizza il vero meriggio, perché nella luce opaca e finemente oscura del tramonto gli enti acquistano quella luce che li rende finalmente comprensibili, la luce dell’eterno ritorno e dell’eternità della finitezza umana, l’unica eternità veramente accessibile, l’unica possibile su questa terra.

Nietzsche non teme di porre l’accento sulla malinconia di Zarathustra, sulla sua solitudine, sull’enorme peso che porta sulle spalle. Zarathustra è destinato a soccombere e a non risorgere come Dioniso. Zarathustra si ritrova a dover fronteggiare il pensiero più abissale e a non poterlo governare, e soprattutto a non potergli credere. Il pensiero più abissale è pensiero essenzialmente gravitazionale: pesare su questa terra significa occupare uno spazio e un tempo, pesare su questa terra non significa nient’altro che esistere. Un senso di lotta titanica già persa pervade tutto il libro, infondendo allo sguardo di Zarathustra la malinconia di chi

222 Ivi, 342, p. 571 (trad. it. pp. 202-203).

223 F. Nietzsche, *Zarathustra’s Vorrede*, cit., pp. 11-12 (trad. it. p. 3).

scorge la verità, ma non può ottenerla, di chi scorge la verità, ma non può crederci fino in fondo. *Perché l'eternità può essere per tutti tranne che per lui, che è il maestro della finitezza.*

Dimostrando ancora una volta il fallimento di Zarathustra, dimostrando che questo fallimento non poteva che essere definitivo quanto necessario per il suo essere maestro, maestro della differenza.

Zarathustra ha fallito e ha trascinato con sé quel pensatore che lo ha creato. Nietzsche ha fallito perché non è riuscito a seguire Dioniso fino in fondo, e non solo perché non è riuscito a distinguere, nella sua vicenda personale, follia e liberazione. Ma anche a causa del rapporto assolutamente ambiguo che il profeta iranico intratteneva con il nemico da combattere, con quel cristianesimo la cui distruzione è rimasto il compito più alto dell'avventura nietzscheana.

Giungiamo in questo modo all'abisso di Zarathustra, l'abisso della differenza, quell'eterno ritorno che Nietzsche ha cercato di non far diventare anche il proprio di abisso abbracciando di nuovo Dioniso come dio della vita indistruttibile e dell'eterno ritorno stesso. Ma con l'abisso le cose non sono mai semplici: «se tu scruterai a lungo in un abisso, anche l'abisso scruterà dentro di te»²²⁴.

224 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, cit., p. 98 (trad. it. p. 79).

SECONDA PARTE

IL TEMPO DELLA DIFFERENZA

7. *L'antropocene di Nietzsche: un futuro già accaduto e un passato che deve ancora accadere*

Antica è l'estinzione.

Giorgiomaria Cornelio¹

Se c'è un pensatore dell'antropocene², di quell'epoca in cui ἄνθρωπος non è più solo punto di partenza ma anche punto di arrivo, in cui la relazione uomo-mondo si risolve nella relazione uomo-mondo agito dall'uomo, allora questi non può che essere Nietzsche. Proprio Nietzsche che si è sempre pensato, in realtà, giammai un pensatore del futuro, ma un pensatore postumo. Pensatore dell'antropocene può essere proprio colui che, in quanto postumo, ha predetto e inaugurato una nuova era per l'ἄνθρωπος. Colui che ha ritenuto essere la sua stessa filosofia prima di tutto l'annuncio di una nuova era dell'ἄνθρωπος. Prima di ogni discussione sulla positività o negatività dell'antropocene, Nietzsche lo ha di fatto pensato, *sui generis* e *ante litteram* e proprio nella sua *Zweideutigkeit*, nella sua ambiguità. Senza dover necessariamente proporre una sovrapposizione tra antropocene e nichilismo, è impossibile non notare quanto sia perfetta anche per l'antropocene la definizione di nichilismo proveniente dal frammento 9 [35] dell'autunno 1887, quel frammento in cui il nichilismo viene indicato come «ambiguo» [*zweideutig*] e

1 G. Cornelio, *La specie storta*, Tlon, Roma 2023, p. 67.

2 I primi ad assegnare in una pubblicazione scientifica il nome di antropocene alla «current geological epoch» sono stati Crutzen e Stoermer; cfr. P.J. Crutzen, E.F. Stoermer, *The "Anthropocene"*, in IGBP Newsletter no. 41, May 2000, p. 17.

come «stato normale [*normaler Zustand*]]»³. Non solo, nel prosieguito dello stesso frammento Nietzsche parla di nichilismo attivo [*aktiver Nihilism*] in quanto «segno della cresciuta potenza dello spirito» e di nichilismo passivo [*passiver Nihilism*] in quanto «declino e regresso della potenza dello spirito», come due stati che si coappartengono. Anche per l'antropocene si potrebbe con cognizione di causa parlare di un antropocene attivo e di un antropocene passivo, così come di un antropocene della forza e di un antropocene della debolezza in cui coesistono attività e passività, l'attività dell'imposizione e la passività dell'automatismo. L'antropocene come stato normale è proprio questo: la risultanza non predeterminabile di un processo che tuttavia determina se stesso in una coappartenenza di determinazione e indeterminazione che rende tale epoca allo stesso tempo prevedibile e imprevedibile, fragile e potente, incomprensibile e conoscibile. *Anthropos* che nel suo essere volontà di potenza è allo stesso momento attivo e passivo, propositivo e ricettivo, distruttore e cauto, rivoluzionario e conservatore, domina un mondo dal quale continua a essere dominato in gerarchie fluide però allo stesso tempo vincolanti.

Ma perché Nietzsche sarebbe un pensatore dell'antropocene in quanto pensatore postumo e cosa c'entra tutto questo con la contrapposizione di Zarathustra e di Dioniso? Il motivo per cui la riflessione sull'antropocene trova in Nietzsche un possibile punto di partenza risiede nella sua *filosofia del tempo*, ovvero nell'insegnamento supremo perché abissale di Zarathustra dell'eterno ritorno con cui di fatto si delinea un nuovo modo di pensare la temporalità. È per questo che Nietzsche lo definisce il «pensiero dei pensieri»⁴, il «pensiero abissale [*abgründlicher Gedanke*]]»⁵, anzi il «più abissale dei pensieri [*abgründlichster Gedanke*]]»⁶: in quanto pensatore postumo

3 «I. Il nichilismo come stato NORMALE. *Nichilismo*: manca il fine; manca la risposta al "perché?"; che cosa significa nichilismo? – che i valori supremi si svalorizzano. Esso è AMBIGUO», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 9[35] p. 350; it.: *Frammenti 1887-1888*, OFN, vol. VIII, tomo II, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971, p. 12.

4 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[143], p. 496 (trad. it. 11[226], pp. 355-356).

5 F. Nietzsche, *Vom Gesicht und Räthsel*, cit., p. 199 (trad. it. p. 191).

6 F. Nietzsche, *Der Genesende*, cit., p. 271 (trad. it. p. 264). Stessa definizione riportata in un'autocitazione in F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 345

dell'eterno ritorno, Nietzsche è il pensatore di un'epoca che è già accaduta e che tuttavia trattiene in sé un'intrinseca futuribilità e nello stesso momento di un tempo che nel suo dover ancora accadere in realtà appartiene al passato. E cosa è l'antropocene se non un tempo già accaduto, un'era accaduta ma nel futuro, un futuro già avvenuto? E nello stesso tempo un passato che ancora non si è dispiegato nel corrispondere pienamente a se stesso? Come l'eterno ritorno anche l'antropocene indica *un futuro già accaduto e un passato che deve ancora accadere*. Così come per il nichilismo attivo e passivo, anche l'eterno ritorno pensato nietzscheanamente permette di comprendere qualcosa di questa epoca nuova e allo stesso tempo antica che domina l'uomo e che da lui viene dominata.

Ma come è possibile conciliare l'antropocene come era ventura nella sua attualità con una filosofia che si pensa postuma come quella nietzscheana e che quindi indaga volutamente ciò che è già accaduto, come è possibile conciliare il fatto che l'antropocene vada pensato sia come qualcosa di nuovo e di innovativo come effettivamente è, sia come qualcosa di già accaduto come effettivamente ugualmente è? È per questo che, come con *Noi filologi* [*Wir Philologen*]⁷, dobbiamo seguire Nietzsche e chiederci se non possiamo pensare anche *Wir Geologen* facendo proprio quello che fanno i geologi⁸, ovvero rinvenendo le tracce depositate negli strati della storia, e non soltanto di quella naturale. Come accade nello studio delle ere geologiche alla ricerca di tracce attraverso le stratificazioni delle sedimentazioni, anche Nietzsche è un filosofo delle tracce,

(trad. it. p. 354).

- 7 I frammenti legati al progetto della quinta *Considerazione inattuale* mai compiuta *Wir Philologen* sono compresi in F. Nietzsche, „*Notizen zu WIR PHILOLOGEN*“, in *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*, KSA 6, pp. 11ss.; it.: *Appunti per «Noi filologi»*, in *Richard Wagner a Bayreuth e Frammenti postumi (1875-1876)*, OFN, vol. IV, tomo I, versione di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967, pp. 85ss. Per le edizioni singole, cfr. F. Nietzsche, *Wir Philologen*, SEVERUS Verlag, Hamburg 2015; it.: *Noi filologi*, trad. di C.M. Tenti e A. Monti, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 2010. Un'ulteriore traduzione è la seguente: *Noi filologi*, trad. di U. Colla, Edizioni di Ar, Padova 2018.
- 8 Su Nietzsche geologo in riferimento alla morale, si rimanda a M.C. Fornari, *Il geologo di fatti morali*, in A. Giordano (a cura di), *Che cosa cambia con Nietzsche?*, Inschibboleth, Roma 2023, pp. 17-30.

delle stratificazioni e delle sedimentazioni. E questo soprattutto in riferimento al potente concetto di *inattualità* che, insieme a quello dell'eterno ritorno, struttura dall'inizio alla fine quella filosofia del tempo presente nel suo pensiero. Inattuale non è opposto ad attuale, ma molto di più, è un *oltre*, vero futuro: se guardiamo all'antropocene con uno sguardo nietzscheano, ovvero se ci chiediamo l'autentica collocazione di questa nuova era, ovvero la nuova era dell'oltreuomo e del nichilismo, allora non possiamo più ragionare da un punto di vista cronologico, nell'ambito di un processo storico di tipo evolutivo-progressivo-migliorativo. Questo vuol dire che questa nuova era dell'*anthropos* non va banalmente collocata alla fine come l'apice di una progressione che è avanzamento e miglioramento, ma va collocata in un'origine che è sempre già futuro⁹, in un oltre che è tutt'uno con il suo inizio. Questo vuol dire che questa nuova era è il culmine di quello che Nietzsche ha pensato come inattualità [*Unzeitgemäßigkeit*].

7.1 Inesorabilità del circolo: tempo e inattualità¹⁰

Il tempo vola.

*No, il tempo ritorna, un continuo adesso
al rintocco dell'orologio.*

W.H. Auden¹¹

Inattualità è il primo, grande concetto pienamente originale di Nietzsche. E, vorremmo dimostrare, anche l'ultimo. Inattuale, infatti, non è soltanto lo scavo del giovane filologo che combatte contro la deriva dei microtecnicismi delle scienze nelle epoca-

9 Secondo la celebre tesi heideggeriana: «Ma origine rimane sempre futuro [*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*]», in M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, p. 91; it.: *In cammino verso il linguaggio*, trad. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973, p. 90.

10 Riprendo in parte in queste pagine quanto presente in S. Venezia, *Inattualità dell'eterno ritorno, eterno ritorno dell'inattualità*, in «Logoi.ph. Journal of Philosophy», III (7), 2017, pp. 149-159.

11 W.H. Auden, *The Age of Anxiety. A Baroque Eclogue*, Random House, New York, 1948, p. 44; it.: *L'età dell'ansia. Egloga barocca*, a cura di V. Magrelli, trad. di L. Dessì, Mondadori, Milano 1966, pp. 101-103.

li *Considerazioni inattuali*, ma anche il pensiero più abissale, il pensiero dell'eterno ritorno, quella filosofia del tempo compiuta nella sua suprema incompiutezza.

Inattualità è la prima grande *Lehre* nietzscheana: va infatti sottolineato che la filosofia del tempo nietzscheana, ovvero l'eterno ritorno che qui pensiamo in stretta connessione con l'inattualità, rappresenta a nostro avviso una dimensione fondamentale del *principium differentiationis* che sta alla base del pensiero di Nietzsche, ed è prima di tutto una *Lehre*, non una dottrina come purtroppo tradotto in italiano, non un precetto dogmatico da impartire, ma 'semplicemente' un insegnamento, che rende tale pensiero più abissale di qualsiasi dottrina che si impone per autorità e non per autorevolezza.

«E così io torno a toccare il punto da cui una volta presi le mosse»¹²: è Nietzsche stesso a riconoscere l'inaggrabile necessità di ritornare alle intuizioni iniziali che avevano armato e orientato il vigore delle sue prime prove filosofiche. Perché anche questa è una declinazione dell'eterno ritorno: ritornare attraversando l'esperienza all'intuizione originaria. Corroborare con la vita quanto presagito dal pensiero, per ricongiungersi infine con se stessi. Ed è per questo che è necessario ritornare alla figura di Dioniso, il *dio dell'arrivo, der kommende Gott* che abbiamo visto appartenere a Hölderlin, che Nietzsche fa diventare il *dio del ritorno*¹³. Perché, come anche precedentemente aveva fatto, irrompe come «un lampo»¹⁴ a mostrare l'oscura luminosità di una verità «che approva e santifica anche le qualità più terribili e problematiche della vita»¹⁵. Tuttavia quello di Dioniso è 'soltanto' il ritorno evidente, quello che si configura come l'epocale, esibita e voluta, chiusura del cerchio del tragico aperto fin dai primi studi sui Greci e destinato a potersi poi effettivamente concludere solo con l'opposizione al crocifisso¹⁶. Ma c'è un altro ritorno, e

12 F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, cit., p. 160 (trad. it. p. 161).

13 Cfr. *supra*, p. 45.

14 F. Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben*, p. 401 (trad. it. p. 53).

15 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, cit., 14[14], p. 224 (trad. it. p. 15).

16 «Sono stato capito? – Dioniso contro il crocifisso...», in F. Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 374 (trad. it. p. 385).

altrettanto necessario. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a un'intuizione giovanile che viene riconfermata dall'esperienza dell'età matura, a un pensiero sorgivo che non ha mai smesso di alimentare linfa, ovvero il pensiero dell'inattuale. Nietzsche infatti è rimasto sempre fedele a questa sua fase giovanile, così coraggiosa e desiderosa nel voler abbattere immarcescibili stereotipi e allo stesso tempo smuovere coscienze, distruggere ma solo costruendo qualcosa di veramente differente, abbandonando ogni visione preconcepita di se stessi e nel medesimo istante trasformando proprio se stessi. Anche in questo caso anticipando quanto verrà: il vero inattuale è colui che comprende che «la verità è qualcosa di terribile e di violento»¹⁷, e quindi anche colui che si impegna in una *Kulturkritik* senza precedenti né remore, non accontentandosi di una Germania apparentemente vittoriosa sulla Francia ma in realtà solo per inerzia leader europea, scavando nelle viscere di un malessere che lo scintillio militare non poteva totalmente rimuovere davanti a occhi davvero indagatori, riuscendo a trovare i germi di quella contraddittoria conflittualità che sarà comunque alla base dell'apocalisse destinata ad abbattersi diversi decenni dopo¹⁸.

Sempre coerente nel corrispondere al proprio tempo negandone ogni valore assoluto e stanando ogni facile compromesso, come filosofo Nietzsche nasce e muore inattuale. Non è un caso che proprio nella prima pagina della prima delle *Considerazioni Inattuali* si trovi una tesi che non sarà mai smentita, e che rappresenti uno sprone di continua ispirazione: «Una grande vittoria è un grande pericolo»¹⁹. Il giovane Nietzsche aveva già compreso quello che sarà il fondo ultimo di tutto il suo pensiero: ogni con-

17 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer Als Erzieher*, KSA 1, p. 427; it.: *Schopenhauer come educatore, Considerazioni inattuali III*, OFN, vol. III, tomo I, versione di M. Montinari, p. 457.

18 Sui tedeschi cfr. F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, pp. 275ss. (trad. it. Pp. 290ss.).

19 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*, KSA 1, p. 159; it.: *David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore, Considerazioni inattuali, I*, OFN, vol. III, tomo I, p. 167.

quista, ogni passo in avanti, ogni vittoria contiene in sé una «ricchissima fonte di dolore per colui che diviene, l'incertezza»²⁰, il seme dell'insicurezza, della disfatta, del pericolo. Superare deve significare prima di tutto superare se stessi. La stessa inattualità, pensata non come una valutazione accessoria sul reale, ma come sua cifra distintiva e irrinunciabile, ha attivato e influenzato quel necessario processo di rischiaramento antimetafisico che porterà al prospettivismo illuministico dello spirito libero [*Freigeist*]²¹, per poi sfociare nel pensiero abissale dell'ultima fase in cui ogni possibile mediazione salta a favore di un nuovo sistema trasvalutato di valori imperniato sulla «*necessità irrazionale*»²² dell'eterno ritorno.

La scelta di ricondurre l'inattualità all'eterno ritorno e l'eterno ritorno all'inattualità può apparire azzardata per più di un motivo. Parliamo infatti di due temi risalenti a due momenti distinti e distanti della vita intellettuale di Nietzsche: inattuale è il tratto identificativo del giovane, geniale filologo già filosofo che irrompe in maniera rivoluzionaria sulla scena accademica della seconda metà del XIX secolo, mentre l'eterno ritorno è il pensiero del baratro, il «pensiero dei pensieri»²³ di quello che viene considerato, anche solo cronologicamente, l'ultimo Nietzsche. Non solo due chiavi di lettura diverse, ma due veri e propri orizzonti di comprensibilità differenti, che tuttavia non possono essere pensati fino in fondo se non nella loro differenziale compenetrabilità. Che cos'è l'inattualità, se non un paradigma culturale che pone un'alternativa? Essere inattuali è un *compito* che può ancora por-

20 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth*, KSA I, p. 439: it.: *Richard Wagner a Bayreuth. Considerazioni inattuali*, IV, OFN, vol. IV, tomo I, versione di S. Giametta, p. 12.

21 «Un altro passo sulla strada della guarigione: e lo *spirito* libero si accosta di nuovo alla vita, anche se lentamente, quasi recalcitrante, quasi diffidente. [...] Egli ha quasi l'impressione che soltanto ora gli si aprano gli occhi sulle cose vicine», in F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, Erster Band*, KSA 2, p. 19; it.: *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi, Volume Primo*, versione di S. Giametta, OFN, vol. IV, tomo II, p. 8.

22 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[225], p. 528 (trad. it. 11[271], p. 369).

23 Ivi, 11[143], p. 496 (11[226], pp. 355-356).

tare all'autenticità, ovvero alla grandezza. Bisogna solo esserne all'altezza. E che cos'è, invece, l'eterno ritorno, se non l'attestazione suprema del fatto che non ci possono essere alternative? L'eterno ritorno appartiene al regno del necessario, l'inattuale al regno del possibile: questo apre un'abissale distanza tra le due concezioni. Non è un caso che la seconda *Considerazione Inattuale*²⁴ possa essere interpretata come fortemente legata alla metafisica per la sostituzione che in essa viene attuata del fondamento metafisico dell'arte che anima *La nascita della tragedia* con il fondamento del trofismo storia-vita²⁵, dal momento che lo stesso Nietzsche parla esplicitamente di arte e di religione²⁶ come di due possibilità di superamento della metafisica, possibilità che non si sono ancora attuate e che in ogni caso stentano a farlo, ma che potrebbero in qualche modo realizzarsi se l'uomo fosse davvero capace di grandezza. Cosa che invece non potrà accadere nel testo che può essere considerato a tutti gli effetti come la riscrittura nichilistica della seconda *Considerazione Inattuale*, in cui tutti i temi di quest'ultima vengono ripresi e riformulati, ovvero *Genealogia della morale*²⁷. È in questo libro, infatti, che la morale (a causa della sua ineluttabile connivenza con arte e religione), dopo essere stata già fortemente combattuta negli scritti della fase illuministico-prospettica, viene definitivamente condannata a essere solo fuorviante e umiliante espressione della metafisica della colpa che asservisce gli individui in favore della subdola e in realtà impotente volontà di potenza del cristianesimo. Una critica alla metafisica vissuta sempre in modo inattuale, ovvero mai come un apologetico autoconvincimento, ma come

24 La seconda *Inattuale* è 'intrinsecamente' inattuale. Uscita poco dopo la vittoria tedesca sui francesi a Sedan che impose la Germania come leader europeo e portò all'istituzione del cosiddetto secondo *Reich*, essa costituisce un atto di accusa durissimo contro la tedeschtà fin troppo esibita e in ultima analisi inautentica. Dopo pochi decenni si sarebbero avverati, in maniera tragica, i foschi presagi del giovane filologo-filosofo.

25 Cfr. E. Mazzarella, *Nietzsche e la storia*, Guida, Napoli 1983, pp. 27-64.

26 Cfr. F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., pp. 295ss. (trad. it. pp. 313ss.).

27 Cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, cit., pp. 244ss. (trad. it. pp. 211ss.).

la messa in discussione radicale di tutti i propri convincimenti. Testimonianza di questa visione inattuale dell'eterno ritorno è senza dubbio l'ultima comunicazione in opere pubblicate di tale dottrina, rappresentata dal paragrafo 56 di *Al di là del bene e del male*: «l'ideale dell'uomo più tracotante, più pieno di vita e più affermatore del mondo, il quale non soltanto ha imparato a rassegnarsi e a sopportare ciò che è stato e che è, ma vuole riavere, per tutta l'eternità, tutto questo, *così come esso è stato ed è*, gridando insaziabilmente: *da capo* non soltanto a se stesso, ma all'intero dramma e spettacolo, e non soltanto a uno spettacolo, ma fondamentalmente a colui che proprio di questo spettacolo ha bisogno – e lo rende necessario: poiché egli ha sempre di nuovo bisogno di se stesso – e si rende necessario – – Come? E non sarebbe questo – *circulus vitiosus deus?*»²⁸. Prima di ogni considerazione, risulta di certo estremamente significativo che questa terza comunicazione dell'eterno ritorno si concluda con una domanda, una domanda che non è per nulla retorica, della quale davvero non si sa nulla della possibile risposta. Dopo il tono ipotetico e sognante – «che accadrebbe, se...» – della domanda della prima comunicazione, quella del «peso più grande» ne *La gaia scienza*²⁹ che tuttavia ancora sembra porre una scelta tra l'accettazione e il rifiuto dell'eterno ritorno, e il tono più certo e allo stesso tempo allucinato e rassegnato delle domande contenute in *Così parlò Zarathustra*³⁰ che raccontano un dramma che ormai non può più non accadere, un abisso già compiuto perché sempre sul procinto di compiersi, la terza e ultima comunicazione dell'eterno ritorno

28 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, cit., 56, p. 75 (trad. it. pp. 61-62).

29 «Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: “Questa vita, come tu ora la vivi e l’hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra gli alberi e così pure questo attimo e io stesso. L’eterna clessidra dell’esistenza viene sempre di nuovo capovolta – tu con essa, granello di polvere”», in F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, cit., 341, p. 570 (trad. it. pp. 201-202).

30 Ci riferiamo, ovviamente, ai succitati discorsi zarathustriani *La visione e l'enigma* e *Il convalescente*.

trova la sua risposta in una domanda. Su questa comunicazione neanche l'interpretazione heideggeriana³¹, pur inaggrabile nella sua coerente arbitrarietà e geniale 'violenza' interpretativa, riesce davvero a evidenziare quanto questo passaggio sia fondamentale per tutto il pensiero nietzscheano, perché in esso il pensatore con il martello non si accontenta di distruggere, ma intende disaminare la propria stessa azione distruttiva, affinché non si riduca a un mero esercizio di narcisismo autoreferenzialistico. Nella sua critica alla metafisica, che non poche volte viene portata avanti con una combattiva seppur sublime ottusità, non rischia la teoria dell'eterno ritorno di diventare anch'essa una nuova divinità, un ennesimo dogma, un'ulteriore credenza religiosa? Non si pretende dall'eterno ritorno di giustificare e di spiegare tutto, di riempire ogni vuoto dell'esistenza, del pensiero e della vita umani? In questo *deus*, infatti, potrebbe non esserci alcun riferimento a Dioniso, ma proprio a quella tradizione religiosa che ha inquinato la cultura occidentale in maniera irreversibile. In fondo a venire citato in questo paragrafo è anche Buddha, il paradigma della divinità che ha avuto tanto da dire, qualcosa di rilevante e allo stesso tempo liberatorio, ma che ormai da tanto tempo ha smesso di farlo. Nonostante si debba al buddhismo – religione che pure condivide con il cristianesimo un essenziale nichilismo della *décadence*³², come affermerà Nietzsche successivamente ne *L'Anticristo* –, uno sguardo al di là sia di un escatologismo teologico³³ che della prostrazione a cui costringe il venefico feticcio del senso di colpa, in quanto «sola religione *positivistica* che ci mostri la storia», che «non dice più “lotta contro il peccato”, sebbene, dando completamente ragione alla realtà, “lotta contro il dolore”»³⁴, anch'esso è ormai soltanto la voce di un'«immensa

31 Cfr. M. Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, in *Nietzsche*, GA 6.1, cit., pp. 283-290 (trad. it. pp. 269-274).

32 F. Nietzsche, *Der Antichrist*, cit., 20, p. 186 (trad. it. P. 186).

33 «Forma europea del buddhismo: l'energia del sapere e della forza costringe a una tale credenza. È la più scientifica di tutte le ipotesi possibili. Noi neghiamo i traguardi finali: se l'esistenza ne avesse uno, esso sarebbe già stato raggiunto», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, cit., 5[71] 6, p. 213 (trad. it. p. 202).

34 F. Nietzsche, *Der Antichrist*, cit., 20, p. 186 (trad. it. p. 187).

orribile ombra»³⁵. Un'ombra che ancora abita caverne millenarie, nel cui buio pesto solo può sembrare esserci una luce, seppur flebilissima. Il *deus* di cui si parla è quindi soltanto un'ombra della ragione, così come rischia di essere l'eterno ritorno una volta che diventa la risposta alla domanda e non la domanda stessa³⁶. In questo modo Nietzsche esaudisce la spinta propulsiva dell'inattualità attraverso una radicale messa in discussione non solo della metafisica, ma anche della sua stessa critica a essa, rimanendo così fedele a un fondamentale frammento risalente all'autunno 1885-primavera 1886 secondo il quale: «– Alla fine il dubbio si rivolta anche contro se stesso: dubbio sul dubbio»³⁷.

La critica alle «sovraterrane speranze»³⁸ della metafisica è, dunque, il *trait d'union* che lega inattualità ed eterno ritorno: la *Kulturkritik* delle prime opere inizia a configurarsi come critica agli ideali trascendenti della tradizione, ormai spenti e incapaci di forza propulsiva, mentre nell'insegnamento dell'eterno ritorno ogni ideale ultraterreno viene annichilito dalla vincolante immanenza terrena del tempo che non esce mai da se stesso, il tempo che ritorna. Quello che *prima facie* appare distante, inizia ad avvicinarsi. Sia inattualità che eterno ritorno sono, infatti, prima di tutto un rapporto con il tempo e non con la storia: questo spinge a interrogarsi su quanto di inattuale ci sia nell'eterno ritorno e quanto eterno ritorno ci sia nell'inattualità, cercando di dimostrare che *l'apice dell'inattualità è proprio l'eterno ritorno*. Nel suo celebre studio, Eliade non manca di sottolineare che la differenza tra l'uomo delle società arcaiche e l'uomo delle società moderne influenzate da ebraismo e cristianesimo alberga nel fatto che «il primo si sente solidale con il cosmo e con i riti cosmici, men-

35 F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, cit., 108, p. 117 (trad. it. p. 467).

36 «Il dio è “solo” una domanda – che ne è di questo “solo”? Non solo il dio è una domanda – anche l'eterno ritorno, il *circulus vitiosus* stesso, è “solo” una domanda», in M. Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, cit., pp. 288-289 (trad. it. p. 273).

37 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, cit., I[19], p. 15; it.: *Frammenti Postumi 1885-1886*, OFN, vol. VIII, tomo I, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975, p. 8.

38 F. Nietzsche, *Zarathustra's Vorrede*, cit., p. 15 (trad. it. p. 6).

tre il secondo si considera solidale solamente con la storia»³⁹. Il discorso di Nietzsche procede al contrario: inizia dalla storia dell'umanità per giungere al tempo del cosmo. Il tempo circolare diventa la vera temporalità, quella che non conosce sovrastrutture né ingiungimenti, ma che si esperisce se si ascolta il respiro del cosmo, senza imporre la linearità escatologica del tempo messianico che trova soltanto in *un fine la sua fine autentica*. Se si ascolta il cosmo senza mediazioni, si sente il tempo circolarmente, non linearmente. Fin da subito nel pensiero nietzscheano l'eterno ritorno si è posto non solo come la ripresa di un'antichissima sapienza, ma come una risoluzione dei problemi. Problemi che davvero esistono, primo tra tutti il nostro rapporto con il tempo. La nostra percezione del tempo è costruita su una struttura di successioni, di catene di causa-effetto, di punti che si muovono in uno spazio che procede in avanti. Per la fisica quantistica il tempo non esiste. È un'illusione, per quanto tenace. Il tempo lineare infatti non è altro che un'illusione, una costruzione sociale, che tuttavia è stata pervicacemente propugnata per dare un senso al mondo terreno nel renderlo un antagonista materiale, contaminato e transeunte, del mondo ideale. Ma in realtà, il «tempo non esiste»⁴⁰, il tempo come progressività cronologica è soltanto una fortunata utopia che il genere umano non ha alcuna intenzione di smettere di raccontarsi. L'eterno ritorno mette in discussione questa certezza che appare inamovibile, facendo saltare ogni parametro di riferimento, proprio perché il tempo circolare mette in crisi ogni idea di una temporalità quantificabile e misurabile. *Inattuale è il tempo non misurabile. Inattuale è il tempo dell'eterno ritorno.*

In un frammento dell'estate-autunno del 1881 Nietzsche presagisce ciò affermando che «nella misura in cui il mondo si dimostra *calcolabile e misurabile*, dunque *attendibile*, riceve dignità presso di noi. Un tempo il mondo *incalcolabile* (quello degli

39 M. Eliade, *Prefazione alla traduzione italiana*, in *Il mito dell'eterno ritorno*, trad. di G. Cantoni, Rusconi, Milano 1975, p. 5.

40 C. Rovelli, *Il tempo non esiste*, in *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014, pp. 153ss.

spiriti, dello spirito), aveva dignità, incuteva più timore»⁴¹. Ma, come spesso accade con i frammenti dei primi anni Ottanta, in cui l'eterno ritorno è davvero ancora 'solo' un'epifania di senso ancora imperscrutabile, eppure straordinariamente capace di attivare riflessioni e mettere in gioco posizioni teoretiche, Nietzsche non compie il passo successivo, non lo può ancora compiere. Quindi non mette in collegamento diretto eterno ritorno e critica al tempo calcolabile e misurabile, eppure esso è già tutto lì, se si è capaci di vederlo. In realtà il collegamento tra eterno ritorno e critica al tempo calcolabile e misurabile è proprio l'inattualità.

Anche solo da questi accenni si può evincere che non è soltanto l'eterno ritorno che può essere compreso tramite l'inattualità, ma è anche l'inattualità che può essere compresa tramite l'eterno ritorno. E questo a partire dalla conclusione dell'introduzione della seconda *Considerazione Inattuale* nella quale Nietzsche afferma espressamente che il vero inattuale è il futuro⁴². Chi è inattuale nel suo tempo non lo è perché vive illudendosi nel passato o arranca frustrandosi nel presente, ma perché è capace di vivere il futuro quando quest'ultimo non si è ancora realizzato. Per questo i veri inattuali sono i filosofi: perché hanno il compito di vedere anche senza vivere, di tentare di comprendere anche in un tempo a loro ostile. Il tempo presente, infatti, è sempre ingrato: non c'è comprensione nei confronti di chi condanna il proprio tempo non per odio, ma per troppo amore verso di esso. Inattuale non è colui che non comprende, ma colui che comprende fin troppo. Non è colui che non sente, ma colui che sente fin troppo. Che riesce a penetrare così in profondità la verità del suo tempo da doverlo respingere in favore di un tempo futuro che egli stesso ha il compito di costituire. Inattuale significa che non vivere il proprio tempo non deve essere considerato come una mancanza, un'incapacità; anzi, non riuscire a vivere il proprio tempo aderendo a esso, corrispondendo a esso, viene inteso da Nietzsche come la capacità suprema, un'abilità fuori dalla norma. Inattuale

41 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[71], pp. 468-469 (trad. it. 11[105], p. 316).

42 Cfr. F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., p. 247 (trad. it. p. 261).

non è colui che rifiuta per rinnegare il proprio tempo, ma colui che rifiuta per viverlo davvero fino in fondo.

Quello che è sempre stato in ballo nell'inattualità è la lotta tra inautenticità e autenticità, che per Nietzsche si è sempre tradotta nella lotta tra incapacità di grandezza e capacità di grandezza. Così come per la storia non esiste un unico paradigma, ma i due paradigmi dell'utilità e del danno, anch'essi connessi all'autenticità e all'inautenticità, ovvero alla grandezza e alla non grandezza, entrambi essenziali per un rapporto sano e fortificante tra storia e vita, così come prima ancora si erano imposti i due paradigmi dell'apollineo e del dionisiaco, entrambi pensati per la prima volta in quanto ancestrali archetipi del sentire e della cultura occidentali. Non è dunque soltanto *La nascita della tragedia* a essere animato dal principio energetico-mitopoietico-ontologico del dissidio apollineo-dionisiaco, ma anche la seconda delle *Considerazioni Inattuali* si fonda su un'opposizione, allo stesso tempo più indulgente e altrettanto intransigente, tra utilità e danno della storia nei confronti della vita. Per non parlare di quell'"umano" destinato a contrapporsi al "troppo umano" nel celebre testo *Umano, troppo umano*. La prima fase del percorso nietzscheano è pertanto animata dalla polarizzazione dicotomica di due principi che non trovano nessun momento irenico in una sintesi. Un dualismo che non a caso lo stesso giovane Nietzsche riconduce a un «platonismo alla rovescia»⁴³, perché ancora convinto che la sola opposizione possa bastare a superare la tradizione metafisica. Tuttavia, già in questa fase ad agire non è propriamente un platonismo dualistico, ma più propriamente un antihegelismo dal sapore irriducibilmente hegeliano⁴⁴ di tesi e an-

43 Alla fine del 1870-aprile 1871 risale il seguente frammento: «La mia filosofia è un platonismo alla rovescia: quanto più lontano ci si mantiene da ciò che veramente è, tanto più pura, bella e buona è la vita. La vita nell'apparenza come scopo», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1969-1974*, KSA 7, 7[156] p. 199; it: *Frammenti postumi 1969-1874*, OFN, vol. III, tomo III, parte 1, p. 203.

44 Definiamo volutamente questo antihegelismo nietzscheano dal sapore hegeliano perché tale tentativo di superamento sembra condotto, a volte anche provocatoriamente, ancora dall'interno di un'impostazione triadica intesa come essenziale svolgimento della storia dello spirito, seppur ovviamente priva di ogni teologismo.

titesi, che si trasforma rivoltandosi contro se stesso e imponendo una visione duale del reale. La disputa tra apollineo e dionisiaco, infatti, si gioca sul campo del *tragico*, che si pone a tutti gli effetti come un terzo elemento in gioco, che non ha nulla della sintesi irenica, ma che allo stesso tempo solo rende possibile pensare la lotta tra Apollo e Dioniso come l'archetipo filosofico-culturale per antonomasia dell'Occidente. Solo il vero tragico sa quanto le maschere delle due divinità siano fraternamente antagoniste e quindi necessariamente complementari⁴⁵.

Una triade forma anche la storia critica della seconda *Considerazione Inattuale*, che non supera in alcun modo la disputa tra storia monumentale e storia antiquaria, ma riesce, seppur in maniera imperfetta, a innestare finalmente la storia nel tessuto vivo della vita. L'approccio della storia critica non è "migliore" rispetto agli altri, ma scaturisce da un'istanza profonda, quella di colui «al quale una sofferenza presente opprime il petto, e che a ogni costo vuol gettar via il peso da sé»⁴⁶, di colui, dunque, che soffre e si rende conto di essere schiavo delle briciole che una vita istituzionalizzata gli concede, che è consapevole di quanto l'uomo storicamente determinato sia soggetto a continui condizionamenti e umilianti limitazioni e che si pone come obiettivo proprio la liberazione di cui ha bisogno, lo scioglimento dalle catene delle istituzioni. Siamo in questo modo di fronte a un dualismo ossimoricamente triadico, dunque, che verrà successivamente superato quando la critica all'hegelismo sarà nuovamente soppiantata dalla critica al platonismo e al rigoroso dualismo ontologico – antesignano del cristianesimo e della sua rigida separazione di mondo dell'aldilà e mondo dell'aldiquà –, che quest'ultimo impone come fondamento del reale. Con la critica al dualismo Nietzsche critica in realtà in parte anche se stesso,

45 «Così si potrebbe in realtà simboleggiare il difficile rapporto fra l'apollineo e il dionisiaco nella tragedia con un legame di fratellanza fra le due divinità: Dioniso parla la lingua di Apollo, ma alla fine Apollo parla la lingua di Dioniso. Con questo è raggiunto il fine supremo della tragedia e dell'arte in genere», in F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 140 (trad. it. p. 145).

46 Cfr. F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., p. 264 (trad. it. p. 279).

proprio perché la sua avventura filosofica era stata inaugurata dal dualismo di apollineo e dionisiaco in quanto struttura dell'epoca *metafisica dell'artista*. E proprio grazie a questa critica perde incisività l'interpretazione heideggeriana che vede in Nietzsche l'ultimo dei platonici, anzi «il platonico più sfrenato della storia della metafisica occidentale»⁴⁷, proprio perché, così come l'opposizione non è mai stata considerata in quanto stabilizzazione, seppur tragica, del pensiero, anche il rovesciamento non è mai stato pensato come una redenzione. Contro Hegel e il superamento del dissidio dell'opposizione tramite la stasi conciliativa della sintesi, Nietzsche impone la necessità di *superare anche il mito del superamento*, ed è per questo che né il tragico può essere considerato un oltrepassamento di dionisiaco e apollineo, né la storia critica può essere pensata come oltrepassamento di quella monumentale e di quella critica, eppure lo schema triadico continua a essere presente nel suo pensiero, seppur sempre finalizzato al tentativo di pensare realmente in maniera differente rispetto alla tradizione metafisica della filosofia moderna. Paradigma per antonomasia di tale triadicità è il bambino delle *Tre metamorfosi*⁴⁸, che viene pensato come qualcosa, anzi qualcuno, di altro rispetto a cammello e leone, un'identità differente dalla tradizione che soltanto in questa *differenza* può essere davvero capace di un «nuovo inizio [*Neubeginnen*]»⁴⁹. Eppure, secondo Gadamer è proprio nel progetto e nella tragedia di Zarathustra che si realizza «il paradosso dell'immediatezza ristabilita, dell'immediatezza mediata [*das Paradox der wiederhergestellten Unmittelbarkeit, der vermittelten Unmittelbarkeit*]»⁵⁰, come nient'altro che «l'antica eredità tragica dell'idealismo tedesco»⁵¹. Il sogno dell'immediatezza mediata è il sogno di ogni pensatore: riuscire a resti-

47 Cfr. M. Heidegger, *Platos Lehre von der Wahrheit* (1931/32, 1940), in *Wegmarken*, cit., p. 227; it.: *La dottrina platonica della verità* (1931/32, 1940), p. 182.

48 Cfr. F. Nietzsche, *Von den drei Verwandlungen*, cit., pp. 29-31 (trad. it. pp. 23-25).

49 Ivi, p. 31 (trad. it. p. 25).

50 H.-G. Gadamer, *Nietzsche – der Antipode. Das Drama Zarathustras*, cit., p. 454 (trad. it. p. 35).

51 *Ibidem*.

tuire la primarietà dell'esistente – che non può essere rinchiusa in nessuna categoria speculativa senza che ne perda proprio l'essenziale – nella mediazione del pensiero stesso. Anche questo è l'obiettivo dell'idealismo, quando nella sintesi lo spirito trova la mediatezza della sua storia. Gadamer ha dunque ragione quando parla di un'eredità idealistica, ma ancora di più quando parla di una tragicità di tale eredità: per Zarathustra non può esistere la pace della sintesi, ma soltanto la lotta della sua irraggiungibilità. Ma questo punto, che poi è il nodo gordiano di tutto il testo, non può ancora chiarirsi all'inizio del suo viaggio: è una conquista che potrà essere compresa in fondo soltanto al fondo del testo. La metamorfosi non è solo l'inizio, ma è soprattutto il punto di arrivo. Nella metamorfosi la strutturazione triadica si apre a tal punto che in essa si innesta sempre più la necessità di superare sia antihegelismo che antiplatonismo: la grande *Storia di un errore* – che altro non è che la storia della metafisica occidentale nelle sue differenti declinazioni sempre coese nell'affidarsi a sovraterrene speranze – per cui «*col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente*»⁵² diventa il racconto che descrive questo superamento, che si delinea con sempre maggiore consapevolezza come l'urgenza di superare il mito del superamento stesso.

A questo punto, dopo essersi allontanato da una diade, più precisamente dall'oscillazione tra due polarizzazioni che rimandano a una triade seppur non sintetica, Nietzsche sembra risolversi in una *reductio ad unum* rappresentante la cifra distintiva anche dell'eterno ritorno. Insieme agli altri pensieri fondamentali dell'ultimo Nietzsche quali nichilismo, trasvalutazione dei valori, oltreuomo e volontà di potenza, infatti, la *ewige Wiederkunft* forma una *reductio ad unum* che non riconduce tuttavia a nessuna origine giustificativa, ma anima una dimensionalità differenziale, poliprospectica, che tiene conto di tutte le intrinseche differenze, pur rimanendo una *reductio ad unum* proprio per l'impossibilità di porre alternative. Scopo del pensatore non è conciliare gli opposti, bensì indagare la sussistenza, la coappartenenza di essi che non trova in una conflittualità esterna la propria ragione di essere, ma che sia essa stessa siffatta conflittualità.

52 F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, cit., p. 81 (trad. it. p. 76).

Dietro la critica all'hegelismo si agita, dunque, fin dalla seconda *Betrachtung* molto di più della semplice opposizione a un autore: si tratta della lotta contro l'idea di un «tutto armonico»⁵³, di una linearità progressiva tipica della processualità dello spirito che agisce superandosi e finalizzandosi continuamente. La messa in discussione della processualità storica contrasta una visione del tempo in quanto inesorabile scorrere migliorativo, teleologicamente orientato al progresso, per cui ciò che viene dopo è automaticamente più evoluto di ciò che viene prima. L'eterno ritorno nega ogni concetto di processo inteso come redenzione: «il compito della storia è [...] di conferire nuove forze alla produzione di ciò che è grande. [...] lo scopo dell'umanità non può trovarsi alla fine, ma solo nei suoi più alti esemplari»⁵⁴. Tuttavia in questa critica che è anche una critica al cristianesimo e alla sua teleologia escatologica fortemente svilente la creatività e l'intraprendenza, ovvero la grandezza degli individui, è presente anche un reciso atto di accusa contro il concetto di *origine*, accusa che è anche alla base dell'eterno ritorno⁵⁵. È stato Foucault a rilevare

53 Cfr. F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., p. 291 (trad. it. p. 308).

54 Ivi, p. 317 (trad. it. p. 337).

55 Non è un caso che questo sia l'argomento di uno dei primissimi frammenti dell'estate-autunno 1881 in cui compare la tematica dell'eterno ritorno: «Si proceda all'indietro. Se il mondo avesse uno *scopo*, dovrebbe essere stato raggiunto: se vi fosse per esso uno *stato finale* (non intenzionale), anche questo dovrebbe essere stato raggiunto. Se in generale il mondo fosse capace di persistere e irrigidirsi, e se nel suo scorrere vi fosse soltanto un attimo di "essere" in senso stretto, non potrebbe più darsi un divenire, dunque non si potrebbe neppure pensare, osservare un divenire. Se fosse *eternamente nuovo nel suo divenire*, sarebbe in tal mondo posto come qualche cosa di miracoloso in sé e di liberamente e *autonomamente creativo e divino*. L'eterno divenir *nuovo* presuppone: che la forza aumenti ad arbitrio, che abbia non solo l'intenzione ma anche i mezzi per *difendersi* dalla ripetizione (consistente nel ricadere in una forma antica), come anche per controllare in ogni attimo ogni movimento onde evitare tutto ciò – oppure l'incapacità di ricadere nella stessa posizione: ciò vorrebbe dire che la quantità di forza non è qualcosa di *fisso*, così come non lo sono le proprietà della forza. *Per noi* è *assolutamente impensabile* qualcosa di *non fisso* come forza, qualcosa di ondulatorio. Se non vogliamo fantasticare, perdendoci in cose non pensabili, e non vogliamo ricadere nel vecchio concetto del creatore (aumento dal nulla, diminuzione dal nulla, arbitrio e libertà assoluti nel crescere e nelle qualità) - - -», in F. Nietzsche,

puntualmente la stratificazione speculativa di tale concetto⁵⁶, per cui con Nietzsche non si può mai parlare di un'unica origine, né in un'origine come inizio⁵⁷, ma della frammentazione e del dislocamento di ogni origine possibile. Mai come in questo caso è appropriato un riferimento a Rilke e ai suoi sonetti orfici: «Aber noch ist uns das Dasein verzaubert; an hundert / Stellen ist es noch Ursprung», «Ma per noi la vita è ancora incantamento, in mille / luoghi è ancora origine»⁵⁸. Il tempo circolare è il tempo in cui in mille luoghi è ancora origine. In cui non c'è nessuna scaturigine ultraterrena che giustifichi ciò che ultraterreno non è: quel che ci capita di vivere, quel che siamo. Al monismo di un'origine trascendente, l'eterno ritorno oppone la pluralità di origini immanenti, ed è solo partendo da questo rifiuto di un'origine metafisica che è possibile pensare davvero l'eterno ritorno in tutta la sua inattualità.

Sia nell'inattualità che nell'eterno ritorno, infatti, non è possibile pensare il tempo come una ferrea scansione di passato, presente e futuro; non c'è un prima, un durante e un dopo che ci rassicuri e ci consoli. La critica a quella che Vattimo definisce la "struttura edipica" del tempo fondantesi sulla matrice estatico-funzionale di una temporalità intesa come una successione di momenti connessi l'uno all'altro che non hanno «un senso

Nachgelassene Fragmente 1880-1882, cit., 11[292], pp. 553-554, (trad. it. 11[117], p. 319).

- 56 Per la sua interpretazione del concetto nietzscheano di origine come *Ursprung*, *Entstehung* e *Herkunft*, Foucault parte dalla *Genealogie* intesa come genealogia storica e non esclusivamente morale; cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in AA.VV., *Hommage a Jean Hyppolite*, Presses Universitaires de France, Paris 1971, pp. 145-172; it.: *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, trad. di G. Procacci e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977², pp. 29-54.
- 57 Su questi argomenti, ci permettiamo di rinviare a S. Venezia, *Hölderlin e i Beiträge zur Philosophie. La questione dell'origine*, in *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, prefazione di E. Mazzarella, Guida, Napoli 2007, pp. 163-172.
- 58 R.M. Rilke, *Sonette an Orpheus*, II, x, in *Sämtliche Werke, Band 2*, hrsg. von R. Sieber-Rilke und E. Zinn, Insel, Frankfurt am Main 1976², p. 757; it.: *Sonetti a Orfeo*, trad. di G. Cacciapaglia, in *Poesie II (1908-1926)*, a cura di G. Baioni e A. Lavagetto, Einaudi-Gallimard, Torino 1995, p. 149 (trad. modificata).

dentro di sé, ma in altro: nei momenti che li precedono e li seguono»⁵⁹, trova i suoi presupposti teoretici proprio nella seconda *Betrachtung* in cui vengono derisi coloro che si credono migliori non perché capaci di grandezza, ma per il solo fatto di giungere dopo di quelli che essi stessi giudicano⁶⁰. L'inattualità diviene necessaria proprio per superare questo modo di pensare e per imporre come unico parametro di interpretazione e di azione la grandezza, il tempo della grandezza umana e non dello scorrere cronologico. Il tempo come successione è infatti il tempo delle certezze, delle pianificazioni, di coloro che giudicano perché programmano e non perché rischiano.

L'inattualità, dunque, è prima di tutto una feroce critica allo storicismo e allo hegelismo che dello storicismo è il sostrato onnipervasivo e latente nel tessuto della filosofia occidentale. E forse anche per questo alla fine Nietzsche non ha mai davvero scritto la sua ultima, definitiva considerazione inattuale. E non ci riferiamo a *Noi filologi*⁶¹ che avrebbe dovuto chiudere il cerchio attorno al fuoco vivo dell'inattualità proprio a partire da quei filologi che nell'introduzione allo scritto sulla storia erano considerati i paradigmi degli inattuali, perché irrimediabilmente quanto fecondamente «allievi di epoche passate»⁶². La sua vera considerazione inattuale, l'ultima e la più estrema, è il libro sull'eterno ritorno. Che infatti non è stato mai scritto. Perché semplicemente non poteva essere scritto. Nei primi giorni di settembre del 1888 Nietzsche abbozza l'indice di un volume intitolato *Trasvalutazione di tutti i valori* [*Umwertung aller Werthe*], il cui libro quarto avrebbe dovuto intitolarsi *Dioniso. Filosofia dell'eterno*

59 G. Vattimo, *L'eterno ritorno e la decisione*, in *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1999, p. 250.

60 «Come giudici dovrete stare più in alto del giudicando; mentre siete solo venuti più tardi. Gli ospiti che vengono a tavola per ultimi devono avere a ragione gli ultimi posti: e voi volete avere i primi?», in F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., p. 293 (trad. it. p. 311).

61 F. Nietzsche, *Notizen zu „WIR PHILOLOGEN“*, cit., pp. 11 ss (trad. it. pp. 85ss.).

62 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., p. 247 (trad. it. p. 260).

ritorno [Dionysos. *Philosophie der ewigen Wiederkunft*]⁶³. Pagine progettate, credute, sperate, ma inesorabilmente lasciate in bianco. *Ma chi descriver puote a pieno sole?*⁶⁴: si chiede il poeta. Chi può davvero esprimere il pensiero più abissale, quello che ci pone di fronte all'immensità di un destino che solo in quanto eterno ritorno rivela l'incommensurabile forza della sua violenta onnipervasività? La considerazione inattuale sull'eterno ritorno non è mai stata scritta perché Nietzsche non è riuscito a pensare l'eterno ritorno di Dioniso, non è riuscito a pensare veramente un eterno ritorno che liberi, ma soltanto uno che vincola. O almeno questo è quello in cui credeva. Nietzsche si ritrova a dover scegliere tra l'eterno ritorno di Dioniso, che nella sua apparente illimitatezza in realtà assoggetta l'uomo, e l'eterno ritorno di Zarathustra, che da vero maestro non può perseguire una dottrina che distrugga i suoi allievi. In questa oscillazione si consuma il dramma di Nietzsche e non la sua incoerenza, Nietzsche che è costretto ad abbandonare l'eterno ritorno di Zarathustra per inseguire quello di Dioniso. Convincendosi del fatto che il vero eterno ritorno non può che essere esclusivamente quello dionisiaco, consegnandolo alla determinatezza soffocante di utopia che lo ha distolto dal magistero umanissimo di Zarathustra.

Che l'eterno ritorno sia il pensiero dei pensieri per Nietzsche diventa chiaro fin da subito, eppure esso appare sporadicamente, in maniera necessariamente fugace, emergendo alla fine come una necessità così potentemente intrinseca all'esistente che non ha bisogno di essere descritta, di essere inserita in un'argomentazione, raccontata in un discorso. È un'epifania di senso che a un certo punto si rende visibile e che allo stesso tempo continua a essere irraggiungibile perché, nonostante lo stesso Nietzsche affermi che l'obiettivo di tutto lo Zarathustra sia l'eterno ritorno, non riesce a scrivere la sua dottrina, ma soltanto ad annunciarla. La afferma soltanto dopo, retrospettivamente. Dopo l'epifania di

63 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, cit., 19[8], p. 545 (trad. it. p. 339).

64 L. Ariosto, *Orlando furioso*, Achille e Spirito Batelli, Firenze 1844, p. 367.

senso che terribile e luminosa lo aveva assalito a Silvaplana⁶⁵, sembra che Nietzsche possa guardare alla sua dottrina solo come a qualcosa di passato.

Nonostante questa necessaria frammentarietà, la teoria dell'eterno ritorno è senza dubbio il culmine, la massima espressione dell'inattualità pensata da Nietzsche come identità dell'uomo che tende a essere oltreuomo. Cosa c'è di più inattuale di un passato che non può più essere passato, ma è sempre futuro ancora da venire come assoluta necessità? Perché nell'eterno ritorno l'elemento più importante non è il fatto che il passato ritorni, ma che esista qualcosa come il ritorno che domina il tempo dell'esistenza e oltre.

L'eterno ritorno nasce come un modo per riuscire a instaurare un rapporto equilibrato con il passato, ma poi diventa il modo più feroce per rimanerne ossessionati. E questo nonostante in fondo Nietzsche non contraddica mai, come si potrebbe evincere da una lettura superficiale, la lotta possente che nella seconda *Considerazione Inattuale* aveva ingaggiato senza remore contro il peso insostenibile del passato che schiaccia ogni intraprendenza e volontà umane. Anzi, l'eterno ritorno permette al suo autore di portare avanti, in maniera coerente perché radicale, la critica a un passato "affossatore del presente"⁶⁶, proprio perché nell'eterno ritorno il passato non è una dimensione fissa e inamovibile, ma eternamente metamorfica. Il ritorno garantisce il divenire contro ogni fissità: il passato viene rivelato come una metamorfosi creativa che schiaccia soltanto chi pensa che esso sia un fato esterno,

65 L'esperienza raccontata retrospettivamente è quella contenuta nel celebre frammento dell'estate del 1881 pensato come un *Entwurf* della *Wiederkunft des Gleichen*: «Il nuovo centro di gravità: l'eterno ritorno delle cose stesse. Importanza infinita del nostro sapere, dei nostri errori, delle nostre abitudini e modi di vivere per tutto il futuro. Che facciamo noi, con ciò che rimane della nostra vita – noi, che ne abbiamo vissuto la maggior parte senza sapere la cosa più importante? Ci dedichiamo a insegnare questa teoria – è il mezzo più efficace per assimilarla noi stessi. Il nostro tipo di felicità in quanto maestri della più grande teoria. *Primi d'agosto 1881 a Sils-Maria, a 6000 piedi al disopra del mare e molto più in alto di tutte le cose umane!*», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[141], p. 494 (trad. it. 11[219], p. 352).

66 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., p. 251 (trad. it. p. 264).

trascendente, che incombe sull'esistenza individuale come un peso inaggrabile. La *reductio ad unum* attuata dall'eterno ritorno va proprio in direzione di una metamorfosi in cui l'uomo è coinvolto soltanto in quanto egli stesso metamorfosi: «Se assimili il pensiero dei pensieri, esso ti trasformerà [*verwandeln*]. Se per ogni tua azione ti domandi "È ciò qualcosa che io voglia fare infinite volte?" – questa domanda è il *più grave fardello*»⁶⁷. La vera metamorfosi si raggiunge riuscendo a pensare il tempo circolare.

Paradossalmente l'eterno ritorno non implica nessuna dimensione trascendente, anzi indica un'immanenza temporale totale⁶⁸: quello che appare come il trascendimento delle potenzialità umane più estremo, ovvero il poter ritornare di ciò che già è stato, viene pensato come l'unica possibilità di pensare una temporalità pienamente immanente, senza alcun cedimento idealistico. Non esiste alcuna differenza ontologica tra il tempo dell'aldiquà e il tempo dell'aldilà perché non sussiste nessun tempo dell'aldilà, ma solo il tempo del cosmo nella cui metamorfosi noi stessi ci trasformiamo. L'eterno ritorno sancisce l'impossibilità di pensare il tempo fatto di tempi differenti, di entità ontologiche difformi. Il tempo è radicale e suprema immanenza, che non ha nulla a che vedere con il sogno della trascendenza inventato dagli uomini.

Nella seconda *Considerazione Inattuale* il passato, se non gestito dalla forza plastica, tende a diventare negatore del presente e di conseguenza del futuro, ad assoggettare l'individuo privandolo della sua creatività e progettualità. Nell'eterno ritorno

-
- 67 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[143], p. 496 (trad. it. 11[226], pp. 355-356), trad. modificata. Su quanto questa teoria non sia una semplice discettazione intellettualistica, ma un potenziale trasformativo si cfr. anche il seguente frammento: «questa teoria è mite verso coloro che non vi credono, non conosce inferni e minacce. Chi non ci crede, porta nella sua coscienza una vita *fugace*», ivi, 11[160], p. 503 (trad. it. 11[265], p. 367). Sull'eterno ritorno come *Verwandlung* si cfr. anche l'abbozzo di Sils-Maria risalente al 26 agosto 1881 *Per i «lineamenti di un nuovo modo di vivere»*: «Quarto libro. Respiro ditirambico. "*Annulus eternitatis*". Desiderio di rivivere tutto infinite volte, la metamorfosi incessante – in un breve periodo devi passare attraverso molti individui. Il mezzo è la *lotta incessante*», ivi, 11[197], p. 520 (trad. it. 11[330], p. 389).
- 68 L'eterno ritorno non è tanto la negazione del tempo, quanto la negazione della trascendenza», in G. Vattimo, *L'eterno ritorno e la decisione*, cit., p. 209.

paradossalmente il passato perde questo carattere di negatività. Diciamo paradossalmente, perché in realtà cosa ci sarebbe di più affossatore del presente di un passato destinato continuamente a ritornare su di sé? Non è in tal caso proprio il passato a soffocare ogni intraprendenza umana, incanalando tutte le esperienze e gli eventi in un destino già vissuto? Eppure, nell'eterno ritorno Nietzsche attribuisce i caratteri del futuro al passato. Quelle che siamo soliti pensare essere caratteristiche del futuro, l'apertura e la possibilità *in primis*, vengono da Nietzsche riferite invece al passato: nell'eterno ritorno è il passato ad aprire un mondo di possibilità, l'unico umano, all'umano stesso. Il futuro viene pensato come l'apertura della possibilità, al contrario del passato che è solidificazione della realtà e del presente che è il compiersi della realtà. Nietzsche, dunque, pensa qualcosa che sovverte questa impostazione: non è più il futuro ad avere il carattere di apertura, di possibilità, ma è il passato, riuscendo finalmente a compiere l'obiettivo che si era prefisso nella seconda *Considerazione Inattuale*, quello di distruggere il peso del passato, il giogo del «così fu» che ci impedisce di vivere la nostra vita, che ci mortifica e aliena e che ci ostacola verso una legittima evoluzione di noi stessi. Per il Nietzsche dell'eterno ritorno è il passato a essere futuro, a essere possibilità e apertura all'autenticità di se stessi. Questo non significa che il nostro futuro dipende da qualcosa di già scritto fino a divenire un claustrofobico *déjà-vu*, bensì significa che proprio il nostro futuro dipende in realtà totalmente da noi stessi: non c'è nessuna entità o autorità esterna da cui proviene o da cui deriva il nostro esistere su questa terra.

Oltre a essere il punto più alto e problematico di tutto il pensiero nietzscheano, la dottrina dell'eterno ritorno è anche più semplicemente la risposta alle domande presenti nella seconda *Considerazione Inattuale*. Anche in questo caso si chiude un cerchio. In questo testo, infatti, il peso del passato rendeva la vita insostenibile diventando qualcosa che «merita invero di essere condannato»⁶⁹. L'inattualità dell'eterno ritorno indica che il tempo non può più essere pensato come scansione di un prima,

69 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., p. 269 (trad. it. p. 284).

di un durante e di un poi perché il vero tempo, quello inattuale dell'eterno ritorno, è in realtà un *oltre*. Nell'eterno ritorno non solo la dimensione del passato cessa di essere invalidante, ma diviene necessaria perché può ritornare solo ciò che è passato e non ciò che permane, neppure ciò che permane come passato può ritornare, nonostante le sempre presenti e ingombranti utopie della storia.

Al contrario dell'attualità, che non può esserlo mai, soltanto l'inattualità può davvero essere eterna.

7.2 Usque ad idem. *Tutto è passato. Il passato non è niente*

*Il passato è un paese straniero. Lì tutto si svolge
in modo diverso.*

Leslie Poles Hartley⁷⁰

«Il passato non è mai morto. Non è neanche passato»⁷¹, secondo William Faulkner.

Forse perché in realtà viviamo nel passato. Siamo immersi in esso. Propriamente non esiste né presente, né futuro, esiste soltanto il passato. E non solo perché, effettivamente, è esistito, ma perché, paradossalmente, continua ancora a essere ciò che esiste. Nell'assenza, nella mancanza, nella verità dell'esistere come perdita.

Il passato è il mondo di cui siamo intrisi. Così come accade alla luce che entra dalla finestra anche se non la guardiamo: essa non è nient'altro che un bagliore emanato nel passato, riflesso del riflesso sprigionato, da distanze lontanissime, almeno otto minuti prima dal sole, che si irradia in un mondo a cui non appartiene già più. Tutte le luci che provengono dall'universo e che lo abitano, dagli astri più sfolgoranti a quelli impercettibili, non sono che

70 L.P. Hartley, *The Go-Between*, Hamish Hamilton, London 1953, p. 5; it.: *L'età incerta*, trad. di G. Monicelli, Garzanti, Milano 1971, p. 7 (trad. modificata).

71 W. Faulkner, *Requiem for a Nun*, Act I, Scene 3, in *Novels 1942-1954*, Library of America, New York 1994, p. 535; it.: *Requiem per una monaca*, trad. di F. Pivano, SE, Milano 1955, p. 74.

fantasmi adagiati sulle retine dei nostri occhi. Fantasmi che pure decidono di mostrarsi, saldi quanto eterei, imperscrutabilmente non minacciosi nel loro aleggiare in un presente che è già passato, quindi in un passato realmente presente.

Anche la luce della stella più luminosa, quella che non smette di stupirci nelle notti chiare, non è nient'altro che un riverbero emesso almeno otto anni prima, qualcosa che adesso, nell'esatto momento in cui la guardiamo, semplicemente non sussiste più, consumato dalla distanza o anche solo congedato dal nostro sguardo distratto e inconsapevole. Viviamo in realtà immersi nel passato, sempre avvolti da luci spente.

Così pure questa idea, che ho pensato di scrivere qui, ora, in questo istante, ormai è proprietà del passato, quanto un'intuizione balenata nella mente di uno sconosciuto più di cento anni addietro, quanto il dialogo sulla poesia tra Èumene e Teocrito raccontato dal poeta⁷² o un cenno proferito da un amico sbadatamente qualche giorno fa. E questo nonostante io mi illuda di poterla ancora possedere e recuperare in qualche modo digitando veloce sulla tastiera, oppure scrivendo furiosamente su un foglio sbilenco, inseguendola in uno spazio che non abita già più, ma che in qualche modo i sensi le impediscono di abbandonare. Rincorrendola, senza poterla più raggiungere se non sotto forma di mancanza, di ingannevole ricordo o di disperata illusione. Consegnandola a un presente pur sempre pieno e promettendola a un futuro pur sempre fiducioso, ai quali, tuttavia, non può che corrispondere se non in una lontananza irrecuperabile.

Tutto è passato. Tutto quello che abbiamo del presente è il passato. Tutto quello che definisce il nostro presente è passato. Se si ha coscienza di qualcosa qui, ora, è solo grazie a ciò che si è stati in un qui e in un'ora che adesso non ci sono più. Non c'è nulla di ciò che si è adesso che non sia qualificato, parametrato, individuato da ciò che si è stati nel passato. L'unica nostra *realtà* è il passato che si riversa nel presente, che lo riempie, non necessariamente dandogli senso. Eppure lo riempie, impedendo che la natura sprofondi in quel *vacuum* che da sempre aborre.

72 C. Kavafis, *Il primo scalino*, in *Poesie*, a cura di F.M. Pontani, Mondadori, Milano 1997, p. 5.

Come nella mirabile ottava elegia duinese di Rainer Maria Rilke, nella quale l'uomo viene fin da piccolo rivolto verso il passato, anzi, questa costrizione è ciò che lo differenzia irrimediabilmente dall'animale impedendogli di essere *creatura*⁷³, ovvero di poter fare esperienza dell'*aperto*. Fin da piccolo, infatti, gli occhi del bambino vengono rivolti all'indietro, verso il passato⁷⁴ in modo che impari fin da subito a costruirsi uno e a venerarne l'incontestata imposizione. Al contrario di quanto accade all'animale, fin da piccoli ci insegnano ad assistere allo spettacolo del nostro passato come se fosse il nostro personale palcoscenico, allo spettacolo di quel tempo che ci rende pienamente umani. Il passato inteso non come qualcosa di morto capace di imporsi riscattandosi solo nel ricordo e nella rappresentazione rammemorativa, ma come una dimensione onnipervasiva, viva nella sua stessa assenza, in cui noi viviamo pur ignorandolo o semplicemente pensando di non viverlo. Di fronte a questa inquietante verità, l'uomo oppone la stabilità del presente e scommette la progettualità del futuro. Spesso inutilmente. Anche se sempre necessariamente. Perché in realtà il passato continua a dominarci e a reggere la nostra esistenza.

Tutto è passato se per passato intendiamo *il passato della coscienza, la coscienza come passato*. Se per passato intendiamo *il passato che viene verso di noi*. C'è infatti un passato che ci ritroviamo in quello che siamo, che delinea i tratti della nostra identità: questo passato occupa tutto lo spazio di ciò che siamo eppure ce ne accorgiamo soltanto quando abbiamo un trauma da perdonare o un tormento da smussare. In quel momento non riusciamo a venire fuori da questo passato che irrompe verso di

73 Sull'argomento mi permetto di rinviare a S. Venezia, *L'animale che diventa creatura. Per una lettura filosofica dell'ottava Elegia duinese di Rilke*, in «Logoi.ph. Journal of Philosophy», IV (12), 2018, pp. 67-80. Per una lettura filosofica in generale dell'opera rilkeana in riferimento alla grande interpretazione heideggeriana, mi permetto di rinviare invece a S. Venezia, *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, cit.

74 «Con tutti gli occhi vede la creatura / l'aperto. Gli occhi nostri soltanto / son come rivoltati e tesi intorno a lei, / trappole per il libero suo uscire», in R.M. Rilke, *Die achte Elegie*, in *Duineser Elegien*, in *Sämtliche Werke*, Band 2, cit., vv. 1-4, p. 714; it.: *L'ottava Elegia*, in *Elegie duinesi*, trad. di A.L. Giavotto Künkler, in *Poesie II (1908-1926)*, cit., p. 91.

noi, non riusciamo a non essere nient'altro che questo passato. E facciamo esperienza di cosa significa vivere il proprio tempo come passato.

Il passato non è niente. Non esiste passato che non sia qualcosa di diverso rispetto a un tempo passato. Non esiste passato che non sia solo un ricordo o una riproduzione, solo una rappresentazione o un'invenzione. Il passato è davvero soltanto anche solo la proiezione delle nostre paure o la scommessa delle nostre soddisfazioni. È soltanto la proiezione della nostra incapacità di lasciare andare via il dolore, così come la gioia, entrambi insostenibili quando si configurano come tempo. Fatalmente sprofondato in un non-più che gli sottrae ogni veridicità, ogni mera sussistenza, il passato è solo uno spettro che ininterrottamente legittimiamo per la nostra incapacità di affrontare la perdita e saturiamo di contenuti fornendogli un abito con cui coprire quella che in realtà è solo assurda inconsistenza. Perché quello che costruiamo grazie alla nostra sempre operosa capacità di memoria e di immaginazione non potrà mai essere il passato che abbiamo vissuto, ormai spentosi sotto il peso degli anni oppure appena esauritosi in un attimo da poco trascorso eppure fuggito via per sempre.

Niente è passato se pensiamo al passato che viviamo come ricordo, come rammemorazione, come rappresentazione immaginativa che possiamo avere sempre a disposizione. Al contrario del passato della coscienza che viene verso di noi, questo passato della memoria è quel *tempo verso il quale noi andiamo*. E così riusciamo a pensare come se fosse qualcosa di presente sotto le nostre dita l'aquilone sfuggito tanti anni fa, rubato dal vento alla nostra delusione, così come Napoleone a Sant'Elena. Tutto è possibile e reale allo stesso tempo nel ricordo, quanto abbiamo vissuto e quanto abbiamo imparato, quanto abbiamo sofferto e quanto abbiamo elencato. Nella rappresentazione rammemorativa siamo noi che andiamo verso il passato e in questo andare viviamo il tempo della nostra esistenza.

Tutto è passato. Il passato non è niente. Come conciliare queste che sono alla fine due verità indisputabili e allo stesso tempo inaccostabili nel loro essere in fin dei conti orgogliosamente dimostrabili? Come è possibile conciliare l'inconciliabile?

Nella sua inattualità estrema e nella sua estremità inattuale, la dottrina dell'eterno ritorno si assume proprio l'onere di sfidare questa domanda, di porsi di fronte, senza remore né false speranze, alla tremenda sinergia di queste due verità che stritolano l'uomo, che lo schiacciano proprio mentre egli continua a vivere, a esserci nel tempo. È per questo che vale ancora la pena interrogarsi su questa dottrina profondamente anacronistica, spettacolarmente insensata, quasi violenta nella sua pretesa di sconvolgere l'ordinaria concezione del tempo, concezione nata in realtà già sconfitta a causa del suo acritico ossequio nei confronti della consolante linearità cronologica della successione di passato, presente e futuro, niente di più che un'illusione ammantata di fede e quindi come tale, come ogni metafisica che si rispetti, destinata a durare.

Nietzsche riprende una sapienza antichissima che fin dall'inizio ha deciso di porsi in ascolto del tempo aperto del cosmo e non di quello chiuso della storia⁷⁵, connettendosi al ciclo delle costellazioni e delle maree, così come a quello delle stagioni e delle fasi lunari, e quindi di un tempo che si è scoperto fin da subito unicamente circolare. Fino a quando allo stupore della scoperta è stata sostituita l'apodittica della dottrina. A un certo punto si è smesso di vivere e sentire il tempo per poterlo pensare e impartire. Ancora oggi ce lo insegnano gli altri e ce lo insegniamo da soli, il tempo. Continuamente. Soprattutto perché lo pensiamo sempre e solo come tempo lineare, tempo che va esclusivamente in avanti. Pretendendo che sia 'tutto' il tempo possibile. Un tempo che in realtà non esiste⁷⁶, eppure domina le nostre esistenze, ogni palpito, ogni oscillazione, ogni incertezza ma anche ogni concretezza. Di fronte alla verità della scienza che attesta che «il

75 Cfr. M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1985; it.: *Il mito dell'eterno ritorno*, cit.

76 Un frammento dell'estate-autunno 1881 sullo spazio presagisce questa prospettiva sul tempo: «i nostri sensi non ci mostrano mai una giustapposizione bensì sempre una successione. Lo spazio e le leggi umane dello spazio presuppongono la realtà di immagini, forme, sostanze e alla loro durata; cioè il nostro spazio esiste per un mondo immaginario. Nulla sappiamo dello spazio che appartiene al flusso eterno delle cose», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[155], p. 500 (trad. it. p. 362).

tempo non esiste»⁷⁷, l'unico baluardo che rimane sul campo di battaglia, seppur lacerato ed esausto, è proprio il passato.

Il tempo non esiste, così come il silenzio, entrambi non sono altro che mere invenzioni umane, creazioni arbitrarie, scelte travestite da destini ormai giudicati per sempre irreversibili, così profondamente introiettate da strutturarsi come onnipervasiva necessità. Il silenzio non esiste, è solo la forma con cui il nostro desiderio pretende di determinare come controllabile un informe ineluttabilmente ingovernabile. E non solo perché lo ha reso evidente il celebre brano non-brano 4'33" di John Cage⁷⁸ che con una manciata di minuti di silenzio rivela tutti i suoni e i rumori, sempre diversi e sempre nuovi, che si producono quando si pretende di ascoltare il silenzio, ma soprattutto perché la radiazione cosmica di fondo⁷⁹ attesta che non esiste silenzio neanche nei più lontani anfratti dell'universo. Eppure, *Silence is so accurate*, secondo la folgorante intuizione di Mark Rothko⁸⁰, e potremmo dire lo stesso sul tempo: *Time is so accurate*. Il tempo è così preciso, così aderente, così corrispondente e consequenziale, logico e rassicurante nel suo essere sempre quello che è, logico e rassicurante anche nel suo scorrere incessante e inquietante, tanto che siamo portati a credere che esista davvero qualcosa come il tempo, così come ci siamo convinti che effettivamente esista qualcosa come il silenzio. Invece è proprio così, il tempo non esiste, se non come una nostra ideazione, un nostro prodotto diventato un'incrollabile credenza, la nostra volontà di costruire strutture alle quali noi stessi affidiamo poteri sorgivi. Ci hanno impartito

77 «A livello fondamentale, il tempo non c'è», in C. Rovelli, *Il tempo non esiste*, cit., p. 159.

78 Cfr. K. Gann, *Il silenzio non esiste*, trad. di M. Mele, Isbn Edizioni, Milano 2012. Ricordiamo a questo punto anche D. Dolci, *Non esiste il silenzio*, Einaudi, Torino 1974, pp. 170-177. Il silenzio si configura così come un vero e proprio 'impossibile' necessario: «il silenzio è l'impossibile su cui si sporge l'ascolto, è l'oggetto proprio dell'ascolto»; cfr. E. Mazzarella, *Lirica e poesia*, in «Bollettino Filosofico», 32 (2017), p. 96.

79 Sulla radiazione cosmica di fondo, scoperta da Arno Penzias e Robert Wilson nel 1964, si cfr. almeno A. Balbi, *La musica del Big Bang. Come la radiazione cosmica di fondo ci ha svelato i segreti dell'universo*, Springer-Verlag Italia, Milano 2007.

80 Cfr. J.E.B. Breslin, *Mark Rothko: A Biography*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1993, p. 392.

e noi stessi ci impartiamo il tempo per imporci la civiltà, per tenerci a bada, per non eccedere né nella gioia né nel dolore, per impedirci di fuggire e di sfuggire. Per istituzionalizzare la nostra medietà, per renderci allo stesso tempo né troppo felici né troppo infelici, per controllarci. Ci hanno impartito e ci impartiamo il tempo per stabilizzare il fluire incontrollabile del tempo stesso. Per scriverlo e portarlo dalla nostra parte: «il tempo non è poi questo gran male, dopotutto. Basta usarlo bene, e si può tirare qualsiasi cosa, come un elastico, finché da una parte o dall'altra si spacca, e eccoti lì, con tutta la tragedia e la disperazione ridotta a due nodini fra pollice e indice delle due mani»⁸¹.

A chi ancora si chiede se davvero Nietzsche intendesse quello che sembra intendere, se davvero pensasse esattamente quello che appare teorizzare in maniera così cupa e spietatamente appassionata, se davvero abbia sinceramente creduto anche solo per un istante che siamo destinati noi e questo stesso istante a ritornare tutti insieme e per sempre, anche noi in compagnia di nani e bestie così come di esaltazioni e maledizioni, basta far presente che l'eterno ritorno non può che nascere prima di tutto che come distruzione del tempo lineare, come distruzione di ogni concezione consolatoria e normalizzante del tempo, del tempo che uniforma e che formalizza, del tempo che impedisce di esprimere la creatività dell'individuo e la sua tragica libertà. Il tempo lineare è il tempo della morale, il tempo morale, anzi, il tempo moralizzato di una consolazione sempre intesa come normalizzazione. Il tempo circolare invece è il tempo che nega ogni imposizione della morale, che come è noto rappresenta per Nietzsche la grande arma del risentimento brandita per impedire all'uomo di riappropriarsi del proprio spazio di autonomia e di azione. Questa moralizzazione trova nel passato il suo deterrente più crudele e letale, rendendo di fatto il passato la più grande ipoteca che contamina e compromette una creatività davvero sciolta da ogni vincolo inibitorio. Del tempo che ci hanno impartito e che ci siamo da soli impartiti, il passato indica la lezione più opprimente, il giogo più tremendo. Ci hanno impartito e ci siamo da soli impartiti il passato come qualcosa di morto, di chiuso, di definitivamente circoscrivibile nella sua scom-

81 W. Faulkner, *Sanctuary*, Vintage Books, New York 1958, p. 177; it.: *Sanctuario*, a cura di M. Materassi, Adelphi, Milano 2006, p. 174.

parsa, eppure recuperabile, riscattabile da quelle 'anime belle' che hanno inventato la salvezza della memoria, l'autoassoluzione della rappresentazione. Il passato redimibile è diventato la menzogna più capace di soggiogare, senza che ci si possa più interrogare di questo carattere fuorviante, di tutto il suo spessore illusorio.

È questo l'eterno ritorno: l'attestazione del dominio del passato sulla vita umana, dominio non fatto di traumi o di bei ricordi che in qualche modo non riescono ad andare via, ma della realtà secondo la quale noi possiamo esperire la pienezza del tempo solo nella perdita, nella perdita del passato e giammai nell'illusione del presente e nell'utopia del futuro. L'esistenza come un «ininterrotto essere stato»⁸² non conosce vincoli e ostacoli. E sebbene si possa pensare che l'eterno ritorno sia il tentativo di superare questa dittatura assoluta del passato, se anche Nietzsche lo abbia in questo modo concepito, *anche questo è un errore di coloro che pensano che basta non vivere più il passato per poterlo superare*. Anche solo perché la stessa teoria che impone la dittatura del passato, rendendo tutto passato anche il futuro e non solo il presente nella necessità del ritorno, conduce a pensare anche che il passato non è niente, proprio perché continuamente perduto nel suo ritornare per poter andare via.

L'uomo è l'unico essere vivente che non solo è determinato da un passato, ma è soprattutto determinato *dal* passato. Anche gli animali possono avere memoria, a breve o a lungo termine che essa possa essere. Tuttavia, soltanto la memoria dell'uomo può essere sciolta da ogni parametro episodico, da ogni principio individuativo, per essere appesantita e non solo strutturata sulla dimensione del passato in quanto tale. L'uomo è l'unico animale che può sentire il peso del passato tutto insieme, l'immensità del passato, il passato come immensità. Solo l'uomo può sentire il peso del fatto che sia esistito qualcosa come un passato, e che continui in qualche modo ancora a esistere, del fatto che *tutto il passato non sia bastato e non basti per superare il passato stesso*.

Sia quando afferma che tutto è passato, sia quando afferma che il passato non è niente, la dottrina della *ewige Wiederkunft* sancisce

82 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., p. 249 (trad. it. p. 263).

l'eternità del passato. Un'espressione che di primo acchito può apparire la dichiarazione di intenti di un retaggio fortemente metafisico, in cui tutto viene glorificato, il passato e l'eternità, per il solo fatto di essere stati. Ma non è questo che intendiamo. Non è questo che si può intendere ispirandosi a un autore come Nietzsche, che quando si è rivolto al passato mai ha inteso scadere in un'autoindulgente celebrazione, rischiando anzi l'estremo opposto, ovvero quello di una cieca e indifferente condanna⁸³. L'eternità del passato non significa rendere eterno ciò che è passato come pretende di fare la storia così come la scienza, ancorate alla memoria da una parte e al calcolo dall'altra. Nell'eterno ritorno non esiste alcuna idolatria della memoria, così come non esiste alcuna idolatria del calcolo. Il ritorno difende l'ente dall'aggressiva manipolazione del pensiero, che impone la sua unilaterale deliberazione tramite la pretesa di definire e delimitare l'essenziale e intrinseca apertura dell'ente stesso. Cosa fanno la memoria e il calcolo se non esattamente questo? Decidere, deliberare, scegliere, imporre, falsificare? La memoria millanta la capacità di salvare l'ente dall'oblio, il calcolo si arroga il diritto di ricondurre a sé e ai propri presupposti inamovibili ogni palpito dell'esistere. E allora vediamo che finora l'eternità del passato ha significato una grande mistificazione che ha creduto di poter salvare l'ente, di metterlo al riparo, di rendergli onore elevandolo al di sopra di ogni scempio del transeunte. Ma questa non è l'eternità del passato dell'eterno ritorno, perché in realtà essa giammai può salvare dall'oblio, giammai può rinchiudere in un calcolo fine a se stesso; al contrario essa apre, spalanca l'orizzonte di un senso che non ha bisogno di una memoria che lo legittimi, che non ha bisogno di una verifica che lo vincoli. L'eternità del passato è tale piuttosto nella possibilità di pensare il ritorno di tutto ciò che è e di tutto ciò che accade, anche di «cose come queste, che in tal caso potrebbero anche suscitare il riso, e cioè come il capello, il fango, il sudiciume e altro che sia di natura vile e spregevole al massimo grado»⁸⁴, semplicemente in quanto *ciò che accade*. In un col-

83 Il passato è qualcosa che merita di essere condannato, come affermato in maniera radicale e visionaria già ai tempi della seconda *Inattuale* sulla storia: «Ogni passato merita invero di essere condannato», ivi, p. 269 (trad. it. p. 284).

84 Platone, *Parmenide*, 130c, in *Opere*, vol. I, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 528.

po solo Nietzsche riesce a fare i conti con Platone e con ogni forma di gerarchia della verità, che egli stesso ha decretato come compito fondamentale della sua filosofia nel momento in cui ha introdotto il principio del *Wille zur Macht*, di quella volontà di potenza che rischia spesso di assumere i caratteri della memoria che salva e del calcolo che legittima.

Anche solo da questi accenni emerge un aspetto essenziale di questo nostro scritto: la necessità del pensiero nietzscheano di fare i conti con se stesso, compito che in parte l'autore ha perseguito, ma che in parte gli è drammaticamente sfuggito. La gerarchia di valori rischia di far ricadere il pensiero che combatte ogni dogmatismo nel dogmatismo della gerarchia stessa, la gerarchia del calcolo e della memoria. In cui il migliore non è colui che supera gli errori dei peggiori, ma semplicemente colui che riesce a ingoiare tali errori nel modo più temerario e convincente. Eppure, quello che vogliamo proporre non è una critica a Nietzsche usando il suo stesso pensiero contro di lui, adoperando le sue armi per colpirlo, così come ha fatto Heidegger che ha visto nel rovesciamento di una tesi metafisica l'ineluttabile espressione di una suprema tesi metafisica⁸⁵. Nell'espressione "eternità del passato", che noi riteniamo essere fondamentale per riuscire a raccogliere le grandi domande che ancora l'opera nietzscheana rivolge alla filosofia contemporanea, si agita questo irrisolto, che troppi hanno inteso essere semplicemente prova di una impossibilità di fuoriuscire dalla tradizione che pure si è avuto l'ardire di distruggere. Tuttavia, irrisolto non vuol dire contraddittorio, assurdo, inconcludente. Irrisolto vuol dire umano, troppo umano.

L'eternità del passato non è dunque né redenzione, né tantomeno trascendenza salvifica, ma l'attestazione più scandalosa e inattuale della finitezza. E questo perché per ritorno non si intende *un* ritorno, e neanche due, tre, e in generale non si intende un numero limitato, circoscrivibile, di ritorni, ma l'eternità del ritorno. Il ritorno nietzscheano, infatti, non indica un accadimento unico, sia che ne sia uno, sia che ne sia più di uno, perché quello che qui si intende pensare è

85 «Ma il rovesciamento di una tesi metafisica rimane una tesi metafisica», in M. Heidegger, *Der Brief über den Humanismus* (1946), in *Wegmarken*, cit., p. 328; it.: *Lettera sull'«umanismo»* (1946), p. 276.

proprio un ritorno eterno, un'eternità continuamente ritornante. Se il ritorno fosse soltanto uno, allora sarebbe un *vero* ritorno, nel senso che esso sarebbe davvero un ritorno comprensibile. Un ritorno che permette di ritornare veramente a casa. E allora avrebbe ragione chi ritiene la dottrina dell'eterno ritorno come il feroce attacco al tabù umano più pesante, l'impossibilità di possedere il passato che la volontà di potenza si assumerebbe il compito di distruggere una volta per tutte. Ma se il ritorno è eterno, allora il tempo non può ritornare per essere posseduto. Il tempo non ritorna perché così lo si possa possedere, ritorna solo per essere ancora una volta perduto. A ritornare è sempre e solo il tempo come perdita.

Nelle pagine che seguono rincorreremo alcune tracce di questa eternità del passato, scandalosamente finita, fieramente immanente, non solo riprendendo alcuni – e solo alcuni – spunti della teoria dell'eterno ritorno, oscura quanto incompiuta, annunciata ma 'necessariamente' non sancita in maniera sistematica, ma anche rilevando un luogo del pensiero nietzscheano finora non esplorato, eppure fondamentale per collocare l'anomala avventura di questo pensatore inattuale e autodistruttivo, feroce con se stesso ma spesso disperatamente autoindulgente con la propria ferocia interpretativa.

Seguendo queste tracce, diverrà visibile innanzitutto che l'unico *per sempre* possibile per ciò che è umano è quello del passato e nel passato. Dei due sentieri che partono dalla porta carraia e che nessuno ha mai percorso e che nessuno mai percorrerà fino in fondo, soltanto quello che è «dietro di noi»⁸⁶ è veramente eterno. Tutto il futuro immaginabile non può rientrare in un *per sempre* senza scade-re necessariamente in una credenza neanche particolarmente originale, e di sicuro condizionata da certezze metafisiche. Tuttavia questo non consente di scegliere una realtà, un'oggettività al posto di una possibilità, perché la realtà di ciò che è stato è per antonomasia una non-realtà se non nella memoria, ovvero nell'idealità. Il passato è reale solo nell'inganno della memoria, nella costruzione fantastica di una città popolata da persone che non esistono più in luoghi che ormai non esistono più. Tra le proposte più scandalose che il pensiero di Nietzsche può ispirare è proprio quella della condanna della dittatura della memoria che cristallizza il passato in una dimensione

86 F. Nietzsche, *Vom Gesicht und Räthsel*, cit., p. 199 (trad. it. p. 191).

stabile, definitoria, identitaria, capace di fornire certezze nell'inquietante fluire dell'incertezza dell'esistenza umana. Definiremo questo scandalo "sete di oblio e inganno della memoria"⁸⁷, nel tentativo di seguire la distruzione del pensare comune che intende la memoria e il ricordo come strumenti imprescindibili della definizione identitaria dell'individuo. Siamo abituati a interrogare la memoria, ma non la sua validità, il suo *come* ma non il suo *cosa*. Eppure, sempre più studi indagano la memoria biologica⁸⁸, una memoria che non è costruzione, invenzione, strutturazione, ma un tutt'uno con la nostra relazione primaria all'esistenza e al mondo. Un «corpo che ricorda»⁸⁹ non ha propriamente una memoria, ma è la memoria che vive. Che la memoria sia una menzogna ce lo dice dunque anche il corpo che ricorda. Se fosse possibile ancora pensare per dualismi, potremmo dire che il corpo ricorda e la mente dimentica. Il corpo ricorda e il corpo che dimentica è la mente. Che è esattamente il contrario di quello che comunemente si pensa, ovvero che il corpo continuamente dimentichi per andare avanti perché su questo Nietzsche aveva ragione: pur potendo vivere «quasi senza ricordo», è assolutamente impossibile «vivere in generale senza oblio»⁹⁰.

Il passato non è quindi un'evidenza, seppur pensata come definitivamente assente, esso non è una vera realtà più di quanto non sia il futuro che forse non vivremo mai, proprio perché a renderla una realtà può essere soltanto l'illusione di una memoria eternizzante. Ma qui non si parla di questo, qui si tratta di vedere che ciononostante nel passato si realizza l'unica possibilità possibile come eternità, proprio perché l'unico *per sempre* è quello della *perdita*, di ciò che – benché ci sia stato e proprio perché c'è stato – è andato perduto per sempre. Il ritorno mette in crisi in realtà l'idea di eterno di matrice metafisica, perché ciò che è eterno non può ritornare senza perdere la propria assenza di eternità. Il ritorno che chiede di pensare Nietzsche non è *un* ritorno, ma *il* ritorno. Se fosse davvero *un* ritorno, esso sarebbe l'uscì-

87 Cfr. *infra*, pp. 221ss.

88 Cfr. I. Walker, *Biological memory*, in «Acta Biotheoretica», 21, 1972, pp. 203-235.

89 Cfr. B. Rothschild, *The Body remembers. The Psychophysiology of Trauma and Trauma Treatment*, W.W. Norton & Co., New York, London 2000.

90 Cfr. F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., p. 250 (trad. it. p. 264).

ta dal labirinto: Arianna che segue il suo filo e si redime dal labirinto stesso, depotenziandolo in quanto vicolo cieco, rendendolo quello che non è, una via d'uscita. Ma Dioniso si rivolge ad Arianna dicendole: *Io sono il tuo: Labirinto...*⁹¹. Dobbiamo fare quello che Nietzsche ha sempre tentato di fare, seppure con risultati alterni, ovvero pensare contro se stessi, pensare contro Nietzsche stesso. Il ritorno non è dunque mai un ritorno che ci permetta di vincere il groviglio, di sistemare le cose, di superare gli ostacoli. Il ritorno non ritorna mai per redimerci, per farci cercare il labirinto fuori da noi stessi con l'illusione di superarlo. Il ritorno ritorna per farci vivere sempre una nuova volta la perdita. È per questo che l'eternità del passato non indica nessuna suprema attestazione o vittoriosa conferma, ma disvela la finitezza dell'umano fuori da ogni consolatorio ingranaggio della memoria, da ogni facile condanna o ansia di retribuzione. Non possiamo andare oltre la nostra ombra⁹², eppure siamo sempre alla ricerca di più luce: l'eternità del passato è l'eternità della perdita, l'unica eternità che può essere pensata e detta, l'unica eternità che ci è concessa.

7.3 *Epoepa del ritorno: imprimere al passato il carattere del futuro*

*Ma come il futuro, è sacro al poeta il passato
e nei giorni di autunno noi ci offriamo alle ombre.
Friedrich Hölderlin*⁹³

Lo scorrere dell'esistenza umana conosce un'unica legge: cento, mille, diecimila giorni nel futuro sono più possibili da raggiungere di un solo giorno, anche di un solo istante, indietro nel passato. Migliaia di attimi seppure lontanissimi hanno più vita

91 F. Nietzsche, *Klage der Ariadne*, in *Dionysos-Dithyramben*, KSA 6, p. 401; it.: *Ditirambi di Dioniso*, OFN, vol. VI, tomo IV, versione di G. Colli, p. 53.

92 «Nessuno va oltre la sua ombra», in E. Mazarella, *Il singolare tenace*, I Quaderni del Battello Ebbro, Porretta Terme 1993, p. 49.

93 «Ma come il futuro, è sacro al poeta il passato / e nei giorni di autunno noi ci offriamo alle ombre», in F. Hölderlin, *Stuttgart*, in *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. von G. Mieth, Aufbau-Verlag, Berlin 1995², Band 1: *Gedichte*, p. 408; it.: *Stoccarda*, in *Le Liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1982, pp. 513.

di un solo istante che, spento e inerte, se ne sta lì, a popolare un passato che di fronte al nostro presente appare ormai morto, o quantomeno svuotato e privato di ogni possibile vitalità e di ogni vitale possibilità. Mentre il passato è una realtà chiusa nel suo essere ormai irrimediabilmente trascorso e finito, il futuro è una possibilità aperta alla sua realizzazione: una finestra spalancata sull'ignoto ci sembra più accessibile di una porta definitivamente chiusa sul noto. Se una teoria scioccante e in fondo 'semplicemente' assurda come quella dell'eterno ritorno dell'uguale ha ancora qualcosa da dirci, è proprio perché scardina ogni concezione ordinaria, ogni certezza prestabilita, facendoci guardare con occhi nuovi un fenomeno che diamo fin troppo per scontato come quello del tempo. Il rivoluzionario significato del mito dell'eterno ritorno nietzscheano condanna la concezione del pensare ordinario che rinchiude passato e futuro in tali ruoli prestabiliti a una sciatta banalità. L'eterno ritorno si pone come obiettivo ambizioso e allo stesso tempo impressionante quello di *pensare non più il passato nella prospettiva della realtà, bensì nella prospettiva della possibilità*.

I filosofi e i poeti ci hanno insegnato che il vero tempo è il futuro, perché il futuro è apertura, è possibilità, non cristallizzazione sulla realtà e nella realtà. Ma cosa succederebbe se questo carattere di apertura e di possibilità lo acquistasse non più il futuro, ma il passato? È esattamente quello che accade con l'eterno ritorno: a essere apertura di possibilità è il passato, non più il futuro. Perché è vero che a ritornare sarà qualcosa in quanto accaduto, ma è altrettanto vero che qualcosa potrà accadere nel futuro soltanto come ritorno, che l'accadere può essere solo ritorno, che *l'accadere è il ritorno e il ritorno accadere*. Imprimere al passato i caratteri del futuro significa credere in un evento fuori da ogni metafisica e da ogni trascendenza. Certo, il futuro sembra essere la dimensione più propria della possibilità, ma in realtà è il passato a essere più genuinamente e più radicalmente aperto alla possibilità nel momento in cui l'accaduto viene pensato come eternamente ritornante nell'accadere, ovvero avente in questo (che è possibilità) la sua stessa realtà. In fondo l'eterno ritorno è esattamente questo: riconoscere ciò che è accaduto nella vitalità dell'accadere. E sicuramente in questo tentativo si agita

un'indole utopica, una volontà onnipervasiva, seppur spronata da un grande dolore, che si placa solo di fronte alla grandezza. A questo proposito ricordiamo una lettera a Erwin Rohde del 22 febbraio 1884: «Il mio *Zarathustra*, con i suoi tre atti, è terminato [...]. È una specie di abisso spalancato sul futuro, qualcosa che atterrisce, proprio per la sua beatitudine. Tutto quello che c'è è opera mia, senza modello né paragone né precedente; chi è *vis-suto* al suo interno una volta ritorna nel mondo con uno sguardo diverso»⁹⁴. “Un abisso spalancato sul futuro”: in questo modo viene pensato il passato nella dottrina dell'eterno ritorno. Il futuro viene pensato come l'apertura della possibilità, al contrario del passato che è solidificazione della realtà e del presente che è il compiersi della realtà. Con l'eterno ritorno Nietzsche pensa qualcosa che sovverte questa impostazione: non è più il futuro ad avere il carattere di apertura, di possibilità, bensì il passato. Se il passato è destinato a ritornare, allora, esso non è morto e sepolto in una dimensione inaccessibile, ma è aperto all'evento, seppur un evento necessario come il ritorno. Nietzsche cerca disperatamente di compiere l'obiettivo che si era prefisso nella seconda *Considerazione Inattuale*, quello di distruggere il peso del passato, il giogo del «così fu» che ci impedisce di vivere la nostra vita, che ci mortifica e aliena e che ci ostacola verso una legittima metamorfosi di noi stessi. Per il Nietzsche dell'eterno ritorno è il passato a essere futuro, a essere con ciò possibilità e apertura all'autenticità di se stessi.

Nei *Contributi alla filosofia* Heidegger definisce i futuri coloro che tramontano⁹⁵. Proprio in un testo scritto nel pieno della sua *Auseinandersetzung* con Nietzsche, di quel “corpo a corpo” che lo porterà a cercare l'origine e il futuro inteso come origine nel tramonto, in una decadenza che è tale solo per coloro che non pensano, ma che in realtà indica verso un nuovo inizio, un altro inizio. Nello *Zarathustra* l'*Incipit tragoedia* accade nel tramonto: al futuro viene

94 Lettera a Erwin Rohde del 22 febbraio 1884, in F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, Band 6, cit., p. 479 (trad. it. pp. 454-455).

95 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1989, pp. 395-401; ed. it.: *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, trad. di A. Iadicicco, Adelphi, Milano, pp. 387-393.

sottratto quel prevedibile carattere di imprevedibilità che in realtà lo rinchioda in uno schema prefissato. Nel momento in cui siamo noi a decidere che il futuro è imprevedibile, in realtà non facciamo altro che costruire un impensabile che proprio in questo suo essere impensabile viene oggettivato in una stabilità, di fatto in una paradossale prevedibilità. Sicuramente l'imprevedibilità del futuro è per noi umani qualcosa di più razionale, o anche solo comprensibile, di un futuro che non è nient'altro che un passato che ritorna, ma non ci rendiamo conto che evitare l'oggettivazione del tempo nell'eterno ritorno non è garantito dal concetto di tempo lineare. Il tempo circolare sarà anche assurdo, inquietante, inconcepibile, ma Nietzsche sembra dirci che molto probabilmente lo è anche il tempo lineare.

Imprimere al passato il carattere del futuro significa comprendere che il futuro ci può appartenere solo in una ricostruzione, in un'invenzione, in una mitologia. Provocatoriamente si potrebbe affermare che mentre passato e presente sono umani, il futuro non è propriamente umano. Propriamente non si può neanche pensare il futuro. Se almeno non si crede in esso. Si pensa il futuro in realtà solo credendoci. Solo credendo che un giorno arriverà, che *questo* giorno, che è domani, così come *quel* giorno, che è domani, davvero ci sarà e che nel suo esserci coinvolgerà proprio noi. In maniera rivoluzionaria, nell'eterno ritorno Nietzsche assegna al passato i caratteri del futuro, i caratteri dell'apertura e della possibilità, perché l'eternità del passato è l'unico futuro in cui non bisogna credere, ma che può essere *semplicemente* pensato.

Nel percorso di Nietzsche l'eterno ritorno condensa un'ispirazione più profonda di quella che animerebbe una semplice impostazione dottrinarica. Non si tratta soltanto di un magistero che necessita di un maestro, ma di una vera e propria istanza esistenziale che irrompe nella vita di un filosofo che fino ad allora aveva proteso in avanti la propria traiettoria di pensiero. A un certo punto il tempo si ferma e non può che riavvolgersi: a un certo punto il tempo si fa ritorno.

E il ritorno si incarna in figure estreme quanto perturbanti, che tutto a un tratto si metamorfizzano in spettri che non possono più essere evitati. E non a caso questi ritorni sono sia familiari che estranei: a ritornare è sia quel Wagner che è stato il primo,

vero “maestro” di Nietzsche, sia Dioniso, che aspira a essere l’unico in quanto ultimo “maestro” di tutti coloro che sono capaci di sperimentare la verità. A essere in gioco non è soltanto una scommessa di pensiero, ma una vera e propria scommessa di vita. Infatti, come si evince chiaramente dai frammenti coevi, sia su passato, che su Wagner che su Dioniso Nietzsche ha sempre continuamente ragionato, ma qui parliamo di ritorni definitivi, che impongono una svolta altrettanto definitiva. Di fronte a questi ritorni Nietzsche non indietreggia, anzi, rinnova se stesso e punta tutto quello che ha, dimostrando che in fin dei conti c’è un altro modo per pensare il ritorno: non soltanto come *Heimkehr*⁹⁶, il ritorno in patria di hölderliniana memoria⁹⁷, l’accudimento di sé tramite il ricongiungimento con un’origine alla quale si è sempre appartenuti, il ritorno come salvaguardia, come tutela di sé, ma anche come l’esilio più esaltante e consapevole possibile per l’uomo che non teme – come invece la maggior parte dei suoi simili – di superare se stesso. Il ritorno non è più un’utopia, l’approdo a una terra promessa da raggiungere dopo aver sacrificato per essa tutta la propria opera di distruzione e di ricostruzione. Il ritorno come ritorno a casa viene svelato per quello che è: il mito di un’umanità debole e autoindulgente, che persegue l’ottenimento di una sicurezza esistenziale, finalizzata a confermare le proprie certezze e corroborare le proprie propensioni. L’eterno ritorno spalanca una verità “umana, troppo umana” davanti agli occhi: il ritorno viene decostruito e demitizzato per essere compreso finalmente come l’unica possibilità per il filosofo di distruggere senza distruggersi.

Il ritorno come ritorno del passato: questa è la grande scoperta della *ewige Wiederkunft*. Il più grande tabù, il più grande dilemma dell’esistenza, l’impossibilità che il passato ritorni, non solo

96 Cfr. F. Nietzsche, *Die Heimkehr*, in *Also sprach Zarathustra*, cit., pp. 231-234; *Il ritorno a casa*, pp. 223-227.

97 Cfr. F. Hölderlin, *Heimkunft*, in *Sämtliche Werke und Briefe, Band 1*, cit., p. 420, p. 537. Cfr. su tale argomento M. Heidegger, «Heimkunft / An die Verwandten», in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1981, pp. 9-31; it.: «Arrivo a casa. Ai miei familiari», in *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 20013, pp. 7-37.

viene superato, ma viene addirittura imposto come paradigma assoluto di una ermeneutica della liberazione non ulteriormente procrastinabile. In questo caso il passato si rivolta contro Nietzsche: nella seconda *Inattuale* esso era il vero obiettivo polemico strutturato su una rigida impostazione antistoricistica. «Ogni passato merita invero di essere condannato»⁹⁸: per il giovane filologo-filosofo ogni passato merita di essere tacciato di colpevolezza perché ogni passato inchioda l'uomo alla propria incapacità di sfidare il proprio tempo. Adesso è giunto il momento di rivalutare ciò che era stato deriso e rimosso, ma sempre alla maniera nietzscheana: non per decretarne la maggiore forza plastica e di conseguenza la maggiore volontà di potenza, ma per rivitalizzare fino al midollo il progetto di una critica che vantava in ogni caso il grande pregio di favorire la vita stessa contro il potere inibente e narcotizzante dell'istituzione storica. In una visione ancora più ferocemente antistorica e antistoricistica: il passato non è qualcosa che va cercato per poi essere tutelato, non è qualcosa che va recuperato per poi essere venerato, ma qualcosa che già c'è, qualcosa che sempre esiste nel suo essere spento, lontano, irraggiungibile. Nel suo essere perduto.

In una visione storicistica il passato è qualcosa che si può possedere nel ricordo, che si può riavere in qualche modo, secondo qualche illusione. L'eterno ritorno invece impedisce di pensare il passato in termini di possesso: non si può possedere qualcosa che è destinato a ritornare, perché non si può possedere qualcosa che si è destinati a perdere. Nel passato ritornante avviene il massimo della sottrazione, perché nell'eterno ritorno siamo destinati a perdere per sempre il passato. Una dottrina dell'eterno ritorno che perdipiù afferma l'eternità del passato potrebbe apparire, a una lettura superficiale, come l'apoteosi del possesso del passato. Come la storia antiquaria che «custodisce e venera [...] il nido familiare»⁹⁹ che essa crea nel preservare le «cose storiche», e come la storia monumentale, capace di mera e passiva ripeti-

98 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., p. 269 (trad. it. p. 284).

99 Ivi, p. 265 (trad. it. p. 280).

zione¹⁰⁰, giammai di un ritorno vitale e necessario, lo storicismo si confronta con il passato finalizzando la sua opera sempre in una forma di “redenzione” che in qualche modo riesca a legittimare il fatto che il passato sia ancora capace di dire qualcosa, pur essendo irrimediabilmente perduto. Ma è esattamente questo quello che intende evitare la *ewige Wiederkunft*: tale dottrina infatti si scaglia contro ogni considerazione del passato come qualcosa che si rinnova nel presente attraverso il suo studio, la sua memoria, la sua venerazione e così facendo si riscatta dalla sua perdita. Il tema della redenzione [*Erlösung*], infatti, è soltanto uno dei modi di leggere l’eterno ritorno e in generale il rapporto con il passato: «*Redimere coloro che sono passati* e trasformare ogni “così fu” in un “così volli che fosse!” – solo questo può essere per me la redenzione!»¹⁰¹. Più specificamente questo tema è quello che collega eterno ritorno e volontà di potenza¹⁰², e che

100 Cfr. *ivi*, pp. 262ss (trad. it. pp. 16ss.).

101 F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 348 (trad. it. p. 358).

102 In un importante frammento del giugno-luglio 1885 è lo stesso Nietzsche a connettere eterno ritorno e volontà di potenza: «E sapete anche cos’è per me “il mondo”? Ve lo devo mostrare nel mio specchio? Questo mondo: un mostro di forza, senza principio e senza fine, una grandezza salda, bronzea massa di forza, che non diviene né più grande né più piccola, che non si consuma ma soltanto si trasforma, in complesso di grandezza immutabile un’amministrazione senza spese né perdite, ma del pari senza accrescimento, senza entrate, un mondo attorniato dal “nulla” come dal suo confine, nulla che svanisca, si sprechi, nulla di infinitamente esteso, ma come una forza determinata è collocato in uno spazio determinato, e non in uno spazio che sia in qualche parte “vuoto”; piuttosto come forza dappertutto, come gioco di forze e onde di forza esso è in pari tempo uno e “plurimo”, che qui si gonfia e lì si schiaccia, un mare di forze tumultuanti e infurianti in se stesse, in perpetuo riflusso, con anni sterminati del ritorno, con un flusso e riflusso delle sue figure, passando dalle più semplici alle più complicate, da ciò che è più tranquillo, rigido e freddo a ciò che è più ardente, selvaggio e contraddittorio, e ritornando poi dal molteplice al semplice, dal gioco delle contraddizioni fino al piacere dell’armonia, affermando se stesso anche in questa uguaglianza delle sue vie e dei suoi anni, benedicendo se stesso come ciò che ritorna in eterno, come un divenire che non conosce sazietà, disgusto, stanchezza: questo mio mondo *dionisiaco* del perpetuo creare se stesso, del perpetuo distruggere se stesso, questo mondo di mistero dalle doppie voluttà, questo mio al di là del bene e del male, senza scopo, se non c’è uno scopo nella felicità del circolo, senza volontà, se un anello non ha buona volontà verso se stesso – volete un *nome* per questo mondo? Una *soluzione* per tutti i suoi enigmi? Una *luce*

non a caso è al centro in maniera prepotente dell'interpretazione heideggeriana¹⁰³ che su tale connessione individua l'origine dell'appartenenza metafisica del pensiero nietzscheano. Sulla «redenzione del passato» si sofferma anche la lettura di Emanuele Severino, che parte dal fatto che la volontà di potenza scopre di avere un limite proprio perché impossibilitata a possedere il passato per sottolineare come tale concetto sia fortemente connesso a quello della morte di Dio, nella convinzione che il suo nucleo concettuale indichi la necessità di comprendere che «l'evidenza del divenire richiede inevitabilmente non solo la "morte di Dio", ma anche la morte dell'impotenza della volontà rispetto al passato»¹⁰⁴. È vero che nell'eterno ritorno sembra attuarsi la caduta del tabù più umano di tutti, quello del possesso del passato, però è anche vero che non esiste volontà di potenza senza impotenza, non esiste in essa attività senza passività, quindi entrambe queste interpretazioni non possono confrontarsi realmente e in maniera convincente con la complessità, sempre intrisa di una certa contraddittorietà, del discorso nietzscheano, così come emerge, per esempio, in un fondamentale frammento risalente al maggio-giugno 1883, secondo il quale «Zarathustra insegna la redenzione dai redentori»¹⁰⁵. E anche la redenzione di *Der Genesende*¹⁰⁶ non è una sintesi sovrumana delle umane mancanze, una stasi del dolore, un anelito alla trasfigurazione, ma una lotta contro lo stesso circolo rappresentato dal serpente che viene attaccato nel momento di maggiore debolezza, quando il serpente stesso sta per strozzare Zarathustra. Che alla fine dell'episodio si dichiara

anche per voi, i più celati tra gli uomini, i più forti, i più impavidi i più notturni? – *Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro!* E anche voi stessi siete questa volontà di potenza – e nient'altro!», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, cit., 38[12], pp. 610-611 (trad. it. pp. 292-293).

103 Cfr. M. Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, cit., pp. 225-423 (trad. it. pp. 217-391); Id., *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht*, in Nietzsche, GA 6.2, hrsg. von B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, pp. 7-29; it.: *L'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza*, in Nietzsche, cit., pp. 543-562.

104 E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, p. 169.

105 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, cit., 9[36] p. 356 (trad. it. p. 13).

106 F. Nietzsche, *Der Genesende*, cit., pp. 270-277 (trad. it. pp. 263-270).

stanco di una redenzione intesa sia come stasi che come lotta. E in fondo ci fa dubitare della stessa redenzione, possibile solo se la dottrina dell'eterno ritorno intendesse il ritorno come un accadimento unico, se il ritorno fosse uno, se si trattasse di uno, due, tre ritorni. E invece si tratta di un ritorno eterno, di un'eternità continuamente ritornante. Di un ritorno di ciò che perdiamo, di un ritorno della perdita che, se non ritornasse, potrebbe apparire non essenziale, come invece è. A ritornare non è l'eterno per essere posseduto, a ritornare è il tempo solo per essere nuovamente, ancora una volta, perduto. Nel ritorno a tornare non è il possesso dell'attimo, ma la sua irrevocabile perdita.

7.4 «Mille sorgenti nel deserto»

*Chi sarà tanto insensato da morire senza aver fatto
per lo meno il giro della propria prigione?*

Marguerite Yourcenar¹⁰⁷

Per pensare una questione complessa e stratificata come quella dell'eterno ritorno riteniamo necessario partire dal fatto che si tratta essenzialmente e primariamente di un insegnamento. L'insegnamento di un maestro che fallisce e che pure rimane inevitabilmente maestro.

In un frammento risalente alla primavera-estate del 1878 Nietzsche scrive un appunto folgorante che può essere perfettamente applicato al discorso dell'eterno ritorno – pur non presagendone nulla – proprio perché si inserisce perfettamente nella questione del maestro:

Ogni *critica* verso un maestro ci apre l'accesso ad altri maestri.
Mille sorgenti nel deserto.¹⁰⁸

107 M. Yourcenar, *L'oeuvre au noir*, Première Partie, *La Vie errante*, Gallimard, Paris 1968, p. 18; it.: *L'opera al nero*, Parte Prima, *La vita errante*, trad. di F. Saba Sardi, in *Opere 1, Romanzi e Racconti*, Bompiani, Milano 20058, p. 588.

108 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1875-79*, KSA 8, 27[85], p. 501; it: *Frammenti postumi (1878-79)*, in *Umano, troppo umano, Il e Fram-*

«Mille sorgenti nel deserto»: così appare l'eterno ritorno nietzscheano, esperienza che svuota e che arricchisce allo stesso tempo, che è un tutt'uno con l'esperienza della filosofia stessa, con quel «peregrinare per ghiacci e per deserti» con cui Nietzsche identifica la sua «filosofia sperimentale»¹⁰⁹. Perché l'eterno ritorno rimane essenzialmente filosofia, ovvero un modo di pensare il tempo. Prima che un paradosso, prima che un'ipotesi indimostrabile, prima che il retaggio di una cultura antica quanto ormai impraticabile, prima che un magistero antropologico o morale, l'eterno ritorno [*ewige Wiederkunft*] è un modo di pensare il tempo. Di pensarlo, non di dimostrarlo, né tantomeno di misurarlo o di calcolarlo. Di pensare contro la concezione comune, quella ordinaria che ci impone una visione lineare, che ci spinge a guardare sempre in avanti e a vivere sempre in avanti, tranne quando vogliamo rifugiarci in un passato che alla fine rischia di diventare soltanto una proiezione, un racconto o una riscrittura, le quali tuttavia avanzano assiomatiche pretese di possesso quantomeno nella stabilizzazione di una presentificazione.

Nella versione che ne propone Nietzsche l'eterno ritorno rivela il suo volto più duro, meno sopportabile, perché non implica una ciclicità come ripetizione, come rinascita metamorfica, bensì una ciclicità intesa essenzialmente come assolutezza del ritorno e quindi essenzialmente tragica. Una ciclicità del genere ci atterrisce, saremmo più inclini a pensare a un modo «meno spaventoso e melodrammatico, ma anche l'unico immaginabile», ovvero quello che intende la «concezione di cicli simili, non identici»¹¹⁰. L'insegnamento dell'eterno ritorno rimane quasi un

menti postumi (1878-79), OFN, vol. IV, tomo III, versioni di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967, p. 282.

109 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, cit., 16[32] (trad. it. p. 281).

110 «Giungo al terzo modo di interpretare le eterne ripetizioni: il meno spaventoso e melodrammatico, ma anche l'unico immaginabile. Parlo della concezione di cicli simili, non identici. Impossibile fare l'elenco infinito di autorità: penso ai giorni e alle notte di Brahma; ai periodi il cui immobile orologio è una piramide, molto lentamente logorata dall'ala di un uccello, che ogni mille e un anno la sfiora; agli uomini di Esiodo, i quali degenerano dall'oro sino al ferro; al mondo di Eraclito, che è generato dal fuoco e che il fuoco ciclicamente divora; al mondo di Seneca e di Crisip-

tabù del pensiero nietzscheano, un paradosso con potere di interdizione volutamente posto a sigillo del tramonto di un'intera epopea filosofica. A tale proposito, per esempio, Montinari ritiene che non si possa con certezza pensare che Nietzsche credesse davvero nell'eterno ritorno¹¹¹, rinunciando in questo modo a una comprensione che sarebbe prima di tutto difficile da sopportare. E invece noi riteniamo che sia proprio questo il compito che Nietzsche assegna ai suoi lettori e che Zarathustra assegna ai suoi allievi, quello di pensare fino in fondo l'intrinseca assurdità di questo paradosso. Di pensare fino in fondo il tempo.

L'eterno ritorno è un labirinto¹¹². Per il pensiero e per l'uomo. Il ritorno ha senso davvero solo se è *un* ritorno, se mantiene intatta la sua unicità e irripetibilità: l'eternità trasforma il ritorno in ritorni destinati a susseguirsi e a ripetersi che snaturano in parte proprio l'identità del ritorno. Anche perché il ritorno ha senso davvero solo se rientra nella dimensione della possibilità. Se è apertura, creatività, progettualità, generatività. Ma se il ritorno è, come nella *Lehre* nietzscheana, eterno, allora che non possa che perdere tutti i caratteri di possibilità per acquistare quelli di una realtà destinale, inamovibile, assoluta. I caratteri del labirinto, in cui la paralisi diventa l'unico autentico movimento possibile, impongono all'uomo di vivere esclusivamente in quanto aperto a una chiusura. Questo sarebbe il destino dell'uomo: essere aperto alla chiusura della propria stessa esistenza come tempo che ritorna. Nel labirinto il perimetro circoscritto impedisce all'uomo di diventare oltreuomo, se egli continua a pensare che diventare

po, alla sua distruzione per opera del fuoco, alla sua innovazione per opera dell'acqua; alla quarta bucolica di Virgilio e alla splendida eco di Shelley; all'Ecclesiaste; ai teosofi; alla storia decimale che immaginò Condorcet, a Francis Bacon e a Uspenski (sic); a Gerald Heard, a Spengler e a Vico, a Schopenhauer, a Emerson; ai *First Principles* di Spencer e a *Eureka* di Poe...», in J.L. Borges, *El tiempo circular*, in *Historia de la eternidad* (1936), in *Obras completas 1923-1972*, edición dirigida y realizada por C.V. Frías, Emecé Editores, Buenos Aires 1984, pp. 394-395; it.: *Il tempo circolare*, in *Storia dell'eternità*, in *Opere*, a cura di D. Porzio, vol. I, I Meridiani, Mondadori, Milano 1984, p. 581.

111 M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, a cura e con una nota di G. Campioni, Adelphi, Milano 1999, p. 122.

112 Cfr. *supra*, p. 181.

oltreuomo significhi uscire dal labirinto. Quando Nietzsche ha tentato di farlo, con Zarathustra, non ci è riuscito. Ed è ritornato Dioniso, il sovrano incontrastato del labirinto come luogo di perdita definitiva. Colui che pretende che il labirinto non possa essere superato, così come non può essere superata l'intrinseca e radicale tragicità dell'esistenza.

Proprio perché *Lehre*, l'eterno ritorno assume nello *Zarathustra* i contorni sfumati di «una verità non ancora raggiunta né espressa»¹¹³, di un'eco sapienziale inaggrirabile quanto inavvicinabile. Quello che si investe nell'eterno ritorno è più importante di quello che si ottiene. Nietzsche alla fine ha investito la sua filosofia e se stesso in questa verità che non è possibile strutturare come una vera e propria dottrina. La sua «preparazione» viene definita in un frammento del 1884-1885 addirittura come «*il nuovo illuminismo*»¹¹⁴, la chiarificazione definitiva di tutto ciò che è e ciò che può e deve essere, possibile solo grazie alla distruzione dei pregiudizi e all'azzeramento di ogni desiderio di stabilizzazione. Un illuminismo come una filosofia in grado di ripulire dalle scorie della metafisica, anche della propria precedente visione metafisica, e non, come fin troppo è stato mal interpretato, come una deriva poetico-sciamanica in cui a una rigorosa argomentazione teoretica si preferirebbe un irrazionale azzardo pseudomistico. A tal proposito risulta assolutamente degno di nota sottolineare che nelle opere pubblicate la prima comunicazione del pensiero più abissale di tutti è collocata in un testo come *La gaia scienza*¹¹⁵, in un testo pensato dal suo autore come culmine e conclusione della fase illuministico-prospettica, in cui il rischiaramento dalle tenebre della metafisica collima con la 'gaiezza' intesa come pienezza di una vita che non intende rimuovere il suo stesso dolore, ma vuole solo smettere di averne paura, non è

113 G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, p. 380; it.: *Differenza e ripetizione*, trad. di G. Guglielmi, revisione di G. Antonello e A.M. Morazzoni, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 380.

114 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, cit., 29[40], p. 346 (trad. it. p. 15).

115 F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, cit., 341, p. 570 (trad. it. pp. 201-202).

alla ricerca di una scienza in quanto scienza obiettivante, ma di una *scienza della distanza*. Già dalla maschera apollinea, così necessaria nell'architettura de *La nascita della tragedia* per reggere il gioco del sentire greco come paradigma della verità estetica fondata sulla dicotomia tra forze archetipiche opposte e per questo feconde, il tema della distanza – quello che successivamente assumerà le sembianze di un «*pathos della distanza*»¹¹⁶ – risulta per Nietzsche assolutamente fondamentale. La costruzione di questa scienza illuministico-prospettica si fonda proprio sulla capacità di trasformare l'inautentica distanza degli scritti precedenti in una nuova, vera distanza. La precedente distanza infatti era 'solo' possibile tramite una mediazione come compromesso, successivamente si impone la vera distanza in quanto negazione più intransigente di ogni mediazione compromissoria.

La legge secondo cui tutto è destinato ineluttabilmente a ritornare, dunque, viene proposta per la prima volta in un testo come *La gaia scienza*, che è un tramonto pieno di meriggio così come sarà un tramonto la parabola zarathustriana, che abbandona ogni mediazione come compromesso, che sia quella drammaturgica, quella storica, quella della *Kulturkritik*, per annunciare qualcosa di davvero nuovo, qualcosa che intende non avere nulla a che fare con il vecchiume della tradizione e soprattutto con quei dispositivi tutti interni alla tradizione stessa che hanno fatto finta nei secoli di tentare di scardinarla in qualche modo. Come sarà vissuto questo tramonto da Zarathustra? Non sarà ingoiato, assimilato direttamente, ma sarà attraversato in una *convalescenza* che molto ha influenzato il superamento, la *Verwindung*¹¹⁷ di cui

116 Sul «*pathos della distanza*», cfr. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, cit., 257, p. 205 (trad. it. p. 175); *Zur Genealogie der Moral*, cit., p. 259 (trad. it. p. 225); *Der Antichrist*, cit., 43, p. 218 (trad. it. p. 222).

117 «Il fatto che l'uomo si trovi necessariamente [...] a errare attraverso i deserti della devastazione della terra potrebbe essere un segno che la metafisica accade a partire dall'essere stesso e che l'oltrepassamento [*Überwindung*] della metafisica accade come accettazione-approfondimento [*Verwindung*] dell'essere», in M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 70 (trad. it. p. 46). La traduzione proposta da Vattimo di *Verwindung* con la locuzione "accettazione-approfondimento" rende in maniera ottimale questo rapporto con la metafisica per cui il pensiero che intende superarla non può in ogni caso rimuoverla,

parla Heidegger, che quest'ultimo sembra ricondurre più al superamento dell'*Aufhebung* hegeliana¹¹⁸, senza ammettere, anche in questo caso, l'inaggirabile influenza nietzscheana. Zarathustra è un convalescente per antonomasia: non è un caso che nello stesso momento in cui gli animali lo appellano come convalescente, lo appellano anche come maestro dell'eterno ritorno¹¹⁹, la malattia di essere vivi dalla quale non si deve guarire.

Nell'ambito di un siffatto contesto, la dottrina dell'eterno ritorno non viene affermata da Nietzsche solo come un'elaborazione di una necessità di esplicazione del reale, come una legge che regola la necessaria esecuzione dell'evento del divenire, ma come la necessità che tutto sia sempre e solo possibilità, possibilità del ritorno. Non si rende onore al pensiero nietzscheano se si considera che il principio secondo il quale tutto deve ritornare indica verso una disposizione del reale che non potrebbe configurarsi altrimenti, mentre si penetra la profondità di tale pensiero se si interpreta questa tesi fondamentale come l'eterno ritornare del divenire possibile che in questa possibilità riscontra la sua apertura ontologica più vera.

La dottrina dell'eterno ritorno irrompe come una folgorazione nel cammino di vita e di pensiero di Nietzsche. È come se qualcosa di irraggiungibile perché paradossalmente troppo vicino si rendesse d'un tratto visibile, purtuttavia collocato a una distanza interpretabile. L'antica sapienza greca – fin addirittura dagli *Erga* di Esiodo, che con le sue cinque età e le cinque corrispondenti stirpi umane¹²⁰ sembra anticipare il mito del circolo e del ritorno –, che ha rappresentato per il nostro autore un continuo punto di

ma deve farne esperienza fino in fondo, attraversarla come si fa con una malattia.

118 «...essere superato (*aufgehoben*), nel senso hegeliano: non “messo da parte”», in M. Heidegger, *Spiegel-Gespräch* mit Martin Heidegger, in G. Neske, E. Kettering (hrsg. von), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen 1988, p. 107; it: *Il colloquio di «Der Spiegel» con Martin Heidegger*, in *Risposta. A colloquio con Heidegger*, traduzione di C. Tatasciore, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1988, p. 130.

119 F. Nietzsche, *Der Genesende*, cit., p. 275 (trad. it. p. 269).

120 Cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni. Lo scudo di Eracle*, introduzione di W. Jaeger, trad. di L. Magugliani, BUR, Milano 201315, vv. 109-120.

riferimento oltre che un serbatoio culturale inesauribile, ha fin dal suo principio pensato il tempo come circolarità¹²¹. Seppur non assimilabile alla grande tradizione persiana e greca, anche la tradizione induista parla di età (quattro) che si ripetono: «ogni giorno di un anno di Brahmâ è il tempo (Kalpa) di durata del mondo, dalla sua creazione al suo tramonto. Ogni Kalpa comprende 1000 grandi cicli del mondo (Mahâyuga), e ciascuno di questi cicli è strutturato in base a quattro periodi (Yugas): l'eterno ritorno della medesima realtà»¹²². Affondano nell'affascinante sincretismo arcaico-religioso le ragioni del pensiero più estremo, che trae infatti la linfa della sua originalità nell'antichità più profonda. Il ritorno è alla fine sempre quello verso l'antichità greca che nell'orizzonte del pensatore di Röcken non rappresenta un ideale da celebrare, ma un reale da vivificare. È addirittura Talete e in generale «la maggior parte di coloro che per primi filosofarono» a proporre una cosmologia che si fonda sul fatto che «nulla si generi e nulla si distrugga, dal momento che una tale realtà si conserva sempre»¹²³, fornendo la possibilità ai successori di innestare su tale base il pensiero di un tempo ciclico e ritornante su di sé. La prima formulazione del *ritorno* si deve però a Pitagora, che non a caso si affida, come tramandato da Porfirio, all'idea dell'immortalità dell'anima per spiegare la natura ciclica degli «esseri animati» e il fatto che «secondo determinati periodi di tempo [κατὰ περιόδους], ciò che una volta è esistito ritorna,

121 «Tutta la tradizione speculativa ellenica, a partire già da Talete e poi via via fino a Platone, con l'eccezione forse del solo Anassagora, mostra di essere profondamente permeata da questa concezione del tempo non lineare, di uno scorrere ciclico che tende a ripristinare le condizioni precedenti le conseguenze del suo stesso scorrere», in N. D'Anna, *Il gioco cosmico. Tempo ed eternità nell'antica Grecia*, Rusconi, Milano 1999, p. 64.

122 E. Schleberger, *Die indische Götterwelt. Gestalt, Ausdruck und Sinnbild. Ein Handbuch der hinduistischen Ikonographie*, Diederichs, München 1986, p. 65; it.: *Le divinità indiane. Aspetto, manifestazioni, simboli. Manuale di iconografia indiana*, trad. di L. Arcella, Edizioni Mediterranee, Roma 1999, p. 65.

123 Aristotele, *Metafisica*, A 3, 983 b 6, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, appendice bibliografica di R. Radice, Rusconi, Milano 1953, pp. 14-17.

che nulla è nuovo in senso assoluto»¹²⁴. Se l'anima è immortale e destinata a ripresentarsi in eterno, allora il tempo del cosmo non può fluire in un indistinto trascorrere, ma deve necessariamente strutturare la possibilità che ciò accada secondo determinati periodi: κατὰ περιόδους.

Tuttavia è con Eudemo di Rodi e il suo celebre passaggio, circostanziato e avvertito, riferito da Simplicio, che l'idea dell'eterno ritorno inizia ad acquisire i caratteri di una ciclicità differente e innovativa:

Così anche i Pitagorici dicevano che le cose si riproducono in certo modo le stesse e secondo un numero periodico; né forse alcunché di diverso significa il passo di Eudemo del terzo libro della *Fisica*, che parafrasa quanto lì è detto [*cioè Aristot. Phys. 220 b 12-14*]: Se il medesimo tempo ritorni, come affermano alcuni, oppure no, è discutibile. Premesso intanto che “il medesimo” può dirsi in più sensi, esso manifestamente si riproduce per la specie, come per es. l'estate e l'inverno e le altre stagioni e vicende periodiche, allo stesso modo che anche gli stessi moti ritornano per la specie, come i solstizi e gli equinozi e gli altri giri compiuti dal sole. Che se poi si deve credere ai Pitagorici, che le cose saranno di nuovo le stesse per il numero, anch'io un giorno, con questa verghetta in mano, sarò qui a conversare con voi seduti così come ora, e tutte le altre cose saranno in egual modo, e il tempo sarà logicamente il medesimo. Perché di un solo e medesimo movimento, come anche di molti movimenti medesimi, il “prima” e il “dopo” sono [*rispettivamente*] uno e il medesimo, e dunque hanno lo stesso numero. Tutte le cose dunque saranno le stesse, e di conseguenza anche il tempo [πάντα ἄρα τὰ αὐτά, ὥστε καὶ ὁ χρόνος].¹²⁵

Questo commento alla *Fisica* aristotelica rappresenta un punto di svolta per la concezione dell'eterno ritorno che viene connesso in maniera inscindibile alla ciclicità dello stesso non soltanto

124 Porfirio, *Vita di Protagora*, riportato in Pitagora, *Vita e dottrina*, in M. Timpanaro Cardini (a cura di), *Pitagorici antichi*, presentazione di G. Reale, realizzazione editoriale, aggiornamento bibliografico e indici di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2010, pp. 44-45.

125 Eudemo di Rodi, *Physica*, Fr. 51 Sp. (88 W.), B III, citato in Simplicio, *Physica*, 23, p. 732, ivi, pp. 850-853.

«“secondo la specie”, ovvero in generale», ma anche «“secondo il numero”, in dettaglio»¹²⁶, fondando l’impensabile di «successivi cicli cosmici» che «non si assomigliano soltanto in generale, bensì perché in ognuno di essi accadono sempre *le medesime cose*». Secondo Nestle, Nietzsche rimase oltremodo colpito dalle teorie pitagoriche¹²⁷, nonostante il passaggio presente nella seconda *Inattuale* che cita proprio queste teorie e che appare una bocciatura senza appello: «in fondo anzi ciò che fu possibile una volta potrebbe presentarsi come possibile per la seconda volta solo se i Pitagorici avessero ragione nel credere che, per una medesima costellazione dei corpi celesti, anche sulla terra si dovessero ripetere le medesime cose fin nei minimi particolari: sicché quando le stelle avessero una certa posizione reciproca uno Stoico si unirebbe sempre di nuovo con un Epicureo per assassinare Cesare, e in un’altra posizione Colombo scoprirebbe sempre di nuovo l’America»¹²⁸. In questo brano il razionalismo ermeneutico e antistoricistico del testo sembra quasi deridere la teoria dell’eterno ritorno relegandola a ruolo di un’improponibile congettura, ma ciò non toglie la fascinazione verso siffatte teorie pitagoriche, anche perché strettamente connesse a quell’orfismo arcaico¹²⁹ il cui mito di Dioniso-Zagreos, tra l’altro, «occupa il posto centrale»¹³⁰, delineando un orizzonte filosofico-culturale che coinvolge già il giovane filologo e che gli permette di corroborare la propria visione filosofica scorgendo uno degli

126 A. Magris, *Nietzsche*, Morcelliana, Brescia 2014², p. 154. Lo stesso Magris propone di considerare i gruppi pitagorici della scuola di Archita di Taranto in quanto fautori di una teorizzazione della ciclicità dello stesso come formulazione primigenia dell’eterno ritorno; cfr. A. Magris, *Archita e l’eterno ritorno*, in «Elenchos», 3 (1982), pp. 237-258.

127 W. Nestle, *Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie*, in «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum», XXIX, 1912, pp. 554-584.

128 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., p. 261 (trad. it. p. 276).

129 «Per quanto ancora oscure siano, ancora oggi, le origini dell’Orfismo, è assolutamente fuori dubbio che esso si è intrecciato ben presto con l’iniziale Pitagorismo», in T. Gomperz, *Griechische Denker (Eine Geschichte der antiken Philosophie)*, de Gruyter, Berlin und Leipzig 1922, p. 114; it.: *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, vol. I, *Dalle origini agli storici*, trad. di L. Bandini, La Nuova Italia, Firenze 19633, p. 200.

130 *Ibidem*.

accessi fondamentali del pensiero antico, ovvero quello dalla mistica alla cosmologia: «così per Nietzsche [...] la funzione di questa intuizione mistica, generatrice della filosofia presocratica, sarebbe consistita nel rovesciare il soggettivismo antropomorfo dall'altare, sul quale avrebbe collocato invece il realismo naturalistico: solo capace agli occhi di Nietzsche di raggiungere l'unità propria della mistica, cui la pluralità antropomorfa era ribelle»¹³¹. In questo passaggio decisivo la filosofia greca si trasforma in un pensiero maggiormente teoretico-razionale, ma non abbandona del tutto la matrice mistica:

ma anche l'escatologia mistica si inserisce nello spirito stesso della filosofia naturale, perché i culti mistici nel loro significato essenziale rappresentano la coscienza del mutamento inteso come mistero. Gioia e afflizione, nascita e morte, mutazione nell'anima e nella natura sono tutte simbolizzate nel rito del mistero: azione sacra, che (come ha mostrato Rohde) si compie per la divinità della natura vivente (Demeter, Persefone, Dioniso) e insieme per l'anima dei partecipanti. Il Dio, l'anima e la natura sono ugualmente inclusi nel rito: epifania e sparizione del Dio, fiorire e appassire della natura, slancio e impotenza dell'anima son tutti ritmi legati reciprocamente e unificati nella mistica. Dalla cui dottrina quindi l'esigenza d'immortalità e di eterno ritorno passa nella filosofia naturale; non [...] quale aggiunta estranea e concessione alla teologia (che non sarebbe neppure quella della religione pubblica, ma di culti privati), bensì in posizione centrale, come esigenza fondamentale della stessa filosofia naturale. Per la quale la natura è vivente come l'anima umana; ma la vita della natura si presenta come eterno ritorno o ciclo di nascita e morte: onde il circolo, figura ideale della mistica, estende la sua applicazione dalla natura organica all'uomo da una parte e a tutto il cosmo dall'altra».¹³²

131 E. Zeller, R. Mondolfo, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Reisland, Leipzig 1892; it.: *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, in R. Mondolfo (a cura di), *I Presocratici*, vol. II, *Ionici e Pitagorici*, a cura di R. Mondolfo, La Nuova Italia, Firenze 1967², p. 31.

132 Ivi, trad. it. p. 35.

In questo modo l'eterno ritorno si configura come una matrice culturale originaria totalizzante che permea la greicità sfondando gli argini di una mera sensibilità religiosa fino a imporsi come un'imprescindibile prospettiva filosofica. E non a caso dopo i pitagorici, infatti, è nei frammenti *ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ* di Empedocle che il pensiero greco inizia a compiere un salto di qualità che supera un'iniziale narratività mitologica in direzione di una teoresi matura e consapevole. L'eterna contrapposizione cosmica di Amore e Contesa che non conosce interruzioni, per cui «come essi erano anche prima, così saranno, né mai di entrambi, credo, sarà vuota l'eternità infinita [αἰών]»¹³³ viene infatti inserita in un contesto rigorosamente ciclico. In questi frammenti la «vita eterna» degli elementi viene pensata come «non immutabile»¹³⁴, stabilendo la necessaria metamorficità dell'eterno che è tale proprio perché si trasforma. Tale metamorficità è tutt'uno con la circolarità dell'eterno: κατὰ κύκλον, così si articola il circolo dell'eterno, «proprio poiché non cessano mai di mutare, dimorano sempre immutabili, nel ciclo»¹³⁵. L'eternità del circolo impone l'eternità come divenire di qualcosa che non può essere immutabile proprio perché incardinata nel suo ripetersi. In questo modo la spinta parmenidea e quella eraclitea convergono nell'idea di ciclo inteso come ritorno dell'immobile, metamorfosi dell'immutabile. Identità e differenza fuse nell'eterno: è questo il significato ultimo dell'eterno ritorno nella greicità. Che si sedimenta in maniera approfondita nello stoicismo, che Nietzsche stesso individua come sua fonte diretta, seppur mediata proprio da Eraclito: «La dottrina dell'“eterno ritorno”, cioè della circolazione incondizionata e infinitamente ripetuta di tutte le cose – questa dottrina di Zarathustra *potrebbe* essere già stata insegnata da Eraclito. Per lo meno se ne trovano tracce nella Stoa, che ha ereditato qua-

133 16. Hippol. *Ref.* VII 29 (p. 211 W.), in H. Diels/W. Kranz, *Empedocle. Sulla Natura*, in G. Reale (a cura di), *I Presocratici*, prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta Hermann Diels e Walther Kranz, trad. di G. Reale, Bompiani, Milano 2006, pp. 658-659.

134 Simplicio, *Physica*, 157, 25, ivi, 17, pp. 658-661.

135 Ivi, pp. 660-661.

si tutte le sue concezioni fondamentali da Eraclito»¹³⁶. La fisica stoica rappresenta un grande momento della filosofia antica, eppure essa non ha conosciuto la stessa notorietà e lo stesso seguito della morale stoica, ben presto quest'ultima entrata nell'orbita delle intuizioni del cristianesimo e quasi fagocitata da esse; nonostante ciò in tale dottrina possiamo trovare spunti interessanti, come quelli che propongono un'idea estrema della concezione di *ecpirosi*¹³⁷, la conflagrazione cosmica con cui l'intera sostanza cosmica si tramuta in fuoco per poi ricostituirsi nella sua struttura primigenia «tale e quale era prima»¹³⁸: «Zenone, Cleante e Crisippo sostengono che la sostanza si trasforma quasi in un fuoco germinale, e che poi da questo si ricompone in una forma identica a quella di prima»¹³⁹. In questo modo gli stoici introducono nella cultura occidentale l'idea più 'scandalosa' dell'eternità, proprio quella estrema dell'eterno ritorno che chiede di pensare, in un'intrinseca e dolorosa paradossalità, Nietzsche con la sua *Lehre*. Il 'lavacro' ecpirotico ripristina le condizioni dell'origine οἷα πρότερον ἦν, garantendo una ricostituzione palingenetica ciclica¹⁴⁰ che conduce all'apocatastasi, intesa non come un punto di arrivo, ma come il luogo vero e proprio dell'eterno ritorno in cui il ciclo di vita e morte, di distruzione e di rinascita, si compie metamorficamente nell'identico. Un'eternità ritornan-

136 F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 313 (trad. it. p. 322).

137 «Il mito della combustione universale (*ekpyrosis*), che fu molto in voga tra il secolo I a.C. e il secolo II d.C. in tutto il mondo romano-orientale, è stato integrato di volta in volta in un numero considerevole di gnosi derivate dal sincretismo greco-irano-giudaico. Idee simili si incontrano in India e nell'Iran (influenzate senza dubbio, almeno nelle loro formule astronomiche, da Babilonia) e in un modo analogo presso i maya dello Yucatan e gli aztechi del Messico», in M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archétypes et répétition*, cit., p. 107 (trad. it. p. 92).

138 Eusebius *praep. Evang.* XV 18, 3, in H. von Armin, *Zenone di Cizio*, in *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2014², pp. 60-61.

139 Stobaeus, *Ecl.* I 20, 1 e p. 171, 2 W. (Arii Didymi fr. Phys. 36 Diels), *ibidem*.

140 «Zenone, Cleante e Crisippo convergono nel ritenere che il fuoco trasformi la materia cosmica quasi in una sostanza seminale, e che da questa nuovamente si produca il medesimo ordine, tale e quale era prima», in 512 Stobaeus, *Ecl.* I 20, 1 e p. 171, 2 W. (Arii Didymi fr. 36 Diels), in H. von Armin, *Cleante di Asso*, ivi, pp. 222-225.

te nell'identico: un pensiero assolutamente inconcepibile e non auspicabile. E infatti questa teoria suscita un immediato e sincero scalpore e una ferma disapprovazione: «non si può essere d'accordo con Zenone quando afferma che dopo la conflagrazione ritorneranno gli stessi uomini a vivere le stesse vicende; e cioè che torneranno Anito e Meleto in veste di accusatori, Busiride di omicida degli ospiti, ed Eracle di lottatore», afferma per esempio Stobeo¹⁴¹. Come si può desiderare che ritornino il male che abbiamo avversato, la noia che abbiamo combattuto, l'infelicità che abbiamo dovuto tollerare? Come si può desiderare che ritorni il dolore? E non è soltanto a causa dello spettro del ritorno del dolore che noi proviamo angoscia, ma proprio perché qualcosa come l'eterno ritorno sia destinato a ritornare. Come si può desiderare infatti che ritorni anche la felicità? Come si può desiderare che ritornino anche le cose belle, quel che è giusto, così come i grandi filosofi, tutto ciò che viviamo come quell'irripetibilità che ci rende unici senza rinnovare sempre e solo la nostra angoscia? «Torneranno ancora Socrate e Platone e ognuno degli uomini: avranno gli stessi amici e concittadini, le stesse convinzioni, e stesse vicende e impegni. Ogni città, villaggio e campo assumerà la medesima configurazione di prima»¹⁴²: come si può desiderare questo?

Nietzsche si è ispirato a questi frammenti quando ha pensato di costruire l'ardita architettura del suo insegnamento? Sembra di sì leggendo un frammento risalente all'estate-autunno 1881: «tutto è ritornato: Sirio e il ragno e i tuoi pensieri in quest'ora, e questo tuo pensiero che tutto torna»¹⁴³, o ancor di più un passaggio del dialogo tra Zarathustra e il nano davanti la porta carraia: «e questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna, e persino questo chiaro di luna e io e tu bisbiglianti a questa porta, di cose eterne bisbiglianti – non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta?»¹⁴⁴. Nietzsche sembra rifarsi più a queste tradizioni che si mescolano con il mito che al Platone del *Timeo* che, pur indivi-

141 *Ibidem*.

142 *Ibidem*.

143 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[206], p. 524 (trad. it. 11[312], p. 381).

144 F. Nietzsche, *Vom Gesicht und Räthsel*, cit., p. 200 (trad. it. p. 192).

duando nella ciclicità dei diluvi ciclici la causa della «distruzione per molto fuoco e a lunghi intervalli di tempo di tutto quello che è sulla terra»¹⁴⁵, ha più che altro come scopo quello quasi di irreggimentare l'eterno ritorno in una strutturazione cosmologica essenzialmente razionale: «Si può tuttavia comprendere che il numero perfetto del tempo allora compie l'anno perfetto, quando le velocità di tutti gli otto periodi, compiendosi rispettivamente, ritornano al punto di partenza, misurate secondo l'orbita del medesimo che si muove in modo uniforme. Così e per questa cagione furono creati tutti gli astri che correndo per il cielo hanno i loro ritorni, affinché questo mondo fosse, quanto più poteva, somigliante a quel perfetto e intelligibile animale mercé questa imitazione della sua eterna natura»¹⁴⁶. Non esiste infatti un grande autore della greicità che non abbia avvertito come propria la circolarità del tempo e che quindi non si sia in qualche modo confrontato con l'abissalità di questo pensiero, come anche Aristotele nei suoi *Problemata* in cui viene asserito che «le cose umane percorrono un circolo» così come «ogni cielo e ogni astro», immaginando addirittura una guerra di Troia da sempre combattuta e ancora sempre da combattere¹⁴⁷. Tutto questo non rientra nelle influenze riportate da Nietzsche, per esempio nel passato appe-

145 Platone, *Timeo* 22 d, in *Opere*, vol. 2, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1974³, p. 490.

146 Platone, *Timeo* 39 d-e, ivi, p. 470.

147 «In quale modo dobbiamo comprendere queste parole prima e dopo? Dovremo intenderle nella maniera seguente: Coloro che sono vissuti al tempo della guerra di Troia ci sono anteriori: a questi sono anteriori coloro che sono vissuti in tempi più antichi, e così di seguito all'infinito, considerando sempre anteriori agli altri gli uomini che si trovano più indietro nel passato? Oppure se ammettiamo che l'Universo abbia un principio, un mezzo e una fine; che quando, invecchiando, è giunto alla propria fine sia per ciò stesso tornato di nuovo al suo principio; se è vero d'altronde che le cose anteriori sono quelle più vicine al principio, chi c'impedisce allora d'essere più vicini al principio (degli uomini che vissero al tempo della guerra di Troia)? Se così fosse, saremmo anteriori a loro. Dal momento che, con il suo moto locale, ogni cielo e ogni astro percorre un circolo, perché non dovrebbe essere lo stesso per la generazione e la distruzione d'ogni cosa peritura, in modo tale che questa stessa cosa possa a sua volta nascere e perire di nuovo? Così si dice pure che le cose umane percorrono un circolo», in Aristotele, *Problemi*, XVII, 3, introduzione, traduzione, note e apparati di M.F. Ferrini, Bompiani 2015², pp. 264-267.

na citato da *Ecce homo*, in cui di fatto riduce tali influenze al solo Eraclito e alla Stoa. Dall'Efesino Nietzsche trae la figura del bambino delle *Tre metamorfosi*: anche questa una figura del tempo, così come nel frammento B52 su αἰὼν pensato «come un bambino, un bambino che gioca lanciando i dadi: il suo regno è regno di un bambino»¹⁴⁸, che sperimenta con un'immagine potente e allo stesso tempo ordinaria l'eterno ritorno come divenire. Ma su questa figura ritorneremo successivamente¹⁴⁹.

Dall'antica sapienza greca, dunque, giunge a Nietzsche un pensiero esaltante ma allo stesso tempo terrificante, che egli stesso non riesce a incanalare in un flusso di idee controllabile e che alla fine si disperde nel percorso accidentato che lo condurrà alla follia. Per Nietzsche ogni grande pensiero deve condurre prima di tutto a una forma di liberazione e non soltanto all'acquisizione di conoscenze e di competenze. Imponendo una visione totalizzante – seppur non uniformizzante – del reale, l'eterno ritorno doveva essere concepito come il pensiero estremo della liberazione e questo è ben visibile nel suo essere una suprema accusa contro il cristianesimo e il suo concetto basilare di eternità. E questo non solo perché l'eternità cristiana indica un *continuum* ininterrotto, una linearità senza rivolgimenti finalizzata alla redenzione, ma anche perché per eternità il sentire cristiano intende essenzialmente la *vita eterna*. Questo significa che lo scorrere continuo dell'esistere che nella greicità è incanalato nella ciclicità del ritorno, pensato prima di tutto come il ritorno costante e ritmico delle stagioni e delle manifestazioni naturali nell'"anno" come atto cosmologico¹⁵⁰, viene trasfigurato sotto la lente cristiana nella linearità dell'eternità finalizzata a riversare il fugace segmento della presenza umana nell'infinita retta della salvezza ultraterrena. Attraverso la mediazione della tradizione cristiana, dunque, l'eternità greca sempre relazionata al dinamismo del principio energetico dell'esistente si trasforma in qualcosa di estremamente diverso, che tuttavia viene considerato come il principio vitale per anto-

148 Eraclito, 22B52DK, in G. Reale (a cura di) *I Presocratici*, cit., pp. 352-353.

149 Cfr. *infra*, pp. 235ss.

150 Cfr. M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archétypes et répétition*, cit., pp. 65-77 (trad. it. pp. 59-69).

nomasia, che nell'ambito del paradigma della redenzione pensa il tempo eterno essenzialmente come salvezza o perdizione senza fine. Nel ritorno della vita ritornante sempre su di sé la vita non è eterna, ma lo è il tempo, non lo è la vicenda umana, ma quella del cosmo. Nel cristianesimo invece è il contrario: non è il tempo a essere eterno, ma la vita che sarà eterna proprio nella fine del tempo come fine dei tempi. L'eterno ritorno è l'unico modo che il pensiero ha per superare la fine del tempo e per non doverla pensare come invece impone di fare il paradigma della redenzione/perdizione. Ci si concentra così tanto sull'indimostrabilità dell'eterno ritorno che non si comprende che anche il tempo lineare, escatologico o meno, è assolutamente indimostrabile. L'insegnamento dell'eterno ritorno è dunque non soltanto la coraggiosa messa in discussione del dogma della linearità del tempo, ma in generale di ogni concezione dogmatica del tempo, ovvero del tempo come dogma. Perché se è vero che il circolo appare più assurdo della linea, è anche vero che, a livello di certificabilità empirica, la *ewige Wiederkunft* non può risultare più irragionevole di altre teorie a lei opposte. La *Lehre* si configura prima di tutto come la dimostrazione dell'ennesimo inganno di ogni mente dogmatica.

E questo non soltanto in riferimento al cristianesimo e all'opzione religiosa imposta sull'Occidente, ma anche in riferimento alla concezione ordinaria di tempo che la filosofia ha elaborato nelle sue teorie e che le scienze hanno applicato nei loro esperimenti. L'eterno ritorno è anche un atto di accusa contro un concetto di origine inteso come dimensione primigenia da cui scaturisce l'essere e di conseguenza anche l'essere del tempo, ma anche un atto di accusa contro un concetto assiomatico di inizio: («Non vedo perché l'organico in genere debba una volta aver preso *inizio* [enstanden sein muss] - -») ¹⁵¹; e questa non è una differenza insignificante, perché indica che l'analisi di Nietzsche non si ferma al solo piano metafisico, ma si interessa anche di quello logico e scientifico. A essere messo in discussione è il concetto stesso di tempo come rigida scansione di passato, presente e futuro, come segmento esistenziale innestato in una retta

151 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, cit., 34[50], p. 436 (trad. it. p. 115).

sovrumana incardinata su leggi di concatenazione: «*la catena delle cause ci è nascosta*, e la connessione e la serie degli effetti danno solo una successione: per regolare che essa sia, *non perciò noi la intendiamo come necessaria*. Possiamo tuttavia constatare diverse serie di tali successioni l'una dopo l'altra: per esempio, quando si suona al pianoforte, la successione dei tasti toccati, la successione delle corde percosse, la successione dei suoni»¹⁵². In questo modo Nietzsche sostituisce al parametro della catena di causa-effetto la regolarità e la scansione ritmica delle successioni, intese non come vincolo necessario, ma come contestualizzazioni di vita. E lo fa avendo bene in mente che la critica all'inizio è solo una parte del necessario conflitto da intraprendere, perché specularmente è anche il concetto di fine – da intendere sia come *il fine* che come *la fine* – a dover essere messo in discussione per poi essere superato: la critica all'istinto di causalità si conclude, infatti, con le parole *Kein Zweck*¹⁵³, intendendo che gli speculari concetti di inizio e fine possono essere entrambi superati soltanto dal circolo e nel circolo. Obiettivo polemico è dunque la concezione metafisica del tempo, la concezione religiosa così come quella ordinaria, ma anche il concetto scientifico, ovvero tutti concetti che non a caso convergono insieme pur nelle loro reciproche differenze, tanto che tale teoria sembra anticipare in maniera sorprendente gli sviluppi della fisica contemporanea che vede nella ferrea scansione di passato, presente e futuro una mera e alquanto tenace “illusione”¹⁵⁴. L'eterno ritorno di certo non sarà facile – se non addirittura impossibile – da pensare e soprattutto da accogliere, eppure esso riesce a mettere in discussione posizioni ben più sedimentate e punti di vista ben più introiettati destinati a rivelarsi in tutta la loro illusorietà.

Alla luce di quanto detto finora, diventa chiaro che l'eterno ritorno è essenzialmente un paradosso. Qualcosa che, seppure fosse vero, non sarebbe dimostrabile. Una teoria che nel poter di-

152 *Ibidem*, 34[52].

153 Ivi, 34[53], pp. 436-437 (trad. it. pp. 115-116).

154 «Le persone come noi, che credono nella fisica, sanno che la distinzione tra passato presente e futuro è solo un'illusione caparbiamente persistente», in A. Einstein, M. Besso, *Correspondance 1903-1955*, édité par P. Speziali, Hermann, Paris 1972, p. 538.

mostrare se stessa confuta necessariamente quelle a lei opposte. È questo il senso dell'*umsonst*: «un processo cosmico ripetitivo, come movimento ciclico, implica l'infinitezza in quanto manca di inizio e di fine. Ma in quanto esso arriva ad un fine, dato che ritorna al suo inizio, il suo carattere ripetitivo mostra anche una finitezza. Esso possiede così una sorta di finitezza infinita o, potremmo anche dire, una finitezza di livello più elevato. Solo in connessione con la ripetizione del movimento che percorre senza fine lo stesso corso, questa finitezza di livello più elevato diventa un'infinita finitezza di livello più elevato – che è stato chiamato “eterno ritorno”. Ma perché questo circolo ripetitivo senza fine è un eterno ritorno degli stessi eventi e fenomeni, la sua infinitezza è una totale astrazione. Esso è, alla fin fine, un'infinitezza senza senso, niente di più dell’*“umsonst”* di cui parla Nietzsche»¹⁵⁵. Eppure, questa infinitezza senza senso non fa scadere il pensiero nel senza senso perché lo sollecita a pensare il tempo in maniera ancora più radicale e scevra di infingimenti e facili inganni.

Senso/Non-senso: tra le poche seppur epocali enunciazioni nietzscheane dell'eterno ritorno, quella risalente ai frammenti di Lenzer Heide dell'estate 1886-autunno 1887 è di sicuro una tra le più intense: «pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: “l'eterno ritorno”. È questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (la «mancanza di senso» [*das „Sinnlose“*]) eterno!»¹⁵⁶. La feroce lotta contro il cristianesimo trova nell'eterno ritorno la sua acme e la sua piena realizzazione proprio nell'ambito di una critica al tempo e alla sua imprescindibile connessione con il *senso*. Il tempo dell'esistenza non ha valore in sé, ma solo perché destinato a confluire escatologicamente in una salvezza finale che porrà fine al tempo stesso. L'eterno ritorno invece attesta in sé, comunque sia inteso, il valore immanente, intrinseco del tempo, il suo senso assolutamente scevro di ogni trascendenza metafisica, tuttavia capace di

155 K. Nishitani, *La religione e il nulla*, trad. di C. Saviani, Città Nuova, Roma 2004, p. 274.

156 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, cit., 5[71] 6, p. 213 (trad. it. p. 201).

rendere la vita degna di essere vissuta proprio per la sua finitezza irrevocabile.

Il senso non deve temere il non senso: è questo uno dei grandi insegnamenti nietzscheani che nell'eterno ritorno compie un ulteriore salto di qualità attestando che il senso si alimenta di non senso. La questione del senso localizza il pensiero nietzscheano nell'ermeneutica, non pensata passivamente come una disciplina o una teoria tra le altre, ma vissuta attivamente come forma di vita. La svolta ermeneutica¹⁵⁷ – che il pensiero nietzscheano inaugura e che trasforma quella che fino ad allora era principalmente una pratica interpretativa in una vera e propria filosofia teoretica – si fonda su un nuovo concetto di senso e soprattutto sull'uso che di esso l'interprete può e deve compiere. Per Nietzsche, infatti, l'azione dell'interpretazione si attua nel «conferire un senso», non nel trovarlo, né tantomeno nel riconoscerlo, così come è possibile leggere in un celebre frammento risalente al 1887: «Dare un senso – questo *compito* resta assolutamente da assolvere, posto che *nessun senso vi sia già*»¹⁵⁸. Il mondo e la vita non sono sostanze legittimate da un'autorità superiore, ma un accidente sprovvisto di qualsiasi valore superiore che coinvolge nella sua avventura ateleologica anche le vicende del genere umano, per il quale, appunto, non c'è senso alcuno predeterminato su cui fondare la propria esistenza. Proprio per questo l'uomo che non teme più il suo nulla, ovvero l'oltreuomo, non può più riesumare antichi relitti di significato, come le credenze religiose, i principi morali o le sentenze gnoseologiche, ma deve porre sopra

157 Sulla matrice ermeneutica della filosofia nietzscheana come antesignana della svolta ontologica dell'ermeneutica contemporanea, mi permetto di rinviare, tra gli altri, a S. Venezia, *L'arte del passaggio. Comprensione e interpretazione nell'ermeneutica ontologica di Nietzsche, Heidegger e Gadamer*, in «Giornale di Metafisica», 1/2020, pp. 219-235. Per una ricostruzione filosofica del ruolo e del significato dell'ermeneutica si rimanda a H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Hermeneutik I*, GW 1, pp. 188ss.; it.: *Verità e metodo*, trad. e apparati di G. Vattimo, introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 20012, pp. 387ss.

158 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, cit., 9[48] (37), p. 359; it.: *Frammenti postumi 1887-1888*, vol. VIII, tomo II, versione di S. Giametta, p. 20.

questo nulla un'audace rielaborazione del senso che in qualche modo riesca a corrispondere a questo nuovo stato di cose, ovvero all'assoluta mancanza di senso prestabilito dell'esistente. Anche in questo caso emerge la differenza tra Zarathustra e Dioniso, differenza che qualifica la loro esistenza filosofica: Zarathustra è un maestro del senso, un cercatore di senso, anche e soprattutto inteso come mancanza di senso, mentre Dioniso non cerca un senso perché non ne ha bisogno. Zarathustra è vuoto di senso e per questo lo cerca, mentre Dioniso ne è pieno e per questo lo impone: questa è una delle differenze tra l'eterno ritorno come ciclo della natura dionisiaco e l'eterno ritorno come ciclo della volontà zarathustriano.

Per Nietzsche l'interpretazione non è un modo di decifrare il mondo, ma di deciderlo, di smascherarlo nel suo fondo senza senso, nel suo essere privo di uno statuto ontologico onnicomprensivo che lo legittimi e che lo regoli, indipendentemente dalla sua intrinseca significatività ermeneutica. La dottrina dell'eterno ritorno diventa ben presto una direttrice privilegiata della rivoluzione ermeneutica che Nietzsche opera contro la tradizione filosofica occidentale, inaugurando la nuova stagione dell'*ermeneutica ontologica*, ovvero di quell'ermeneutica che dismette l'angusto ambito di una procedura decodificativa a favore di una prospettiva sull'essere di ampio respiro. Il «nostro nuovo "infinito"»¹⁵⁹ non viene inteso come la costruzione di uno spazio metafisico aggiuntivo, di un ulteriore «mondo dietro al mondo»¹⁶⁰, ma come la definizione di un approccio originario che la soggettività interpretante instaura con sé, con il mondo, con gli altri. Pensare l'eterno ritorno significa pensare un tempo totalmente umano che implica la distruzione di ogni dispositivo conoscitivo in quanto acquisizione di dati: in tale ambito non può più essere pensato un soggetto deliberatore di verità assolute, ma deve prospettarsi un *animal interpretante*¹⁶¹, che interpretando costituisce un senso

159 Cfr. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., 374, p. 627 (trad. it. pp. 309-310).

160 F. Nietzsche, *Von der Hinterweltlern*, in *Also sprach Zarathustra*, cit., pp. 35ss.; it.: *Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo*, pp. 30ss.

161 Cfr. E. Mazzarella, *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli 20002, p. 62.

anche come non senso in un'implicazione già di per sé costituente un senso. Inoltre in siffatto modo possono ulteriormente definirsi i rapporti tra *ewige Wiederkunft* e *Wille zur Macht*, tra eterno ritorno e volontà di potenza, che soprattutto a partire da Heidegger¹⁶² sono stati al centro delle interpretazioni proposte del pensiero di Nietzsche, e definirsi in una maniera sensibilmente diversa da quanto fatto finora. Non potendo rivivere il passato, la volontà di potenza trova il suo limite supremo che può superare soltanto volendo il passato senza paure né remore. Questo volere è apparso come la massima espressione della volontà di potenza, di una volontà che vuole prima di tutto se stessa e la propria capacità di affermarsi anche quando l'affermazione è pathos, ovvero è accettazione e rassegnazione. Anche quando il senso si nutre di non senso. La trasformazione del «così fu» nel «così volli che fossi»¹⁶³ non deve essere interpretata come la massima accelerazione di una volontà che proprio scardinando i limiti che il passato impone all'uomo riesce a superare tutti i propri limiti. I rapporti tra *ewige Wiederkunft* e *Wille zur Macht* sono sì forti e radicati, ma non devono essere circoscritti soltanto alla trasformazione dell'eterno ritorno in una forma di dominazione del tempo attraverso il dominio sul passato. Questi rapporti si intersecano invece anche con il ruolo che l'ermeneutica ricopre nel pensiero nietzscheano. L'interpretazione non deve essere ridotta a un'operazione cognitiva, a una prestazione culturale, ma indica una modalità fisiologica del vivente: «la volontà di potenza interpreta [*interpretirt*]: nella formazione di un organo si tratta di una interpretazione; essa traccia confini, determina gradi, diversità di potenza. Le mere diversità di potenza non potrebbero ancora sentire se stesse come tali: ci dev'essere qualcosa che voglia crescere e che interpreti sul suo valore ogni altra cosa che voglia crescere. [...] In verità l'interpretazione [*Interpretation*] stessa costituisce un mezzo per impadronirsi di qualcosa. Il processo organico presuppone costantemente l'interpretare [*In-*

162 Cfr. *supra*, pp. 187ss.

163 F. Nietzsche, *Von der Erlösung*, cit., p. 179 (trad. it. p. 170).

interpretiren]»¹⁶⁴. Se si connette al pensiero dell'eterno ritorno da un punto di vista ermeneutico, la volontà di potenza come *um Herr über etwas zu werden* non può apparire in alcun caso come spocchia metafisica di voler tutto controllare e ordinare, di pretendere una forma per l'informe, di ingabbiare l'eccedente; essa al contrario acquista tutto un altro significato. Nietzsche avverte l'esigenza di sottrarre l'interpretazione a una monodimensionalità intellettualistica avulsa dalla palpitante animosità dell'esistenza umana intesa come processo organico e quindi suscettibile di variazioni e rimodulazioni, ovvero di differenze, esistenza umana garantita al contrario dalla matrice di mutevolezza che l'organicità dell'atto interpretativo attesta: «l'interpretazione di un accadimento come fosse o un fare o un patire (quindi ogni fare un patire) [*Die Auslegung eines Geschehens als entweder Thun oder Leiden — also jedes Thun ein Leiden —*] significa: ogni modificazione, ogni alterazione presuppone un autore e uno *su cui* si esercita la “modificazione”»¹⁶⁵. In questo frammento Nietzsche individua nell'ambito del suo pensiero della differenza, ovvero di un pensiero della *Veränderung* e dell'*Anderswerden*, un concetto altrettanto fondamentale: *Thun* e *Leiden*, agire e subire, fare e ricevere, attività e passività, come la vera identità della volontà di potenza. Lo spessore ermeneutico della volontà di potenza garantito da questo concetto di interpretazione connette *Thun* e *Leiden* in modo tale da rendere la volontà di potenza non volontà di espansione, di supremazia, di annichilimento fine a se stesso, bensì *estrema volontà di accettazione*. E così si comprende anche la scelta di Nietzsche di parlare di «nuovo infinito [*neues Unendliches*]», di «infinita interpretabilità del mondo [*unendliche Ausdeutbarkeit der Welt*]»¹⁶⁶ senza alcun cedimento idealistico, ma

164 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, cit., 2[148], pp. 139-140 (trad. it. p. 126).

165 Ivi, 2[145], p. 138 (trad. it. p. 125; in questo caso abbiamo utilizzato, oltre a parti di nostre traduzioni e di quella dell'edizione Adelphi, anche parti della traduzione contenuta in Id., *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani 2001, 546, p. 299).

166 Cfr. *supra*, p. 87, nota 34. Sui concetti in *Interpretation, Auslegung* e *Verstehen* in Nietzsche, si cfr. J.N. Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpre-*

con la precisa convinzione che interpretare non è in alcun caso un'operazione intellettualistica di dominio del reale, ma qualcosa di intimo e vicino come respirare, come ispirare ed espirare aria, come essere attivi nella passività e passivi nell'attività: «infinita interpretabilità del mondo: ogni interpretazione è un sintomo del crescere o del decadere. [...] L'unità (il monismo) è un bisogno dell'inerzia; la pluralità dell'interpretazione è un segno di forza. *Non voler contestare* al mondo il suo carattere inquietante ed enigmatico!»¹⁶⁷. Soltanto lo statuto dell'interpretazione permette al pensiero di non scadere nel monismo dell'immobilità dell'essere e aprirsi alla motilità necessaria del divenire. Di non scadere nell'idolatria della «cosa in sé»: l'infinita interpretabilità del mondo implica che una «“cosa in sé [*Ding an sich*]” è altrettanto assurda di un “senso in sé [*Sinn an sich*]”, di un “significato in sé [*Bedeutung an sich*]”. Non si dà un “fatto in sé”; *perché si possa dare un fatto, bisogna sempre prima introdurvi un senso*»¹⁶⁸. In questa impossibilità di ridurre senso e significato a una realtà trascendente le possibilità umane, esterna all'immanenza del vissuto e di fatto inconoscibile, si gioca una parte rilevante dell'ermeneuticità del pensiero nietzscheano. Quello di Nietzsche si rivela ancora una volta un pensiero della differenza, un pensiero della complessità, dell'asimmetria, dell'incongruenza, che volutamente quanto orgogliosamente deride ogni tentazione sintetica di stampo metafisica. E l'interpretazione è l'unico dispositivo organico, e di conseguenza antimetafisico, per il pensiero che possa impedire a quest'ultimo di ricadere nell'idealismo di un fondamento sostanzialistico: «La “mancanza di senso dell'accadere”: il credere a ciò è conseguenza dell'aver riconosciuto la falsità delle interpretazioni finora escogitate, una generalizzazione dello scoraggiamento e della debolezza – non è una credenza *necessaria*. Immodestia dell'uomo –: dove non vede il senso, lui lo nega!»¹⁶⁹. Nietzsche mette così un punto fermo:

tation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik, de Gruyter, Berlin 1994, pp. 60-137.

167 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, cit., 2[117], p. 120 (trad. it. pp. 107-108).

168 Ivi, 2[149], p. 140 (trad. it. p. 126).

169 Ivi, 2[109], p. 114 (trad. it. p. 102).

finora ci sono state soltanto false interpretazioni perché per interpretazione non è stata intesa una primarietà organica e quindi essenziale, ma una prestazione intellettualistica, e per questo falsa. Già dalle considerazioni inattuali, e come *Leitmotiv* di tutto il suo pensiero, Nietzsche si scaglia fortemente contro ogni forma di intellettualismo (e biografismo) autoreferenzialmente fine a se stesso. L'interpretazione è l'accesso a un sapere che è vera vita e non mera citazione di se stessi.

È tramite questo innovativo statuto dell'interpretazione che è possibile pensare in maniera innovativa anche il tempo. In fondo il tempo lineare è il tempo chiuso dei programmi, è il tempo della conoscenza, dell'acquisizione, dell'immagazzinamento, il cui senso non necessita di essere attraversato in un'interpretazione perché si dipana già in maniera – più o meno comprensibilmente – accessibile. Il tempo circolare invece è il tempo della temporalità aperta, è il tempo il cui senso va necessariamente attraversato in un'interpretazione. Se il futuro è una dimensione totalmente altra da quanto finora vissuto, allora la pretesa dell'uomo nei suoi confronti è proprio quella di possederlo anche gnoseologicamente in una presentificazione futura, ma che rimane pretesa di presentificazione. Se il vero futuro è invece il passato che ritorna, allora ogni pretesa di intuizione diretta del tempo viene meno, e il tempo diventa conoscibile solo se interpretato perché immerso in un circolo di significati che è il circolo del tempo stesso. Nietzsche non affronta in nessun luogo la questione se nell'eterno ritorno il senso sia già scritto, se l'eterno ritorno sia un «senso in sé», nonostante il tempo, nella versione estrema del suo insegnamento, rischi di esserlo inesorabilmente. Questo rischio viene tuttavia mitigato proprio dal nuovo ruolo che l'interpretazione gioca nel suo pensiero: «che cosa può soltanto essere la conoscenza? – “Interpretazione”, non “spiegazione” [*Was kann allein Erkenntniß sein? — „Auslegung“, nicht „Erklärung“*]»¹⁷⁰. Alla fissità della spiegazione è necessario contrapporre la metamorficità dell'interpretazione che può davvero garantire un pensiero della differenza: «Interpretazione, non spiegazione. Non c'è nessun fatto concreto, tutto è fluido, inafferrabile, cedevole; le cose

170 Ivi, 2[86], p. 104 (trad. it. p. 92).

più durature sono ancora le nostre opinioni. Conferire senso alle cose [*Sinn-hineinlegen*] – nella maggior parte dei casi si tratta di una nuova interpretazione riguardo a una antica divenuta incomprendibile, che è ora solo un segno»¹⁷¹. *Sinn-hineinlegen* non indica un'azione di appropriazione di senso, ma ancora una volta delinea una prospettiva ermeneutica perché qui per senso si intende costituzione di senso, ovvero un senso sempre partecipato, implicante, giammai isolato. E infatti per Nietzsche l'organico non è soltanto il fisico, il materiale, il fisiologico, ma la fluidità del senso dell'esistenza, quel principio appunto organico e giammai metafisico, che rende vitale il pensiero e non soltanto chi lo pensa. «Il mondo, visto, sentito e interpretato in modo tale che la vita organica si conservi in questa prospettiva di interpretazione [*Auslegung*]. L'uomo *non* è solo un individuo, ma anche la vita organica tutta che continua in una linea determinata. Che *egli* sussista, prova che è anche sussistito in modo di interpretare (pur continuando sempre a essere elaborato), che il sistema di interpretazione non è cambiato. "Adattamento"»¹⁷². Con questo frammento entriamo nel cuore dell'idea nietzscheana di ermeneutica applicata alla volontà di potenza intesa come modulazione di forza organica; anche il riferimento all'"adattamento" va in questa direzione: l'interpretazione non è mera operazione cognitiva, una decodifica che rende qualcosa di 'esterno' all'individuo comprensibile facendolo diventare qualcosa di 'interno'. L'interpretazione come adattamento implica un tutt'uno dell'individuo con il processo interpretativo, inteso come un meccanismo interno, primario, necessario: è questo il senso dell'*auslegendes Dasein*, di quell'«esserici interpretante» di cui si parla ne *La gaia scienza*¹⁷³. Si instaura in siffatto modo una relazione ermeneutica con il mondo primaria che in questa sua primarietà supera la rigida scansione di passato, presente e futuro. Ricordiamo a tal proposito quanto argomentato nella seconda *Inattuale*: «solo con la massima forza del presente voi potete interpretare [*deuten*] il passato. Solo nella più forte tensione delle vostre qualità più

171 Ivi, 2[82], p. 100 (trad. it. p. 88).

172 Ivi, 7[2], p. 251 (trad. it. p. 240).

173 Cfr. *supra*, p. 87, nota 34.

nobili indovinerete ciò che del passato è degno di essere conosciuto e preservato ed è grande»¹⁷⁴. Il peso del passato annichila ogni progettazione per il futuro umiliando la piena appropriazione dell'attualità dell'attimo. Partendo dalla necessità di depotenziare il passato come «affossatore del presente»¹⁷⁵ nella sua eccedenza costrittiva nei confronti della vita e di rendere inerte il suo danno, Nietzsche capovolge l'ordinario rapporto tra passato e presente: non si interpreta più il presente a partire dal passato, ma il passato a partire dal presente. *Ergo* la vita si riprende il ruolo fondamentale che le spetta e non viene sminuita a mera ancella della storia intesa come deposito di certezze inoppugnabili e di credenze ineluttabilmente cariche di risentimento. Nel pensiero nietzscheano, dunque, l'interpretazione acquista fin da subito il carattere di un fenomeno originario dell'esistenza, seppur connotato – in questa fase immediatamente successiva alla metafisica dell'artista fondata sulla lotta epocale e titanica di apollineo e dionisiaco – da un individualismo soggettivistico-vitalistico ritenuto necessario per non rimanere schiacciati dal giogo del passato e vivere il proprio presente in maniera piena per poi progettare il futuro in maniera viva. Ma è nella cosiddetta fase prospettica che l'ermeneutica nietzscheana si dispiega in tutta la sua forza dirompente nei confronti della tradizione, affermando l'interpretazione come l'unico deterrente in grado di fronteggiare la deriva sostanzialistica della metafisica e garantire una verità che non sia mero metodo scienziato. L'interpretazione è la capacità di riscrivere il presente agendo su di esso. La svolta ermeneutica del pensiero nietzscheano inizia con questo passaggio in cui non solo viene connessa in maniera inscindibile la storia alla vita, non solo viene attestato che il passato deve essere vivificato dal presente e non che il presente deve essere mortificato dal passato, ma viene soprattutto indicato come fondamentale il compito dell'interpretare. Si inizia a delineare quello che sarà un motivo essenziale di tutta l'ermeneutica contemporanea di stampo ontologico: per interpretazione si intende un'azione diretta sulla vita

174 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., pp. 293-294 (trad. it. p. 311).

175 Ivi, p. 251 (trad. it. p. 264).

e non una prestazione culturale o intellettuale. L'aspetto vitale dell'interpretazione rende l'ermeneutica una prassi che va al di là di una mera collocazione disciplinare nell'ambito delle scienze dello spirito e la colloca come ricerca di senso.

Strano destino quello del rapporto tra Nietzsche e l'ermeneutica. In linea di principio non esisterebbe filosofo meno ermeneutico di Nietzsche, se consideriamo l'ermeneutica una prassi di continua mediazione tra individui e di spronante e ineludibile dialogo con la tradizione. Eppure sembra anche essere il filosofo più ermeneutico di tutti, se consideriamo l'ermeneutica come l'arte che si fonda sulle prospettive tracciate dalle interpretazioni che a loro volta creano orizzonti di senso plausibili. Nietzsche non è soltanto uno degli autori più studiati, ma uno degli autori più *interpretati*. Perché ha preteso per sé lo stesso feroce scandaglio che ha riservato ai suoi avversari: «dubbio sul dubbio»¹⁷⁶.

Nietzsche, dunque, come il fondatore indiscutibile dell'ermeneutica ontologica contemporanea che però riesce a distruggere anche quello che ha costruito. Proprio perché non lo aveva costruito come una rigida sistematizzazione, ma come una struttura aperta, fluida e polimorfa. Nel momento in cui l'interpretazione viene posta alla base del pensiero ma anche dell'esistenza umana come vincolo primario della soggettività nel contesto del mondo, essa riesce a raggiungere il proprio obiettivo soltanto immolando sull'altare della conoscenza la comprensione. In Nietzsche, infatti, rischia di saltare l'inaggirabilità del *Verstehen*, la necessità della comprensione, anche perché l'interpretazione è già una forma diretta di appropriazione del vivente e sul vivente stesso, che non può mirare soltanto e semplicemente a un comprendere, perché un obiettivo di siffatto genere sarebbe una mediazione inibitoria tale da diminuire la sua volontà di potenza e limitarne l'operare. In questo modo il *Wille zur Macht* può aspirare al conoscere senza filtrare i contenuti attraverso una comprensione interpretativa. Questa, in fondo, potrebbe essere considerata come l'inconfessata pretesa del pensiero nietzscheano: consumare tutte le potenzialità della conoscenza – anche come critica al conoscere stesso così come è stato consacrato dalla tradizione metafisica – senza passare per la mediazione del comprendere. Pre-

176 Cfr. *supra*, p. 155, nota 37.

tesa che si concilierebbe con un mondo e una vita pensati esclusivamente come un accidente privo di valore che coinvolgerebbe nella sua avventura ateleologica anche le vicende del genere umano, per il quale, appunto, non c'è senso alcuno su cui fondare la propria esistenza. Tuttavia la mancanza di senso – il *Sinnlose* nietzscheano – non deve essere pensata come una pretesa, ma una ricerca di senso a tutti gli effetti: proprio per questo l'uomo che non teme più il suo nulla, ovvero l'oltreuomo, non può più riesumare antichi relitti di significato, come le credenze religiose, i principi morali assoluti o le sentenze gnoseologiche incontrovertibili, ma deve porre sopra questo nulla un'audace rielaborazione del senso che in qualche modo riesca a corrispondere a questo nuovo stato di cose, ovvero all'assoluta mancanza di un senso predeterminabile dell'esistente. Nel momento in cui in Nietzsche ciò che salta completamente è il vincolo di una struttura inamovibile del *Verstehen*, a livello ermeneutico nel suo concetto di *Auslegung/Interpretation* non viene meno, come dimostrato dai frammenti succitati, la preminenza della possibilità. Anzi, un'interpretazione intesa in quanto apertura e differenza garantisce un *auslegendes Dasein* non metafisico. Il *Sinnlose* non è il punto di arrivo del pensiero nietzscheano, ma il punto di partenza di un esercizio di metamorfosi finalizzato a diventare oltreuomini diventando ciò che si è.

‘La svolta della svolta’ ermeneutica di Nietzsche è infatti proprio Zarathustra. La ricerca di Zarathustra è orientata a quello che nel testo viene definito come «senso della terra [*Sinn der Erde*]»¹⁷⁷, che non è soltanto l'oltreuomo, ma è soprattutto insegnare l'oltreuomo: «Io voglio insegnare agli uomini il senso del loro essere: che è l'oltreuomo e il fulmine che viene dalla nube oscura uomo»¹⁷⁸. Zarathustra è un maestro di senso, un cercatore di senso che non cede mai a un derelitto nichilismo. Come Nietzsche, Zarathustra impone il nichilismo come domanda non perché egli stesso sia un nichilista, o almeno, non necessariamente per questo. L'essere se stessi nichilisti passa in secondo piano di fronte l'urgenza di pensare il nichilismo: il nichilismo nietzscheano-zarathustriano, infatti, non significa essere nichilisti, ma significa imporre l'inaggirabilità della domanda sul

177 F. Nietzsche, *Zarathustra's Vorrede*, cit., p. 14 (trad. it. p. 6).

178 Ivi, p. 23 (trad. it. p. 15).

nichilismo e di porla come domanda fondamentale dell'esistenza, senza con questo annichilire il senso della terra, che invece rimane intatto seppur nella sua assurdità: «E, in verità, se la vita non avesse senso e io dovessi scegliere un non senso [*Unsinn*], questo sarebbe anche per me il più preferibile dei non sensi»¹⁷⁹. Tutto lo *Zarathustra* è un inno all'intensità e all'attraversamento della vita anche se il suo protagonista è destinato a rimanere un convalescente della malattia di vivere: proprio perché convalescente, Zarathustra conosce della vita il suo nucleo più profondo e instaura con essa una relazione non utilitaristica: ne sono prova i frequenti riferimenti a un concetto filosoficamente vitale come quello di amore che implica una relazione di gratuito coinvolgimento: «è vero: noi amiamo la vita non perché ci siamo abituati alla vita, bensì all'amore»¹⁸⁰.

Amore e vita sono il senso della terra del maestro: Zarathustra è il principio ermeneutico di tutta la filosofia nietzscheana, e verrà sostituito dal ritorno di Dioniso che invece rappresenta un ideale pienamente antiermeneutico. Dioniso non rimuoverà Zarathustra, ma non è un caso che il pensiero nietzscheano nel suo passaggio finale del ritorno di Dioniso – e nel ricongiungimento di questo passaggio con l'iniziale filosofia tragica di ispirazione greca – vivrà una fase distante dalla prospettiva ermeneutica così viva fin dalle *Considerazioni Inattuali*.

Siamo partiti dai rapporti tra *ewige Wiederkunft* e *Wille zur Macht* per tentare di approfondire la fondamentale matrice ermeneutica del pensiero nietzscheano, anche quando può apparire *prima facie* che tale pensiero sia distante da un'ermeneuticità di fondo pensata come ricerca di senso. Non solo, nel momento in cui la volontà di potenza si mostra come una forza formale, mera volontà di volere se stessa in quanto potenza, senza un contenuto, senza un artefice e, soprattutto, senza un fine, un siffatto carattere di indipendenza, di "assolutezza" (contro ogni assoluto) non sembra possedere alcuno spessore ermeneutico. Carattere che è peculiarità principale dell'eterno ritorno, che è tale in fondo proprio perché consiste in un sem-

179 F. Nietzsche, *Von den Lehrstühlen der Tugend*, ivi, p. 34; it.: *Delle cattedre della virtù*, p. 28.

180 F. Nietzsche, *Vom Lesen und Schreiben*, ivi, p. 49; it.: *Del leggere e scrivere*, p. 43.

pre ritornare fuori da ogni contenuto. Secondo Gadamer, addirittura, sia la volontà di potenza che l'eterno ritorno dell'uguale hanno la stessa natura formale dell'imperativo categorico kantiano, perché entrambi si impongono come una forma che così è, senza che si possa su di essa agire o la si possa condizionare in alcun modo¹⁸¹. Tuttavia da ciò non potrebbe conseguire il rischio che lo stesso meccanicismo della scienza e della tecnica moderne abbia un corrispettivo nell'eterno ritorno che, essendo un mero ritornare su di sé senza contenuto, imita la processualità calcolabile dei procedimenti scientifici, dove tutto è già quantificabile e riconducibile a una ripetibilità prestabilita? Questo, però, è ipotizzabile solo se non si considera il grande principio ermeneutico di Nietzsche, secondo il quale non ci sono fatti, ma solo interpretazioni¹⁸². In questo caso bisogna sottolineare però che Nietzsche non vuole negare l'esistenza dei fatti [*Tatsachen*] überhaupt, ma vuole privare di un fondamento inoppugnabile i fatti scientifici, e l'onnipotenza positivistica della scienza negando l'esistenza dei fatti scientifici come "cose in sé", ovvero deliberazioni oggettivamente dogmatiche. Per Nietzsche, infatti, esistono soprattutto interpretazioni fallaci, anzi, tutto il mondo si è retto su interpretazioni sbagliate – come quelle morali e religiose –, e

181 H.-G. Gadamer, *Zwischen Wort und Begriff. Nietzsche und die Metaphysik*, *Zwischen Wort und Begriff. Nietzsche und die Metaphysik*, in M. Riedel (hrsg. von), *»Jedes Wort ist ein Vorurteil«. Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*, Böhlau, Köln/Weimar/Wien 1999, p. 18; it: *Nietzsche e la metafisica*, in *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, a cura di R. Dottori e G. Reale, Vita e pensiero, Milano 2002, p. 151.

182 «Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto fatti", direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni [*Interpretationen*]. Noi non possiamo constatare nessun fatto "in sé"; è forse un'assurdità volere qualcosa del genere. "Tutto è soggettivo", dite voi; ma già questa è un'interpretazione [*Auslegung*], il "soggetto" non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. - È infine necessario mettere ancora l'interprete dietro Interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi. In quanto la parola "conoscenza" abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è interpretabile in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. "Prospettivismo". Sono i nostri bisogni, che interpretano il mondo: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, cit., 7[60], p. 315 (trad. it. pp. 299-300).

nessuno è stato davvero capace di interpretare la pienezza della vita in maniera autentica, perché il deleterio retaggio di un passato così compromesso si è mostrato inamovibile. Dal fatto che non esiste per il pensiero autentico una conoscenza assoluta consegue anche che non esiste, all'interno di un mondo che «racchiude in sé interpretazioni infinite»¹⁸³, «un'interpretazione giusta»¹⁸⁴. L'interpretazione che Nietzsche stesso propone può e deve essere considerata “falsa”, perché non intende porsi sul piano della verità, ma agisce solo su quello della volontà di potenza; non potendo mai raggiungere la verità come principio di stabilità e certezza, infatti, tutto quello che si può ottenere è un accrescimento o una diminuzione del proprio *Wille zur Macht*. L'interpretazione che Nietzsche propone con il suo prospettivismo filosofico è un'azione diretta sulla materia viva della vita e della storia, non può e non vuole essere un'azione culturale tesa a favorire una comprensione, piuttosto tenta di creare le possibilità di vita per il vivente, in quanto la sua stessa «costituzione ontologica»¹⁸⁵ è di per sé già interpretazione. Qui, dunque, per ‘fatti’ Nietzsche non intende la mera datità ontica, che certo non intende contestare, ma il fatto calcolabile, il dato misurabile della scienza.

Nella versione estrema dell'eterno ritorno, quella per numero e non solo per specie, lo sforzo è quello di pensare l'*idem* fuori da ogni teleologismo da una parte e da ogni determinismo meccanicistico dall'altra. Anche questa visione estrema deve essere interpretata zarathustrianamente, ovvero attraverso la suprema accettazione del passaggio del “così fu” al “così volli che fosse”: l'attimo voluto e vissuto pienamente nel suo essere voluto rappresenta una prospettiva di pensiero che conduce l'ermeneutica nietzscheana a porsi fuori dall'ambito inesorabilmente nichilistico delle scienze, fuori dal metodo. In questo modo si realizza quello spirito antiscientifico che aveva portato Nietzsche a comporre nella sua fase illuministica un libro su una scienza gaia, felice, eterea, lontana anni luce dalla pesantezza della filosofia tradizionale. Qui non è soltanto un problema terminologico – che

183 F. Nietzsche *Die fröhliche Wissenschaft*, 374, p. 627 (trad. it. p. 310).

184 «Lo stesso testo ammette innumerevoli interpretazioni: non c'è un'interpretazione “giusta”», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, cit., I[120], p. 39 (trad. it. p. 30).

185 E. Mazzarella, *Nietzsche e la storia*, cit., pp. 55ss.

pure, tuttavia, riveste una sua rilevanza – che vede nel lemma *Wissenschaft* un sapere scientifico che va al di là di rigide categorizzazioni come possono essere quelle delle cosiddette scienze naturali. È un problema di identità, per cui la scienza obiettiva, quella del positivismo, è destinata a divenire un nuovo dogma, a non mettere più in discussione i propri presupposti una volta certificati, a non essere nient'altro che una nuova metafisica.

Quella di Nietzsche non è una lotta con la tradizione, è una resa dei conti. Non è un colloquio, è un corpo a corpo che non prevede necessariamente sopravvissuti. Non è una ricerca di giustezza né tantomeno di giustizia, ma di senso. Il senso non è qualcosa che necessariamente ci accompagna o benedice i nostri giorni, ma qualcosa che ogni giorno dobbiamo costituire costituendo noi stessi, qualcosa che noi stessi ci inventiamo, ci costruiamo, azzardiamo senza pretesa alcuna di universalità o di oggettività. Siamo soliti ritenere che il tempo lineare sia oggetto di pensiero mentre il tempo circolare sia oggetto di credenza. Che il primo abbia introdotto una necessaria razionalizzazione riuscendo a superare il mito e la poesia a cui il secondo è irrimediabilmente consegnato. Scopo della dottrina dell'eterno ritorno nietzscheano è altresì quello di dimostrare che anche il tempo lineare è un'utopia, almeno al pari di quello circolare. Nessuno di noi potrà esperire la verità del tempo lineare così come è da sempre impossibile esperire la verità del tempo circolare. Questa aporia non può essere superata con strumenti gnoseologici, ma soltanto “amando” l'eternità, soltanto volendo il passato fino in fondo.

Ritorniamo ancora una volta davanti al concetto fondamentale dell'eterno ritorno, a quel passato pensato come futuro e non più come “affossatore del presente”, a quel passato che sempre continua a vivere ma non in ciò che per noi è passato, ma nel passare stesso che è la nostra esistenza. Ritorniamo a Zarathustra e alla scoperta rivoluzionaria dell'eterno ritorno come una filosofia del tempo che pensa l'attimo voluto e non soltanto quello esperito dei cicli naturali, cercando di pensare così l'umano come punto di intersezione di tempo e volontà.

8. Sete di oblio e inganno della memoria

*Qualsiasi cosa è preferibile a questa allerta
permanente, a questa criminale assenza di oblio.*

Emil Cioran¹⁸⁶

Secondo quanto proposto in queste pagine, sussistono nel pensiero nietzscheano fondamentalmente due insegnamenti di eterno ritorno: l'eterno ritorno di Dioniso e l'eterno ritorno di Zarathustra. L'ennesima declinazione del *principium differentiationis*: l'eterno ritorno di Dioniso pensa qualcosa di *differente* rispetto all'eterno ritorno di Zarathustra, ma non soltanto perché il primo pensa il tempo come attimo esperito, mentre nel secondo il tempo è pensato come attimo voluto. La differenza più profonda è insita in quella che in realtà è prima di tutto una concordanza, ovvero la connessione di eterno ritorno e oblio. Entrambi, sia l'eterno ritorno di Dioniso che l'eterno ritorno di Zarathustra, si fondano infatti *sull'oblio e non sulla memoria*. Entrambi scardinano concezioni sedimentate e fin troppo inamovibili, eppure con una differenza dirimente: in Dioniso l'oblio è essenzialmente oblio di sé, mentre in Zarathustra l'oblio è il nuovo inizio del bambino delle *Tre metamorfosi*. Ma procediamo per gradi.

L'eterno ritorno non può pensare l'eternità del passato come un rifugio, una tutela di quanto c'è di più fuggevole e impossibile da afferrare nella vita, ma come la celebrazione dell'immanente. Con l'eterno ritorno Nietzsche riesce a distruggere ogni mitologia sul passato, perché si pone come obiettivo quello di distruggere ogni mitologia della memoria. La memoria come un balsamo che rende il passato «più vicino, più fedele e il suo accostarsi infinitamente tenero», così come poetato nell'ottava *Elegia duinese* di Rilke¹⁸⁷, indica certo una volontà di potenza, ma una volontà di potenza come volontà di dominio e di possesso e non una volontà di potenza come volontà di verità e volontà di niente, ovvero come “pathos dell'affermazione”. Solo l'oblio può essere

186 E. Cioran, *Al culmine della disperazione*, trad. di F. Del Fabbro, C. Fantechi, Adelphi, Milano 19986, pp. 11-12.

187 R.M. Rilke, *Die achte Elegie*, cit., vv. 47-48, p. 715 (trad. it. p. 93).

autentica volontà di potenza pensata non più come un'affermazione intesa come forza di espansione, ma pensata finalmente come forza di accettazione.

È noto quanto Nietzsche abbia rivoluzionato l'ordinaria concezione di oblio inteso come mera rimozione, come eliminazione finalizzata a una sparizione: «Quanto all'oblio, esso è ampiamente obliato dai filosofi (a parte Nietzsche), poiché è considerato semplicemente come il nemico che la memoria combatte, l'abisso da cui la memoria strappa il ricordo»¹⁸⁸. Ed è sempre Ricœur ad argomentare che «ci si accontenta comodamente di considerare l'oblio come il contrario della memoria, il suo nemico: la memoria come dovere, lotta contro l'oblio, e l'oblio come minaccia, dalla quale salvare il passato»¹⁸⁹. Va cercata una nuova strada. L'oblio come concetto pienamente negativo in quanto non memoria, mancanza di ricordo, assenza di reminiscenza, a favore di un concetto fecondamente più ambiguo, variegato, che rimandi a un'intrinseca negatività e positività, debolezza e forza, deve essere messo in discussione così come accade in effetti fin dalle analisi della seconda *Inattuale*, per le quali «per agire ci vuole oblio [*Vergessen*]: come per la vita di ogni essere organico ci vuole non soltanto luce, ma anche oscurità»¹⁹⁰. La coappartenenza di luce e oscurità evoca immediatamente una costitutività primaria che è esattamente quello che chiede di pensare Nietzsche in riferimento all'oblio per giungere alla tesi forse più celebre di tutte, quella che sancisce che «è possibile vivere quasi senza ricordo [*Erinnerung*], anzi vivere felicemente, come mostra l'animale; ma è assolutamente impossibile vivere in generale senza oblio [*Vergessen*]»¹⁹¹. Già in questo testo il dimen-

188 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris 2000; it.: *La memoria, la storia, l'oblio*, a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

189 Paul Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Wallstein, Göttingen 1998, p. 131; it: *Ricordare, dimenticare, perdonare*, introduzione di R. Bodei, trad. di N. Solomon, il Mulino, Bologna 2004, p. 99.

190 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., p. 250 (trad. it. p. 264).

191 *Ibidem*.

ticare inizia a delinearci come una forza attiva e positiva, come un potere [*können*] che apre e non come una chiusura: «Ma sia nella massima, sia nella minima felicità, è sempre una cosa sola quella per cui la felicità diventa felicità: il poter dimenticare [*Vergessen-können*]»¹⁹². Ma Nietzsche non parla solo di dimenticare [*Vergessen*], ma anche di dimenticanza [*Vergessenheit*] perché già in questo testo risulta per lui interessante il *Sinn* e l'*Unsinn* di questa forma di oblio nel momento in cui afferma che è la vita ad avere bisogno della dimenticanza e in determinate condizioni anche del suo annientamento¹⁹³. L'oblio inizia a delinearci proprio come un *principium differentiationis*, capace di trattenere in sé forze centrifughe e forze centripete, volontà di potenza negative e positive, come proprio sembra già presagire la celebre forza plastica [*plastische Kraft*]¹⁹⁴ di cui si parla nel testo. Ma è nel noto primo aforisma della seconda dissertazione della *Genealogia della morale* – testo che può essere considerato una sorta di ‘specchio’ della seconda *Inattuale* – che Nietzsche riprende questa sua idea originale e originaria tematizzando ancora una volta un’idea di un oblio attivo e creativo, una vera e propria capacità di oblio, una *Vergesslichkeit* pensata come una *wirkende Kraft*, una forza agente che si pone come una forza attiva, positiva [*ein aktives, im strengsten Sinne positives*]¹⁹⁵ nel suo inaggirabile vincolo con la vita.

192 *Ibidem*.

193 Ivi, p. 268 (trad. it. p. 285).

194 Ivi, p. 271 (trad. it. p. 286).

195 «Allevare un animale, cui *sia consentito far delle promesse* – non è forse precisamente questo il compito paradossale impostosi dalla natura per quanto riguarda l'uomo? Non è questo il vero e proprio problema dell'uomo? ... Il fatto che questo problema sia risolto fino a un alto grado dovrà apparire tanto più sorprendente a colui che sa pienamente apprezzare la forza agente in senso contrario, quella del *dimenticare*. Dimenticare non è una semplice *vis inertiae*, come ritengono i superficiali, ma piuttosto una facoltà attiva, positiva nel senso più rigoroso, d'inibizione, cui è da ascrivere la circostanza che qualsiasi cosa venga da noi vissuta, sperimentata, assunta nella nostra intimità, entra tanto poco nella nostra coscienza nello stato di digestione (si potrebbe chiamarlo «appropriazione spirituale») quanto poco vi entra l'intero multiplo processo con cui si svolge il nostro nutrimento corporeo, la cosiddetta “assimilazione”. Chiudere di tanto in tanto porte e finestre della coscienza; restare indisturbati dal rumore e

Siamo abituati a pensare che la memoria salvi. Che salvi dall'oblio. Che renda eterno nel ricordo ciò che eterno altrimenti non potrebbe essere. Che elevi dal transeunte e dall'effimero per conservare in una condivisione immortale. È proprio questa visione a essere destinata alla decostruzione dall'eterno ritorno di matrice zarathustriana. Nietzsche non è un filosofo della memoria. Non ha mai creduto nel suo potere salvifico, capace di riscattare la perdita. Fin dalla seconda *Inattuale* Nietzsche ha elevato l'oblio a necessaria disposizione umana a favore della vita: solo

dalla lotta con cui il mondo sottostante degli organi posti al nostro servizio svolge la sua collaborazione od opposizione; un po' di silenzio, un po' di *tabula rasa* della coscienza, affinché vi sia ancora posto per il nuovo, soprattutto per le funzioni e i funzionati più nobili, per governare, per prevedere, per predeterminare (il nostro organismo è infatti organizzato oligarchicamente) – è questo il vantaggio [...] della dimenticanza attiva, una guardiana, per così dire, una sorvegliante dell'ordine spirituale: per cui occorrerà subito considerare in che senso nessuna felicità, nessuna serenità, nessuna speranza, nessuna fierezza, nessun *presente* potrebbe esistere senza capacità di dimenticare. L'uomo in cui questo apparato d'inibizioni subisce danneggiamenti e funziona con intermittenza è paragonabile a un dispeptico (e non soltanto paragonabile) – non arriva “a capo di nulla” ... Appunto questo animale necessariamente oblioso, nel quale il dimenticare rappresenta una forza, una forma di *vigorosa* salute, si è ora plasmato con l'educazione una facoltà antitetica, una memoria, mediante la quale in determinati casi l'oblio viene sospeso – in quei casi cioè in cui si tratta di fare una promessa: è quindi in gioco non già una semplice impossibilità di liberarsi nuovamente dell'impressione una volta incisa, non già la semplice indigestione di una parola una volta ipotecata, di cui non si riesce a sbarazzarsi, bensì un attivo non *volere* tornare a liberarsi, un continuare ancora a volere quel che si è voluto una volta, una vera e propria *memoria della volontà*: cosicché tra l'originario «io voglio», «io farò» e il caratteristico scaricarsi della volontà, il suo *atto*, può essere agevolmente interposto un mondo di nuove cose sconosciute, di circostanze e persino di atti volitivi, senza che questa lunga catena del volere abbia a incrinarsi. Ma che cosa non presuppone tutto ciò! Quanto deve aver prima imparato a separare l'accadimento necessario da quello casuale, a pensare secondo causalità, a vedere e ad anticipare il lontano come presente, a saper stabilire con sicurezza e calcolare e valutare in generale quel che è scopo e quel che è mezzo in tal senso – quanto, a questo fine, deve prima essere divenuto, l'uomo stesso, *calcolabile, regolare, necessario*, facendo altresì di se stesso la sua propria rappresentazione, per poter alla fine rispondere di sé *come avvenire*, allo stesso modo di uno che fa promessa!», in F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, cit., pp. 291-292 (trad. it. pp. 255-256).

l'oblio vitalizza l'esistenza, impedisce ogni cristallizzazione autoreferenziale e ogni autocompiacimento ingannatorio. Soltanto l'oblio impedisce alla storia di sclerotizzare la vita, all'istituzione di schiacciare l'istinto, all'imposizione di soffocare l'opposizione. L'oblio non è, come pure pensa Ricœur, la condizione di possibilità della memoria¹⁹⁶, bensì una dimensione totalmente differente. Quello che chiede Nietzsche non è una titanica rimozione, ma il coraggio di assumere su di sé l'onere dell'impossibilità di ogni irenismo sintetico e di cercare di pensare fino in fondo un oblio che non abbia debito alcuno anche *via negationis* con la memoria.

La memoria è ciò che resta. Ciò che appare stabile nel suo rassicurarci. Nell'eterno ritorno non c'è memoria perché non può esserci memoria. Ovvero, non c'è alcun potere salvifico della memoria. Anzi, se ci fosse, non ci sarebbe alcuna possibilità del ritorno, e soprattutto questo ritorno non potrebbe mai essere davvero eterno. Il ritorno dell'eterno non può essere ricordato senza perdere la sua identità: diverrebbe un ritorno tra gli altri, oggetto di memoria di un soggetto che è convinto di poter ricondurre a sé ogni conoscenza possibile. Per l'eterno ritorno ci vuole oblio, ci deve essere oblio. La memoria pretende di riempire il vuoto. L'oblio è quello stesso vuoto che la memoria pretende di riempire. La memoria fornisce alibi che lo stesso oblio rivela come insostenibili. La memoria non vuole soltanto conservare, ma anche e soprattutto legittimare, giustificare. L'oblio non ha una funzione se non quella di rendere vivo l'attimo che passa.

Nella memoria l'eterno ritorno si sviscerisce, diventa un feticcio, un simulacro, un'immagine cristallizzata. L'eterno ritorno non intende dimostrare che la memoria è inutile, ma che la memoria non garantisce davvero l'eternità e non la restituisce perché l'unica eternità che può pensare è un'eternità come stabilizzazione di una presentificazione che cristallizza e immobilizza. Che quello che pensiamo per abitudine che renda eterni, in realtà non può farlo. Soltanto l'assoluta inattualità di un ritorno come quello della *Lehre* nietzscheana può rendere eterni. Il flusso del dive-

196 Si cfr. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, cit., p. 28 (trad. it. p. 11).

nire, trascinando il transeunte all'indietro, lo trascina in realtà *oltre*. Cosa che l'*avanti* dello scorrere tradizionale del tempo lineare non potrà mai fare.

Con questo gesto di radicale sovversione, Nietzsche si pone contro uno dei cardini della tradizione occidentale fin dalle sue origini. Per i greci i rapporti tra *Mnemosine* e *Aletheia*, tra memoria e verità, sono sempre stati strettissimi, ed è proprio questo legame che Nietzsche di fatto annienta per poter sperimentare fino in fondo il suo *autentico* eterno ritorno, quello che noi riteniamo di dover ricondurre all'insegnamento zarathustriano. Fin dalle grandi epopee poetiche, per gli antichi Greci non esiste verità senza memoria: «La parola del poeta, come essa si sviluppa nell'attività poetica, è solidale a due nozioni complementari: la Musa e la Memoria. Queste due potenze religiose delineano la configurazione generale che dà all'*Aletheia* il suo significato reale e profondo»¹⁹⁷. Lo stesso Platone ha costruito tutta la sua filosofia sulla forza incontrastata della reminiscenza, della coincidenza di sapere e ricordare: τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν, «cercare e apprendere sono, nel loro complesso, anamnesi»¹⁹⁸, fondando di fatto un'eternità del passato metafisica che non può svincolarsi dal suo intendere l'eternità come fondamento incontrovertibile. Proprio perché il fondamento è quella reminiscenza, quella memoria che permette il sapere nella sua totalità e che solo può corrispondere a quella pitagorica immortalità dell'anima che si impone in tale contesto come un assunto indubitabile. Tutta la cultura occidentale è vincolata indissolubilmente a questa immortalità della reminiscenza, a questa intoccabilità quasi sacra del ricordo, che garantisce la continuità della cultura umana stessa e che come tale non può essere messa in alcun modo in discussione.

La critica all'onnipotenza della memoria è uno dei gesti più temerari che siano stati compiuti contro la metafisica occidentale. Essa rientra nella critica al platonismo inteso come veleno del manichei-

197 M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris 1967, p. 10; it.: *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, tr. di A. Fraschetti, Laterza, Bari 1977, p. 1.

198 Platone, *Menone*, 81D.

smo tra mondo dell'aldilà e mondo dell'aldiquà che secondo Nietzsche ha intossicato non solo la cultura, ma anche la società, la politica, le istituzioni, e in generale il vivere comune. Ed è esattamente anche questo ciò contro cui si deve combattere quando si contesta la supremazia della memoria a favore dell'eternità dell'oblio: «solo attraverso l'oblio l'uomo può giungere a credere di possedere una 'verità'»¹⁹⁹, affermava già delle illuminanti intuizioni presenti in *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Con la teoria dell'eterno ritorno Nietzsche prende definitivamente congedo dalla metafisica platonica che egli stesso identificava come la matrice concettuale più salda e duratura del pensiero occidentale. Prende infatti congedo dall'egemonia anamnestic della conoscenza, dall'impossibilità di salvare il sapere fuori dalla memoria del sapere stesso. Se il tempo è destinato a ritornare, non solo non c'è propriamente bisogno della memoria, ma non è la memoria quello che rende eterno, a rendere eterno è soltanto l'evento stesso del ritorno. Già nel saggio del 1873 sulla verità, quando si era ancora alla ricerca di qualcosa come una 'verità', l'oblio si configura come una dimensione strettamente legata alla conoscenza esistenziale più profonda. E proprio questo oblio, che negli scritti giovanili inizia già a imporsi come l'unica possibilità di non sottomettersi al *diktat della salvezza*, trova nella dottrina della *ewige Wiederkunft* la sua realizzazione suprema nell'accettazione dell'attimo voluto. L'uomo ha bisogno di inventarsi la memoria, per avvicinare quello che in realtà è paradossalmente sprofondato in una lontananza irredimibile. Poiché la memoria non è una necessità, è niente di più che un'invenzione dell'uomo e come tale imprime sempre il sigillo dell'illusione. La memoria riconcilia oppure allontana, facendo vedere solo raramente le cose come realmente sono. È da questo inganno che nasce la falsa percezione della vicinanza del passato, umanamente impossibile, anche solo perché fisicamente irrealizzabile. Grazie all'inganno della memoria – o per colpa di esso – il passato ci appare come qualcosa di vicino, totalmente cristallizzato nella sua inamovibile realtà e quindi in fin dei conti irraggiungibile. Il passato diventa una realtà più solida, potente e *stabile* del futuro che, presto o tardi, diventerà reale, ma

199 F. Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussenmoralischen Sinne*, cit., p. 878 (trad. it. p. 358).

giammai adesso, nel suo inesorabile non-ancora. Perdendo il carattere essenziale di perdita, il passato impone il suo essere-stato sul non-ancora del futuro. Nietzsche ha dimostrato la necessità di una decostruzione della memoria: se il passato è destinato a ritornare in primo luogo come perdita, la centralità della memoria cessa di imporsi come ineludibile, diventando addirittura qualcosa di dannoso. Il ritorno della perdita annienta il bisogno di ricordare, perché ciò che ritorna è eternamente uguale, è eternamente ciò che si perde, ovvero si perde nel ritorno stesso e quindi nella vita stessa, e non fuori dalla vita, in una struttura del pensiero esterna come è alla fine quella relativa alla memoria, a tutti gli effetti posticcia, inautentica. Il ritorno del passato: nella seconda *Inattuale* esso era il nemico da abbattere, il vero obiettivo polemico strutturato su una rigida impostazione antistoricistica. Adesso è giunto il momento di rivalutare ciò che era stato deriso e rimosso, ma sempre alla maniera nietzscheana: non per decretarne la maggiore forza plastica e di conseguenza la maggiore volontà di potenza, ma per rivitalizzare fino in profondità il progetto di una critica che vantava in ogni caso il grande pregio di favorire la vita stessa contro il potere inibente e narcotizzante di una storia intesa come istituzione soffocante e totalizzante. In una visione ancora più ferocemente antistorica e antistoricistica: il passato non è qualcosa che va cercato per poi essere tutelato oppure osteggiato, non è qualcosa che va recuperato per poi essere venerato oppure criticato, ma qualcosa che già c'è, qualcosa che sempre esiste nel ritorno della perdita. La storia critica condanna il passato, ma non per sostituirlo, ma per accettarlo fino in fondo, per accettare il fatto che noi siamo anche quel passato condannato dal nostro stesso tribunale. L'oblio non è rimozione, non è sostituzione, è un oblio attivo, riproduttivo, dinamico, metamorfico, non il banale rifiuto di segreti traumatici, ma l'attestazione di vivere la storia che si è nella pienezza del suo richiamo alla creatività più impetuosa. Questo obiettivo si realizza solo nell'orizzonte dell'eterno ritorno, perché paradossalmente diviene inutile. In cui il passato non viene in alcun modo superato, ma è destinato a ritornare. Solo nel ritorno avviene davvero il superamento perché si abbandona ogni idolatria della sostituzione.

Nietzsche celebra nell'eterno ritorno l'apoteosi della sua critica alla coscienza storica dello storicismo. E proprio attraverso

l'eternità del passato, una dimensione che, a una prima, superficiale disamina può apparire come l'imposizione di una onnipervasività della matrice storicistica, e che invece in realtà ne sancisce la fine definitiva. Come abbiamo già avuto modo di constatare, nella seconda *Inattuale* il passato, se non gestito dalla forza plastica, tende a diventare "affossatore del presente", ad assoggettare l'individuo privandolo della sua creatività e progettualità. Nell'eterno ritorno paradossalmente il passato perde questo carattere di negatività. Diciamo paradossalmente, perché in realtà cosa ci sarebbe di più affossatore del presente di un passato destinato continuamente a ritornare su di sé? Non è in tal caso proprio il passato a soffocare ogni intraprendenza umana, incanalando tutte le esperienze e gli eventi in un destino già vissuto? Eppure nell'eterno ritorno Nietzsche volutamente attribuisce i caratteri del futuro al passato²⁰⁰: quelle che siamo soliti pensare essere caratteristiche del futuro, l'apertura e la possibilità *in primis*, vengono da Nietzsche riferite invece al passato, perché nell'eterno ritorno il passato apre un mondo di possibilità, l'unico umano, all'umano stesso.

La memoria rappresenta, filtra, decodifica, e per questo inganna. L'eterno ritorno non può essere propriamente 'ricordato', perché il ricordo stesso è destinato a ritornare. Senza salvezza alcuna. Fuori da ogni rappresentazione e rappresentabilità. La memoria millanta di custodire l'essenza di ciò che è perduto, ma in realtà fa soltanto diventare quel che è perduto qualcosa di diverso da se stesso promettendo di riscattare questo carattere, in realtà essenziale e imprescindibile, di perdita. La memoria pretende di presentificare, di rendere presente ciò che non solo è assente, ma è soprattutto andato perduto nella sua stessa assenza. In questo modo la memoria si configura come la pretesa di addomesticare la perdita che, nel suo essere inaddomesticabile, può essere invece rispettata soltanto dall'oblio e nell'oblio. Il vuoto non è uno spazio che si può riempire senza diventare altro da se stesso. L'eterno ritorno non riempie nessun vuoto, attesta soltanto che proprio questo vuoto, nel ritorno, è eterno.

200 Cfr. *supra*, pp. 181ss.

Lungi dall'essere un "principio selettivo" come invece proposto da Deleuze²⁰¹, l'eterno ritorno può essere pensato in realtà proprio come il contrario di ogni selettività. Deleuze incardina la dottrina dell'eterno ritorno in un principio selettivo garante di se stesso per cui a ritornare non possono giammai essere forze reattive e quindi contrarie all'eterno ritorno, ma soltanto forze attive che ne corroborino la destinale necessità. Se tornassero forze opposte all'eterno ritorno, non ci sarebbe più eterno ritorno come principio essenziale della differenza. I presupposti teorici di una siffatta interpretazione sono in parte giusti, ma si sviluppano in maniera contraddittoria: se l'eterno ritorno deve essere pensato nella prospettiva della differenza, il principio selettivo è già di per sé un limite di questa differenza e l'impossibilità del ritorno in presenza di forze opposte al ritorno non è di certo un'obiezione valida se si considera che tutto l'insegnamento elaborato da Nietzsche si pone prima di tutto come pervicace scardinamento della concezione lineare, ordinaria, facilmente comprensibile del tempo. Un tempo che è pieno di sé e che non si cura di niente che potrebbe contraddirlo non è il tempo dell'eterno ritorno. Che è tale proprio perché consente di pensare il ritorno di tutto ciò che è e di tutto ciò che accade, anche di «cose come queste, che in tal caso potrebbero anche suscitare il riso, e cioè come il capello, il fango, il sudiciume e altro che sia di natura vile e spregevole al massimo grado»²⁰². E così Nietzsche riesce finalmente a superare il suo grande nemico Platone, sovvertendo ogni gerarchia della verità, quale in ultima analisi si propone di essere la teoria delle idee. Anche il capello e il fango, che per Platone non avevano alcuna dignità filosofica, né sono in alcun modo oggetto degno di memoria, sono destinati a ritornare nella perdita e quindi a vivificare nel futuro l'esistente di quel passato che essi stessi sono. Una teoria, quella platonica, alla fine anch'essa selettiva e di conseguenza da superare. Paradossalmente il problema dell'interpretazione di Deleuze è quello di rischiare di essere troppo

201 Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., pp. 77ss. (trad. it. pp. 102ss.).

202 Platone, *Parmenide*, 130c, in *Opere*, vol. I, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 528.

nietzscheana, ovvero di voler applicare il metodo nietzscheano in maniera autoreferenziale. Nietzsche non è soltanto un pensatore rivoluzionario, è anche un pensatore profondamente conservatore. Se lo si interpreta solo sotto una luce rivoluzionaria, non lo si può comprendere fino in fondo. Nell'ambito dell'eterno ritorno è quello che viene dimenticato a essere eterno. Quello che non è stato considerato, onorato, compiaciuto, anche solo riconosciuto come meramente esistente, è proprio quello che viene fatto ritornare. Non soltanto quello che la memoria garantisce come futuro. Nell'interpretazione dell'eterno ritorno di Deleuze come principio selettivo agisce paradossalmente il *diktat* heideggeriano che vede nell'eterno ritorno un'identificazione fortissima, se non addirittura totale, con la volontà di potenza: «ma in che senso l'eterno ritorno è selettivo?» chiede il filosofo parigino rispondendo: «anzitutto perché, in quanto pensiero, fornisce alla volontà una regola pratica, tanto rigorosa quanto quella kantiana»²⁰³, ma anche perché esso elimina «dal volere tutto ciò che ricade al di fuori dell'eterno ritorno, lo restituisce alla propria integrità, lo fa diventare creativo realizzando così l'equazione volere = creare»²⁰⁴. L'eterno ritorno come pensiero «etico e selettivo» non implica dunque soltanto il primato della prassi, ma il primato di una prassi tesa a uniformare le istanze estreme della volontà di potenza. Soltanto ciò che si impone, che riesce a ingurgitare la debolezza dell'inerzia, può davvero ritornare e soltanto ciò lo farà. In questo modo la selezione è espressione del 'trionfo' della volontà di potenza: la dottrina dell'eterno ritorno diventerebbe nell'orizzonte del pensiero nietzscheano una dottrina definitiva, senza remore né imperfezioni, che concretizza l'ideale dell'oltreuomo in maniera compiuta. Eppure nella parabola di Zarathustra noi non assistiamo a questo 'trionfo': sappiamo che l'insegnamento non può diventare mai dottrina. Nonostante in un frammento risalente all'estate-autunno 1881 sembri che l'autore vada proprio in direzione di una selezione corroborante: «la mia

203 Ritorna anche in questo caso un riferimento alla morale kantiana, così come abbiamo visto essere presente in Gadamer; cfr. *supra*, p. 218.

204 Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 78 (trad. it. pp. 102-103).

teoria dice: vivere in modo tale che tu debba *desiderare* di rivivere, questo è il compito – e *in ogni caso* rivivrai! Colui al quale l'aspirazione dà il sentimento supremo, aspiri a qualcosa; colui al quale la quiete dà il sentimento supremo, si acquieti; colui al quale l'inserimento in un ordine, il seguire, l'obbedienza, danno il sentimento supremo, obbedisca. Solo, *cerchi di acquistare la coscienza di ciò che* gli dà il sentimento supremo, e non rifugga da *alcun mezzo*! È in gioco *l'eternità!*»²⁰⁵. Sembra, ma, come analizzeremo in modo più puntuale successivamente, è proprio quel «in ogni caso» a rendere inerte ogni principio selettivo: se a ritornare sono soltanto le forze destinate ad affermare l'eterno ritorno, allora davvero quest'ultimo sarebbe l'imposizione onnipervasiva di una volontà titanica di stabilizzare il transeunte riuscendo a riempire ogni vuoto dell'esistenza tramite lo scandalo del possesso del passato. L'eterno gioco del ritorno, invece, avviene «in ogni caso». La 'selezione', finalizzata al raggiungimento del «sentimento supremo» (ovvero di ciò «che dà la coscienza» del compito, dell'eterno ritorno), è solo un «mezzo», e tra l'altro come tale non esclude alcun mezzo.

L'eterno ritorno di matrice zarathustriana non implica alcun possesso: lo sguardo di Zarathustra è uno sguardo che sprona a divenire un oltreuomo, ma che non può appartenere a chi riesce a realizzare tale aspirazione somma. Zarathustra rimane un maestro che conosce la «povertà di chi è più ricco», la povertà del possesso: «Oggi voglio essere ospitale / verso ciò che è molesto, / anche verso il destino non voglio esser spinoso / — Zarathustra non è un riccio. / L'anima mia, / con la sua lingua ingorda tutte / le cose buone e cattive ha già gustato, in basso / si è immersa in ogni profondità»²⁰⁶. *In jede Tiefe*: in ogni abisso Zarathustra rimane maestro proprio perché non è un riccio e accoglie tutto ciò che gli è proprio, tutto ciò che è umano. Se Zarathustra avesse realizzato in pieno il suo scopo, non ci sarebbe stato bisogno, nell'economia della filosofia nietzscheana della seconda metà degli anni Ottanta, dell'imperioso ritorno di Dioniso. Che invece

205 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[163], p. 505 (trad. it. 11[268], pp. 368-369).

206 F. Nietzsche, *Von der Armut des Reichsten*, cit., p. 407 (trad. it. p. 65).

ritorna, perché è il solo che davvero potrebbe aspirare a compiere il destino dell'oltreuomo, ovvero l'eterno ritorno, come possesso. In tal caso non ci sarebbe stato il crollo di Zarathustra che racconta, anticipandolo, quello di Nietzsche, che non riesce a salvarsi proprio perché l'eterno ritorno non è soltanto un principio etico-pratico e tantomeno un principio selettivo. Ma indica la necessità stessa del ritorno, il fatto cioè che soltanto pensando che tutto, dalle cose più infime a quelle più impregnate di volontà di potenza, debba ritornare, si può veramente pensare il tempo nella sua eternità lontano da ogni vincolo prestabilito dalla separazione oppositiva delle dimensioni cronologiche di passato, presente e futuro. Nell'eterno ritorno non ci può essere alcuna suddivisione oppositiva di passato, presente e futuro, perché tutte e tre queste dimensioni si raccolgono insieme nella differenza del ritorno stesso. «E questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna, e persino questo chiaro di luna e io e tu bisbiglianti – non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta?»²⁰⁷: la celebre domanda di fronte alla porta carraia è assolutamente incompatibile con un principio di selezione. Un chiaro di luna equivale a livello ontologico a un ragno, entrambi hanno la stessa dignità di fronte a ciò che non giudica eppure condanna, il tempo.

L'eterno ritorno è possibile solo quando il rapporto con il passato non è legato a un qualunque rapporto dotato di contenuto riguardo al passato e di volontà riguardo a chi istituisce il rapporto – un desiderio di rivalsa, di rettifica, di comprensione, il dolore ecc. ecc. –, ma è rapporto con il passato semplicemente come passato. Solo così può 'ritornare' eternamente uguale, in ogni altro caso ciò che si vuole è di farlo tornare 'altro'. Come nella visione storicistica che pretende di imporre gerarchie assiologiche, perché pretende di possedere il tempo anche soltanto pretendendo di possedere il passato, come qualcosa che si può padroneggiare nel ricordo, qualcosa che permane, che si può riavere in qualche modo, secondo qualche illusione. L'eterno ritorno invece impedisce di pensare il passato in termini di possesso. Non si può possedere qualcosa che è destinato a ritornare. Perché non si può possedere qualcosa che ritornerà per essere di nuo-

207 F. Nietzsche, *Vom Gesicht und Räthsel*, cit., p. 200 (trad. it. p. 192).

vo perso. Nel passato ritornante avviene il massimo della sottrazione, perché nell'eterno ritorno siamo destinati a perdere per sempre il passato e a vivere la costitutività dell'assenza che è la nostra stessa esistenza. Non è un caso che in un brano sull'eterno ritorno Marco Aurelio affermi: «Solo il presente, infatti, possono perdere, dal momento che anche possiedono solo questo e non si può perdere quello che non si possiede»²⁰⁸. Non si può perdere ciò che non si possiede, quindi possiamo perdere solo quello che possediamo, il tempo, che viviamo perdendo, che viviamo nell'assenza della perdita che è il nostro stesso esistere.

La memoria è uno dei pilastri della speranza umana: l'eterno ritorno lo distrugge proprio perché gli uomini venerano la memoria in quanto può diventare per loro l'unico modo di vivere davvero la vita. Perché non possono e non riescono a vivere la vita nel momento in cui essa accade e sono capaci di viverla solo nel ricordo, solo nella mediazione, solo in una presentificazione che, nel suo essere 'costruita', diventa salda e stabile. L'eterno ritorno di Zarathustra mette in crisi l'idolatria del possesso, mentre l'eterno ritorno di matrice dionisiaca segna la negazione della mediazione, per questo segnando la negazione dello stesso Zarathustra e il trionfo di Dioniso. Nella memoria viviamo quello che non riusciamo a vivere direttamente nell'esperienza. Nel bene e nel male preferiamo vivere l'esperienza nel passato perché

208 «Anche se tu dovessi vivere tre volte mille anni e altrettanto volte diecimila anni, tuttavia ricordati che nessuno perde altra vita se non quella che sta vivendo, né vive altra vita se non quella che perde. Così l'esistenza più lunga e quella più breve vengono ad essere la stessa cosa. Il presente, infatti, è uguale per tutti, e uguale è dunque anche il tempo che passa, e così il tempo che si perde appare brevissimo. Infatti nessuno mai potrebbe perdere né il passato né il futuro; perché ciò che uno non ha, chi mai potrebbe prenderglielo? Di queste due cose bisogna dunque ricordarsi sempre: in primo luogo tutto è sempre uguale dall'eternità e si ripete secondo cicli periodici, e non v'è differenza alcuna tra il vedere le stesse cose per cent'anni, per duecento o per tutta l'eternità; in secondo luogo colui che è destinato a morire vecchissimo e colui che è destinato a morire giovanissimo subiscono la stessa perdita. Solo il presente, infatti, possono perdere, dal momento che anche possiedono solo questo e non si può perdere quello che non si possiede», in Marco Aurelio, *Pensieri*, Libro II, 14, in *Scritti. Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, a cura di G. Cortassa, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1984, pp. 254-255.

troppo spesso siamo incapaci di viverla veramente, nel presente. L'eterno ritorno è anche e proprio l'unica possibilità di superare questo immobilismo.

L'eterno ritorno non supera la perdita, la eternizza. Il ritorno non ha bisogno della memoria per l'eterno. Il ritorno ha bisogno solo di se stesso.

Perché non basta una vita per viverla. Neanche solo per comprenderla. E quindi sugli accadimenti che compongono la nostra esistenza noi ci ritorniamo su, continuamente li ripensiamo, non li lasciamo andare via, fino a pretendere di presentificarli nella memoria, di fissarli nel ricordo. Nella sua ansia di possesso mai ottenuto, l'eterno ritorno è proprio questo: lasciare andare via, non pretendere di trattenere ciò che sfugge, perché proprio ciò che sfugge è destinato a ritornare. *Solo l'oblio può pensare davvero l'attimo.*

Quell'attimo da cui, davanti alla porta carraia, partono le vie di passato e futuro rimarrà sempre l'impensabile per l'uomo e per la filosofia, perché il pensiero riempie oppure svuota di contenuti l'attimo che è invece sempre pieno e sempre vuoto allo stesso tempo. E potente ritorna l'immagine del bambino delle *Tre metamorfosi*²⁰⁹, che nasce come un rifiuto dello hegelismo pur sembrando che ne imiti l'incedere sintetico. Ma il bambino non è sintesi perché è semplicemente *altro* rispetto a cammello e leone. Chi ha a che fare con un bambino rimane rapito dalla sua straordinaria e spontanea capacità di oblio. Soprattutto perché si tratta di un oblio che non è affatto mera rimozione, operazione di cui non sarebbe capace, e che è invece capace di creatività, propositività. Il bambino che in questo momento ride spensierato e gioioso è lo stesso che poco tempo prima piangeva triste e sconsolato. E il sorriso di questo momento non nasconde né tantomeno rimuove o sostituisce il pianto precedente, semplicemente si aggiunge a quello, semplicemente vive nonostante quello, essendo capace di esserci anche dopo il pianto. E non importa se dopo il sorriso di questo momento ci sarà un altro pianto ancora: l'importante è che

209 F. Nietzsche, *Von den drei Verwandlungen*, cit., pp. 29-31 (trad. it. pp. 23-25).

l'oblio permetta di vivere l'attimo senza eliminare o cancellare nulla, senza perdere la perdita.

Il discorso *Delle tre metamorfosi* è uno dei momenti più alti e rilevanti di tutto lo *Zarathustra*. È in esso che Nietzsche elabora la sua rivoluzionaria filosofia dell'oblio e lo fa 'zarathustriamente'. Ermeneuticamente parlando, il fatto che esso sia il primo dei *Discorsi* di Zarathustra riveste una importanza inaggirabile: Zarathustra annuncia il suo più abissale insegnamento annunciandosi, così come per l'ermeneutica si comprende solo comprendendosi. In questo modo Zarathustra si annuncia per quello che è, ovvero per quello che deve diventare. Solo nella metamorfosi è possibile per lui una stasi dalla lacerazione e dalla insoddisfazione. Risuona a questo proposito l'eco che *Da alti monti* è giunto fino a Nietzsche: *Nur wer sich wandelt bleibt mit mir verwandt*²¹⁰. Soltanto chi metamorfizza se stesso, chi si trasforma al punto tale da trasfigurarsi può essere davvero vicino a un pensatore come Nietzsche. Un percorso, questo, che inizia da lontano, dalla metamorfosi dionisiaca animata dall'esaltazione bacchica, che prevede che sia un'intera comunità a trasfigurarsi attraverso il viatico della musica, per poi passare alla metamorfosi insita in un concetto gagliardamente dinamico come quello di forza plastica [*plastische Kraft*] della seconda *Betrachtung*, ovvero «quella forza di crescere a modo proprio su se stessi, di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in sé forme spezzate»²¹¹. Un'inaggirabile metamorfosi richiede anche il passaggio al prospettivismo del *Freigeist* che trova nella solitudine la chiave di accesso per un sapere pienamente illuministico, pienamente libero dalle imposizioni metafisiche, in una solitudine cercata, inventata, volutamente rischiate, e che successivamente diventa *Wanderer* che non costruisce più la propria solitudine, ma si affida necessariamente a essa. L'ultimo passaggio è quello verso lo *Übermensch* che vede il *Wanderer* ritornare nel mondo, assu-

210 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, cit., p. 243 (trad. it. p. 208), trad. modificata.

211 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., p. 251 (trad. it. p. 265).

mendosi il pericolo di ritornare tra gli uomini nell'unico modo in cui può esprimere fino in fondo la sua lacerante generosità, facendo diventare gli uomini suoi allievi e facendo diventare se stesso il loro maestro. Non facendo poi alla fine nient'altro che diventare, ancora una volta, ciò che già è.

Ritroviamo così la metamorfosi del leone-cammello-bambino che riprende, come spesso è successo nel procedere nietzscheano, il modello della triade della dialettica hegeliana²¹² solo ed esclusivamente per superarla. A una lettura superficiale, infatti, la figura del bambino potrebbe apparire come un superamento sintetico delle altre due figure, quella del leone e quella del cammello. Non tanto per la peculiarità della figura stessa: il bambino è l'unico 'umano' tra i tre, ma soprattutto perché in effetti se il leone rappresenta la forza indomita della tesi, che non teme di essere contrastata e solo come tale può tentare di imporsi, il cammello rappresenta davvero l'antitesi del leone, con la sua mansuetudine gratuita e incondizionata. Il bambino invece esce fuori da questo schema, proprio perché è qualcosa, anzi, qualcuno, di totalmente altro. Sia il cammello, simbolo dell'accettazione del proprio destino, ma non della capacità di decidere su di esso, sia il leone, simbolo della capacità di decidere del proprio destino, ma non della sua accettazione, non riescono a incarnare in pieno la nuova prospettiva dello spirito che intende portare avanti l'oltreuomo. Il bambino, invece, indica proprio nella sua innocenza il perfetto equilibrio di chi accetta la vita e di chi vuole deciderla, nel momento in cui non teme di perderla. Quel che appare come una presunta incoscienza è, in realtà, sapienza della finitezza.

Nella quarta *Elegia duinese* di Rilke, una delle più mirabili esperienze poetiche del Novecento, risuonano gli echi di questa epocale figura del bambino:

Chi mostra un bimbo, come è davvero? Chi porlo
sa nella costellazione e dargli in mano
della distanza il metro?
chi del bimbo la morte fa
di pane bigio che diventa duro, – o lo lascia

212 Cfr. *supra*, p. 160.

nella bocca rotonda, come il torsolo
 di una bella mela? ... Gli assassini
 son facili a capirsi. Ma questo: la morte,
 tutta la morte, *prima* ancora della vita
 tanto soavemente contenere e non esserne irato,
 è indescrivibile.²¹³

Sia per Nietzsche che per Rilke il bambino rappresenta la possibilità di comprendere la pienezza della morte senza indietreggiare di fronte alla pienezza della vita. Pensate entrambe come vuoto che non si teme di perdere. *Amor fati*: vivere totalmente le contraddizioni dell'esistenza senza rimanerne annientati, accettare la propria finitudine estrema senza impedirsi di vivere.

«Anche il bambino ha il suo destino (è posto “nelle stelle”), ma ha con sé “la misura della distanza”»²¹⁴. Come giustamente nota Gadamer, nella figura del bambino Rilke incontra la piena accettazione dell'irredimibile finitezza dell'esistenza che l'adulto ha disimparato in maniera irreversibile. Il bambino vive pienamente l'attimo senza legarlo a un prima e a un poi, senza giudicarlo secondo il passato e senza progettarlo secondo il futuro: «il bambino conosce un pieno sorgere e fondersi nell'istante, grazie al quale il suo stesso giocattolo riceve qualcosa di siffatta incondizionatezza. Infatti, il giocattolo è per il bambino in un istante tutto e nell'istante successivo niente. Nel fatto che la continuità non abbia qui valore, si comprende cosa costituisca l'esistenza del bimbo: piena presenza, completa mancanza di passato e di futuro. Così nel bambino è rappresentata l'inezienza del sentire, l'intatto accordo con se stessi»²¹⁵. Sia il passato che il futuro,

213 R.M. Rilke, *Die vierte Elegie*, vv. 78-85, in *Duineser Elegien*, cit., pp. 699-700; it.: *La quarta elegia*, p. 75.

214 H.-G. Gadamer, *Mythopoietische Umkehrung in Rilkes Duineser Elegien*, in *Ästhetik und Poetik II*, GW 9, pp. 298ss.; it.: *Rovesciamento mitopoietico nelle Elegie Duinesi di Rilke*, a cura di S. Venezia, in «Sophia. Rivista di dialoghi interculturali», n. V/2002, p. 40.

215 Nella stessa pagina argomenta Gadamer con acume: «Ciò perdura fin nell'istanza estrema della morte. C'è una serie di frasi retoriche: “Chi mostra ...”, “Chi pone ...”, “Chi fa ...”, che esplicitano l'indescrivibile. Poiché nessuno lo può. Così indescrivibile è il modo in cui un bimbo può stare lì, interamente fuso nel proprio esser presente, un irraggiungibile

se pensati rigidamente separati, sono due pesi che impediscono all'uomo di vivere la propria esistenza, impedendogli di vivere la pienezza dell'attimo. Non è un caso che lo stesso Gadamer concluda la sua interpretazione di Nietzsche (importante quanto sottovalutata) intitolata *Nietzsche – der Antipode. Das Drama Zarathustras*, proprio con una citazione da Rilke, e più precisamente un verso proveniente da *I sonetti a Orfeo* (I, iii): *Gesang ist Dasein*. «[...] La leggerezza di un bambino, la facilità con cui dimentica la sua atemporalità, il suo schiudersi nell'*hic et nunc* dell'attimo, il suo giocare è ciò che tutti li supera. È qualcosa come un canto. Canto è esser-ci [*Gesang ist Dasein*] – non qualcosa che si è pensato ma qualcosa che al di sopra di ogni rivelare da parte di ciò che si è pensato, al di sopra di ogni “non ascosità”, giace nel cuore stesso dell'essere che totalmente si compie in se stesso. Qui non vi è più nessuna volontà di arrestare il tempo che passa, nessuno “spirito di vendetta”»²¹⁶. Qui non vi è più alcuna

modello di integro e raccolto abbandono. [...] Quel che gli accade non è di una natura tale che egli sia costretto a ripensarlo, provando disappunto o mancanza o nostalgia, piuttosto egli è “pago di quel che dura”; un mirabile conio della parola ‘vergnügt’, ‘pago’, in cui ciò che appaga e ciò che è pago si fanno una cosa sola. Il bambino non dipende da quello che gli accade: se ad esempio un giocattolo gli va in pezzi, se un gioco viene interrotto, se viene richiamato o piuttosto è preoccupato per qualcosa. Ma da dove riceve il bambino questa capacità di passare così facilmente dalla più estrema preoccupazione al più beato sorriso, e da dove trae questa distanza verso tutto quello che gli accade? Il grande esempio del bambino trova la sua prova ultima e la sua autentica dimostrazione nel bambino morente. Il modo in cui il bambino sa lasciare non solo il suo giocattolo, ma anche tutto ciò a cui tiene nella vita, consolandosi rapidamente, dura fino al momento in cui il bambino lascia la vita, fino al momento in cui muore. Il bambino morente è come il pane grigio che diventa duro, tanto naturale e senza fratture è questo avvenimento. [...] Quello che il poeta ora evoca è la particolare espressione di paura che il piccolo bambino assume, quando, mangiando qualcosa, non riesce a deglutire. Centrale qui è l'ostinazione in tale tentativo: il bambino non vuole rigettare quello a causa del quale si sta strozzando. Così tanto gli appartengono insieme il dolce e l'amaro. Le due metafore vogliono chiaramente esprimere il rapporto di unità per noi inimmaginabile, nel quale un bambino accetta docilmente la morte. A noi la morte appare concepibile solo come violenza nemica che non si può accettare. Perciò: “assassina”», ibidem.

216 H.-G. Gadamer, *Nietzsche – der Antipode. Das Drama Zarathustras*, cit., p. 462 (trad. it. p. 58).

volontà di arrestare, di fermare, ovvero di possedere, il tempo che passa: qui si parla di eterno ritorno. E proprio tramite questa figura di bambino che, all'innocenza propria della sua età, unisce un'adesione totale alla vita che l'uomo adulto quasi mai è capace di raggiungere. L'esempio che Rilke propone, devastante, l'esempio tragico del bambino morente, che rappresenta da parte dell'adulto la più dolorosa contraddizione della possibilità di ogni futuro, ma, dalla parte del bambino, indica invece l'accettazione totale e incondizionata della vita anche nel momento di estrema assurdità come quello di una morte così tragicamente precoce. Il bambino che sta per strozzarsi con il torsolo di mela che non rinuncia a tentare di ingoiare e che per questo muore, mostra che nel momento della morte si dovrebbe essere capaci di dire di sì alla vita, anche se questo porterà l'addio definitivo a essa. Questo è il significato più profondo del dire di sì alla vita da parte di Zarathustra, dire di sì alla vita come un addio, come il congedo estremo dalla vita stessa. L'oltreuomo, infatti, è colui che comprende che la vita è sempre segnata dalla morte, che la vita è tutt'uno con il congedo più che con l'acquisizione.

Proprio a questo punto Nietzsche si trova di fronte a un drammatico paradosso: dire di sì alla vita significa dire di sì anche alla morte? Già sappiamo che dinanzi a questo terribile dilemma arriva anche a immaginare, durante la composizione del libro, il suicidio di Zarathustra, ma poi si rende conto che la morte volontaria sarebbe stata la più grande maledizione nei confronti della vita: «l'aspirazione al nulla è *negazione* della saggezza tragica, il suo opposto!»²¹⁷. Come sciogliere questa contraddizione? Ciò può avvenire soltanto nella figura del bambino che riesce a vivere la vita senza farsi condizionare da una morte considerata come nemica, testimoniando la più alta fedeltà nei confronti dell'esistenza, ovvero non tirandosi indietro di fronte alla morte.

La vera tragedia per Nietzsche non è l'assurdità della vita, il dolore che da sempre è impresso nel divenire, ma l'impossibilità di essere davvero tragici fino in fondo, l'impossibilità di essere davvero all'altezza della tragicità dell'esistente. Tra-

217 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, cit., 25[95], p. 33; it.: *Frammenti postumi 1884*, cit., p. 25.

gico e umano formano sia un'identità che una differenza, in entrambi i casi imprescindibile: «Può un asino essere tragico? – Crollare sotto un peso che non si può portare e neppure gettar via? ... È il caso del filosofo»²¹⁸. La tragicità della vita non è una qualità, una caratteristica, ma un peso che qualifica la vita stessa, rendendola tuttavia accettabile nella sua stessa insostenibilità. Nell'opposizione tra Zarathustra e Dioniso si consuma la tragicità della vita umana e quella del filosofo che, di fronte all'eterno ritorno, soccombe. E non soccombe perché non ha trovato quello che ha cercato, ma perché ha trovato quello che non voleva cercare. Quello che lo annichila e che non riesce a farlo proseguire nel suo continuo vivere da viandante alla ricerca della propria ombra. Per questo nel bambino è possibile scorgere la possibilità di raggiungere il fondo della tragicità della vita senza esserne annientati. Ma perché nel bambino Zarathustra ammira prima di tutto l'innocenza? Non è l'innocenza un concetto troppo connesso, nonostante e forse proprio perché ne è l'opposizione, a quello di colpa, ovvero a un residuo della morale, una delle più ipocrite armi della religione per atterrire e limitare le potenzialità degli uomini? «Innocenza è il bambino e oblio, un nuovo inizio, un gioco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì»²¹⁹, scrive Nietzsche, ed è chiaro che qui con *Unschuld* non intende alcuna connotazione morale – tanto da dover, successivamente, criticare ferocemente coloro che «continuano ad appestare l'innocenza del divenire per mezzo della “pena” e della “colpa”»²²⁰ –, ma il sapere circa la propria ineludibile incompiutezza che deve essere accettato totalmente. È questa la filosofia che davvero supera non solo i suoi errori, ma anche le sue paure: «ciò soltanto è la grande liberazione – con ciò soltanto è nuovamente ristabilita l'innocenza del divenire [*Unschuld des Werdens*]»²²¹. Giungiamo in questo modo a un concetto cardine della suprema formulazione dell'eterno ritorno dell'uguale: al contrario dell'essere, che ha

218 F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, cit., p. 60 (trad. it. p. 56).

219 F. Nietzsche, *Von den drei Verwandlungen*, cit., p. 31 (trad. it. p. 25).

220 F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, cit., p. 96 (trad. it. p. 92).

221 Ivi, p. 97 (trad. it. p. 93).

la 'colpa' di non poter corrispondere alla finitezza dell'uomo e del mondo, perché immobilizzato nel proprio concetto di monolitica fissità con cui maschera di stabilità ciò che è perituro, è il ritornare che può "ristabilire" l'innocenza del divenire perché corrisponde autenticamente al mondo e alla vita nella sua inafferrabile fluidità e frammentarietà: «sarebbe orribile, se credessimo ancora al peccato; ma, qualunque cosa faremo, in ripetizione innumere, è innocente. Se il pensiero dell'eterno ritorno di tutte le cose non ti sopraffà, non è una colpa: e non è un merito, se ti sopraffà. Riguardo a tutti i nostri antenati, noi pensiamo in modo più mite di quanto pensassero essi stessi; noi ci affliggiamo per gli errori che hanno assimilato, non per la loro cattiveria»²²².

La figura del bambino insegna a Zarathustra il vero significato dell'oblio: un oblio «indifferente all'oblio»²²³ direbbe Blanchot, un oblio che non dimentica e che soprattutto non deve essere obliato, e che pure allo stesso momento riesce a evitare la redenzione, retorica e ingannevole, della memoria. L'oblio che non è rimozione o scontata smemoratezza, ma appropriazione dolorosa e piena di un passato che viene fatto passare soltanto affermandolo in un'accettazione incondizionata.

Giungiamo dunque a un'ulteriore, invero fondamentale, declinazione del *principium differentiationis*, quella che riguarda l'intreccio di oblio e memoria. Se l'oblio è indifferente all'oblio, allora ci può essere oblio di tutto, quindi, ma non dell'oblio stesso. Ovvero l'oblio non si può dimenticare, perché l'oblio è costitutivo. Si pensa che si può dimenticare solo qualcosa che si è ricordato, come se sussistesse un rigido *aut aut* e non un *et et* sempre aperto tra oblio e memoria. Come se noi potessimo possedere qualcosa come oblio e memoria e non essere quell'oblio e quella memoria con cui viviamo la nostra esistenza continuamente. L'oblio come la nostra altra memoria, altrettanto costitutiva di chi siamo. È per questo che la memoria non è altro che *principium*

222 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[144], p. 496 (trad. it. 11[229], p. 356).

223 M. Blanchot, *L'attente, L'oubli*, Éditions Gallimard, Paris, 1962, p. 47; it.: *L'attesa e l'oblio*, a cura di M. De Angelis, Guanda, Milano 1978, p. 55.

individuationis così come l'oblio non è altro che *principium differentiationis*. La memoria è sempre memoria di identità, perché per funzionare deve necessariamente stabilire uguaglianze, innestare continuità, delineare simmetrie e congruenze tra ciò che viene presentificato e ciò che è avvenuto nel passato. L'oblio è invece sempre differenza perché memoria come differenza, che apre un abisso tra la pretesa di presentificazione e l'evento avvenuto, che spezza ogni continuità nel tempo scardinando la rigida separazione di passato, presente e futuro e apre il pensiero a un concetto di differenza come struttura originaria che attiene all'oblio perché l'oblio è il differente rispetto alla memoria.

È Milo De Angelis a trovare una definizione tra le più poetiche e intense dell'oblio come «un muro trasparente»²²⁴. Questa immagine dell'oblio come un muro è intensissima: è vero, l'oblio non è accoglienza, non è per nulla una dimensione che ci accoglie. Al contrario della memoria, l'oblio non solo non ci accoglie, ma ci fa sbattere come si sbatte contro un muro. La memoria sembra accoglierci, come? Con la familiarità che ci trasmette. L'oblio come muro invece è qualcosa contro cui andiamo a sbattere ineluttabilmente, ma trasparente, un muro che ostacola, ma che allo stesso tempo fa vedere. È la differenza del *principium differentiationis*.

È anche per questo che è nell'intreccio tra oblio e memoria che è necessario ancora indagare. E Nietzsche lo fa in uno dei *Ditirambi di Dioniso* intitolato *Il sole declina*:

Solo gioco e onde intorno.

Ciò cui accadde d'esser pesante

Sprofondò in azzurro oblio [*blaue Vergessenheit*],
ferma è ora la mia barca, oziosa.

Rotta e tempesta – tutto dimenticato!

Brama e speranza affogò,

giacciono lisci anima e mare²²⁵.

224 M. De Angelis, *Nota introduttiva* a M. Blanchot, *L'attesa e l'oblio*, cit., p. 10.

225 F. Nietzsche, *Die Sonne sinkt*, in *Dionysos-Dithyramben*, cit., p. 396; it.: *Il sole declina*, p. 43.

L'immagine evocata dal poeta è quella di una deriva, una deriva strettamente connessa all'oblio, che appare come una dimensione non delimitabile, ma che si espande come l'onda del mare su cui poggia la barca, mare il cui colore è capace di colorare anche l'oblio stesso che diventa una «blaue Vergessenheit», un oblio azzurro. Questa esperienza connette deriva e oblio e lo fa in un orizzonte non minaccioso, ma quasi pacificato; infatti, nella strofa immediatamente precedente a questa il ditirambo esalta la *Heiterkeit*, una serenità dolce e aurea. Subito appare chiaro che per comprendere qualcosa dell'intreccio tra oblio e memoria abbiamo bisogno dell'acqua, dell'elemento liquido presente già nel mito con cui nasce il *logos*: Mnemosyne e Lete sono due entità liquide. *Mnemosyne* è la madre delle Muse, figlia di Urano e di Gea, e alla fonte a lei intitolata era necessario abbeverarsi per riuscire a continuare il proprio viaggio nell'esistenza; A Lete era invece intitolato il fiume da cui bere per dimenticare. Tuttavia per continuare il viaggio della vita era necessario bere da entrambi, prima da Lete e poi da Mnemosyne, due fonti che conducono all'Ade e al viaggio dell'anima verso una nuova vita dell'anima. Oblio e memoria come acqua: un'immagine potente che restituisce un intreccio oppositivo, sì, ma assolutamente costitutivo. Gli esseri umani sono costituiti per l'oltre il 60% di acqua: così anche oblio e memoria sono costitutivi di ciò che siamo. E come l'acqua è materia fluida e spesso incontrollabile, anche memoria e oblio si espandono dentro di noi a volte senza chiedere il permesso, infiltrandosi in vuoti che non sapevamo neanche di avere, riuscendo a raggiungere luoghi di noi stessi che non sapevamo neanche di occupare.

Siamo abituati a pensare all'oblio semplicemente come a una privazione, a una mancanza. A qualcosa che ci manca anche solo perché appartiene al passato. Ma l'oblio e la memoria non riguardano il passato. Non appartengono al passato. Oblio e memoria appartengono pienamente al presente: qualcosa come memoria e oblio esistono solo nel presente, non sarebbero quello che sono se fossero nel passato e se non fossero nel presente. Oblio e memoria sono una relazione con il passato, ma non sono nel passato, sono totalmente nel presente: questo vuol dire che sono costitutivi della nostra identità, del nostro esserci nel mondo. Essi intessono un intreccio indissolubile perché oblio e memoria sono un intreccio di presenza e assenza.

Eppure nella parte quinta de *I testamenti traditi* intitolata *Alla ricerca del presente perduto*, Milan Kundera scrive: «La nostra conoscenza della realtà è sempre al passato. Non è mai al presente, al momento in cui accade, in cui è. Ma l'attimo presente non assomiglia al suo ricordo. Il ricordo non è la negazione dell'oblio. Il ricordo è una forma dell'oblio»²²⁶. Ancora una volta constatiamo con vividezza quanto una rigida scansione di passato, presente e futuro sia davvero soltanto «un'illusione caparbiamente persistente»²²⁷ come pensava Einstein: sia se vediamo in oblio e ricordo qualcosa soltanto del passato o qualcosa soltanto del presente, non possiamo che rilevare che quello tra oblio e memoria è di fatto un intreccio, seppur oppositivo, indissolubile, ovvero una differenza come *principium differentiationis*.

L'intreccio di oblio e memoria è assolutamente fondamentale per un pensatore come Nietzsche che ha posto al centro del proprio pensiero la questione del passato, per un pensatore come Nietzsche che, pur di porre al centro del proprio pensiero la questione del passato ha teorizzato l'eterno ritorno – che, come abbiamo ormai più volte constatato, è di fatto l'unica possibilità di fare quello che neanche la meditazione di una storicità intesa come superamento di una storia affossatrice del presente poteva fare, ovvero non soltanto pensare autenticamente il passato, ma pensare il passato in quanto futuro concedendogli di fatto una centralità inaggirabile. Il passato storico diventa passato ontologico e cosmologico, ma sempre il passato va pensato come futuro. Perché il nostro unico rapporto con il passato sono proprio oblio e memoria: prima di essere prestazioni, possibilità dell'umano, anche solo opzioni, oblio e memoria sono una relazione, la nostra unica possibilità di relazione con il passato. Non ne abbiamo altre, di possibilità. Non possiamo rivivere il passato, non possiamo rivivere quello che possiamo superare solo vivendolo, ma una volta passato continuiamo ad avere un rapporto con il passato che è il nostro passato stesso. Il passato esiste soltanto in una relazione al passato, esiste soltanto come relazione a esso, il passato esiste soltanto come memoria o oblio.

226 M. Kundera, *Les testaments trahis*, Éditions Gallimard, Paris 1993; it: *I testamenti traditi*, trad. di E. Marchi, Adelphi, Milano 1994, p. 132.

227 Cfr. *supra*, p. 205, nota 154.

Quindi partiamo da questo, ovvero che memoria e oblio sono la nostra unica relazione con il passato. Ancora una volta il pensiero nietzscheano ci indica un intreccio invece che un'opposizione: oblio e memoria ridefiniscono passato, presente e futuro. Non esistono oblio e memoria senza il passato in cui gli eventi sono accaduti, ma non esistono fuori dal presente in cui accade la relazione che istituiscono. L'oblio e la memoria sono il nostro modo di vivere il presente, noi siamo pienamente nel presente quando dimentichiamo e ricordiamo, il contenuto di oblio e memoria è il passato, appartiene al passato, è pienamente nel passato, ma noi quando dimentichiamo siamo nel presente, siamo pienamente nel presente, perché se è vero che oblio e memoria ci relazionano al passato, essi non sono passato, ma quel presente che ci definisce adesso, perché viviamo il nostro esserci nel mentre dimentichiamo e ricordiamo tutto quello che non siamo allo stesso tempo. Noi siamo pienamente noi stessi quando dimentichiamo e ricordiamo, siamo pienamente nel presente quando dimentichiamo e ricordiamo, siamo pienamente la nostra vita ricordando e dimenticando.

Siamo abituati a pensare all'oblio come a una mancanza, a una privazione. È stato Nietzsche che ci ha indicato quanto per oblio non andasse associato a qualcosa che manca, ma a un'eccedenza, a una pienezza. L'oblio non è un vuoto, l'oblio è vuoto e pieno insieme. L'oblio non è rimozione, bensì una raccolta, una forma meditativa alternativa. E soprattutto, così come la memoria, l'oblio non è semplicemente qualcosa che può essere posseduto, noi non possediamo l'oblio perché non lo abbiamo a disposizione. Non si possono possedere oblio e memoria, si può solo appartenere a essi. Ma non solo perché ricordiamo anche quello che non vogliamo ricordare e soprattutto dimentichiamo anche quello che non vogliamo dimenticare, ma perché noi non abbiamo oblio e memoria, noi siamo oblio e memoria. È giunto il momento di superare l'opposizione perdita/acquisizione per pensare oblio e memoria dismettendo l'abitudine di pensare all'oblio come a una memoria che si perde. L'oblio, infatti, non è una memoria che si perde, ma è una memoria che non appropriata, una memoria che non si espelle, ma che rimane dentro di noi come dimenticanza.

Oblio e memoria dimostrano ancora una volta che il solo *principium individuationis* non è capace di tenere insieme tutte le diret-

trici teoretiche di un pensiero stratificato e complesso come quello nietzscheano. È necessario anche un *principium differentiationis* al quale ricondurre il superamento delle opposizioni a favore dell'originarietà della differenza che questo pensiero ci spinge a pensare. Dioniso e Zarathustra sono opposti e intrecciati anche considerando l'intreccio di memoria e oblio: come abbiamo avuto modo di constatare ne *La nascita della tragedia* Dioniso è il signore di un oblio peculiare, il suo: l'oblio di sé [*Selbstvergessenheit*]²²⁸. Dioniso indica dunque che l'autentico oblio è quello di se stessi, è la perdita delle imposizioni culturali, delle sovrastrutture sociali che sminuiscono il libero fluire delle proprie attitudini. Non solo: se oblio è *Selbstvergessenheit*, oblio di sé come perdita di sé, esso non può che essere pensato sempre e solo in connessione con il concetto di perdita. L'idea dell'oblio come perdita è difficile da superare e forse semplicemente non dobbiamo farlo, ma questo non vuol dire che l'oblio non sia perdita – perché lo è –, bensì che noi dobbiamo ripensare la perdita. Non dobbiamo pensare alla perdita come a un evento traumatico che viene da fuori di noi e che ci atterrisce, dobbiamo pensare alla perdita come la nostra relazione primaria all'esistenza. Noi continuamente perdiamo qualcosa mentre viviamo, quindi la perdita non è altro che la nostra vita. Vivendo perdiamo vita, quindi la perdita è anch'essa relazione fondamentale all'esistenza. Così come l'oblio che, al contrario della memoria, non pretende alcuna appropriazione. Ed è questo l'oblio del bambino delle *Tre metamorfosi*, adesso è possibile comprendere fino in fondo quanto evocato in questo epocale discorso zarathustriano: «innocenza è il bambino e oblio [*Vergessen*], un nuovo inizio, un gioco una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì»²²⁹. Anche nel caso dell'oblio Dioniso e Zarathustra ci propongono due visioni totalmente differenti: con Dioniso l'oblio si colloca in un orizzonte metafisico che si innesta su un'opposizione, quella con la memoria, e che non può che riferirsi a un oblio pensato *via negationis* come mancanza di memoria, con Zarathustra è invece possibile pensare l'oblio come forza plastica creativa e creatrice, sola capace di affrontare la vita come fosse sempre un “nuovo inizio”. È Zarathustra a insegnarci ancora

228 F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., pp. 28-29 (trad. it. pp. 24-25).

229 F. Nietzsche, *Von den drei Verwandlungen*, cit., p. 31 (trad. it. p. 25).

una volta il tempo: l'oblio è una memoria non metafisica. L'oblio non pensa che il passato sia permanenza in quanto presentificazione e rappresentazione, che possa essere redento nella memoria, ma pensa che il passato sia effettivamente passato.

9. Tempo ed evento: dall'eternità del passato all'eternità del passare

Ritorno
 Sono tornato là
 dove non ero mai stato.
 Nulla, da come non fu, è mutato.
 Sul tavolo (sull'incerato
 a quadretti) ammezzato
 ho ritrovato il bicchiere
 mai riempito. Tutto
 è ancora rimasto quale
 mai l'avevo lasciato.
 Giorgio Caproni²³⁰

Non potendo in queste pagine tenere conto della mole oceanica di bibliografia sull'eterno ritorno selezioniamo soltanto determinati passaggi dentro e fuori il pensiero nietzscheano allo scopo di seguire le tracce della filosofia del tempo che è possibile proporre partendo dal pensiero più abissale che ci chiede di pensare il tempo come evento e non come sostanza. È questo il significato estremo del ritorno che non è ritorno di un contenuto sostanzialistico, ma è ritorno come ritornare, ritorno come accadere. Se c'è un insegnamento che Nietzsche ci ha indicato forse, chissà, neanche credendoci fino in fondo, è che è necessario superare l'idolatria per le opposizioni, per le gerarchie e per le separazioni. E se in un frammento egli ha addirittura dubitato dell'eterno ritorno: «forse quel pensiero non è vero: – che altri

230 G. Caproni, *Ritorno*, in *Il muro della terra*, cit., p. 374.

lottino contro di esso!»²³¹, allora pensare il tempo come evento supera anche l'opposizione tra differenti interpretazioni dell'eterno ritorno, da quella cosmologica a quella antropologica, da quella esistenziale a quella morale. Se pensiamo l'eterno ritorno come evento ontologico nella sua eventualità, pensiamo infatti prima di tutto il tempo fuori da ogni classificazione o gerarchia e fuori anche da implicazioni che attribuiscono a questo tempo una qualità distinta, una specificazione settoriale. L'evento è l'orizzonte di comprensibilità del *principium differentiationis* perché soltanto il concetto di evento può oltrepassare – attraversando – la dicotomia dell'opposizione a favore dell'originarietà della differenza che non è un'originarietà gerarchico-valoriale, ma eventuale e relazionale.

«Il mio insegnamento dice: vivere in modo tale che tu debba *desiderare* di rivivere, questo è il compito – e *in ogni caso* rivivrai! [*Meine Lehre sagt: so leben, daß du wünschen mußt, wieder zu leben ist die Aufgabe – du wirst es jeden-falls!*]»²³². Un'affermazione cristallina questa che con la sua chiarezza dirada le ombre di tanti altri passi dello stesso Nietzsche e che rende il frammento 11[163] una delle comunicazioni fondamentali dell'eterno ritorno: la chiarezza deriva dalla perentorietà dell'avverbio di modo (trascritto in espanso e quindi volutamente evidenziato anche a livello grafico) *jeden-falls*, in ogni caso. *Vivere-volontà-tempo*: in questa paratassi concettuale si articola la filosofia del tempo nietzscheana che si rivela ancora una volta essere non una dottrina, ma una filosofia della vita, forse proprio quella *Experimental-Philosophie*²³³ di cui il pensatore è sempre stato alla ricerca, quella filosofia sperimentale finalizzata a una affermazione della vita intesa come totale accettazione e necessariamente basata su una nuova e allo stesso antica concezione del tempo. Desiderare di rivivere l'evento dell'eterno ritorno, l'eterno ritorno come

231 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, cit., 16[63], p. 521 (trad. it. p. 181).

232 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[163], p. 505 (trad. it. 11[268], p. 368). Anche in questo caso non riteniamo opportuna la traduzione di *Lehre* con “teoria” e optiamo come sempre per “insegnamento”.

233 Cfr. *supra*, p. 134.

evento, l'*accadere* che sempre ritorna – come elemento portante della struttura ontologica del tempo – non significa desiderare di rivivere un *accaduto*, che dall'accadere sempre ritornante è radicalmente escluso. L'accadere che sempre ritorna è possibile solo perché accade in *ogni* caso, giammai in un determinato, specifico, caso.

Abbiamo già ricordato che nella sua interpretazione Deleuze associa giustamente eterno ritorno e differenza partendo dal fatto che tale questione «consiste nel pensare lo stesso a partire dal differente»²³⁴, tuttavia manca elementi essenziali di questo rapporto. Il motivo risiede nel non aver scorto la rilevanza del concetto di evento per la *ewige Wiederkunft* e di essere rimasto imprigionato nella dicotomia essere-divenire. Tutti i maggiori interpreti di Nietzsche sono rimasti imprigionati nel groviglio del celebre frammento 7[54], quello sull'«imprimere all'essere il carattere del divenire» che definisce l'eterno ritorno «l'estremo *avvicinamento del mondo del divenire a quello dell'essere*»²³⁵. Pensare il tempo come evento significa pensare un accadere che prescinde da essere e divenire, reale e possibile, immanente e trascendente, evento è un concetto pienamente aderente al progetto di un *principium differentiationis* che intende superare le opposizioni dicotomiche a favore di un'autentica differenza. Se connettiamo il ritorno al divenire anche legittimamente seguendo lo stesso discorso nietzscheano, perdiamo la possibilità di pensare differentemente fuori dall'idolatria di gerarchie valoriali oltre al fatto che, favorendo la nozione di ripetizione in luogo di quella di evento, non si aggiunge nulla alla possibilità di comprendere il ritorno, anzi si crea un'ambiguità rispetto a un suo contenuto sostanzialistico. Il tutto deriva dal fatto che l'eterno ritorno è inquadrato come struttura ontologica della dicotomia essere/divenire

234 G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit. p. 59 (trad. it. p. 59).

235 «Imprimere al divenire il carattere dell'essere - è questa la suprema *volontà di potenza*. / *Duplici falsificazione*, attraverso i sensi e attraverso la mente, per conservare un mondo dell'essere, del persistere, dell'uguaglianza di valore, ecc. Che *tutto ritorni*, è l'estremo *avvicinamento del mondo del divenire a quello dell'essere: culmine della contemplazione*», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, cit., 7[54], p. 312 (trad. it. p. 297).

ovvero dell'essere del divenire e non, in maniera primaria tramite l'evento, come struttura ontologica fondamentale del *tempo*.

A ritornare secondo Deleuze è il ritorno stesso, ma soltanto come ripetizione, ovvero come identità della differenza intesa come essere del divenire:

Ritornare è l'essere, ma soltanto l'essere del divenire. L'eterno ritorno non fa tornare "lo stesso", è vero invece che il tornare costituisce il solo Stesso di ciò che diviene. Ritornare è il divenire-identico del divenire stesso. Ritornare è dunque la sola identità, ma l'identità come potenza seconda, l'identità della differenza, l'identico che si dice del differente che gravita attorno al differente. Una siffatta identità, prodotta dalla differenza, si determina come "ripetizione".²³⁶

La ripetizione in quanto identità della differenza rischia di sostanzializzare ciò che l'evento come accadere del ritorno impedisce di sostanzializzare rinunciando a ogni correlato contenutistico che ineluttabilmente si configurerebbe come un sostrato legittimante e deliberante. Per fare questo è necessario abbandonare anche un'eternità intesa come eternità del passato, che nell'eterno ritorno solo può essere pensato come futuro, a favore di *un'eternità del passare e non del permanere*, ovvero di un'eternità eventuale e non sostanzialistica. E questo risulta evidente anche in un'altra celebre e importante interpretazione dell'eterno ritorno che al contrario di Deleuze non pone al centro l'eternità come divenire, ma l'eternità come essere, anzi, l'eternità come eternità, ovvero l'interpretazione di Severino che ha il merito di aver sempre interpretato tale pensiero nella sua inaggirabile radicalità. In questa lettura l'eterno ritorno diventa l'essenza stessa del nichilismo che porta a compimento una vera e propria «fede nella follia del divenire»²³⁷ perché attesta la supremazia del divenire che, in quanto passaggio da essere a nulla e conseguente negazione dell'immutabilità dell'eterno, non sarebbe altro che la negazione dell'eternità come principio assoluto del pensiero in generale. Per Severino ciò che è eterno non è neanche l'essere, ma l'eterno stesso, che in Nietzsche si configura invece come un divenire totaliz-

236 *Ibidem*.

237 Cfr. E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p. 416.

zante e quindi un nichilismo che implica il nulla come fondamento sia dell'eterno che del ritorno. Pensare la *ewige Wiederkunft* come evento ovvero come ritorno impedisce di ricadere in un sostanzialismo, risultando più capace di tutelare dal nichilismo anche se questo ritornare è inteso come un passare proprio perché nell'evento come accadere essere e nulla perdono i loro caratteri di opposti.

Anche per questo è necessario ritornare all'eterno ritorno di Nietzsche e al fatto che il superamento della gerarchia delle opposizioni è una delle questioni fondamentali da esso sollevate. E questo esattamente perché l'espressione 'eterno ritorno' è di per sé essenzialmente dicotomica. Un paradosso che pretende di essere pensato: se l'eterno è davvero eterno, non può ritornare. Per sua natura il ritorno nega l'eterno, perché ciò che è eterno non può tollerare 'qualcosa' che lo faccia essere quello che è, anche se fosse un'origine da cui scaturire. Prima di un tale eterno avrebbe dovuto non esserci eterno. L'eterno è tale solo se è sempre stato e sempre sarà. Come può, infatti, essere eterno qualcosa come il ritorno? Come può essere eterno il ritornare di qualcosa che c'è già stato? Non inficia il concetto intrinsecamente limitato di ritorno l'illimitatezza dell'eterno? Non diventa il ritornare un limite di ciò che non dovrebbe conoscere margini alcuni come l'eternità? Anche queste sono le domande che pone l'eterno ritorno di Nietzsche: quanto di più lontano da una semplice teoria elaborata a un certo punto da un pensatore e neanche realizzata fino in fondo. Quanto più vicino a una domanda radicale, inaggirabile, sull'umano e su ciò che più qualifica l'umano in quanto umano, ovvero il tempo. Eppure sono molti i pensatori che hanno interpretato tale insegnamento per decretarne la dottrinarietà metafisica e la metafisicità dottrinaria. E invece, riprendendo una sapienza antichissima, all'ombra prima del persiano Zarathustra e poi di nuovo del barbaro-greco Dioniso che anche di questo pensiero è stato l'inizio, Nietzsche cerca davvero di compiere un gesto nuovo, rivoluzionario rispetto a una tradizione occidentale ormai compromessa dalla normalizzazione che anche rispetto a queste due figure mitologiche è stata perpetrata. Ma questo gesto non è stato compreso fino in fondo, o meglio è stato compreso di questo gesto quasi sempre soltanto il potenziale autoreferenzialmente distruttivo e manipolatorio. Dopo la rivoluzione introdotta

dalla plasticità antimetafisica della volontà di potenza che sfida il nulla del nichilismo esaltando il nulla di se stessa, interverrebbe la manipolazione ‘dittatoriale’ della dottrina dell’eterno ritorno finalizzata a soffocare ogni velleità antimetafisica attraverso l’imposizione di un fondamento, il ritorno del tempo, incontrovertibile e inaggirabile. Fissando l’essere immettendolo nella categoria inviolabile del ritorno, la dottrina dell’eterno ritorno sarebbe l’apoteosi di quella stabilizzazione che, fin dall’inizio, Nietzsche avversava in quanto testimonianza più immediata del sentimento metafisico di crearsi dal nulla un fondamento incontrovertibilmente consolatorio seppur fatalmente utopico. Questa interpretazione non è più possibile se si riconosce il carattere essenziale dell’eterno ritorno come evento, come *eterno passare*, perché è il concetto stesso di eternità che viene messo in discussione.

Se ci rifacciamo all’etimologia greca del termine αἰών ci rendiamo conto che l’usuale concetto di eternità che indica un infinito scorrere del tempo e nel tempo è solo una parte della questione. L’accezione originaria che individua un vero e proprio luogo fisico, ovvero il “midollo spinale (come sede della vita)”, dà in effetti molto da pensare. Nel racconto tratto dall’*Iliade* che illustra la morte di Patroclo, Omero individua il momento della dipartita dell’eroe nell’istante in cui in lui viene trafitto e ucciso l’αἰών²³⁸. Sulla base di questa occorrenza e di numerose tracce presenti in differenti lingue arcaiche, il linguista Benveniste mette in relazione l’αἰών alla vitalità metamorfica della ψυχή²³⁹, stabilendo la primarietà del significato di ‘principio vitale’²⁴⁰ che precede quello di ‘eternità’:

238 Omero, *Iliade*, xvi, 453; xix, 27.

239 Cfr. É. Benveniste, *Expression indo-européenne de l’Éternité*, in «Bulletin de la Société de linguistique», 38 (1937), pp. 103-112; it.: “L’espressione indoeuropea dell’eternità” e “Profanus e profanare”, introduzione e trad. di T. Migliore, Documenti di lavoro di Urbino, nn. 396-397, 2010, pp. 1-17.

240 «L’espressione dell’eternità, che in indoeuropeo non si è ancora stabilizzata nella sua specificità astratta, tende a realizzarsi attraverso termini che significano “età”, “lunga durata” e che costituiscono la famiglia dell’indoiraniano āyu-, del greco αἰών, αἰεί, del latino *aevus*, *aeternus*, del gotico *aiws* ecc.»; cfr. ivi, p. 103 (trad. it. p. 9).

Tra i diversi significati di “vita, età, lunga durata, eternità” che ci si è limitati ad attribuire al termine αἰών, occorrerà ripristinare una continuità cronologica e un legame concettuale. Il passaggio da “vita” a “eternità” sembra, infatti, piuttosto arbitrario. Se il corso di una vita misura qualche cosa, questa è una durata finita. Come ricavare dall’“età” umana l’idea dell’eterno e come inoltre elevare all’intemporalità una nozione essenzialmente temporale?²⁴¹

La pedissequa consuetudine di considerare αἰών come una permanenza eterna che non conosce limiti né fine viene dunque dimostrata in realtà come di fatto arbitraria, proprio perché se il tempo è sempre tempo umano, allora anche l’eternità deve essere pensata come finita. Benveniste propone una soluzione filologica per impedire l’alterazione rispetto al significato originario; tuttavia più che una risposta filologica a tale problematica si tratta di prospettare una risposta storico-culturale: ai fini di questa epocale trasformazione semantica la svolta epocale è dovuta senz’altro al ruolo centrale rivestito dal cristianesimo, che ha apportato una vera e propria rivoluzione in riferimento al concetto di eterno. Per la religione cristiana, infatti, eterno è essenzialmente *vita eterna*. Di conseguenza il fluire costante che nella grecoità si incardina nella ciclicità del ritorno, che è primariamente il ritorno costante e ritmico delle stagioni e delle manifestazioni naturali, si trasforma sotto la lente cristiana nella linearità dell’eternità destinata a riscattare o a dannare il breve segmento dell’esistenza umana nell’infinita retta della salvezza o della condanna ultraterrena. Tramite la mediazione della tradizione cristiana, dunque, l’eternità greca connessa al dinamismo del principio energetico dell’esistente si trasforma in quello che è considerato il principio vitale per antonomasia, che nell’ambito del paradigma della redenzione pensa il tempo eterno essenzialmente come salvezza o dannazione senza fine. Al contrario del fluire sempre finalizzato al divenire di se stesso che si modula nella scansione di passato, presente e futuro del κρόνος, l’αἰών si alimenta dunque mediante una ψῶχή dinamica e vitale che è un tutt’uno con il principio attivo dell’esistenza e non può prescindere da esso. A differenza della visione cristiana, la visione

241 Ivi, p. 104 (trad. it. p. 10).

greca dell'eternità, incardinata nella circolarità, non pensa la vita come eternità ma l'eternità come vita, mettendo in crisi in profondità ogni concetto calcolabile e misurabile di tempo. Non è un caso che, come abbiamo ricordato a partire da Pitagora²⁴², il mito dell'eterno ritorno si intersechi con il principio metempsicotico dell'eternità dell'anima. Αἰών deve essere pensato non come una vita esterna alla vita terrena, una sua estensione migliorativa, ma come primaria forza vitale, principio energetico insopprimibile dell'esistere²⁴³. L'αἰών non è dunque un'eternità indistinta prima e dopo la morte, ma una ψῶχῇ che per la sua intrinseca, primaria vitalità non può conoscere né inizio né fine. Al contrario del fluire sempre finalizzato al divenire di se stesso che si modula nella scansione di passato, presente e futuro del κρόνος, l'αἰών si alimenta dunque mediante una ψῶχῇ dinamica e vitale che è un tutt'uno con il principio attivo dell'esistenza e non può prescindere da esso. In questo modo il rapporto tra eternità e finitezza diventa indissolubile.

Con questo rapporto siamo giunti a un passaggio fondamentale, sul quale possiamo in queste pagine indicare solo fugaci accenni, non essendo tema delle nostre analisi. Eppure vale la pena ricordare che negli anni successivi all'epifania di Sils Maria Nietzsche persegue l'obiettivo di stabilire questo rapporto tra eterno ritorno e finitezza tramite il «tentativo di spiegazione scientifica»²⁴⁴ della sua teoria che per esempio Klossowski riconduce primariamente all'alternanza degli stati valetudinari e all'insorgere della follia del pensatore giungendo addirittura ad affermare che «questo stesso pensiero ruota attorno al delirio come attorno al proprio asse»²⁴⁵. In un frammento risalente all'estate-autunno 1881 il pensatore affronta questa dirimente questione in un modo che merita di essere riletto ancora una volta:

242 Cfr. *supra*, pp. 195ss.

243 Su questi argomenti mi permetto di rinviare a S. Venezia, *Dal fenomeno all'evento: Heidegger filosofo del futuro*, in R. Peluso, R. Viti Cavaliere (a cura di), *La coscienza del futuro*, La Scuola di Pitagora, Napoli, pp. 271-290.

244 Cfr. P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969, pp. 139ss.; it.: *Nietzsche e il circolo vizioso*, nuova edizione riveduta a cura di G. Campioni, trad. di E. Turolla, Adelphi, Milano, pp. 129ss.

245 Ivi, p. 12 (trad. it. p. 12).

Se un equilibrio della forza fosse mai stato raggiunto, durerebbe ancora; esso, dunque, non ha mai avuto luogo. Lo stato istantaneo [*der augenblickliche Zustand*] *contraddice* questa ipotesi. Se si suppone che vi fosse una volta uno stato assolutamente uguale a quello istantaneo, questa ipotesi *non* viene contraddetta dallo stato istantaneo. Tra le possibilità infinite, *bisogna*, però, che sia esistito questo caso; infatti, fino a ora è già trascorsa una infinità. Se l'equilibrio fosse possibile, dovrebbe già aver avuto luogo. E se questo stato istantaneo è esistito, allora è esistito anche quello che lo ha generato, e lo stato anteriore di quest'ultimo, e così via, all'indietro; di qui risulta che è esistito anche una seconda, terza volta; parimenti, che esisterà una seconda, terza volta – infinite volte avanti e indietro. Cioè, ogni divenire si muove nella ripetizione di un numero determinato di stati perfettamente uguali. [...] Che nulla di uguali ritorni non potrebbe essere spiegato mediante il caos, bensì soltanto per una intenzionalità riposta nell'essenza della forza: infatti, supposta una massa immane di casi, il raggiungimento casuale della *combinazione uguale* è più verosimile dell'assoluta irripetibilità dell'uguale.²⁴⁶

Questo tentativo si struttura nell'ambito della dottrina dell'eterno ritorno intesa come «ipotesi scientifica», una vera e propria teoria cosmologica che sostituisce il mito²⁴⁷ e che trova interessanti – seppur con esiti alquanto variabili e discutibili – tentativi e sviluppi sia in ambito tedesco che in ambito francese. È noto

246 «Non si può certo affidare alla mente umana di concepire tutte le *possibilità*, ma in tutti i casi lo stato attuale è uno possibile, a parte ogni nostra capacità o incapacità di giudizio a proposito del possibile – infatti è uno stato reale. Perciò, bisognerebbe dire: *tutti gli stati reali* dovrebbero avere già avuto *il loro uguale*, posto che il numero dei casi non è infinito e nel corso del tempo infinito se ne può presentare soltanto un numero finito? E ciò, perché calcolando da ogni attimo all'indietro, è già trascorsa un'infinità? La stasi delle forze, il loro equilibrio, è un caso pensabile, ma non ha avuto luogo; di conseguenza, il numero delle possibilità è maggiore di quello delle realtà», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[245], pp. 534-535 (trad. it. 11[233] p. 358).

247 Cfr. T. Andina, *Eterno ritorno: Nietzsche, Blanqui e la cosmologia del Big Bang*, in «Rivista di Estetica», n.s., n. 17, 2001, XLI, pp. 3-36. In vista di un'*Ipotesi per un sistema* su tale questione si rimanda a T. Andina, *Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche*, AlboVersorio, Milano 2005, capitolo 3.

che nell'ambito del dibattito tedesco esisteva già un confronto tra finitezza/limitatezza e infinità/illimitatezza del cosmo da un punto filosofico proveniente addirittura da Kant e Schopenhauer. È altrettanto noto che Nietzsche abbia letto Otto Caspari a Sils Maria proprio nel 1881²⁴⁸ confrontandosi così con una teoria cosmologica di tipo organicista in base alla quale all'universo è attribuito un circolo vitale che contraddice ogni meccanicismo di tipo teleologico come quello sostenuto da Clausius (scopritore dell'entropia e del secondo principio della termodinamica insieme all'inglese Thomson) e da Helmholtz (sostenitore del principio della conservazione dell'energia)²⁴⁹. In ambito francese la figura di riferimento è, oltre a Gustave Le Bon²⁵⁰,

248 Cfr. P. D'Iorio, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche* (1995), Pantograf, Genova 1995, p. 16.

249 Cfr. ivi, pp. 125-126. Cfr. anche T. Andina, *Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche*, cit.

250 La posizione di Le Bon viene descritta da Guénon, che sottolinea come secondo l'antropologo francese convenga «“distinguere fra due fasi radicalmente opposte della storia del mondo”, formanti “un ciclo completo: all'inizio la condensazione dell'energia sotto forma di materia, poi l'uscita di quest'energia”, vale a dire la dissociazione della materia; il nostro periodo attuale corrisponderebbe alla seconda fase; e, “come nulla impedisce di supporre che la materia, ritornata all'etere, ricominci di nuovo la sua fase condensatrice, i periodi alterni della vita dell'universo devono succedersi senza fine: l'ipotesi si compie nell'idea antica del ‘grande anno’, nella concezione nietzscheana dell'eterno ritorno” [...]. Per quanto ci riguarda, questa teoria ci fa pensare meno al “grande anno” dei Persiani e dei Greci, periodo astronomico che appare soprattutto legato al fenomeno, della precessione degli equinozi, che non ai cicli cosmici degli Indù, nei quali le due fasi or ora descritte sono rappresentate come il giorno e la notte di Brahmā; inoltre, si trova ugualmente nella concezione indù questa idea della formazione di tutte le cose a partire dall'etere primordiale, al quale esse devono ritornare nella dissoluzione finale; questo, il Dott. Le Bon deve assolutamente saperlo altrettanto bene quanto noi, ma non parla mai di questa coincidenza, del resto assai evidente. Dobbiamo aggiungere, tuttavia, che le teorie cosmogoniche dell'India non ammettono affatto l'“eterno ritorno”, la cui impossibilità è d'altronde metafisicamente dimostrabile: da un ciclo ad un altro, non c'è né ripetizione né identità, ma solo corrispondenza ed analogia, e questi cicli si compiono, secondo l'espressione di Lasbax, su “piani differenti”; a dire il vero, non c'è solo il nostro ciclo attuale che comincia e si conclude nell'etere considerato come il primo degli elementi incorporei, perché non c'è che questo che si riferisca all'esistenza fisica. Da questo risulta che le condizioni di un

Louis-August Blanqui²⁵¹. Per quanto riguarda quest'ultimo²⁵², Nietzsche ne cita nome e titolo del testo *L'éternité par les astres* in un frammento risalente all'autunno del 1883²⁵³; si tratta di un testo che formula una teoria dell'eterno ritorno nove-dieci anni prima di Nietzsche, proponendo una cosmologia che «si pone proprio al confine di un crocevia in cui l'onirico si incontra con la scienza, dando luogo a una sintesi teorica a cui [...] Nietzsche si è rifatto costantemente»²⁵⁴. In questa cosmologia non sono solo i contenuti a richiamare potentemente gli esiti del percorso nietzscheano, ma anche lo stile: «Ho scritto e scriverò per tutta l'eternità quello che sto scrivendo in questo momento in una cella di Fort du Taureau, su un tavolo, con una penna, con dei vestiti e in circostanze sempre uguali. E così ognuno di noi. Una dopo l'altra, tutte queste terre si immergono nelle fiamme rinnovatrici, rinascono e vi ricadono di nuovo, come una monotona clessidra che si gira e si svuota eternamente da sola. Il nuovo è sempre vecchio, e il vecchio è sempre nuovo»²⁵⁵. L'antica sapienza di Eudemo di Rodi che pensava che la verghetta con cui scriveva

ciclo non sono affatto applicabili agli altri benché ci debba sempre essere qualcosa che corrisponda loro analogicamente: così lo spazio e il tempo non sono che condizioni specifiche del nostro ciclo, ed è solo in un modo puramente simbolico che se ne potrà trasporre l'idea al di fuori dei limiti di esso, per rendere in qualche misura esprimibile quel che non potrebbe altrimenti esserlo affatto, essendo il linguaggio umano necessariamente legato alle condizioni dell'esistenza attuale», in R. Guéron, *Les dualités cosmiques*, in *Articles*, Éditions Kariboo, Québec 2015, pp. 575-576; it.: *Le dualità cosmiche*, in *La tradizione e le tradizioni. Scritti 1910-1938*, trad. e cura di A. Grossato, Edizioni Mediterranee, Roma 2003, pp. 73-74. Il volume di Le Bon in questione è *La naissance et l'évanouissement de la matière* (1907).

251 Si cfr. H. Lichtenberger, *Die Philosophie Friedrich Nietzsches*, München und Leipzig 1899, pp. 204-209.

252 L.-A. Blanqui, *L'éternité par les astres, hypothèse astronomique*, Paris, Librairie G. Baillière, 1872 ; it.: *L'eternità attraverso gli astri*, trad. di D. Pozzi, a cura di F. Desideri, Theoria, Roma 1984, p. 34.

253 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, cit., 17 [73], p. 560 (trad. it. p. 219).

254 Cfr. T. Andina, *Eterno ritorno: Nietzsche, Blanqui e la cosmologia del Big Bang*, cit., p. 7.

255 L.-A. Blanqui, *L'éternité par les astres, hypothèse astronomique*, cit., it., p. 91.

in quel momento sarebbe ritornata essa stessa infinite volte con lui che la teneva in mano per scrivere²⁵⁶, ritorna nella cella di Fort du Toureau in una visione estrema dell'eterno ritorno, che di sicuro ha influenzato anche l'insegnamento zarathustriano. Della convergenza tra Nietzsche e Blanqui si è interessato invece Walter Benjamin: «L'idea dell'eterno ritorno nello *Zarathustra*, nella sua vera natura, è una stilizzazione della visione del mondo, i cui tratti infernali sono ancora perfettamente riconoscibili in Blanqui. Essa è una stilizzazione dell'esistenza fin dentro i più piccoli frammenti del suo corso temporale. Ma: lo stile di Zarathustra si sconfessa nella dottrina che vi è esposta»²⁵⁷. Secondo Benjamin l'eterno ritorno è una sconfessione, invece secondo chi scrive nello *Zarathustra* e soprattutto in *Zarathustra* non è in atto una sconfessione del proprio insegnamento, ma un fallimento del maestro assolutamente necessario per comprendere fino in fondo l'eterno ritorno. Nel succitato frammento risalente all'estate-autunno 1881 Nietzsche parla esplicitamente, seppur non direttamente, di eternità del passato e lo fa intendendo la temporalità come una finestra aperta su un mondo chiuso di possibilità che, combinandosi tra di loro infinite volte, si articola in un ambito di totale finitezza²⁵⁸. Oltremodo interessante risulta anche un frammento di poco successivo, che descrive in maniera efficace la posizione nietzscheana:

Guardiamoci dall'attribuire a questo corso circolare una qualsiasi *aspirazione* o uno scopo: oppure di valutarlo, secondo i nostri bisogni, come noioso, *stupido*, e così via. Certamente, in esso si presenta sia il grado estremo di irrazionalità sia l'opposto; ma non deve essere misurato a questa stregua; razionalità e irrazionalità non sono

256 Cfr. *supra*, p. 196.

257 W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, a cura di G. Agamben, B. Chiussi, C.-C. Härle, Neri Pozza, Vicenza 2012, p. 472.

258 Interessante sotto questo punto di vista anche un frammento successivo: «Sono esistite *infinite* situazioni di forza, ma non situazione infinitamente *diverse*: quest'ultima cosa presupporrebbe una forza *indeterminata*. La forza ha soltanto un certo "numero" di qualità possibili», ivi, 11[232], p. 530 (trad. it. 11[254], p. 365).

predicati per il cosmo. – Guardiamoci dal pensare *come divenuta la legge di questo circolo*, secondo la falsa analogia dei movimenti circolari *dentro* l'anello. *Non* vi è stato prima un caos e poi, gradualmente, un movimento più armonioso e infine uno stabilmente circolare di tutte le forze: piuttosto tutto è eterno, indivenuto: se vi fosse stato un caos delle forze sarebbe stato eterno anche il caos e sarebbe tornato in ciascun anello. Il *corso circolare* non è nulla di *divenuto*, esso è la legge *originaria*, allo stesso modo che la *quantità di energia* è legge originaria, senza eccezione e prevaricazione. Ogni divenire è in seno al corso circolare e alla quantità di forza: dunque, per descrivere il circolo eterno, non bisogna ricorrere, mediante un'analogia sbagliata, ai circoli che divengono e periscono, per esempio le stelle, il flusso e il riflusso, il giorno e la notte, le stagioni.²⁵⁹

Questi frammenti dimostrano la scandalosa potenza dell'insegnamento nietzscheano. Nietzsche distrugge senza remore e infingimenti il concetto di ripetizione, di ripetibilità, di iterazione che pure fin dall'antichità è stato attribuito all'eterno ritorno. E lo fa chiedendo di pensare l'impensabile. Ovvero che per circolo eterno non si intende un evento che si ripete, ma un evento che ritorna. Ed è proprio questo quello che non si riesce a pensare. «Nulla è ripetizione, ma ricordo di cose vissute»²⁶⁰: è lo stesso Nietzsche a sottolineare che la visione comune, quella a favore e non contro la vita, pensa esattamente l'impossibilità della ripetizione, e questo per un motivo invero essenziale: se il ritorno fosse mera ripetizione non sarebbe circolare e soprattutto non sarebbe paradossale nella sua decisiva relazione con l'accadere, il tempo e la perdita. L'insegnamento dell'eterno ritorno perde-

259 Ivi, 11[157], p. 502 (trad. it. 11[258], pp. 365-366).

260 «La ripugnanza per la vita è rara. Noi ci conserviamo in essa, e alla fine e in difficili condizioni siamo d'accordo con essa, *non* per paura del peggio, *non* per la speranza nel meglio, *non* per abitudine (che sarebbe noia), non per il piacere occasionale – bensì per la *varietà*, e perché in fondo nulla è *ripetizione*, ma ricordo di cose vissute. Il fascino del nuovo, purtuttavia echeggiante l'antico, come una musica con molti suoni spiacevoli», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[146], p. 497 (trad. it. 11[232], p. 357).

rebbe tutto il suo carattere fondamentale di paradosso, che lo rende quello che è, un insegnamento essenziale ma in primo luogo sconcertante e straniante perché in più prospettive indimostrabili, la verità dell'esistente contraria a ogni dogma pur nella sua irriducibile problematicità: «nella molecola vi sono esplosioni e mutamenti di orbita di tutti gli atomi e improvvise liberazioni di forza. In *un sol* momento, anche tutto il nostro sistema solare potrebbe provare uno stimolo come quello esercitato dal nervo sul muscolo. Non si può dimostrare che ciò non sia accaduto o non accadrà mai»²⁶¹.

Eppure sull'idea di ripetizione si sono impostate molte delle più importanti interpretazioni dell'eterno ritorno, anche rifacendosi alle teorie cosmologiche antiche che in effetti potevano far coincidere ritorno e ripetizione: «l'idea che la vita non può essere *riparata*, ma soltanto *ricreata* dalla ripetizione della cosmogonia»²⁶² è infatti alla base di un'idea di eternità molto cara alla tradizione occidentale. Tuttavia Nietzsche intende rompere questo cerchio per creare il suo, il vero cerchio del ritorno, che non ha nulla a che fare con le concezioni che «implicano l'esistenza di una ripetizione impossibile e chiaramente contraria alla vera nozione tradizionale dei cicli, secondo la quale vi è solamente corrispondenza e non identità»²⁶³. L'eterno ritorno di Nietzsche vuole affermare qualcosa di differente: un ritorno che non è semplice corrispondenza né ripetizione, poiché in entrambi manca il primato dell'evento, dell'accadere, della perdita. A ritornare è tutto quello che è stato e che non trova nel ritorno una giustificazione o un'esaltazione, ma soltanto uno stato di cose accaduto e perduto. Negli ultimi frammenti citati Nietzsche usa proprio questo termine, *Zustand*, per indicare che cosa è l'*ewige Wieder-*

261 11[247], ivi, p. 535 (trad. it. 11 [228], p. 356).

262 M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archétypes et répétition*, cit., p. 99 (trad. it. p. 86).

263 R. Guénon, *Comptes Rendus*. Mircea Eliade: *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archétypes et répétition* (Gallimard, Paris), in *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Gallimard, Paris 1970, p. 25; it.: *Appendice*. Mircea Eliade: *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949, in *Forme tradizionali e cicli cosmici*, trad. di G. Del Ninno, presentazione di R. Maridort, Edizioni Mediterranee, Roma 2001, p. 21.

kunft fuori da ogni utopia della ripetizione. Perché anche il ritorno come ripetizione diventa un'utopia, mentre l'eterno ritorno pretende di dimostrare ancora una volta che a ritornare è soltanto ciò che accade in quanto ha in sé i caratteri del passare e non del permanere.

Arriviamo così al centro della questione dell'eterno ritorno, seppur troppo spesso disconosciuto, anche in interpretazioni autorevoli. Alla luce di ciò, infatti, una tesi come la seguente: «Per i Greci esser-uomo equivaleva a essere un “mortale”, mentre Nietzsche voleva “eternizzare” l'esistenza fuggevole dell'uomo finito»²⁶⁴, elaborata da Karl Löwith, risulta clamorosamente errata. Voler eternizzare il transeunte significherebbe pensare l'eterno ritorno come stabilizzazione, come sostanzializzazione del passato, ma quello che è davvero eterno nel pensiero nietzscheano è il passare. «Nietzsche ha voluto “superare” la temporalità del tempo nell'eternità dell'eterno ritorno»²⁶⁵: anche in questo caso Löwith manca totalmente la peculiarità teoretica dell'eterno ritorno a favore di un'interpretazione fortemente metafisica, analoga in fin dei conti a quella heideggeriana, che pure, nei presupposti, egli rifiutava senza indugi e intendeva superare a ogni costo. In questo modo non si rende giustizia all'immenso coraggio nietzscheano che prende le mosse proprio dal non voler travalicare – o meglio ancora: dal *volere* non travalicare – la temporalità del tempo, la sua intrinseca finitezza. È il mito del superamento a non rivestire più alcun senso nella dottrina dell'eterno ritorno, perché anche il superamento come apoteosi delle opposizioni andrebbe giocoforza superato dal ritorno come evento della differenza. Perché il compito più gravoso e terribile che Nietzsche si è posto non è più quello del superare, ma di *essere già oltre, e questo essere già oltre è la vera base di ogni principium differentiationis*.

Da un lato l'eterno ritorno è stato interpretato come l'apoteosi dell'immutabilità, di un'eternità intesa come fissità autoreferen-

264 K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichens*, Meiner, Hamburg 1986⁴, p. 126; it.: *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. e cura di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 2003³, p. 124.

265 *Ibidem*.

ziale, e dall'altro come l'apoteosi del divenire, come fluire autoreferenziale: in entrambi i casi non è stato ancora abbastanza interrogato il carattere di *evento* dell'eterno ritorno. È vero che, secondo questa incredibile teoria, ciò che è accaduto era in realtà già accaduto ed è destinato a riaccadere, ma esso rimane un evento, qualcosa che avviene e di conseguenza non può essere fondamento di nulla se non della propria differenziale identità. Un evento ha come fondamento soltanto la propria eventualità, così come l'eterno ritorno.

Di fronte a questo radicale cambio di prospettiva non possono che imporsi domande fondamentali: di che cosa è alla ricerca Nietzsche dopo essere rimasto folgorato dall'intuizione abbracciante dell'eterno ritorno? Della verità del tempo? O del tempo come verità? Che cosa ci rimane dell'eterno ritorno se gli sottraiamo il carattere, invero insostenibile per l'umano, di dottrina universale? Può l'uomo aspirare a qualcosa di davvero eterno? La morte ci insegna che l'unica eternità possibile ed esperibile su questa terra è l'eternità della perdita, è l'eternità del passato. La morte suggella l'eternità del passato. Siamo abituati a pensare che la morte distrugga, concluda, disperda. E possa essere riscattata soltanto da qualcosa a essa esterna, che morte non è. Qualcosa che in ultima analisi la giustifichi e la legittimi. E invece la morte è anch'essa "pathos dell'affermazione", affermazione della finitezza, perché anche la morte, come il tempo, afferma, ovvero trova nell'eterno ritorno in primo luogo la possibilità di ciò che essa non può superare, affermando in maniera radicale la finitezza. Afferma che quanto è vissuto è stato eterno finché è stato. Eterno nel suo passare. Perché un tempo che ritorna è un tempo dionisiacamente superomistico, non umano, che può essere davvero umano – ovvero diventare ciò che già è – soltanto se a ritornare zarathustrianamente è la perdita di ciò che è stato, l'eternità del passato come eternità del passare.

L'insegnamento dell'eterno ritorno, così come è configurabile a partire dalle analisi finora argomentate, *non attesta l'eternità del passato ma l'eternità del passare*. Se non si comprende questa importante differenza si crederà sempre che per *ewige Wiederkunft* Nietzsche proponga la suprema stabilizzazione del

divenire, così come alla fine prospetta anche l'interpretazione heideggeriana, che ha sempre creduto che tale dottrina sia l'acme del pensiero metafisico nietzscheano e non la sua più acerrima avversione. Che essa sia stata pensata come eternizzazione del transeunte e quindi come rimozione del transeunte stesso, ovvero come «la più stabile stabilizzazione dell'instabile» [*beständigste Beständigung des Bestandlosen*]²⁶⁶. In realtà questo è un modo per non pensare affatto un eterno ritorno come filosofia dell'attimo nella sua differenza tra Dioniso e Zarathustra, che implica il pensare l'eternità come eternità del passare. Che non è soltanto, come pure giustamente nota Granier, collegata all'*amor fati*: «“Questa affermazione immensa, illimitata che dice a tutto sì e amen” Nietzsche la battezza *amor fati*. [...] Ora l'eterno ritorno è il compimento perfetto di questa volontà di affermazione assoluta che si chiama *amor fati*. L'eterno ritorno è “la più alta formula di approvazione che si sia mai potuta raggiungere”»²⁶⁷. È vero che l'eterno ritorno è il punto estremo dell'*amor fati*, ovvero dell'affermazione come accettazione, ma soltanto perché ad affermarsi per essere accettato non è un pensiero della stabilizzazione, della decisione in merito alla posizione dell'essere come riduzione del divenire all'essere, della «costante stabilizzazione del divenire di ciò che diviene»²⁶⁸, bensì l'eternità del passare. Heidegger propone un'interpretazione dell'*amor fati* che oscilla tra una forza di fatto metafisica²⁶⁹ e una potenza trasfiguratrice,

266 M. Heidegger, *Nietzsche, Zweiter Band*, GA 6.2, hrsg. von B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, p. 287; it.: *Nietzsche*, cit., p. 770.

267 J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Editions du Seuil, Paris 1966, p. 560.

268 Cfr. M. Heidegger, *Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Wille zur Macht*, in *Nietzsche*, 6.2, cit., p. 11 (trad. it. p. 547).

269 «*Amor* – l'amore è da intendere come volontà, come la volontà che vuole che la cosa amata sia nella sua essenza ciò che è. La più alta, più ampia e più decisiva volontà di questo genere è la volontà come trasfigurazione [*Verklärung*] che espone ed eleva ciò che nella sua essenza è voluto alle supreme possibilità del suo essere. / *Fatum* – la necessità è da intendere non come fatalità arbitraria, che si svolge in un qualche luogo e che è lasciata a se stessa, ma come quella svolta della necessità che si svela, nel cogliimento dell'attimo come l'eternità della pienezza del divenire dell'ente nel suo insieme: *circulus vitiosus deus*. / *Amor fati* è la volontà trasfiguratrice di appartenere a ciò che dell'ente è massimamente ente. Il *fatum* è desolato

senza però intravedere proprio in questa volontà di potenza che è l'*amor fati* la vera volontà di potenza nietzscheana, una volontà che è sia attività che passività, emissione e ricezione, proprio come lo è l'amore. Che come nello Zarathustra delinea un orizzonte di comprensibilità in cui mettere in crisi una dicotomia soggetto-oggetto onnipervasiva. Amare l'eternità significa accettare il ritorno nel divenire non pretendendo una stabilizzazione del divenire. Amare l'eternità significa non rendere il tempo l'oggetto di un soggetto, ma pensarlo aprendosi a esso e corrispondenza alla sua intrinseca impossibilità di determinabilità e prescrivibilità.

È su questa pretesa di stabilizzazione che si gioca l'appartenenza della *Lehre* nietzscheana all'impostazione metafisica, che per esempio negli ultimi anni aveva contestato anche Hans-Georg Gadamer di fatto maturando una posizione diversa rispetto a quella del proprio maestro: «[Heidegger] è naufragato dunque sugli scogli del pensiero nietzscheano. Che cosa dobbiamo dunque pensare in proposito? Forse aveva capito che Nietzsche non era l'ultimo metafisico, come prima aveva cercato di dimostrare, e questo metteva radicalmente in questione tutta la sua visione, o costruzione, della storia della filosofia occidentale come storia della metafisica»²⁷⁰. La posizione di Gadamer non può essere considerata appiattita a quella di Heidegger, poiché, pur essendo l'eterno ritorno una relazione all'essere, non per questo esso è necessariamente riconducibile a un tentativo di dominare, di circoscrivere, di far diventare l'essere stesso, insieme al divenire, «un ente»²⁷¹. Secondo la prospettiva gadameriana, l'impostazione di Heidegger, che vede nell'«intima connessione di eterno ri-

e intricato e opprimente per chi si limita a starsene lì e da esso si lascia sopraffare. Il *fatum* è invece sublime ed è il sommo piacere per colui che sa e capisce di appartenervi in quanto è creativo, cioè, sempre, deciso. Questo sapere non è altro che il sapere che necessariamente palpita in quell'amore», in M. Heidegger, *Nietzsche*, 6.1, cit., p. 422 (trad. it. p. 390).

270 H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*, Ein Interview mit Riccardo Dottori, LIT, Münster 2002, p. 146; it.: *L'ultimo Dio*, Un dialogo filosofico con Riccardo Dottori, a cura di R. Dottori, Meltemi, Roma 2002, p. 138.

271 M. Heidegger, *Der Wille zur Macht als Kunst*, in *Nietzsche*, 6.1, cit., pp. 462 ss. (trad. it. pp. 384 ss.).

torno e volontà di potenza»²⁷² il centro del pensiero nietzscheano, è valida, anche se nell'eterno ritorno si può scorgere più che altro l'espressione estrema della visione tragica di Nietzsche, in quanto pensiero della necessità finita, dell'ineluttabilità dell'essere, dell'accettare l'essere come inafferrabile possibilità del divenire. È per questo che non bisogna sottovalutare «il pathos tragico contenuto nella dottrina centrale di Nietzsche, quella dell'eterno ritorno. L'ineluttabilità del necessario, l'impossibilità di sfuggire a un determinato circolo: queste sono proprio le cose attraverso le quali Nietzsche si distingue da un riformatore sociale in virtù di una dimensione essenziale di consapevolezza tragica»²⁷³. Un tipo di interpretazione del genere sembra orientarsi dunque verso una lettura essenzialmente tragica dell'opera e della figura di Nietzsche che rimane comunque all'interno di un'impostazione di chiara matrice heideggeriana. Negli ultimi anni Gadamer ha argomentato una posizione che appare differente su tale problematica, pertanto – anche se non si può che affermare che ciò gli impedisca di condividere buona parte delle tesi fondamentali dell'interpretazione del suo maestro – vale la pena di rileggere nella sua interezza una recente intervista che contesta la coappartenenza di *ewige Widerkunft* e *Wille zur Macht* e di conseguenza il dispositivo interpretativo heideggeriano finalizzato alla dimostrazione del fondo metafisico del pensiero nietzscheano:

Si, io credo che questa interpretazione non sia più difendibile. L'eterno ritorno dell'uguale non ha affatto in Nietzsche questo significato, così come la volontà di potenza non può essere intesa come principio metafisico [...]. L'eterno ritorno dell'uguale [...], lasciando da parte le interpretazioni cosmologiche, deriva fonda-

272 Ad esempio in H.-G. Gadamer, *Zwischen Wort und Begriff. Nietzsche und die Metaphysik*, cit., pp. 150-151; e Id., *Dekonstruktion und Hermeneutik* (1988), in *Hermeneutik im Rückblick*, GW 10, p. 138; it.: *Decostruzione ed ermeneutica* (1988), in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2006, p. 269.

273 M. Horkheimer, T. Adorno, H.-G. Gadamer, *Über Nietzsche und uns. Zum 50. Todestag des Philosophen* (1950), in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften in 19 Bänden*, Band 13: *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von G. Schmid Noerr, Fischer, Frankfurt am Main 1989, pp. 111-121.

mentalmente dallo stato di profonda prostrazione in cui Nietzsche si trovava nel periodo in cui scriveva il suo *Così parlò Zarathustra*. Egli era giunto, alla fine del III libro, sino a programmare il proprio suicidio, e uno dei piani della stesura del libro prospettava la morte di Zarathustra; questo è quanto ci viene indirettamente detto, alla fine di questo Libro, nell'ultima parte del *Canto di danza*, allorché ci viene descritto il colloquio della vita con Zarathustra, come colloquio dell'anima con se stessa. La vita dice infatti a Zarathustra: "Non è vero che mi ami come tu dici; infatti vuoi lasciarmi". "Ma nessuno lo sa", risponde Zarathustra. E allora Zarathustra e la vita, sopraffatti dalla tristezza del tramonto, piangono insieme. La conclusione ultima del III Libro è, però, nel *Settimo sigillo*: "Non parlare, canta!". Il desiderio di vivere, l'amore per la vita, si scontra con la saggezza dell'autocoscienza che sa di dover morire. La proclamazione dell'eterno ritorno è sia la coscienza della necessità del passare e della morte, che la volontà di eternità; un conflitto che non può essere risolto dalla saggezza stessa attraverso parole, o attraverso il *Logos*, ma solo attraverso il canto, la riconquista dell'innocenza del bambino e il suo gioco. Questa volontà del canto è la sola possibile vittoria sulla morte, il suo superamento come accettazione dell'eterno ritorno, con tutta la tristezza e la sofferenza che questo comunque comporta. Questa accettazione, e non una teoria metafisica, è intesa nell'affermazione "Non parlare, canta!".²⁷⁴

Dunque negli ultimi anni, in maniera anche alquanto eclatante, la connessione di volontà di potenza ed eterno ritorno, che Gadamer in altri luoghi ha definito perspicace e adeguata²⁷⁵ oltre che «pienamente convincente»²⁷⁶, viene meno. E di conseguenza anche un'idea stabilizzatrice, uniformatrice e normalizzatrice dell'eterno ritorno. Non è tuttavia possibile condividere tale rico-

274 Si cfr. H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*, cit., pp. 145-146 (trad. it. p. 137).

275 H.-G. Gadamer, *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus* (1987), in *Hermeneutik im Rückblick*, cit., p. 125; it.: *Protoromanticismo, ermeneutica e decostruzionismo* (1987), in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit., p. 243.

276 H.-G. Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik* (1988), ivi, p. 138 (trad. it. p. 269).

struzione che individua nel solo stato di prostrazione psicologica la necessità di Nietzsche di pensare il suo pensiero più abissale, perché, come pure abbiamo accennato, quello che Nietzsche tenta durante gli anni Ottanta con l'eterno ritorno e che si evince sia nelle poche occorrenze presenti nelle opere pubblicate che soprattutto nella mole rilevante di frammenti che affrontano la questione è un programma filosofico-scientifico di ampio respiro che assolutamente non può essere ridotto a mera istanza esistenziale. Nonostante questo, le parole di Gadamer colgono nel segno quando nell'apertura dell'amore – che secondo chi scrive va pensata in questo contesto prima di tutto come azione-passione non soggettivistica – e nell'apertura della danza – che secondo chi scrive va pensata in questo contesto prima di tutto come relazione gravitazionale con la terra, relazione che non viola la terra ma la celebra nel suo peso insostenibile eppure sempre vitale – egli scorge davvero uno sguardo ultrametafisico.

Inoltre, il contesto dell'interpretazione proposta in queste pagine obbliga a considerare che l'appartenenza dell'eterno ritorno alla metafisica non tiene conto del fatto – a nostro avviso fondamentale – che *non esiste un unico eterno ritorno per Nietzsche: l'eterno ritorno zarathustriano non è assimilabile a quello dionisiaco*. Finora le interpretazioni hanno tenacemente tentato di tenere insieme questi due aspetti, di riuscire a leggere nell'eterno ritorno sia un racconto dell'identità che un racconto della differenza, sia un'immobilità sconfinata dell'essere che una immensa differenzialità del divenire, mentre è giunto il momento di chiedersi se non sia necessario comprendere che l'eterno ritorno è evento come coappartenenza di identità e differenza, di essere e divenire che ci chiede di pensare fuori da ogni possibile loro opposizione. E sebbene non si possa individuare con esattezza i confini dell'eterno ritorno zarathustriano e quelli dell'eterno ritorno dionisiaco, questa insanabile frattura, questa ferita rimane visibilmente aperta. A lottare non sono in realtà 'solo' Zarathustra e Dioniso, ma due visioni e anche due visioni dell'eterno ritorno: una che vede nell'eterno ritorno la stabilizzazione del divenire nell'essere, e l'altra che vede il ritorno come divenire stesso che è destinato e ritornare. A cambiare è anche e soprattutto il ruolo del passato: il passato come redenzione della perdita e

il passato come evento della perdita. La perdita non è un'assenza stabilizzata una volta per tutte, ma un'assenza che continuamente si perde.

Abbiamo già detto che Zarathustra è metamorfosi e Dioniso rinascita. Perché il primo muore per trasformarsi in qualcosa di altro da se stesso, mentre il secondo muore solo ed esclusivamente per rinascere ancora una volta come se stesso. Ed è l'interpretazione stessa dell'eterno ritorno a oscillare tra rinascita e metamorfosi, tra possesso di Dioniso oppure insegnamento di Zarathustra. L'eterno ritorno come rinascita azzera, l'eterno ritorno come metamorfosi differenzia. La rinascita azzera per ricreare stabilità. La metamorfosi ritorna per creare differenza. L'oscillazione tra queste due interpretazioni implica differenti interpretazioni dell'opera dell'ultimo Nietzsche. Quella che potremmo definire l'interpretazione 'reazionaria' vede nel ritorno famelico di Dioniso l'imposizione del ritorno come utopia. L'interpretazione 'rivoluzionaria' invece vede nel ritorno come compito della metamorfosi il tentativo di ricreare senza utopia, così come fa il bambino eracleo che gioca a dadi anche nello *Zarathustra*.

È anche un rapporto diverso con l'oblio a caratterizzare la differenza tra eterno ritorno come rinascita ed eterno ritorno come metamorfosi. Nell'eterno ritorno come rinascita l'oblio punta alla redenzione totale da ogni forma di memoria attraverso il dionisiaco oblio di sé, nell'eterno ritorno come metamorfosi l'oblio, così come era già dalla seconda *Inattuale*, viene pensato come intriso di memoria, non come rimozione assoluta. Un oblio sempre relazionato, sempre aperto, una pienezza del vuoto che non indica un senso predeterminato e predeterminabile, ma un senso continuamente da costituire costituendosi in esso.

In un'altra occasione abbiamo affrontato la questione, secondo noi fondamentale, dell'"utopia del ritorno"²⁷⁷. In quella circostanza abbiamo opposto l'"utopia del ritorno" di matrice hölderliniano-heideggeriana alle "tracce della contraddizione" di matrice rilkiana, che possiamo definire a tutti gli effetti di matrice rilkiano-nietzschea-

277 Cfr. S. Venezia, *Il linguaggio del tempo*, cit., pp. 341-374.

na²⁷⁸. E questo proprio perché un'usuale interpretazione dell'eterno ritorno che vedrebbe in tale teoria l'espressione suprema dell'utopia del ritorno non coglie nel segno, perché non si tratta affatto di un eterno passato, bensì di un eterno passare. L'utopia del ritorno è essenzialmente un'utopia dell'origine, di un'origine perduta ma alla quale si tende per poter conquistarsi il diritto di essere migliori di se stessi. Per Heidegger e Hölderlin è l'origine greca, una grecità come utopia perduta ma necessaria per comprendere il proprio tempo e se stessi. In Rilke più forti dell'utopia del ritorno sono le tracce della contraddizione. Più forte dell'origine è l'esilio, l'impossibilità di sentirsi stabili e fondati. L'eterno ritorno è un ritorno senza un'origine, né una fine. È un ritorno che è in realtà un esilio perennemente ritornante su se stesso. Se fosse un esilio non ritornante, allora sì che sarebbe una linea retta, e non farebbe nient'altro che fare quello che ha fatto la concezione tradizionale di tempo, ovvero tentare in tutti i modi di ingannare la sua vera identità, ovvero la sottrazione, l'assenza, la mancanza. L'eterno ritorno certifica l'eterna perdita del tempo. Nel tempo come linea retta il tempo non passa, ma avanza, scorrendo in avanti. *Nell'eterno ritorno il tempo passa, non scorre via, sparisce per poi ritornare. Solo ciò che sparisce dal flusso del divenire può ritornare, solo la presenza che si dà assenza può ritornare, giammai la presenza che si cristallizza in se stessa, nel suo essere permanenza.* Per esserci un eterno ritorno ci deve essere un passato che finisce definitivamente. Si deve essere capaci di un passato veramente perduto.

Abbiamo altrove indagato il passato nell'ambito di un tempo pensato essenzialmente come *perdita*:

Pensare il tempo come puro *Vergehen*, come puro trascorrere, significa pensare il tempo senza ancorarlo a un'origine di provenienza e senza immetterlo in un'origine di arrivo. Il puro *Vergehen* non ha un'origine, né tanto meno può essere considerato come autoreferenziale ritornare su di sé, ma è puro trascorrere. Per *Vergehen* non si intende

278 Ricordiamo che Rilke ha scritto su Nietzsche i *Marginalien* sullo scritto sulla nascita della tragedia, degli appunti che dimostrano il suo indubbio interesse nei confronti del filosofo; cfr. R.M. Rilke, *Marginalien zu Friedrich Nietzsche »Die Geburt der Tragödie«*, in *Sämtliche Werke*, cit., Band 12, pp. 1163-1177.

neanche il mero divenire, così come siamo soliti pensarlo, come ciò che fluisce implacabilmente e nel cui movimento è coinvolto il divenire dell'esistenza umana, perché tratto fondamentale del *Vergehen* non è il divenire, ma la perdita. Il *Vergehen* indica quel modo di pensare il tempo fuori da ogni divenire/eternità, fuori da ogni idea del tempo come sostanza. Quello che vorremmo rimarcare è che questo *Vergehen* va inteso come *Verlust*, come perdita: solo in tale modo sarebbe davvero possibile evitare una concezione del tempo come sostrato metafisico.²⁷⁹

Il passato rischia di diventare davvero un peso inamovibile che seduce l'uomo grazie alla stessa smania di quest'ultimo di possederlo. Il problema è sempre quello di voler possedere il passato, non che tutto è passato. Non che il passato è già di per sé un fatto. Il problema è la pretesa di rappresentazione nei confronti di questo passato e non che quest'ultimo ci sia sempre, che tentiamo o meno di superarlo. E non come una spada di Damocle che penzola proprio sulla nostra testa, ma come la nostra vita, il tempo che nonostante tutto e grazie a tutto ci capita di vivere. Ma il possesso è umano, quanto più umano ci possa essere. Propriamente gli animali non possiedono nulla, nulla che possano dire che è loro. Gli animali possono conservare, rubare, accaparrarsi qualcosa, ma non possiedono, non possono comprendere cosa vuol dire desiderare di avere qualcosa che non si può avere, così come non sanno cosa significa averla per sempre. Solo l'uomo sa cosa è il possesso e forse proprio per questo si dovrebbe essere più indulgenti nei confronti di questa peculiarità umana. Ma non si può non comprendere che la dottrina dell'eterno ritorno riesce finalmente a superare questa ansia del possesso proprio perché non pretende di superare la perdita. Proprio perché pensa il tempo non come dimensione che rende stabile l'attimo nel ritorno e che fa in modo che la temporalità sia permanentemente fissa, ma pensa il tempo come passare insuperabilmente finito, il tempo come perdita.

Perché è proprio questa la questione che affronta e lascia drammaticamente aperta l'eterno ritorno: *non è, come si crede ordinariamente, il solo passato a essere perdita, ma è tutto il*

279 S. Venezia, *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, cit., pp. 341-374.

tempo a essere perdita. Tutto il tempo che viviamo e che pensiamo, pur non riuscendo mai a viverlo e a pensarlo fino in fondo.

9.1 *Né solo avanti né solo indietro: oltre*

Si tratta sempre di accettare un orizzonte.

Cesare Pavese²⁸⁰

L'eterno ritorno è il vero *oltre* del pensiero nietzscheano. Che riscrive il concetto di tempo fondando un antropocene che non può più pretendere di considerare il progresso soltanto come un andare avanti seguendo una linea retta che condurrebbe dal debole al forte, ovvero dall'arcaico al futuristico. La grande sapienza del tempo è quella che innesta una *solidarietà tra le temporalità*, non opponendo il passato al futuro e al presente, non gerarchizzando una delle tre dimensioni a favore dell'altra. La grande sapienza del tempo è il *principium differentiationis* che supera l'idolatria delle opposizioni a favore dell'essenzialità della differenza.

È anche per questo che dopo l'avventura nietzscheana il concetto di eterno ritorno ha seguito una parabola simile a quella percorsa dalla figura di Dioniso, anch'essa recuperata e rivalorizzata proprio da Nietzsche: entrambi non hanno più abbandonato il dibattito filosofico e culturale contemporaneo. Dalla letteratura alla psicanalisi, dalla poesia alla storia delle religioni, molte delle cosiddette scienze dello spirito si sono confrontate con questa dimensione profondamente inattuale che grazie a Nietzsche ha ripristinato la sua antichissima influenza anche nell'attualità²⁸¹. Esempio eclatante è la diffusione di

280 C. Pavese, *L'isola*, in *Dialoghi con Leucò*, introduzione di S. Givone, Einaudi, Torino 1999², p. 101.

281 Basti pensare, in un elenco di sicuro incompleto quanto eterogeneo, che rilevanti autori come - Ernesto De Martino (cfr. E. De Martino, *Furore Simbolo Valore*, introduzione di M. Massenzio, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 42ss.); - Dino Campana («Nel giro del ritorno eterno vertiginoso l'immagine muore immediatamente», in D. Campana, *Opere*, a cura di S. Vassalli e C. Fini, TEA, Milano 1989, p. 267. Secondo Bigongiari in questo passaggio «è il mito dell'eterno ritorno che Campana ha mutuato, attraverso Nietzsche, al primitivo impulso religioso dell'uomo», in

tale teoria/ipotesi nelle cosiddette scienze naturali nelle quali la questione dell'eterno ritorno rappresenta un riferimento rilevante, anche se non riconosciuto come tale. Come non pensare in prima battuta al modello dell'*ekpyrotic universe* o dell'*ekpyrotic scenario*²⁸², teoria

P. Bigongiari, *La poesia italiana del Novecento. Tomo I, La prima generazione*, il Saggiatore, Milano 1978, p. 132); - Oswald Spengler (cfr. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1975, 2 voll.; it.: *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, trad. di J. Evola, Longanesi, Milano 2008. La visione spengleriana che vede agire nel tramonto occidentale una destinalità tragica e immanente deve molto a Nietzsche. Non è un caso che sia stato notato che «la dottrina di Spengler è una sistemazione della nozione nietzscheana di eterno ritorno», in L. Giusso, *Spengler e la dottrina degli universi formali*, Ricciardi, Napoli 1935, p. 2); - Sigmund Freud (in *Al di là del principio di piacere* Freud utilizza l'espressione "eterno ritorno dell'uguale" per evidenziare «una peculiarità permanente ed essenziale del suo [del soggetto, n.d.a.] carattere la quale debba necessariamente esprimersi nella ripetizione delle stesse esperienze» (cfr. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, in *Freud-Studienausgabe, Band 3*, Fischer, Frankfurt a. M. 1975, p. 232; it.: *Al di là del principio di piacere*, in *Opere 1917-1923, L'io, l'Es e altri scritti*, tomo 9, introduzione di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 208); - Andrea Emo (Cfr. per esempio: «L'eterno ritorno è la memoria come conoscenza dell'attuale cioè del futuro. - È l'eterno ritorno dello Spirito, che è sempre nuovo e sempre identico, mediante la negazione cioè mediante la necessità. - come una necessità. - L'eterno ritorno è l'eternità dello Spirito, l'eternità dell'attuale. -», in A. Emo, *Quaderni di metafisica 1927-1981*, a cura di M. Donà e R. Gasparotti, prefazione di M. Cacciari, Bompiani, Milano 2006, p. 464); - Pier-Paolo Pasolini (Partendo dalla vicenda editoriale di *La nuova gioventù*, caratterizzata da una serie di "ripetizioni", Pasolini fa un riferimento interessante quanto intriso di cupo pessimismo sull'eterno ritorno: «L'eterno ritorno è finito: l'umanità è partita per la tangente. Nuovi "demoni" patrocinano questo fenomeno, ma credendo stupidamente a una rivoluzione di poveri. Resta il Libro ma non la Parola. Aveva ragione il peggior san Paolo, non l'Ecclesiaste», in P.P. Pasolini, *Quarta di copertina di La nuova gioventù*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 2693); - Jorge Luis Borges («Sono solito ritornare eternamente all'Eterno Ritorno», in J.L. Borges, *El tiempo circular*, cit., it., p. 393 (trad. it. cit. p. 579); oltre ai già citati Eliade e Guénon, si sono interrogati a volte in maniera fugace, a volte in maniera approfondita, sulla forza in parte necessariamente ancora inespressa di questa dottrina.

282 Cfr. P.J. Steinhardt, N.G. Turok, *Endless Universe: Beyond the Big Bang*, Doubleday, New York 2007; it.: *Universo senza fine. Oltre il Big Bang*, Il Saggiatore, Milano 2008.

che determina l'universo come universo epirotico e che rimanda direttamente alla tradizione stoica che, come abbiamo visto, ha pensato al tempo dell'universo scandito dall'alternanza di conflagrazioni cosmiche successivamente rigenerantesi. Tale modello individua nel *Bing Bang* un evento ritornante partendo addirittura da un evento ulteriormente primigenio, il *Big Splat*, e in presenza di più universi destinati a scontrarsi innestandosi su una concezione necessariamente ciclica della temporalità finalizzata a un *Big Bounce*, ovvero a un grande rimbalzo verso una nuova espansione destinata a ripetere il processo in eterno. Il modello dell'*oscillating universe*, invece, postula la presenza di un unico universo oscillante – ovvero ciclico – caratterizzato da cicli ritornanti di espansione e di contrazione. Eppure, sia che si parta dall'idea di un universo eterno che non ha né un inizio né una fine secondo la teoria dello stato stazionario²⁸³ che nega il *Big Bang*, sia se si parta da teorie che invece pensano la possibilità di un *Big Bang* (o di forme a esso alternative) come quella del modello ciclico (o dell'universo oscillante) di Friedman²⁸⁴ oppure quella della recente *Conformal Cyclic Cosmology* elaborata da Roger Penrose²⁸⁵ coadiuvato da Vahe Gurzhadyan, si constata che il tempo circolare, pensato essenzialmente come il ritorno di forze ed energie cosmiche, non solo non si configura affatto soltanto come una suggestione stravagante, ma appare un orizzonte di riferimento ineludibile. Secondo la teoria del modello ciclico basata sulla relatività generale einsteiniana, l'espansione dell'universo procederà fino a uno stato primordiale paragonabile a quello del *Big Bang* per poi riprendere a espandersi nuovamente con la creazione di un nuovo cosmo. Nel modello ciclico e in maggior misura nella CCC di Penrose – secondo la quale materia ed energia si disperderanno, il

283 Cfr. F. Hoyle, *Frontiers of Astronomy* (I ed. 1923), Heinemann, London 1961; it.: *Frontiere dell'astronomia*, trad. di B. Oddera, Bompiani, Milano 1958.

284 Cfr. A. Friedman, *Über die Krümmung des Raumes*, in *Zeitschrift für Physik*, vol. 10, n° 1, 1922, pp. 377–386; Id., *Über die Möglichkeit einer Welt mit konstanter negativer Krümmung des Raumes*, in *Zeitschrift für Physik*, vol. 21, n° 1, 1924, pp. 326–332.

285 Cfr. R. Penrose, *Cycles of Time. An Extraordinary New View of the Universe*, The Bodley Head, London 2010; it.: *Dal Big Bang all'eternità: i cicli temporali che danno forma all'universo*, trad. di D. Didero, Rizzoli, Milano 2011.

rimanente si dissolverà nei buchi neri e, in assenza di forze da gravità, dai fotoni presenti si originerà un nuovo universo – il *Big Bang* si configura come un evento destinato a ritornare in una ciclicità che, seppur quasi impensabile, nega di fatto qualsiasi linearità. Se a questi modelli si aggiungono le teorie e le ipotesi che si interrogano sul *Big Bang* secondo svariate ipotesi – la grande crisi del *Big Crunch* fino ad arrivare al grande strappo del *Big Rip* e al grande freddo del *Big Freeze* o *Big Chill*²⁸⁶ – risulta evidente che l'idea abitudinaria di linearità del tempo sconta tutta la sua limitatezza e non può più ergersi a verità assoluta né delle scienze né dell'esistenza.

Analisi filosofiche e scientifiche sanciscono dunque che l'e-popea del ritorno non si è ancora conclusa. Prima che una teoria, l'eterno ritorno è dunque un *compito* per il pensiero, un vero e proprio compito da perseguire, così come visionariamente presagito già da Nietzsche nella sua propria prospettiva in un frammento del 1881: «non mirare verso beatitudini, benedizioni, grazie, lontane e sconosciute, ma vivere in modo tale che vogliamo vivere ancora una volta e vogliamo vivere *così* per l'eternità! Il nostro compito ci si accosta in ogni momento»²⁸⁷. Da un punto di vista filosofico, l'eterno ritorno come compito trascende ogni vincolo settoriale a favore di una riflessione che pone al centro del proprio domandare il tempo e l'uomo, così come il pensiero stesso. Compito/*Aufgabe* è concetto fondamentale del Nietzsche ermeneutico, ovvero di quel Nietzsche che ha fondato l'ermeneutica ontologica sganciandola dall'essere mera disciplina del passato e trasformandola in un *sapere pienamente del futuro*. Il compito della filosofia è la filosofia come compito: «... così ritrovai la strada verso quel valoroso pessimismo, che è l'opposto di ogni ipocrisia romantica e anche, come oggi mi vuol sembrare, la via verso “me” stesso, verso il *mio* compito. Quel nascosto ed imperioso qualcosa, per cui a lungo non troviamo un nome,

286 Cfr. V. van Rosenthal, *From the Big Bang to the Big Crunch and Everything in Between*, Tate Pub & Enterprises LI 2015; R.W. Anderson, *The Cosmic Compendium. The Big Bang and the Early Universe*, lulu.com, 2015.

287 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[161], p. 503 (trad .it. 11[266], p. 367).

finché esso si rivela da ultimo come il nostro *compito* – questo tiranno che è dentro di noi si prende una terribile rivalsa per ogni tentativo che facciamo di evitarlo e di sfuggirgli, per ogni rinuncia prematura, per ogni nostro uguagliarci a coloro a cui non apparteniamo, per ogni attività quantunque pregevole, se essa ci storna dalla nostra cosa principale, anzi per ogni virtù stessa che voglia proteggerci contro la durezza della nostra responsabilità più peculiare. [...] In cambio riceviamo alla fine i più *grandi* doni [della vita], forse anche il più grande che essa possa dare – riceviamo di nuovo il nostro *compito*»²⁸⁸.

Da un punto di vista nietzscheano, compito è pensare con Nietzsche, oltre Nietzsche, ma anche contro Nietzsche. Uno dei romanzi più rilevanti del Novecento, *L'insostenibile leggerezza dell'essere* di Milan Kundera, celebre anche per il suo folgorante *incipit* tutto dedicato all'eterno ritorno nietzscheano, propone una riflessione *per negazione* di quello che viene definito solo come un “mito”:

Il mito dell'eterno ritorno afferma, per negazione, che la vita che scompare una volta per sempre, che non ritorna, è simile a un'ombra, è priva di peso, è morta già in precedenza, e che, sia stata essa terribile, bella o splendida, quel terrore, quello splendore, quella bellezza non significano nulla. Non occorre tenerne conto, come di una guerra fra due Stati africani del quattordicesimo secolo che non ha cambiato nulla sulla faccia della terra, benché trecentomila negri vi abbiano trovato la morte tra torture indicibili.²⁸⁹

Quello che appare uno sprofonamento autocompiaciuto in una deriva nichilistica che sancisce che, a prescindere dal senso che cerchiamo di attribuire all'esistere, esso è del tutto inutile, in realtà potrebbe significare qualcos'altro. Kundera infatti propone un'interpretazione «per negazione» della dottrina, che alla fine corrisponde a quella “per affermazione” per la quale, a causa

288 F. Nietzsche *Menschliches, Allzumenschliches, Zweiter Band*, KSA 2, n. 4-5, pp. 373-375; it.: *Umano, troppo umano, II*, OFN, vol. IV, tomo III, versione di S. Giametta, pp. 7-9.

289 M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, trad. di G. Dierna, Adelphi, Milano 1985, p. 13.

dell'eterno ritorno, tutto viene riscattato dalla sua fugacità dalla volontà di far ritornare ciò che diventa assunzione di responsabilità proprio nei confronti di tutto ciò che è fugace.

Tuttavia, sia nel caso in cui l'eterno ritorno attesti l'inermità degli eventi, delle cose, dei pensieri e delle persone, sia quando esso attesti la loro irripetibile unicità, si perde qualcosa di essenziale di questa teoria estrema, inattuale, volutamente provocatoria. Partendo proprio dall'eterno ritorno è possibile porsi il compito di superare la dicotomia inane/necessario, perché l'eterno ritorno non testimonia né del fatto che tutto sia inutile, né del fatto che tutto sia necessario, ma che a essere eterno è proprio tutto quello che non può andare a finire nella dicotomia inane/necessario scadendo in quella che in queste pagine già altre volte ci è capitato di definire come una vera e propria idolatria delle opposizioni.

L'eterno ritorno non è una conferma, ma la dimostrazione che sia tempo lineare che tempo circolare sono indimostrabili. È questa la vera «innocenza del divenire», ovvero la vera innocenza dell'accadere: accettare dell'uomo la sua limitatezza nei confronti delle proprie velleità e delle proprie aspettative senza costruire mondi fittizi e inventare autorità consolatrici. E non è solo il pensiero della finitezza a essere eterno, ma anche il dolore che esso sempre porta con sé. Tutto il dolore degli innocenti è eterno; ogni dolore, dal più piccolo al più immenso, ha un senso nell'eternità che è stato. E questo senso non è esterno, non trova giustificazioni divine, non necessita di legittimazioni trascendenti. È un senso tutto intrinseco a quello che è stato. Nelle tradizioni millenarie delle grandi culture questo senso è stato di volta in volta attribuito al *logos*, a dio, o anche solo alla memoria che salva. Con la *ewige Wiederkunft* Nietzsche riesce a dimostrare che questo senso è totale semplicemente nel suo essere stato e nel suo ancora come assenza. L'eternità non è un indeterminato che viene prima e che viene dopo, ma la paradossale assenza come ritorno.

Ed è per questo che per Nietzsche l'eterno ritorno acquista i contorni del pensiero più terribile di tutti, perché chiede all'uomo di pensare contro tutto quello che ha pensato fino ad allora e in parte anche contro se stesso. Contro la salvezza della me-

moria: nella memoria l'uomo ha intravisto la vera possibilità di eternare il fugace e il transeunte. L'eterno ritorno chiede di pensare che è l'oblio a rendere eterni e non la memoria. Che non è affatto vero che sia la memoria a salvare: la memoria mente più dell'oblio, inghiotte ferocemente la verità dell'esistente pretendendo di farla diventare permanenza, blandendola con la pietosa promessa di farla diventare una verità dell'assoluto della coscienza. Ma questa non è la verità: questo è l'inganno che per millenni gli uomini hanno identificato con la verità. L'oblio non fornisce verità, ma spalanca il senso dell'esistere, che è quello di eternarsi per quello che è stato: nella dottrina dell'eterno ritorno l'unico futuro possibile è il passato, perché soltanto il passato può essere eterno. *Un futuro eterno non è umano. Soltanto un eterno passare può esserlo.* L'oblio preserva dalla tentazione di considerare eterno il futuro, ovvero dalla tentazione di considerare eterno il sovrannaturale. Per eterno non si può più intendere nulla di metafisico. Per eterno si intende quello che non ha lasciato traccia, quello che non è stato salvato dalla violenta autoesaltazione della memoria, tutto quello che è stato dimenticato.

L'eterno ritorno è protagonista anche di un'altra esperienza letteraria tra le più alte della contemporaneità, i *Dialoghi a Leucò* di Cesare Pavese. Un discorso che non parla di Nietzsche come fa Kundera, ma che parla a partire da Nietzsche. Con una consonanza inaspettata e quasi commovente. Perché se è vero che molti pensano che Nietzsche sia un autore che pone più problemi di quanti ne risolva, è anche vero che è anche grazie a esperienze poetiche come questa pavesiana che ci rendiamo conto di quanto il pensiero nietzscheano sia necessario per la cultura contemporanea e non possa e non debba essere marginalizzato. In questa serie di racconti la mitologia greca non viene proposta come una fredda citazione, ma rivive in un'inattualità vibrante, infuocata, totalizzante, quindi fortemente nietzscheana perché futura. Eppure, questo pathos dell'esistere appare spesso quasi rassegnato, addolcito da una distanza provvidenziale, che l'eco della mitologia rende ancora più suadente. Un fuoco vivo che cova sotto la cenere: in questi dialoghi è pos-

sibile seguire le tracce dell'eterno ritorno. E non a caso, visto che in alcune pagine ad animarsi non è la contrapposizione, fin troppo canonica dopo Nietzsche stesso, tra Dioniso e Apollo, ma quella tra Dioniso e Orfeo. Perché Dioniso ha già ingurgitato in sé il fratello-rivale Apollo, ma nulla può contro Orfeo, che rappresenta la verità assoluta, la verità della poesia e della memoria. Proprio quella verità che l'eterno ritorno rischia di annientare perché *deve* farlo.

DEMETRA Si direbbe che vedi il futuro. Come puoi dirlo?

DIONISO Basta aver veduto il passato, Deò. Credi a me. Ma ti approvo. Sarà sempre un racconto.²⁹⁰

A parlare è la coppia Demetra-Dioniso. Proprio la coppia che in quell'affascinante mondo culturale creato dall'antico sincretismo religioso-filosofico tra greci e mediorientali altro non indica, secondo Erodoto e Plutarco, che il connubio tra Iside e Osiride²⁹¹. Ancora una volta *Ein Mal Eins*, la «tavola pitagorica» de *La gaia scienza* per cui «uno solo ha sempre torto, ma con due comincia la verità»²⁹², ancora una volta un due con cui, al contrario che con un uno, inizia la verità. Demetra e Dioniso guardano e giudicano da lontano, non condividono, non temono. Eppure comprendono il tempo. Anche nel Dioniso di Pavese non c'è traccia di opposizione alcuna all'eterno ritorno. Anche per lui si tratta sempre e solo di un abbraccio incondizionato e onnipervasivo. Non c'è un tempo estraneo al ritorno, e qui di certo non si parla soltanto del magistero culturale

290 C. Pavese, *Il mistero*, in *Dialoghi con Leucò*, cit., p. 154.

291 «Osiride è colui che in greco viene chiamato Dioniso», in Erodoto, *Storie*, a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, U.T.E.T., Torino 1998, vol. I, Libro II, 144, 1-2, p. 435. Per una ricostruzione di tale problematica, si cfr. G. Biondi, *Nietzsche e il mistero di Osiride secondo Erodoto e Plutarco*, in «Idee. Rivista di filosofia», 48 (2001), pp. 123-124.

«[...] anche Dioniso del resto viene chiamato Hyes, perché è il signore della natura umida, e si identifica con Osiride», in Plutarco, *Iside e Osiride*, trad. di M. Cavalli, Adelphi, Milano 1985, p. 96. «Infine, la conclusiva rinascita di Osiride, con la connessa generazione di un nuovo figlio, rispecchia la stessa rinascita di Dioniso, l'eterno fanciullo», in G. Biondi, *Nietzsche e il mistero di Osiride secondo Erodoto e Plutarco*, cit., pp. 125. Cfr. inoltre Plutarco, *Iside e Osiride*, cit., p. 77.

292 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., 260, p. 517 (trad. it. p. 157).

della mitologia antica, qui si parla del grande inganno del tempo. Il ritorno serve a superare questo inganno, o anche solo a comprenderlo per quello che è. E non sarebbe poco. Qui per ritorno infatti non si intende alcun artificio, alcuna costruzione, alcuna scappatoia, ma l'«aver veduto il passato», si intende l'immensa totalità del futuro che antimetafisicamente è possibile soltanto nel passato.

Nell'esperienza dei *Dialoghi con Leucò* coesistono l'assenso e il dissenso, l'accettazione dell'eterno ritorno e il suo rifiuto: Dioniso e Orfeo. Entrambi dicono ciò che è fuori dal tempo della presenza, dal tempo dell'umano inganno che forse è un inganno felice, o forse solo una necessità in fondo innocente. Dioniso non si oppone all'eterno ritorno. L'opposizione appartiene invece a Orfeo. È con lui che troviamo il varco per una scappatoia, la pretesa di uscire dal labirinto che il barbaro, come già sappiamo, ha superato. Con quell'Orfeo che sconta l'impossibilità assoluta di ogni ritorno:

ORFEO È andata così. Salivamo il sentiero tra il bosco delle ombre. Erano già lontani Cocito, lo Stige, la barca, i lamenti. S'intravedeva sulle foglie il barlume del cielo. Mi sentivo alle spalle il fruscio del suo passo. Ma io ero ancora laggiù e avevo addosso quel freddo. Pensavo che un giorno avrei dovuto tornarci, che ciò ch'è stato sarà ancora. Pensavo alla vita con lei, com'era prima; che un'altra volta sarebbe finita. Ciò ch'è stato sarà. Pensavo a quel gelo, a quel vuoto che avevo traversato e che lei si portava nelle ossa, nel midollo, nel sangue. Valeva la pena di rivivere ancora? Ci pensai, e intravvidi il barlume del giorno. Allora dissi "Sia finita" e mi voltai. Euridice scomparve come si spegne una candela. Sentii soltanto un cigolio, come di un topo che si salva.²⁹³

Euridice che evoca non una giustizia normale, contenuta, ma una giustizia ampia, larga: «pensavo alla vita con lei, com'era prima; che un'altra volta sarebbe finita. Ciò ch'è stato sarà». In queste parole il poeta non ha paura, neanche di andare contro la poesia. Contro il mito e il suo vivido potere consolatorio. Qui Orfeo è descritto nell'attimo della perdita, in quell'attimo che pone

293 C. Pavese, *L'inconsolabile*, in *Dialoghi con Leucò*, cit., p. 77.

di fronte all'irreversibile. Proprio in quell'attimo paradossale in cui tutto diventa chiaro, di quel tipo chiarezza che si paga con un altissimo prezzo e che fa rabbrivire: «avevo addosso quel freddo». Eppure, non subisce questa perdita, sembra quasi volerla. Purché sia definitiva. Purché avvenga una volta sola e per tutte. Purché non torni più a tormentarci. Purché la perdita sia sempre e solo perdita e non sia *ritorno dell'impossibilità del ritorno*. È proprio questo il *problema* dell'eterno ritorno, il *compito di Orfeo*: ciò che infine può ritornare quando Orfeo esclama "Sia finita" e si volta non è Euridice, ma la sua perdita. Lo scandalo è questo: a ritornare non è il tempo, neanche nella rassicurante rappresentazione del passato, ma la sua irrimediabile e definitiva perdita. Che non è mai evento unico e isolato che genera qualcosa di diverso da se stesso in quanto assenza o mancanza, ma rimane perdita in quanto eternità della perdita. Al contrario di assenza e mancanza, la perdita non si perde una volta sola, ma continuamente.

Quello che è vano è disumano. L'umano non è mai vano. Anche quando Orfeo, di fronte alla perdita di Euridice, decide di perderla per sempre. In un'altra esperienza poetica di assoluto valore del secondo Novecento italiano, come quella di Giuseppe Piccoli, questo aspetto del mito emerge con disperata forza:

... primo canto
del secondo Orfeo
che abbandona Euridice alla sua morte.
Tropo è vano e disumano
Ammansire belve e pietre.²⁹⁴

Riscrivere un mito: se un poeta tenta di farlo non è per una sterile autocelebrazione, ma per una necessità cocente. Non c'è un unico Orfeo, ma due: quello che cerca di strappare Euridice alla morte, ammansendo belve e pietre e di fatto uscendo fuori da se stesso, e poi quello che la abbandona alla sua morte ritornando pienamente in se stesso. E dunque il punto centrale non è il fatto che pure nel racconto mitologico coesistano varianti a volte anche significativamente divergenti, ma perché è propria di Orfeo – come di Zarathu-

294 G. Piccoli, *Zeus*, in *Chiusa poesia della chiusa porta*, cit., p. 91.

stra in quanto maestro – la *metamorfosi*: *Da stieg ein Baum. [...] / Und alles schwieg. Doch selbst in der Verschweigung / ging neuer Anfang, Wink und Wandlung vor*²⁹⁵, «Lì si levò un albero. [...] / E tutto tacque. Ma proprio in quel silenzio / era nuovo inizio, cenno e metamorfosi». La metamorfosi del bambino eracliteo-zarathustriano che rilkianamente scandalosamente accetta la perdita della sua stessa morte²⁹⁶ si realizza nella metamorfosi poetica per eccellenza. Per comprendere la figura di Orfeo si deve comprenderne il mutamento, quell'«innocenza del divenire» che è tutt'uno con la trasformazione che nel mito si compie non solo nel superamento di ogni pretesa di possesso, di trattenere a sé Euridice, ma anche e soprattutto nel gesto di lasciarla andare, di abbandonarla per sempre «alla sua morte». E davvero si impone un secondo Orfeo, dopo che il primo aspirava a una redenzione impossibile, non umana. Si compie in questo modo l'impossibilità del ritorno, una volta che esso viene considerato come un ritorno sostanzialistico, un ritorno dalla morte, una redenzione dalla perdita, una trasfigurazione dal finito. E questo perché nel mito dell'utopia del ritorno a volere che ritornino sono «solo» i morti, ciò che è morto e che ci manca. È per questo che per Orfeo «troppo è vano e disumano ammansire belve e pietre»: compito del poeta non è una consolatoria illusione, ma riuscire a intonare il proprio «primo canto»: «Ciò ch'è stato sarà».

Come «topo che si salva». Concludiamo riprendendo questa immagine pavesiana sicuramente sconcertante, quasi urtante. Un'immagine per nulla eclatante, eppure potente nel suo scegliere una strada laterale, poco battuta. Nel suo voler gettare la vicenda del genere umano in un frammezzo tra la bestia e l'oltreuomo. Tra il sublime della poesia orfica e l'immagine di un topo che sembra quasi sentire scappare squittendo da una nave che affonda. Una salvezza che dismette ogni carattere trascendente, metafisico, anche solo illusorio, e che non smette di fare i conti con la perdita che è chiamata ad affrontare, l'unica salvezza davvero possibile che sia pienamente umana, proprio perché troppo umana. Concludiamo dunque con un'immagine che in realtà nega, che maledice, che *non*

295 R. M. Rilke, *Sonette an Orpheus*, cit., I, i, pp. 727-748 (trad. it. pp. 109-171).

296 Cfr. *supra*, pp. 237ss.

vuole l'eterno ritorno: «Pensavo alla vita con lei, com'era prima; che un'altra volta sarebbe finita». Alla fine Orfeo è sollevato, proprio come un topo che si salva, dalla perdita definitiva di Euridice perché soltanto così riuscirà finalmente a non perderla di nuovo. Preferiamo perdere qualcosa una volta per tutte piuttosto che perderlo ancora una volta: nel vivere ordinario «la perdita ha senso solo perché un giorno verrà riscattata, così come alla fine verrà riscattata la finitudine stessa. Paradossalmente gli esseri umani riescono a confrontarsi più con la fine, la morte, la conclusione di qualcosa, che con la perdita; riescono ad accettare più facilmente che qualcosa termini per sempre piuttosto che lo si debba di nuovo, in ogni momento, continuamente perdere»²⁹⁷. L'unico vero "pathos dell'affermazione" è riuscire a sopportare e a sopravvivere alla morte degli altri. Quello che infine Orfeo vorrebbe per sé è superare l'eterno ritorno accettandolo, giammai cristallizzandolo. Perché il tempo ritorna non per essere posseduto, ma per essere ancora una volta perduto.

In fondo gli uomini sono solo uomini: «tutto quello che toccano diventa tempo»²⁹⁸. Tutto quello che toccano diventa inganno. Sull'isola di Ogigia il campione del ritorno, Odisseo, incontra Calipso che si rivolge a lui con queste parole: «Immortale è chi accetta l'istante»²⁹⁹. Odisseo ascolta, ma non è convinto: «Io credevo immortale chi non teme la morte». Tra Dioniso che accetta l'eterno ritorno e Orfeo che proprio ad esso si oppone, Odisseo indica una nuova via, quella del ritorno. Perché il ritorno dell'eterno è l'unico modo per pensare il tempo fuori da ogni pretesa di possesso.

O esiste il possesso o esiste il ritorno. Si perde solo ciò che si possiede, dunque? Così come pensava Marco Aurelio per il quale «non si può perdere quello che non si possiede»³⁰⁰. Possiamo perdere solo quello che abbiamo, o meglio, quello che pretendiamo di possedere. Il ritorno permette di pensare un tempo non più come possesso, ma come orizzonte: «si tratta sempre di accettare un

297 Cfr. S. Venezia, *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, cit., p. 338.

298 C. Pavese, *Il mistero*, in *Dialoghi con Leucò*, cit., p. 151.

299 C. Pavese, *L'isola*, ivi, p. 101.

300 Marco Aurelio, *Pensieri*, Libro II, 14, cit., 254-255.

orizzonte»³⁰¹. *L'inganno dell'uomo non è l'eternità né tantomeno il ritorno, ma è il tempo*. Questa è l'unica verità dell'eterno ritorno.

Partendo dallo 'scandalo' del tempo circolare, che prima e insieme ad altri anche Nietzsche ha pensato, non si può che pensare un tempo non moralizzato, non trascendente, non onnipotente, soprattutto non legato a un contenuto, a una sostanza. Ciò finalmente consegna il tempo stesso come sostanza – e quindi con la possibilità di permanenza: nel ricordo, nella memoria, nell'eterno come forma di assoluto – al suo essere mera invenzione umana seppur sublimata in una determinatezza indimostrabile, attestando il fatto che se proprio il tempo è un'illusione, a maggior ragione lo sarà ogni tempo come imposizione dogmatica. In fondo Nietzsche ha davvero cercato di pensare un tempo non circoscrivibile, non programmabile, non possedibile, un tempo che non pretenda di superare la morte e il dolore dell'esistere. Un tempo totalmente umano. E proprio in questo tormento ha lottato il paradosso della sua filosofia, si è consumata l'avventura del suo genio, si è spento il dramma della sua solitudine.

10. *Il congedo di Zarathustra. Il congedo del maestro*

... Perché allora
non mi rinnegasti
dentro il mio dubbio,
perché non giudicasti
che insanamente ti dicevo
addio.
Giuseppe Piccoli³⁰²

Mentre Dioniso non ha bisogno di uscire dal labirinto, perché lui stesso è il labirinto – *Ich bin dein Labyrinth*³⁰³ –, Zarathustra sì.

301 Cfr. *supra*, p. 272.

302 G. Piccoli, *Sentimento*, in *Chiusa poesia della chiusa porta*, cit., p. 29.

303 Cfr. *infra*, pp. 295ss.

Il dio barbaro e barbarico, infatti, ha un rapporto peculiare con le catene: «io da me, senza fatica, dalla carcere mi tolsi»³⁰⁴. Queste le parole che proferisce il Dioniso de *Le Baccanti* di Euripide, proprio quell'Euripide che secondo Nietzsche aveva con il suo estetismo parossistico condotto al suicidio la tragedia greca corrompendo in maniera definitiva l'anima del teatro con la «*commedia attica nuova*», così come Socrate aveva corrotto il pensiero germinale della grecità tramite l'impostura del suo razionalismo moralistico³⁰⁵. Eppure Euripide descrive perfettamente tutta la forza di Dioniso: riuscire a fuggire da una prigione per poter ritornare da dominatore nel labirinto dell'esistenza umana in qualità di divinità dell'abisso. Tutto il testo euripideo si fonda sull'autolegittimazione di Dioniso come dio, sì fattosi uomo ma pur sempre un dio, che come tale deve essere riconosciuto dalla comunità che pure è giunto per dominare.

Il maestro Zarathustra non dismette mai, nemmeno per un attimo, la sua umanità. Problematica, scissa, inquieta, eppure sempre solidarissima. Non cerca fuori di sé, fuori dalla propria finitezza, una soluzione. Il punto di partenza zarathustriano è esattamente quello da cui intendeva partire Nietzsche: riuscire a distruggere creando, distruggere la tradizione metafisica distruggendola dall'interno. Ma Zarathustra fallisce. E cosa accade realmente dopo il fallimento di Zarathustra? Cosa succede al maestro? Quando continua a essere maestro in un modo differente rispetto alla precedente predicazione, alla condivisione del proprio messaggio con animali e ultimi uomini che aspirano a diventare primi? Quando diventa maestro nel fallimento?

Rispondere a questa domanda non significa soltanto chiarire aspetti essenziali circa la figura mitologica del mistico persiano, ma anche circa il pensiero più abissale di tutti, quello dell'eterno

304 Euripide, *Le Baccanti*, in *Tragedie*, vol. 1, trad. di E. Romagnoli, Zanichelli, Bologna 1943, p. 63.

305 Nietzsche aveva iniziato a fare i conti con Socrate già in F. Nietzsche, *Sokrates und die griechische Tragödie*, KSA I, cit., pp. 601-640; it.: *Socrate e la tragedia*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, cit., pp. 25-45, oltre che soprattutto nei paragrafi 11-13 presenti in F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., pp. 75-91 (trad. it. pp. 71-93).

ritorno. Il fallimento del maestro provoca il ritorno di Dioniso, che a sua volta causa il ritorno dell'eterno. Zarathustra è il maestro della finitezza, mentre Dioniso è il dio dell'eccedenza energetica da intendere come "vita indistruttibile". Dioniso è il dio che non insegna se non se stesso, Zarathustra è il maestro che insegna l'oltreuomo insegnando prima di tutto la propria dolente e umanissima metamorfosi, insegnando l'uomo come colui che deve ancora diventare ciò che è. Come è possibile che l'insegnamento dell'eterno ritorno rimanga uguale dopo il fallimento del maestro? E dopo il ritorno di Dioniso? È davvero possibile che, dopo due eventi epocali di siffatta misura, per eterno ritorno si intenda sempre lo stesso? Siamo giunti alla conclusione nelle pagine precedenti che ciò non sia possibile ritenendo che l'eterno ritorno che Zarathustra, e con lui Nietzsche, intendeva portare avanti, sia un eterno ritorno differente rispetto a quello che appartiene alla figura di Dioniso. E che quindi il *principium differentiationis* si imponga come necessario anche per tale domanda fondamentale.

L'eterno ritorno di Zarathustra è un eterno ritorno della finitezza che non pretende di appropriarsi del passato, l'eterno ritorno di Dioniso è un eterno ritorno che pretende di redimere il passato. E questo perché è lo stesso concetto di eterno ritorno a essere anfibologico, non univoco né statico (basti pensare alle innumerevoli interpretazioni che esso può implicare). Non solo, abbiamo già sottolineato che è lo stesso concetto di ritorno che in realtà mette in crisi il concetto di eterno, perché come potrebbe ritornare ciò che è eterno senza perdere la propria essenza di eternità? Zarathustra è il maestro del ritorno, Dioniso dell'eterno. Ma chi dei due è stato il maestro del *vero* eterno ritorno, ovvero di un eterno ritorno pensato davvero come *oltre*?

Prima di tentare di rispondere a questa domanda, è necessario ritornare alla domanda da cui siamo partiti: cosa succede dopo il fallimento di Zarathustra? Anche se, così formulata, la domanda rischia di risultare ineluttabilmente sbagliata. Pensiamo a quanto proposto da Heidegger: per comprendere l'essenza del capolavoro nietzscheano, infatti, non dobbiamo chiederci "cosa", ma cercare "chi": *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*³⁰⁶, si domanda infatti

306 Cfr. M. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, cit.

il pensatore. E trovarlo in quel tramonto che inizia dopo il grande meriggio dell'eterno ritorno: «il sole della conoscenza risplende di nuovo a mezzodì: e il serpente dell'eternità s'inanella alla sua luce — è il *vostra* tempo, fratelli del meriggio!»³⁰⁷. Non sarà lui, ma Dioniso, a ricongiungersi con il grande meriggio, durante il quale non esistono oscurità, esiste solo la luce abbacinante dell'eterno, che non permette alle ombre umane non solo di proiettarsi sulla terra, ma anche così di definire i contorni dell'umano.

Cosa succede al maestro Zarathustra dopo il suo fallimento, lo comprendiamo leggendo una poesia a lui dedicata e intitolata *Sils-Maria*:

Qui [*Hier*] sedevo, aspettando, aspettando — nulla certo,
al di là del bene e del male, della luce a volte
godendo, a volte dell'ombra, pienamente solo gioco,
pienamente lago, pienamente meriggio, pienamente tempo senza
scopo.

E qui [*Da*], d'improvviso, amica! uno divenne due,
e Zarathustra mi passò oltre, mi passò davanti andando via [*gieng
an mir vorbei*].³⁰⁸

Il fatto stesso che la poesia si intitoli con il nome di un luogo risulta oltremodo significativo. Perché in questa poesia in realtà si parla di Zarathustra e di eterno ritorno e a esplicitarlo in maniera incontrovertibile è proprio il suo titolo. Anzi, per la rilevanza di quanto scritto in questi versi, secondo noi essi potrebbero essere definiti a ragione come una “quarta comunicazione della dottrina dell'eterno ritorno”, nonostante Heidegger non lo abbia notato, fermandosi alle canoniche prime tre³⁰⁹. Sils Maria³¹⁰ è luogo

307 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11[196], p. 519 (trad. it. 11[329], p. 388).

308 In appendice a F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., p. 649 (trad. it. p. 274), trad. modificata.

309 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, 6.1, cit., pp. 238-290 (trad. it. pp. 229-274).

310 Quando ci riferiamo alla località e non al componimento, per Sils Maria scegliamo di usare la grafia odierna in luogo di quella con il trattino usata ai tempi di Nietzsche. Riprendo in queste pagine alcuni spunti presenti in

particolarmente suggestivo, perché è sì lago, ma anche mare e montagna insieme, perché del mare evoca l'orizzonte delineato dal profilo dell'acqua e della montagna ispira l'altezza lussureggiante del verde sovrastante. I laghi vicino a Sils Maria – il lago di Sils, il lago di Silvaplana ma anche il lago di St. Moritz – mostrano perfettamente la natura anfibia del lago, il suo essere allo stesso momento sia mare che montagna, sia massa d'acqua che invoca inabissamenti, che verde e alberi che promettono ascese. Le vette più alte e gli abissi più profondi: come l'aquila e il serpente, veri – e forse unici – allievi di Zarathustra³¹¹, l'animale più orgoglioso e quello più intelligente e prudente che gli «appartengono nella sua solitudine»³¹² perché insieme volano spiccando verso l'alto e planano scaraventandosi verso il basso.

È noto il legame speciale, esclusivo, di Nietzsche con Sils Maria. Che acquista, leggendo le sue testimonianze di entusiastica vicinanza, i contorni di una patria scelta e voluta. Di una patria giusta [*rechte Heimat*] perché non giudica e abbatte, un nido, un focolaio [*Brutstätte*]³¹³ che accudisce accogliendo ed esaltando. Proprio quello di cui aveva bisogno un pensatore da sempre roso dai dubbi circa se stesso e dall'incapacità di godere realmente della propria solitaria genialità.

S. Venezia, *La roccia con le sue ferite. Sils Maria e Nietzsche*, in G. Adesso, A. Caputo (a cura di), *Passaggi e paesaggi. Tra Nietzsche e Bressane*, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 91-108.

311 «Così Zarathustra aveva parlato al suo cuore, mentre il sole stava nel pieno meriggio: ma ora si mise a scrutare il cielo – aveva infatti udito sopra di sé lo stridio acuto di un uccello. Ecco! Un'aquila volteggiava in larghi cerchi per l'aria, ad essa era appeso un serpente, non come una preda, ma come un amico: le stava infatti inanellato al collo. “Sono i miei animali!”», disse Zarathustra e gioì di cuore», in F. Nietzsche, *Zarathustra's Vorrede*, cit., p. 27 (trad. it. p. 19).

312 M. Heidegger, *Nietzsche*, GA 6.1, cit., p. 265 (trad. it. p. 252).

313 *Rechte Heimat* e *Brutstätte* sono le celebri definizioni di Sils Maria contenute nella lettera a Carl von Gersdorff della fine del giugno 1883; cfr. F. Nietzsche, *An Carl von Gersdorff in Ostrichen*, in *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, Band 6, Januar 1880-Dezember 1884, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin/New York 20032, p. 386; it.: *Epistolario 1880-1884*, vol. IV, versione di M.L. Pampaloni Fama e M. Carpitella, notizie e note di G. Campioni e R. Müller-Buck, Adelphi, Milano 2004, p. 364.

Una *patria necessaria* che a un certo punto ha rappresentato la località dell'Engadina per un apolide altrettanto necessario come è stato Nietzsche: l'Engadina diventa la patria dell'eterno ritorno, il luogo in cui la verità più tremenda ed estrema di tutte si è palesata a chi in fondo non la cercava propriamente, eppure in un attimo è stato capace di ascoltarla: «Ed ecco giunse a me quel pensiero»³¹⁴. Dopo la folgorazione dell'idea della *ewige Wiederkunft*, in questo componimento siamo di fronte a un altro momento cruciale per Zarathustra, l'esperienza del ritorno. Che perde ogni enfaticità e ogni solennità per concentrarsi in un'esperienza di armonica osmosi con il paesaggio circostante. I primi versi descrivono una situazione di completa partecipazione sintonica alla visione dell'Engadina, dove la pienezza del paesaggio non si lascia corrompere dalla frammentarietà e dal vuoto del destino dell'uomo. L'io poetico di questi versi viene colto in un momento di intensità dirompente eppure di apparente stasi: destinato ad attendere, «nulla certo», a consumare le proprie possibilità di maestro senza ottenere nulla in cambio, ma di fronte a ciò che è «pienamente solo gioco, / pienamente lago, pienamente meriggio, pienamente tempo senza scopo» anche questa attesa ha un senso. È il «sentimento supremo [*das höchste Gefühl*]» di cui Nietzsche parla nel succitato frammento 11[163] che invita a pensare il senso non come qualcosa di disponibile o indisponibile, ma come una costituzione di senso che noi stessi concorriamo a realizzare. *Sinn*, infatti, è anche “pienamente” *Unsinn*, attesa/godimento, bene/male, luce/ombra: nel pieno meriggio ha senso anche un'apparente stasi, che ben presto traccia i contorni di un'incandescente attesa.

Ma sono gli ultimi due versi a indicare qualcosa di decisivo: «E qui, d'improvviso, amica! Uno divenne due – e Zarathustra

314 «E ora racconterò la storia dello *Zarathustra*. La concezione fondamentale dell'opera, il *pensiero dell'eterno ritorno*, la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta –, è dell'agosto 1881; è annotato su di un foglio, in fondo al quale è scritto “6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo”. Camminavo in quel giorno lungo il lago di Silvaplana attraverso i boschi; presso una possente roccia che si levava in figura di piramide, vicino a Surlei, mi arrestai. Ed ecco giunse a me quel pensiero», in F. Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 335 (trad. it. p. 344).

mi passò oltre, mi passò davanti andando via...». Questo movimento del passare andando via [*vorbei*] è assolutamente fondamentale, come il movimento necessario per chi, come Nietzsche, deve lasciare dietro di sé anche Zarathustra, cercando in una *Selbst-Überwindung*³¹⁵ di superare anche se stesso. Nella traduzione italiana canonica si è scelto di rendere questa *Selbst-Überwindung* con una «vittoria su se stessi», ma riteniamo oltremodo più efficace non sovratradurre, al contrario tradurre nel modo più letterale possibile, ovvero con un «auto-superamento». Questa *Selbst-Überwindung* è infatti ciò che rimane della *Verwandlung*, la metamorfosi di diventare ciò che si è: vincere su se stessi implica una sorta di esternalizzazione da se stessi che in qualche modo allontana da ciò che si è superato, mentre l'autosuperamento indica invece più al contrario un'internalizzazione, un rivolgimento che non smette mai di fare i conti con ciò da cui si allontana. La più grande lezione è quella di abbandonare se stessi se abbandonare se stessi significa svuotarsi delle proprie pretese. Il più importante insegnamento è quello di abbandonare la pretesa di se stessi, di non lasciare che una fede cieca nelle proprie possibilità porti il maestro a dimenticare il suo essere sempre un allievo di se stesso e anche un allievo dei suoi stessi allievi. Zarathustra può superare se stesso solo abbandonando il luogo delle proprie scoperte, la patria delle proprie certezze. Per tale motivo in questa "lotta" tra Nietzsche e Zarathustra si può scorgere il destino del pensatore compiersi in tutta la sua dolorosa e straordinariamente feconda contraddittorietà. D'improvviso, infatti, quest'attimo di sintonia si spezza irrimediabilmente e Nietzsche ha due possibilità davanti a sé: tentare di superare Zarathustra e diventare 'signore' della propria opera, 'vincitore' delle proprie dottrine, oppure accettare questo congedo, questo addio che è la rinuncia a «una redenzione in una qualsivoglia lontananza del tempo»³¹⁶, la rinuncia a trattenere ogni sintonia così perfetta. Nietzsche oscilla tra il desiderio di superare Zarathustra

315 F. Nietzsche, *Von der Selbst-Ueberwindung*, cit., pp. 146-149 (trad. it. pp. 137-140).

316 H.-G. Gadamer, *Zwischen Wort und Begriff. Nietzsche und die Metaphysik*, cit., p. 23 (trad. it. p. 157).

e l'importanza della rinuncia³¹⁷, l'importanza di rinunciare a tutto, anche ad aspettarsi qualcosa dalla rinuncia stessa. Nietzsche oscilla, dunque, tra il bisogno di andare al di là di Zarathustra e la dolente saggezza di questi versi nei quali quest'ultimo, passandogli avanti nel gesto di allontanarsi, gli indica che è la scissione, la frammentarietà dell'unità il senso di quello che ritorna, che l'*Unsinn* può essere il vero *Sinn*, il senso di questo *Einklang* irraggiungibile, il senso di questo «uno» che, come ogni verità, necessariamente diventa «due»³¹⁸.

Il congedo inteso come *Vorbegehen* di Zarathustra sonda il fondo di tutto il pensiero nietzscheano. Questo perché il congedo di Zarathustra indica un nuovo modo di pensare la tragicità come cifra distintiva del suo pensiero, non più in quanto negatività, negazione, mancanza, ma come antica sapienza che supera ogni concetto di negativo e pessimistico a favore di un'essenzialità non prorogabile. Il congedo di Zarathustra è anche il significato ultimo del suo tramontare³¹⁹, un tramonto che è un tutt'uno con il meriggio e con il chiaro di luna, come se il massimo della luce possa irradiarsi solo nel momento in cui ci si debba congedare da essa. *Dämmerung* è propriamente crepuscolo: luce potente per soavità, come quella sia dell'alba che del tramonto, due momenti differenti della giornata a cui è apposto lo stesso nome. Anche in questo caso la differenza supera l'opposizione, per questo il congedo è la risposta all'opposizione senza scopo, alla lacerazione senza sfida, nel momento in cui «il Nietzsche giunto alle sue sfide più radicali» non è «il pensatore del dionisiaco e dell'apollineo, ma il pensatore del Dioniso che contiene in sé anche Apollo, nel movimento della creazione e della distruzione, fino all'autodissolvimento di tutta la conoscenza nella "volontà di potenza"»³²⁰.

317 «Rinunciare a se stessi. Lasciar sfuggire qualcosa alla nostra proprietà, rinunciare al nostro diritto – son cose che danno gioia, se stanno a significare una grande ricchezza. In ciò consiste la grandezza d'animo», in F. Nietzsche, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, KSA 3, 315, p. 227; it.: *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, OFN, vol. V, tomo I, versione di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964, p. 187.

318 Cfr. *supra*, p. 110, nota 156.

319 F. Nietzsche, *Zarathustra's Vorrede*, cit., p. 12 (trad. it. p. 3).

320 H.-G. Gadamer, *Der eine Weg Martin Heideggers*, in *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, GW 3, pp. 425-426.

Ma prima di Dioniso c'è stato Zarathustra, l'unico che ha saputo che il vero superamento della contrapposizione è abbandonare la contrapposizione, ma non nel senso del mero arrendersi, ma nel senso di rinunciare alle proprie pretese di dominare la lotta, anche quando questa lotta si riveli come necessaria.

Il congedo diviene in siffatto modo un'esperienza fondamentale. Anche in un'impostazione esegetica molto difforme da quella che stiamo perseguendo in queste pagine come quella di Karl Löwith, troppo legata alla considerazione heideggeriana dell'eterno ritorno come espressione eminente di una visione metafisica, il tema del congedo viene valorizzato nella sua valenza decisiva: «la promessa del ritorno fa parte del congedo»³²¹, come se non potesse esistere la possibilità della pienezza del ritorno senza la lacerazione del congedo. Ma come diventa possibile questo *Vorbeigehen*? Ritorniamo da dove siamo partiti, ovvero da quell'uno che ad un tratto [*plötzlich*] diventa due e riprendiamo a tal proposito la succitata celebre «tavola pitagorica» de *La gaia scienza*, quello *Ein Mal Eins* per cui «uno solo ha sempre torto, ma con due comincia la verità»³²². Riprendendo la tavola pitagorica tutto si rovescia. Quanto finora cercato si presenta sotto una prospettiva differente: quello che colpisce in questo componimento intitolato *Sils-Maria* è ancora una volta un passaggio, il passaggio che avviene tra lo *Hier* iniziale e il *Da* della seconda frase. Lo *Hier* iniziale ci localizza dove già siamo, nell'incanto dell'Engadina, tuttavia in questo *qui* a un certo punto irrompe un *Da*, un *qui* che è un *allora* e che indica che nello spazio irrompe il tempo che rende possibile che questo stesso spazio diventi quello che già può essere, ovvero un luogo. Ma come avviene questa metamorfosi da spazio a luogo? Anche in questo caso la metamorfosi avviene tramite un'esperienza fondamentale, quella dell'«uno che diventa due», l'esperienza dell'alterità. L'io poetico di questi versi si rivolge a un'amica [*Freundin*], che sembra essere sempre stata lì, forse anche solo nel proprio pensiero, e le comunica che Zarathustra, il maestro dell'eterno ritorno, si congeda, abbandona quel luogo dopo esservi giunto. In

321 K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, cit., p. 107 (trad. it. p. 105).

322 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., 260, p. 517 (trad. it. p. 157).

fondo che cosa è un congedo se non un'impossibilità di possesso? *Il congedo diventa la vera esperienza del ritorno*. Perché nel ritorno nella sua coappartenenza con il congedo a essere messo in crisi è ogni soggettivismo autoreferenziale, a saltare è ogni programmabilità della linearità, non si può mai possedere il tempo. E questa esperienza apre – quasi inaspettatamente considerati gli esiti non tanto della filosofia nietzscheana, quanto del modo usuale di interpretarla – all'alterità, al fatto che uno ha sempre torto, ma soltanto con due inizia la verità.

Sulla pietra commemorativa in onore di Nietzsche scolpita nella penisola di Chastè vicino il lago di Sils per essere incise sulla roccia, sulla 'pelle' di Sils Maria sono state scelte le parole proprio di Zarathustra provenienti da *Das andere Tanzlied*³²³/*Das Nachtwandler-Lied*³²⁴ (*La seconda canzone di danza/Il canto del nottambulo*), conosciuto tuttavia anche come poesia singola come *Das trunkene Lied* (*Il canto ebbro*)³²⁵:

Uomo sii attento!

Che dice la mezzanotte profonda?

“Io dormivo, dormivo –,

“Da un sonno profondo mi sono risvegliata: –

“Profondo è il mondo,

“E più profondo di quel che il giorno ha pensato.

“Profondo è il suo dolore –,

“Piacere – più profondo ancora di sofferenza:

“Dice il dolore: sparisce!

“Ma ogni piacere vuole eternità –,

323 «Oh Mensch! Gieb Acht! / Was spricht die tiefe Mitternacht? / „Ich schlief, ich schlief —, / „Aus tiefem Traum bin ich erwacht: — / „Die Welt ist tief, / „Und tiefer als der Tag gedacht. / „Tief ist ihr Weh —, / „Lust — tiefer noch als / Herzeleid: / „Weh spricht: Vergeh! / „Doch alle Lust will Ewigkeit —, / „— will tiefe, tiefe Ewigkeit!»: abbiamo riportato la versione tedesca e la traduzione (modificata) presente in F. Nietzsche, *Das andere Tanzlied*, in *Also sprach Zarathustra*, cit., pp. 285-286; trad. it.: *La seconda canzone di danza*, in cit., pp. 277-278.

324 Ivi, p. 404 (trad. it. p. 393).

325 Cfr. *Kommentar zu den Bänden I-13*, KSA 14, p. 343. Come poesia (senza titolo), cfr. inoltre F. Nietzsche, *O Mensch! Gib acht!*, in *Gedichte*, hrsg. von J. Hermand, Reclam, Stuttgart 1993, pp. 32-33.

“– vuole profonda, profonda eternità”.

Profondo è il mondo e profondo è il suo dolore. Ma ancora più profondo è la *Lust*, il piacere: in questa commistione e complessità di traiettorie contrastanti si delinea un orizzonte di comprensibilità sull'uomo. Non è un caso che questo *Lied* sia stato successivamente musicato come quarto movimento della sua terza sinfonia da Gustav Mahler intitolato *Was mir der Mensch erzählt* (*Quello che l'uomo mi racconta*). “Sehr langsam – Misterioso” è la caratterizzazione di questo movimento: dopo Pan, i fiori del prato e gli animali e prima degli angeli e dell'amore, la sinfonia ascolta ciò che è l'umano stesso a raccontare proprio attraverso questi versi ebbri che vengono cantati dal contralto in un'atmosfera di lentissimo mistero perché l'ebbrezza di cui si parla è prima di tutto profondità, profondità dell'umano che proprio per la sua intensità non innesca esplosioni esteriori, ma sonda l'abissalità dell'interiorità. Che non è un contenuto di pensiero, ma un'esperienza estrema e, appunto, abissale che l'uomo non può contenere semplicemente in una teoria ma deve ancora una volta abbracciare. Sils Maria agisce su queste parole realizzando quanto a tal proposito il «*Perché ti amo! Eternità!*»³²⁶ dei *Sette sigilli* zarathustriani richiedeva: anche in questo caso l'eternità, seppur destinata a recare all'uomo la profondità del mondo come profondità del dolore, non va temuta, ma va abbracciata, va amata più che teorizzata e categorizzata. Amare l'eternità implica un'apertura disinteressata perché è un amore che non può avere un oggetto – l'eternità non può essere un oggetto, infatti, se lo fosse, non sarebbe nient'altro che qualcosa di prodotto dall'uomo –, quindi amare l'eternità significa non pretendere di possederla in una teorizzazione, significa congedarsi da tutto ciò che pretende e che si pretende di possedere.

Dioniso è l'unica figura – speculare e allo stesso tempo antitetica – che si è dimostrata all'altezza del congedo e del fallimento di Zarathustra, l'unica in grado di ripristinare la lotta, quella polarità

326 Cfr. F. Nietzsche, *Die sieben Siegel. (Oder: das Ja- und Amen-Lied)*, in *Also sprach Zarathustra*, cit., pp. 288-291; it.: *I sette sigilli (Ovvero: il canto “sì e amen”)*, pp. 279-283.

dialettica che andrebbe dispersa nell'annientamento che la volontà di potenza deve compiere nei confronti di Apollo per non essere distrutta da un'altra volontà di potenza opposta a se stessa. La volontà di potenza rappresentata da Dioniso – la volontà di potenza che è Dioniso – è sì una volontà che può giungere a volere il nulla pur di volere se stessa³²⁷, ma è anche una volontà positiva, che, pur potendolo fare, non distruggerà mai se stessa, perché è essa stessa figlia della distruzione di ogni falsa volontà. *Il dionisiaco*, il principio supremo della vita che rinasce dalla morte danzando sulle ceneri che continuano a disperderlo, è il superamento di Zarathustra, ma è anche un suo tradimento. Perché il dionisiaco avrà sempre bisogno di un'opposizione, anche quando la include dentro di sé, anche quando la divora per non divorare se stesso. Zarathustra sa che distruggere il proprio alter-ego significa distruggere una parte di se stessi. Sa che il vero superamento della contrapposizione è abbandonare la contrapposizione, ma non nel senso di un rifiuto o di un compromesso, ma nel senso di rinunciare alle proprie pretese di dominare la lotta, anche quando questa lotta si riveli come necessaria. Non è un caso che il nome di Dioniso non ritorni mai in tutto lo *Zarathustra* e che «Io sono il tuo labirinto»³²⁸ siano le parole che Dioniso rivolge ad Arianna. Dioniso è il labirinto di Arianna perché anche l'amore rientra nella contrapposizione, nell'opposizione tra forze che è il principio fondamentale della volontà di potenza. Il labirinto decreta proprio questo: la perdita dell'unità come perdita della contrapposizione. Nella fase finale della sua opera Nietzsche si trova di fronte a due labirinti, quello di Zarathustra e quello di Dioniso. Per l'uomo il labirinto non è una scelta. All'uomo è concesso soltanto scegliere in quale perdersi. Tuttavia, nonostante per questo aspetto le due figure di Zarathustra

327 «... quel volere ha bisogno di una meta – e preferisce volere il nulla, piuttosto che non volere», in F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, cit., p. 339 (trad. it. p. 299).

328 «Un lampo. Dioniso si manifesta con una bellezza smeraldina. *Dioniso*: Sii saggia, Arianna! ... Hai piccole orecchie, hai le mie orecchie: metti là dentro una saggia parola! – Non ci si deve prima odiare, se ci vuole amare? ... *Io sono il tuo labirinto*», in F. Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben*, cit., p. 398 (trad. it. p. 53).

e Dioniso siano simili, è sulla scelta del labirinto che si gioca il messaggio finale di tutto il pensiero nietzscheano.

«Labirinto. Un uomo labirintico non cerca mai la verità, bensì sempre e soltanto la sua Arianna – qualunque cosa voglia farci credere»³²⁹; per Nietzsche il labirinto è il luogo in cui si può incontrare qualcosa, o qualcuno, più vero della verità stessa, una volta che questa ultima sia stata smascherata come il principio metafisico per antonomasia contro la vita: «Ci sono occhi di molte specie. Anche la Sfinge ha occhi: e quindi ci sono “verità” di molte specie, e quindi non c’è nessuna verità»³³⁰. Non è un caso che Nietzsche paragoni la verità a un simulacro di illusioni, alla Sfinge che nella mitologia incarna l’assoluta stabilità, l’incontrovertibile inalterabilità dell’errore. Perché proprio questa è l’unica certezza di cui è portatrice la verità, la certezza dell’errore secondo la celebre tesi per cui: «*la verità è la specie di errore senza di cui una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere*»³³¹. Per Nietzsche la verità è la Sfinge. Per Nietzsche la verità ha in sé – e non nell’uomo che la cerca, la implora, la anela – l’errore, così come nell’enigma stesso della Sfinge non è pensabile la verità senza l’uomo come risposta, ovvero senza l’errore: «Chi non sa mentire non sa cosa è la verità»³³².

La Sfinge presiede l’entrata per il labirinto. L’uomo deve superarla per poter accedere al luogo in cui irrimediabilmente perderà se stesso, per accedere all’abisso. Ed è proprio per questo che, una volta interpellata la sfinge, è impossibile per l’uomo distaccarsi da essa: Zarathustra dimostra infatti che il labirinto

329 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, cit., 4[55], p. 125; it.: *Frammenti postumi 1882-1884*, volume VII, tomo I, parte I, versione di L. Amoroso e M. Montinari, Adelphi, Milano 1982, p. 117.

330 F. Nietzsche, *Der Versucher*, in *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, cit., 34[230], p. 498; it.: *Il tentatore*, p. 174. A questo proposito vale la pena ricordare un altro frammento di poco precedente: «NB. *Sfinge*. Riduzione al giudizio: “ciò non è vero”. Segue l’imperativo: “quindi non ti è concesso tenerlo per vero!”. O invece si deve dire: “quindi non *puoi* più tenerlo per vero”? – Ora, noi vediamo sempre per esempio il sorgere e il tramontar del sole e crediamo in ciò che sappiamo non vero. Allo stesso modo stanno tutte le cose. Un “non ti è concesso” sarebbe un imperativo che negherebbe la vita. E dunque bisogna ingannare e farsi ingannare», *ibidem*, 34[226].

331 Ivi, 34[253], p. 506 (trad. it. p. 182).

332 F. Nietzsche, *Vom höheren Menschen*, cit., p. 361 (trad. it. p. 353).

non è fuori dall'uomo, ma proprio dentro di lui. E come l'abisso è dentro l'uomo, così allo stesso modo in ogni verità si radica l'errore: «“Verità”: nel mio modo di pensare ciò non indica necessariamente il contrario dell'errore, ma, nei casi più tipici, solo la posizione reciproca di vari errori»³³³. Verità ed errore sono due facce della stessa medaglia, uno specchio che riflette un'unica immagine: «Nasce un Dio. Altri muoiono. Non ci è giunta / né ci ha lasciato la verità: muta l'Errore»³³⁴.

Il *Vorbeigehen*, il congedo come carattere principale dell'ultimo Nietzsche, è anche e soprattutto il congedo da questa verità intesa come retaggio metafisico-morale-religioso ormai improponibile oltre che inaccettabile. Il congedo non è una dottrina filosofica strutturata teoreticamente ma, nonostante ciò, essa rappresenta un passaggio ineludibile: il *Vorbeigehen* è il congedo di Zarathustra. Dioniso non si congeda. Dioniso è destinato a rinascere: «Il Dioniso fatto a pezzi è una *promessa* alla vita: essa rinascerà e rifiorirà eternamente dalla distruzione»³³⁵. In ballo qui è la possibilità di pensare il *Vergängliches*, il transeunte, l'identità dell'umano: «Si potrebbe interpretare la caducità [*Vergänglichkeit*] come godimento della forza che genera e distrugge, come creazione costante [*beständige Schöpfung*]]»³³⁶. Nella figura di Dioniso l'eterno ritorno diventa la danza tragica dell'oltreuomo che afferma se stesso distruggendo i falsi miti e le false culture che hanno minato la tradizione occidentale. Dioniso afferma l'eterno ritorno come volontà di potenza. Zarathustra afferma, in-

333 «[...] come per esempio che uno è più antico, più profondo di un altro, forse addirittura inestirpabile, in quanto un essere organico della nostra specie non può vivere senza di esso; mentre altri errori non ci tirannizzano allo stesso modo come condizioni vitali e perciò, a differenza di tali “tiranni”, possono essere eliminati e “confutati”. Un'ipotesi che non è confutabile – perché dovrebbe, per questo soltanto, essere *vera*? Tale proposizione fa indignare forse i logici, che fanno dei *loro* limiti i limiti delle cose; ma a quest'ottimismo dei logici io ho già dichiarato guerra da lunga pezza», in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, cit., 38[4], p. 598 (trad. it. p. 280).

334 F. Pessoa, *Natale*, in *Una sola moltitudine*, cit., pp. 178-179.

335 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, cit., 14[89], p. 267 (trad. it. p. 57).

336 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, cit., 2[106], p. 113 (trad. it. p. 101).

vece, la volontà di potenza come *Selbst-Überwindung*, auto-superamento come superamento di se stesso e anche della propria concezione del tempo. *Nella figura di Zarathustra anche l'eterno ritorno diventa congedo*. Dioniso è abisso del trascorrere [*Abgrund des Vergehens*]³³⁷, Zarathustra è congedo. Il congedo è l'espressione dell'allontanamento dalla metafisica. La polarizzazione degli estremi, la lotta portata avanti da Dioniso non riesce a compiere questo superamento, vittima proprio di quello spirito di vendetta che era sua precisa intenzione debellare. E che solo nell'allontanamento che anima il congedo di Zarathustra acquista i caratteri della *Grundstimmung* fondamentale di tutta l'opera nietzscheana, la rinuncia. Rinunciare a tutto, anche ad aspettarsi qualcosa da questa rinuncia.

Questa prospettiva contrasta con una visione 'forte' di Zarathustra. Nonostante ne riconosca i caratteri di autentica e commovente fratellanza nei confronti della tragedia dell'irridimibile finitezza umana, Zarathustra è prima di tutto un accusatore e allo stesso tempo un difensore. Accusatore nei confronti della tradizione metafisica e difensore nei confronti di quella vita che la tradizione metafisica ha reso oggetto inerte di un pensiero, una categoria astratta, un volo dell'immaginazione. Difensore dell'oltreuomo, di colui che assume su di sé il "peso più grave" di tutti, quello del nichilismo dell'eterno ritorno. In questa veste Zarathustra, pur essendo dilaniato dai tormenti in maniera ancora più drammatica rispetto a quello che possono provare gli altri uomini, perché il suo compito è più drammatico di quello degli altri uomini, ha un rapporto di necessario dominio e di millantata pretesa nei confronti delle proprie debolezze. Eppure, è esattamente questa la scoperta del maestro: anche il dominio della propria fragilità può scadere in un calcolo, può diventare alla fine un'arma per autodistruggersi. A questo proposito, nella sua imponente interpretazione del pensiero nietzscheano Heidegger riserva alla figura di Zarathustra la centralità che merita, eppure sbaglia completamente quando associa la sua figura a quella dell'ange-

337 Abbiamo ovviamente trasformato l'*Abgrund des Vergessens* di cui parla Nietzsche in *Abgrund des Vergehens*; cfr. F. Nietzsche *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, cit., 14[14], p. 224 (trad. it. p. 15).

lo delle *Elegie duinesi* di Rainer Maria Rilke. Questo perché in *Wozu Dichter?* egli ritiene che entrambi siano espressione di una metafisica della volontà, soggettivistica e sostanzialistica, appartenente alla tradizione metafisica occidentale nel suo massimo compimento³³⁸. Eppure, nell'angelo duinese l'obiettivo è quello di un azzeramento delle debolezze umane, un distacco dagli errori, una rimozione delle dissonanze, ovvero tutto il contrario di quanto tenta di fare Zarathustra. Nonostante non possa essere in alcun modo considerato un simbolo della trascendenza ma sempre e solo un indice della finitezza, l'angelo duinese ha un rapporto particolare con la propria finitezza, intimo e intenso ma non soccombente. L'angelo è un tutt'uno con la propria finitezza e per questo è inesorabilmente «tremendo»³³⁹, ma non è destinato ad autodistruggersi di fronte a essa, come invece è destinato a fare Zarathustra nel momento in cui scopre l'eterno ritorno. Ed è questo il motivo per cui Nietzsche sprofonda nelle braccia di Dioniso, perché Zarathustra non è autodistruttivo, al contrario del dio greco che non teme di annientarsi, di estremizzarsi, di perdersi. Zarathustra si conferma il principio ermeneutico di tutto il pensiero nietzscheano, garantito dal *principium differentiationis* alla base del suo essere prima di tutto un maestro sempre relazionato, al contrario di Dioniso, a qualcosa di differente rispetto a se stesso, quantomeno al proprio insegnamento e ai propri allievi. È in questo modo che si delinea l'autentico profilo del fondo tragico dell'esistenza, che in Nietzsche ha sempre colmato l'orizzonte dello sguardo teoretico. Il fondo tragico dell'esistenza significa non poter considerare le proprie debolezze una forza rassicurante, non poter considerare la finitezza stessa una forza rassicurante, così come può fare l'angelo duinese granitico e irraggiungibile nella sua distanza e come invece non ha potuto fare lo Zarathustra di Nietzsche, schiacciato dall'eccedente voluttà di Dioniso.

Altrove abbiamo scritto in proposito:

338 Cfr. M. Heidegger, *Holzwege*, GA 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, p. 286; it.: *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1996⁹, p. 264.

339 R.M. Rilke, *Die erste Elegie*, in *Duineser Elegien*, cit., v. 7, p. 685; it.: *La prima elegia*, p. 55.

Ma in questo caso una simile impostazione appare pretestuosa: Zarathustra, infatti, è colui che, pur mantenendo l'integrità della propria solitudine, va in mezzo agli uomini, insegna agli uomini, guarda alle loro imperfezioni, e indica le loro debolezze. L'angelo è semplicemente il contrario. Esso vive in alto, sopra gli uomini, non guarda alle loro mancanze, né indica loro qualcosa, ma semplicemente è. Zarathustra compiangere l'incompiutezza umana, a volte la schernisce; l'angelo, invece, la attesta, la fonda come reale e ineluttabile, senza sentire il bisogno di contestarla o di esaltarla. Zarathustra è un ponte, l'angelo è un muro. Il primo è colui che si compie, il secondo è colui che è già compiuto e che non coinvolge in questa intoccabile realizzazione l'uomo. Zarathustra tenta di superare l'uomo, mentre l'angelo sancisce che ogni superamento è impossibile. Esso è infatti l'indice estremo della finitezza umana che non può neanche lottare contro di essa per volersi come nulla come fa Nietzsche. Entrambi sono un punto di arrivo, ma mentre l'uomo potrebbe un giorno *diventare un oltreuomo*, non potrà mai *essere l'angelo*.³⁴⁰

Considerando poi la figura di Dioniso, l'interpretazione heideggeriana si rivela ancora più dissonante. L'angelo tremendo delle *Elegie* assomiglia più a Dioniso che a Zarathustra, perché non si aspetta che gli uomini imparino dai suoi stessi errori, al contrario di Zarathustra che è un maestro fino in fondo e che accetta persino il proprio fallimento pur di portare il suo magistero fino in fondo. Semplicemente l'angelo sta sopra di noi, è irraggiungibile nella sua distanza incolmabile. Zarathustra soffre per la sua eccessiva vicinanza agli uomini ai quali vorrebbe insegnare il grande insegnamento dell'eterno ritorno, ma fallisce. E per questo rinuncia, e per questo si congeda. È proprio di questo che si parla nella poesia *Sils-Maria*. «Pienamente lago, pienamente meriggio, pienamente tempo senza scopo»³⁴¹: leggendo questo verso sembrerebbe invece che Zarathustra abbia abbracciato l'insegnamento che ha annunciato, fondendosi pienamente in esso e

340 S. Venezia, *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, cit., pp. 211-212.

341 F. Nietzsche, *Sils-Maria*, in *Lieder des Prinzen Vogelfrei*, in *Fröhliche Wissenschaft*, cit., p. 649; it.: *Appendice. Canzoni del principe Vogelfrei*, p. 274.

nel suo «pienamente tempo senza scopo», nel suo eterno senza rimorso. Ma basta aspettare i due versi finali per rendersi conto che quello di fronte a cui ci troviamo non è un abbraccio, ma al contrario è un addio. Zarathustra si congeda, «passando avanti andando via [*gieng an mir vorbei*]». Questo movimento di abbandono ci restituisce l'anima di Zarathustra, lacerata di fronte alla pienezza del proprio insegnamento e alle conseguenze estreme e tragiche che esso reca con sé. Zarathustra non scappa, ma allo stesso tempo si congeda dal mondo, dai suoi insegnamenti, dai suoi allievi, da se stesso. E giammai nella forma di un oblio di sé dionisiaco, ma nella forma dell'incontro più struggente con l'altro, con il differente.

Zarathustra ha davvero tentato di tutto. Alla fine del suo libro la sensazione che si percepisce è quella di una resa dei conti totale eppure piena di *pietas*. *Pietas* nei confronti degli uomini e soprattutto dei loro limiti intrinseci. Ci sono limiti intrinseci all'umano il cui "oltre" non può che essere *solo* l'uomo stesso. Dioniso pretende di rimuovere i limiti intrinseci: nell'eccedenza dell'illimitatezza della *zoé* il limite del *bios* si pone come limite 'esterno' e non interno alla *zoé* stessa che è destinata a procedere come principio energetico assoluto nel suo essere indistruttibile. Si percepisce in tutto il testo l'impossibilità del maestro di dominare il suo stesso insegnamento, del quale è "ponte", strumento, risonanza, giammai signore. Le lacrime versate con i suoi animali, gli incitamenti verso i suoi allievi, la malinconia straziante del suo esporsi totale agli altri: tutto questo lo hanno reso *degnoma incapace* del proprio insegnamento. L'essere un maestro non solo lo ha esaltato e arricchito, lo ha glorificato e inorgoglitto, ma lo ha anche fortemente debilitato e svuotato, lo ha portato alla necessità di compiere di fronte al proprio grandioso e terribile pensiero un unico passo, quello del congedo. Perché questo è il destino dei maestri, se sono davvero tali: passare. Passare davanti all'amica e andare via. *L'essere un maestro ha sottratto a Zarathustra per sempre il privilegio di un'eternità pensata come stabilizzazione del tempo.*

Perché l'eterno ritorno viene compreso da Zarathustra in tutta la sua essenza tragica, come una condanna. La condanna che nasce dal non poter morire: il tempo che si ripiega su se stesso

annulla la fine, e Zarathustra non può accettare di non finire, non può accettare di non essere umano, troppo umano, fino in fondo, così come non può accettare realmente l'eterno. *Zarathustra sembra spronarsi in tutti i modi ad amare l'eterno, proprio perché, forse, non riesce a credere in esso fino in fondo.* Non può accettare di non morire perché non può accettare di condannarsi a una compiutezza nella sublimazione dell'eternità in cui egli non può riconoscere davvero se stesso. Zarathustra può diventare fino in fondo il maestro dell'eterno ritorno soltanto perché il vero maestro è colui che di fronte alla rinuncia della sua umanità deve congedarsi. *Il maestro, se autentico, non abbandona mai. Egli si congeda.*

Zarathustra non può accettare di diventare Dioniso, proprio quando Nietzsche intraprende la strada verso il baratro che lo porterà a identificarsi a tal punto con Dioniso da firmare alcuni dei suoi biglietti della follia con tale nome. Nelle sue ultime parole scritte, composte quando era già al di là nella follia, Nietzsche non si firma Zarathustra, perché ha per sempre abbandonato il suo principio ermeneutico, si è congedato da chi avrebbe potuto tenerlo a galla, da chi non gli avrebbe mai permesso di perdersi, da chi lo avrebbe difeso anche a costo di perdere di fronte all'assillante ossessione dell'autenticità. Nietzsche non si firma come Zarathustra perché non si firma come maestro. Perché ha definitivamente perso il suo. A questo punto Nietzsche non può che firmarsi o come *Dioniso* o come *Il crocifisso*, riproponendo in grande stile quell'energetica linfatica della contrapposizione che tanto era riuscita ad accendere la scintilla della giovanile scoperta della grecità come dissidio di apollineo e dionisiaco e della successiva lotta senza esclusione di colpi, all'insegna della maledizione, contro il cristianesimo. E nella lancinante prostrazione degli ultimi giorni a demolire l'ormai inerme figlio di pastore, già geniale cultore della classicità e infine filosofo psicologo implacabile dell'Occidente, sono entrambi, sia Dioniso che il crocifisso: a demolirlo è la necessità di nutrirsi di dissidio e di lacerazione, di lotta e di contrapposizione come altre facce di un disperato bisogno di redenzione. Zarathustra non si oppone all'eternità che fino in fondo vuole pensare, perché il suo destino è quello di

amare, non di pensare, l'eternità: «*Perché ti amo! Eternità!*»³⁴². In questo amore pensato come relazione non utilitaristica e non soggettivistica né tantomeno oggettivistica, si delinea ancora una volta la necessità del *principium differentiationis*: l'eterno ritorno è prima di tutto pensare l'attimo e l'attimo dionisiaco indica il tempo vissuto, esperito nella ciclicità del tempo circolare, mentre l'attimo zarathustriano indica il tempo come attimo voluto nel passaggio dal «così fu» al «così volli che fosse». Non basta pensare il tempo come passare, non basta neanche viverlo, bisogna volerlo, perché mentre anche gli animali e, perché no, anche le macchine e i sistemi di intelligenza artificiali vivono e in qualche modo si può affermare che esperiscano a loro modo il tempo, non possono in nessun caso volere il tempo. Volere l'attimo, il passato, volere il passare e accettare il loro essere evento: questa prerogativa qualifica l'uomo nella sua umanità. Soltanto gli umani possono volere il tempo e volere il tempo come superamento di una rigida scansione di passato, presente e futuro, volere il tempo come attimo e come evento. L'eterno ritorno ci ha insegnato che il vero *oltre* non è necessariamente un esaltante *avanti*, ma può essere anche uno struggente tornare *indietro* e nell'epoca antropocenica in cui andare indistintamente avanti senza fare differenze ma soltanto per imporre opposizioni può significare condannarsi a distruzioni che potrebbero portare anche ad autodistruzioni, un insegnamento che indichi con tale limpido coraggio che a volte il vero progresso è 'semplicemente' andare indietro, che il vero oltreuomo è l'uomo che preserva se stesso diventando se stesso, è insegnamento tra i più pregiati e inaggrabili. Il vero tempo è evento, ma non come evento di appropriazione, bensì come perdita. Siamo abituati a pensare che la perdita sia un fenomeno isolato e univoco destinato a produrre assenza e mancanza, non riuscendo a pensare a un'eternità della perdita che ci costerebbe troppa prostrazione. Ma la perdita non può essere semplice assenza o mancanza, la perdita si perde continuamente. Non esiste un'unica perdita, o almeno quando si perde davvero qualcosa di rilevante, non lo si perde 'una volta sola': ancora una volta la perdita si mostra per quello che è, giammai un fenomeno

342 Cfr. *supra*, p. 294.

separato, opposto, unico e isolato, che produce qualcosa – come mancanza e assenza – altro da se stessa, la perdita produce solo perdita, l'evento dell'eternità della perdita.

L'eternità della perdita è l'unica eternità che può conoscere Zarathustra, che può conoscere un maestro sempre aperto al proprio insegnamento e ai propri allievi. Un maestro che non realizza vittorioso il suo insegnamento, ma ne realizza la perdita. È per questo che l'eternità della perdita è l'eternità della finitezza umana perché è proprio l'umano per il pensiero, e quindi per l'umano stesso, quel che ancora deve essere raggiunto, proprio perché il più lontano.

INDICE DEI NOMI*

- Adesso G., 288n
 Adorno T., 266n
 Agamben G., 259n
 Alberti A., 63n, 94n
 Alceo, 16
 Alessandro Magno, 103
 Amato P., 118n
 Amoroso L., 124n, 185n, 296n
 Anderson R.W., 275n
 Andina T., 256n-258n
 Angelino C., 81n
 Antonelli C., 46n
 Antonello G., 192n
 Apuleio, 49n
 Arcella L., 195n
 Ariosto L., 165n
 Aristotele, 195n, 203n
 Armin H. von, 200n
 Auden W.A., 148
- Bach J.S., 75
 Bachofen J.J., 50n
 Bacon F. sir, 103
 Baioni G., 163n
 Balbi A., 174n
 Bausola A., 48n
 Benn G., 41, 87
 Bettini M., 26n
 Benveniste E., 253-254
 Bevilacqua F., 49n, 279n
 Bigongiari P., 272n-273n
 Biondi G., 49n, 279n
 Blanchot M., 117n, 242-243n
- Blanqui L.-A., 256n, 258-259
 Bodei R., 222n
 Bogliolo G., 97n
 Borges J.L., 191n, 273n
 Bottini A., 130n
 Boyce M., 93n
 Brandes G., 37n
 Bravo B., 50n
 Breslin J.E.B., 174n
 Bressane J., 288n
 Bülow H. von, 37n
 Burckhardt J., 37n
 Buttini N., 74n
- Cacciapaglia G., 163n
 Cacciari M., 273n
 Calabrese Conte R., 273n
 Calasso R., 13n, 51n, 105n, 114n
 Campana D., 272n
 Campioni G., 37n, 119n, 191n, 255n, 288n
 Cantoni G., 156n
 Caproni G., 67, 248
 Caputo A., 288n
 Caravaggio, 48
 Carpitella M., 18n, 68n, 76n, 119n, 288n
 Caspari O., 257
 Catena M.T., 118n
 Cavalli M., 49n, 279n
 Cernuda L., 89n
 Cesare, 103, 197
 Chiodi P., 130n, 299n

* Quando presenti sia nel testo che nelle note, le occorrenze sono riportate in corsivo.

- Chiussi B., 259n
 Cioran E., 221
 Clausius R., 257
 Cleante, 200
 Codignola E., 131n
 Colla U., 147n
 Colli G., 11n, 15n, 34n, 37, 55n, 109n, 119n, 147n, 181n, 288n
 Colli Staude C., 18n
 Colombo C., 197
 Colonna A., 49n, 279n
 Compagnoni G., 49n
 Cornelio G., 145
 Coriando P.-L., 123n
 Cottone M., 273n
 Crisippo, 200
 Crutzen P.J., 145n
 Cuniberto F., 87n

 De Angelis E., 73n
 De Angelis M., 242n-243
 Del Corno L., 17n
 Dei A., 67n
 De Laude S., 120n
 Deleuze G., 23n, 101, 192n, 230-231, 250-251
 Del Fabbro F., 221n
 Del Ninno G., 261n
 Demarta G.B., 266n
 De Martino E., 272n
 De Miro E., 46n
 Derrida J., 24-26
 Desideri F., 258n
 Dessi L., 148n
 Detienne M., 17n, 21n, 45n, 49n, 52n, 87, 111n, 226n
 Deussen P., 37n
 Devreese D., 40n
 Didero D., 274n
 Di Donato R., 22n
 Diels H., 199n-200n
 di Nola A.M., 128n
 D'Iorio P., 257n
 Diodoro Siculo, 49n
 Dodds E.R., 26
 Dolci D., 174n

 Donà M., 273n
 Dottori R., 218n, 265n
 Duchesne-Guillemin J., 100n

 Ederle A., 60n
 Eliade M., 155, 156n, 173n, 200n, 203n, 261n, 273n
 Eraclito, 191n, 199-200, 203
 Erodoto, 49, 87n, 279
 Eschilo, 43n
 Esiodo, 191n, 194, 195n
 Eudemo di Rodi, 196, 258
 Euripide, 43-44, 285
 Evola J., 273n

 Fantechi C., 221n
 Faulkner W., 169, 175n
 Ferrari F., 46n, 117n
 Ferraris M., 24n, 210n
 Fini C., 272n
 Fink E., 13n, 113, 132n
 Fontana A., 163n
 Fornari G., 19n-20n
 Fornari M.C., 37n, 147n
 Förster-Nietzsche E., 210n
 Foucault M., 97, 162, 163n
 Franco E., 89n
 Frank M., 45n
 Frascchetti A., 226n
 Frazer J.G., 128n
 Freud S., 273n
 Friedman A., 274
 Fusillo M., 46n

 Galateria D., 54n
 Gann K., 174n
 Garin M., 21n
 Gasparotti R., 273n
 Gast P. (Köselitz H.), 37n, 132, 210n
 Gernet L., 22n, 50
 Gersdorff C. von, 288n
 Giametta S., 11n, 13n-14n, 41n, 69n, 72n, 79n, 146n, 151n, 155n, 190n, 207n, 276n
 Giannantoni G., 177n, 202n, 230n

- Giordano A., 147n
 Giovanni (evangelista), 36n, 115
 Giavotto Künkler A.L., 171n
 Girard R., 19n
 Girgenti G., 196n
 Giusso L., 273n
 Givone S., 272n
 Glaesser G., 17n
 Godart L., 46n
 Goethe von, J.W., 116n
 Gomperz T., 197n
 Grossato A., 258n
 Guénon R., 257n-258n, 261n, 273n
 Guglielmi G., 192n
 Gurzhadyan V., 274
- Händel G.F., 75
 Härle C.-C., 259n
 Hartley L.P., 169
 Hegel G.W.F., 160, 291n
 Heidegger M., 90, 118n, 123, 127n, 130n, 136-137, 138n, 148n, 154n-155n, 160n, 163n, 171n, 178, 183, 185n, 188n, 194, 207n, 209, 255n, 264-265, 270, 271n, 283n, 286-287, 288n, 291n, 298, 299n-300n
 Helmholtz H. von, 257
 Hemelsoet D., 40n
 Hemelsoet K., 40n
 Hermant J., 293n
 Herrmann F.-W. von, 123n, 130n, 138n, 148n, 183n, 185n, 299n
 Hillmann J., 130n
 Hisamatsu H.S., 64
 Hofman J.N., 211n
 Hölderlin F., 20, 45, 149, 163n, 181, 185n, 270
 Horkheimer M., 266n
 Hübscher A., 79n
 Husserl E., 291n
 Hyppolite J., 163n
- Iannotta D., 222n
 Immermann K., 92n
- Janáček L., 129
 Janz P.C., 76n
 Jaspers K., 76n
 Jeanmaire H., 17n, 42n, 50
 Jesi F., 17n, 273n
 Jung C.G., 130n
- Kavafis C., 170n
 Keller G., 73n
 Kerényi K., 17n, 19n, 33n, 45n, 47n, 51n, 56, 130n-131n
 Kerényi M., 17n, 47n
 Klossowski P., 117n, 255
 Kobau P., 210n
 Kranz W., 199n
 Kundera M., 245, 276, 278
- Lancastre M.J., 87n
 Lasbax E., 257n
 Lavagetto A., 163n
 Leonardo da Vinci, 48
 Leopardi G., 132
 Löhneysen H.-W. Frhr. von, 68n
 Löwith K., 262, 292
 Ludwig O., 73n
- Magrelli V., 148n
 Magris A., 197n
 Magugliani L., 195n
 Mandruzzato E., 20n, 43n, 181n
 Mann T., 73
 Mantovani V., 82n
 Mandruzzato E., 20n, 43n, 181n
 Mariani D. (cardinale), 37n
 Maridort M., 261n
 Marlowe C., 54n
 Martinelli E., 17n
 Masini F., 15n, 35n, 70n-72n, 76n, 95n, 291n
 Mazzarella E., 118n, 152n, 163n, 174n, 181n, 194n, 209n, 219n
 Mele M., 174n
 Mendès C., 37n
 Mengaldo P.V., 67n
 Meysenburg M. von, 37n
 Michelangelo, 48

- Mieth G., 20n, 181n
 Migliore T., 253n
 Mondolfo R., 198n
 Monicelli G., 169n
 Monti A., 147n
 Montinari M., 11n-12n, 35n, 68n,
 92n, 119n, 124n, 147n, 150n,
 190n-191, 288n, 291n, 296n
 Morazzoni A.M., 192n
 Moretti G., 38n
 Moritz K.P., 73n
 Müller-Buck R., 119n
 Musatti C.-L., 273n
 Murakami H., 53n

 Napoleone, 103
 Nestle W., 197
 Nicolini L., 49n

 Oberdorfer A., 131n
 Olimpiodoro, 17
 Omero, 8n, 253
 Otto W.F., 38n-39n, 45n, 51n
 Overbeck F., 37n, 119n
 Ovidio, 130n

 Pampaloni Fama M.L., 119n, 288n
 Parmenide, 177n, 230n
 Pasolini P.P., 120, 273n
 Pasqualotto G., 65n
 Pasquino P., 163n
 Pastore A., 53n
 Pavese C., 272, 278-279, 280n, 283n
 Paz O., 89n
 Peluso R., 255n
 Penrose R., 274
 Penzias A., 174n
 Pessoa F., 87, 89n, 297n
 Platone, 86, 110, 177n-178, 195n,
 201-202, 226, 230
 Plutarco, 49, 52, 279
 Piccoli G., 60, 281, 284
 Pierini N., 100n
 Pitagora, 195, 196n, 255
 Pivano F., 169n
 Poli S., 46n, 130n

 Polidori F., 23n
 Pontani F.M., 43n, 170n
 Porfirio, 195, 196n
 Pozzi G., 25n, 258n
 Privitera G.A., 16n
 Procacci G., 163n
 Protagora, 196n
 Proust M., 54
 Puech H.C., 100n
 Pugliese Carratelli G., 131n

 Raho R., 130n
 Ramminger J., 22n
 Reale G., 86n, 195n, 199n, 203n,
 207n, 218n
 Rey L., 54n
 Ricœur P., 222, 225
 Riedel M., 218n
 Rilke R.M., 163, 171, 221, 237-
 240, 270, 271n, 282n-283n, 299,
 300n
 Robert P.-E., 54n
 Robichez J., 54n
 Rocco Traverso P., 13n
 Rogers B.G., 54n
 Rohde E., 37n, 119n, 130n, 183,
 198
 Rothko M., 174
 Romagnoli E., 285n
 Romano M., 50n
 Rosati Bizzotto N., 128n
 Rosenthal V. van, 275n
 Roth P., 82
 Rothschild B., 180n
 Rovelli C., 156n, 174n
 Russo N., 118n
 Rustichelli L., 76n

 Saba Sardi F., 189n
 Sacconi A., 46n
 Salomé L. von, 28
 Salis M. von, 37n
 Santoli V., 116n
 Schelling F.W.J., 25, 48, 139n
 Schiavoni G., 50n
 Schillbach B., 90n, 188n, 264n

- Schleberger E., 195n
 Schlegel F., 73n
 Schopenhauer A., 67-69, 79-80, 132, 150n, 191n
 Schütz H., 75
 Segre C., 120n
 Severino E., 188, 251
 Shakespeare W., 54n, 103
 Sieber-Rilke R., 163n
 Simplicio, 196, 199n
 Siti W., 120n
 Socrate, 201, 285
 Sofocle, 43n
 Solomon N., 222n
 Spengler O., 191n, 273n
 Spitteler C., 37n
 Stausberg M., 93n
 Steinhardt P.J., 273n
 Stifter A., 73n
 Stobaeo (Stobaeus), 200n, 201
 Stoermer E.F., 145n
 Strindberg A., 37n

 Tabucchi A., 86n, 89n
 Tatasciore C., 194n
 Tedeschi V., 47n
 Tenti C.M., 147n
 Tessmann A., 93n
 Thomson J.J., 257
 Tisconi F., 17n
 Traverso L., 43n
 Turok N.G., 273n
 Turolla E., 255n

 Ugazio U., 123n
 Umberto I re d'Italia, 37n

 Valeri D., 116n
 Valgimigli M., 43n
 Vassalli S., 272n
 Vattimo G., 25n, 123n, 163, 164n, 167n, 184n, 207n
 Velázquez D., 48
 Venezia S., 118n, 148n, 163n, 171n, 207n, 238n, 255n, 269n, 271n, 283n, 288n, 300n
 Venuti S., 262n
 Vernant J.-P., 22n, 27n, 45n, 50, 51n
 Vevaina Y.S.-D., 93n
 Vietta S., 132n
 Virgilio, 191n
 Viti Cavaliere R., 255n
 Vitiello V., 35
 Volpi F., 90n, 130n, 138n, 183n
 Voltaire, 103

 Wackenroder W.H., 73n
 Waddington F., 139n
 Wagner C., 37n, 103
 Wagner R., 28, 69-71, 73-74, 76-80, 102-103, 147n, 151n, 185
 Walker I., 180n
 Wiener H., 37n
 Wilson R., 174n

 Yourcenar M., 189

 Zeller E., 198n
 Zenone, 200-201
 Zinn E., 163n
 Zolla E., 69n
 Zuliani L., 67n

FILOSOFIE

Collana diretta da Pierre Dalla Vigna e Luca Taddio

890. Felice Accame, Dario Agazzi *La correlazione di categorie naturalistiche negli artefatti Dalla composizione musicale alla soluzione cinematografica*
891. Francesco Luzzini (a cura di), *Sine IRA et Studio. Metodo e impegno civile per una razionalità illuministica. Scritti offerti a Dario Generali*
892. Walter Ghia, Benedict Anderson. *Un nazionalista transnazionale*
893. Romeo Bufalo (a cura di), *La cultura siamo noi. Umanismo operativo e funzionalismo storico nel pensiero di Mario Rossi*
894. Emil Cioran, *Il nulla per tutti. Lettere ai contemporanei*, a cura di Vincenzo Fiore
895. Antonio De Simone, *L'eccedenza del concreto. Il pensiero possibile. Ritratti di filosofia critica*
896. Franco Sarcinelli, *Essere umano. Per un'etica del ben-essere*
897. Marcello Ostinelli (a cura di), *Per l'Illuminismo*
898. Alessandra Peluso, *Liberi di essere. Questioni (bio)etiche con Georg Simmel*
899. Sofia Bianzarelli, Matteo Castorino, Fiammetta Cioè, *Responsabilità e diritto*
900. G.W.F. Hegel, *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*, a cura di Christian Belli e Jamila M.H. Mascat
901. Gaston Bachelard, *Il valore induttivo della relatività*, Traduzione e cura di Maria Rita Abramo
902. Gian Marco Vismara Currò, *Scienza, progresso e libertà. Saggi sul pragmatismo radicale*
903. Peter Lamarque, *Filosofia della letteratura*, a cura di Lorenzo Graziani,
904. Immanuel Kant, *Opus Postumum. Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura della fisica*, a cura di Vittorio Mathieu
905. Luca Bianchin, *L'essere disumano. Da-sein e Seyn nei Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) di Martin Heidegger*
906. Paolo Musso, *Ascoltando l'infinito silenzio. L'Italia e la ricerca delle civiltà extraterrestri*
907. Paolo Vidali, *La negazione ecologica. Perché sappiamo tutto dell'emergenza ambientale e facciamo finta di niente*
908. Grieta Dzergaca, *A che gioco giochiamo? Gioco, azzardo, guerra: una prospettiva semiotica*
909. Marco de Paoli, *La disintegrazione del simbolico. Ricerche sull'associazione e la dissociazione neurologica, Terza edizione rinnovata e ampliata*
910. Claudio Crivellari, *Alla prova dei fatti. Educazione, complessità, umanità, in corso di pubblicazione.*
911. Roland Barthes, *Come vivere insieme*
912. Giorgio Rizzo, *Tra scultori e architetti. L'opera d'arte in Martin Heidegger*
913. Fabio Ciraci, *Sul razzismo. Strutture logiche e paradigmi storico-filosofici*
914. Stefano Orofino, *La parola e il silenzio. Percorsi filosofico-teologici ed estetici*
915. Fabrizio Toppetti, *Dal paesaggio al mondo. Un breviario*

916. Silvia Dadà, *Vulnerabilità digitale. Etica, Intelligenza artificiale e medicina*
917. Chiara Collamati, *Dall'Apocalisse all'istituzione. Sartre filosofo politico*
918. Andrea Gilardoni, *A lezione da Socrate. Prontuario di critical thinking*
919. Voltaire, *Delitto e Pregiudizio*
920. Vincenzo De Lucia, *Storie di donne*
921. Paolo Landi, *L'esperienza, l'insieme totale e il profilo del mondo*
922. Luca Romano, *Derrida e l'immagine. Introduzione alla Teoria del Loop*
923. Sara Borriello, *Arie e luoghi. Fenomeni meteo-climatici e atmosfere*
924. Rossella Bonito Oliva, *Lavorare ai margini di Hegel. Intermezzi critici della soggettività*
925. Antonio Danese, *Flank movement*
926. Samuele Ialenti, *Dio e la nascita dell'Occidente. Una lettura di Aristotele nella prospettiva severiniana*
927. Tiziano Acciavatti, *Oltre il soggetto. Dalla definizione di sé all'incontro dell'altro*
928. Alberto Piola (a cura di), *Indagando la realtà. Tra ricerca scientifica, filosofica e teologica*
929. Carlo Migliaccio, *Serietà della musica. Saggio musicologico-politico*
930. Salvatore Piromalli, *L'inafferrabile. Desiderio e distanza nelle relazioni amorose*
931. Joseph Cohen, *Il sacrificio di Hegel*, a cura di Mauro Cascio
932. Roland Barthes, *La preparazione del romanzo. Corsi (I e II) e seminari al Collège de France (1978-1979 e 1979-1980)*
933. Antonio De Simone, *Soggetti di diritto. Il discorso filosofico-giuridico di Jürgen Habermas*
934. Marcello Ostinelli, *Filosofia applicata*
935. Alberto Destasio, *Noologia e ideologia. Contributi a una critica del "momento ideale"* 891. Francesco Luzzini (a cura di), *Sine IRA et Studio. Metodo e impegno civile per una razionalità illuministica. Scritti offerti a Dario Generali*
936. Erminia Di Iulio, *Istruito dagli dei. "Poeti", "Muse" e "autorità" nella Grecia arcaica*
937. Gian Paolo Faella, *Scrittura, vocazione, vita. Il problema-Socrate e il sistema enciclopedico di fronte a macchine intelligenti*
938. Georg Simmel, *La Filosofia del Denaro*, Postfazione di Alessandra Peluso
939. Michael Marder, *La pianta filosofale. Un erbario intellettuale*
940. Alexandre Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*
941. Matteo Bedetti, *La mente preistorica. Indagine epistemologica sulla psicologia evolutivista*
942. Eleonora Caforio, Sara Labanti, *Se il lavoro ti ruba l'anima. Decisione e libertà nella vita lavorativa*
943. Aldo Biondo, *La struttura del tempo. Tentativo di una fondazione metafisica della temporalità*
944. Antonio Rainone, *Entia non grata. Il minimalismo ontologico di W.V. Quine*
945. Marianna Bergamaschi Ganapini, *Il futuro dell'intelligenza artificiale tra fiducia e scetticismo*
946. Nicolò Cristante, *Logos e Verità. Sulla relazione tra pensiero e linguaggio nella filosofia di Hegel*

947. Paolo Quintili, *Sul carattere. Modelli di rappresentazione tra natura e libertà*
948. Pasquale Noschese, *Lutero e la Riforma di immanenza e trascendenza. Presupposti teologici e conseguenze politiche*
949. Francesco Allegri, *Umanità in formazione. L'aborto dal punto di vista etico-filosofico*
950. Corin Braga, *Psicobiografie creative. Tra trauma e desiderio*, a cura e traduzione di Irma Carannante e Giovanni Rotiroti
951. Laura La Bella, *Heidegger: il pathos dell'esistenza. Genesi ed evoluzione della fenomenologia dell'affettività tra Aristotele e Kant (1919-1930)*
952. Valeria Costanza D'Agata, *Estetica e neurodiversità. Percepire con il mondo*
953. Sergio Gaburro, *La forza della domanda. Ponte inquieto tra filosofia e teologia*, introduzione di Adriano Fabris
954. Fausto Pagnotta, Nicola Reggiani, *Donne oltre il silenzio. Alle radici antiche della violenza di genere: testimonianze dai papiri greco-egizi*
955. Biruni, *Il catalogo di Razi. La medicina tra alchimia e astronomia*, a cura di Gianfranco Rizzo
956. Nicoletta Cusano, *Il nulla e la determinazione*
957. Gilbert Simondon, *Corso sulla percezione (1964-1965)*
958. Paolo Bucci, *Natura, cultura e filosofia dell'uomo. Cassirer e la teoria del simbolo*
959. Piergiorgio Bianchi, *Il disagio delle ombre. Saggio su Dante*
960. Guglielmo Forni Rosa, *Il Logos cristiano. Saggio sul Gesù metafisico*, Premessa di Curzio Cavicchioli
961. Vallori Rasini, *Artificialità, sensazione, manifestazioni espressive. Su alcuni aspetti dell'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*
962. Sandro Tarter, *La ferita dell'onnipotenza. Quello che la Bibbia può insegnare sulla libertà*
963. Diego Lanzi, *Caconomia digitale. Un diario minimo*
964. Giacomo Marramao, *Pasolini inattuale. Corpo, potere, tempo*, Nuova edizione
965. Serena Meattini, *Etica e restorative justice*
966. Giorgio Maria Manini, *Uno e molti nel Parmenide di Platone*
967. Don Ihde, *Postfenomenologia e tecnoscienza*, Edizione italiana a cura di Alessio Martino
968. Aldo Marroni, *Cristina Campo. L'ambasciatrice mondana di regni non mondani*
969. Igor Fiatti, *Linea. Cannocchiale platonico intorno a prospezioni estetico-letterarie nel mezzo d'Europa*
970. Antonio De Simone, *Simmel e il denaro. La cifra dell'essere. Simbolo, forme e vita sociale*
971. Serena Massimo, *Corpo, linguaggio e danza in Étienne Bonnot de Condillac*

*Finito di stampare
nel mese di ottobre 2025
da Digital Team – Fano (PU)*