

L'INTERPRETAZIONE RIVELANTE



L'interpretazione riveste un ruolo fondamentale nel pensiero di Nietzsche, anche se esponenti ineludibili dell'ermeneutica, quali ad es. Gadamer e Ricoeur, non ne hanno riconosciuto pienamente l'apporto. Il primo solo dopo la pubblicazione di *Verità e metodo*, in cui Nietzsche è colpevolmente assente, ne sottolinea l'importanza; il secondo si riferisce a lui solo come a uno "dei maestri del sospetto" ne *Il conflitto delle interpretazioni*, ossia solo in chiave decostruttiva.

Dell'interpretare Nietzsche pensa in molti modi, non solo come criticare, decostruire, smascherare, ricostruire la genealogia dei concetti, andare al testo sotto al testo, ma anche come rivelare, esprimere simbolicamente una pienezza, una sovrabbondanza che si dona. Le molte figure dell'interpretare, che manifestano le diverse modalità del dispiegarsi del pensare, si risolverebbero in un gioco all'infinito di rimandi di senso se non si ancorassero all'aspetto rivelante, che Nietzsche delinea in più luoghi. Infatti, un criticare, un decostruire e un ricostruire genealogico, che non fossero mossi da un criterio secondo cui giudicare, si risolverebbero in un mero distruggere; tale criterio, presente in Nietzsche, non si manifesta con la veste del metodo, ma corre incontro con la sovrabbondanza di un nuovo ideale di umanità che si impone con la tragicità del destino, corre incontro con la forza del "pensiero abissale" dell'"eterno ritorno".

È lo stesso Nietzsche a delineare in *Ecce homo*, in maniera chiarissima, la dinamica dell'interpretazione rivelante. Nel capitolo dedicato all'auto-presentazione del *Così parlò Zarathustra* scrive sinteticamente, ma significativamente: "Ed ecco giunse a me quel pensiero", ciò a sottolineare l'involontarietà nel concepire quella che considera "la suprema formula" dell'affermazione che possa essere concepita:

il pensiero dell'“eterno ritorno”. Subito emergono alcune caratteristiche fondamentali dell'interpretazione rivelante: la sua positività, l'affermatività del contenuto, il costituire la pars construens del pensare. Il presupposto “fu una rinascita nell'arte dell'ascoltare”: quindi non un ricercare condotto, orientato, dominato dal soggetto, ma il disporsi di quest'ultimo all'ascolto, all'attesa di un senso non prevedibile e indeducibile.

L'altro presupposto, correlato al precedente, Nietzsche lo individua in un cambiamento improvviso, profondo e ineludibile del gusto musicale. Non a caso precisa che tutto il Così parlò Zarathustra può essere considerato musica, di quella musica che ne La nascita della tragedia costituisce il modo di esprimersi eletto della forza dionisiaca capace di squarciare il velo di Maya rassicurante, rasserenante, dominato schopenhauerianamente dal principium individuationis. Il Così parlò Zarathustra, insomma, come opera di metafisica estetica; e la rinascita dell'arte dell'ascoltare e del gusto musicale testimoniano la disposizione ad accogliere un cambiamento profondo, totale, radicale.

“Ed ecco giunse a me quel pensiero”, afferma Nietzsche: accade qualcosa che in fondo non è esatto chiamare intuizione, se etimologicamente vuol dire intus ire; il filosofo è preso da “quel pensiero”, che non è un mero contenuto pensato, ma è attivo. L'oggetto diventa soggetto. E certo il soggetto ricercante, manipolante, dominante, che si dispiega e pensa di realizzarsi temporalmente è messo tra parentesi.

“6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo” già scriveva Nietzsche in un'annotazione del 1881, riportata dallo stesso a ricordo dell'evento rivelatore – lungo il lago di Silvaplana – sull'intuizione dell'“eterno ritorno” e su come sia da intendere: non come gioco dominato dall'uomo. Poi la lunga gestazione del Così parlò Zarathustra testimoniata da La Gaia scienza e dalla musica di quell'inno alla vita con le parole di Lou von Salomé, in cui c'è l'accettazione tragica della vita in tutti i suoi aspetti.

E nelle circostanze più sfavorevoli, opposte al desiderabile,

nasce l'opera, in inverno a Rapallo: "Su queste due strade mi venne incontro tutto il primo Zarathustra, e soprattutto il tipo di Zarathustra stesso: più esattamente, mi assalì..." 5. Anche per il tipo dello Zarathustra, che è figura dell'"oltreuomo", si presenta la medesima struttura rivelante, indipendente da Nietzsche: "mi assalì". E anche questa rivelazione presuppone un cambiamento, un avanzamento a livello "fisiologico", dove l'espressione di "fisiologico" ha per lui una portata globale, mediante il concetto di "grande salute", che illustra in Ecce Homo rimandando alla fine del quinto libro de La gaia scienza. Il tipo dello Zarathustra risponde al bisogno di un nuovo bene e di un nuovo fine:

Noi uomini nuovi, senza nome, difficilmente comprensibili – afferma quel passo de La gaia scienza – noi figli precoci di un avvenire ancora non verificato, abbiamo anche bisogno di un nuovo mezzo per un nuovo scopo, cioè di una nuova salute, una salute più vigorosa, più scaltrita, più tenace, più temeraria, più gaia di quanto non sia stata fino a oggi ogni salute.

Per colui che ha sete nell'anima di percorrere con la sua vita tutto l'orizzonte dei valori e di quanto fu desiderato fino ad oggi, che ha sete di circumnavigare tutte le coste di questo ideale "mediterraneo", per colui che dalle avventure della sua più intima esperienza vuole conoscere quali sono i sentimenti di un conquistatore e di uno scopritore dell'ideale, e così pure di un artista, di un santo, di un legislatore, di un saggio, di un dotto, di un devoto, di un profeta, di un divino solitario d'antico stile: per costui è necessaria una cosa sola, 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

Nel § 3 del capitolo di Ecce homo dedicato al Così parlò

Zarathustra, Nietzsche ritorna sulla sua fenomenologia della rivelazione, identificandola all'ispirazione dei poeti delle epoche forti, quei poeti che hanno presentato l'ideale. Per chi ha ancora un residuo di superstizione, afferma significativamente Nietzsche, "di fatto" non sarà difficile rifiutare la rappresentazione di essere sotto la dinamica di poteri per i quali il soggetto ispirato è solo un "mezzo". Ma subito stigmatizza questa lettura superstiziosa della rivelazione, che manifesta una ispirazione poetica, presentandola invece come un dato di fatto, con l'evidenza dell'esperienza, la propria:

Il concetto di rivelazione nel senso di qualcosa che subitaneamente, con indicibile sicurezza e sottigliezza, si fa visibile, qualcosa che ci scuote e ci sconvolge nel profondo, è una semplice descrizione dell'evidenza di fatto

Poi, dopo aver trattato delle caratteristiche della rivelazione, conclude: "Questa è la mia esperienza della ispirazione". L'ispirazione-rivelazione, due aspetti di un medesimo evento, è una esperienza, non una credenza superstiziosa: è un "fatto", seppur rarissimo, del quale è stato protagonista, non ricostruibile in laboratorio, eppur già vissuto da uomini rari; "fatto" che sconvolge il tradizionale rapporto soggetto-oggetto. La sottolineatura della fattualità e dell'evidenza sembra assunzione da parte di Nietzsche dei criteri cardine della scienza positivista a lui contemporanea, una sorta di accreditamento presso i contemporanei per una esperienza eccezionale: "Non dubito che si debba tornare indietro di millenni per trovare qualcuno che possa dirmi 'è anche la mia' ". Nietzsche descrive la propria esperienza come un fatto straordinario, che sconvolge l'esperienza quotidiana: qualcosa accade improvvisamente, non prodotto o prevedibile secondo le consuete connessioni causali: "Si ode, non si cerca, si prende non si domanda da chi ci sia dato; un pensiero brilla come un lampo, con

necessità, senza esitazione nella forma – io non ho mai avuto scelta”.

Il non scegliere, la necessità di cui parla Nietzsche si coniuga con il massimo operare, con la libertà:

Un rapimento, la cui enorme tensione si scarica talvolta in un torrente di lacrime; che ora fa precipitare inconsapevolmente il passo, ora lo rallenta; un totale esser fuori di sé con la coscienza più precisa di innumerevoli brividi e correnti fino alla punta dei piedi; un abisso di felicità dove ciò che è più doloroso e cupo non ha più un effetto di contrasto, ma di colore necessario, voluto, provocato, in mezzo a una tale sovrabbondanza di luce [...]. Tutto avviene in modo involontario al massimo grado, ma come in un turbine di senso di libertà, di incondizionatezza, di potenza, di divinità [...]

L'esperienza rivelativa è caratterizzata dall'esser rapito, dall'"esser fuori di sé", dalla lacerazione del principium individuationis, per esprimersi non a caso in termini schopenhaueriani, del resto usati dallo stesso Nietzsche ne La nascita della tragedia ad indicare lo stato dell'artista animato da spirito dionisiaco nel momento dell'intuizione artistica. In Ecce homo Nietzsche si descrive come sollevato su un orizzonte superiore in cui vive in un abisso di felicità, in cui il doloroso non è in contrapposizione irrisolta con la felicità, ma è voluto e necessario ad un tempo. Qui Nietzsche è lontano da Schopenhauer e dalla sua sotteriologia come liberazione dal dolore: e su questo tema fondamentale lo è sempre stato, anche quando la rottura non era avvenuta esplicitamente. L'"esser fuori di sé" non approda a un infinito negativo caratterizzato dal nulla delle determinazioni che, come osserva Hegel, si definisce e si pone nella negazione del molteplice, ma da esso perciò dipende; l'"esser fuori di sé" nietzschiano approda ad un livello che è

al di là delle opposizioni di libertà e necessità, felicità e dolore, volontario e involontario: l'esperienza rivelante è vissuta come una sorta di coincidentia oppositorum. Perciò l'involontario è oltre la negazione della volontà come mancanza, bisognosità, che continuamente e inesaustamente chiede di essere soddisfatta.

La potenza, l'incondizionatezza, la libertà, non si coniugano con la volontà infinità di tipo schopenhaueriano. L'"esser fuori di sé" di Nietzsche richiama piuttosto l'elevarsi da parte del genio artistico alla contemplazione dell'idea del III libro del Mondo come volontà e come rappresentazione, dove nella contemplazione estetica sono rotti i legami e i limiti del principium individuationis.

Ma il culmine del cammino ascetico nello Schopenhauer maturo si coniuga con la negazione dell'ego e del dolore, mentre in Nietzsche l'"esser fuori di sé" si coniuga con il massimo della potenza, con l'incondizionatezza, la libertà, la redenzione dello stesso dolore, non fuggito, o negato, ma voluto, provocato: la sovrabbondanza costituisce l'approdo in cui si vuole anche il dolore.

È l'esperienza, rara in sé, della volontà di potenza, quale principio metafisico di derivazione schopenhaueriana, ma non coincidente con esso e che costantemente è sullo sfondo del discorso nietzscheano? Qui in Ecce homo Nietzsche non lo afferma, ma per lui la volontà di potenza non si identifica con la infinita bisognosità della volontà schopenhaueriana, bensì con la conservazione e con l'accrescimento, qui con la sovrabbondanza che dona.