

I TRE DISCORSI DI ZARATHUSTRA ALLA FOLLA



Zarathustra raggiunge una città vicino alla foresta. Nella città trova una folla di uomini al mercato che sono in attesa dell'esibizione di un funambolo. In quel momento Zarathustra parla alla folla e rivela il messaggio che ha intenzione di lasciare agli uomini. Egli afferma che è venuto a parlare della venuta del superuomo, che l'uomo ormai è da superare, come l'uomo ha superato la scimmia, anche se molti degli uomini, per certi versi, sono ancora delle scimmie. Per diventare superuomo l'uomo deve abbandonare il suo vecchio modo di pensare. Non crederà più in regni dei cieli, non crederà più in Dio e non vedrà altro sacrilegio che quello esercitato alla e sulla terra. L'anima non vorrà più evadere dal corpo e renderlo schiavo. L'uomo imparerà a disprezzare una certa morale, una certa felicità e così via. Questo è il primo discorso di Zarathustra alla folla. Finito il discorso, una persona dalla folla, che non ha capito cosa volesse dire Zarathustra, chiede che il funambolo la smetta di parlare e si metta all'opera. In quel momento tutti scoppiano a ridere. Quell'uomo dà del funambolo a Zarathustra, ma l'altro funambolo recepisce il messaggio come fosse rivolto a lui e quindi comincia a mettersi all'opera per l'esibizione.

Vediamo ora Zarathustra che ha raggiunto quegli uomini a cui intendeva donare la sua verità. Questi uomini sono gli uomini della folla. La folla si è radunata in quel luogo, non per sentire Zarathustra, il quale gli sembra un folle che grida. La folla si è radunata per vedere lo spettacolo del funambolo. Il funambolo deve camminare su una corda tesa tra due torri. Chi è questo funambolo? Jung spiega che in questo passaggio è presente un gioco complesso di identificazioni. Nietzsche si identifica con lo Zarathustra, ma anche con il funambolo. Lo

stesso Zarathustra si identifica con il funambolo. Zarathustra è come il funambolo, ossia un uomo da circo, almeno per quel che devono averne pensato gli uomini della folla dopo aver sentito il suo primo discorso. In tedesco funambolo si dice "Seiltänzer", letteralmente: il ballerino sulla corda. "Der Tänzer" è il ballerino. Come si vede ritorna la figura della danza. Il tema centrale del discorso di Zarathustra è quello del superuomo. In queste parole sul superuomo troviamo la famosa affermazione: "rimani fedele alla terra". La terra per Nietzsche è tante cose, è molto più dell'elemento o del pianeta, è anche soprattutto il corpo e la materia. Solo attraverso il corpo, nota Jung, possiamo avere un'esistenza individuale. Con lo spirito l'uomo perde ogni individuazione. Nietzsche dunque afferma: rimani fedele alla tua individualità. Ovviamente la nostra esistenza, in quanto esseri col corpo è limitata nello spazio e nel tempo. Essa è dunque limitata nelle sue possibilità. Non accade lo stesso con lo spirito. Tuttavia Nietzsche sostiene che bisogna rimanere fedeli a quelle possibilità limitate, quelle possibilità che abbiamo in questa esistenza terrena. Il messaggio di Zarathustra è di amore verso la terra. Una terra che l'uomo, da quando ha seguito la religione, ha incominciato a negare e a odiare. L'uomo ha desiderato più volte di fuggire questo corpo, questa vita e questo mondo. Un uomo di questo tipo deve essere stanco di vivere e non ama la vita. Chi ama la vita rimane fedele alla terra, questo è il messaggio di Zarathustra.

Zarathustra riprende a parlare esponendo il suo messaggio. Egli afferma che l'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo. L'uomo non è qualcosa, la sua essenza è un divenire. Con questa spiegazione Zarathustra chiarisce quale uomo lui apprezza e l'uomo che lui apprezza è l'uomo che dispiega la strada per la venuta del superuomo. Si tratta di quell'uomo che avverte la necessità del superamento dell'uomo stesso e del voler andare oltre l'umano, perciò egli si comprende come un divenire, come qualcuno che non è fatto, ma

deve farsi e sa che questo processo è continuo. Anche qui, nessuno ascolta nuovamente Zarathustra. Questo è il secondo discorso di Zarathustra. A questo punto Zarathustra ammette che questo discorso non è fatto per questi uomini, visto che non hanno che da riderne.

“L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo”, questa è una famosa affermazione di Nietzsche. Zarathustra ha proprio un cavo teso davanti a lui, o meglio una corda. È la corda che dovrà essere attraversata dal funambolo. Questo funambolo cammina sulla corda tra due torri. Questa analogia non può essere un caso, anche se è in parte sfuggita a diversi interpreti. Il funambolo è come l'uomo sul cavo teso. In questo discorso Zarathustra riprende l'immagine del tramonto o del crepuscolo. In questo caso non parla di sé, ma parla dell'uomo, dell'uomo che deve tramontare per fare posto al superuomo.

Il discorso di Zarathustra verte tutto sulla figura del superuomo. In cosa consiste il superuomo? Spesso questa figura viene intesa come quel qualcosa che viene dopo l'uomo, come l'evoluzione ventura dell'uomo. Di fatto Nietzsche definisce il superuomo come una meta per l'uomo e come il senso della terra. Tuttavia, non credo che Nietzsche intendesse dire che il superuomo è uno stadio da raggiungere, raggiunto il quale l'uomo termina la sua evoluzione. Il superuomo è l'atteggiamento dell'essere umano che diventa padrone di sé, che crea sopra di sé i suoi valori e che persiste nell'evoluzione e nella trasformazione. In realtà non penso proprio che finiremo di evolverci. Piuttosto il superuomo è quell'uomo che vuole superare sempre se stesso. Nietzsche afferma dell'uomo che è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, ma questo vuol dire solo che l'uomo è divenire. L'uomo non è mai stato altro che questo superamento della scimmia verso un progetto più grande. Di che evoluzione si tratta? Oggi c'è chi pensa che Nietzsche avesse in mente una evoluzione di tipo spirituale, ma di questo non ci sono prove

e l'unica cosa che si sa davvero è che Nietzsche era un materialista. Alcuni pensano, infatti, che Nietzsche avesse pensato l'evoluzione dell'uomo in termini darwiniani, ma questa evoluzione verso il superuomo riguarda cose come la volontà di potenza, la capacità di sopportare il dolore, la pienezza della vita. Tutti questi elementi sembrano aver ben poco di materiale e di biologico. Il superuomo, infatti, è quell'individuo che ha rotto con le promesse in cielo e ha legato il suo destino alla terra.

Nonostante la derisione, Zarathustra continua a parlare, ma cambia completamente discorso: egli comincia a parlare dell'ultimo uomo. L'ultimo uomo è uno spregevole per Zarathustra, un uomo che non conosce la creazione, che non cerca al di là di sé, che non ha il superuomo come meta e non sa cosa sia l'amore. Quest'uomo è l'uomo della folla, l'uomo di massa uguale a tutti gli altri. Ma la massa è una somma di zeri. Chi non è come gli uomini della massa è preso dalla massa stessa come un folle. Questo è il terzo discorso di Zarathustra alla folla. Quando Zarathustra conclude il suo discorso, infatti, appare come un pazzo di fronte alla folla. La folla non accetta il discorso di Zarathustra e si identifica piuttosto con questo ultimo uomo. Con scherno la folla grida: dateci l'ultimo uomo e vi daremo il vostro superuomo!

“Bisogna avere un caos dentro di sé per partorire una stella danzante”, un'altra frase molto famosa di Nietzsche, la quale appartiene a questo discorso. L'ultimo uomo è quell'uomo che non ha un caos dentro di sé e dunque non può generare stelle danzanti. L'ultimo uomo non è capace della creazione di cui è capace il superuomo. L'ultimo uomo è l'uomo della massa.

I primi due discorsi hanno come oggetto il superuomo e la sua venuta, mentre il terzo concerne l'ultimo uomo. Zarathustra nel primo discorso chiede alla folla che cosa sta facendo in vista della venuta del superuomo, se sono pronti per questo mutamento. Le risate che ottiene di risposta delucidano

abbastanza l'attuale stato dell'umanità rispetto a quel tema. Nel secondo discorso Zarathustra spiega l'evoluzione dell'uomo dalla bestia al superuomo. Come nota Lampert, in questo passaggio viene introdotto un concetto di tempo che è completamente lineare, tempo che sembra in contrasto con il concetto circolare della temporalità, il quale sarà presentato più avanti nel testo e che è conosciuto con il nome di "eterno ritorno". Gilles Deleuze ha risolto questo problema, ossia il conflitto tra il concetto di superuomo che sembra rappresentare un progresso per l'uomo stesso e il concetto di eterno ritorno, il quale non contempla progressi, affermando semplicemente che il superuomo è puro divenire, ossia un divenire-superuomo dell'uomo, ma questo divenire è rappresentato dall'eterno ritorno stesso. Questa posizione è più o meno condivisibile, io penso che Deleuze abbiamo tentato di far quadrare tutto laddove le cose non quadrano affatto.

Esistono due traduzioni del termine "Übermensch": superuomo e oltreuomo. Il termine "über" consente entrambe le traduzioni. Del resto "über" in tedesco ha principalmente due significati: qualcosa che sta sopra e non può essere toccato; qualcosa che è dall'altra parte rispetto a qualcos'altro. Nella prima accezione si può usare il termine "über" per dire che le stelle stanno sopra di noi (Die Sterne sind über uns). Nella seconda accezione questo termine è usato per dire, ad esempio, che un albero si trova al di là del fiume (Ein Baum befindet sich über dem Fluss). Leo Strauss preferisce la traduzione "superuomo" perché sostiene che Nietzsche, con il termine tedesco, intendeva un uomo superumano. L'amore per l'uomo di Zarathustra, sostiene Strauss, è in realtà un'amore per il superuomo: l'uomo venturo.

Veniamo all'ultimo di questi discorsi: il discorso sull'ultimo uomo. L'ultimo uomo è un uomo che viene dopo la morte di Dio, allo stesso modo del superuomo. Zarathustra, quando vede la folla farsi beffe di lui, incomincia a parlare dell'ultimo uomo. L'ultimo uomo è l'uomo più decadente. Rispetto al

superuomo, il quale rappresenta un progresso, l'ultimo uomo è un regresso. Lampert descrive l'ultimo uomo come un uomo ben nutrito, ben accasato e ben medicato. L'ultimo uomo è l'uomo dell'era tecnologica, l'uomo che Nietzsche definirà come "buono e giusto", un uomo che si è conformato alle norme date in una società e che considera chiunque lo metta in discussione un semplice distruttore o un criminale.

Finalmente il funambolo si mette all'opera e corre lungo la fune tesa tra le due torri fermandosi a metà. Dall'altra torre sbuca un pagliaccio e questo pagliaccio lo sfida dicendo di essere più bravo di lui. Quando il pagliaccio si avvicina a lui, fa un balzo in aria saltandolo. In quel momento il funambolo perde l'equilibrio e cade per terra. La folla corre via come l'acqua del mare, mentre Zarathustra si appresta a soccorrere il funambolo che sta per morire e al quale promette la sepoltura.

Si tratta di una scena famosa. È la scena in cui Zarathustra parla con il funambolo. Il funambolo sostiene che di lì a poco il diavolo lo porterà all'inferno. Zarathustra risponde dicendo che non sarà così, perché non esiste il diavolo e la sua anima sarà morta prima del suo corpo. Questa frase, in realtà, rivela Jung, deve essere una premonizione di Nietzsche. Un messaggio dell'inconscio che rivela il futuro di Nietzsche stesso. Nietzsche diventerà pazzo, dunque la sua anima sarà morta ancora prima del suo corpo. Queste magnifiche parole, come si vede bene nel testo di Jung, rappresentano quasi una consolazione. I cristiani avrebbero detto al morente che sarebbe andato in paradiso, che quindi la sua anima è immortale e non ha nulla da temere. Zarathustra, il senza dio, riferisce al funambolo che la sua anima morirà prima del suo corpo, dunque non deve temere alcun dolore dalla morte e tanto meno l'inferno. Un altro elemento interessante di questo passaggio è chiaramente la figura del pagliaccio. Il pagliaccio salta sopra il funambolo e lo fa cadere. Chi è questo pagliaccio? È interessante vedere come il funambolo

parta da una torre, cammina sulla corda e si muove verso il lato opposto, ma dal lato opposto arriva il pagliaccio. Nella metafora del cavo teso il pagliaccio sembra venire dal lato del superuomo. Il pagliaccio simbolicamente sorpassa l'uomo e lo fa cadere dalla corda. Jung presenta questo pagliaccio come un'ombra dai poteri divini, poteri di vita e di morte. Il funambolo segna la condizione umana, della quale Nietzsche scrive: "Sinistra è l'esistenza umana e ancor sempre priva di senso: un pagliaccio può esserle fatale".

AL DIO IGNOTO



<http://abyssusabyssuminvocat.torpress2sarn7xw.onion/2017/07/01/al-dio-ignoto/>

Ancora, prima di partire
E volgere lo sguardo innanzi
Solingo le mie mani levo
Verso di Te, o mio rifugio,
A cui nell'intimo del cuore
Altari fiero consacrai
Chè in ogni tempo
La voce tua mi chiami ancora.

Segnato sopra questi altari
Risplende il motto "Al Dio ignoto".
Suo sono, anche se finora
Nella schiera degli empi son restato:
Suo sono e i lacci sento,
Che nella lotta ancor mi atterrano
E, se fuggire
Volessi, a servirlo mi piegano.

Conoscerti voglio, o Ignoto,
Tu, che mi penetri nell'anima
E mi percorri come un nembo,
Inafferrabile congiunto!
Conoscerti voglio e servirti!

AMOR FATI AGAPICO



L'Amor Fati è ora presentato in prima persona e non come ideale ma come è stato realizzato ("la mia natura più intima", "il fondo della mia natura"). Nietzsche non offre alcuna ragione per cercare di convincerci della desiderabilità di amare il fato, ma come una descrizione riflessiva di come le cose appaiono a qualcuno che si trova in tale stato.

Questo può essere visto come un implicito riconoscimento del divario motivazionale identificato sopra; riflette anche la convinzione che la filosofia è uno stile di vita, piuttosto che una teoria della vita: deve essere vissuta per essere genuinamente compresa. Molto significativamente, il passaggio che collega esplicitamente l'amor fati all'eterno ritorno è introdotto come segue: " la filosofia, come ho finora capito e vissuto ... (...). Tale filosofia che vivo (...) vuole passare a un'affermazione Dionisiaca del mondo (ecc.) '.

Ne consegue che il significato di amor fati non è riducibile ad un puro contenuto concettuale: è inseparabile dalle esperienze di prima persona che sono entrambe espressive e governate da esso. Correlativamente, quelli che possono sembrare argomenti o requisiti per l'amore erotico del destino sono in realtà osservazioni sul tipo di esperienze che lo stato di esse comporta una volta raggiunto la forma agapica.

In particolare, le citazioni precedentemente fornite a sostegno del requisito apparente che ogni parte della nostra vita dovrebbe essere valutata positivamente, come fine a se stessa, sono precedute da “è parte di questo stato percepire non solo la necessità di quei lati dell’esistenza finora negati ma la loro desiderabilità (...) per il loro interesse “.

Che l’amante agapico non sperimenti più il negativo in quanto tale dovrebbe essere inteso come una descrizione delle conseguenze dell’amare in uno stato specifico, non come una nostra ragione per entrare in quello stato (che comunque non possiamo attuare tuttavia). Inoltre, e soprattutto, qualsiasi tentativo di interpretare queste osservazioni come ragioni sarebbe controproducente perché il valore esperienziale di tali stati poteva essere pienamente compreso solo retrospettivamente, dalla prospettiva di conferimento del valore dell’amor fati stesso.

L’aspirante ad essere un amante erotico, che ha bisogno di motivazione, non potrebbe capire le “ragioni” che renderebbero il destino adorabile; al contrario, l’amante agapico, che sarebbe in grado di capirli, non ha bisogno di esse.

Ciò, tuttavia, rende più acuta la questione della genesi. Se l’amor fati non può essere motivato razionalmente o voluto nell’esistenza, come verrà alla luce? Si noti che in virtù della sua irriducibilità a un contenuto concettuale e della mancanza di giustificazione razionale per esso, non ci può essere alcuna risposta de iure a queste domande, ma solo resoconti empirici come le osservazioni autobiografiche fatte da Nietzsche sulla propria esperienza di amor fati. Ora esplorerò due possibili modi che emergono dai suoi scritti.

Il primo è l’eterno ritorno, interpretato questa volta non come un esperimento mentale, ma come uno scenario immaginativo ed emotivamente motivato destinato a generare amor fati in modo performativo. Il secondo, paradossalmente, consiste nell’esperienza della sofferenza stessa, intesa sotto certe

condizioni.

Questa lettura agapica apre un secondo e più fruttuoso modo di comprendere la funzione dell'eterno ritorno: non come un esperimento mentale pensato per darci un punto di vista dal quale possiamo valutare razionalmente il valore della nostra vita e prendere una decisione, ma come uno scenario poetico in cui siamo in una tale interpretazione, l'eterno ritorno ha una "forza divulgativa": l'interiorizzazione dello scenario è di per sé, quello di operare un cambiamento esistenziale. A tale riguardo, si noti che la possibilità di una risposta positiva è introdotta da un riferimento all'"esperienza di un irrequieto momento".

In *Ecce Homo*, Nietzsche descrive il potere rivelatore di tali momenti come segue: "con indescrivibile certezza e sottigliezza, qualcosa diventa visibile, udibile, qualcosa che scuote fino in fondo e ti getta a terra". Si noti inoltre che il demone non inizia ponendo una domanda senza volto come "vorresti vivere di nuovo la tua vita?" (come la domanda di Clark: "vorresti sposarmi di nuovo?"). Al contrario, ci presenta una descrizione metaforica e potente di quello che potrebbe sembrare per noi avere questo momento particolare, "anche questo ragno e questa luce lunare tra gli alberi", si ripetono. E significativamente, le possibili "risposte" delineate non sono né "sì" né "no", ma atteggiamenti specifici ("digrignando i denti", "schiacciati" o al contrario "ben disposti per se stessi e per la propria vita"), recitati in modo fantasioso, in un modo che ci rivela come ci sentiamo nella nostra vita in un singolo momento potenzialmente mutevole.

Questa dimensione performativa dell'eterno ritorno è esplicitamente riferita da Nietzsche: "se questo pensiero si impossessasse di te, ti cambierebbe come sei e forse ti schiaccerebbe". Mentre questi possono essere visti come espressivi di un contenuto proposizionale, essi non lo affermano e sarebbe difficile interpretarli come conclusioni

raggiunte attraverso il ragionamento ipotetico-deduttivo. Correlativamente, il sì affermativo di cui si parla non dovrebbe essere interpretato come un atto linguistico costitutivo. In questo caso un'affermazione, ma in un modo performativo: proprio come il "sì" del voto matrimoniale, entrambi esprimono il nostro amore e attualizzano il nostro impegno, in allo stesso modo, dire "sì" all'eterno ritorno non giudica la nostra vita degna di essere vissuta ancora e ancora e assentire a ciò che comporta questo giudizio, ma impegnandoci a vivere alla luce di quell'esperienza. Eppure c'è un'importante asimmetria tra il "sì" del voto matrimoniale e il "sì" all'eterno ritorno. Mentre il primo è pienamente a nostra disposizione, il secondo arriva a noi (o no) al culmine della nostra interiorizzazione immaginativa dell'eterno ritorno. Nietzsche lo chiarisce nella sua descrizione della propria esperienza: "si avverte, non si cerca; si accetta, non si chiede a chi dà; come un lampo, un pensiero balenò, con necessità '. Ancora una volta, la modalità medio-passiva tipica dell'amore agapico è in vigore: possiamo decidere di giocare 'e prendere sul serio lo scenario (piuttosto che informarci sulle sue condizioni di validità), ma anche se è importante quanto intensamente interiorizziamo, non controlliamo questo processo e il suo risultato non dipende da noi.

Eppure, anche se l'impegno per l'amor fati è generato, ci sembra di una intrinseca fragilità. Potrebbe essere del tutto sincero nel momento in cui è stato creato, e tuttavia svanire una volta scomparse le condizioni piuttosto drammatiche della sua genesi. Il pensiero può prendere possesso di noi nell'istante paradossale del nostro impegno performativo, ma può mantenere la presa su di noi in maniera durevole?

Forse, ma forse no. Tuttavia esiste un altro modo, forse più duraturo: la sofferenza stessa. Nietzsche offre una fenomenologia della sofferenza molto ricca, in prima persona, e le sue narrazioni sono l'espressione dell'illustrazione

della trasfigurazione del negativo che è la caratteristica dell'amore agapico. Considerate in questo modo il seguente passaggio:

Accadde che, in un modo che non posso ammirare a sufficienza, dove, proprio durante il periodo trionfale, l'eredità malvagia di mio padre venne in mio aiuto □ in fondo, la predestinazione fino alla morte prematura. La malattia mi distaccò lentamente: (...) Mi concesse la necessità di mentire, di divertirsi, di aspettare e di essere paziente...ma ciò significava pensare.

Da un punto di vista erotico, "la predestinazione fino alla morte prematura" sarebbe probabilmente una delle obiezioni più forti possibili per amare il destino, e così avremmo il tipo di malattia che potrebbe causare la nostra morte. Eppure nella narrativa di Nietzsche entrambe sono percepite come benedizioni ("in un modo che non posso ammirare abbastanza" ... mi ha concesso ... ") Come è possibile questo rovesciamento agapico? Tre le cose che vale la pena notare sin dall'inizio: in primo luogo, nessuna sofferenza agirà. Solo una sofferenza protratta e intensa, una "formazione di ghiaccio" nel bel mezzo della giovinezza, che "il lungo dolore lento in cui siamo bruciati come il legno verde può avere un effetto trasfigurante. La ragione è presumibile, a meno che non sia abbastanza intensa o abbastanza duratura, e la sofferenza sarà scontata come un fastidioso ma insignificante ostacolo. E se può essere attenuata, è molto più probabile che cercheremo ogni possibile linea di condotta (medicines tradizionali o alternative, chirurgia, ecc.), che possa determinare la sua attenuazione piuttosto che il subire un cambiamento esistenziale. La nostra attenzione sarà rivolta all'esterno, non verso l'interno.

Al contrario, la necessità di "resistere pazientemente a una terribile, lunga pressione □ (...) pazientemente, senza sottomettersi, ma anche senza speranza, può aprire la possibilità di amare il destino per chi soffre. In secondo luogo, se l'amor fati venisse da noi, ciò non significherebbe

la fine del nostro dolore: il tipo di superamento della sofferenza e del sé descritto da Nietzsche non implica il passaggio a uno stato indolore, un punto importante sul quale tornerò. Infine, e soprattutto, si noti che proprio come l'amore agapico, la modalità del nostro rapporto con la sofferenza è medio-passiva: che soffriamo, è al di fuori del nostro controllo, e ci sono dei limiti su ciò che possiamo fare al riguardo; ma in modo cruciale, possiamo in qualche misura influenzare il modo in cui esiste il nostro dolore.

È questa la capacità di esporre il nostro dolore in modi particolari che aprono la possibilità di favorire l'amor fati. Può sembrare paradossale, poiché è per definizione impossibile conoscere in anticipo la sua forma o gli effetti, e il suo avvento non è sotto il nostro controllo: come possiamo prepararci? Le riflessioni autobiografiche di Nietzsche suggeriscono che in risposta alla sofferenza possiamo sviluppare tre caratteristiche che sono propizie all'amor fati perché ostacolano le possibilità esistenziali alternative che minacciano costantemente il sofferente, cioè l'autocommiserazione, la rassegnazione e l'autoinganno. Le prime due di queste caratteristiche sono il coraggio e la forza morale. Amor fati non è il risultato di un atteggiamento taciturno nei confronti della sofferenza: al contrario, Nietzsche sottolinea la "lunga guerra come quella che ho intrapreso con me stesso contro il pessimismo della stanchezza con la vita". Un altro brano rimanda all'"ultimo, più gioioso" (...) sì alla vita dell'amor fati al' coraggio, e come condizione di ciò, un eccesso di forza '.

Sulla stessa falsariga, un brano inedito sull'amor fati menziona il 'coraggio, la severità nei confronti di se stessi, la pulizia verso se stessi'. Queste qualità sono necessarie per contrastare l'ascesa dell'autocommiserazione o della rassegnazione nichilista. Per quanto ne so, Nietzsche non dice molto sul primo (anche se ha molto da dire sulla compassione per gli altri, e non è niente di positivo), forse perché non

sembra aver provato questa tentazione da solo. Eppure l'autocommiserazione renderebbe impossibile l'amor fati per tre ragioni: in primo luogo, implica che ci si sente "faticosamente" trattati in modo ingiusto e immeritato. Questo, a sua volta, implica supposizioni sulla provvidenza (in particolare l'idea che si debba essere trattati in proporzione ai propri meriti) che Nietzsche trova sia ingiustificati che indesiderabili.

In secondo luogo, l'autocommiserazione tende a distogliere la nostra attenzione verso scenari alternativi favorevoli e quindi a favorire il risentimento verso la situazione esistente. Infine, rivela profondi limiti esistenziali da parte del sofferente, in particolare il desiderio di proteggersi dal dolore ad ogni costo senza rendersi conto che le cose più preziose nella vita umana possono venire solo verso noi, se ci apriamo alla possibilità di essere feriti: "se ti rifiuti di lasciare che la tua sofferenza ti si stenda addosso anche per un'ora e se cerchi costantemente di prevenire e cautelarsi da ogni possibile via d'uscita prima del tempo; se sperimentate la sofferenza e il dispiacere come malvagio, odioso, degno di annientamento e come difetto dell'esistenza, allora è chiaro che oltre alla vostra religione di pietà, voi [...] nutrite la religione della comodità. Quanto poco sai della felicità umana '.

Come l'Ultimo Uomo in Zarathustra, l'auto-commiserazione cerca di "muoversi verso sud" piuttosto che rischiare le difficoltà coltivando terre più dure. Eppure è solo da tali rischi che possono nascere possibilità umane superiori, incluso il "nuovo tipo di felicità" portato dall'amor fati.

ANTITESI DELL'AMOR FATI



Nietzsche è più esplicito sulla rassegnazione, che viene presentata come l'antitesi dell'amor fati: "una tale filosofia sperimentale, come la vita, anticipa anche le possibilità del nichilismo più fondamentale: ma questo non significa che debba fermarsi a una negazione, un No , una volontà di negazione. Essa vuole attraversare l'opposto di questo (...) □ la mia formula per questo è amor fati.

Per mancanza di spazio non svilupperò gli argomenti di Nietzsche contro il Cristianesimo o Schopenhauer; di maggiore interesse qui è il pensiero che la negazione non deve essere "arrestata". Questo può essere inteso come un'allusione all'interpretazione della posizione su Schopenhauer nella storia della filosofia Occidentale (si suppone che abbia migliorato la visione del mondo cristiano sostituendo l'idea di un Dio benevolo con la volontà condannata dalla propria stessa struttura a soffrire infinitamente).

Ma può anche riferirsi a una caratteristica specifica della propria esperienza di sofferenza di Nietzsche, vale a dire il "fatalismo russo" descritto in "Ecce Homo". Il fatalismo russo è una risposta a certe situazioni in cui il coraggio e la forza del sofferente si trovano sopraffatti dal dolore e dalla malattia: "non ci si può liberare di nulla, non si può superare nulla (...), tutto fa male".

Gli uomini e le cose si intromettono troppo accuratamente; le esperienze colpiscono troppo profondamente; la memoria diventa una ferita putrescente ". (EH: 230) Tali situazioni sono destinate a sorgere nel corso di una lunga malattia: la sofferenza e l'impotenza favoriscono una maggiore sensibilità e vulnerabilità sia agli eventi che alle persone; l'individuo è ferito da dettagli che i sani non notano nemmeno.

I ricordi di una vita più felice, lontani dall'essere confortanti, diventano ossessivi ricordi di ciò che è stato perso. Arriva il momento in cui anche il più grande coraggio e forza mentale devono fallire. In questi momenti, la risposta appropriata è quella del "soldato russo che, trovando una campagna troppo faticosa, finalmente si sdraia sulla neve. (...) Per non prendere più nulla, non assorbire più nulla □ cessare di reagire del tutto ".

Tuttavia, mentre questo può sembrare una forma di rassegnazione Schopenhaueriana (simile alla morte per attrito cercata dall'asceta), la funzione di tale fatalismo è l'esatto contrario: "preservare la vita nelle condizioni più pericolose riducendo il metabolismo". Piuttosto che essere invasi e consumati da reazioni negative ("risentimento, rabbia, vulnerabilità patologica, lussuria impotente per la vendetta"), è meglio non "reagire più" finché non si trova il coraggio e la forza per misurarsi con il proprio dolore in un modo che trasfigura sia la sofferenza che il sofferente. Anche se questo è destinato a essere respinto (forse per essere assunto più tardi ancora) non appena la nostra vitalità è di nuovo "ricca e orgogliosa". Il fatalismo russo è quindi un riconoscimento commovente (e forse inaspettato) della finitezza umana da parte di Nietzsche. Mentre per definizione previene il tipo di impegno positivo dell'amor fati, promuove comunque il giusto tipo di atteggiamento e può forse essere visto come il suo precursore: "Ho mostrato il" fatalismo russo "di cui ho accennato, tenacemente aggrappato per anni a tutti, ma con intollerabili situazioni (...). Era meglio cambiarli, piuttosto che sentire che potevano essere cambiati □ che ribellarsi contro di loro ".

La terza caratteristica che può favorire la nascita dell'amor fati è la chiarezza della visione a volte alimentata in noi dalla necessità di non arrendersi di fronte a sofferenze prolungate. Questo è piuttosto paradossale in quanto si dice spesso che il dolore oscuri il giudizio. Tuttavia, se

dovessimo mostrare il coraggio e la forza menzionati sopra, allora la sofferenza potrebbe rivelarsi l'ultimo liberatore dello spirito (...) [che] ci costringe (...) a scendere nelle nostre immensità più profonde “.

In un altro passaggio, Nietzsche menziona il “supremo ridimensionamento attraverso il dolore” che è il mezzo per “districare [noi] dal pericoloso mondo della fantasia” in cui vive il sano. Come notato dai moralisti, la sofferenza spesso spoglia le relazioni umane e gli eventi dalle loro trappole sociali e ci rivela ciò che conta di più per noi.

‘Colui che soffre intensamente guarda le cose con una terribile freddezza: tutti queste bugie che si trovano in piccoli incantesimi, dove le cose sono solitamente accerchiate, ma quando l'occhio del sano li guarda, non esistono; anzi, egli stesso mente prima di sé spogliato di ogni colore e piumaggio’ . (Ibid)

‘Tale chiarezza mentale è una difesa contro la menzogna dell'idealismo o autocommiserazione e quindi può rafforzare il nostro coraggio di fronte alla sofferenza (eliminando la tentazione di soffermarsi sulle alternative). È anche di per sé un modo per sopportare il dolore. Per coloro che sono abbastanza forti, il dolore ha un effetto “spiritualizzante”: tali individui sono in grado di superare la loro avversione nativa ad esso concentrandosi sulla maggiore lucidità che può portare. Così ‘la tremenda tensione impartita all'intelletto dal suo desiderio di opporsi e contrastare il dolore gli fa vedere tutto ciò che ora vede in una nuova luce; e lo stimolo inesprimibile (...) è spesso sufficientemente potente da sfidare ogni tentazione all'autodistruzione’ .

Nietzsche sottolinea lucidamente che tale consapevolezza porta con sé il pericolo dell'arroganza Faustiana: “Il nostro orgoglio torreggia come non mai: scopre uno stimolo incomparabile nell'opporsi a un tiranno come il dolore, e in risposta a tutte le insinuazioni che ci fa, che dovremmo

testimoniare contro la vita, diventa appunto l'avvocato della vita di fronte a questo tiranno “.

Eppure per esso un tale orgoglio è preferibile alla rassegnazione o all'autocommiserazione, in quanto favorisce un atteggiamento positivo nei confronti di questa vita: anche in questo può essere visto come un precursore dell'amor fati, non perché trasmetta il giusto tipo di comprensione del destino , come il fatalismo russo, ma a causa dell'impegno per la vita che esprime. Quindi, come si vive la propria vita se si è arrivati ad amare il destino, attraverso un impegno istantaneo e performativo verso l'eterno ritorno o la lunga e difficile esperienza della sofferenza? Per cercare di descrivere l'esperienza dell'amor fati, è necessario concentrarsi sulla sua caratteristica principale, il conferimento agapico del valore.

Per Nietzsche, tale conferimento è il correlato di una trasfigurazione del sé: “l'uomo diventa il trasformatore dell'esistenza quando impara a trasfigurarsi”. (WP § 821) Come abbiamo visto, la sofferenza è strumentale a tale “apprendimento” perché (nel migliore dei casi) ci aiuta a sviluppare le qualità (coraggio, forza, lucidità) che ci consentiranno di superare gli effetti negativi.

L'estensione della trasfigurazione agapica dell'esistenza è direttamente proporzionale alla trasformazione del sé: “l'uomo tragico afferma anche la sofferenza più dura: è sufficientemente forte, ricco e capace di deificarsi per farlo. Il cristiano nega anche la parte più felice della terra: è sufficientemente debole, povero, diseredato, per soffrire di vita in qualsiasi forma lo si incontri “. (WP, §1052) Molto importante, tale affermazione non è l'asserzione di un contenuto proposizionale – è forse meglio descritta come un impegno a vivere le nostre vite alla luce del nostro amore “divinizzato”. Né agisce tenendo di fronte a noi la prospettiva di una vita senza disordine, irrazionalità o dolore: ciò replicherebbe solo la struttura dicotomica degli

ideali ascetici, contrapponendo implicitamente la nostra attuale condizione miserabile con un felice eterno sotto l'influenza dell'amor fati.

Qualunque cosa faccia, la trasfigurazione agapica non funziona ignorando i lati più oscuri, caotici e irrazionali dell'esistenza umana (che è forse il motivo per cui il coraggio è così importante nel fomentare l'amor fati). Non diminuisce la nostra avversione al dolore, né dissipa il carattere doloroso delle nostre esperienze più difficili; eppure attraverso una trasformazione esistenziale che ci rende più forti e "più profondi", in qualche modo ci permette di amare queste esperienze come fatali, e questo nonostante la sofferenza che ci causano. Questo non equivale a ricatturarli all'interno di una sorta di narrativa provvidenziale erotizzante, criticata. Nessuna giustificazione o ragione è affatto coinvolta: sentiamo il dolore che si attacca a tali esperienze, ma ci troviamo in grado di amarle comunque, senza trattenerle come obiezioni alla vita. Come dice Zarathustra, "amiamo la vita, non perché siamo abituati a vivere, ma perché siamo abituati ad amare" (Z: 68). Amor fati, come la rosa di Angelus Silesius, non ha un perché.

NELL'IMMAGINE DEL MERIGGIO



Il concetto dell'eterno ritorno è un concetto che, come noto, è stato sviluppato dal pensiero arcaico e ripreso successivamente – ma in una formula sostanzialmente metaforica – da Nietzsche.

Mircea Eliade ha indagato a lungo gli aspetti rilevanti della mentalità arcaica, ponendo in luce la centralità giocata, in

quest'ultima, da un modello ciclico di temporalità. Poiché il mondo terrestre sarebbe una creazione o, in alternativa, un'emanazione operata da una o più divinità che continuerebbero a presiedere al dispiegarsi dei fenomeni, il senso della nostra realtà risiederebbe in questa azione di forze al contempo superiori e immanenti il mondo umano. La temporalità ciclica che presiede il disporsi di ogni evento naturale sarebbe una conseguenza di questo costante esercizio di governo del cosmo da parte delle forze divine: detto altrimenti, ogni civiltà rurale tenderebbe a inscrivere la natura in un ordine fissato, stabilito e scandito nel sempiterno ripetersi dei ritmi naturali (e divini), ordine che avrebbe al contempo offerto uno schema interpretativo di ogni accadimento. La teoria dell'eterno ritorno dell'uguale individuerrebbe la reale struttura ontologica del cosmo, destinata a perpetuarsi nel ripetersi periodicamente in modo sempre uguale: detto altrimenti, in analogia con fenomeni biologici e naturali osservabili, ipotizza una struttura ciclica della temporalità del mondo, le cui vicende sarebbero destinate a ripetersi ciclicamente uguali a se stesse al termine di un periodo prefissato, denominato Grande Anno.

Il concetto dell'eterno ritorno dell'eguale, quale è sviluppato nel pensiero di Nietzsche, riattualizza, ma a livello metaforico, questa intuizione.

Ho già messo in luce, nel precedente contributo, una possibile emergenza in età giovanile del concetto nietzscheiano dell'eterno ritorno dell'eguale. Sulla scorta della lettura datane da Heidegger – ma con un atteggiamento maggiormente prudentiale, soprattutto dettato dal rifiuto della categoria storiografica della prefigurazione – avevo, infatti, accostato il pensiero di chiusura della breve autobiografia del 18 settembre 1863 (La mia vita) all'aforisma 56 di *Al di là del bene e del male*. «Così l'uomo crescendo si libera di tutto quanto un tempo lo teneva avvinto; non occorre che spezzi i ceppi, questi cadono da soli, inaspettatamente, quando un dio

lo comanda; e dov'è il cerchio che alla fine lo stringerà? È il mondo? È Dio»: questa la chiusa dell'autobiografia; mentre nel testo tardo Nietzsche offre parole forse analoghe, parlando dell'ideale

(...) dell'uomo più sfrenato, più esuberante, dell'uomo che con il maggiore entusiasmo dice di sì al mondo, che non ha appreso unicamente la rassegnazione e la sopportazione verso ciò che è stato e che è, ma vuole riavere tutto questo nuovamente e in eterno così come è stato e come è, gridando senza posa «da capo» non soltanto a se stesso, ma a tutto il drammatico spettacolo della vita, e non soltanto ad uno spettacolo, ma, in fondo, a colui che ha appunto bisogno di questo spettacolo, – e lo rende necessario: poiché egli ha sempre nuovamente bisogno se stesso – e si rende necessario. Ma come? E questo non sarebbe forse – circulus vitiosus deus?

Se è il pensiero dell'eterno ritorno dell'eguale ad essere evocato in entrambi i testi potrebbe non essere poi così essenziale, come invece sembrava ritenere Heidegger: tra i due momenti della riflessione nietzscheiana vi è tutto un percorso appunto di emergenza e di chiarificazione della propria traiettoria che incide inevitabilmente anche su questo concetto. Infatti, come già detto nel precedente intervento, nel primo dei due testi esaminati il termine cerchio non rinvia forse ancora a quella dimensione di trasvalutazione di tutti i valori essenziale al dispiegarsi della dimensione esistenziale dell'eterno ritorno dell'eguale e propria dell'oltreuomo. Qui è ancora una dimensione divina – ovvero morale e metafisica – a chiudere questa circolarità e a renderla possibile. Il senso dell'accadere esistenziale rimanda ancora ad un piano trascendente che sarà assolutamente alieno alla compiuta elaborazione del concetto dell'eterno ritorno dell'uguale: là, infatti, la pienezza di senso si appoggerà ad un'altra immagine, qual è quella del meriggio, nella quale ogni angoscia dinnanzi alla dimensione tragica del mondo sarà placata nella sua stessa contemplazione e

compenetrazione. Nell'immagine del meriggio è assorbita proprio la concettualizzazione nietzscheiana dell'eterno ritorno, immagine nella quale il dolore tragico dell'esistente e dell'esistenza è già-da-sempre connesso ed accolto nel piacere che accompagna comunque questo stesso esistente e questa stessa esistenza, come reciproca condizione dello stesso darsi di quest'ultima e del suo infinito potenziamento: «E il grande meriggio è: quando l'uomo sta al centro del suo cammino tra l'animale e il superuomo, e celebra il suo avviarsi alla sera come la sua speranza più elevata: giacché quella è la via verso un nuovo mattino».

Il grande meriggio sintetizza l'intuizione nietzscheiana che presiede anche l'eterno ritorno dell'eguale: dinnanzi alla morte si dispiega come co-presente la speranza della nuova vita, come decisione a volersi sempre di nuovo, come decidersi e di un decidersi che utilizza come criterio di scelta appunto la metafora dell'eterno ritorno, criterio immanente al piano della realtà vissuta. Dinnanzi alla morte si apre la decisione come dimensione propria dell'oltreuomo:

Il gioco del creare non è più soltanto innocenza, ma oblio e ricominciamento reso possibile dal quel traboccare, da quella ex-stasis in cui lo spirito riguadagna a sé, con se stesso, tutte le cose del suo sì. Questo pretendersi oltre di sé, nel ricominciamento, (...) costituisce la base concettuale necessaria per intendere il valore della parola Übermuth nella quale si adombra una coincidenza estatica dell'io voglio nell'io sono.

(...) È così affermata la trascendenza dell' uomo-orizzonte, del xósmos-anthropos, del circoscrivente-circoscritto, sul nulla .

L'eterno ritorno dell'eguale è proprio il farsi carico di questo peso, del peso più grande, come esposto nel notissimo aforisma 341 della Gaia scienza, frutto di quell'esperienza che colse Nietzsche a Sils-Maria nell'estate del 1881 e che occorre riportare per esteso:

Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria della tua solitudine 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 indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragnò e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere!». Non ti rovesceresti a terra digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immenso, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: «Tu sei un dio e mai intesi cosa più divina»? Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa: «Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?» graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello?

L'eterno ritorno, dunque, come la metafora decisiva del dispositivo istitutivo dell'oltreuomo nietzscheiano, l'uomo che si è portato al di là di ogni metafisica, di ogni valore dato da sempre e per sempre. La scelta, il decidere di sé non è più affidato ad un quadro valoriale di riferimento che fonda la propria garanzia e le proprie pretese normative su di un piano di trascendentalità. La morte di dio, come oltrepassamento di ogni fondamento metafisico, apre all'uomo nuovo, all'uomo che si è portato anch'egli oltre la dimensione umana soggiogata e sottomessa alla metafisica – appunto l'oltre-uomo – un campo incondizionato d'azione. La scelta ricade, come il peso più grande, totalmente sulle sue spalle, non potendo più contare su quella tutela che la stessa metafisica comunque garantiva alle scelte precedenti: dinnanzi

a questo fardello l'uomo nuovo può dare spessore alla propria esistenza, a ciascun attimo di essa, proprio legando in modo immaginifico questo attimo con l'eternità. La finzione che governa questa scelta – fingere che quello che è scelto in ciascun attimo vada a lastricare un percorso che saremo destinati a ripetere passo dopo passo, quando saremo chiamati dall'eterno ritorno dell'eguale a rivivere la nostra vita, così come l'abbiamo scelta, all'infinito – istituisce uno spazio di libertà e di responsabilità soggettiva assoluto: è questa, appunto, la sfida del peso più grande. Si è in grado di scegliere la nostra esistenza, in modo assolutamente libero, autonomo, responsabile, sapendo che questa scelta ricadrà totalmente su di noi, che non potremo mai e poi mai giustificarla richiamandoci a un valore, una dottrina, un dogma, una fede o una ideologia, appellandoci alle esigenze di partito e all'obbedienza della gerarchia? Questa è la sfida dell'eterno ritorno dell'eguale per istituire una nuova soggettività, altra rispetto a quelle fino ad ora sperimentate.

In questa immagine, quella appunto dell'eterno ritorno dell'eguale, si dispiega forse il sogno del Nietzsche ancora giovanile che, in una lettera all'amico Carl von Gersdorff, da Naumburg, del 7 aprile 1866, così descrive l'impressione in lui suscitata dall'essere stato sorpreso in montagna da un temporale: «Cos'era mai l'uomo per me, con la sua volontà mai placata! Cos'era per me l'eterno «tu devi» e «tu non devi»! Quanto diversi il lampo, la bufera, la grandine, forze libere, senza etica! Come sono felici, come sono forti – volontà pura, non inquinata dall'intelletto!». L'eterno ritorno dell'eguale come promessa per un nuovo grande meriggio dell'uomo, nel quale riassaporare questa pienezza di libertà, quale fondamento istitutivo e costitutivo della propria esistenza, e nella quale ogni aspetto dell'essere umano – anche le componenti più tremende e denigrate – possa essere riaccolto come propriamente umano. Ricade sulla responsabilità delle scelte di ogni uomo, o meglio di ogni oltreuomo, il governo di

queste componenti, l'attuazione o meno di queste, l'integrarle nel proprio vivere quotidiano: il come farle diventare parte della propria persona, del proprio essere, poiché «L'uomo, nelle sue capacità più alte e più nobili, è completamente natura, e porta in sé l'inquietante duplice carattere di essa. Le sue abitudini più terribili, che vengono considerate come non umane, sono forse proprio il terreno fecondo, onde soltanto può sorgere ogni umanità, nei moti dell'anima, nelle azioni e nelle opere».

Notano Gilles Deleuze e Felix Guattari, a suggello quasi di quanto fino a qui affermato e sulla scorta dell'analisi di Pierre Klossowski, come la soggettività e la presenza di sé in Nietzsche siano offerte in modo peculiare dal dispositivo dell'eterno ritorno dell'eguale:

Au centre il y a la machine du désir, la machine célibataire de l'éternel retour. Sujet résiduel de la machine, le sujet-nietzschéen rive une prime euphorique (Voluptas) de tout ce qu'elle fait tournée, et que le lecteur avait cru être seulement l'œuvre en fragment de Nietzsche .

Il c'est moi di Nietzsche appare come un prodotto residuale della sua storicità, delle frammentarie macchine produttrici di desiderio: ecco, forse, anche il senso specifico del frammentario autobiografismo nietzschiano.

L'effetto che l'eterno ritorno dell'eguale dovrebbe produrre nel soggetto è una accettazione totale di sé, della propria esistenza e di ogni attimo che ha contribuito a costituirlo, anche nella sua frammentarietà, nell'esplosione della pretesa di ogni metafisica certezza di sé, della propria unità sostanziale (nel senso aristotelico-scolastico del termine). È, in tale senso, non solamente un dire sì alla vita, ma anche un dire sì alla propria storia, un accettare la propria storia come portatrice della propria identità. È, del resto, una dinamica che lo stesso Duccio Demetrio, in un suo notissimo libro, dedicato alle dinamiche terapeutiche del racconto

autobiografico, rilevava come uno dei meccanismi cardine del pensiero autobiografico. Centrale nel percorso autobiografico appare, infatti, il far sentire come inevitabilmente propria la storia passata di una persona: «(...) ora quella storia è ciò che è. E si tratta di cercare di amarla poiché la nostra storia di vita è il primo e ultimo amore che ci è dato in sorte ». Toni forse poetici, ma che nel loro contenuto suscitano un accostamento con la posizione di Friedrich Nietzsche circa la relazione che inevitabilmente occorre sviluppare con il proprio passato: questo passato, proprio perché è tale, deve essere accettato. Su di esso nulla può più l'uomo, nulla può più chi l'ha vissuto poiché su di esso non ha più alcuna volontà, alcun potere. Non possiamo volere e deliberare su qualcosa di passato. Dice ancora Demetrio: «Ci prendiamo appunto in carico (...) e ci assumiamo la responsabilità di tutto ciò che siamo stati o abbiamo fatto e, a questo punto, non possiamo che accettare».

Questo non deve implicare – ma su questo aspetto già ci soffermammo in un precedente contributo – l'illusione che l'autobiografia possa fungere da processo di accettazione del proprio passato tramite la sua evacuazione: nel racconto ne prendo le distanze e, dunque, mi libero finalmente del mio passato, secondo un tipico processo che psicoanaliticamente potremmo individuare come di rimozione e quindi non di autentica e piena accettazione. Come scrissi in quella occasione, è il rischio di considerare l'autobiografia come capace di produrre un fantasmatico punto zero nella propria esistenza, a partire dal quale poter ricominciare ogni cosa, ogni attività, ogni esperienza da uno stato virginale e immacolato, privo di ripensamenti, dubbi, inquietudini provenienti, per l'appunto, dal proprio passato. Il punto zero è il prendere le distanze dal passato, liberandosene nell'istante in cui si rapprende la sua ricapitolazione, la conclusione della sua ricostruzione autobiografica. Nuovamente con le parole di Demetrio: «Il dimenticare è un dimenticarsi, l'obliare è una sorta di "peccato" originario che si rinnova

in ogni essere umano: è perdita di ogni coscienza, di ogni legame con gli altri (gli antenati, i contemporanei, i discendenti), è impotenza del conoscere, del fare, del creare». Ma se l'autobiografia vuole essere un viaggio formativo, non può correre il rischio di scivolare in questo perverso meccanismo rimuovente. Qui viceversa abbiamo a che fare con la volontà di potenza: la scelta che la attua può dispiegarsi solamente verso il presente e, ovviamente, il futuro, dei quali l'oltreuomo devi farti carico e sopportarne, come detto, il peso più grande. Nell'aprire alla decisione che l'oltreuomo prende nel qui ed ora il passato è invece riassorbito e accolto come quella parte di se sulla quale – inevitabilmente – ogni decisione non può più essere presa e che pertanto non può più costituire per noi alcun peso. Ad essa si può guardare con distacco, serenità: con leggerezza. Non può più fare paura perché nei suoi confronti non vi è più alcuna angosciosa decisione che si possa prendere.

In questo percorso, in questo nuovo sguardo autobiografico cui l'eterno ritorno e il grande meriggio aprono, e che si configura, per quanto detto, non come percorso di rimozione, ma forse neppure di bilancio, si delinea anche l'emergenza di una pluralità di soggetti alberganti in ciascun essere, una pluralità di io che rimanda a quanto scritto da Nietzsche o anche da Hermann Hesse e sul quale tornerò oltre: «La tregua non pretende di cancellare i conflitti; è uno spazio-tempo di contrattazione (un bilancio, se qualcuno preferisce), di negoziazione tra i molti io, durante il quale l'eccellere del nostro io tessitore riconosce a tutti legittimità». Ma questo ad una condizione: «Del resto, una vera tregua autobiografica ci invita all'assoluta sincerità con noi stessi (...)». Solamente questa sincerità – che è resa possibile dallo sguardo distaccato del quale parlavo poc'anzi – consente l'emergenza delle componenti più oscure, più remote, meno edificanti: della pluralità che ci compone e che noi tutti siamo.

Scriveva, a riguardo della possibilità di essere sinceri verso se stessi, lo stesso Nietzsche, in un appunto nel quaderno P I 7 b, p. 120 (primavera- autunno 1868) e intitolato Osservazione di sé:

Essa inganna.

Conosci te stesso.

Nell'azione, non nella contemplazione.

Chi si misura su un ideale impara a conoscere se stesso solo nelle sue debolezze. Ma anche i gradi di queste debolezze gli restano oscuri.

L'osservazione è di ostacolo all'energia: essa disgrega e frantuma.

L'istinto è la cosa migliore.

L'osservazione di sé è un'arma contro influenze esterne.

L'osservazione di sé è una malattia dello sviluppo.

Le nostre azioni devono essere inconsce.

È forse proprio il tentativo di superare queste incongruenze giovanili che deve essere interpretata l'elaborazione della metafora dell'eterno ritorno dell'eguale: ossia nel tentativo di riacquisire, come visto, una nuova pienezza per la propria esistenza (il grande meriggio) e nella quale poter agire come inconsciamente, nel senso di agire ponendosi al di là di ogni sovradeterminazione di ordine metafisico, quali quelle che si concretizzano nella stessa etica popolare e contro la quale Nietzsche si scaglia in un altro frammento di poco successivo al precedente. «Un'etica popolare vuole perciò, nell'interesse comune, reprime quanto più è possibile le manifestazioni cattive; un'impresa molto simile a una azione di polizia». Utilizzando una categoria propria del pensiero di Michel Foucault, si potrebbe dire che Nietzsche coglie in questo passo addirittura il potere disciplinare che caratterizza l'incidenza dell'etica popolare (nonché della religione) sulla strutturazione delle personalità: l'eterno ritorno dell'eguale, unitamente alla figura del grande meriggio, possono essere letti, di conseguenza, come contro strategie

elaborate da Nietzsche per liberare il soggetto proprio da questo potere disciplinare che attraversa ogni aspetto di una realtà governata ancora dalla religione e dalla metafisica.

DIONISO



Tutta l'antichità ha considerato Dioniso come il dispensatore del vino. Ma era anche conosciuto come il Frenetico che rende gli uomini posseduti, che li rende feroci, che gli fa spargere il sangue stesso. Dioniso era il consanguineo e compagno delle anime dei morti e delle loro misteriose consacrazioni, ed era considerato il loro maestro.

È al suo culto, apparteneva la rappresentazione drammatica ... fu lui a dare alla luce i fiori della primavera; l'edera, il pino, il fico erano annessi a lui; ma il dono benedetto della vigna doveva essere posto molto al di sopra di queste benedizioni della natura. Dioniso era il dio della estasiata ebbrezza e dell'amore estatico. Ma era anche il Perseguitato, il Sofferente, e il Morente, e tutti quelli che amava e che lo affiancavano dovevano prendere parte al suo tragico destino (Walter Otto, Dionysos, Frankfurt, 1933, 49).

Chi è Dioniso?

Il dio dell'estasi e della paura, della ferocia e della liberazione beata, il dio pazzo, la cui apparizione delizia gli esseri umani, già manifesta nel suo concepimento e nella nascita, nel carattere misterioso e contraddittorio del suo essere. Era il figlio di Zeus e di un mortale. Ma prima di essere partorito, fu bruciato dal fulmine del suo celeste promesso sposo (Dioniso, 62).

Come i miti della nascita, i miti della comparsa di Dioniso mostravano già gran parte della sua essenza.

In questa concezione, l'elemento terreno era stato toccato dallo splendore del cielo divino. Ma nell'associazione tra il celeste e il terrestre, che si esprime nel mito della doppia nascita, il gravoso carattere delle lacrime della vita umana non è stato annullato, ma mantenuto in una brutale contraddizione con lo splendore sovra-umano. Colui che nasce così non è solo quello che piange di gioia, che porta gioia, è il dio doloroso e morente, il dio della tragica contraddizione. E la violenza interiore di questa doppia natura è così grande che entra come una tempesta in mezzo agli uomini, che terrorizza e la cui resistenza annienta con la frusta della follia. Tutto ciò che è normale e ordinato deve andare in frantumi. L'esistenza improvvisamente diviene avvelenamento – l'eccitamento della beata felicità, ma anche l'ebbrezza del terrore (Dioniso, 74).

Quando Dioniso andò ad Argo, poiché non voleva che venisse celebrata la propria adorazione, rese le donne così pazze che fuggirono sulle montagne e strapparono la carne ai loro figli appena nati ... Aura, amata da Dioniso, uccise e divorò uno dei suoi figlioli ... (Dioniso, 98-99).

Un dio frenetico! Un dio la cui essenza è la pazzia! Cosa hanno provato o visto gli uomini in ciò che è l'impossibile di questa rappresentazione?

Il volto di questo vero dio è il volto di un mondo. Non può esserci che un dio pazzo se c'è un mondo pazzo da lui manifestato. Dov'è questo mondo? Può ancora essere trovato e riconosciuto da noi? Solo il dio stesso può aiutarci per questo...

Colui che genera il vivente deve essere inghiottito nelle profondità originarie, nelle dimore dei poteri della vita. E quando ritorna in superficie, rimane negli occhi,

un'esplosione di follia, perché lì, sotto, la morte coesiste con la vita. Il mistero originario di per sé è pazzia, il cuore di un'unità lacerata e straziata. Su questo argomento, non abbiamo bisogno di fare appello ai filosofi ... L'esperienza della vita e i riti di tutti i popoli e di tutti i tempi lo testimoniano.

L'esperienza dei popoli parla: dove nasce il vivente, la morte è vicina. E nella misura in cui la vita, è viva, l'approccio della morte cresce, fino al momento più alto, fino all'incantesimo del divenire manifesto, quando la morte e la vita si scontrano in una pazza gioia. Il vortice e il brivido della vita sono profondi perché sono la morte nel cuore. Ogni volta che la vita rinasce, il muro che lo separa dalla morte si apre per un attimo (Dioniso, pp. 126-128).

Non solo l'abbondanza della vita e della fertilità ha reso il Toro una delle forme di Dioniso, ma anche la pazzia furiosa, la pericolosa natura ... (Dioniso, 154).

La lascivia spesso citata deve aver reso la capra uno degli animali dionisiaci ... (Dioniso, 155).

NIETZSCHE DIONISO

Un dio ebbro, un dio pazzo ... Le ipotesi rapidamente costruite che portano il significato al livello della media hanno solo distolto l'attenzione di questa rappresentazione. Ma la storia testimonia questa forza e verità. Dava ai greci un sentimento di ebbrezza così grande e così spontaneo che, migliaia di anni dopo la rovina della loro civiltà, un Hoelderlin, un Nietzsche, potevano esprimere il loro ultimo e più profondo pensiero nel nome di Dioniso. E Hegel rappresentava la conoscenza della verità per mezzo di un'immagine dionisiaca, sostenendo che era "la vertigine del baccanale, in cui non c'è partecipante che non sia ebbro" (Otto, Dioniso, p. 50).

Questo è il mio universo dionisiaco che viene creato e distrutto eternamente, questo misterioso mondo di doppio

piacere, questo è il mio “oltre il bene e il male” senza scopo, a meno che la felicità di aver completato il ciclo di un obiettivo, senza desiderare, a meno che un anello non abbia la buona volontà di girare eternamente su se stesso e solo su se stesso, nella propria orbita. Questo universo che è mio, chi è così lucido da vederlo senza voler perdere la vista? Abbastanza forte da esporre la sua anima a questo specchio? Opporsi allo specchio, all’immagine di Dioniso? Proporre la propria soluzione all’enigma di Dioniso? E chi può farlo non dovrebbe fare di più? Puntare sul “ciclo di cicli”? Per giurare il suo ritorno? Accogliere quello con cui il ciclo che eternamente benedice, si affermerà? Con il desiderio di volere tutte le cose nuove? Per vedere tutte le cose che sono state restituite? Volere camminare verso tutto ciò che deve essere? Adesso sai cosa è il mondo per me? E cosa voglio, quando voglio questo mondo? (Nietzsche, Volontà di potere).

Arianna, il labirinto, il Minotauro, Teseo e Dioniso, tutto questo mitico dominio. Nietzsche continua a tornare ad esso incessantemente in una forma enigmaticamente ambigua, ogni volta che vuole indicare l’ultimo segreto della verità: che la verità è la morte ... Il labirinto i cui dedali non offrono una via d’uscita, è che serba la distruzione del Minotauro dove l’obiettivo è il destino di chi cerca. Colui che cerca l’assoluta indipendenza dalla conoscenza, senza essere costretto a farlo, prova così un’audace ardimento. Proseguire in un labirinto, moltiplica per mille i pericoli che la vita ha in se stessa; non è da meno, il fatto che nessuno veda con i propri occhi, come e dove si smarrisce, isolandosi nel finire per essere maciullati da qualche Minotauro nelle caverne della coscienza. Nel caso in cui tale esploratore soccombe, avviene così lontano dalla comprensione umana, che gli uomini non lo apprendono e non possono incontrarsi con esso – e lui non può tornare ad essi ...

La verità ... conduce all’interno del labirinto e ci consegna al potere del Minotauro. Il tema della conoscenza ha ancora uno

scopo diverso per questo motivo: un uomo labirintico non cerca mai la verità, ma sempre la sua Arianna – qualunque cosa possa affermare. La ricerca della verità lo spinge verso ciò che è l'altro ad esso, che è di per sé come la verità, ma nessuna delle verità viene colta come essa stessa. Che cos'è Arianna, Nietzsche non l'ha detto o potuto "dirlo".

Eppure lei stessa diventa di nuovo morte ...

Nietzsche come Dioniso, diventa la verità che abbraccia sia la vita che la morte, la verità dal fondo della quale dice ad Arianna: "Io sono il tuo labirinto". Dioniso è la verità dove l'oscurità come appartenente alla verità rilascia la verità e la supera perché le vicissitudini paradossali della ricerca della verità sono chiuse nel circolo dei vivi, in un essere che allora è solo – in Dioniso – è vero? Qualsiasi comprensione di qualsivoglia esperienza propriamente detta di ciò che Nietzsche non afferma oltre, si ferma qui (Jaspers, Nietzsche, Berlino, 1936, pp. 201-202)

Innumerevoli come le caratteristiche che è possibile percepire in questo mito, per Nietzsche non si tratta di comprendere questo mito, è solo una scelta consapevole di un simbolo che gli sembra utile per la sua filosofia. Questo è il motivo per cui Dioniso è qualcosa di essenzialmente diverso dal mito antico, qualcosa che in sostanza diviene, senza mai prendere forma.

Dioniso è prima di tutto il simbolo dell'ebbrezza "in cui l'esistenza celebra la sua trasfigurazione". "Quando il corpo e l'anima dei greci fiorirono ... questo simbolo nacque carico di misteri ... Qui viene data la misura comune, in confronto alla quale tutto quello che è cresciuto da allora, era considerato troppo breve, troppo povero, troppo piccolo: – dove solamente la parola Dioniso, viene pronunciata davanti ai migliori nomi e alle migliori cose moderne, prima di Goethe per esempio, o prima di Beethoven, o prima di Shakespeare, o prima di Raffaello: e improvvisamente sentiamo che le nostre

cose migliori e i nostri migliori momenti sono giudicati, Dioniso è un giudice! (16, 388).

Dioniso è anche l'opposto di Cristo, è la vita tragica opposta alla vita ai piedi della croce: "Dioniso contro i crocifissi". Questo opposto non è: una differenza come per il martirio, – ma il significato è diverso ... il problema che sorge è quello del significato della sofferenza: o il significato cristiano, o il significato tragico. Nel primo caso sarà la via di un essere santificato; nel secondo caso l'essere ha abbastanza santità per giustificare una vita terribile di sofferenza. Il tragico uomo approva la sofferenza in maniera ancora più amara: è abbastanza forte, pieno, indovino per questo; il cristiano nega il destino più felice sulla terra ... Il Dio sulla croce è la maledizione della vita, consiglia di liberarsene; – il Dioniso distrutto è un'evocazione della vita: rinasce eternamente e ritornerà per sempre dalla distruzione (16, 391).

Di fronte alla figura evanescente di questo Dio, la concezione indeterminata di Nietzsche si compie – come prima il suo pensiero – "da una Teodicea, cioè da un'assoluta approvazione del mondo – ma per la stessa ragione per cui inizialmente l'aveva disapprovata" (16, 372).

Tuttavia, Dioniso non potrebbe mai essere un Dio a cui vengono indirizzate le preghiere, a cui è dedicata un'adorazione. Alla fine è il "Dio che filosofeggia" (14, 391). Ha tutte le peculiarità del nuovo filosofo che Nietzsche vede arrivare, o che egli stesso sente di essere: il "dio allettante" e il "grande equivoco". Nietzsche è consapevole della insolita novità di un tale simbolo: il semplice fatto che Dioniso sia un filosofo, e che di conseguenza anche gli Dei filosofeggiano, gli sembra una novità.

L'auto-identificazione di Nietzsche con Dioniso nella frase ancora nascosta : "Io sono l'ultimo discepolo e iniziato del dio Dioniso", la compie di fatto lui stesso all'inizio della

pazzia (Jaspers, Nietzsche, 330- 332).

IL MESSAGGIO DI ZARATHUSTRA



Nella complessità del *Così parlò Zarathustra*, la messa in chiaro delle dinamiche del «donare» appare decisiva per la comprensione di punti chiave del pensiero di Nietzsche. Sin dal proemio, infatti, Zarathustra è colui che, colmo di ricchezze accumulate nel suo eremitaggio, ha bisogno di donare a piene mani, ha bisogno di svuotarsi. Ma che tipo di dono ha in serbo Zarathustra per gli uomini? Subito è chiaro che il suo è un dono di saggezza (Weisheit): il suo è un annuncio, un messaggio. Il donante Zarathustra è «tediato della sua saggezza, come l'ape che ha accumulato troppo miele, ha bisogno di mani che si protendano». Egli è in possesso di una saggezza che non può mantenere per sé, poiché la sua ricchezza, affinché mantenga ciò che va promettendo, deve essere comunicata. Egli annuncia/insegna il superuomo, l'Übermensch e la dottrina dell'eterno ritorno, e il suo messaggio giunge solitario alle orecchie dello stesso Zarathustra poiché non è frutto di dimostrazioni logiche, bensì viene a lui in maniera del tutto gratuita e senza fondamento. Se rimaniamo sul piano della narrazione dello Zarathustra, l'idea dell'Superuomo (inizialmente è questa idea a dominare l'opera) è qualcosa che si offre a lui, è un'immagine che gli giunge. Ora, il messaggio rimarrebbe inerte se Zarathustra lo serbasse per sé, anzi ne andrebbe della salute dello stesso Zarathustra. Egli è costretto a svuotarsi di detto pensiero per farne dono agli uomini, o meglio a coloro che hanno orecchie per esso. Come ricorda il sottotitolo, il *Così parlò Zarathustra* è ein Buch für Alle und

Keine – un libro per tutti e per nessuno, e ciò in considerazione del fatto che il messaggio è sì rivolto a tutti, ma nella forma di dono pochi sanno accoglierlo nella maniera adeguata.

Nell'opera, Nietzsche traccia un concetto di dono che in qualche misura sfugge alle implicazioni che sopra abbiamo voluto accennare, e tuttavia se ne serve al fine di chiarire la natura sconvolgente del messaggio. Rispetto alle dinamiche che generalmente si ripetono, qui ciò che vuole farsi dono è una saggezza che agisce sull'essenza del donante. La conoscenza di cui è in possesso, per un certo verso, modifica e costituisce lo stesso Zarathustra. Non è il donante che costituisce l'essenza della cosa donata, che «dona senso» alla cosa da donare, che la intenziona, è bensì l'oggetto da donare che agisce ontologicamente sul donante e come vedremo sul donatario. La scelta di Zarathustra quale messaggero della trasvalutazione di tutti i valori non è certo casuale: «nessuno mi ha mai domandato, e avrebbe dovuto domandarmelo, che cosa significa, 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». Subito è chiaro che la fine della metafisica non può venire per bocca di un occidentale, che necessariamente si avvale degli strumenti razionali di cui la stessa metafisica è estrema rappresentazione. Con la «morte di Dio», muore la metafisica occidentale, ma muore anche la ragione così come la metafisica la intendeva; si fa strada un nuovo modo di pensare che non cammina con le gambe della ragione occidentale, non viene come dimostrazione razionale, giunge bensì ineluttabile come una Saggezza rimossa. Nietzsche ha bisogno di una «figura» che sia libera dalla filosofia occidentale e che allo stesso tempo rappresenti l'aspetto morale, cui vuole muovere contro.

Il contenuto della dottrina dello Zarathustra storico, nato secondo alcuni nel 588 a. C. e secondo altri nel 630 a. C.,

non collima con il pensiero dello Zarathustra di Nietzsche. Sebbene ci siano dei punti di contatto (entrambi vengono derisi dagli uomini ai quali portano il loro messaggio, entrambi sono dei rinnovatori, entrambi cercano protezione presso i nobili, etc.), la maggior differenza consiste nel fatto che lo Zarathustra di Nietzsche non riconosce il dualismo tra Bene e Male, rappresentato nella religione zoroastriana dall'opposizione tra il dio Ohrmazd, signore della luce e il dio Ahriman, signore delle tenebre. Lo Zarathustra di Nietzsche si pone Jenseits von Gut und Böse, al di là del Bene e del Male. Nell'espedito letterario di cui Nietzsche si serve, il messaggio che giunge a Zarathustra è in grado di capovolgere i capisaldi della sua dottrina, facendolo rinascere a sé stesso, nel nuovo messaggio; ossia, la Saggezza che penetra in Zarathustra lo modifica e lo costituisce ex novo.

Già qui è evidente la differenza che passa fra il dono generalmente pensato e il donare di Zarathustra. Ma perché Nietzsche non si limita a dire che la saggezza di cui è pervaso Zarathustra viene comunicata agli uomini, e anzi insiste sul fatto che essa viene donata? Un messaggio, un annuncio, possono più tranquillamente venire ignorati, un dono invece costringe; donare, come si è detto sopra, significa porsi su di un piano conflittuale, significa mettere il donatario dinanzi ad un ostacolo che non può essere eluso, significa scandalizzarlo – nel senso biblico dello Skandalon. Egli può accettare come rifiutare, ma in entrambi i casi la sua risposta avrà significato, dinanzi al dono non è ammessa l'indifferenza.

Nietzsche attinge alle fonti sul dono prevalentemente dalla mitologia classica e dalla mitologia nordica, senza ovviamente poter trascurare la Sacra Scrittura.

Nell'Edda, che Nietzsche lesse e rilesse nei suoi anni giovanili e che costituì una base culturale costante per tutta la sua parabola speculativa, il dono è una necessità sacra, un dovere morale e giuridico che va assolto ma che reca in sé un

pericolo. L'Edda, così come la mitologia classica, è certamente densa di rimandi all'obbligo di offrire doni e alla sacralità di questo officio, d'altro canto come si evince da un passo dell'Havamal, uno dei vecchi poemi dell'Edda, che peraltro nel 1922 Mauss pone ad epigrafe del suo Saggio sul dono, questa saga mitologica mette in guardia dal rischio estremo che comporta il dono.

*È meglio non pregare [chiedere]
che sacrificare troppo [agli dei].
Un regalo fatto attende sempre un regalo in cambio.
È meglio non recare offerte
che farne troppe.*

Nel retroterra culturale che costituisce la base per la teoria del donare in Nietzsche rinveniamo tre linee di sviluppo: una religiosa, sacrificio, pagamento fatto alla divinità; una seconda economica; una terza giuridica, riscatto, pagamento imposto come conseguenza di un crimine per riscattarsi. Nietzsche si avvale – consapevolmente o meno ha poca importanza dimostrarlo – di questi aspetti generali inerenti al donare in vista, tuttavia, di un totale capovolgimento. Ma ciò è possibile solo se la cosa donata è altra sul piano ontologico e se ha portata tale da mutare ontologicamente donante, donatario e piano di scambio.

ABISSI DELL'AMOR FATI



L'amor fati non è solo caratterizzato dalla capacità di trasfigurare la propria sofferenza; è anche uno stato positivo. Nietzsche indica che "un'anima piena e potente non solo affronta dolorose, anche terribili perdite, privazioni,

(...); emerge da tali inferni con maggiore pienezza e potenza; e il più essenziale di tutti, con un nuovo aumento della beatitudine dell'amore '. (WP §352) Come viene vissuto un tale "accrescimento"? Un altro passaggio indica che dagli "abissi" della sofferenza, si ritorna "appena nato, più delicato e malizioso, con un gusto più delicato per la gioia, (...) con i sensi più affascinanti (...) più ingenuo e tuttavia cento volte più sottile di prima" (GS: 37, corsivo mio). L'aumento della forza, della sensibilità e della lucidità portate dalla sofferenza non scompare con il dolore stesso.

Restano con noi e trasformano la nostra percezione, non solo della sofferenza, ma di tutta la nostra vita. Sperimentiamo la "felicità che potrebbe essere inventata solo da un uomo che soffriva continuamente". (GS: 110) Diventiamo più attenti e non diamo nulla per scontato: i "momenti più piccoli, più delicati e più fugaci della vita che ci dà" (HH II: 213) ora si distinguono, e ci dilettiamo nelle piccole sfumature e nei dettagli che non avremo notato prima. Per coloro che "amano la vita, sembra che le farfalle e le bolle di sapone, e qualsiasi cosa sia simile a loro tra gli uomini, sanno di più sulla felicità". (Z: 68) Sperimentiamo un costante senso di gratitudine. Le nostre richieste sull'esistenza sono molto più modeste; conosciamo la "felicità degli occhi che hanno visto il mare dell'esistenza diventare calmi, e ora non possono mai stancarsi della superficie e delle molte sfumature di questa pelle tenera e tremante del mare". (GS: 110)

In questo articolo, ho cercato di far luce sulla nozione citata, ma raramente discussa, di amor fati. Ho identificato due paradossi centrali (l'amore del destino ci richiede di amare un oggetto negativo, e noi dovremmo realizzarlo sapendo che il nostro amore non farà alcuna differenza per il suo oggetto) e delineato da due possibili modi di comprendere tale amore (erotico e agapico). Ho suggerito che mentre le riflessioni originali di Nietzsche sull'amor fati nella Gaia Scienza mostrano una tensione tra queste parti, la lettura

erotica è destinata a fallire perché non tiene conto del divario motivazionale tra la volontà o l'affermazione da un lato e l'amore dall'altra. Al contrario, ho enfatizzato la modalità medio-passiva usata da Nietzsche in relazione all'amor fati, che, come lo stile medio in greco antico, segnala che l'amore del destino è un atteggiamento esistenziale che richiede la nostra partecipazione ma che non dipende completamente da noi. In una tale prospettiva agapica, la modalità delle osservazioni di Nietzsche sull'amor fati è descrittiva; i suoi commenti sul valore della sofferenza non sono intesi come argomenti per convincerci che il destino è amabile e quindi innescare un'ascesa quasi-platonica dell'amore, ma come osservazioni fatte dalla prospettiva di qualcuno che già sperimenta l'amor fati. Si noti che uno dei vantaggi dell'interpretazione agapica di amor fati è che risolve entrambi i paradossi che ho discusso all'inizio di questo articolo: amare un oggetto negativo non è un problema poiché l'amore agapico non dipende dal valore precedentemente appreso del suo oggetto: inoltre, tale valore è positivamente trasformato dall'amore stesso. In secondo luogo, mentre il nostro amore non può fare alcuna differenza per il dispiegamento del destino che non era già pre-incluso nel secondo (il nostro destino dell'amore, se succede, è parte di quel destino stesso), farà una differenza sostanziale per noi. La nostra percezione degli eventi che accadranno a noi (e di noi stessi) sarà grandemente trasformata. Come abbiamo visto, questa trasformazione esistenziale ci consentirà a sua volta una sorta di felicità che né la rassegnazione né la ribellione potrebbero mai portarci. Sperimentiamo "un equilibrio e una compostezza di fronte alla vita e anche un senso di gratitudine nei suoi confronti". (HH II: 212-3) Anche se questo non può essere considerato come una motivazione per amare il destino (poiché questo sarebbe l'adesione alla logica erotica che, come abbiamo visto, alla fine fallisce), è sufficiente per respingere l'obiezione che un tale amore è inutile.

Per una (lunga) conclusione, desidero ora discutere una serie di obiezioni. Le prime tre riguardano, in un modo o nell'altro, i limiti dell'agape umana, e il quarto il suo status di ideale. Per cominciare, consideriamo che nella versione di Lutero i poteri trasfigurativi dell'amore divino sono infiniti; non c'è niente, passato, presente o futuro, che l'amore di Dio non possa riscattare. Ma non posso letteralmente ricostruire il mio passato, né rendere il mio passato sofferente una buona cosa nel momento in cui è stato vissuto. Da questa osservazione segue una duplice preoccupazione per l'interpretazione agapico dell'amor fati: da un lato, posso imparare a vedere retrospettivamente un valore nel mio passato che prima mi sfuggiva, e quindi amare anche le mie passate sofferenze. Ma poi il mio amore non è completamente agapico e include elementi erotici. Oppure, d'altra parte, potrei pensare di poter realmente trasformare tutta la mia vita, ma allora potrei benissimo illudermi della portata dei miei poteri. Quindi o l'amor fati si rivela essere un costrutto ibrido, in cui (passo di Nietzsche) l'eros completa l'agape, o rischia di essere un caso di auto-inganno. C'è una via d'uscita da questo dilemma?

Piuttosto che cercare di rispondere direttamente a questa domanda, può valere la pena guardare un passaggio in cui Nietzsche considera in modo specifico i problemi sollevati dalla nostra incapacità di rimodellare il nostro passato – si noti il titolo: "Sulla redenzione". "E 'stato": questo è ciò che viene chiamato lo stridore dei denti e l'afflizione più solitaria. Impotente contro ciò che è stato fatto, la volontà è uno spettatore arrabbiato di tutte le cose passate'. (Z: 161) Il testo spiega poi come, sotto l'influenza dello spirito di vendetta, la volontà, dall'essere un potenziale 'liberatore', diventi un 'malfattore': di fronte alla sua dolorosa 'incapacità di andare indietro', vuole se stesso e tutta la vita deve essere "punizione". L'esistenza stessa viene vista come una punizione irrecuperabile, e l'unica soluzione apparente consiste nella "favola della follia"

(Schopenhauerianamente): “il volenteroso deve diventare non-volenteroso”. Al contrario, la vera soluzione risiede nella piena assunzione dei poteri creativi della volontà: per “disimparare lo spirito di vendetta e digrignare tutti i denti”, deve essere insegnato a “tornare indietro”. (Z: 163) A questo punto, tuttavia, Zarathustra si interrompe e “sembra un uomo colto da estremo terrore”. Non spiega come si possa ottenere il ritorno, ma dopo un momento ride e commenta che “è difficile vivere tra gli uomini perché tacere è così difficile”. Cosa possiamo fare di questa narrativa, e come si collega all’amor fati? Deriva chiaramente dallo stesso tipo di considerazione del dilemma sopra delineato: come affrontiamo la nostra incapacità di cambiare il nostro passato e la sofferenza che ciò comporta (in particolare attraverso le forme gemelle di rimpianti e rimorsi)?

La Volontà che ritorna, per quanto misteriosa, rovinerebbe il dilemma sul nascere permettendoci di proiettare in modo retrospettivo la nostra volontà nel passato e di acquisire il controllo totale sulle nostre vite: il morso del “era” sarebbe stato rimosso perché ciò che sarebbe stato alla fine risulterebbe essere stato ciò che avremmo voluto che fosse anche allora. Perciò il volere che ritorna ci offrirà una forma autonoma di redenzione, una redenzione puramente basata sul potere del volere e senza alcun bisogno di amor fati. Nei termini (molto biblici) di Nietzsche, la volontà deve diventare un ‘creatore’ e ‘il proprio redentore e portatore di gioia’ (Z: 162, corsivo mio), che unisce sia il potere creativo del Padre che gli attributi redentivi del Figlio □ una possibilità che nemmeno i Pelagiani, che erano desiderosi di minimizzare il bisogno di grazia, avrebbero osato prendere in considerazione. Non c’è da stupirsi che Zarathustra debba apparire terrorizzato e cadere nel silenzio! Tuttavia, si noti che una tale redenzione super-umana non è aperta a noi e che, che lo stesso Oltreuomo, è presentato sia come un imperativo (“la volontà di potenza deve superare qualcosa di qualsiasi riconciliazione”) e come una fine e aperta domanda (“come deve

accadere?" (Z: 163)). Sebbene Nietzsche non faccia esplicitamente questa connessione, suggerirei che l'amor fati rappresenti un'alternativa umana ed eteronoma al volere del ritorno e una versione secolarizzata della grazia. Come abbiamo visto, la trasformazione esistenziale che comporta non dipende dalla nostra volontà (l'amore non può essere voluto nell'esistenza). Quella che ho chiamato la sua modalità medio-passiva coglie il fatto che, anche se possiamo tentare di prepararci, non possiamo garantire la sua venuta: come la grazia (che, nella tradizione luterana di Nietzsche, non può essere garantita attraverso le opere), l'amore accade (o meno) a noi dall'esterno. Tuttavia, il volere che ritorna, anche se in modo diverso, può aiutarci ad affrontare il dolore dell'"era": mentre il primo, se potesse essere raggiunto, rimuoverebbe la causa della sofferenza trasformando letteralmente le nostre passate volizioni, l'amor fati intende cambiare la nostra relazione con il nostro passato (immutato) e, più in generale, con il tempo, in modo tale che né la vendetta né la disperazione possano dominare su di noi.

Questo suggerimento può andare in qualche modo a risolvere il primo corno del dilemma. Ricordiamo che lo sfondo del problema è il requisito di Nietzsche che il nostro destino dovrebbe essere amato nella sua interezza, e non solo in un equilibrio. Come abbiamo visto, ciò implica che tutti i suoi aspetti dovrebbero essere amati, il che è chiaramente impossibile su una interpretazione erotica, per ragioni strutturali (non possiamo amare il negativo). L'obiezione consiste nel sottolineare che questo potrebbe anche essere impossibile anche su un piano puramente agapico, sebbene questa volta per ragioni pratiche che hanno a che fare con la finitudine umana e la nostra incapacità di trasformare il nostro passato. Tuttavia, tale capacità, sebbene sia fondamentale per arrendersi volontariamente, non è richiesta per l'amor fati: ciò di cui c'è bisogno è una trasformazione, non del passato, ma di noi stessi. Inoltre, e soprattutto, ci sono molte indicazioni negli scritti di Nietzsche, dove il principale

fulcro temporale di tale trasfigurazione non è la relazione con il nostro passato, ma la capacità di vivere nel presente. Così nell'autunno del 1882, poco dopo aver scritto a Overbeck dell'amor fati per la prima volta, osservò nel Nachlass che "ogni amore pensa all'istante e all'eternità □ ma mai alla" durata ". (KSA, VII Luglio 1882-Inverno 1883: 88 (ZI 1, 3 [1] n ° 293), corsivo di Nietzsche). Da notare anche che tutti i passaggi citati sopra, descrivono lo stato in cui gli innamorati del destino possono trovarsi al tempo presente. Ancora un altro testo, intitolato At Noontide (da ricordare che per Nietzsche mezzogiorno è l'ora dell'ombra più corta, in cui il tempo è compresso in un unico momento presente) mostra Zarathustra che sorpassa 'un vecchio albero nodoso e storto che era abbracciato dall'amore abbondante di una vite (...); dalla vite un'abbondanza di uve gialle pendeva al viandante ". (Z: 287).

Guidato dall'uva, Zarathustra si ferma e si sdraia accanto all'albero. Mentre si addormenta, parla al suo cuore: "abbi cura di te! Il caldo pomeriggio dorme sui campi! Non cantare! Morbido! (...) Precisamente la minima cosa, il più dolce, il più leggero, il fruscio di una lucertola, un respiro, un attimo, un batter d'occhio □ poco rende la qualità della migliore felicità. Morbido! Cosa mi è successo? Ascolta! Il tempo è volato via? Non cado? Non sono caduto □ ascolta! Nel pozzo dell'eternità? "(Z: 288). Ammettiamo che in questo passo non vi è menzione esplicita dell'amor fati. Tuttavia è connotato sia dagli elementi agapici della descrizione ("l'amore abbondante della vite", "l'abbondanza di uve gialle") sia dal suo contenuto: anche qui l'accento è posto sulla rara abilità, che l'amor fati conferisce noi, per notare i "momenti più piccoli e fugaci che la vita ci regala" □ non farfalle e bolle di sapone come prima, ma il fruscio simile a quello di una lucertola, apparentemente insignificante e piccolo. Come tutte le precedenti contraddittorie, l'estratto è nel tempo presente, e il dissolvimento delle altre estasi temporali è indicato da vari mezzi retorici: l'insistenza di Nietzsche

sull'estensione temporale più breve possibile per l'oggetto considerato (un 'respiro', un 'momento', un 'borbottio d'occhio'), il pensiero di Zarathustra sul volare via dal tempo, e l'ordine inverso delle ultime due domande (non cado? Non sono caduto?), dal presente al passato e non passato presente come ci si poteva aspettare logicamente. Questo passaggio suggerisce fortemente, come altri, che l'amor fati non funzioni molto fornendoci modi per rivalutare il nostro passato positivamente, ma permettendoci di vivere pienamente nel presente, liberi sia dalle tentazioni dello spirito di vendetta e dalle preoccupazioni per il futuro. Certo, è un po' paradossale pensare che il destino dell'amore ci consentirebbe di eludere i pensieri sulla successione temporale. Ma l'elemento fatidico rimane presente: si esprime in modo diverso, non per mezzo di una considerazione lineare della concatenazione di eventi passati, presenti e futuri, ma attraverso una comprensione intuitiva dell'inevitabilità di ciò che accade nel tempo presente; quando sperimentiamo, tutte le cose, sono necessariamente collegate'. (K, 2: 98)

Chiarendo così la sfida del "fatto" e costruendo l'amor fati come alternativa umana alla super-umana (e irraggiungibile) redenzione del volere del ritorno, possiamo capire meglio il suo elemento agapico e risolvere il primo corno del dilemma: eliminare sia il requisito dove dovremmo essere in grado di trasformare letteralmente il nostro passato e il bisogno di narrazioni che ci permettano di amarlo al passato su basi erotiche. Tuttavia questo rende solo il secondo corno del dilemma, vale a dire il rischio di auto-inganno, più pressante. La mia relazione con l'esistenza può davvero essere trasfigurata in questa misura? È un tale amore umanamente possibile? O mi illudo solo nel pensare che sia così? L'autoinganno è un argomento notoriamente problematico in quanto è altrettanto difficile descrivere il fenomeno in modo appropriato e presentare un resoconto coerente dei fattori psicologici che presumibilmente lo rendono possibile. In effetti, la difficoltà è tale che alcuni sono inclini a negare

del tutto la sua esistenza (nel qual caso, tuttavia, non ci sarebbe alcuna obiezione nel rispondere qui). Inoltre, il tipo di descrizione e spiegazione disponibile varia considerevolmente a seconda di quanto i casi previsti sono deboli o forti: i casi di debole autoinganno sono molto vicini al desiderio di pensare in quanto possono essere interpretati come non richiedere alcun intento auto-ingannevole e nessuna violazione dei nostri normali canoni epistemici. Il soggetto, sebbene sia motivato da un affetto negativo, non ha intenzione di ingannare se stesso e non sa che lo sta facendo. Al contrario, a volte si dice che i casi forti mostrano sia l'intenzione di ingannare se stessi (non scegliendo la forma autodistruttiva di una scelta consapevole) sia un fallimento della conoscenza di sé riflessiva. Senza entrare in questi dibattiti, sembra possibile descrivere l'amor fati come un caso di auto-inganno che opera lungo i seguenti passi (separati artificialmente per chiarezza): (1) di fronte all'esperienza del dolore o della sofferenza, che vedo come conseguenza del mio destino, (2) provo una risposta affettiva negativa a quest'ultimo (come rabbia, risentimento o odio). Questo affetto negativo è di per sé doloroso perché esprime una spiacevole verità su me stesso o sulla mia situazione □ suggerendo forse la mia impotenza di fronte al mio destino, la mia incapacità di farcela, o alle debolezze del mio carattere come l'autocommiserazione o la viltà. (3)

Al fine di prevenire questo affetto secondario doloroso e ciò che esprime dall'accedere alla consapevolezza riflessiva, mi inganno nel credere che io amo il mio destino. Questa credenza strumentalmente adottata mi permette di pensare che immagino il dolore in una luce positiva e che sono genuinamente dotato del tipo di virtù che desidero avere (ad esempio essere un individuo forte, generoso e potente che è capace di superare il dolore). L'intero processo è reso possibile dal fatto che né il mio affetto secondario negativo né la mia motivazione a ingannare me stesso sono in qualche modo disponibili per me in quel momento.

IL MONDO E LA SUA INTERPRETAZIONE II



All'interno di queste relazioni, il testo, in virtù della sua ambiguità, quasi non esiste: quindi, tende a perdersi nel criterio della verità dell'interpretazione. Da altri punti di vista, la domanda nietzscheana mira a liberare il testo autentico dall'interpretazione non reale, qualcosa che avviene quando Nietzsche vuole che l'uomo sia decifrato nella natura:

“Le numerose interpretazioni e significati accessori, per quanto frettolosi e fantastici, devono essere padroneggiati, con quello che è stato rivestito e dipinto come l'eterno messaggio fondamentale dell'homo natura”.

Quelli in disaccordo mostrano ciò che Nietzsche vuole cercare nel senso proprio. Un'interpretazione univoca potrebbe distorcere quella ricerca. L'esistenza data è un'esistenza che interpreta e viene interpretata: è pensata all'interno di un cerchio che sembra essere soppresso e ri-generato. L'esistenza è data non appena l'obiettività è soggettività: è sussistenza e, come tale, è costantemente superata; è indiscutibile e, incessantemente, interrogativo e problematica; è essere e non essere, essenza e apparenza. Il pensiero di Nietzsche non dovrebbe essere semplificato: il pensare non è il sé che si pone e crea il mondo; Né è il mondo, che è solo una rappresentazione di me.

Vale a dire: non è il mondo conosciuto, che ha una conoscenza di se stesso, come è successo con l'idealismo. Né il mondo è qualcosa di suscettibile di essere indagato, come pensa la spiegazione della critica della ragione. Di fronte a tutte le

concezioni determinate di questa e di un'altra natura – che appaiono, nella loro totalità, nei modi di espressione di Nietzsche – il fondamento del loro pensiero è, piuttosto, nella pretesa di arrivare, attraverso tutto questi piani, al punto in cui io, insostituibilmente, devo leggere – interpretare – l'essere, perché io sono quello che sono.

In tutte le dichiarazioni, apparentemente solo generali, Nietzsche indica la storicità dell'Esistenza. L'incommensurabilità delle interpretazioni storicamente compiute costituisce il fondamento del proprio essere, che, come origine di se stesso, penetra tutte le interpretazioni, includendole attraverso uno sguardo e indirizzandole al messaggio stesso. Ora la verità non è più sperimentata come un metodo di interpretazione che posso provare anche come gioco, ma come la verità dell'Esistere stesso, che, nella pienezza della coscienza storica, legge il mondo come un numero.

Per essa, la verità assoluta, in cui la conoscenza generale delle interpretazioni – così come ogni interpretazione determinata che può essere conosciuta dall'esterno – viene superata, diventa il presente dell'essere stesso. In tal modo, la verità è la "mia" verità e, allo stesso tempo, non è solo mia. In effetti, è diventato, in primo luogo, storica, nella misura in cui è quello dove si incontra l'essere; in secondo luogo, è l'essere stesso, chiamato dalla volontà di potenza di Nietzsche, nella forma secondo cui, esistendo, diventa il sé.

Se, quindi, nella teoria dell'interpretazione, ogni esistenza data è interpretativa e interpretata; se il messaggio da leggere è fuori di me e in me; anche se io stesso sono il messaggio che posso leggere, con tutto questo Nietzsche indica un limite possibile. Non puoi avanzare indefinitamente.

Finché mi trasformo costantemente nell'atto dell'interpretazione, da qualche parte mi imbatterò in un fondamento. Ci sarà qualcosa di fermo lì, che non è svanito in alcuna interpretazione, ma non ne è neanche influenzato. "In

fondo a noi, molto 'in basso', c'è, ovviamente, qualcosa che non può essere nascosto: una roccia granitica di fatalità spirituale. .. Accanto a ogni problema cardinale, parla un ineluttabile "Io sono questo"...

Occasionalmente, vengono trovate alcune soluzioni problematiche ... forse sono chiamate "convinzioni". Più tardi, si vede solo in loro ... indicatori del problema che siamo noi stessi. Detto con maggiore precisione: sono indicatori del grande imbarazzo che è in noi, del nostro fatum spirituale, di ciò che non può essere nascosto: tutto ciò che è "molto in basso" ".

Il fenomeno dell'interpretazione. Il modo in cui appare l'interpretazione – come una costante trasmutazione di valori e divenire incessante – diventa un'auto-acquisizione, intesa come interpretazione.

Attraverso di essa, e all'interno della gamma di interpretazioni possibili, a ciascuno di essi viene assegnata la gerarchia e il valore corrispondente. Tutto questo è stato chiaramente determinato da Nietzsche, sia in linea di principio che in termini di realizzazione.

1. Ciò che Nietzsche chiama "interpretazione dell'esistenza", coincide, per lui, con l'interpretazione del valore. Il valore del mondo sta nella nostra interpretazione. L'interpretazione non è indifferente, ma piuttosto è la chiarificazione del valore, soddisfatta da una stima. Pertanto, i due titoli del lavoro principale pianificato sulla volontà di potenza:

La trasmutazione della valutazione di tutti i valori e il Saggio di una nuova interpretazione del mondo, significano, fondamentalmente, la stessa cosa. Anche all'interno delle più astratte ramificazioni di categorie, l'interpretazione costituisce l'espressione di una volontà e la soddisfazione di un bisogno che apprezza tutto l'essere come valore per se stessi.

2. L'interpretazione non è mai definitiva, ma un di-venire. "L'essenza dell'essere organico è in una nuova interpretazione dell'evento: nella molteplicità interna e prospettica che è, essa stessa, che accade". "Il mondo che ci riguarda è falso; vale a dire, non è uno stato efficace, ma un'invenzione ... è in un flusso ... come una falsità che si muove continuamente e che non si avvicina mai alla verità.

In effetti: non c'è "alcuna" Verità. Ma ciò che viene interpretato diventa, in cosiffatto tanto interpretato, l'oggetto di un'interpretazione è sempre progressiva. In tal modo, "ogni elevazione dell'uomo implica il superamento delle interpretazioni più ristrette". Emergono nuove prospettive, il che significa credere in nuovi orizzonti.

3. Il movimento infinito degli atti di interpretazione sembra raggiungere un tipo di realizzazione nell'auto-appropriazione di tali atti, cioè nell'interpretazione delle interpretazioni. Il passo voluto da Nietzsche è concepire interpretazioni come tali; vale a dire, per rispettare, l'interpretazione, all'esistenza data.

Per raggiungere questo punto, era necessario, in modo assoluto, credere in certe interpretazioni. Interi millenni hanno costretto "a mordere con i denti un'interpretazione religiosa dell'esistenza". Erano guidati "dalla paura di quell'istinto che sente che si potrebbe partecipare troppo presto alla verità; cioè, prima che l'uomo fosse abbastanza forte. "

Ma Nietzsche osa liberarsi. A proposito, "non possiamo vedere dietro il nostro angolo: voler sapere cosa potrebbe essere per altre classi di intelletti e prospettive, è una curiosità senza speranza". Ma oggi siamo lontani, almeno, dalla risibile immodestia del decretare, dal nostro angolo, che solo da questo si possono avere prospettive.

Piuttosto, il mondo "è diventato infinito, nel senso che non

possiamo rifiutare la possibilità che includa interpretazioni infinite. Ancora una volta il grande brivido ci attraversa. ..
" Solo l'alta gerarchia dell'uomo può resistere "all'interpretabilità infinita del mondo". Da lui possiamo dire: "Molteplicità di interpretazioni, segno di forza. Non togliere al mondo il personaggio inquietante ed enigmatico che ha! ".

4. Le interpretazioni non sono arbitrarie o dello stesso valore. In primo luogo, rispetto all'invenzione meramente concettuale, c'è il più alto grado: l'interpretazione fatta attraverso l'azione. Inoltre, la modalità, il significato e il contenuto delle interpretazioni non sono soggetti alla critica della vecchia teoria della conoscenza – che supponeva il criterio immaginario di una singola verità valida, riferita all'essere esistente – ma alla critica fatta attraverso nel capire di vivere da solo "Ogni interpretazione è un sintomo di crescita o morte."

Pertanto, Nietzsche esamina le interpretazioni che erano accessibili a lui, stimandole. "Le interpretazioni finora svolte avevano tutte un certo significato per la vita: la conservavano, la rendevano tollerabile o strana; lo affermarono: separarono la parte malata e la fecero morire ". D'altra parte, ci sono interpretazioni dominanti che Nietzsche combatte per considerarle ostili alla vita, come la maggior parte delle interpretazioni filosofiche e cristiane. Lui, da parte sua, voleva fornire un'interpretazione migliore.

"La mia nuova interpretazione darà ai filosofi del futuro – chi sarà il signore della Terra – l'imparzialità di cui hanno bisogno".

L'INTENTO RADICALE DELL'ETERNO RITORNO



L'Intento radicale di Nietzsche mette anche in discussione due rappresentazioni molto importanti nella cultura europea:

- **Progredire in prossimità di un obiettivo finale predeterminato.**
- **Il tempo come un fluire lineare di eventi.**

In entrambi i casi, la vita sembra destinata a negare la sua origine, come se stesse fuggendo da sé, al contrario, per Nietzsche, il progresso morale e temporale richiesto dalla volontà di potenza consiste nel costante rinnovamento del suo impulso vitale o eterno ritorno dell'uguale.

Se la trasmutazione dei valori crea il futuro trasformando l'eredità ricevuta, significa che il destino del passato (i vecchi valori) e del futuro (i nuovi valori) sono lo stesso istante in cui viene esercitata tale trasformazione. Il momento è come un nodo del tempo, del passato con il futuro, in esso si rinnova la vita, si esprime la volontà di potenza.

L'eterno ritorno

Per l'eterno ritorno dell'uguale è necessario sia la generazione di qualcosa che la sua distruzione (la vita e la morte degli esseri viventi, l'elevazione e la deroga dei regimi politici, la proposizione e la critica delle teorie filosofiche, ecc.).

Spesso è difficile accettarlo e, senza dubbio, il modo in cui avviene è sempre molto importante, ma incolpare la vita attribuendo la superiorità morale a uno qualsiasi dei suoi bisogni è, per Nietzsche, qualcosa di indegno degli spiriti

elevati.

L'eterno ritorno significa la perenne ripetizione del tempo, degli istanti, che priva qualsiasi evento di carattere definitivo. Attribuire a qualcuno di loro il centro della storia è ignorare o odiare l'eterno ritorno della vita.

L'eterno ritorno. Tutto va, tutto ritorna: eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire: corre eternamente l'anno dell'essere. Tutto è rotto, tutto è ricomposto: eternamente la stessa casa dell'essere si ricostruisce. Tutto è respinto, tutto è di nuovo salutato: eternamente l'anello dell'essere rimane fedele a se stesso. In ogni momento l'essere inizia, in torno a tutto qui ruota la sfera lì: il centro è ovunque. Curvo è il percorso dell'eternità.

NIETZSCHE, Friedrich: Così parlò Zarathustra

Tutto ciò che esiste, ogni istante che è stato creato, è già esistito e sarà creato infinite volte. Amare la vita è volere che sia ripetuta. Nietzsche intende elaborare una dottrina antimetafisica del mondo sensibile, cioè concepire questo mondo, che nel platonismo, secondo l'interpretazione di Nietzsche, era il mondo apparente, come l'unico vero mondo. Per questo, ha bisogno di attribuirgli il tratto dell'eternità che la metafisica attribuisce al mondo reale. La teoria dell'eterno ritorno è il culmine dell'opera di Nietzsche.

Insistendo sul tema dell'eterno ritorno, Nietzsche non solo ci invita a prendere con gioia la ripetizione dei cicli naturali, o a capire lo sfondo vitalista della storia, ma addirittura, anche se senza troppi dettagli, una nuova concezione elicoidale (espansiva e circolare) di tempo.

Attraverso l'eterno ritorno, Nietzsche afferma la vita, con il desiderio che si ripeta eternamente. È, quindi, l'affermazione più estrema della vita: la vita, con il bene e il male, si ripete. Nietzsche afferma che il pensiero dell'eterno ritorno

è la concezione fondamentale della sua opera "Così parlò Zarathustra", come formula suprema a quello a cui si può arrivare.

La vita. Amici miei, disse il più brutto degli uomini, cosa ne pensate? Grazie a questo giorno, sono felice per la prima volta di aver vissuto tutta la mia vita. E non è abbastanza per me testimoniare questo. Vale la pena vivere sulla terra: un solo giorno, una sola festa con Zarathustra mi ha insegnato ad amare la terra. "Questa era la vita?", Voglio dire alla morte. Bene! Di nuovo! Amici miei, cosa ne pensate? Non vuoi dire alla morte, come me: "questa era la vita?"? Grazie a Zarathustra, bene! Un'altra volta!

NIETZSCHE, Friedrich: Così parlò Zarathustra

Il cammino dell'oltreuomo

Una delle concezioni filosofiche più conosciute di Nietzsche è quella dell'oltreuomo. Non dovrebbe essere inteso come il riconoscimento di ogni individuo o razza di possedere una superiorità congenita sugli altri, ma piuttosto come un'aspirazione morale che deve essere sostenuta per affermare la vita.

È in questo cammino dell'oltreuomo che coltiva sia i valori apollinei che quelli dionisiaci, che realizza il nulla e la morte di Dio con la volontà di potenza, che è governato da una moralità di signori e non di schiavi, che assume senza risentimento e con gioia il senso della terra, l'eterno ritorno della vita.

Il superamento dell'uomo. I più preoccupati si domandano oggi: come si preserva l'uomo? Ma Zarathustra chiede, essendo l'unico e il primo a farlo: come si supera l'uomo? L'oltreuomo è ciò che amo; è per me la prima e l'unica cosa, e non l'uomo: non il prossimo, non il più povero, non colui che soffre di più, non il migliore. Oh miei fratelli, quello che posso amare nell'uomo è che un passaggio e un tramonto. E anche in voi ci

sono molte cose che mi fanno amare e sperare.

NIETZSCHE, Friedrich: Così parlò Zarathustra

Pertanto, aspirare all'oltreuomo non è facile; è qualcosa di sottile che richiede apprendimento e comporta rischi e contraddizioni: "L'uomo è una corda tesa tra l'animale e il superuomo, una corda sopra un abisso." (Così parlò Zarathustra)

L'ideale dell'oltreuomo. Attraverso le sue opere, Nietzsche offre diversi esempi parziali di ciò che vuole esprimere con l'immagine dell'oltreuomo: l'immaginazione creativa di Leonardo da Vinci, la sagacia di César Borgia, la saggezza filosofica di Epicuro, di Schopenhauer o di Nietzsche stesso, l'indipendenza artistica di Wagner prima di Parsifal, ecc.

Più rappresentativo di ciò che Nietzsche intende per l'ideale dell'oltreuomo sono i diversi tipi di uomini in cui lo riconosce: nell'artista-genio che mostra la plasticità della vita, nello scienziato-saggio che spiega la sua diversità, nell'eroe -filosofo del futuro che è educato nei loro valori, ecc.

La trasformazione dell'uomo in oltreuomo

La rappresentazione più eloquente dell'oltreuomo (della sua figura e costituzione progressiva) offerta da Nietzsche può essere quella dell'asceta il cui atteggiamento nei confronti della vita sperimenta una trasformazione tripla e progressiva. Per raggiungere l'oltreuomo, l'uomo deve passare attraverso un processo di trasformazione:

– **Il cammello.** All'inizio l'uomo è un animale da soma che accetta la vita rassegnata alla sua imposizione e alle sue difficoltà.

–**Il leone.** L'uomo cammello, stanco del carico che sopporta, si ribella al suo padrone e lo rovescia: da quel momento in poi

diventa l'uomo leone, padrone di se stesso, che esercita la sua volontà.

– **Il bambino.** L'uomo-leone si sta liberando del suo fardello e inizia a creare nuovi valori, imparando, infine, a vivere in modo creativo e felice (il bambino che gioca con ciò che è prima di lui). Il bambino è colui che accetta l'innocenza del divenire.

L'oltreuomo, quindi, conosce la morte di Dio, non pensa ad un aldilà, ma ama la vita, la terra. Nell'oltreuomo predominano i nuovi valori, la volontà di potenza. L'oltreuomo è lo spirito libero, il forte, è colui che non ha bisogno della massa per affermarsi da solo; in contrapposizione al debole.

L'oltreuomo. Io insegno all'oltreuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che cosa hai fatto per superarlo? Tutti gli esseri hanno creato qualcosa sopra di loro: e vuoi essere il riflusso di quella grande marea e ritirarti verso l'animale piuttosto che vincere l'uomo? [...]. Guarda, io insegno l'oltreuomo! L'oltreuomo è il senso della terra. Afferma la tua volontà: che l'oltreuomo sia il senso della terra! Vi scongiuro, fratelli miei: rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di speranze sovraterrene! Sono avvelenatori, che lo sappiano o meno. Sono i disprezzatori della vita; sono moribondi e anche loro sono avvelenati; la terra è stanca di loro: possano scomparire! In un altro tempo il crimine contro Dio era il massimo crimine, ma Dio è morto e con esso anche quei delinquenti sono morti. Ora la cosa più orribile è commettere un crimine contro la terra e apprezzare le viscere dell'imperscrutabile piuttosto che il significato di esso!

NIETZSCHE, Friedrich: Così parlò Zarathustra