

## Seminario di filosofia

### I CONFINI DELL'ANIMA. MUSICA E COSMOLOGIA

#### Considerazioni dopo l'ottavo incontro (13 giugno 2020-recupero)

Con la decima e ultima Stazione luminosa (*Il suono della campana azzurra. La memoria e l'oblio*) la ricerca sui confini dell'anima culmina nel racconto della avventura e del destino di una vita, in cui si compie l'estrema metamorfosi della "materia del mondo": il suo riscatto vibratorio nel gesto e nella parola del tramonto e del mattino.

Protagonista di questo racconto è Friedrich Nietzsche: figura in cui precipitano e si risolvono molti fantasmi del cammino della memoria qui compiuto, figura in cui riprendono vita le "ceneri del passato" e anzitutto Bruno e Spinoza, liberati dalla loro provvisoria interpretazione "romantica" e proiettati davvero in un futuro infinito del pensiero, senza confine e senza più limite alcuno. Ciò comportò, come sappiamo, per Nietzsche la dolorosa, drammatica rottura con Schopenhauer e Wagner, con i padri della giovinezza e del destino, e il pericolo più grande: di perdervi la vita e il senso del cammino.

A raccontare questa vicenda è Nietzsche stesso, quando nel 1886 compone il *Tentativo di autocritica*, nel quale la giovanile *Nascita della tragedia dallo spirito della musica* viene definita «l'opera molto imperfetta di un novellino infervorato». Opera nondimeno geniale e gravida di futuro (non abbiamo mai finito di trar profitto dalla distinzione tra apollineo e dionisiaco); ne abbiamo ricordato un passaggio cruciale, nel quale si celebra il coro greco dei satiri, cioè «il coro della tragedia originaria»:

«Un terreno situato molto al di sopra del reale cammino dei mortali. Il greco s'è costruito per questo coro l'impalcatura aerea di un finto stato di natura e vi ha collocato finti esseri naturali. [...] Il satiro come coreuta dionisiaco vive in una realtà religiosamente riconosciuta, sotto la sanzione del mito e del culto. Che la tragedia abbia inizio con esso, che per sua bocca parli la sapienza dionisiaca della tragedia, è per noi un fenomeno tanto singolare, come lo è in generale la derivazione della tragedia dal coro. Arriviamo forse a un punto decisivo per l'esatta considerazione del problema, quando io pongo l'affermazione che il satiro, il finto essere naturale, si comporta rispetto all'uomo incivilito nella stessa guisa come la musica dionisiaca rispetto alla civiltà».

Per una interpretazione del tema del coro dionisiaco e delle sue conseguenze nella evoluzione del pensiero di Nietzsche rinvio ai miei due saggi: "Verità e linguaggio" e "Il nostro nuovo infinito", in *Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 109-152. Continua Nietzsche:

«La consolazione metafisica, che, come ho già accennato, lascia in noi ogni vera tragedia; la consolazione, che nel fondo delle cose, nonostante qualunque vicenda dei fenomeni, la vita duri indistritibilmente potente e diletta, ebbene ci appare in tutta evidenza corporea come coro di satiri, come coro di esseri naturali, che vivono indistritibilmente dietro, per così dire, qualunque civiltà, e che, ad onta di qualunque cambiamento delle generazioni e della storia dei popoli, rimangono eternamente gli stessi» (*La nascita della tragedia*, trad. it., Laterza, Bari 1967, pp. 81-82 *passim*).

Dal *Tentativo di un'autocritica* abbiamo poi letto un passaggio e la conclusione:

«E la scienza stessa, la nostra scienza, ma sì, che cosa vuol dire in sostanza, considerandola come sintomo della vita, tutta la scienza? A che, peggio: donde tutta la scienza? [...] Ciò che allora mi venne fatto di afferrare, qualcosa di formidabile e di pericoloso, era un problema cornuto, non di necessità addirittura un toro, ma sempre, a ogni modo, un problema nuovo; e oggi sto per dire che era per l'appunto il problema della scienza: della scienza intesa per la prima volta come un fatto problematico, un fatto discutibile. [...] O, per dirla con le parole di quello stregone dionisiaco che si chiama Zarathustra: "In alto i cuori, o miei fratelli, in alto, sempre più in alto! E non dimenticate le gambe! In alto anche le gambe, o bravi danzatori; o meglio ancora: testa in giù e gambe in su! Questa corona del riso, questo 'risario': io stesso me lo imposi; io stesso proclamai santo il mio riso. Non trovai ancora nessuno capace di far tanto. Zarathustra il danzatore, Zarathustra il leggero, che agita l'ali,

pronto al volo, che fa cenno agli uccelli, pronto e agile, beato della propria levità; Zarathustra l'indovino ridente, non impaziente, non intollerante, che ama i salti e le capriole; io stesso mi imposi questa corona! Questa corona di risa, questo 'risario', io vi passo, o miei fratelli! Ho proclamato santo il riso; uomini superiori, imparate dunque a ridere! (*Così parlò Zarathustra*)» (*Op. cit.*, pp. 28-29, 39-40).

Questi passaggi recano la traccia evidente di una grande rottura con il passato: che cosa era successo? Sostanzialmente, la tremenda rottura di *Umano, troppo umano* e la conseguente scomunica di Wagner e di tutto l'ambiente wagneriano (dopo la scomunica della *Nascita della tragedia* da parte del mondo dei filologi). Prima di esaminare quel libro fatale, abbiamo però ricordato l'incontro con il fantasma e le ceneri di Spinoza, nell'estate del 1881 a Sils-Maria, l'anno della grande rivelazione apportata dal pensiero dell'eterno ritorno di tutte le cose, balenata sul lago di Silvaplana. Abbiamo elencato cinque punti relativi al riconoscimento in Spinoza di una rivoluzione radicale. Propongo qui, in relazione al primo punto, una breve citazione orientativa tratta da C. Sini, *Nietzsche e Spinoza*, in *Spinoza o l'archivio del sapere* (in *Opere*, vol. IV, tomo I, a cura di F. Cambria, Jaca Book, Milano 2012, pp. 337-338):

«La negazione del libero arbitrio pone Spinoza in rotta di collisione con le due più grandi rivoluzioni spirituali dell'Occidente: il cosiddetto intellettualismo socratico, che segna il passaggio dal mito alla ragione logica; e il volontarismo cristiano, con la sua correlazione tra fede e ragione, logica e rivelazione. La centralità del soggetto occidentale, la sua pretesa antica di modificare il destino e quella moderna di cambiare la storia, vengono messe in discussione. In questo senso si potrebbe dire che con Spinoza si mette in cammino una terza età: un'età dell'etica che sormonta la tradizione onto-teologica, per usare una terminologia heideggeriana. [...] Un'età che abbandona la superstizione "ontologica" e "naturalistica", nonché il "platonismo" e i suoi dualismi: sia il platonismo classico, sia quel "platonismo per il popolo" cui Nietzsche riduceva la tradizione cristiana. Di questo cammino dell'etica e di questo primato della "pratica", a cominciare dalla pratica della teoria, come diceva Husserl, e dai suoi infiniti intrecci con la vita, siamo tutti partecipi in modi più o meno consapevoli e però "destinati", come aggiungerebbe Peirce».

Ecco ora i passi di *Umano, troppo umano* (1878) che abbiamo letto.

Cominciamo dall'af. 2 ("Difetto ereditario dei filosofi"): questo difetto è l'idea che l'uomo attuale sia l'uomo eterno, incarnazione di una *aeterna veritas*.

«La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi. [...] Non vogliono capire che l'uomo è divenuto e che anche la facoltà di conoscere è divenuta. [...] Ora tutto l'essenziale dell'evoluzione umana è avvenuto in tempi remotissimi, assai prima di quei quattromila anni che all'incirca conosciamo e durante i quali l'uomo non può essere gran che cambiato. [...] Tutta la teologia è basata sul fatto che dell'uomo degli ultimi quattro millenni si parla come di un uomo *eterno*, al quale tendono naturalmente dalla loro origine tutte le cose del mondo. Ma tutto è divenuto; non ci sono *fatti eterni*: così come non ci sono verità assolute. Per conseguenza il *filosofare storico* è da ora in poi necessario, e con esso la virtù della modestia» (trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1965, p. 16).

«Una volta lo spirito non era occupato dal pensiero rigoroso; allora la sua serietà consisteva nel dipanare simboli e forme. Le cose sono cambiate; quella serietà del simbolico è diventata la caratteristica della cultura inferiore [...]. È probabile che gli oggetti del sentimento religioso, morale ed estetico appartengano parimenti soltanto alla superficie delle cose, mentre l'uomo crede volentieri di toccare qui per lo meno il cuore del mondo; egli si inganna, perché quelle cose lo rendono così profondamente beato e così profondamente infelice, e mostra dunque qui la stessa superbia che nell'astrologia. Questa pretende infatti che le stelle del cielo girino intono al destino dell'uomo; l'uomo morale presuppone del pari che ciò che gli sta essenzialmente a cuore debba anche formare essenza e cuore delle cose. [...] Nelle epoche di civiltà rozza e primordiale l'uomo credette di conoscere nel sogno un *secondo mondo reale*; è questa l'origine di ogni metafisica. Senza il sogno non si sarebbe trovato alcun motivo di scindere il mondo. Anche la scomposizione in anima e corpo si connette con la più antica concezione del sogno, e così pure l'ammissione di una forma corporea dell'anima, cioè l'origine di ogni credenza negli spiriti o probabilmente anche della credenza negli

Dei. “Il morto continua a vivere; *perché* appare in sogno al vivo”: così si concluse allora, per molti millenni» (ivi, pp.17, 18).

«Non appena la religione, l’arte e la morale saranno descritte nel loro nascere in modo che sia possibile spiegarle pienamente senza far ricorso, né all’inizio né nel corso del procedimento, all’ipotesi di *interventi metafisici*, cesserà il più forte interesse per il problema puramente teorico della “cosa in sé” e della “apparenza”. Poiché, comunque stiano le cose, la religione, l’arte e la morale non ci fanno toccare l’“essenza del mondo in sé”; siamo nel campo della rappresentazione, nessuna “intuizione” può portarci oltre. In tutta tranquillità si lascerà alla fisiologia e alla storia della evoluzione degli organismi e dei concetti di chiedersi come la nostra immagine del mondo possa differenziarsi così fortemente dall’essenza del mondo conosciuta razionalmente» (ivi, p. 20).

«L’importanza del linguaggio per lo sviluppo della civiltà consiste nel fatto che l’uomo pose mediante il linguaggio un proprio mondo accanto all’altro, un punto che egli ritenne così saldo da potere, facendo leva su di esso, sollevare dai cardini il resto del mondo e rendersene signore. In quanto ha creduto per lunghi periodi di tempo nelle nozioni e nei nomi delle cose come in *aeternae veritates*, l’uomo ha acquisito quell’orgoglio col quale si è innalzato al di sopra dell’animale; egli credeva veramente di avere nel linguaggio la conoscenza del mondo. Il creatore di linguaggio non era così modesto da credere di dare alle cose appunto solo denominazioni; al contrario egli immaginava di esprimere con le parole la più alta sapienza sulle cose; in realtà il linguaggio è il primo gradino nello sforzo verso la scienza. *La fede nella verità trovata* è anche qui ciò da cui sono scaturite le più potenti fonti di energia. Molto più tardi – solo oggi – comincia a balenare agli uomini che essi, con la loro fede nel linguaggio, hanno propagato un mostruoso errore» (ivi, p. 21).

«Quando uno studioso della civiltà antica giura che non si accompagnerà più a uomini che credono nel progresso, ha ragione. Poiché la civiltà antica ha la sua grandezza e la sua bontà dietro di sé e l’educazione storica costringe ad ammettere che essa non potrà più rifiorire; occorre una insopportabile ottusità o un altrettanto insopportabile fanatismo per negare ciò. Ma gli uomini possono *consapevolmente* decidere di svilupparsi oltre in una nuova civiltà, mentre prima si sviluppavano inconsciamente e a caso; essi possono adesso creare migliori condizioni per la nascita degli uomini, per la loro alimentazione, la loro educazione, la loro istruzione, possono amministrare economicamente la terra come un tutto, vagliare le une con le altre e coordinare le forze degli uomini in genere. Questa nuova civiltà consapevole uccide quella antica che, considerata come tutto, ha condotto una vita inconscia da animale e da pianta; essa uccide anche la diffidenza verso il progresso: esso è *possibile*. Voglio dire: è avventato e quasi insensato credere che il progresso debba seguire *necessariamente*; ma come si potrebbe negare che esso è possibile? Per contro, un progresso nel senso e per la via della civiltà antica, non è nemmeno pensabile» (pp. 33-34).

«Questo insegnamento dell’arte oggi torna alla luce come prepotente bisogno di conoscenza. Si potrebbe rinunciare all’arte, ma con ciò non si perderebbe la capacità da essa appresa; così come si è rinunciato alla religione, ma non agli incrementi e alle elevazioni dell’animo per mezzo di essa acquisiti. [...] L’uomo scientifico è l’ulteriore sviluppo dell’uomo artistico» (p. 157).

A questo punto avevamo letto alcune importanti note di Giorgio Colli e Mazzino Montinari in “*Umano, troppo umano* nell’opera di Nietzsche” (saggio che si trova nella citata edizione italiana di *Umano, troppo umano*, Adelphi, 1965).

«La forma aforistica o comunque frammentaria, in cui si presenta *Umano, troppo umano*, è una novità che lo stacca in modo netto dagli scritti precedenti di Nietzsche. Il raffronto dei contenuti conferma questa impressione già spontanea a una prima lettura, e del resto gli studiosi dello sviluppo di Nietzsche hanno insistito molto su tale frattura. Fu anche facile darle una spiegazione, con un richiamo alle vicende personali che precedono questo libro, in particolare al raffreddamento, che divenne in seguito rottura, dell’amicizia con Wagner. [...] L’antitesi più appariscente, tra l’orizzonte di *Umano* e quello precedente, riguarda la scienza e l’arte. La preminenza che era stata concessa alla seconda, nel tempo della *Nascita della tragedia* e delle *Inattuali*, viene ora a chiare lettere data alla scienza. Ma è questa veramente una ritrattazione? In *Umano* si dichiara in modo enigmatico:

“l'uomo scientifico è l'ulteriore sviluppo dell'uomo artistico” (af. 222). E, a guardare bene, contro Wagner (che in *Umano* non è neppure nominato) non vi fu un esplicito rinnegamento; quello che vediamo è un tranquillo andare oltre. Wagner si infuriò, quando prese in mano il libro mandatogli in omaggio. La lettura non fu mai condotta a termine, e in questo momento propriamente interviene la sua rottura con Nietzsche. Si era accinto a leggere lo scritto di un discepolo e lo ritrovò ormai uscito di tutela. *Umano* segna appunto il passaggio da una fase ancora unilaterale e circoscritta del pensiero di Nietzsche, dove l'originalità e la dipendenza non si distinguono chiaramente, a una conquista di autonomia, alla risoluzione di una disarmonia interiore, mediante un approfondimento filosofico, che d'un tratto gli fa trovare un linguaggio indipendente, e porta il suo pensiero a un'ampiezza che racchiude pacificamente tutto ciò che prima gli era sembrato antinomico» (pp. 475-476).

Col ricorso alla scienza «è l'intera storia dell'uomo che dev'essere consultata. Con ciò si prende congedo dalla metafisica, che postula la fede nell'“oggetto”, nella sostanza, in genere nell'immutabile, e inoltre la fede, dal lato formale, nel sistematico; per Nietzsche poi la metafisica è rappresentata quasi esclusivamente da Schopenhauer, che è presente in ogni pagina di *Umano*, e di fronte a cui non c'è ancora astio, qui, ma allontanamento melanconico. [...] Alla base degli istinti, dell'apparente immediatezza della volontà (questo è l'attacco mortale contro Schopenhauer), stanno i giudizi primordiali dell'uomo, le sue valutazioni. L'istinto è subordinato all'intelletto, lo segue e ne è determinato. Dall'errore di giudizio discende l'innaturalità dell'istinto, e di qui la perversione della fede. È il tratto socratico di Nietzsche che vince in profondità. [...] Attraverso i frammenti postumi del periodo di *Umano* si può seguire più da vicino lo sviluppo di questi temi. Più vicino cioè alla persona di Nietzsche, perché tali scritti, presentati nella loro successione cronologica, documentano i singoli pensieri e gli stati d'animo nell'arco di questi due anni. Assistiamo così alla discussione quasi quotidiana con Schopenhauer. Anche Wagner ritorna qui di frequente; i pensieri su di lui rivelano un inesorabile approfondimento critico, ma non mostrano animosità [solo un poco alla volta Nietzsche si accorgerà di “aver corso con Wagner un pericolo mortale”... Qui vediamo] la formazione allo stato nascente del concetto di “spirito libero”» (pp. 477-478).

Come intendere allora il cammino successivo di Nietzsche? In che senso esso fu di fatto inaugurato da questa conversione, per dire in breve, dall'arte alla scienza? Abbiamo richiamato la grande crisi della cultura e del sapere segnata (come ancora è segnata) dalla opposizione tra scienza naturale e scienza storico-morale. In questo quadro abbiamo cercato di interpretare la cosiddetta fase illuministica del pensiero di Nietzsche, che tanto filo da torcere ha dato e dà tuttora agli interpreti; per lo più essa è sentita come un episodio eccentrico tra *La nascita della tragedia* e *Così parlò Zarathustra*. Non abbiamo qui intenti storiografici, nel nostro cammino a ritroso, alla ricerca dei confini della nostra anima; quello che ci muove è, per esempio, il doppio “sfondamento a Oriente” del giovane Nietzsche e del Nietzsche maturo. Però nella successione arte-scienza è il destino complessivo della civiltà e della storia umane che è in gioco nel pensiero di Nietzsche, questo è ciò che va anzitutto inteso e qualcosa ne abbiamo accennato. Ne riprendo qui qualche tratto.

Il tempo di Nietzsche è quello del trionfo del positivismo e delle contemporanee reazioni al positivismo (tra queste è menzionato ambigualmente Nietzsche medesimo: col che tutto ciò che abbiamo letto in *Umano*, *troppo umano* è di fatto emarginato e taciuto, ovvero incompreso). La grande opposizione che ancora ci appartiene nacque con la battaglia galileiana contro la cultura unitaria della Scolastica cristiana, fondata sulla Bibbia e la rivelazione. Galileo ebbe l'ardire (e la pagò cara) di stabilire: la scienza dice come vanno i cieli, non come si va in cielo. La scienza e la morale facevano divorzio. La Bibbia è un testo di morale, riguarda il bene, non il vero; per quest'ultimo bisogna ricorrere a un'altra lingua, perché la natura non è scritta con l'alfabeto ma con caratteri matematici. In sostanza non ci siamo più mossi da lì; l'Accademia Nazionale dei Lincei per esempio (la massima società scientifica italiana) si divide nelle due classi di scienze naturali e di scienze morali, che per lo più vanno ognuna per la propria strada: storici e letterati da una parte, matematici e sperimentali dall'altra, lingue diverse, differenti verità. A codificare ulteriormente questa separazione intervenne la cosiddetta scolastica cartesiana e le sue due sostanze (*cogitans* ed *extensa*) inconciliabili. Ma col tempo la seconda tese a fagocitare e ad annettersi la prima.

Il culmine di questo processo è nel grande profeta e maestro del positivismo: Auguste Comte, oggi dimenticato nella misura in cui la sua mentalità è stata così vincente da perdere nel tempo il nome dell'origine. Ricordo qui semplicemente la celebre classificazione delle scienze di Comte. Essa muove dalle due grandi sezioni della fisica inorganica (che studia i corpi bruti) e della fisica organica (che studia i corpi organizzati). In generale si va dal semplice al complesso. Così la fisica inorganica si divide in fisica celeste

(astronomia geometrica e meccanica) e fisica terrestre (fisica propriamente detta e chimica); la fisica organica si divide in biologia (anatomia e fisiologia) e sociologia (statica sociale e dinamica sociale). Raccogliendo nell'ordine le principali scienze indicate avremo: astronomia, fisica, chimica, biologia, sociologia (dal semplice al complesso, appunto). In queste cinque scienze si compendia l'intero orizzonte dell'umano sapere.

Naturalmente non può non colpire il fatto della assenza della psicologia (che poi gli allievi di Comte in qualche modo cercarono di inserire nello schema) e la risposta di Comte è per noi paradigmatica: se si tratta della psiche individuale, disse Comte, essa rientra nello studio della biologia; se si tratta della psiche storico-sociale, il suo studio rientra nella sociologia. Nascevano così le attuali "scienze umane", interamente modellate sulla mentalità scientifico-galileiana. Quindi la psicologia ricondotta per esempio alla neurologia, alle attuali neuroscienze ecc. Non a caso Husserl, combattendo la sua battaglia contro questo schema, dichiarò la psicologia "scienza delle decisioni ultime" ai fini della definizione di che cosa si deve intendere con la parola 'scienza' e di che cos'è il sapere. Oggi il confine si è ulteriormente spostato sulle scienze biologiche, che sono oggetto costante di studio a Mechrí (cfr. C. Sini, C.A. Redi, *Lo specchio di Dioniso. Quando un corpo può dirsi umano?*, Jaca Book, Milano 2018).

Se ora spostiamo lo sguardo sul versante delle scienze storico-morali, il sapere umano è ricostruito a partire dalla filologia umanistica, fino a Vico (il grande avversario di Cartesio), a Goethe, a Schiller, a Hegel, a Marx. In questo cammino è in gioco proprio ciò che, come abbiamo letto e ancora leggeremo, Nietzsche invoca come «storia dell'uomo». In proposito si può ricordare che la prima cattedra di "Storia universale" venne istituita a Jena da Goethe e affidata all'amico, poeta, storico e filosofo, Friedrich Schiller. Si veda in proposito la mia antica Dispensa *Il problema del senso della storia nella cultura tedesca da Kant a Fichte* (1969-70), reperibile nel sito on line [www.archiviocarlosini.it](http://www.archiviocarlosini.it) (pp. 150-159 ss.). Il percorso di quella Dispensa concerne anche temi e autori da noi precedentemente incontrati: Lessing, Herder, Jacobi, la polemica sul panteismo ecc.

Alla conclusione dei due versanti del sapere sopra citati troviamo Darwin e Marx (il quale avrebbe voluto dedicare *Il capitale* a Darwin, che però rifiutò – aveva già troppe grane...). Non bisogna dimenticare che Nietzsche vive negli anni di questa agitata temperie della cultura e dello spirito. Quando nell'af.1 di *Umano, troppo umano* Nietzsche parla di «chimica delle idee e dei sentimenti morali, religiosi ed estetici» (si può immaginare l'orrore di Wagner, questo grandissimo romantico in putrefazione), sa quello che dice. Le letture di Nietzsche di argomento scientifico sono ampie, profonde e costanti: Joseph Priestley (il grande chimico), Joseph Boscovitch (il grande astronomo e cosmologo), lo Hume dei saggi sulla religione naturale, donde il primo spunto della idea relativa all'eterno ritorno ecc.

Ora il punto è che sia in Darwin, sia in Marx si avvia l'idea di una grande rivoluzione nella storia della cultura, del sapere e della società, idea che metta capo a una nuova unità del sapere: qualcosa che sta ancora davanti a noi. Darwin pare che parlasse di "psicozoologia" (su questo affascinante tema rinvio al mio saggio *Darwin e la psicozoologia*, in *Incontri. Vie dell'errore, vie della verità*, Jaca Book, Milano 2013, pp. 69-86). Sulla concezione marxiana della storia abbiamo letto due passi, estremamente significativi, di Heidegger:

«La metafisica assoluta, con i rovesciamenti che ne hanno fatto Marx e Nietzsche, appartiene alla storia della verità dell'essere. Ciò che da essa proviene non può essere colpito o eliminato mediante confutazioni, ma si lascia solo assumere riportando in modo più iniziale la sua verità al riparo dell'essere stesso e sottraendola all'ambiguità delle mere opinioni umane [...] La spaesatezza diviene un destino mondiale. Per questo è necessario pensare questo destino in relazione alla storia dell'essere. Ciò che Marx, partendo da Hegel, ha riconosciuto in un senso essenziale e significativo come alienazione dell'uomo affonda le sue radici nella spaesatezza dell'uomo moderno. Questa viene provocata dal destino dell'essere nella forma della metafisica, che la consolida e nello stesso tempo la occulta come spaesatezza. Poiché Marx, nell'esperire l'alienazione, penetra in una dimensione essenziale della storia, la visione marxista della storia è superiore a ogni altra "storiografia". Ma siccome né Husserl né, per quel che vedo finora, Sartre riconoscono l'essenzialità della dimensione storica nell'essere, né la fenomenologia né l'esistenzialismo pervengono a quella dimensione in cui soltanto diventa possibile un dialogo produttivo col marxismo» (*Lettera sull'"umanismo"*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, pp. 64 e 70).

La prudenza di Heidegger («quel che vedo finora di Sartre») si rivelerà più che giustificata. Infatti Sartre farà in seguito eccome i conti col marxismo (cfr. F. Cambria, *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, ETS, Pisa 2009). In conclusione: che cosa è la storia del mondo che Nietzsche

invocava già in *Umano, troppo umano*? Chi ha diritto di raccontarla? Da Vico allo Husserl della *Krisis* la questione è aperta (e ne parlammo in un precedente Seminario).

Alla luce di questo quadro ci siamo chiesti: chi è lo Zarathustra di Nietzsche? E qui abbiamo incontrato un'altra soglia destinale del nostro percorso. Nel nome di Zarathustra si compie infatti l'ultimo "sfondamento a Oriente" e l'ultimo grande esercizio della memoria. Si sa infatti che Nietzsche si ispirò allo zoroastrismo, ai testi dell'Avesta e alla cultura iranica. Da discepolo di Schopenhauer, la grande rivoluzione culturale dell'inizio dell'Ottocento non gli era certo estranea. In un Frammento postumo del 1884 Nietzsche scrive: «Nel considerare il mondo un gioco divino e al di là del bene e del male – ho come predecessori la filosofia dei Vedanta ed Eraclito» (cfr. *Frammenti postumi 1884*, Adelphi, vol. VII, tomo II delle *Opere di F. N.*, Milano 1976, p. 182. Palesemente Nietzsche si riferisce a P. Deussen, *Das System des Vedanta*, Leipzig 1883, p. 239, dove Deussen cita «il fanciullo che gioca» di Eraclito).

Ma certamente un altro testo era familiare a Nietzsche, antico filologo, e questa è anche per noi una notazione molto importante: si tratta del *Peri philosophias* di Aristotele. Opera giovanile in 3 libri, ce ne rimangono ampi frammenti. Nel I libro Aristotele ricorda l'Avesta e la figura di Zarathustra; lo fa per celebrare Platone, il suo maestro (sebbene nel II libro critichi la dottrina delle idee), e si tratta dell'elogio più straordinario mai scritto da un discepolo. Se Zarathustra aveva annunciato la dottrina del Bene, questo annuncio tornava seimila anni dopo per bocca di Platone. Questo lo spunto da cui parte anche Nietzsche.

Il *Sulla filosofia* è oggetto di un famoso studio da parte di Werner Jaeger (*Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1964, pp. 161-220). Ne ricordiamo qualche passaggio. Aristotele pone il tema dello sviluppo storico della filosofia, ma non si limita a partire da Talete, come farà nella *Metafisica*; si spinge fino a Oriente (come a dire che Aristotele avrebbe dovuto essere il nostro primo testimone) e tratta dei sacerdoti egiziani, dei Magi, degli Orfici, della religione apollinea e della religione iranica (cfr. pp. 108-109). Egli ricorda che le stesse verità affiorano infinite volte (cfr. l'eterno ritorno!) nel corso della storia umana, a intervalli regolari (p. 170). Questi riferimenti, fa intendere Aristotele, costituiscono il patrimonio spirituale di tutta l'Accademia, che allora costituiva proprio il centro di una tendenza orientaleggiante (presagio della spedizione del grande Alessandro in Asia, inizio, come si dice, della storia del mondo: p. 172). «L'infatuazione accademica per Zarathustra fu un impeto entusiastico, simile a quello di Schopenhauer quando fece la scoperta filosofica del pensiero indiano. La coscienza storica, che la scuola aveva di sé, era esaltata dal fatto che il profeta dell'Oriente avesse già rivelato da millenni, alla sua umanità, la dottrina platonica del bene come principio divino del tutto» (p. 175: quindi, per altro verso, abbiamo fatto proprio bene a partire da Platone e dalla sua visione cosmica sotto il segno di Ananche).

Ora, Nietzsche si impadronisce della figura di Zarathustra per affidarle il capovolgimento totale della storia umana segnata dall'avvento ciclico del Bene, ogni volta instauratosi dopo grandi lotte cosmiche: lo Zarathustra di Nietzsche fa ammenda e ritratta, in accordo con la negazione spinoziana del senso "morale" (umano, troppo umano) del tutto e in accordo con *Al di là del bene e del male* (1886). Leggiamo che cosa dicono di quest'opera Colli e Montinari:

«*Al di là del bene e del male*, come avverte lo stesso Nietzsche, rappresenta il chiarimento e lo sviluppo concettuale di alcuni temi che in *Così parlò Zarathustra* avevano ricevuto una trattazione simbolica, lirica e allusiva. [...] Così va tenuto presente che entrambe le opere sviluppano temi centrali del periodo fra *Umano, troppo umano* e *La gaia scienza*, in particolare la discussione sulla natura e l'origine dei concetti morali. Sotto questa prospettiva soprattutto *Al di là del bene e del male* può rappresentare una fine, una conclusione, e lo è in ogni caso nell'esperienza intima dell'autore» (*Al di là del bene e del male, Genealogia della morale*, in *Opere di F. N.*, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 1972, p. 376).

Colli e Montinari ricordano infatti che, dopo essere caduto nella notte della follia, Nietzsche non dette mai segno di rammentare qualcosa della sua produzione posteriore ad *Al di là del bene e del male*; solo di quest'opera tentò una volta, con mano incerta, di appuntare i primi versi della poesia *Da alti monti*, che chiude appunto *Al di là del bene e del male*.

Dopo questo lungo e complesso viatico, trascrivo i passi che abbiamo letto dallo *Zarathustra*, a partire da *Del grande anelito*, alla fine della Parte terza.

«Anima mia, io ti insegnai a dire "oggi" come se fosse "un giorno" e "un tempo", e a danzare al di sopra di ogni "qui" e "lì" e "là" la tua danza circolare. Anima mia, io ti redensi da tutte le penombre;

io spazzai via da te polvere, ragni e luce crepuscolare. Anima mia, io ti nettai della piccola vergogna e della virtù meschina, e ti convinsi a star nuda davanti al sole. [...] Anima mia, io ti liberai da ogni obbedienza, riverenza e soggezione verso gli altri; io ti detti il nome “curva della necessità” e “destino”. Anima mia, io ti detti nomi nuovi e variopinti balocchi, io ti chiamai “destino” e “contorno dei contorni” e “cordone ombelicale del tempo” e “campana azzurra”. [...] Anima mia, io intendo il sorriso della tua melanconia: la tua stessa sovrabbondante ricchezza ora tende le mani desiderose! La tua pienezza guarda al di sopra di mari mugghianti, e cerca e attende; l’anelito della pienezza traboccante guarda dal cielo del tuo occhio sorridente. [...] “Non è ogni pianto un lamento? E ogni lamento un’accusa?”. Così parli a te stessa e perciò, anima mia, preferisci sorridere che sfogare il tuo dolore – sfogare in lacrime scroscianti tutto il tuo dolore per la tua pienezza e per il tormento della vite, che vuole il vignaiuolo e il falchetto del vignaiuolo! Ma se non vuoi piangere, se non vuoi sfogare nelle lacrime la tua melanconia purpurea, allora dovrai *cantare*, anima mia! – Vedi, anche io sorrido, io che ti predico: cantare un canto mugghiante, finché tutti i mari ammutoliscono, per ascoltare il tuo anelito, – finché, su muti mari anelanti, galleggi la navicella d’oro meravigliosa, attorno a cui saltellano guizzanti tutte le buone malvagie stravaganti cose – e anche molti animali grandi e piccoli e tutto quanto vada su piedi leggeri e stravaganti, tanto da poter camminare su sentieri di azzurro violetto, – verso la meraviglia d’oro, la libera navicella e il suo signore: questi però è il vignaiuolo, che attende col suo falchetto di diamante, – il tuo grande liberatore, anima mia, il senza nome – cui canti futuri troveranno un nome! E, in verità, il tuo respiro ha già il profumo di canti futuri» (*Così parlò Zarathustra*, in *Opere di F. N.*, Adelphi, Milano 1973, pp. 271-273 *passim*).

L’uomo è un ponte, non uno scopo; Zarathustra redime così tutte le cose che furono. L’uomo deve essere superato (e però «l’uomo piccolo ritorna eternamente!», p. 268). La comprensione del ciclo eterno esige nuove tavole dei valori, nuove verità. «Qui sto seduto e attendo, vecchie tavole spezzate intorno a me e anche tavole nuove, scritte solo a metà». Quando venni tra gli uomini, dice Zarathustra, li trovai convinti di sapere che cosa fossero bene e male.

«Io disturbai queste abitudini sonnacchiose, quando mi misi a insegnare: che cosa sia buono, che cosa cattivo, *non lo sa nessuno*: – a meno che non sia uno che crea! – Costui però è colui che crea la mèta dell’uomo e che dà alla terra il suo senso e il suo futuro: solo costui fa sì, *creando*, che qualcosa sia buono e cattivo. [...] Laggiù in futuri remoti non visti ancora da sogno alcuno. [...] Dove il tempo tutto mi sembrò un’irrisione beata di secondi, dove la necessità era libertà in persona, che beata si baloccava col pungiglione della libertà» (pp. 240-241).

«Là fu, anche, dove io raccolsi per strada la parola “superuomo” e che l’uomo è qualcosa che deve essere superato – che l’uomo è un ponte e non uno scopo: che si chiama beato per il suo meriggio e la sua sera, come via verso nuove aurore. [...] In verità io feci vedere loro nuovi astri e anche notti nuove; e al di sopra delle nuvole e del giorno e della notte io tesi anche, tenda multicolore, la mia risata. A loro insegnai tutti quanti i *miei* disegni e pensieri: serrare in uno e raccogliere insieme ciò che nell’uomo è frammento ed enigma e orrida casualità, – in quanto poeta, solutore di enigmi e redentore della casualità, insegnai loro a creare nell’avvenire e a redimere nella creazione tutte le cose che *furono*. Redimere il passato nell’uomo e ricreare ogni “così fu”, finché la volontà dica: “Ma così volli che fosse! Così vorrò che sia” – Questo, per loro, io chiamai redenzione, e questo soltanto insegnai a chiamare redenzione. – Adesso attendo la *mia* redenzione –, che io vada a loro per l’ultima volta. Giacché per una volta ancora io voglio andare dagli uomini: *tra* loro voglio tramontare, morendo voglio donare loro il più ricco dei miei doni! Questo l’ho imparato dal sole, che di ricchezza sovrabbonda, quando va giù: attingendo da tesori inesauribili ricolma d’oro il mare, – così che anche il più povero dei pescatori rema con remi *d’oro*! Questo io vidi, infatti, una volta, né mi saziar di lacrime al vederlo. – Anche Zarathustra vuol tramontare, come il sole: ed ecco sta qui seduto e attende, antiche tavole infrante intorno a sé, e anche tavole nuove – scritte a metà» (pp. 242-243).

L’immagine del sole e del pescatore risalgono in realtà all’af. 337 della *Gaia scienza*, che è in sé e in particolare per noi di un’importanza straordinaria. Esso reca il titolo *Umanità dell’avvenire* (come non ricordare la «religione dell’umanità» di Comte?) ed è in un certo senso il punto di arrivo di quel «filosofare storico» che, come abbiamo visto, viene invocato all’inizio di *Umano, troppo umano*. Questa «umanità dell’avvenire», si deve ora intendere, è quella medesima di cui si fa profeta Zarathustra.

«Guardando con gli occhi di un'età passata quella presente, non so trovare nell'uomo di oggi nient'altro di più notevole che la sua caratteristica virtù e malattia, detta il "senso storico". Esso è un *avvio* a qualcosa di interamente nuovo e sconosciuto nella storia: si dia a questo seme qualche secolo di più, e potrebbe venirne fuori, alla fine, un frutto mirabile, con un profumo parimenti mirabile, per il quale la nostra vecchia terra diverrebbe più gradevole ad abitarsi di quanto non lo sia stata sino a oggi. Noi del presente cominciamo appunto a creare, anello per anello, la catena di un sentimento molto possente in avvenire: difficilmente ci rendiamo conto di quel che facciamo. [...] Prendere tutto questo sulla propria anima, il più antico come il più nuovo, le perdite, le speranze, le conquiste, le vittorie dell'umanità, possedere infine tutto ciò in una sola anima e tutt'insieme stringerlo in un unico sentimento – questo dovrebbe avere come risultato una *felicità* che sinora l'uomo non ha mai conosciuto: la felicità di un dio colmo di potenza e d'amore, di lacrime e di riso, una felicità che, come il sole alla sera, non si stanca di effondere doni della sua ricchezza inestinguibile e li sparge nel mare, e come il sole, soltanto allora si sente assolutamente ricca, quando anche il più povero pescatore rema con un remo d'oro. Questo sentimento divino si chiamerebbe allora – umanità» (*La gaia scienza*, in *Opere di F. N.*, Adelphi, Milano 1965, pp. 196-197; cfr. anche C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p. 149).

Dopo il "tramonto" della Parte terza, Nietzsche sentì il bisogno di aggiungere una quarta parte allo *Zarathustra*. In essa si descriveva, per dirla con un motto heideggeriano, l'addio al pensiero che si era avuto sino ad allora e anzi l'addio a tutto un mondo e a una storia del mondo. Qui Zarathustra deve affrontare il più grande dolore e il più grande pericolo, da fronteggiare con inaudita durezza. Già nella Parte terza emerge del resto il tema della "crudeltà" di Zarathustra: «Fratelli miei, forse sono crudele? Ma io dico: a ciò che sta cadendo si deve dare anche una spinta! Tutto quanto è dell'oggi – cade, decade: e chi può aver voglia di trattenerlo! Ma io – io *voglio* anche dargli una spinta!» (*Op. cit.*, p. 255). Poi abbiamo letto, dalla Parte quarta, un passaggio decisivo. L'indovino e Zarathustra sono seduti davanti alla caverna e l'indovino dice:

«Le onde attorno alla tua montagna salgono e salgono, onde di grande afflizione e mestizia: presto solleveranno anche la tua barca e ti porteranno via». A queste parole, Zarathustra tacque, pieno di meraviglia. – «Non odi ancora nulla? continuò l'indovino: non senti lo scroscio mugghiante che vien su dall'abisso?» – Zarathustra tacque ancora una volta e si mise in ascolto: ed ecco che udì un lungo, lungo grido, che i baratri lanciavano l'uno all'altro e rinviavano altrove, perché nessuno di loro lo voleva trattenere: tanto male faceva il suo suono. «Tu, profeta di sciagure, disse infine Zarathustra, questo è un grido d'aiuto, il grido di un uomo, che forse giunge da un mare di tenebre. Ma che mi importano le sventure degli uomini! L'ultimo mio peccato, quello che mi è stato risparmiato, tu sai come si chiama?» – «*Compassione!*» Rispose l'indovino col cuore traboccante e alzò ambo le mani – Zarathustra, io vengo per indurti al tuo ultimo peccato!» » (*Op. cit.*, p. 293).

Siamo così alla conclusione del cammino. Le considerazioni in proposito mi paiono chiaramente delineate e segnalate negli ultimi due Cartigli (n. 44 e n. 45). Ognuno può renderle oggetto, se lo desidera, di una riflessione personale.