

UN MOMENTO DELL'ECLISSI DEL SOGGETTO: F. NIETZSCHE di Giovanni Rocci

92

Nella filosofia del Novecento vengono da più parti mossi profondi attacchi al concetto di 'soggetto', tra i quali particolarmente ampio ed efficace è stato quello condotto da Nietzsche. In queste pagine si vogliono appunto indicare alcuni nodi del suo cammino verso il superamento del soggetto come ente metafisico e il suo rovesciamento-trascendimento in una processualità (la Volontà di potenza) che si configura come trascendentalità¹ rispetto alla molteplicità degli enti. Nella *Nascita della tragedia* la negazione del soggetto è ancora sotto il segno di Schopenhauer: gli enti sono il prodotto dell'esondanza creatrice dell'Uno promigenio, del travaglio della dionisiaca Volontà, come vita universale da cui i soggetti nascono e a cui tornano. Quale filo conduttore nella multiforme e desultoria tematica nietzschiana può appunto essere individuato il rapporto Essere-Enti, Identità-Differenza, ove la soggettività ha realtà solo in quanto considerata nella sua coesistenzialità all'Essere, in quanto differenza coesenziale all'Identità e necessaria dimensione empirica della trascendentalità (Volontà di potenza).

Nel periodo che va dal 1873 allo *Zarathustra*, il periodo del 'filosofo come medico della cultura', il problema del soggetto non viene accantonato, anzi le considerazioni psicologiche nelle opere di questi anni sembrano insistere proprio sulla soggettività e le sue maschere, però dall'83 il problema riprende la curvatura che era nella *Nascita della tragedia*, fino al rovesciamento del soggetto nella trascendentalità del processo.

Due punti preli all'esame del problema in questione. Primo. "Se abbandoniamo l'anima, 'il soggetto', viene a mancare il presupposto di qualunque 'sostanza'. Si acquistano *gradi dell'essere*, si perde l'essere. Critica della 'realtà': dove conduce la '*maggior o minor realtà*', la gradazione dell'essere in cui crediamo?"².

Queste parole chiariscono perfettamente che, per l'Autore, non ha senso parlare di un fondamento metafisico, essenziale e stabile, della realtà, perché questa si può solo concepire stratigraficamente, in un cammino continuo verso il profondo, ove non si troverà mai lo zoccolo duro del fondamento. Allora si capisce perché può aver senso parlare di soggetto negli anni 1873-'83, dalla prospettiva psicologica di 'medico della cultura', ma non dai livelli ontologici profondi del Meriggio o della Volontà di potenza, cui Nietzsche giungerà dallo *Zarathustra* in poi.

Secondo: "*Esoterico-esoterico*. 1. Tutto è volontà contro volontà. 2. Non c'è affatto una volontà. 1. Casualismo. 2. Non c'è qualcosa come causa-effetto" (VIII-1, pp. 176-7). Questo frammento postumo dell'estate 1886-autunno

1887 è estremamente importante, prima che il suo contenuto, per l'esigenza metodologica che esso imprime, non tenendo conto della quale ogni lettura nietzschiana diventa fuorviante.

Nietzsche evidenzia in questo frammento un doppio registro di lettura delle sue opere: da una parte le espressioni più facilmente accessibili da un punto di vista psicologico, rivoluzionarie rispetto alla filosofia accademica e ai consolidati atteggiamenti sociali dell'epoca, espressioni insomma che potevano far terra bruciata di duemila anni di menzogne; dall'altra, invece, un linguaggio più sottile, più profondo, non comunicabile a tutti, riguardante l'individuo nella sua intimità, al di sotto di ogni maschera, fin nella sua ineffabilità mistica. Questa duplicità di lettura, che sola può spiegare certe patenti contraddizioni ove si pongano le espressioni di Nietzsche una accanto all'altra sullo stesso piano, può essere invece interpretata stratigraficamente come una successione di piani che di più in più approfondiscono la dimensione psichica, passando da un linguaggio logico-concettuale ad uno simbolico, il cui culmine è lo *Zarathustra*, sino al silenzio del *'Mittag'* e dall'assoluta solarità della *unio mystica* – di cui si parlerà più avanti a proposito dei frammenti 24 [241] e 26 [308]. Nella sua biografia di Nietzsche, Lou Andreas-Salomè usa per ben otto volte la qualifica di religioso e di mistico per il filosofo e la sua opera: in questa direzione va letto "esotericamente" Nietzsche, ed egli lascia nei suoi scritti dei precisi segni in questo senso, ai quali va data una rilevanza indispensabile per la comprensione dell'intera opera. Le pagine che seguono hanno lo scopo di mostrare, con accenni tematici, il cammino di Nietzsche dal superamento dell'io e del mondo a una trascendentalità che coimplica in sé l'io e il mondo.

Converrà in primo luogo commentare una breve poesia, posta in appendice alla *Gaia scienza*, nella quale si rilevano quasi programmaticamente i temi che urgono nelle profondità della psiche nietzschiana e che formeranno poi i piloni portanti dell'intero suo discorso:

Qui me ne stavo e attendevo, – nulla attendevo.
al di là del bene e del male, ore della luce
godendo, or dell'ombra, tutto semplice gioco,
E mare e meriggio, tutto tempo senza meta,
e d'improvviso, amica! ecco che l'Uno divenne Due
e *Zarathustra* mi passò vicino. (V-2, p. 274)

Commentare distesamente questa poesia significa commentare tutta l'opera di Nietzsche, se ne può fare solo un breve cenno. Quasi emblematicamente il titolo, "Portofino", nel cui naturale ambiente la poesia deve essere nata, viene cambiato definitivamente in "Sils Maria", il luogo dove sei anni prima, nel 1881, l'Autore aveva avuto l'intuizione dell'eterno ritorno, volendo probabilmente riportare con ciò la poesia al clima psicologico del *Wiederkunft*, alla ripetizione eterna che, in quanto tale, diventa immobilità senza tempo. È strano che non si dia alcun rilievo al segnale che l'Autore apertamente pone davanti al lettore, dicendo di aver avuto tale intuizione "600 piedi al di là dell'uomo e del tempo [...] lungo il lago di Silvaplana attraverso i boschi; presso una possente roccia che si levava in figura di piramide" (VI-3, p. 344).

Senza amplificare troppo i significati simbolici del testo, si può qui ricordare che “per la coscienza religiosa del primitivo, la durezza, la ruvidità e la permanenza della materia sono una ierofania. Non v'è nulla di più immediato e di più autonomo nella pienezza della sua forza, e non v'è nulla di più terrificante della roccia maestosa, del blocco di granito audacemente retto. *Il sasso, anzi tutto, è*. Rimane sempre se stesso e perdura [...] La roccia gli rivela qualche cosa che trascende la precarietà della sua condizione umana: un modo di essere assoluto”.³

Già dal titolo si è dunque portati in una rarefatta immobilità oltre il tempo ed il divenire, rafforzata poco dopo dal ‘nulla attendevo’, immobilità che costituisce il fondamento del divenire, ‘tutto semplice gioco’. Luce e ombra, bene e male sono il *Weltspiel*, il comporsi e scomporsi delle forme, del molteplice che è come la cresta dell’onda schiumosa eternamente riassorbita nell’immoto mare. Nietzsche indica essere in uno stato che è al di là della coscienza dicotomizzante, al di là della polarità e delle opposizioni, nell’estaticità meridiana –‘tempo senza meta’, quindi tempo senza tempo, immobilità eterna della pienezza dello spirito, nella solarità piena dell’oltrepassamento, dello *ueber* che congiunge insieme *uebermensch* e *uebermut*, ove il divenire è ‘tutto semplice gioco’ che trasvaluta luce e ombra identificandole. È questa una posizione che sarà rara nello *Zarathustra*, dove prevale la separazione degli opposti e il rifiuto o la scotomizzazione della polarità inferiore, che solo in qualche rarissimo istante si compone in simboli di integrazione –per esempio, nell’aquila con il serpente inanellato al collo– e che qui si esprime nella composizione di mare e meriggio, di profondità cthonia e di spirito, di basso e alto, ombra e luce. Questa unità primigenia e indistinta origina la dualità, “l’Uno divenne Due”, sia in senso ontologico che psicologico: è uno sdoppiamento della personalità di Nietzsche da cui nasce il suo *alter ego* Zarathustra, e insieme è l’origine della molteplicità fenomenica dall’Uno primordiale, con un tratto che risale alla *Nascita della tragedia*, ove per la prima volta Nietzsche avanza l’idea della soggettività e dell’individuazione come illusione. Appunto il superamento della soggettività può essere un *leitfaden* nel desultorio intreccio del pensiero nietzschiano.

Prima di Cartesio, scrive Nietzsche (VI-2, p. 60), si poneva l’io, il soggetto, come la condizione del pensare e, sostanzializzando il soggetto grammaticale nel concetto di anima, si intendeva il pensare come “un’attività per la quale un soggetto *deve* essere pensato come causa”; è da Cartesio che “ci si domandò se non fosse vero caso mai il contrario: ‘penso’ condizione, ‘io’ condizionato; ‘io’ dunque soltanto una sintesi che viene fatta dal pensiero stesso”. Di più, “il corpo, la cosa, il ‘tutto’ costruito dall’occhio suscita la distinzione tra un fare e uno che fa; colui che fa, la causa del fare intesa in maniera sempre più sottile, ha infine permesso il sorgere del ‘soggetto’” (VIII-1, p. 129). E ancora più esplicitamente “‘Causa’ ed ‘effetto’: con una considerazione psicologica, si tratta della fede che si esprime nel *verbo*, attivo e passivo, fare e patire. Ciò significa: c’è stata in precedenza la separazione dell’accadere in un fare e in un patire, la supposizione di un agente. Dietro a ciò si nasconde la fede nell’*autore, come se, togliendo dall’‘autore’ tutto il fare, l’autore stesso con-*

tinuasse a esistere. Ciò che così induce a credere” è sempre la ‘rappresentazione dell’io’. Tutto l’accadere è stato interpretato come ‘fare’: con la mitologia di un essere corrispondente all’io” (VIII-1, p. 239).

Sono parole importanti, perché indicano che il soggetto nasce dal ritaglio eidetico che il senso della vista compie nella fluidità di una forza che è all’origine stessa del divenire: è una specie di ‘fede’ che divide il verbo fare in attivo e passivo, quindi in agente e paziente, in soggetto e oggetto, ma prima di ogni astrazione vi è la continuità di un principio che coinvolge soggetto e oggetto e li ‘gioca’ ambedue. Questo è il principio dell’ermeneutica, inteso in senso forte e proprio, giacché intendere l’ermeneutica come interpretazione soggettiva di un *interpretandum* significa banalizzare il suo significato ontologico. *Hermenéia* significa accogliere un messaggio che viene da altrove, non dal soggetto che è puro ascolto di esso: è la Totalità, è il gioco cosmico che gioca i giocatori. È l’assolutizzazione di una prospettiva fra le tante possibili che ha fatto inventare il soggetto (VIII-1, p. 148), e quindi ha fatto scambiare come essenza e causa ciò che è solo un ‘segno mnemonico’, una ‘formula di abbreviazione’. Dall’astrazione ‘soggetto’ conseguono i concetti di sostanza e di anima, ma se si toglie quello, rimangono solo gradi della realtà, intensità di forza, un “grado di sentimento della vita e della potenza”. Infatti, ‘soggetto’ è il “nostro credere in un’*unità* attraverso tutti i diversi momenti di altissimo sentimento della realtà, [...] è la finzione derivante dall’immaginare che molti stati *uguali* in noi siano opera di un solo sostrato” (VIII-2, pp. 115-6). E in un frammento del maggio-luglio 1885 –poi cancellato nel manoscritto– si legge: “Intendere la ‘persona’ come ‘*illusione* [...] una volontà di potenza attraversa le persone” (VII-3, p. 216).

Si è visto che il concetto di volontà è espressione ‘essoterica’, qualcosa che riguarda gli strati più alti della psiche, gli strati più di superficie, un discorso razionale sulla liberazione da duemila anni di menzogne ebraico-cristiane, ma che non coinvolge ancora gli strati simbolici più profondi. Il volere, insomma, è una finzione pratica, un’illusione, come quella “di colui che esce dalla sua camera in quel preciso minuto in cui il sole esce dalla sua, e che dice: *io voglio* che sorga il sole” (VI-1, p. 93).

Già nel 1886, Nietzsche aveva condotto a fondo la sua critica del soggetto (VI-2, pp. 20-2). Infatti, egli dice, se si scompone “il processo che si esprime nella proposizione ‘io penso’” si giunge a una serie di asserzioni che è impossibile giustificare: che sia ‘io’ a pensare, che debba esistere in generale qualcosa che pensi, che ‘pensare’ sia l’effetto di qualcosa che ne è pensato come causa, e infine che io sappia cosa significa pensare –evidentemente perché, essendo io a pensare, dovrei sdoppiarmi nel me che pensa e nel me che pensa il pensiero. “Un pensiero viene quando è ‘lui’ a volerlo, e non quando ‘io’ lo voglio; cosicché è una *falsificazione* dello stato dei fatti dire: il soggetto ‘io’ è la condizione del predicato ‘penso’. Esso pensa”, pur se “già con questo ‘esso pensa’ si è fatto anche troppo: già questo ‘esso’ contiene un’*interpretazione* del processo e non rientra nel processo stesso”. E Nietzsche conclude che “forse un bel giorno ci si abituerà ancora, anche da parte dei logici, a cavarsela senza quel piccolo ‘esso’ (nel quale si è volatilizzato l’onesto, vecchio io) (VI-2, pp. 20-2).

Si torna così al discorso già fatto sul soggetto in terza persona che gioca i soggetti in prima persona, pur se l'Autore sottolinea che la forma pronominale è ancora in qualche modo un residuo di quella mentalità che ritaglia e isola dal divenire del processo un suo particolare momento, per intenderlo come l'agente e la sua causa del processo stesso. In realtà l'io è legato all'astrarre denotativo del linguaggio, mentre la profonda concretezza è costituita dal processo stesso nel suo farsi, nel suo divenire che sta prima di ogni pensiero e parola 'sul' divenire perché, come insegna Zarathustra, il corpo "non dice 'io', ma fa 'io'" (VI-1, p. 34). Infatti: "come sorgono la sfera prospettivistica e l'errore? In quanto, mediante un essere organico, non un essere, *ma la lotta stessa vuole conservarsi, vuole crescere e vuole essere consapevole di sé*. Ciò che noi chiamiamo 'coscienza' e 'spirito' è solo un pezzo e strumento, con 'cui' non un soggetto, ma *una lotta vuole conservarsi*" (VIII-1, p. 31).

Se il soggetto è solo un'astrazione logica e grammaticale, priva di fondamento ontologico, esso è una pura maschera che, nella rigidità dei suoi lineamenti, delimita una forma che occulta in sé una beanza, un' *abyssos*, letteralmente 'senza fondo'. Il significato della maschera, anche se poche volte vi fa esplicito accenno, è fondamentale in Nietzsche, sia in senso psicologico che ontologico. "Tutto ciò che è profondo ama la maschera; le cose più profonde hanno per l'immagine e l'allegoria perfino dell'odio" (VI-2, p. 46). Come si vedrà più avanti, il termine ultimo di questa autentica *nekya* che è la filosofia nietzschiana è costituito dal silente abisso apofatico in cui ogni forma è disolta, e la via che conduce all'abisso passa proprio attraverso la negazione della sostanzialità dell'io, il quale anziché soggetto si scopre molteplicità di maschere che occultano la vertigine dell'Abisso come non-Fondamento.

Nietzsche racchiude le profondità della psiche nella maschera, è il 'pudore' a voler così, anche di fronte a se stessi (VI-2, p. 46), e qui pudore significa, evidentemente, l'antitesi' come il 'giusto travestimento' che copre l'assoluta beanza, la vertigine del non-Fondamento che è alla radice di ogni 'io'. "Ogni spirito profondo ha bisogno di una maschera: e più ancora, intorno a ogni spirito profondo cresce continuamente una maschera [...] vuole una sua maschera" (VI-2, pp. 46-7), perché sa che nessuna sua espressione è l'oggettivazione fedele di un'essenza che non esiste, bensì è solo un labile segno tracciato nel Nulla, nel senso eckartiano del *Nicht*, il Nulla delle determinazioni, il vuoto del buddhismo Zen, non il Nulla nullificante, il Niente. Infatti, "talvolta la follia stessa è la maschera per un sapere infelice troppo certo" (VI-2, p. 194), ove la follia è la luce dell'occhio che è giunta a fissare il Nulla. Il viandante —il *Wandervogel*, il *Vogeelfrei* di cui parla Nietzsche in altre pagine— è colui che non si attiene alla terra ferma delle certezze razionali, ma erra verso il profondo, e per questo coglie una molteplicità di maschere, stratiformi come le profondità della psiche: "una maschera ancora! una seconda maschera!" (VI-2, pp. 196-7). Questo tema del costante approfondimento di qualcosa che si rivela al di là di ogni possibilità di determinazione e di fissione è un tipico tema mistico, e Nietzsche annota: "sarebbe curioso che un qualche mistico non avesse già osato con se stesso qualcosa di simile" (VI-2, p. 46). Questo è proprio l'intento che sta attuando l'Autore!

La profondità e il vuoto individuale diventano profondità e vuoto cosmici, perché togliere le maschere dell'io significa togliere le maschere del Nulla di cui l'io è contessuto, perché non si tratta più del pudore dell'io, ma dello stesso discorso filosofico che vorrebbe gettare un colpo di sonda nelle profondità dell'essere: "l'eremita non crede che un filosofo –posto che un filosofo sia sempre stato, prima di tutto, un eremita– abbia mai espresso in libri le sue intime ed estreme opinioni: non si scrivono forse libri al preciso scopo di nascondere quel che si custodisce dentro di sé? –dubiterà, anzi, che un filosofo *possa* avere in generale 'estreme e intime' opinioni, pensando invece che ci sia in lui, dietro ogni caverna, una caverna ancora più profonda– un mondo più vasto, più strano, più ricco al di sopra di una superficie, un abisso sotto ogni fondo, sotto ogni 'fondazione'. Ogni filosofia è la filosofia di proscenio –questo è un giudizio da eremita: 'V'è qualcosa di arbitrario nel fatto che *costui* si sia arrestato *qui*, abbia rivolto lo sguardo indietro e intorno a sé, non abbia *qui* scavato più profondamente e abbia messo in disparte la vanga– c'è pure qualcosa di sospetto in tutto ciò'. Ogni filosofia *nasconde* anche una filosofia; ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera" (VI-2, pp. 200-1).

Se la maschera è l'irrigidimento della *zoe* universale nella forma del *bios* individuale, allora la vita, come continuo e fluente divenire delle forme, è il gioco cosmico di Dioniso, il cui mitologema esprime la contraddittorietà tra la maschera, l'oggettivazione, e il pullulare fantasmatico delle immagini della vitalità primordiale, chiaramente al di fuori di ogni disegno teleologico, come Nietzsche sottolinea con un riferimento a Spinoza (VII-2, p. 243) che non è privo di significato per quanto si dirà nel seguito. Dioniso, il dio della maschera e insieme delle polarità opposte, "spinge al divenire, alla voluttà del far divenire, cioè del creare e del distruggere. Il divenire, sentito e interpretato dall'interno verso l'esterno, sarebbe il costante creare di un essere insoddisfatto, straricco, infinitamente teso e compresso, di un dio che supera il tormento dell'essere solo con un costante mutare e trasformare: la parvenza è una sua redenzione momentanea, raggiunta in ogni istante; il mondo è un avvicinarsi di divine visioni e redenzioni nella parvenza" (VIII-1, p. 103).

Nel divino gioco del mondo, realtà e illusione sono il medesimo perché manca alla realtà qualsiasi fondamento sostanziale che renda possibili le differenziazioni, ma tutto si muta in tutto: "'Illusione', come la intendo io, è la vera e unica realtà delle cose, ciò a cui soltanto spettano tutti i predicati esistenti, e che si può indicare nel modo relativamente migliore con tutti i predicati, cioè anche con quelli opposti. Con il termine però non si esprime nient'altro che la sua *inaccessibilità* ai procedimenti e alle distinzioni logiche: quindi 'illusione' in rapporto alla 'verità logica' –che è però essa stessa possibile solo in un mondo immaginario. Un nome preciso per questa realtà sarebbe la 'volontà di potenza', se viene designata dall'interno, e non in base alla sua inafferrabile e fluida natura proteiforme" (VII-3, p. 341). Ma si è visto che la stessa "volontà" è un'indicazione essoterica, che deve essere abbandonata per qualcosa di più profondo: il pensiero nietzschiano è un progressivo andare dalla definibilità razionale della parola e delle forme alla loro negazione, alla perdita del soggetto come fondamento dell'apparire, alla mediazione di divenire ed

essere nell'eterno ritorno a bruciare di ogni forma e di ogni ombra, che sola può delineare la forma, nella solarità piena del mezzogiorno. È questo il cammino che si sta cercando qui di ripercorrere. Lo spirito, la luminosità creativa nascono dall'indifferenziazione dionisiaca: "bisogna avere ancora un caos dentro di sé per partorire una stella danzante" (VI-1, p. 11), e il *Weltspiel* è assimilato all'eterno rifrangersi della risacca, infatti "giocavano in riva al mare –ecco, venne l'onda e trascinò via nel suo fondo i loro giuochi: e ora piangono. Ma la stessa onda deve portare loro nuovi trastulli, e nuove variegiate conchiglie rovesciare ai loro piedi" (VI-1, p. 114).

La creatività dionisiaca "che crea la meta dell'uomo e che dà alla terra il suo senso e il suo futuro" (VI-1, p. 241), permettendo di "serrare in uno e raccogliere insieme ciò che nell'uomo è frammento ed enigma e orrida casualità" (VI-1, p. 242), non ha solo la valenza psicologica dell'immaginazione attiva, in senso junghiano, ma anche la dimensione ontologica di un pan-demonio di forze –di dèi, *daimones*, nel linguaggio simbolico dello *Zarathustra*– che creano e distruggono i mondi, come Shiva che danzando crea e distrugge il Tutto col suo eterno immoto sorriso: "Dove il divenire tutto mi sembrò una danza e un ilare scherzo di dèi, e il mondo sciolto e sfrenato e rifluente in se stesso: –come l'eterno sfuggirsi e cercarsi di molti dèi, come beato contraddirsi, udirsi di nuovo, di nuovo appartenersi di molti dèi: –Dove il tempo tutto mi sembrò un'irrisione beata di secondi, dove la necessità era la libertà in persona" (VI-1, p. 241. Cfr. anche VII-1, II, pp. 234-5).

98

"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" (VII-2, p. 182), precisa Nietzsche, con un richiamo al pensiero posteriore ai *Veda* che evidenzia come il suo rapporto con la cultura indiana sia più importante di quanto sembri⁴, mentre la notissima immagine, nella terza metamorfosi (VI-1, p. 24), del fanciullo divino eracliteo (B 52, *aiòn pàis esti pàizon*, ma che forse Nietzsche interpreta isolandola alquanto dal contesto del *logos*) vuole significare il *puer*, come avvenire in potenza, casualità pregna di futuro e stato anteriore alla colpa, pura innocenza, contrapposto al *senex*, "assiso su un'alterigia antica", custode dell'ordine e del bene e del male. Il divenire della 'realtà-illusione' è "tutto semplice gioco, tutto tempo senza meta"!

Nietzsche continua il suo cammino, procede ancora di caverna in caverna, verso le profondità dell'*Abgrund*, dove la dimensione logico-discorsiva della psiche ancora non distingue e separa, ma gli opposti sono enantiodromicamente uniti. È molto importante, per la corretta lettura dei testi, valutare giustamente la posizione dell'Autore sull'Essere, che è rifiutato se inteso come fondamento metafisico del divenire e della temporalità, come 'un mondo dietro il mondo', ma non come l'ineliminabile polarità del molteplice. Quello di Nietzsche è il problema di Parmenide, ma Parmenide letto dopo le esigesi di Schawabl e Untersteiner, vale a dire il problema della coesistenzialità di Uno e Molteplice, di *aletheia* e *doxa*, come per l'Uno e la Diade indefinita di grande-piccolo in Platone: per il filosofo tedesco la realtà (molteplicità) è illusoria se assolutizzata e logicamente definita, ma acquista il suo statuto ontologico se viene considerata in uno con l'Essere che si fa con essa e mediante essa. L'U-

no e il Moltepllice sono soltanto astrazioni di un unico divenire: questo è il significato del *Wiederkunft*, nella duplicità dei sentieri opposti ma circolarmente convergenti e delle 'cose' (*Dinge*) che li percorrono (VI-1, p. 192).

Dell'Unità che si sdoppia nella Dualità (Molteplicità) si è già detto a proposito della poesia *Sils-Maria* (Cfr. anche VII-1, I, p. 144), ma è importante che in un frammento, scritto tra il 1886 e il 1887, si legga: "Imprimere al divenire il carattere dell'essere —è questa la suprema *volontà di potenza*. [...] Che *tutto ritorni*, è l'estremo *avvicinamento del mondo del divenire a quello dell'essere: culmine della contemplazione*" (VIII-1, p. 297). La volontà di potenza, nel suo significato esoterico, è l'esondanza creatrice dionisiaca, che come unità e molteplicità insieme, vive nel cosmo e nelle infinite maschere ove Dioniso si individua nell'*Augenblick*. Ma ad un livello di maggiore profondità, nella tettonica di cui si diceva all'inizio, come è possibile toccare l'immediatezza dell'attimo, in cui si attua, come si vedrà, l'unione ex-statica uomo-mondo? Quando la struttura cosmo-ontologica del Ritorno viene sussunta nell'attimo della decisione e il cerchio si identifica con il punto, il punto mistico della solarità piena del *Mittag*! "Tutto va, tutto torna indietro, eternamente corra l'anno dell'essere. Tutto crolla, tutto viene di nuovo connesso; eternamente l'essere si costruisce la medesima abitazione. Tutto si diparte, tutto torna a salutarsi; eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'essere. In ogni attimo comincia l'essere; attorno ad ogni 'qui' ruota la sfera 'là'. Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell'eternità" (VI-1, pp. 265-6).

Il testo è fondamentale e andrebbe accuratamente commentato, ma nell'economia del presente scritto si possono dire alcune cose essenziali. In primo luogo è evidente il persistente richiamo all'essere e alle trasformazioni del tutto, che costituiscono la casa dell'essere, che in tal modo non è metafisicamente al di là del divenire, ma vi si identifica, perché il divenire è l'anello stesso dell'essere. Ogni punto discreto del tempo è rivelativo dell'essere, di tutto l'essere, quindi ogni istante è l'eternità e lo spazio è abolito in una sfera che ovunque è centro, cioè punto. Interessante notare, per capire l'atteggiamento di Nietzsche, che l'immagine dell'essere, o divinità, come sfera, *cujus centrum ubique, circumferentia nusquam*, viene —tralasciando autori posteriori tra i quali Eckhart, che il Masini ha mostrato esser molto noto a Nietzsche— da Bonaventura di Bagnorea (*Itinerarium*, V, 8) che la riprende da Alanus ab Insulis (*Regulae*, VII) e la cui prima radice è nel *Liber XXIV philosophorum* (prop. 2).

Il superamento del tempo nell'eternità forma uno dei motivi ricorrenti dello *Zarathustra*, la "profonda profonda eternità" della notte, quando il mondo è "più profondo che nei pensieri del giorno" (VI-1, pp. 278 e 393), e costituisce il prodromo immediato della *unio mystica* che sarà il successivo strato di profondità di questo *descensus ad inferos* rappresentato dal cammino di Nietzsche. Ma prima si vorrebbe qui sottolineare un ultimo frammento sul problema dell'essere: "il vuoto, l'uno; l'immoto, il pieno, la sazietà, il nulla-volere —e questo sarebbe il male *per me*. insomma: il sonno senza sogno" (VII-1, I, p. 198), ove si vede con chiarezza che l'Autore respinge l'Identità, ma nella sua assolutezza metafisica, in sé, senza la Differenza, come l'unità vuota e indeterminata del sonno senza la determinatezza immaginale dei contenuti onirici. Di questo

doppio registro interpretativo dell'essere bisogna tener conto per giungere al cuore del pensiero nietzschiano.

L'eterno ritorno dell'identico, il più abissale dei pensieri, l'*anulus aeternitatis* si apre, nella sua profondità ulteriore, all'*Abgrund*, che è insieme *Ungrund*, in cui si perde ogni determinatezza, ogni singolarità, ogni differenziazione di soggetto e oggetto, di uomo e mondo, e la cui rivelazione simbolica più profonda sarà, nello *Zarathustra*, la luce senz'ombra del Meriggio. Due frammenti sono particolarmente importanti per capire la mistica del Meriggio: "il nuovo senso di potenza: la condizione mistica, la razionalità più limpida, più temeraria come via che porta ad essa [...]. Scopo vero e proprio di ogni filosofare è la *intuitio mystica*" (VII-2, pp. 193 e 211).

La razionalità limpida e temeraria del *Versucher* è lo strumento per poter liberare il terreno da 'duemila anni di menzogne', aprire la via al *Freigeist*, permettere il volo del *Vogelfrei*, ma lo scopo più profondo rimane la possibilità di attingere l'Attimo in cui si contrae l'Eterno, e il soggetto in quanto tale si perde nel Soggetto in terza persona dell'unione ex-statica uomo-mondo, possibile appunto attraverso l'*intuitio mystica*. Alcune tra le più celebri pagine dello *Zarathustra* esprimono simbolicamente tale evento, ma occorre permettere che la mistica della luce: "Luce io sono: ah, fossi notte! Ma questa è la mia solitudine, che io sia recinto di luce" (VI-1, p. 127), è la mistica di Angelus Silesius, non quella di William Blake o di Robert Browning ove nell'abisso dell'anima, che è l'abisso stesso di Dio, come scrive Silesius nel *Cherubinischer Wandersmann* (I, 68), insidono il negativo, il male, la naturalità. In Nietzsche soggetto e oggetto si perdono nell'unità della luce, che è attributo divino, è Dio stesso, ma la luce viene identificata unilateralmente con l'*ueber*, con l'oltrepassamento – "ma io vivo nella luce mia propria, io ribevo in me stesso le fiamme che da me erompono" (VI-1, p. 127)– e del soggetto combusto alla fiamma dello spirito resta solo la tensione verso il trascendimento, verso l'oltre. Questo atteggiamento inflattivo, che continuamente scotomizza e rinnega il proprio opposto tenebroso, condurrà Nietzsche alla psicosi dell'ultimo decennio della sua vita: ma questo sarebbe altro e diverso discorso!

È in uno dei capitoli fondamentali dello *Zarathustra*, nel *Mezzogiorno*, che l'Autore sembra meglio esprimere l'unità ex-statica uomo-mondo e il superamento della soggettività, ove l'uomo e il mondo sono per lui il divino stesso, quando "l'ardente meriggio dorme sui campi [e] il mondo è perfetto [...]. È volato via il tempo? Non cado? Non sono caduto –ascolta! nel pozzo dell'eternità? [...] Non divenne proprio ora perfetto il mondo? Rotondo e maturo? [...] Così parlò Zarathustra, e si alzò dal suo giaciglio accanto all'albero, come da straniante ebbrezza: ed ecco, il sole era ancora diritto sul suo capo" (VI-1, pp. 335-7).

Questa *trance* di Zarathustra che dorme pur se "i suoi occhi rimasero aperti" (VI-1, p. 334) e l'anima "continua a cader giù dentro pozzi profondi" (VI-1, p. 336), può esser rettamente intesa come estasi mistica. Estasi che non costituisce però uno stato permanente della condizione di *Uebermensch*, perché Zarathustra, dopo uno strano contraddittorio con la sua anima, riprende il cammino e "quando la sua ora è venuta", con la barba ormai bianca, invoca: "su, vieni su, grande meriggio!" (VI-1, p. 397).

A questo punto il percorso di Nietzsche potrebbe considerarsi concluso, ma con il suo tipico metodo del rovesciamento-trascendimento, la puntualità mistica dell'“attimo” viene inverata in una Totalità che, ancora una volta, si presenta come Unità della Molteplicità, il *Selbst*, secondo che è indicato nel canto zaraturstiano *Dei dispregiatori del corpo*, costituente il rovesciamento della singolarità empirica, del soggetto come mera formula logico-grammaticale, in un soggetto in terza persona, –la Volontà di potenza, il processo stesso, ma senza l'interpretante, (VI-2, p. 21), specificherà Nietzsche più tardi– che lo trascende e lo comprende insieme. Ma di ciò si è già detto.

Per capire tale *kenosis* della soggettività occorre inoltre sottolineare la maggiore profondità dell'immagine rispetto alla parola. Nello *Zarathustra* la parola permette, solo con molta approssimazione, di indicare l'inesprimibile: “Non son forse, parole e suoni, arcobaleni e parvenze di ponti tra ciò che è separato dall'eternità? [...] Per me –come potrebbe esistere un al-di-fuori-di-me? Non esiste un fuori! Ma questo noi lo dimentichiamo in ogni suono che emettiamo [...]. Il parlare è una follia bella: con esso l'uomo danza su tutte le cose” (VI-1, p. 265), e più avanti: “Canta! non parlare più –non sono le parole, tutte, fatte per i greci? non mentono tutte le parole per chi è lieve!” (VI-1, p. 282). Ma questo è il silenzio mistico, quel silenzio che la *ratio* rompe quando pretende capire ciò che non può: “Noi collochiamo una parola là dove comincia la nostra ignoranza, dove non possiamo vedere oltre, per esempio la parola ‘io’ [...] queste saranno forse le linee dell'orizzonte della nostra conoscenza, ma non ‘verità’” (VIII-1, p. 175) e l'uomo della maschera “si serve delle parole per tacere e per celare ed è inesauribile nello sfuggire alla comunicazione” (VI-2, p. 46). “Dapprima *immagini* –spiegare come le immagini sorgono nello spirito. Poi *parole*, applicate alle immagini” (VII-2, p. 49). “Spiegare come le immagini sorgono nello spirito”: è questo un punto essenzialissimo per capire Nietzsche e l'interpretazione che qui ne viene delineata.

Scriva l'Autore in due frammenti dell'inverno 1882-83, quindi coevi alla prima parte dello *Zarathustra*: “Non sono le *nostre* prospettive quelle in cui vediamo le cose; ma sono le prospettive di un essere della nostra specie, ma *più grande: noi guardiamo nelle immagini che egli vede*. [...] Dietro i tuoi pensieri o sentimenti sta il tuo corpo e il tuo sé nel corpo: la *terra* incognita. Perché hai *questi* pensieri e questi sentimenti? Con essi il tuo sé nel corpo *vuole* qualcosa” (VII-1-I, pp. 149, 212). Le immagini non vengono, dunque, dall'esperienza –non c'è un “fuori di me”, si è già visto– sono le forme di un essere della stessa specie dell'uomo, ma “più grande”, vale a dire trascendente e insieme immanente all'uomo, che l'Autore chiama “Sé” (*Selbst*). Il Sé sta “nel” corpo, il che significa che le immagini non sorgono dal corpo, ma sono possibili in quanto attraversano la corporeità: esse sono, per usare un termine di Jung, “psicodi”, cioè sono psichiche in quanto radicate nella naturalità. Allora è da riconoscere che il soggetto si nega inverandosi nel Sé, in una Totalità che è determinatezza, molteplicità, naturalità, ma insieme unità eternamente oltre. In una parola: trascendentalità.

Prima di terminare sarà opportuno esaminare alcuni passi dello *Zarathustra* in cui Nietzsche parla del Sé, per chiarirne meglio il concetto. Dopo aver

detto che il corpo è “una grande ragione” e lo spirito “una piccola ragione”, strumento dell’altra (VI-1, p. 34), egli scrive: “Strumenti e giocattoli sono il senso e lo spirito: ma dietro di loro sta ancora il Sé [...]. Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto –che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo” (VI-1, p. 34), esso parla attraverso il corpo e l’io, anzi è ambedue, in quanto comprende in sé superandoli il soggetto fisico e quello metafisico. Il Sé può allora essere inteso come l’Abisso della totalità di senso, che comprende la coscienza ma anche infinitamente la sopravanza perché è oltre le definizioni e le articolazioni della coscienza stessa, è luce e tenebra insieme, la profondità da cui la coscienza emerge ma anche la sommità a cui essa tende, perché, come è detto nella *tabula smaragdina*: “*Quod est inferius, est sicut quod est Superius, et quod est Superius est sicut quod est inferius ad perpetranda miracula Rei Unius*” come le parole di Mefistofele, quando Faust si appresta a scendere nel regno delle Madri: “*Versinke denn! Ich koennt auch sagen: steige! ‘s ist einerlei*”.

¹ Per questa espressione, usata in una particolarissima accezione, cfr. G. Rocci *La maschera e l’abisso. Una lettura junghiana di Nietzsche*, Bulzoni, Roma 1999, pp. 257-60, 278.

² VIII-2, p. 115. Le traduzioni dei testi citati e la numerazione dei volumi sono quelle da: F. NIETZSCHE, *Opere*, Adelphi, Milano 1964 sgg.

³ M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1954, p. 222.

⁴ Sia permesso rinviare a G. Rocci, op. cit., pp. 174-5, 177-8.