

Martin Heidegger

**Saggi
e discorsi**

**biblioteca di filosofia
Mursia**

MARTIN HEIDEGGER

Saggi e discorsi

A cura di Gianni Vattimo

MURSIA

Titolo originale: *Vorträge und Aufsätze*
Traduzione dal tedesco di Gianni Vattimo

© Copyright 1954 by Verlag Günther Neske Pfullingen
© Copyright per la traduzione italiana 1976 U. Mursia editore
Proprietà letteraria riservata - *Printed in Italy*
1875/AC - U. Mursia editore - Via Tadino, 29 - Milano

CHI È LO ZARATHUSTRA DI NIETZSCHE?

Sembra una cosa facile rispondere a questa domanda. Nietzsche stesso infatti ci fornisce la risposta, in enunciati chiari, anzi evidenziati dal corsivo. Tali enunciati si trovano nell'opera di Nietzsche che è dedicata espressamente alla figura di Zarathustra. Il libro consiste di quattro parti, è stato scritto negli anni 1883-85 e si intitola: *Così parlò Zarathustra*.

Nietzsche ha voluto accompagnare questo libro con un sottotitolo, che suona: *Un libro per tutti e per nessuno*. « Per tutti » non vuol dire certo: per chiunque, per il primo venuto. « Per tutti » significa: per ogni uomo in quanto uomo, per ognuno ogni volta e nella misura in cui arriva a considerarsi, nella propria essenza, come degno di pensarsi (*denkwürdig*). « ... e per nessuno » significa: per nessuno che appartenga alla schiera dei curiosi affluiti da ogni parte, che si inebriano per questa o quella parte o frase isolata del libro, e si fanno prendere ciecamente dalla vertigine del suo linguaggio che è insieme canto e grido, ora riflessivo ora irruento, spesso elevato e talvolta terra terra, invece di mettersi decisamente sulla strada di quel pensiero che qui cerca la propria espressione.

Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno. In che strano modo questo sottotitolo si è venuto rivelando giustificato e legittimo — ma in un senso esattamente rovesciato — nei settant'anni che sono passati dalla prima apparizione del libro. Questo è diventato un libro per tutti, e d'altra parte non è apparso fino ad oggi nessuno che fosse all'altezza di pensare l'idea fondamentale di questo libro e di misurare tutta la portata della sua comparsa. Chi è Zarathustra? Se leggiamo con attenzione il titolo dell'opera vi possiamo scorgere un'indicazione: *Così parlò Zarathustra. Zarathustra parla. È un parlatore. Di che tipo? Un oratore popolare o magari un predicatore? No. Il parlatore Zarathustra è un Fürsprecher, un portavoce e un avvocato*. In questo termine incontriamo una parola molto antica della lingua tedesca, e invero essa ci si presenta con un senso molteplice. « Für », propriamente, significa « vor », davanti. Il termine *Fürtuch* è usato ancora oggi, in alemanno, per indicare il grembiule. Il *Fürsprech*, l'intercessore, parla dinnanzi agli altri e guida il discorso. Ma « für » significa anche: a favore di, in difesa di. Il *Fürsprecher* è infine colui che interpreta e spiega ciò di cui e per cui parla.

Zarathustra è un avvocato in questo triplice senso. Ma che cosa proclama (*spricht vor*)? In favore di chi parla? Che cosa si sforza di interpretare? Zarathustra è forse un avvocato qualunque di una causa qualunque,

o invece è il portavoce di quell'unica cosa che anzitutto e sempre si rivolge all'uomo?

Verso la fine della terza parte di *Così parlò Zarathustra* c'è un pezzo intitolato « *Il convalescente* » (*Der Genesende*). Il convalescente è Zarathustra. Ma che cosa significa, qui, convalescente? Il verbo *genesen* (guarire, ricuperare la salute), è lo stesso che il verbo greco *νέσται, νόστος*. Questo verbo significa « tornare a casa »; la nostalgia è la pena della lontananza, il dolore di chi è via da casa. « Il convalescente è colui che si raccoglie per tornare a casa, cioè per dirigersi alla dimora del suo destino (*Bestimmung*). Il convalescente è in cammino verso se stesso, così che può dire di sé chi egli sia. Nella pagina citata, il convalescente dice: « Io, Zarathustra, l'avvocato della vita, l'avvocato della sofferenza, l'avvocato del circolo... ».

Zarathustra parla a favore della vita, della sofferenza, del circolo e questo egli proclama. Questi tre termini: « vita - sofferenza - circolo » sono connessi, sono la stessa cosa. Se fossimo in grado di pensare rettamente questi tre termini come una sola e identica cosa, saremmo anche capaci di presentire di chi Zarathustra sia l'avvocato e chi egli stesso, in quanto tale avvocato, possa essere. Certo potremmo, a questo punto, tagliar corto con una spiegazione grossolana, e dire, con una esattezza a suo modo incontestabile, che « vita » significa, nel linguaggio di Nietzsche, la volontà di potenza come carattere fondamentale di tutto ciò che è, e non soltanto dell'uomo. Che cosa significhi « sofferenza », poi, Nietzsche lo spiega in questi termini: « Tutto ciò che soffre vuol vivere » (*Werke*, ed. Naumann, VI, 469), cioè tutto quello che è nel modo della volontà di potenza. Questo vuol dire: « Le forze formatrici si urtano » (XVI, 151). Il « circolo » è il segno dell'anello (*Ring*) il cui lottare (*Ringen*) ritorna su se stesso e così ottiene (*erringt*) sempre il ritorno dell'uguale.

In questa prospettiva Zarathustra si presenta come il portavoce del fatto che ogni essente è volontà di potenza, la quale, come volontà creatrice che urta contro se stessa, soffre, e così vuole se stessa nell'eterno ritorno dell'uguale.

Con questa formula abbiamo dato, come si dice in linguaggio scolastico, una definizione dell'essenza di Zarathustra. Questa definizione possiamo scrivercela, impararcela a memoria e tirarla fuori quando l'occasione lo richieda. Possiamo persino documentare ulteriormente la definizione citando quelle frasi dell'opera di Nietzsche che, evidenziate dal corsivo, dicono chi Zarathustra sia.

Nel già ricordato testo de « *Il convalescente* » (VI, p. 314), leggiamo: « *Tu* (cioè Zarathustra) *sei il maestro dell'eterno ritorno...!* ».

E nella prefazione generale dell'opera (n. 3) è detto:

« *Io* (ossia Zarathustra) *vi insegno il superuomo* ».

Secondo queste frasi, Zarathustra, il portavoce, è un « *maestro* ». Manifestamente, egli insegna due cose: l'eterno ritorno dell'uguale e il superuomo. Solo che non si vede immediatamente se e come queste due cose che egli insegna si connettano. Tuttavia, anche se il nesso si chiarisse, rimarrebbe ancora problematico stabilire se noi ascoltiamo il portavoce, se

impariamo da questo maestro. Senza un tale ascoltare e imparare non possiamo mai sapere veramente chi Zarathustra sia. Non basta quindi mettere insieme delle frasi, dalle quali risulta che cosa il portavoce e maestro dice di se stesso. Dobbiamo fare attenzione a come egli dice queste cose, in quale occasione e con quale intenzione. La parola decisiva: « Tu sei il maestro dell'eterno ritorno »; non è Zarathustra che la dice a se stesso. Gliela dicono i suoi animali. Essi sono subito nominati all'inizio della prefazione dell'opera, e poi più chiaramente alla fine della stessa prefazione (n. 10). Qui è detto: « ... mentre il sole stava nel pieno meriggio... si mise a scrutare il cielo — aveva infatti udito sopra di sé lo stridio acuto di un uccello. Ecco, un'aquila volteggiava in larghi circoli per l'aria, ad essa era appeso un serpente, non come una preda ma come un amico: le stava infatti inanellato al collo ».¹ In questo misterioso abbraccio presentiamo già in che modo inespresso nel volo circolare dell'aquila e nelle spire del serpente si intreccino il circolo e l'anello. Così brilla l'anello che si chiama *anulus aeternitatis*: sigillo e anno dell'eternità. Nella visione dei due animali appare ciò a cui essi, volando in cerchio e avvolgendosi a spirale, si ricollegano. Non sono loro a produrre il circolo e l'anello, ma vi si inseriscono per avere così la propria essenza. Nella visione dei due animali appare ciò che sta a cuore a Zarathustra nel suo scrutare il cielo. Perciò il testo continua:

« Sono i miei animali! », disse Zarathustra, e poi rise di cuore.

L'animale più orgoglioso sotto il sole e l'animale più intelligente sotto il sole — erano in volo per esplorare il terreno.

Volevano sapere se Zarathustra è ancora vivo. E in verità, vivo io ancora? ».

La domanda di Zarathustra mantiene tutta la sua portata solo se intendiamo l'indeterminato termine « vita » nel senso di « volontà di potenza ». Zarathustra chiede: la mia volontà corrisponde a quella volontà che, come volontà di potenza, regge e domina tutto l'essente?

I suoi animali vogliono conoscere l'essere di Zarathustra. Egli si domanda se è ancora, cioè se è già, quello che autenticamente è. In una nota postuma relativa a *Così parlò Zarathustra* (XIV, 279) si legge:

« Ho io il tempo di *aspettare* i miei animali? Se sono i miei animali, sapranno trovarmi. Silenzio di Zarathustra ».

Così i suoi animali, nel passo riportato de « *Il convalescente* », gli dicono quel che segue, e che dobbiamo badare a non intendere solo in riferimento alle parole in corsivo. Essi dicono:

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

Così viene in luce che Zarathustra deve anzitutto *divenire* quello che

¹ Qui e dopo, le citazioni da *Così parlò Zarathustra* sono sempre date nella traduzione italiana di M. Montinari, Milano, Adelphi, 1968 (N.d.C.).

è. Davanti a tale divenire, Zarathustra indietreggia, spaventato. Lo spavento serpeggia in tutta l'opera che a lui è dedicata. Questo spavento determina lo stile, e il procedere esitante e sempre di nuovo rallentato dell'intera opera. Questo spavento soffoca in Zarathustra ogni sicurezza e ogni arroganza fin dall'inizio del cammino. Chi, in tutti i suoi discorsi spesso a prima vista arroganti e che sovente sono solo ebbri, non ha colto fin da principio e non risente di continuo questo spavento, non potrà mai sapere chi è Zarathustra.

Se Zarathustra deve prima diventare il maestro dell'eterno ritorno, non potrà cominciare immediatamente con questo insegnamento. Perciò, all'inizio del suo cammino, si incontra un'altra parola: « *Io vi insegno il superuomo* ».

Nella parola « superuomo » dobbiamo anzitutto allontanare tutte le risonanze false e svianti che l'accompagnano nella mentalità comune. Con il termine « superuomo » Nietzsche non indica per nulla un esemplare particolarmente perfetto dell'uomo attuale. Né intende una specie di uomini che metta da parte ciò che è umano ed eriga a legge il puro arbitrio e a regola una sorta di furia titanica. Il superuomo è invece, prendendo il termine esattamente alla lettera, quell'uomo che va oltre l'uomo così com'è stato e com'è, soltanto per portare finalmente l'uomo attuale in quella sua essenza che ancora gli manca e stabilirlo in essa. Una nota postuma relativa allo Zarathustra (XIV, 271) dice:

« Zarathustra non vuol perdere nulla del passato dell'umanità, vuole gettare ogni cosa nel crogiuolo ».

Ma donde viene il grido che fa appello al superuomo? Perché l'uomo così com'è e com'è stato non è più sufficiente? Perché Nietzsche riconosce il momento storico in cui l'uomo si accinge ad accedere al dominio della terra nella sua totalità. Nietzsche è il primo pensatore che, nella prospettiva della storia universale quale si configura per la prima volta, pone la domanda decisiva e la pensa fino in fondo in tutta la sua portata metafisica. La domanda suona: l'uomo in quanto tale, nel suo essere quale si è determinato fino ad oggi, è preparato ad assumere il dominio della terra? Se non lo è, quali mutamenti deve subire, in modo che possa « assoggettare » la terra e così adempiere la parola di un antico Testamento? Non occorrerà che l'uomo attuale sia portato oltre se stesso, perché possa adeguarsi a questo compito? Se è così, il « super-uomo » rettammente inteso non potrà essere il prodotto di una fantasia sfrenata e degenerata, capace solo di precipitarsi nel vuoto. Neanche si può, tuttavia, scoprire la sua natura ricorrendo alla storia attraverso un'analisi dell'epoca moderna. Non possiamo quindi in alcun modo cercare la fisionomia essenziale del superuomo in quelle figure che, come funzionari supremi di una superficiale e malintesa volontà di potenza, vengono spinte ai gradi più alti delle sue varie forme di organizzazione. Una cosa dovremmo subito notare: questo pensiero, che è rivolto a pensare la figura di un maestro che insegna il super-uomo, concerne noi, concerne l'Europa e la terra intera, non soltanto ancora oggi, ma soprattutto domani. La cosa sta così, e non importa che si accetti o si respin-

ga questo pensiero, che lo si trascuri o che se ne costruiscano delle erronee imitazioni. Ogni pensiero essenziale fa la sua strada intatto attraverso tutti i suoi partigiani e i suoi oppositori.

Occorre dunque che impariamo anzitutto ad imparare dal maestro, fosse pure solo a porre problemi che vanno oltre di lui. Solo così avremo un giorno esperienza di chi sia lo Zarathustra di Nietzsche, o non lo sapremo mai.

Resta da considerare, invero, se il domandare oltre il pensiero di Nietzsche possa essere uno sviluppo e una prosecuzione di tale pensiero, o non debba piuttosto risolversi in un passo indietro.

E resta da vedere, preliminarmente, se questo « indietro » indichi solo un passato definibile in termini storiografici, che si tratterebbe di riprendere e rinnovare (ad esempio l'epoca di Goethe), oppure se tale « indietro » rimandi a un già-stato (*Gewesen*), il cui cominciamento attende ancora un pensiero rammemorante (*Andenken*) che lo faccia diventare un inizio, inizio che l'ora mattutina fa apparire.

Ma per ora limitiamoci a prender notizia di poche cose provvisorie a proposito di Zarathustra. Possiamo farlo nel modo più appropriato se cerchiamo di seguire i primi passi di quel maestro che egli è. Egli insegna in quanto mostra. Egli guarda avanti, nell'essenza del super-uomo, e lo cala in una figura visibile. Zarathustra è solo il maestro, non ancora il super-uomo stesso. E, a sua volta, Nietzsche non è Zarathustra, ma colui che domanda e cerca di immaginare l'essere di Zarathustra.

Il superuomo va oltre il tipo dell'uomo quale si è determinato fino ad oggi, e quindi è un passaggio, un ponte. Per poter seguire, imparando, il maestro che insegna il superuomo, occorre — per rimanere nella metafora — che arriviamo al ponte. Possiamo pensare il passaggio in un modo relativamente completo se teniamo presenti tre cose:

1. Ciò da cui colui che passa si allontana.
2. Il passaggio stesso.
3. Il luogo dove va colui che passa.

Questo terzo elemento è ciò a cui noi, e anzitutto colui che passa, e prima ancora il maestro che lo deve mostrare, dobbiamo guardare. Se manca la pre-visione del « verso dove », il passare oltre resta senza guida, e ciò da cui colui che passa deve staccarsi rimane nell'indeterminato. D'altra parte, però, ciò verso cui colui che passa è chiamato a dirigersi si mostra in piena luce solo quando egli vi è arrivato. Per colui che passa, e ancor più per colui che, come maestro, deve mostrare il passaggio, cioè per Zarathustra stesso, il « verso-dove » rimane sempre in una lontananza. La lontananza rimane. In quanto rimane, essa rimane in una vicinanza, cioè in quella vicinanza che custodisce il lontano come lontano, perché pensa al lontano e si volge verso di esso. La vicinanza rimmemorante del lontano è ciò che la nostra lingua chiama *Sehnsucht*, nostalgia.

Nella parola *Sehnsucht* noi vediamo erroneamente una connessione con il « cercare » (*suchen*) e il « sentire un impulso ». Ma l'antica parola

Sucht significa: malattia, sofferenza, dolore (ad esempio in *Gelbsucht*, itte-
rizia; *Schwindsucht*, mal sottile, tisi).

La nostalgia è il dolore della vicinanza del lontano.

Il luogo verso cui va colui che passa è quello a cui si volge la sua nostalgia. Colui che passa e già colui che lo mostra, il maestro, è, come sappiamo, sulla via del ritorno alla sua essenza più propria. È il convalescente. Nella terza parte di *Così parlò Zarathustra*, al pezzo intitolato « *Il convalescente* » segue immediatamente il brano intitolato « *Della grande nostalgia* ». In questo brano, che è il terzultimo della terza parte, l'intera opera *Così parlò Zarathustra* raggiunge il suo apice. In una nota postuma (XIV, 285), Nietzsche osserva:

« Un divino soffrire è il contenuto della terza parte di *Zarathustra* ».

Nel brano « *Della grande nostalgia* » Zarathustra parla con la propria anima. Secondo la dottrina di Platone, che è rimasta basilare per tutta la metafisica occidentale, nel dialogo dell'anima con se stessa risiede l'essenza del pensare. Esso è il λόγος, ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ὁ σκοπῆ: il parlante raccoglimento che l'anima stessa percorre nel suo cammino verso di sé, tutt'intorno alle cose che essa vede (*Teeteto*, 189 e; cfr. *Sofista*, 263 e).

Zarathustra pensa, in dialogo con la propria anima, il suo « pensiero più abissale ». (« *Il convalescente* », n. 1; cfr. III, « *La visione e l'enigma* », n. 2). Zarathustra comincia il brano « *Della grande nostalgia* » con queste parole:

« 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" la tua danza circolare ».

Le tre parole « oggi », « un tempo » e « un giorno », sono scritte maiuscole e poste tra virgolette. Esse indicano i caratteri fondamentali del tempo. Il modo in cui Zarathustra le pronuncia indica ciò che, d'ora in poi, Zarathustra dovrà dire a se stesso nel fondo del suo essere. Che « un giorno » e « un tempo », futuro e passato, sono come l'« oggi ». Ma l'oggi è dal canto suo come il passato e l'avvenire. Tutte e tre le fasi del tempo convergono come l'uguale verso l'uguale, in un unico presente, in un continuo « ora ». Il continuo « ora » la metafisica lo chiama eternità. Anche Nietzsche pensa le tre fasi del tempo a partire dall'eternità come continuo « ora ». Ma la continuità non consiste per lui in uno stare, ma in un ritorno dell'uguale. Zarathustra, quando insegna questo detto alla sua anima, è il maestro dell'eterno ritorno dell'uguale. Questo ritorno è l'inesauribile pienezza della vita gioiosa e dolorosa. Ad essa è rivolta « la grande nostalgia » del maestro dell'eterno ritorno dell'uguale.

Per questo « la grande nostalgia » si chiama anche, nello stesso brano, « la nostalgia della pienezza ».

« La grande nostalgia » vive soprattutto di ciò da cui attinge l'unica consolazione, cioè la fiducia. Il posto della più antica parola *Trost*, consolazione (a cui si accostano: *trauen*, aver fiducia; *zutrauen*, fidarsi) è stato preso dal termine *Hoffnung*, speranza. « La grande nostalgia » che anima

Zarathustra lo dispone a sentire e determina in lui la sua «più grande speranza».

Ma che cos'è che giustifica in lui questa speranza, che cosa lo porta verso di essa?

Qual è il ponte che gli permette di passare là dove sta il superuomo e che, nel passare, gli consente di allontanarsi dall'uomo attuale, così che possa liberarsi di lui?

Un aspetto della peculiare architettura di *Così parlò Zarathustra*, l'opera che è destinata a mostrare il passaggio, è il fatto che la risposta a questa domanda si trova nella seconda parte, preparatoria, dell'opera. Qui, nel brano «*Delle tarantole*», Nietzsche fa dire a Zarathustra:

«Giacché: *che l'uomo sia redento dalla vendetta* — questo è per me il ponte verso la speranza suprema e un arcobaleno dopo lunghe tempeste».

Come questo suona singolare e strano rispetto all'opinione comoda che ci si è fatta della filosofia di Nietzsche! Non è forse Nietzsche il predicatore della volontà di potenza, l'ispiratore della politica della violenza e della guerra, della furia della «bestia bionda»?

Le parole «che l'uomo sia redento dalla vendetta» sono addirittura in corsivo nel testo. Il pensiero di Nietzsche pensa alla liberazione dallo spirito di vendetta. Il suo pensiero vorrebbe servire a uno spirito che, in quanto libertà dal desiderio di vendetta, precede ogni semplice movimento di fraternizzazione, ma anche ogni voler-solo-punire, uno spirito che sta prima di ogni sforzo per la pace e ogni attività di guerra, e che non ha da fare con quello spirito che vuole fondare e garantire la *pax*, la pace, attraverso trattati. L'ambito di questa libertà dalla vendetta è altrettanto lontano dal pacifismo, dalla politica della forza e dalla neutralità fondata sul calcolo prudente. È parimenti estraneo alla debolezza che lascia andare le cose per il loro verso e alla fuga davanti al sacrificio, e così pure è lontano dalla cieca volontà di fare e di agire ad ogni costo.

In questo spirito di libertà dalla vendetta rientra il preteso atteggiamento di libertinismo intellettuale (*Freigeisterei*) di Nietzsche.

«*Che l'uomo sia redento dalla vendetta*». Se prendiamo in considerazione anche solo approssimativamente questo spirito di libertà come il tratto fondamentale del pensiero di Nietzsche, l'immagine che di lui ci si è fatta finora e che continua a circolare ne risulta necessariamente distorta.

«Giacché: *che l'uomo sia redento dalla vendetta* — questo è per me il ponte verso la speranza suprema», scrive Nietzsche. Con ciò egli manifesta nello stesso tempo, nel linguaggio proprio di un nascondere che prepara, in quale direzione sia orientata la sua «grande nostalgia».

Ma che cosa intende qui Nietzsche per vendetta? In che consiste, secondo lui, la redenzione dalla vendetta?

Ci accontenteremo di gettare un po' di luce su queste due questioni. Questa luce ci permetterà forse di vedere più chiaramente il ponte che, per questo pensiero, deve condurre dall'uomo attuale al superuomo. Con il passaggio, viene anche in chiaro ciò verso cui colui che passa si dirige.

Potrà allora apparirci piú chiaro in che misura Zarathustra, come avvocato della vita, della sofferenza e del circolo, sia anche il maestro che insegna insieme l'eterno ritorno e il superuomo.

Perché dunque la redenzione dalla vendetta ha tutto questo decisivo peso? Dove dimora il suo spirito? Nietzsche ci risponde nel terzultimo brano della seconda parte di *Così parlò Zarathustra*. È intitolato: « *Della redenzione* ». In esso si legge:

« *Lo spirito di vendetta: amici, su nient'altro finora gli uomini hanno meglio riflettuto, e dov'era sofferenza, sempre doveva essere una punizione* ».

Con questa frase, la vendetta viene collegata fin da principio a tutta la riflessione condotta fino ad ora dall'uomo. La riflessione a cui qui si allude non è una riflessione qualunque, ma quel pensare entro il quale sta e si muove il rapportarsi dell'uomo a ciò che è, all'essente. In quanto l'uomo si rapporta all'essente, egli si rappresenta l'essente in riferimento al fatto che esso è, al che cosa è e al come è, al come potrebbe e dovrebbe essere; o, piú brevemente: quanto al suo essere. Questo rappresentare [*Vorstellen: porre davanti*] è il pensiero.

Secondo la frase di Nietzsche, questo rappresentare è finora determinato dallo spirito di vendetta. Gli uomini considerano il loro rapporto, così determinato, verso ciò che è, come ciò che vi è di meglio.

Comunque l'uomo possa rappresentarsi l'essente in quanto tale, egli se lo rappresenta sempre in riferimento al suo essere [all'essere dell'essente]. Con questo riferimento, egli va sempre già al di là dell'essente e in direzione dell'essere. « Al di là » si dice in greco *μετά*. Per questo, ogni rapportarsi dell'uomo all'essente come tale è in sé metafisico. Quando Nietzsche concepisce la vendetta come lo spirito che impregna e determina il rapporto dell'uomo all'essente, egli pensa fin da principio la vendetta in termini metafisici.

La vendetta non è qui una questione morale, e la redenzione dalla vendetta non è un compito proposto all'educazione morale. Né si può pensare che la vendetta e il desiderio di vendetta rimangano qui oggetti della psicologia. Nietzsche vede l'essenza e la portata della vendetta in termini metafisici. Ma che cosa significa, in generale, vendetta?

Se ci atteniamo anzitutto, con la necessaria larghezza di prospettiva, al significato letterale della parola, possiamo trovare in esso una indicazione. *Rache* (vendetta), *rächen* (vendicare), *wreken*, *urgere* significano: urtare, spingere, spingere innanzi, inseguire, dar la caccia a. In che senso la vendetta è un dar la caccia? Invero, essa non cerca semplicemente di catturare qualcosa e di prenderne possesso. E nemmeno cerca semplicemente di uccidere ciò di cui è in caccia. La caccia che conduce la vendetta è fin da principio un contrapporsi a ciò su cui vuole vendicarsi. Essa vi si contrappone in questo senso, che abbassa il suo opposto al fine di porsi, di fronte a ciò che è abbassato, in posizione di superiorità e di restaurare così il proprio valore (*Geltung*), ritenuto l'unico valido. La sete di vendetta è infatti ispirata dal sentimento di chi è vinto e ha subito un danno. Negli anni in cui

creava *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche scrisse questa nota:

« Consiglierei a tutti i martiri di riflettere se non sia per caso la sete di vendetta che li ha spinti al passo estremo » (XII³, p. 298).

Che cos'è la vendetta? Possiamo ora dire provvisoriamente: la vendetta è quel dar la caccia che si contrappone e che abbassa il suo opposto. E' questo dar la caccia dovrebbe esser quello che regge e compenetra tutta la riflessione passata e presente, ogni rappresentazione che nel passato e oggi l'uomo si è fatto dell'essente quanto al suo essere? Se lo spirito di vendetta possiede tutta la portata metafisica che si è detta, bisogna che essa sia visibile nella costituzione della metafisica. Per arrivare a vederla in questo modo, almeno in una certa misura, esaminiamo secondo quale impronta essenziale appare l'essere dell'essente entro la metafisica moderna. Questa impronta essenziale dell'essere si esprime in una forma classica attraverso poche frasi che Schelling ha scritto nel 1809 nelle sue *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*. Le tre frasi suonano:

« In ultima e suprema istanza, non c'è altro essere che il volere. Il volere è l'essere originario (*Urseyn*) e solo a questo (il volere) si applicano tutti i predicati di quello (dell'essere originario): assenza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, affermazione di sé. Tutta la filosofia è solo uno sforzo di trovare questa espressione suprema » (F.W.J. Schelling, *Philosophische Schriften*, vol. I, Landshut 1809, p. 419).

Schelling pensa che i predicati che il pensiero della metafisica attribuisce fin dai tempi più remoti all'essere si trovano, nella loro forma ultima e suprema, e perciò perfetta, nel volere. Tuttavia la volontà di questo volere non è intesa qui come una facoltà dell'anima umana. La parola « volere » indica qui l'essere dell'essente nella sua totalità. Questo essere è volontà. Ciò suona strano alle nostre orecchie; e di fatto lo è, finché ci restano estranei i pensieri fondamentali che reggono la metafisica occidentale. E a loro volta questi ci restano estranei finché, invece di pensarli davvero, ci limitiamo a darne delle esposizioni. Si possono ad esempio chiarire in modo storiograficamente esatto le tesi di Leibniz sull'essere dell'essente, senza tuttavia davvero pensare nulla di ciò che egli pensava quando definiva l'essere dell'essente in base alla monade come unità di *perceptio* e *appetitus*, come unità del rappresentare e del tendere, ossia come volontà. Ciò che Leibniz pensava, trova espressione presso Kant e Fichte in quella volontà razionale su cui mediteranno, ognuno a suo modo, Hegel e Schelling. La stessa cosa ha in mente Schopenhauer quando intitola la sua opera principale *Il mondo* (non l'uomo) *come volontà e rappresentazione*. La stessa cosa pensa Nietzsche quando riconosce l'essere originario dell'essente come volontà di potenza.

Il fatto che qui, in generale, l'essere dell'essente appaia dovunque come volontà non dipende dalle opinioni che alcuni filosofi si sono fatte sull'essente. Che cosa questo apparire dell'essere come volontà davvero significhi, non è un problema che potremo mai risolvere con l'erudizione; questo significato lo si può scoprire solo in un pensare che domanda, lo si

può apprezzare (*würdigen*) nella sua dignità di problema (*Fragwürdigkeit*) solo assumendolo come ciò che è da-pensare (*zu-Denkendes*), custodendolo così, come il pensato (*Gedachtes*), nella memoria (*Gedächtnis*).

L'essere dell'essente appare nella metafisica occidentale, ed è da essa propriamente espresso, come volontà. Ora, l'uomo è uomo in quanto pensando si rapporta all'essente e così è tenuto nell'essere. Il pensiero deve conformemente, nella sua essenza propria, corrispondere a ciò a cui si rapporta, cioè all'essere dell'essente come volontà.

Ma, secondo la parola di Nietzsche, il pensiero del passato e di oggi è determinato dallo spirito di vendetta. Come pensa dunque Nietzsche l'essenza della vendetta, tenuto conto che egli pensa metafisicamente?

Nella seconda parte di *Così parlò Zarathustra*, nel già menzionato brano « *Della redenzione* », Nietzsche fa dire al suo Zarathustra:

« Ma questo, soltanto questo, è la vendetta stessa: l'avversione della volontà contro il tempo e il suo "così fu"».

Il fatto che una definizione dell'essenza della vendetta metta in evidenza in essa il suo carattere di contrarietà e di opposizione, e quindi ciò che in essa è avversione e voler-contro (*Widerwille*), corrisponde bene a quel peculiare dar la caccia che abbiamo prima indicato come caratteristico della vendetta. Ma Nietzsche non dice semplicemente che la vendetta è avversione. Questo è vero anche dell'odio. Nietzsche dice: la vendetta è avversione (*Widerwille*) della volontà (*Wille*). Ma « volontà » è il termine che indica l'essente nella sua totalità, e non soltanto il volere dell'uomo. Nella caratterizzazione della vendetta come « avversione (*Widerwille*) della volontà », il suo dar la caccia che si oppone rimane fin da principio all'interno del rapporto all'essere dell'essente. Che la cosa stia così diviene chiaro se facciamo attenzione a ciò contro cui è diretta l'avversione della vendetta. La vendetta è « l'avversione della volontà contro il tempo e il suo "così fu" ».

A una prima, e anche a una seconda e a una terza, lettura di questa definizione dell'essenza della volontà, la relazione, sottolineata, tra la vendetta e « il tempo » non può che apparire sorprendente, incomprensibile e in definitiva arbitraria. Non può essere diversamente, se non si riflette più a fondo su quel che significa qui il termine « tempo ».

Nietzsche dice: la vendetta è « l'avversione della volontà contro il tempo... ». Non dice: contro qualcosa di temporale. E neppure: contro un particolare carattere del tempo. Dice semplicemente: « avversione contro il tempo... ».

È vero che immediatamente seguono le parole « contro il tempo e il suo "così fu" ». Ciò però significa: la vendetta è l'avversione contro il « così fu » nel tempo. Si osserverà giustamente che al tempo non appartiene solo il « così fu », ma, in modo altrettanto essenziale, il « così sarà » e ugualmente il « così è ora »; giacché il tempo non è definito solo dal passato, ma anche dal futuro e dal presente. Se quindi Nietzsche sottolinea in modo particolarmente accentuato, nel tempo, il « così fu », vuol dire che, nella sua caratterizzazione dell'essenza della vendetta, egli non ha di mira il

tempo come tale, ma il tempo in una prospettiva particolare. Ma che ne è del tempo? Il tempo va. E va in quanto passa (*vergeht*). Ciò che viene, nel tempo, non viene mai per rimanere, ma per andare. E per andar dove? Nel passare (*Vergehen*). Quando un uomo muore, per dire che « è deceduto », diciamo che « ha dato l'addio al temporale ». Temporale è sinonimo di ciò che passa.

Nietzsche definisce la vendetta come « l'avversione della volontà contro il tempo e il suo "così fu" ». Questa ulteriore specificazione non mette in evidenza un particolare carattere del tempo lasciando in secondo piano gli altri due, in un modo unilaterale, ma caratterizza il tratto fondamentale del tempo nella sua specifica e complessiva essenza temporale. Con lo « e » nell'espressione « il tempo e il suo "così fu" », Nietzsche non ci indirizza verso la semplice aggiunta di un particolare carattere del tempo. Lo « e » qui equivale a un « cioè ». La vendetta è l'avversione della volontà contro il tempo, e cioè contro il passare e il suo carattere di cosa passeggera (*sein Vergänglichches*). Questo è per la volontà qualcosa contro cui essa non può nulla, e contro cui il suo volere urta continuamente. Il tempo e il suo « così fu » è la pietra d'inciampo, che la volontà non può rovesciare. Il tempo come passare è l'avverso di cui la volontà soffre. Soffrendo in tal modo, la volontà diventa essa stessa sofferenza per il passare, sofferenza che vuole allora il proprio passare e vuole quindi, in generale, che tutto sia degno di passare. L'avversione contro il tempo abbassa ciò che è passeggero. Ciò che è terreno, la terra e tutto quanto vi appartiene, è quello che propriamente non dovrebbe essere, e che fondamentalmente non possiede un autentico essere. Già Platone chiamava tutto ciò il $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, il non-essente.

Secondo le affermazioni di Schelling, che esprimono solo l'idea direttrice di ogni metafisica, « indipendenza dal tempo, eternità » sono predicati originari dell'essere.

La più profonda avversione contro il tempo, però, non consiste nel puro e semplice abbassamento di ciò che è terreno. La vendetta più profonda consiste per Nietzsche in quella riflessione che pone come assoluti ideali sovratemporali, in confronto con i quali il temporale non può non abbassare se stesso fino a considerarsi propriamente come il non-essente.

Ma come può l'uomo accedere al dominio della terra, come può prendere la terra come terra sotto la propria custodia, se e fino a quando egli abbassa ciò che è terreno, dato che lo spirito di vendetta domina la sua riflessione? Se bisogna salvare la terra come terra, deve anzitutto scomparire lo spirito di vendetta. Per questo la redenzione dallo spirito di vendetta è per Zarathustra il ponte verso la suprema speranza.

Ma in che cosa consiste questa redenzione dall'avversione contro il passare? Consiste forse in una liberazione dalla volontà in generale? Cioè nel senso di Schopenhauer e del buddhismo? Nella misura in cui, secondo l'insegnamento della metafisica moderna, l'essere dell'essente è volontà, la liberazione dalla volontà equivarrebbe a una liberazione dall'essere e quindi a una caduta nel vuoto del nulla. La redenzione dalla vendetta è bensì per Nietzsche la redenzione dall'opposizione, da ciò che vi è nella

volontà di avverso e di abbassante, ma non è affatto un distaccarsi da ogni volere. La redenzione stacca la volontà avversa dal suo « no » e la rende libera per un « sí ». Ma che cosa afferma questo « sí »? Proprio ciò che l'avversione dello spirito di vendetta nega: cioè il tempo, il passare.

Questo sí al tempo è la volontà che il passare rimanga, e che non sia abbassato nel nulla. Ma come può il passare rimanere? Solo in quanto, come passare, non solo sempre va, ma anche sempre viene. Soltanto in quanto il passare e ciò che in esso è passeggero ritorna, nel suo venire, come l'uguale. Ma questo ritorno stesso è qualcosa di permanente solo se è un ritorno eterno. Il predicato della « eternità » appartiene, secondo l'insegnamento della metafisica, all'essere dell'essente.

La redenzione dalla vendetta è il passaggio dall'avversione contro il tempo alla volontà che si rappresenta l'essente nell'eterno ritorno dell'uguale, in quanto la volontà diventa l'avvocato del circolo.

Detto in altri termini: solo quando l'essere dell'essente si rappresenta all'uomo come eterno ritorno dell'uguale, l'uomo può passare sul ponte e, redento dallo spirito di vendetta, essere colui che passa oltre, il superuomo.

Zarathustra è il maestro che insegna il superuomo. Ma egli insegna questa dottrina unicamente perché è il maestro dell'eterno ritorno dell'uguale. Questo pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale è il primo per importanza, il pensiero « più abissale ». Per questo esso viene espresso dal maestro solo da ultimo, e anche allora sempre in modo esitante.

Chi è lo Zarathustra di Nietzsche? È il maestro il cui insegnamento vorrebbe liberare la riflessione com'è stata finora dallo spirito di vendetta, per renderla capace di dire sí all'eterno ritorno dell'uguale.

Zarathustra, come maestro dell'eterno ritorno, insegna il superuomo. Il ritornello di questo insegnamento, secondo un appunto postumo (XIV, p. 276) è: « Ritornello: "Solo l'amore deve giudicare" — (l'amore creatore, che si dimentica di se stesso nelle sue opere) ».

Come maestro dell'eterno ritorno e del superuomo Zarathustra non insegna due cose diverse. Ciò che egli insegna è strettamente connesso, perché l'una dottrina richiama l'altra. È questa corrispondenza, gli aspetti in cui essa si fa sentire e il modo del suo sfuggirci, ciò che la figura di Zarathustra nasconde in sé e tuttavia anche mostra e così, per la prima volta, mette davanti al pensiero come cosa degna di essere pensata.

Solo che il maestro sa che ciò che egli insegna rimane una visione e un enigma. In questo pensieroso sapere egli persevera.

Noi uomini di oggi, in conseguenza del peculiare predominio delle scienze moderne, siamo irretiti in uno strano errore; crediamo che il sapere si ricavi dalla scienza e che il pensiero si debba sottomettere al tribunale della scienza. Ma l'unica cosa che, di volta in volta, un singolo pensatore può dire, non si lascia dimostrare né confutare su basi logiche o empiriche. Né d'altra parte è oggetto di un atto di fede. Si lascia solo portare alla visione mediante un pensare interrogante (*fragend-denkend*). Ciò che

Problemativo *degno* *logica*
 così appare alla vista si manifesta sempre come ciò che è problematico, cioè *degno* di interrogazione (das Fragwürdige).

Al fine di poter vedere e mantenere sott'occhio l'enigma che si mostra nella figura di Zarathustra, torniamo a considerare lo spettacolo dei suoi animali, che gli appare all'inizio del suo pellegrinaggio:

« ... ora si mise a scrutare il cielo — aveva infatti udito sopra di sé lo stridio acuto di un uccello. Ecco! Un'aquila volteggiava in larghi circoli per l'aria, ad essa era appeso un serpente, non come una preda, ma come un amico: le stava infatti inanellato al collo.

“Sono i miei animali!”, disse Zarathustra e gioì di cuore ».

E ora, ecco il testo del passo — che prima abbiamo intenzionalmente riportato solo in parte — dal brano « *Il convalescente* », n. 1:

« Io, Zarathustra, l'avvocato della vita, l'avvocato del dolore, l'avvocato del circolo — io chiamo te, il piú abissale dei miei pensieri! ».

Con lo stesso termine Zarathustra indica l'idea dell'eterno ritorno dell'uguale nel brano della terza parte su « *La visione e l'enigma* », n. 2. Là Zarathustra cerca per la prima volta, nella discussione con il nano, di pensare l'enigma di ciò che egli vede come la cosa verso cui è diretta la sua nostalgia. L'eterno ritorno dell'uguale rimane bensì per Zarathustra una visione, ma enigmatica. Essa non si lascia dimostrare né confutare su basi logiche o empiriche. Questo vale fondamentalmente per ogni pensiero essenziale di ogni pensatore: visione, ma anche enigma: degno di interrogazione [fragwürdig; alla lettera: problematico].

Chi è lo Zarathustra di Nietzsche? Possiamo ora rispondere con la formula: Zarathustra è il maestro dell'eterno ritorno dell'uguale e il maestro del superuomo. Ma ora noi vediamo una cosa; forse anche noi oltre la formula vediamo piú chiaramente questo: Zarathustra non è un maestro che insegni due cose diverse e distinte. Zarathustra insegna il superuomo perché è il maestro dell'eterno ritorno dell'uguale. Ma è vero anche, per converso, che Zarathustra insegna l'eterno ritorno dell'uguale perché è il maestro del superuomo. Le due dottrine sono connesse in un legame circolare. In questo loro connettersi circolare, l'insegnamento di Zarathustra corrisponde a ciò che è, cioè al circolo che, come eterno ritorno dell'uguale, costituisce l'essere dell'essente, ossia ciò che permane nel divenire.

A questa circolarità arrivano la dottrina e il pensiero che è in essa quando passano sul ponte che si chiama: redenzione dallo spirito di vendetta. È in questo modo che il pensiero così come si è determinato finora deve essere superato.

Al periodo immediatamente successivo alla conclusione dello *Zarathustra*, cioè all'anno 1885, risale una nota, che è compresa, con il numero 617, nel libro che è stato composto spigolando gli scritti postumi di Nietzsche e che è stato pubblicato con il titolo *La volontà di potenza*. La nota porta, sottolineato, il titolo di « *Ricapitolazione* ». Nietzsche riunisce qui in poche frasi i contenuti principali del suo pensiero, con una chiarezza straordinaria. In una nota incidentale posta tra parentesi è nomi-

nato espressamente Zarathustra. La « ricapitolazione » comincia con la frase: « Imprimere al divenire il carattere dell'essere — questa è la suprema volontà di potenza. »

La suprema volontà di potenza, cioè quanto vi è di più vivo in ogni vita, è rappresentare il passare come divenire permanente nell'eterno ritorno dell'uguale, rendendolo così stabile e costante. Questa rappresentazione è un pensiero che, come Nietzsche specificamente rileva, « imprime » all'essente il carattere del suo essere. Questo pensiero prende sotto la sua custodia e la sua protezione il divenire, al quale appartiene anche essenzialmente un continuo urtare contro, cioè la sofferenza.

Questo pensiero supera veramente la riflessione così come si è determinata fino ad oggi, supera lo spirito di vendetta? O invece, in questo imprimere che prende ogni divenire sotto la custodia dell'eterno ritorno dell'uguale, non si nasconde pur sempre ancora un'avversione contro il puro passare e quindi uno spirito di vendetta supremamente spiritualizzato?

Appena poniamo questa domanda, nasce subito l'impressione che noi si voglia attribuire a Nietzsche, come il suo pensiero più proprio e caratteristico, proprio ciò che egli vuole superare, e che si nutra l'opinione che mediante tale attribuzione il pensiero di questo pensatore risulti confutato.

Ma l'affacciarsi intorno a confutazioni non raggiunge mai l'itinerario su cui si sviluppa il pensiero di un pensatore. In tal modo si resta sul piano di quella mentalità angusta i cui sfoghi servono solo a intrattenere il pubblico. Inoltre, Nietzsche stesso ha già ampiamente anticipato la risposta alla nostra domanda. Il libro che precede immediatamente il *Così parlò Zarathustra* apparve nel 1882 sotto il titolo *La gaia scienza*. Nel penultimo brano di esso, il 341, viene annunciato per la prima volta il « pensiero più abissale » di Nietzsche, sotto il titolo « *Il peso più grande* ». Il brano conclusivo che lo segue, il 342, è ripreso letteralmente, come inizio della prefazione, in *Così parlò Zarathustra*.

Nelle note postume (XIV, p. 404 ss.) si trovano abbozzi e piani per la prefazione de *La gaia scienza*. Vi leggiamo:

« Uno spirito rafforzato attraverso guerre e vittorie, per il quale la conquista, l'avventura, il pericolo, il dolore stesso sono diventati un bisogno; un'abitudine all'aria delle altezze, alle camminate invernali, al ghiaccio e ai monti in ogni senso; una sorta di malvagità sublime e di estrema temerità di vendetta, — giacché c'è della vendetta, vendetta sulla vita stessa, nel fatto che un uomo che soffre molto prende la vita sotto la sua protezione ».

Non bisognerà allora dire che l'insegnamento di Zarathustra non ci porta la redenzione dalla vendetta? Ed è ciò che diciamo. Solo che non lo diciamo affatto come una pretesa confutazione della filosofia di Nietzsche. Lo diciamo però per farci un'idea di come e in che misura anche il pensiero di Nietzsche si muova nello spirito della riflessione quale si è determinata finora. Se questo spirito del pensiero passato e presente sia in generale colto adeguatamente nella sua essenza, quando lo si interpreta come

spirito di vendetta, è un problema che lasciamo aperto. In ogni caso, il pensiero così com'è stato finora è metafisica, e il pensiero di Nietzsche rappresenta probabilmente il suo compimento.

Per questo, nel pensiero di Nietzsche viene alla luce qualcosa che questo pensiero stesso non è più in grado di pensare. Un tal rimanere indietro rispetto al proprio contenuto, caratterizza ciò che vi è di creativo in un pensiero. E là dove un pensiero porta la metafisica al suo compimento, esso indica in senso eminente qualcosa di non pensato, e lo indica in modo insieme chiaro e confuso. Ma dove sono gli occhi capaci di vederlo?

Il pensiero metafisico si fonda sulla distinzione tra ciò che è veramente e ciò che, confrontato con quello, costituisce l'ambito del non veramente essente. Per l'essenza della metafisica l'elemento decisivo non risiede tuttavia per niente nel fatto che la distinzione menzionata si presenti come opposizione tra soprasensibile e sensibile, ma nel fatto che quella distinzione, intesa come una fenditura aperta, rimanga l'elemento primo e determinante. La metafisica sussiste allora anche quando la gerarchia platonica tra soprasensibile e sensibile viene rovesciata, e il sensibile viene sperimentato in un modo più essenziale e più ampio, in un senso che Nietzsche indica con il nome di *Dioniso*. Giacché la pienezza verso cui si volge « la grande nostalgia » di Zarathustra è l'inesauribile permanenza del divenire, nella cui forma la volontà di potenza vuole se stessa nell'eterno ritorno dell'uguale.

Nietzsche ha portato ciò che vi è di metafisico nel suo pensiero all'espressione estrema dell'avversione, nelle ultime righe del suo ultimo scritto, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*. Nietzsche compose quest'opera nell'ottobre, 1888. Essa fu pubblicata per la prima volta solo vent'anni dopo, in una tiratura limitata, e compresa, nel 1911, nel volume XV della cosiddetta *Grossoktavausgabe* delle opere. Le ultime righe di *Ecce homo* suonano:

« — Sono stato capito? — *Dioniso contro il Crocifisso...* ».

Chi è lo Zarathustra di Nietzsche? Egli è l'avvocato di Dioniso. Ciò vuol dire: Zarathustra è il maestro che, nella sua dottrina del superuomo e per-essa, insegna l'eterno ritorno dell'uguale.

Questa frase dà una risposta alla nostra domanda? No. Non dà tale risposta nemmeno se seguiamo le indicazioni che ce l'hanno un po' chiarita, in modo da percorrere a nostra volta il cammino di Zarathustra, sia pure solo nel suo primo passo sul ponte. La frase che suona come una risposta vorrebbe avere tuttavia il senso di risvegliare la nostra attenzione e di riportarci, più attenti, alla nostra domanda di partenza.

Chi è lo Zarathustra di Nietzsche? La domanda significa ora: chi è questo maestro? Chi è questa figura che compare all'interno della metafisica nella fase del compimento di questa? In nessun altro momento della storia della metafisica occidentale le figure essenziali dei singoli pensatori di essa vengono create poeticamente (*gedichtet*), — o più esattamente e letteralmente: create con un atto di pensiero (*er-dacht*) — in una maniera

così peculiare; in nessun altro momento, salvo all'inizio del pensiero occidentale, in Parmenide, e soltanto in contorni velati.

Ciò che resta essenziale nella figura di Zarathustra è che il maestro insegna qualcosa di duplice, che però è intimamente connesso: eterno ritorno e superuomo. Zarathustra costituisce egli stesso, in un certo modo, questa intima connessione. In questa prospettiva resta anche lui un enigma, che non è ancora diventato per noi visione chiara.

« Eterno ritorno dell'uguale » è il termine che indica l'essere dell'essente. « Superuomo » è il termine che indica l'essenza dell'uomo che corrisponde a tale essere.

In base a che cosa essere ed essenza dell'uomo sono reciprocamente connessi? Come possono essere connessi così strettamente, se né l'essere è un prodotto dell'uomo, né l'uomo è una semplice istanza particolare all'interno dell'essente?

È possibile in generale chiarire la reciproca appartenenza di uomo ed essere finché il pensiero rimane fermo al concetto dell'uomo finora accettato? Secondo tale concetto, l'uomo è l'*animal rationale*. È un caso, o un puro abbellimento poetico, il fatto che i due animali, l'aquila e il serpente, si trovino presso Zarathustra, e che proprio loro gli dicano chi egli debba diventare per essere quello che è? Nella figura dei due animali il pensiero deve vedere rappresentata l'unione della ferocezza e dell'intelligenza. Ma bisogna sapere che cosa Nietzsche pensa di questi due elementi. Nelle note risalenti al periodo della composizione di *Così parlò Zarathustra* si legge:

« Mi pare che discernimento (*Bescheidenheit*) e ferocezza siano strettamente legati... Ciò che hanno di comune è: lo sguardo freddo, sicuro della valutazione in entrambi i casi » (XIV, p. 99).

In un altro punto, Nietzsche scrive:

« Si parla così sciocamente della ferocezza — e il cristianesimo l'ha fatta sentire addirittura come peccaminosa! Il fatto è che chi pretende e ottiene qualcosa di grande da se stesso non può non sentirsi enormemente lontano da coloro che non agiscono allo stesso modo — questa distanza viene interpretata da costoro come un "sentire troppo di sé"; ma quegli conosce questa (distanza) solo come lavoro instancabile, lotta, vittoria, di giorno e notte: di tutto questo gli altri non sanno nulla! » (*ibid.*, p. 101).

L'aquila: l'animale più fiero; il serpente: l'animale più astuto. Ed entrambi legati nel circolo nel quale si muovono, nell'anello che racchiude la loro essenza; e circolo e anello a loro volta intrecciati insieme.

L'enigma di chi sia Zarathustra come maestro dell'eterno ritorno e del superuomo diventa per noi visione nello spettacolo dei due animali. In questa visione possiamo immediatamente e con maggior chiarezza afferrare ciò che questa esposizione ha cercato di mostrare: il rapporto dell'essere all'animale (*Lebewesen*) uomo.

« Ecco! Un'aquila volteggiava in larghi circoli per l'aria, ad essa era appeso un serpente, non come una preda, ma come un amico: le stava infatti inanellato al collo.

« Sono i miei animali! », disse Zarathustra, e gioì di cuore ».

NOTA SULL'ETERNO RITORNO DELL'UGUALE

///

Nietzsche stesso sapeva che il suo « pensiero piú abissale » rimane un enigma. È dunque tanto piú impensabile, per noi, credere di poter risolvere l'enigma. L'oscurità di questo pensiero estremo della metafisica occidentale non deve indurci a schivarlo con delle scappatoie.

Di scappatoie, fondamentalmente, ce ne sono solo due.

Si può in primo luogo dire che quest'idea di Nietzsche è una specie di « mistica », e che perciò non è di competenza del pensiero.

Oppure si può dire: quest'idea è vecchia come il mondo. Essa si riduce all'antichissima rappresentazione ciclica della storia del mondo. Nell'ambito della filosofia occidentale, la si può rintracciare per la prima volta in Eraclito.

Questa seconda scappatoia, come tutte quelle del suo genere, non dice assolutamente nulla. A che cosa può servirci il fatto di stabilire, a proposito di una certa idea, che essa si trova « già » per esempio in Leibniz o in Platone? Che significato ha questa informazione, se essa lascia ciò che hanno pensato Leibniz e Platone nella stessa oscurità in cui rimane l'idea che si pretenderebbe di chiarire attraverso questi riferimenti storiografici?

Tuttavia, per ciò che riguarda la prima delle due scappatoie, quella secondo cui l'idea nietzscheana dell'eterno ritorno dell'uguale sarebbe una sorta di fantasiosa mistica, proprio l'epoca attuale dovrebbe insegnarci una cosa diversa; a condizione di ammettere, però, che il pensiero ha il compito di portare in luce l'essenza della tecnica moderna.

Motore

Che cos'è l'essenza del moderno motore, se non una configurazione dell'eterno ritorno dell'uguale? Ma l'essenza di questa macchina motrice non è nulla di macchinale e tanto meno qualcosa di meccanico. Altrettanto impossibile è interpretare l'idea nietzscheana dell'eterno ritorno dell'uguale in un senso meccanico.

Che Nietzsche interpreti ed esperimenti il suo pensiero piú abissale in termini dionisiaci attesta soltanto che egli poteva pensarlo ancora solo metafisicamente e in nessun altro modo. Ma non dice nulla contro il fatto che questo pensiero piú abissale nasconda qualcosa di non pensato, che nello stesso tempo rimane impenetrabile al pensiero metafisico (cfr. il corso *Was heisst Denken?*, del semestre invernale 1951-52, pubblicato nel 1954 in volume dall'editore Niemeyer, Tubinga).

///