

**LA STRATEGIA DEL VIANDANTE.
NIETZSCHE E LA CONTRADDIZIONE DELL'ESISTENZA**

GIORGIO BRIANESE*

«E dove nessun viandante è mai passato,
alte sopra cavallo e cacciatore
le rupi strapiombano al tramonto
quasi come di nuvole un castello...»
(Joseph von Eichendorff).

FRANCHEZZA

Si potrebbe esser tentati di pensare che la filosofia teoretica si muova lungo sentieri d'alta quota, lontani dal "qui ed ora" della nostra esistenza e dal nostro essere, giorno dopo giorno, concretamente noi stessi, se non addirittura indifferenti ad essi. Si potrebbe cioè intenderla come un sapere che si sviluppa lungo le vie più o meno rigorose e rassicuranti dell'argomentazione e dell'astrazione ma che, così facendo, corre seriamente il rischio di perdere di vista quanto di passionale ed emotivo (e per ciò stesso rischioso) c'è sempre in una biografia degna di questo nome.

Penso che le cose stiano diversamente e che quella filosofica debba essere sempre – prendo a prestito un'espressione felicissima di Remo Bodei – una *ragione appassionata*¹. Ma c'è anche del vero in quello che Arthur Schopenhauer scrive all'inizio del Libro quarto del *Mondo come volontà e rappresentazione*, ossia che la filosofia, in qualsiasi modo la si voglia definire, è *sempre* teoretica, anche quando

* Professore Associato di Filosofia teoretica presso l'Università Cà Foscari di Venezia.

¹ Cf. R. BODEI, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 9-10.

si rivolge alla nostra vita e al nostro agire. Schopenhauer, in quella sede, sta presentando al lettore la sezione del *Mondo* che affronta quella parte della filosofia «che riguarda direttamente ciascuno di noi e che non può essere estranea o indifferente a nessuno», quella cioè che indichiamo con la parola “etica” o con l’espressione «filosofia pratica, in opposizione alla filosofia teoretica». È a questo punto che il filosofo aggiunge la considerazione che ho appena richiamato:

A mio avviso tutta la filosofia è sempre teoretica, in quanto, qualsiasi sia l’oggetto di ricerca immediato, le è essenziale assumere l’atteggiamento della contemplazione pura e proporsi di indagare, non di prescrivere. Invece quella di diventare pratica, di guidare le azioni, di modificare il carattere, è una vecchia pretesa alla quale, dopo un più maturo esame, essa dovrebbe finalmente rinunciare. Qui infatti, dove *si tratta del valore o del disvalore di un’esistenza*, dove si tratta della salvezza o della dannazione, non possono essere decisivi i suoi morti concetti, ma *l’essenza più profonda dell’uomo stesso*, il demone che lo guida e che non lo ha scelto, ma che è stato scelto da lui – come ha detto Platone –, il suo carattere intellegibile – per usare l’espressione di Kant².

Se Schopenhauer ha ragione nel dire che la filosofia è *sempre* teoretica e ha *sempre* a che fare con il senso dell’esistenza, essa, pur senza proporsi di “prescrivere” alcunché, chiama in causa ciascuno di noi in prima persona, proprio perché si rivolge al “demone” che guida i nostri passi. Rovesciando, senza tradirne l’intenzione, le sue parole, possiamo anche dire che la filosofia, comunque si tenti di classificarla, è *sempre* etica, come Baruch Spinoza ha compreso meglio di chiunque altro. Per il titolo del proprio capolavoro – che è allo stesso tempo una metafisica, una teologia, un’antropologia, e chissà che altro ancora –

² A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 53, trad. ital. a cura di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013, p. 351 (corsivi miei).

Spinoza, come è noto, scelse precisamente questa parola: *Etica*, dopo essersi riferito ad esso chiamandolo per qualche tempo *Filosofia*. Quel titolo conferma che la posta in gioco nella *gigantomachia per i tesousias*, nella “battaglia di giganti intorno all’essere” evocata da Platone nel *Sofista* (246a4-5), non è una verità asettica, metafisicamente lontana dal mondo, bensì un sapere che chiama ogni volta in causa il senso concreto della nostra vita: la filosofia ci mette con le spalle al muro, costringendoci a chiederci quale sia il nostro posto nel mondo; essa è per ciò un impegno ineludibile del quale non possiamo evitare di farci carico, a meno che non vogliamo rassegnarci a riconoscere che la nostra è un’esistenza del tutto priva di senso (ma per farlo, a ben vedere, avremmo comunque bisogno di pensare filosoficamente). È per questo che la filosofia non può risolversi sul piano della pur necessaria astrazione concettuale, ma deve realizzarsi in un modo di vivere, come già gli antichi avevano compreso: «Il discorso filosofico deve essere compreso all’interno della prospettiva di un modello di vita di cui è allo stesso tempo mezzo ed espressione, e, di conseguenza, la filosofia è comunque, innanzi tutto, un modo di vivere, strettamente connesso però al discorso filosofico»³. Anche per questo, sono convinto che la *gigantomachia* evocata da Platone «non è qualcosa che riguarda intelletti eccezionali ma, al contrario, eccezionale è il compito a cui ogni uomo è chiamato»⁴.

Su questo sfondo vorrei riflettere, a partire principalmente da Nietzsche e dalle sue provocazioni, sul tema del divenire e della contraddizione. Lo farò come se stessi ragionando ad alta voce insieme al lettore, proponendo alcuni spunti a partire da temi e testi che ritengo per diverse ragioni degni di interesse. Penso infatti che l’esercizio della filosofia abbia senso se, proponendo il nostro punto di vista, esponiamo le nostre convinzioni al confronto e ne sagliamo la consistenza; così facendo, in effetti, mettiamo alla prova anche e anzitutto noi stessi.

³ P. HADOT, *Che cos’è la filosofia antica?*, trad. it. di E. Giovanelli, Einaudi, Torino 1998, pp. 4-5.

⁴ S. NATOLI, *Introduzione*, in B. SPINOZA, *Etica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. IX.

Come scrive Platone, «chi voglia mettere degnamente alla prova se la propria anima viva correttamente o meno deve possedere tre qualità: conoscenza, benevolenza e franchezza»⁵. Penso che quella del filosofo dovrebbe essere appunto una franchezza benevola e non reticente, lontana dall'aggressività sofistica. Una franchezza amichevole, se così si può dire, che si rivolge da un lato alle persone con le quali volta per volta egli si confronta, dall'altro al linguaggio che consente l'istituirsi stesso del dialogo. Come si legge nel *Fedro* (236e), Socrate è anche per questo, oltre che filosofo, filologo, ossia “amico” dei discorsi. E non va dimenticato che proprio Nietzsche, oltre a essere stato giovanissimo e originalissimo professore di filologia classica a Basilea e ad essersi assai presto confrontato col linguaggio e il pensiero dei Greci, ha descritto sé stesso come uno psicologo e, appunto, un filologo. Non di quelli che insegnano a «sgobbare»⁶ e che trasformano gli esseri umani in macchine, ma di quelli che educano anzitutto sé stessi a pensare e a far deflagrare in modo dionisiaco i significati e i valori; è anche per questo che, «come direbbe lo stesso Nietzsche, bisogna sottoporre la filologia alla necessaria violenza filosofica»⁷:

Io tento una giustificazione economica della virtù. – Il compito è quello di rendere l'uomo utile il più possibile e avvicinarlo, fin dove si può, a una macchina infallibile; a tal fine dev'essere fornito delle virtù di una macchina (...). Qui la prima pietra dello scandalo è la noia, l'uniformità che ogni attività macchinale comporta. Imparare a sopportarla – e non solo a sopportarla – imparare a vedere la noia circondata da una superiore attrattiva: è stato questo finora il compito di ogni organizzazione scolastica superiore. Imparare qualcosa che non ci interessa;

⁵ PLATONE, *Gorgia*, 487a-b, trad. it. a cura di A. Taglia, Einaudi, Torino 2014, p. 143.

⁶ Cf. F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, “Scorribande di un inattuale”, § 29; trad. it. a cura di G. Brianese e C. Zuin, Zanichelli, Bologna 1996, pp. 151-153.

⁷ S. NATOLI, *Nietzsche e la “dialettica del tragico”*, in Id., *Ermeneutica e genealogia*, Feltrinelli/Bocca, Milano 1981, p. 18.

e sentire proprio in ciò, in questa attività “oggettiva” il proprio “dovere”; imparare a valutare il piacere e il dovere come tra loro separati – è questo l'inestimabile compito e la funzione della organizzazione scolastica superiore. Il filologo è stato perciò finora l'educatore *in sé*, poiché la sua attività stessa fornisce il modello di una monotonia dell'attività che va fino al grandioso. Sotto la sua bandiera il giovane impara a “sgobbare”: prima condizione di quella che sarà un giorno la valentia dell'adempimento meccanico del dovere (come funzionario statale, marito, scritturale di ufficio, lettore di giornali e soldato)⁸.

Ma per il filosofo come per il filologo quello che conta è «anzitutto essere uomo», come Nietzsche scrive in una annotazione del 1875⁹. Con buona pace di Nietzsche e della sua ostilità nei confronti dello “pseudo-greco” Socrate¹⁰, è proprio costui ad essere allo stesso tempo filosofo e filologo, e riesce ad essere l'uno e l'altro perché è un uomo che cerca di comprendere sé stesso in una relazione essenziale con i propri concittadini. Aggiungo che la franchezza non aggressiva del discorso filosofico è ciò che rende possibile anche una persuasione autentica, affatto diversa da quella ricercata dai Sofisti: quest'ultima solo impropriamente merita questo nome perché, potremmo dire rovesciando un verso del *Poema sulla natura* di Parmenide, *non si accompagna a Verità*¹¹.

⁸ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 146, trad. it. a cura di G. Brianese, Mimesis, Milano-Udine 2006, pp. 179-180.

⁹ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi. Volume quinto. Inverno-primavera 1875-primavera 1875*, nuova edizione a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2009, fr. 3[62], p. 43.

¹⁰ Cf., ad esempio, F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, “Il problema di Socrate” (trad. it. cit., pp. 50-61).

¹¹ Mi riferisco, come è chiaro, al verso 4 del frammento 2 del *Poema sulla natura*: Πειθοῦς ἔστι κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ.

DIVENIRE

Per riflettere sul nesso tra divenire e contraddizione mi rivolgo anzitutto a Nietzsche, testimone impietoso del carattere antinomico del reale. La sua è, dall'inizio alla fine, una grandiosa apologia dell'evidenza del divenire e delle inquietudini che essa (vera o presunta che sia) suscita in noi. Già ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* la discriminante che consente di distinguere la buona dalla cattiva filosofia è costituita proprio dalla capacità di riconoscere e di testimoniare il divenire. Il «lampo divino» con il quale Eraclito di Efeso ha illuminato la «notte mistica» che avvolgeva il problema del divenire consiste appunto, per il giovane Nietzsche, in una coraggiosa negazione dell'essere e nella capacità di guardare in faccia il fluire inarrestabile delle cose: «Quest'unico mondo che egli conservava (...) non rivela da nessuna parte una permanenza, un'indistruttibilità, un baluardo che si opponga alla corrente (...). Eraclito grida: "Non vedo null'altro che divenire. Non fatevi ingannare. Dipende dalla vostra vista corta, e non già dall'essenza delle cose, il fatto che voi crediate di scorgere da qualche parte una terraferma, nel mare del nascere e del perire"»¹². Prospettiva coraggiosa, la sua, poiché quello del nascere e del perire è un mare sempre insidioso e inquietante, al quale ci si deve tuttavia affidare e dal quale, in certo senso, è necessario avere la capacità di lasciarsi travolgere.

Quello che conta è sapersi esporre alla «furia del mare», per usare un'espressione cara a Carlo Michelstaedter, perché «non è triste o pauroso navigare ma lieto e sicuro a chi non teme per la propria sicurezza. - Il porto non è dove gli uomini fanno i porti a riparo della loro trepida vita; *il porto per chi vuole seriamente la vita è la furia del mare* perché egli possa regger diritto e sicuro la nave verso la meta. Tu pure (...) non vorrai l'inerte e ottusa vita, che è data a chi ama piegarsi, preferire alla libera vita del mare dove ognuno s'apre da sé la via ed è in porto sicuro dove gli altri periscono»¹³.

¹² F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*; trad. it. di G. Colli, in "Opere di Friedrich Nietzsche" [d'ora in poi OFN], III,2, Adelphi, Milano 1980², p. 291.

¹³ C. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, edizione critica a cura di S. Campailla, seconda edizione riveduta e ampliata, Adelphi, Milano 2010, pp. 470-472 (corsivo mio).

Possiamo provare a dirlo anche con le parole di Hans Blumenberg:

L'uomo conduce la sua vita ed erige le sue istituzioni sulla terraferma. Ma il movimento della propria esistenza cerca di comprenderlo, nella sua totalità, specialmente con la metafora del temerario navigare (...). Tra le realtà elementari con cui l'uomo ha a che fare, almeno fino alla tarda conquista dell'aria, il mare è per lui la più allarmante (...). In questa estraneità allarmante va incluso anche il fatto che il fenomeno naturale che da sempre e invincibilmente atterrisce l'uomo, il terremoto, rientra nella competenza mitica del dio del mare Poseidone (...). In quest'ambito immaginativo, il naufragio è una specie di "legittima" conseguenza della navigazione, mentre il porto felicemente raggiunto o la calma di mare sono soltanto l'aspetto ingannevole di una così radicale problematicità¹⁴.

È il mare che, in una vecchia canzone di Leonard Cohen, rappresenta in modo icastico la possibilità della vera liberazione, sempre a rischio e sempre a un passo dal naufragio, secondo l'insegnamento di un Cristo "marinaio" che viene evocato in modo poeticamente suggestivo dal cantautore e poeta canadese:

E Gesù fu marinaio
finché camminò sull'acqua
e restò per molto tempo
a guardare solitario
dalla sua torre di legno
e poi quando fu sicuro
che soltanto agli annegati
fosse dato di vederlo
disse: siate marinai
finché il mare vi libererà...¹⁵

¹⁴ H. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, trad. it. di B. Argenton, il Mulino, Bologna 1985, pp. 27 e 31.

¹⁵ L. COHEN, *Suzanne* [1966-1967], trad. it. di F. De André [1972].

Ma è, allo stesso tempo e in modo paradossale, anche la quiete del dantesco gran mare dell'essere¹⁶, che si trasforma in Nietzsche nella tempesta dello sconfinato mare del divenire, da affrontare con la serenità e con quel tanto d'incoscienza di cui gli uomini per lo più non sono capaci: servono la forza dell'oltre-uomo e la leggerezza del fanciullo, i quali sono ad ogni passo presenti a sé stessi, come il Gesù disegnato nel Vangelo di Marco il quale, diversamente dai suoi discepoli, affronta la tempesta con la quiete di un'anima capace di abitare pacificamente persino la violenza di un mare che minaccia di travolgerci e di annientarci:

Si scatena una grande bufera di vento e le onde si abbattevano sulla barca, al punto che la barca già si riempiva, egli intanto stava a poppa e dormiva su un cuscino. Perciò lo svegliano e gli dicono: "Maestro, non t'importa nulla che periamo?". Egli allora, svegliatosi, sgridò il vento e disse al mare: "Taci! Calmati!". Il vento cessò e si fece gran bonaccia. Quindi disse loro: "Perché siete paurosi? Non avete ancora fede?". Essi allora furono presi da gran timore e si dicevano l'un l'altro: "Chi è dunque costui, che anche il vento e il mare gli ubbidiscono?" (Marco 4,36-41).

¹⁶ «E cominciò: "Le cose tutte quante hanno ordine tra loro, e questo è forma che l'universo a Dio fa simigliante. Qui veggion l'alte creature l'orma de l'eterno valore, il qual è fine al quale è fatta la toccata norma. Ne l'ordine ch'io dico sono accline tutte le nature, per diverse sorti, più al principio loro e men vicine; onde si muovono a diversi porti per lo gran mare dell'essere, e ciascuna con istinto a lei dato che la porti..."» (Dante Alighieri, *Paradiso*, I, 103-114).

Vale per Lui quello che vale per i protagonisti della poesia più nota di Carlo Michelstaedter, *I figli del mare*¹⁷: Itti (il pesce; Michelstaedter stesso rinvia qui alla simbologia cristiana) e Senia (la Straniera: straniera alla terra, anzitutto; ma anche capace di ospitare, secondo la lezione della *Xenia* greca): «Sulla terraferma non c'era pace, dunque, e Gesù la trovava nel mare»¹⁸. Aggiungo che la metafora del mare e della navigazione ha in Nietzsche un rilievo particolare, poiché il viandante potrebbe essere anzitutto un marinaio, come suggerisce l'aforisma 124 della *Gaia scienza*:

Nell'orizzonte dell'infinito. Abbiamo lasciato terra e siamo salpati con la nave! ci siamo tagliati i ponti alle spalle, – di più, ci siamo tagliati la terraferma! Dunque, navicella! bada a te! Ai tuoi fianchi si estende l'oceano: è vero, non sempre muggisce, e talvolta giace come seta e oro e onirica visione di bontà! Ma verranno momenti in cui ti renderai conto che è infinito e che non c'è nulla di più spaventevole dell'infinito. Oh, quel misero uccello che si è sentito libero e ora sbatte contro le pareti di questa gabbia! Guai, se ti assale la nostalgia della terra, come se lì vi fosse stata più libertà, – e non v'è più "terra" alcuna!¹⁹

Non v'è più terra: il viandante si affida al mare e abbandona le (sempre illusorie) sicurezze della terraferma. Si consegna al rischio, se non alla certezza, del naufragio e, così facendo, lascia intravedere il

¹⁷ La si legge in C. MICHELSTAEDTER, *Poesie*, edizione critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-84. Su di essa mi permetto un rinvio al mio *Il silenzio e i richiami. Per una rilettura de «I figli del mare» di Carlo Michelstaedter*, in «Studi goriziani», LXV, gennaio-giugno 1987, pp. 7-22 (poi, con modifiche, in *Michelstaedter, o la verità della salute*, in C. MICHELSTAEDTER, *Dialogo della salute e altri scritti sul senso dell'esistenza*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 57-76).

¹⁸ S. VERONESI, *Non dirlo. Il Vangelo di Marco*, Bompiani, Milano 2015, p. 64.

¹⁹ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, III, § 124; trad. it. di C. Gentili, Einaudi, Torino 2015, p. 137.

proprio profilo oltre-umano: «L'uomo ha un'invincibile tendenza a lasciarsi ingannare ed è come incantato di felicità, quando il rapsodo gli racconta come vere delle favole epiche»; l'intelletto, «maestro di finzione», produce una «enorme impalcatura e travatura di concetti, aggrappandosi alla quale il misero uomo riesce a salvarsi lungo la sua vita» e che «costituisce, per l'intelletto divenuto libero, soltanto un'armatura e un trastullo per i suoi audaci artifici»²⁰. Il viandante che si espone alla furia del mare abbandona l'idea di aggrapparsi alle travature dei concetti, esse stesse peraltro relitti del naufragio delle velleità del sapere incontrovertibile e della presunzione di chi non sa rinunciare alla fede nei valori assoluti. Per questo si affida alla navigazione, come suggerisce ancora un aforisma della *Gaia scienza*:

Alle navi! Se si considera come una totale giustificazione filosofica del proprio modo di vivere e di pensare agisce su ogni individuo – vale a dire come un sole che riscalda, benedice, feconda, risplende appositamente per lui; se si considera come essa rende indifferenti alla lode e al biasimo, autosufficienti, ricchi, generosi nel donare felicità e benevolenza; come essa volga incessantemente il male in bene, faccia fiorire e maturare ogni energia e non lasci attecchire la piccola e grande gramigna dell'afflizione e della noia: – ecco che si proclama infine pieni di desiderio: oh, che siano creati ancora nuovi soli come questo! Anche il malvagio, anche l'infelice, anche l'uomo d'eccezione deve avere la sua filosofia, il suo buon diritto, il suo sole che risplende! Con costoro non c'è bisogno di compassione! – dobbiamo disimparare questo capriccio dell'arroganza, per quanto a lungo l'umanità l'abbia appresa e praticata fino a oggi – non c'è bisogno di mettere in campo per loro confessori, esorcisti e remissori dei peccati! Piuttosto occorre una nuova giustizia! E una nuova parola d'ordine! E nuovi filosofi! Anche

²⁰ F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extra-morale*, trad. it. di G. Colli, in OFN, III, 2, Adelphi, Milano 1980², pp. 370-371.

la terra della morale è rotonda! Anche la terra della morale ha i suoi antipodi! Anche gli antipodi hanno il loro diritto di esistere! C'è ancora un altro mondo da scoprire – e più di uno! Alle navi, filosofi!²¹

INQUIETUDINE

Coraggiosa, dunque, la prospettiva di Eraclito, poiché esporsi al divenire significa mettere a rischio la propria esistenza. Nietzsche lo segue, affrontando il divenire a viso aperto, riconoscendo il nonsense dell'esistenza e dicendo sì al mondo in tutti i suoi aspetti, anche quelli più terribili, fino al punto di desiderarne il ritorno:

La mia nuova concezione del pessimismo consiste nella volontaria esplorazione dei lati terribili e problematici dell'esistenza; con questo mi divennero chiare le figure affini del passato. «Quanta 'verità' sopporta e osa uno spirito?» Problema della sua forza. Un tal pessimismo potrebbe sboccare in quella forma di affermazione dionisiaca del mondo così com'è: fino al desiderio del suo assoluto ritorno e della sua eternità: con ciò sarebbe posto un nuovo ideale di filosofia e sensibilità. Intendere i lati dell'esistenza finora negati non solo come necessari, ma anche come desiderabili; e non solo desiderabili in rapporto ai lati affermati sinora (per esempio come loro complemento e condizioni preliminari), ma anche per sé stessi, come i lati dell'esistenza più possenti, più fecondi, più veri, in cui la volontà di questa si esprime più chiaramente²².

²¹ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, IV, § 289; trad. it. cit., p. 189.

²² F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 138, trad. it. cit., p. 174.

La prospettiva è inquietante, e c'è bisogno di una forza e di un coraggio più che umani per trasformare quell'inquietudine in un sentimento positivo:

Il divenire eterno e unico, la completa instabilità di tutti gli oggetti reali, che non fanno altro se non agire e divenire continuamente, e che non sono – secondo l'insegnamento di Eraclito – dà luogo a una visione terribile, che stordisce, ed è assai affine alla sensazione con cui, durante un terremoto, si perde la fiducia nella solidità della terra. Occorre una forza stupefacente, per trasformare questa impressione in un sentimento contrario di sublimità e di stupore felice. Eraclito raggiunse questo risultato, osservando il processo concreto del nascere e del perire, e concependolo nella forma della polarità (...). Si tratta di una concezione mirabile (...). Le cose stesse, nella cui consistenza e nella cui durata il cervello ristretto degli uomini e degli animali crede, non hanno affatto una vera esistenza, ma sono il lampeggiare e la scintilla tra due spade che cozzano, solo il fulgore della vittoria nella lotta fra due opposte qualità²³.

Ma di che cosa parliamo quando parliamo di divenire? Emanuele Severino è il filosofo che più di ogni altro, nel nostro tempo, ha richiamato energicamente l'attenzione sulla complessità e l'ambivalenza di quella "visione terribile" e sulla sua intima contraddittorietà, impegnando il pensiero nella ricerca di una diversa configurazione di quel divenire che, malamente inteso, ha condotto l'Occidente lungo il sentiero nichilistico della contraddizione più radicale: pensando l'essere nella forma del divenire, l'Occidente, nella sua follia, pensa in effetti il non-essere. Vale per la nostra civiltà quello che Severino, nel terzo dei libri che ha dedicato a Giacomo Leopardi, attribuisce al pensiero poetante di quest'ultimo: come l'intero Occidente, «Leopardi è il cantore della morte perché, propriamente, è il cantore del nulla»²⁴.

²³ F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, cit., pp. 293-295.

²⁴ E. SEVERINO, *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015, p. 9.

Severino affronta in quelle pagine anche quel «tema della contraddizione» che è a tal punto essenziale per il pensiero che «se si volesse scrivere un libro "facile" sul senso della filosofia, che non includesse il tema della contraddizione, non sarebbe un libro di filosofia»²⁵. E Nietzsche è il filosofo che per lo più viene visto come un affermatore del valore positivo della contraddizione, ossia, come un negatore del valore del principio di non contraddizione. Le conferme testuali sono troppo numerose perché ne possa render conto adeguatamente. Mi limito a un paio di esempi. Il primo è l'apoftegma 46 della *Volontà di potenza*, dove la figura della contraddizione viene messa in relazione da un lato col divenire, dall'altro con il dolore, e tutti e tre (contraddizione, divenire, dolore) vengono messi in relazione con la volontà (o, meglio, con la volontà di verità):

L'uomo cerca «la verità»: un mondo che non si contraddica, che non illuda, non cambi, un mondo *vero* – un mondo in cui non si soffra: contraddizione, illusione, mutamento – cause del dolore! Egli non dubita che ci sia un mondo quale deve essere; vorrebbe trovare la via per arrivarci. (...). Donde prende qui l'uomo il concetto della *realtà*? Perché fa derivare appunto il *dolore* dal mutamento, dall'illusione, dalla contraddizione? e perché non ne fa derivare piuttosto la sua felicità? Il disprezzo, l'odio per tutto ciò che passa, cambia, si trasforma: da dove viene questo apprezzamento del permanente? Evidentemente la volontà di verità è solo il desiderio di un *mondo del permanente*. I sensi ingannano, la ragione corregge gli errori: *quindi*, si conclude, la ragione è la via che conduce al permanente; le idee *più lontane dai sensi* devono essere le più vicine al «mondo vero». – Dai sensi proviene la maggior parte delle disgrazie – essi sono ingannatori, bugiardi, distruttori. La *felicità* può essere garantita solo in ciò che è: mutamento e felicità si escludono a vicenda. Il desiderio supremo ha pertanto di mira il divenir uno con ciò che è. Tale è

²⁵ *Ivi*, p. 13.

la *via stravagante* verso la felicità suprema. Insomma: il mondo, così come *dovrebbe* essere, esiste; questo mondo in cui viviamo è solo errore – questo nostro mondo *non dovrebbe* esistere²⁶.

Ma Nietzsche rovescia il senso e il valore dei due nessi complementari (dolore-mutamento e felicità-immutabilità): la felicità non può che derivare dal mutamento e dalla contraddizione che animano la realtà e portano con sé anche quel dolore che, come tale, appartiene sia all'umano che all'oltre-umano. Lo *Übermensch* è tale in quanto sa farsi carico, assumendolo su di sé, anche dell'aspetto tragicamente doloroso del mondo del divenire. In modo analogo, Nietzsche rovescia anche il nesso tra verità e permanenza: riconosciuta come un prodotto della volontà, la verità viene dissolta nella pluralità inesauribilmente mutevole delle interpretazioni.

Ciononostante, c'è forse un modo per non consegnare il "desiderio supremo" di cui parla Nietzsche alla logica della falsificazione, a quella sequela di mummie che è per Nietzsche la filosofia occidentale: ipotizzo cioè che la strategia del viandante abbia tra le altre cose la capacità straordinaria di tenere insieme il rispetto per il divenire e il desiderio del permanere, poiché ogni passo compiuto dal viandante è in effetti un divenire che è ad ogni istante pienamente presente a sé stesso.

Pensare che il mondo non si contraddica è un errore prospettico, generato dal desiderio di lenire la sofferenza generata dal caos imprevedibile (e per ciò minaccioso) del divenire. Posta l'identità tra mutamento e dolore da un lato e stabilità e liberazione dal dolore dall'altro, il pensiero occidentale ha costruito forme di esistenza capaci di fingere al mondo un ordine che esso di per sé non possiede. Il mondo però è caos, e deve essere riconosciuto e apprezzato per quello che è, dicendo sì al divenire in tutte le sue variazioni, anche quelle che possono apparire (e persino essere realmente) contraddittorie. Perché comprendere che quello del divenire è l'unico mondo impone di dire-sì anche alla contraddizione, anima sempre presente e irrequieta del divenire stesso.

²⁶ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 46, trad. it. cit., pp. 94-96.

Nietzsche riprende ancora una volta Eraclito, la cui «forza stupefacente» gli ha consentito di scorgere la completa instabilità del reale senza ritrarsi spaventato²⁷. Prestando ascolto a Eraclito è possibile non lasciarsi intrappolare nel «freddo schema razionale dei due opposti limitanti»²⁸, abbandonandosi invece al «flusso mirabile e reversibile del divenire»²⁹ e correndo il rischio sempre insidioso della contraddizione: oltrepassando la rigidità superficiale delle antitesi, «tutto si fa lieve e senza scopo, regna l'eterna gioventù dell'insondabile aion»³⁰.

CONTRADDIZIONE

Il secondo esempio testuale che voglio proporre si trova anch'esso nella *Volontà di potenza*:

Noi non riusciamo ad affermare e a negare una stessa e identica cosa: è questo un principio di esperienza soggettivo, in esso non si esprime una «necessità», *ma solo un non potere*. Se, secondo Aristotele, il *principio di contraddizione* è il più certo di tutti i principi, se è l'ultimo e il più elementare, a cui si riconducono tutte le dimostrazioni, se in esso risiede il principio di tutti gli altri assiomi, tanto più rigorosamente si dovrebbe riflettere sulle affermazioni che esso in fondo già *presuppone*. O con esso si afferma qualcosa in relazione alla realtà, all'essere, come se esso lo conoscesse già da altra fonte: cioè che non gli si *possono* attribuire predicati opposti. Oppure il principio vuol dire che non gli si *dovrebbero* attribuire predicati opposti? Allora la logica sarebbe un imperativo *non* per conoscere il vero, ma per porre e ordinare un mondo *che dev'essere vero per noi*.

²⁷ F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, cit., p. 290.

²⁸ G. COLLI, *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988, p. 205.

²⁹ Ivi, p. 206.

³⁰ Ivi, p. 209.

Insomma, la questione rimane aperta: gli assiomi logici sono adeguati al reale o sono criteri e mezzi per creare il reale, il concetto di «realtà» per noi?... Per poter affermare la prima cosa, occorrerebbe però, come si è detto, conoscere già l'essere: il che assolutamente non è. Il principio non contiene quindi un criterio di verità, ma un imperativo circa ciò che DEVE valere come vero (...). Il divieto concettuale di contraddizione proviene dal credere che noi *possiamo* formare concetti, che un concetto non solo designi, ma anche *afferi* il vero di una cosa... In realtà la *logica* (come la geometria e l'aritmetica) vale solo per *verità fittizie*, CHE SONO STATE DA NOI CREATE. La logica è il tentativo di *comprendere, o meglio di rendere per noi formulabile, calcolabile, secondo uno schema di essere da noi posto, il mondo reale...*³¹

Sono temi che ossessionano Nietzsche e sui quali, per ciò, egli ritorna ripetutamente. L'aforisma, ad esempio, può essere letto insieme a un frammento dell'anno seguente:

Il traviamiento della filosofia è dovuto al fatto che, invece di vedere nella logica e nelle categorie di ragione dei mezzi per accomodare il mondo a fini utilitari (e dunque "in linea di principio" per un'utile falsificazione), si è creduto di avere in loro il criterio della verità ovvero della realtà (...). L'intenzione era di ingannarsi in un modo utile (...). Ma guai! Ecco che si introdusse nel giuoco una categoria morale: nessun essere vuole ingannarsi, nessun essere deve ingannare, e quindi c'è solo una volontà di verità. Che cos'è la "verità"? Il principio di contraddizione fornì lo schema: il mondo vero, verso il quale si cerca la via, non può essere in contraddizione con sé stesso, non può mutare, non può divenire, non ha né principio né fine. È questo il più grande errore che si sia commesso, la vera e propria sciagura dell'errore sulla terra: si crede di avere nelle forme

³¹ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 67, trad. it. cit., pp. 116-118.

della ragione un criterio della realtà, mentre le si aveva per dominare la realtà, per fraintendere la realtà in modo avveduto... E guarda un po': ecco che il mondo divenne falso, e propria a causa delle qualità che ne costituiscono la realtà, mutamento, divenire, pluralità, contrasto, contraddizione, guerra. E allora avvenne tutto il disastro...³²

Emanuele Severino ha svolto in proposito riflessioni importanti. Allontanandosi dall'interpretazione heideggeriana, per la quale la critica di Nietzsche al principio di non contraddizione sarebbe «una negazione trascendentale o incondizionata di esso»³³, egli sostiene che il significato e la portata della critica di Nietzsche al principio di non contraddizione «non possono smentire il principio nietzschiano che il mondo del divenire è l'essere che (...) si contrappone al nulla (...). Si tratta di comprendere che tale critica riguarda il "principio di non contraddizione" non in quanto contrapposizione di essere e nulla, cioè non in quanto affermazione della non contraddizione, ma in quanto "principio logico", ossia in quanto condizione fondamentale del "mondo 'vero'"»³⁴. Questo significa che anche per Nietzsche l'essere si contrappone al nulla e non si confonde in alcun modo con esso: «Non può esistere alcuna situazione in cui il divenire (...) non si contrapponga all'immutabile (...), perché non può esistere alcuna situazione in cui il nulla non si contrapponga all'essere»³⁵. Della non-contraddizione Nietzsche ha bisogno proprio per poter affermare che l'intero dell'essere è divenire: «Anche per Nietzsche il divenire può esistere (...) solo se esso si costituisce come una struttura in cui il nulla, nel quale l'ente si trova (prima di essere e dopo essere stato), è contrapposto all'essere, cioè all'ente in quanto attualmente è»³⁶.

³² F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, 14[153], trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1986, pp. 125-127.

³³ Cf. E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, cap. IV, Adelphi, Milano 1999, p. 141.

³⁴ *Ivi*, p. 144.

³⁵ *Ivi*, p. 142.

³⁶ *Ibidem*.

È dunque «per escludere la contraddizione (cioè la “falsificazione” di ciò che accade) che Nietzsche respinge la pretesa del “principio di non contraddizione” di essere “conoscenza del vero”, e lo considera un “imperativo” che comanda la costruzione di un mondo falso»³⁷. La negazione nietzscheana del principio logico-metafisico di non contraddizione, perciò, «è inevitabile, perché è la conseguenza inevitabile, necessaria, dell'apparire del divenire»³⁸. Il divenire implica l'affermazione del valore della non-contraddizione, non la sua negazione.

Sul tema della contraddizione in Nietzsche Severino ritorna varie volte nel suo libro. Merita ricordare soprattutto il capitolo conclusivo³⁹, che fa il punto sull'intero sviluppo dell'interpretazione. La richiamo in pochi punti essenziali che convergono tutti sulla figura della contraddizione. Primo: «Il divenire implica necessariamente l'impossibilità di ogni ente eterno», anche di quell'eterno particolarissimo in cui consiste il passato inteso come un che di imm modificabile. Implica cioè necessariamente l'eterno ritorno dell'uguale: sul fondamento della presunta evidenza del divenire «l'affermazione dell'eterno ritorno di tutte le cose è necessaria»⁴⁰. La negazione dell'eterno ritorno dell'uguale è dunque impossibile in quanto immediatamente auto-contraddittoria (ossia in quanto negazione del principio di non-contraddizione).

Secondo: la negazione dell'eterno (dell'eterno come tale) implica l'affermazione dell'eterno (di quel particolarissimo eterno che è appunto l'eterno ritorno dell'uguale): «Il divenire implica necessariamente il non divenire, cioè la negazione di sé stesso. Questo significa che il divenire è un concetto in sé stesso contraddittorio (...). L'eterno ritorno di tutte le cose (...) vanifica il divenire, in modo ancora più radicale dell'eternità di Dio, perché che Dio esista è l'illusione fondamentale del pensiero metafisico; ma che l'eterno ritorno esista è una necessità inderogabile, richiesta dall'essenza stessa del divenire»⁴¹.

³⁷ Ivi, p. 147.

³⁸ Ivi, p. 150.

³⁹ Cf. Ivi, pp. 411-433.

⁴⁰ Ivi, pp. 413-414.

⁴¹ Ivi, p. 414.

Terzo: Nietzsche tuttavia non scorge che ad essere intimamente contraddittorio è il divenire stesso, inteso come passaggio dal niente all'essere e dall'essere al niente e, più in generale, come divenire-altro: «La radicalità della direzione antimetafisica del pensiero di Nietzsche è la barriera che gli impedisce di scorgere che la necessità dell'eterno ritorno, che scaturisce necessariamente dal caso in quanto tale, ed è il respiro stesso del caso, scalza il terreno stesso da cui essa proviene (...). La barriera ha però delle fessure attraverso le quali si lascia intravedere l'abisso della follia. Se si deve dire che Nietzsche indietreggia spaventato di fronte al pensiero dell'eterno ritorno, egli indietreggia di fronte a qualcosa di ben più terribile del “peso” che quel pensiero deve costituire per l'“uomo”: indietreggia di fronte al crollo del sistema di riferimento dell'intera civiltà occidentale»⁴².

Quarto: Nietzsche, nel riconoscere la contraddizione del divenire, si spinge sino al limite estremo di ciò che può essere detto dal linguaggio del nichilismo. Ma è solo quello che Severino indica come il destino della verità a vedere «che il divenire, inteso come provenire dal nulla e ritornarvi (...), è, al di sotto del suo voler essere differenza tra essere e nulla, l'identità dell'essere e del nulla»⁴³.

Quinto e ultimo punto: ciò significa che nel pensiero di Nietzsche la follia dell'Occidente «affiora», e tuttavia «Nietzsche rimane un pensatore dell'Occidente perché non abbandona mai la fede che il divenire sia l'evidenza suprema»⁴⁴, anche se, insieme a pochi altri (tra questi, Leopardi e Gentile, ma anche Dostoevskij), «si spinge fino al limite estremo della coscienza che l'Occidente, rimanendo sé stesso, può avere della propria autentica essenza. Se quel limite fosse oltrepassato l'Occidente apparirebbe a sé stesso come l'estrema follia. Ma non sarebbe nemmeno a sé stesso che esso apparirebbe così, perché la follia può apparire come tale solo all'interno di uno sguardo che sta al di fuori di essa – lo sguardo del destino della verità»⁴⁵.

⁴² Ivi, pp. 414-415.

⁴³ Ivi, p. 417.

⁴⁴ Ivi, p. 428.

⁴⁵ Ivi, pp. 429-430.

VIANDANTI

La visione del divenire ha la capacità ansiogena di suscitare e alimentare le inquietudini più profonde, profilandosi come una minaccia di annientamento che si riverbera anche nella nostra esistenza attuale. Per questo, per lo più, la rifiutiamo e guardiamo (metafisicamente) altrove: la filosofia, anziché affermare la vita, costruisce un museo, visitando il quale si incontrano sempre e soltanto mummie; essa non ha e non ha mai avuto a che fare con esperienze vitali, ma sempre e solo con una contraffazione dell'esistenza. I filosofi mancano di senso storico, odiano il divenire, «credono di rendere onore a qualcosa quando di essa fanno una mummia»⁴⁶: inventano un “mondo vero”, che però non è altro che una fandonia della quale liberarsi. Oltrepassare questa fandonia significa anzitutto comprendere l'insufficienza dell'uomo così come lo conosciamo e annunciare, secondo l'insegnamento di Zarathustra, la necessità del suo superamento. Esempio particolarmente emblematico, perché ci riguarda in prima persona, di quella «inclinazione», di cui parla l'aforisma 283 della *Gaia scienza*, a ricercare «in tutte le cose quello che in esse deve essere superato»⁴⁷. Zarathustra lo annuncia in modo inequivocabile:

Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che avete fatto per superarlo? Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso in questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l'uomo? Che cos'è per l'uomo la scimmia? Un ghigno o una vergogna dolorosa. E questo appunto ha da essere l'uomo per il superuomo: un ghigno o una dolorosa vergogna (...). L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, - un cavo al di sopra di un abisso. Un passaggio pericoloso, un pericoloso essere in cammino, un pericoloso guardarsi indietro e un peri-

⁴⁶ F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. cit., p. 63.

⁴⁷ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, trad. it. cit., p. 191.

gioso rabbrivire e fermarsi. La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*. Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione⁴⁸.

L'espressione “un pericoloso essere in cammino” ci riconduce alla figura del viandante. Ricordo che *Il viandante e la sua ombra* è il titolo che Nietzsche sceglie per la seconda parte del secondo volume di *Umano, troppo umano*. I curatori delle “Opere di Friedrich Nietzsche” pubblicate dall'editore Adelphi osservano che questo secondo volume – che include anche una sezione di *Opinioni e sentenze diverse* – testimonia «di un ripiegamento su sé stesso» da parte di Nietzsche: «È uno stato d'animo ciclico nella sua vita, anche se talora viene mascherato, come in questo caso. Gli oggetti l'hanno lasciato solo e gli uomini l'hanno lasciato solo, cosicché l'autore può interessarsi più di sé stesso, come fa qui il viandante, costretto a parlare con la sua ombra. Discorrendo con sé, si parla più facilmente di sé (...). Forse questa è un'astuzia di Nietzsche, il suo modo più profondo di essere obiettivo»⁴⁹.

Ma la strategia del viandante ha a che fare anzitutto con l'esperienza del cammino: il viandante parla perché ha vissuto e, più ancora, perché vive continuando a viaggiare. Il suo è un viaggio privo di una mèta prefissata, perché, come dice la sapienza cinese, chi viaggia essendo presente a sé stesso non sa né dove va né da dove viene: «Un buon viaggiatore non segue piste o tracce»⁵⁰. Dobbiamo perciò anche

⁴⁸ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, “Proemio”, trad. it. di M. Montinari, in OFN, VI, 1, Adelphi, Milano 1979, pp. 6-8.

⁴⁹ G. COLLI-M. MONTINARI, “Notizie e note”, in OFN, IV, 3, Adelphi, Milano 1967, p. 389.

⁵⁰ *Té Tao Ching*, 71(27), v. 1, trad. it. a cura di A. Vitale, Moretti & Vitali, Bergamo 2004, p. 161. F. Tomassini traduce invece in questo modo: «Chi ben viaggia non lascia solchi né impronte» (*Testi taoisti*, Utet, Torino 1977-2002, pp. 94-96). Massimiliano Cabella (che ringrazio) mi ha fatto notare che il testo cinese originale non dice “chi” ma parla più genericamente di “un buon modo di procedere”.

essere disposti a imparare a perdersi e a lasciarci sorprendere per poter «essere trovati dall'inaspettato»⁵¹. Il viandante, possiamo anche dire, abita l'avventura, la quale «si profila solo in quanto è essa a venirti incontro» e che «non puoi assolutamente progettare»⁵². Si tratta di imparare a perdersi, senza obiettivi utilitaristici, ma al puro scopo, vivendo, di meglio conoscere noi stessi abbandonando abitudini e tradizioni, poiché «non dedicarsi a “cercare” spegne la vita spirituale, inaridendo le aspirazioni»⁵³. In questo suo modo di essere, il viandante realizza anche il proprio ruolo filosoficamente “educativo”:

Non esistono educatori. Come pensatori si dovrebbe parlare solo dell'educazione che ci si dà da sé. L'educazione giovanile fatta dagli altri, o è un esperimento, compiuto su di un essere ancora sconosciuto e inconoscibile, o un livellamento di principio, inteso a rendere il nuovo essere, quale che sia, conforme alle abitudini e ai costumi che dominano: in entrambi i casi cioè qualcosa che è indegno del pensatore, un'opera dei genitori e dei maestri, che uno dei sinceri temerari ha chiamato *non ennemis naturels*. – Un giorno, quando già da un pezzo, secondo l'opinione del mondo, si è educati, si scopre sé stessi: è allora che comincia il compito del pensatore; ora è tempo di chiamarlo in aiuto – *non come un educatore, bensì come uno che ha educato sé stesso, che ha esperienza*⁵⁴.

Nella sezione *Opinioni e sentenze diverse* Nietzsche propone anche una sorta di breve tassonomia del viaggiatore, nella quale il tema dell'esperienza viene messo direttamente in relazione con quello del viaggio:

⁵¹ F. MICHIELI, *La vocazione di perdersi. Piccolo saggio su come le vie trovano i viandanti*, Ediciclo, Portogruaro 2015, p. 14.

⁵² F. MASINI, *Filosofia dell'avventura*, Ananke, Torino 2006, p. 16.

⁵³ F. MICHIELI: *La vocazione di perdersi*, cit., pp. 20-21.

⁵⁴ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II*, cit., p. 238 (l'ultimo corsivo è mio).

Viaggiatori e loro gradi. Si distinguono i viaggiatori in cinque gradi: quelli del primo e più basso grado sono coloro che viaggiano e che vengono visti viaggiare – essi propriamente “vengono viaggiati” e sono per così dire ciechi; i secondi sono essi a vedere realmente il mondo; i terzi fanno delle esperienze in conseguenza del vedere; i quarti rivivono dentro di sé le esperienze fatte e le portano via con sé; infine ci sono alcuni uomini di massima forza che devono da ultimo necessariamente anche rivivere fuori di sé, in azioni ed opere, tutto ciò che hanno visto, dopo averlo sperimentato e internamente vissuto, non appena siamo tornati a casa. Simili a queste cinque categorie di viaggiatori vanno in genere gli uomini tutti per l'intero pellegrinaggio della vita, i più bassi come mere passività, i più elevati come coloro che agiscono e muoiono senza alcun residuo inutilizzato di fatti intimi⁵⁵.

La sezione *Il viandante e la sua ombra*, inoltre, si apre con un breve dialogo tra l'ombra e il viandante, nel corso del quale l'ombra invita entrambi a essere «indulgenti» verso sé stessi, «se per una volta la ragione tace: così anche nel discorrere non ci faremo dispiacere e non metteremo subito le manette all'altro, se la sua parola ci suonerà incomprensibile»⁵⁶. Il viandante, poco più avanti, replica: «I buoni amici si scambiano di quando in quando una parola oscura come segno di intesa, che deve essere un enigma per ogni estraneo»⁵⁷. La parola del viandante risuona dunque in uno scenario amicale, che all'orecchio altrui può risultare (anzi, in un certo senso *deve* risultare) poco comprensibile o del tutto enigmatica a chi non è capace di uno sguardo prospettico. Il § 380 de *La gaia scienza*, intitolato “Il viandante parla”, presenta infatti la strategia del viandante sotto il segno dell'abbandono e della distanza prospettica:

⁵⁵ IVI, pp. 92-93 (l'ultimo corsivo è mio).

⁵⁶ IVI, p. 133.

⁵⁷ IVI, p. 134.

Perché la nostra moralità europea possa essere osservata da lontano, per commisurarla ad altre moralità anteriori o di là da venire, si deve fare come il viandante che vuol sapere quanto sono alte le torri di una città: egli abbandona la città per questo (...). Ci si deve essere staccati da molte cose che appunto opprimono, inibiscono, avviliscono, appesantiscono noi Europei di oggi. L'uomo di un tale al di là, che vuole osservare con i propri occhi le supreme misure di valore del suo tempo, deve in primo luogo, a questo scopo, "superare" questo tempo in sé stesso (...) e quindi non soltanto il suo tempo, ma anche la ripugnanza e la contraddizione in cui si è sentito fino a oggi contro questo tempo⁵⁸.

Ha scritto in proposito Gianni Checchin che non dobbiamo lasciarci ingannare intorno al senso del confronto di Nietzsche con la ragione: «In primo luogo, l'allontanarsi non è qui un volgere le spalle, ma un prendere le distanze per meglio vedere. Poi, annoverare Nietzsche fra gli irrazionalisti significa, oltre che far uso di categorie fortemente inflazionate, interpretare quelli che egli chiama i "contromovimenti" come l'opposizione di una mera alterità al dominio della *ratio*»⁵⁹. Più che di abbandono, è questione di prospettiva. La quale, certo, implica una distanza, ma non un oblio o una rinuncia. E nemmeno, se diamo retta a Nietzsche, una mera contrapposizione per via di antitesi:

La credenza fondamentale dei metafisici è *la credenza nelle antitesi dei valori*. Neppure ai più cauti di loro è mai venuto in mente di dubitare già su questa soglia, dove il dubitare era quanto mai necessario (...). È infatti lecito dubitare, in primo luogo, se esistano in generale antitesi, e in secondo luogo, se quei popolari apprezzamenti e antitesi di valori, sui quali i metafisici hanno stampato il loro suggello, non siano forse che

⁵⁸ IVI, pp. 304-305.

⁵⁹ G. CHECCHIN, *Note su Nietzsche, la ragione, la conoscenza*, in *La scienza e la critica del linguaggio*, a cura di S. Natoli, Marsilio, Venezia 1980, p. 161.

apprezzamenti pregiudiziali, prospettive provvisorie (...). Nonostante il valore che può essere attribuito al vero, al verace, al disinteressato, c'è la possibilità che debba ascrivere all'apparenza, alla volontà d'illusione, all'interesse personale e alla cupidità di un valore superiore e più fondamentale di ogni vita⁶⁰.

Ma per mettere in discussione tutto questo, è necessario «aspettare l'arrivo di un nuovo genere di filosofi (...), filosofi del pericoloso "forse"»⁶¹, capaci di collocarsi al di là del bene e del male; filosofi consapevoli che «senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l'uomo non potrebbe vivere», ossia che riconoscono nella non-verità la «condizione della vita»: «Una filosofia che osa questo – scrive Nietzsche – si pone, già soltanto per ciò, al di là del bene e del male»⁶².

MONTANARI

La figura del viandante evoca l'idea del percorrere una via e quella di un pensiero che, per mantenersi vivo, ha bisogno del movimento, di un «sovrappiù di forza muscolare», per usare un'espressione nietzscheana⁶³. Evoca dunque l'immagine (che mi pare compatibile anche con uno scenario gentiliano) di un pensiero che sempre di nuovo diviene, impegnato in un continuo oltrepasamento non solo di ogni luogo comune, ma anche e anzitutto di sé stesso, almeno per quel che riguarda la pretesa di conseguire un risultato che valga una volta per tutte e dia per ciò sicurezza alla nostra esistenza.

⁶⁰ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, § 2, trad. it. di F. Masini, in OFN, VI, 2, Adelphi, Milano 1968, p. 8.

⁶¹ Ibidem.

⁶² IVI, § 4, p. 10.

⁶³ «Beethoven componeva *camminando*. Tutti i momenti geniali sono accompagnati da un sovrappiù di forza muscolare. Ciò significa seguire in ogni senso la ragione» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, 9 [70], trad. it. di S. Giametta, in OFN, VIII, 2, Adelphi, Milano 1974, p. 32).

Ed è una figura che rinvia al tema tipicamente romantico di un viaggio che non sempre segue un itinerario che conduce a una “patria” o a una compiutezza perdute, e nemmeno a un ordine nuovo «che conferisce forma, senso e valore alla (...) erranza» stessa di chi cerca⁶⁴: «Noi ci sentiamo del tutto stranieri sulla terra – scrive ad esempio Goethe –, c’illudiamo di essere più vicini a una patria, verso cui anela impaziente la parte migliore e più profonda di noi»⁶⁵. Il viandante sa che ogni patria è illusoria, almeno nella sua pretesa di essere un “porto sicuro”, e la cultura romantica trasforma radicalmente il senso classico del viaggio, limitandone, se non negandone del tutto, ogni valore escatologico:

Nei tempi in cui la psiche era orientata escatologicamente anche i viaggi lo erano. Dagli abissi infernali si perveniva nella regione celeste e a un lungo e periglioso viaggio in mare seguiva l’approdo alla *nova terra*, l’isola felice, Itaca (...). Per colui che vuole arrivare, che mira alle cose ultime, le terre che egli attraversa non esistono, conta solo la meta: egli viaggia per arrivare, non per viaggiare (...). Nella *Wanderung* romantica iniziano invece a tacere le sirene del ritorno e della mèta; quelli che per il viaggiatore sono meri interluoghi, luoghi di transito, tappe, stazioni, sono per il Wanderer tutto⁶⁶.

Molti *Lieder* di Franz Schubert – «il trovatore ideale», come Nietzsche ebbe a definirlo⁶⁷ –, primi tra tutti quelli che compongono il ciclo straziante e “beckettiano”⁶⁸ della *Winterreise*, fanno risuonare, nell’anima prima ancora che nella mente, precisamente questo motivo del

⁶⁴ P. COLLINI, *Wanderung. Il viaggio dei romantici*, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 11.

⁶⁵ J. W. GOETHE, *Il noviziato di Guglielmo Meister*, in *Opere*, III, Sansoni, Firenze 1970, p. 796.

⁶⁶ P. COLLINI, *Wanderung, Il viaggio dei romantici*, cit., p. 7.

⁶⁷ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II*, cit., p. 197.

⁶⁸ Cf. I. BOSTRIDGE, *Il Viaggio d’inverno di Schubert*, trad. it., il Saggiatore, Milano 2105, p. 33.

«perpetuo congedo»⁶⁹. O, per richiamare due versi del poeta Joseph von Eichendorff («Wem Gott will rechte Gunst erweisen / Den schickt er in die weite Welt»; «Colui, al quale Dio vuole debitamente dimostrare grazia, manda Egli per il vasto mondo»⁷⁰), mettono in scena un senso della “grazia” il cui valore sta nel destinare il viandante a una peregrinazione perpetua che lo consegna alla gioia paradossale dell’estraneità⁷¹.

Che vi sia una prossimità tra Nietzsche e la *Wanderung* romantica lo conferma non solo, in generale, il “clima” complessivo dell’opera nietzscheana, ma, puntualmente – per fare un solo esempio – l’aforisma 240 della *Gaia scienza*: «*Sul mare*. Non mi costruirei una casa (ed è proprio parte della mia felicità il non possederne una!). Se però dovessi, me la costruirei, come facevano alcuni Romani, fin dentro il mare, – mi piacerebbe avere qualche segreto in comune con questo bel mostro»⁷².

Vorrei proporre l’idea che Nietzsche stesso sia un viandante per il quale non c’è altra mèta che non sia il viaggio stesso. Credo che questo possa anche aiutarci ad accostarci a temi impegnativi come quelli della crisi e della storia, e alle figure dell’uomo e dell’oltre-uomo. Anche perché il viandante sa che le vie possibili sono molteplici, e che ciascuno deve saper percorrere quella che più è adatta a lui e che meglio gli può consentire, conoscendo sé stesso, di diventare ciò che veramente è nel profondo. Forse proprio a questo tende la strategia

⁶⁹ M. BORTOLOTTI, *Introduzione al Lied romantico*, Adelphi, Milano 2008, p. 85.

⁷⁰ J. K. VON EICHENDORFF, *Der frohe Wandersmann*. La poesia fu messa in musica da Robert Schumann (*Lieder und Gesänge*, vol. III, op. 77).

⁷¹ «La gran meditazione sullo straniero, viandante o derelitto, è la porta obbligata del liederismo schubertiano. Altri potrà acuirlo, o caricarlo di veleni polemici (Dostoevskij, nelle *Memorie del sottosuolo* e altrove, non s’appagherà di opporre lo spirito cosciente alla natura, al *Leben*: ne posterà l’abiezione). Ma nessuno più di Schubert ha saputo delucidarlo, svolgerlo in modi sempre rinnovati» (M. BORTOLOTTI, *Introduzione al Lied romantico*, cit., p. 78).

⁷² F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 240, trad. it. cit., p. 173.

del viandante: a capire «come si diventa ciò che si è», per citare il sin troppo celebre sottotitolo di *Ecce homo*, una delle opere estreme di Nietzsche (l'espressione, come è noto, si trova in Pindaro – il quale scrive «Γένοιο οἶος εἶ», “Diventa ciò che sei” – ma oramai è diventata tipicamente nietzscheana), con la consapevolezza che il compito potrebbe essere ineseguibile e che in questo sta, insieme al rischio, anche tutto il fascino dell'impresa filosofica:

Chi sa respirare l'aria dei miei scritti sa che è un'aria delle cime, un'aria *forte*. Bisogna esser nati per respirare quell'aria, altrimenti si corre il rischio, non piccolo, di raffreddarsi, lassù. Il ghiaccio è vicino, la solitudine immensa – ma che pace illumina le cose! come si respira liberamente! quanta parte di mondo sentiamo *sotto* di noi! – La filosofia, così come io l'ho intesa e vissuta fino ad oggi, è vita volontaria fra i ghiacci e le alture – ricerca di tutto ciò che l'esistenza ha di estraneo e di problematico, di tutto ciò che finora era proscritto dalla morale. Attraverso una lunga esperienza di itinerari nel proibito, ho imparato a considerare le cause per cui fino a oggi si è moralizzato e idealizzato in modo assai diverso da quello che comunemente si richiede: mi si è fatta luce sulla storia *segreta* dei filosofi, sulla psicologia dei loro grandi nomi. Quanta verità può *sopportare*, quanta verità può *osare* un uomo? questa è diventata la mia vera unità di misura, sempre più. L'errore (– la fede nell'ideale –) non è cecità, l'errore è *viltà* ...⁷³

Emerge qui la possibilità (complementare a quella che egli sia un navigante; un navigante «con l'acqua alla gola», per citare una canzone di Ivano Fossati⁷⁴) che il viandante proceda con l'andatura lenta e sicura (e sempre esposta al rischio della caduta) del montanaro che inventa ad ogni passo, aprendola, la propria via. Vien da pensare a una figura quasi

⁷³ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, “Prologo”, § 3, trad. it. di R. Calasso, in OFN, VI,3, Adelphi, Milano 1970, pp. 266-267.

⁷⁴ Cf. I. FOSSATI, *Naviganti*, 1993.

leggendaria come quella di Walter Bonatti, il quale ha affrontato le pareti rocciose più vertiginose in condizioni ai limiti dell'impossibile, con l'obiettivo, prima e più che di conquistare la vetta, di conoscere sé stesso portandosi ad ogni passo al limite e, passo dopo passo, oltrepassandolo⁷⁵. Viene in mente anche il modo in cui Carlo Michelstaedter si riferisce alla via della Persuasione, la quale «non è corsa da “omnibus”, non ha segni, indicazioni che si possano comunicare, studiare, ripetere. Ma ognuno ha in sé il bisogno di trovarla e nel proprio dolore l'indice, ognuno deve nuovamente aprirsi da sé la via, poiché ognuno è solo e non può sperar aiuto che da sé: la via della persuasione non ha che questa indicazione: non adattarti alla sufficienza di ciò che t'è dato»⁷⁶. Ecco, chi affronta la montagna deve capire – lo ha scritto benissimo Francesco Tomatis, alpinista e filosofo – che ciascuno deve anzitutto tentare di tracciare in prima persona la propria via:

Bisogna camminare con le proprie gambe e con la propria testa, innanzitutto. Sono così varie le interpretazioni che si possono dare e vivere della montagna, perché lei rivela il proprio volto, severo o sorridente, tenero o spigoloso, solo a chi la ricerchi in prima persona; inoltre poiché resta (...) sempre più grande di ogni nostro sforzo o ascensionale cammino per lambirla. Proprio per questo, accedere alla sua presenza presuppone un atteggiamento umile, di chi non pensi di poterla toccare solo grazie alle proprie capacità individuali, a viva forza. Interpretare autenticamente la montagna significa, allora, far esperienza del venir meno delle nostre attese, forse, aspirazioni, così soltanto riuscendo ad ascoltare la spontaneità delle sue

⁷⁵ Cf., tra i molti suoi libri, W. BONATTI, *Montagne di una vita*, Rizzoli, Milano 2105; *In terre lontane*, Baldini & Castoldi, Milano 2014; *Un mondo perduto. Viaggio a ritroso nel tempo*, ivi, 2014. Su di lui cf. R. MESSNER, *Walter Bonatti. Il fratello che non sapevo di avere*, Mondadori-Electa, Milano 2015.

⁷⁶ C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, edizione critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1995, p. 62.

forme viventi, di emozioni e colori che sa riverberare. Non saremo noi a conquistare la cima, se prima lei non avrà sospeso noi da ogni egoismo troppo volitivo⁷⁷.

L'esperienza della montagna diventa così per il viandante simbolo particolarmente efficace di una pratica filosofica integrale. Lo suggerisce anche Zarathustra, che Nietzsche colloca, nella pagina di apertura del suo capolavoro filosofico, proprio nell'ambiente montano: «Giunto a trent'anni, Zarathustra lasciò il suo paese e il lago del suo paese, e andò sui monti. Qui godette del suo spirito e della sua solitudine, né per dieci anni se ne stancò. Alla fine si trasformò il suo cuore»⁷⁸. Appare calzante, quell'immagine simbolica, soprattutto se consideriamo la possibilità che quella che chiamiamo "filosofia" non corrisponda tanto alla cima della montagna, ma soprattutto, se non esclusivamente, al cammino che può condurre ad essa (e che, evidentemente, può condurre anche altrove): «Camminare è pensare e pensare porsi in cammino», scrive ancora Tomatis⁷⁹. Mantenersi in cammino, sempre di nuovo in cammino: non è questo un buon esercizio filosofico?

CRISI

La strategia del viandante consente di accostarsi anche alla figura della crisi, condizione permanente nell'epoca della morte di Dio, ossia del nostro tempo e del nostro presente. Un'epoca inaugurata, prima che da Nietzsche, dal suo "educatore" Schopenhauer, nei confronti del quale il giovane Nietzsche, come è noto, non seppe trattenere il proprio entusiasmo⁸⁰. Schopenhauer avvertì con tutta la necessaria

⁷⁷ F. TOMATIS, *Filosofia della montagna*, Bompiani, Milano 2005, p. 19.

⁷⁸ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.3.

⁷⁹ F. TOMATIS, *Filosofia della montagna*, cit., p. 26.

⁸⁰ «Io sono uno di quei lettori di Schopenhauer che, dopo averne letto la prima pagina, sanno con certezza che le leggeranno tutte e ascolteranno ogni parola che egli abbia mai detto. La mia fiducia in lui fu immediata, ed oggi è la stessa di nove anni fa.

chiarezza che il "nocciolo" profondo e originario del nostro essere e il senso del tempo che abitiamo, il nostro «vero e proprio sostrato», «la nostra interiore essenza in sé» è un magma inafferrabile che ci destina a rimanere da ultimo «sconosciuti a noi stessi» e ad essere «un enigma» persino per noi stessi⁸¹ e a vivere una crisi permanente. Ed è questo, soprattutto, a fare del suo pensiero uno snodo cruciale nello sviluppo complessivo della storia del pensiero occidentale e un vero e proprio spartiacque a partire dal quale si inaugura la crisi della filosofia classica e prende avvio la storia della filosofia contemporanea come storia del tramonto progressivo dell'*episteme*.

Schopenhauer mette in crisi una volta per tutte la sicurezza troppo spesso arrogante ed escludente della ragione epistemica, scoprendo ciò che agisce al di sotto di essa e che la produce: il mondo apparentemente sicuro che crediamo di abitare e noi stessi in esso siamo il prodotto della cecità del volere. Nietzsche impara anzitutto da lui (oltre che, come si capisce, dai filosofi e dai tragici greci) quale sia la forza dirompente, che è per lui creatrice e distruttrice insieme, della volontà. Lo elogia per l'importanza della sua scoperta, ma lo rimprovera per non aver saputo reggerne il peso inquietante e rovescia il suo "no" (o quello che, in ogni caso, a Nietzsche appare come un "no" pessimistico) in un "sì" senza condizioni:

L'assenso alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più duri; la volontà di vivere che, nel sacrificio dei suoi tipi più alti, si rallegra della propria inesauribilità – questo io chiamai dionisiaco, questo io intuì come il ponte verso la psicologia del poeta

Lo intesi come se avesse scritto per me: per esprimermi in modo comprensibile, ma immodesto e folle (...). Qua e là il modo di esprimersi di Schopenhauer mi ricorda un poco Goethe, ma altrimenti nessun altro Tedesco moderno» (F. NIETZSCHE, *Schopenhauer come educatore*, trad. it. di M. Montinari, in OFN, III, 1, Adelphi, Milano 1972, pp. 369-370).

⁸¹ A. SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale*, trad. it. di E. Pocar, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 275-276.

tragico. *Non* per liberarsi dallo sgomento e dalla compassione, non per purificarsi da una pericolosa passione mediante un veelemente scaricarsi della stessa, – così lo intese Aristotele –: ma, al di là dello sgomento e della compassione, per essere *noi stessi* l'eterno piacere del divenire, – quel piacere, che comprende in sé anche il *piacere dell'annientamento...*⁸²

Da Schopenhauer Nietzsche impara anche che la storia è sì un sapere ma non è una scienza⁸³; o, bene che vada, che è una scienza solo empirica e a posteriori⁸⁴. E, soprattutto, impara che la storia è, come tutto ciò che accade in natura, un epifenomeno della volontà caratterizzato, come quest'ultima, da una intrinseca mutevolezza. C'è più del falso che del vero, nella storia⁸⁵, e Nietzsche lo sa perfettamente, così come sa che la storia che gli interessa non ha nulla a che fare con quell'esercizio di antiquariato culturale al quale spesso la si riduce:

Noi abbiamo bisogno di storia, ma ne abbiamo bisogno in modo diverso da come ne ha bisogno l'ozioso raffinato nel giardino del sapere, sebbene costui guardi sdegnosamente alle nostre dure e sgraziate occorrenze e necessità. Ossia ne abbiamo bisogno per la vita e per l'azione, non per il comodo ritirarci dalla vita e dall'azione, o addirittura per l'abbellimento della vita egoistica e dell'azione vile e cattiva. Solo in quanto la storia serva la vita, vogliamo servire la storia⁸⁶.

⁸² F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. cit., p. 201.

⁸³ Cf. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 14, trad. it. cit., p. 104.

⁸⁴ Cf. A. SCHOPENHAUER, *Supplementi a "Il mondo come volontà e rappresentazione"*, cap. 12, trad. it. di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013, p. 171.

⁸⁵ Cf. IVI, § 51, p. 321.

⁸⁶ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Prefazione, trad. it. di S. Giametta, in OFN, III, 1, Adelphi, Milano 1972, p. 259.

La storia insegna «che l'esistenza è solo un ininterrotto essere stato, una cosa che vive del negare e del consumare sé stessa, *del contraddire sé stessa*»⁸⁷. Il «miracolo dell'istante»⁸⁸ è un mantenersi sempre di nuovo in bilico tra l'essere e il non-essere:

È un miracolo: l'istante, eccolo presente, eccolo già sparito, prima un niente, dopo un niente, torna tuttavia ancora come spettro, turbando la pace di un istante posteriore (...). Allora l'uomo dice «mi ricordo» e invidia l'animale che subito dimentica e che vede veramente morire, sprofondare nella nebbia e nella notte, spegnersi per sempre ogni istante. Quindi l'animale vive in modo *non storico*, poiché si risolve come un numero nel presente, senza che ne resti una strana frazione (...). L'uomo invece resiste sotto il grande e sempre più grande carico del passato: questo lo schiaccia a terra e lo piega da parte; questo appesantisce il suo passo come un invisibile e oscuro fardello⁸⁹.

Il problema è dunque, anche in questo caso, quello del tempo e del divenire. Ossia quello del nostro stare ad ogni passo rischiosamente in equilibrio tra l'esserci e il non esserci più, tra l'essere e il nulla. Il problema è quello della contraddizione del tempo, che tende a coincidere senza residui con la contraddizione dell'esistenza, ma che può consentirci di scoprire che a quello stare in bilico appartiene anche la pienezza del presente e dell'esistenza: «l'uomo sovrastorico» «non vede la salvezza nel processo» (e, tanto meno, nell'esito del processo, qualsiasi esso sia): per lui, al contrario, «in ogni momento il mondo è completo e tocca il suo termine»⁹⁰.

⁸⁷ IVI, § 1, p. 263 (corsivo mio).

⁸⁸ IVI, § 1, p. 262.

⁸⁹ IVI, § 1, pp. 262-263.

⁹⁰ IVI, § 1, p. 270.

Sembrano acquistare un senso nuovo, in questa prospettiva, persino gli interrogativi inquietanti posti dall'uomo folle nell'aforisma 125 della *Gaia scienza*: «Che cosa abbiamo fatto quando abbiamo sciolto questa terra dalla catena del suo sole? Verso dove indirizza ora il suo moto? Verso dove indirizziamo il nostro? Lontano da ogni sole? Non stiamo continuamente precipitando? E all'indietro, di lato, in avanti, da tutti i lati? Esistono ancora un sopra e un sotto? Non stiamo errando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto?»⁹¹.

OLTREPASSAMENTO

A proposito della capacità di scorgere e di vivere la pienezza del presente mi piace ricordare ancora una volta Carlo Michelstaedter il quale, a proposito degli uomini “retorici”, sempre incapaci di un'esistenza degna di questo nome, scrive:

Ogni presente della loro vita ha in sé la morte. La loro vita non è che paura della morte. Essi vivono per salvar ciò che è dato loro col nascimento, come se essi stessi fossero nati con persuasione, e stesse in loro arbitrio la morte. Quello che è dato loro non è che la paura della morte, e questa vogliono salvare come vita sufficiente da ciò che nello stesso punto è dato loro: la sicurezza di morire. In questa stretta, e per la cura di un futuro che non può che ripetere (finché lo ripeta) il presente, essi contaminano *questo*, che ogni volta è in loro mano. E dove è la vita se non nel *presente*? se questo non ha valore niente ha valore. *Chi teme la morte è già morto*⁹².

Anche per Nietzsche l'uomo è un essere che deve essere oltrepassato in ragione anzitutto del suo permanente timore della morte e della conseguente incapacità di vivere pienamente il presente.

⁹¹ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 125, trad. it. cit., p. 138.

⁹² C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 33.

Quest'ultimo è un divenire che deve essere accolto per quello che è, con tutta la carica eversiva che gli deriva dalla sua costitutiva impermanenza e dall'essere sempre di nuovo un esperimento non garantito da alcunché (o non garantito da altro se non dal gioco privo di garanzie della volontà di potenza). La vita «non ha fondamento, né come principio, né come metodo (...): essa stessa, nel suo farsi, nel suo continuo autocontraddirsi ed autosuperarsi, sarebbe verità. “Sarebbe” e non “è”, perché proprio il suo carattere di massima apertura, che consente ad ogni momento la sua messa in questione, impedisce che la rigidità di questa, come di altre definizioni, la congeli in una formula»⁹³. L'uomo è incapace di accogliere l'infinita precarietà dell'istante e si consegna a una pseudo-esistenza da museo che si rispecchia in quei concetti mummificati della filosofia ai quali mi sono riferito più sopra.

La “sfida” (amo pochissimo questa parola, così adatta alla retorica del nostro tempo, dove tutto sembra dover essere misurato sotto il segno della competizione; ma in questo caso forse è opportuna) che la filosofia di Nietzsche rivolge a ciascuno di noi (stavo per scrivere: “al pensiero”, ma sarebbe stato riduttivo, poiché la parola di Nietzsche si rivolge all'esistenza concreta dei popoli e di ciascuno, come ogni grande filosofia, a mio modo di vedere, dovrebbe fare) è radicale: si tratta non solo di mettersi in cammino per ripensare il senso della nostra appartenenza alla tradizione dell'Occidente, ma di estirparne la radice *trasvalutando tutti i valori*, incluso quello particolarissimo che è costituito dalla convinzione di essere mortali, la quale governa anche le relazioni che ci uniscono gli uni agli altri e ci consentono di abitare il mondo.

La trasvalutazione non è solo un'attesa o una speranza di rinnovamento (di attese e di speranze di questo genere la storia dell'Occidente è costellata, ma sembrano destinate, tutte e ciascuna, ad andare deluse): è un *rischio*, un *pericolo* del quale chi intenda accogliere quella “sfida” non può evitare di farsi carico. Quella del pensiero filosofico non è una tranquilla passeggiata attraverso luoghi ben noti e rassicuranti, bensì una pericolosa arrampicata lungo le pendici di un vulcano

⁹³ G. PASQUALOTTO, *Saggi su Nietzsche*, Angeli, Milano 1988, p. 24, che ho modificato leggermente.

ad ogni momento pronto ad esplodere, nel corso della quale ad ogni passo corriamo il rischio di precipitare, come accade al funambolo che appare nella “Prefazione di Zarathustra”, il quale ha fatto del pericolo il proprio mestiere⁹⁴. L’aforisma 283 della *Gaia scienza*, intitolato “Uomini che aprono la strada”, ci informa e ci invita: «Il segreto per raccogliere dall’esistenza i frutti migliori e la gioia più grande è: *vivere pericolosamente!* Costruite le vostre città sul Vesuvio! Fate salpare le vostre navi verso mari inesplorati! Vivete in guerra con i vostri simili e con voi stessi! Siate predoni e conquistatori, fintantoché non potete essere dominatori e padroni, voi uomini della conoscenza!»⁹⁵.

Più ancora che l’idea di un confronto, emerge quella di uno scontro più radicale di quello tra culture differenti del quale siamo drammaticamente testimoni ormai ogni giorno; quest’ultimo potrebbe anzi esserne un mero epifenomeno. Più radicale perché è dapprima lo scontro tra due modi diversi e largamente incompatibili dell’essere dell’uomo: da un lato l’uomo ancorato alle presunte e rassicuranti verità della metafisica, dall’altro l’uomo del superamento, che accetta di mettersi rischiosamente in gioco e di essere – l’ho rammentato poc’anzi – «una transizione e un tramonto». È lo scontro tra l’uomo come lo conosciamo, che si pensa come individuo destinato alla morte (ma «l’individuo stesso è un errore», ammonisce Nietzsche⁹⁶), e quel nuovo essere, non-più-uomo, capace di liberarsi dai limiti dell’io e di «sentire in modo cosmico»⁹⁷, che già nel nome allude a un costitutivo andar-oltre: *Oltre-uomo*, appunto, *Über-mensch*.

⁹⁴ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, § 6, trad. it. cit., p. 14.

⁹⁵ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, trad. it. cit., pp. 186-187.

⁹⁶ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881*, 11[7], in *La gaia scienza - Idilli di Messina - Frammenti postumi 1881-1882*, trad. it. di M. Montinari, in OFN, V,2, Adelphi, Milano 1991, p. 330.

⁹⁷ Ivi, p. 331.

ACCOGLIENZA

Che sciocco che ero stato. Come potevo pensare di camminare in solitaria? Evitando gli altri non mi allontanavo dall’arroganza, ma dalla terra
(Luigi Nacci)

Il *logos* di Nietzsche si lascia alle spalle il *logos* della razionalità dell’Occidente, che appartiene anch’essa ai “ripari”, ai “rimedi”, ai “mondi veri” edificati per rispondere alla minaccia di un mondo in continuo divenire, nel quale sembra non esserci alcun “porto sicuro” in cui mettere al riparo le proprie navi. Essa vale «solo per verità fittizie, CHE SONO STATE DA NOI CREATE»; le quali altro non sono che «il tentativo di comprendere, o meglio di rendere per noi formulabile, calcolabile, secondo uno schema di essere da noi posto, il mondo reale»⁹⁸. Nietzsche invita a valutare la possibilità che il mondo non sia affatto “calcolabile”, e che sfugga invece sempre di nuovo a tutti i tentativi di costringerlo entro gli schemi di una ragione che è sempre “umana, troppo umana”. Chiediamoci: se il fatto che intendiamo la logica e la razionalità come la rivelazione della struttura del vero essere fosse «l’illusione metafisica somma»⁹⁹? Se il mondo ci apparisse logico solo «perché prima noi stessi lo abbiamo logicizzato»¹⁰⁰? Per sbarazzarci del peso gravoso della metafisica dobbiamo avere la capacità e il coraggio di rimetterci in cammino per creare, con l’innocenza della quale solo i fanciulli sembrano capaci, nuovi valori e imprimere un inconsueto sigillo al divenire: la strategia del viandante è quella di porsi come un divenire nel divenire, come un divenire che asseconda il divenire e afferma istintivamente la vita: «Contro la morale dunque si volse il mio istinto, in quanto istinto che affermava la vita»¹⁰¹.

⁹⁸ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 67; trad. cit., p. 118.

⁹⁹ M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 65.

¹⁰⁰ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 97; trad. cit., p. 146.

¹⁰¹ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia. Tentativo di autocritica*, § 5, trad. it. di V. Vivarelli, Einaudi, Torino 2009, p. 14.

Nessun senso è dato, nessuna immagine dell'uomo è definitiva. Lo *Über-mensch* oltre-passa l'essere dell'uomo: abbandonando ogni significato preconstituito e, portandosi al di là degli idoli della metafisica, oltrepassa anche quell'idolo particolarissimo che è l'uomo stesso con la sua volontà di mettersi al riparo: «L'Oltreuomo è l'abbandono di tutte le immagini e di se stesso, il divenire dissimile e straniero a tutto – ma così dissimile da esser dissimile dallo stesso dissimile, e dunque aperto e amico di tutto, donatore e dono per tutti»¹⁰². Ma proprio in quanto privo di identità, lo *Übermensch* è costitutivamente aperto all'accoglienza dell'altro: «La sua 'articolazione' è aperta, ospitale, la sua essenza co-essenza (...). L'Oltreuomo esprime l'idea di una dimensione libera dal gioco delle determinazioni, dove i possibili si partecipano proprio nel custodire la loro distinzione. Nessuna comunità 'obbligata', fondata su *idola* insuperabili – ma comunità di coloro "che amano solo superarsi, allontanarsi", "comunità di quelli che non hanno comunità"¹⁰³ – e per questo perfettamente *responsabili*: della propria distinzione e della propria ospitalità, immanente in quella distinzione»¹⁰⁴.

La forza del *logos* nietzscheano può dunque essere intesa, al di là dei richiami alla conflittualità e alla potenza, come la forza dell'*innocenza* e persino dell'*apertura amicale* nei confronti dell'altro. Nietzsche ci impone di pensare al di là dei luoghi comuni che si sono sedimentati in noi anche per ciò che concerne le relazioni interpersonali e interculturali con le quali il nostro tempo ci impone con sempre maggiore urgenza di fare i conti. Ma ci impone anche di pensare al di là dell'immagine consolidata che abbiamo di Nietzsche stesso, il quale va accostato sempre con cautela anche in ragione della contraddittorietà (almeno apparente) di talune sue affermazioni. Pronuncia senza dubbio giudizi taglienti e violenti, dei quali andrebbe in ogni caso chiarita la direzione, e che per lo più hanno l'ambizione di porsi (uso il titolo di uno dei suoi libri più celebri) "al di là del bene e del male", ossia di non essere, pro-

¹⁰² M. CACCIARI, *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, p. 146.

¹⁰³ J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, Cortina Editore, Milano 1995, pp. 50-52.

¹⁰⁴ M. CACCIARI, *L'arcipelago*, cit., pp. 147-148.

priamente, "giudizi di valore", dato che questi ultimi dipendono sempre da una scelta tra il bene e il male e, anche per questo, non sono mai "veri", dato che anche la verità è un valore imposto dal volere: «Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche, vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria»¹⁰⁵. L'intelletto è dunque sempre "maestro di finzione". I giudizi che Nietzsche pronuncia hanno l'ambizione di essere qualcosa di diverso e consentono di intravedere la possibilità di un oltrepassamento della logica della potenza nella direzione di un'apertura accogliente.

Si dovrebbe a questo punto riflettere sulla possibilità che il profilo del viandante nietzscheano vada letto anche, e forse anzitutto, al femminile, e che appartenga più "naturalmente" *alla* viandante, con buona pace dell'opinione quasi mai lusinghiera che Nietzsche ebbe nei confronti delle donne. E la donna, più che l'uomo, ad avere i caratteri che Nietzsche attribuisce al viandante: la donna è divenire, dona la vita fino al punto da mettere a rischio la propria, è "naturalmente" fedele alla terra e "naturalmente" accogliente, ed è pronta a sacrificare sé stessa¹⁰⁶. O forse, come suggerisce Luigi Nacci nel suo libro più recente, «il viandante – così come la sua ombra – non è del tutto maschio o del tutto femmina, è una creatura ibrida, sfuggente, che dovrebbe essere raccontata con un genere che ancora non esiste, quello che Raimon Panikkar chiama sapientemente "*utrum* (l'uno e l'altro)". Né può essere al centro di un romanzo, di un saggio o di un poema puri: trascende le categorie, esige libertà, una forma nuova, impura, contaminata e contaminante in

¹⁰⁵ F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, trad. it. di G. Colli, in OFN, III, 2, Adelphi, Milano 1980, p. 361.

¹⁰⁶ Mi ha suggerito questa possibilità, che trovo pertinente e molto suggestiva, Donata Meneghelli, nel corso della discussione seguita alla relazione che ho tenuto al convegno *Nietzsche: lo scriba del caos* (Piacenza, marzo 2015). Di questo e delle sue stimolanti osservazioni la ringrazio.

cui per nessuna ragione si può stare al centro. Si defila, deambula nelle parti liminali, cerca la soglia»¹⁰⁷.

Si dovrebbe anche riflettere sulla capacità o meno, da parte del pensiero di Nietzsche, di reggere sino in fondo la possibilità di trasformare la *volontà di potenza* in *volontà di accoglienza*. A me piace pensarla (anche) in questo modo. Mi piace pensare che questo possa essere stato (anche) il sogno di Nietzsche; un sogno che potrebbe diventare la nostra veglia. Perché «i nostri sogni, quando eccezionalmente riescono e divengono perfetti (...) sono simboliche catene di scene e di immagini in luogo di un linguaggio poetico di narrazione; essi parafrasano le nostre vicende o aspettative o relazioni con artistica arditezza e determinatezza, al punto che poi per la mattina ci stupiamo di noi stessi, se ci ricordiamo dei nostri sogni. Noi consumiamo nel sogno troppa arte – e ne siamo perciò di giorno così poveri»¹⁰⁸. Ecco, forse dovremmo imparare a sognare anche ad occhi aperti, arricchendo con il sogno anche la nostra veglia. Riconoscendo che la capacità di sognare (come sapeva perfettamente anche Schopenhauer) appartiene anche ad essa: «*Sognare. O non si sogna per niente, oppure si sogna in modo interessante. – Bisogna imparare a star svegli allo stesso modo: – o per niente, oppure in modo interessante*»¹⁰⁹.

RIASSUNTO

Queste pagine si accostano al pensiero di Nietzsche seguendo il filo conduttore costituito dalla figura del *viandante*, che meglio di altre consente di comprendere in che cosa consista, per il filosofo,

¹⁰⁷ L. NACCI, *Viandanza. Il cammino come educazione sentimentale*, Laterza, Roma-Bari 2016, p. XII, che rinvia a R. PANIKKAR, *La dimora della saggezza*, Mondadori, Milano 2005. Dello stesso autore è da vedere anche *Alzati e cammina. Sulla strada della viandanza*, Ediciclo, Portogruaro 2104.

¹⁰⁸ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II, Il viandante e la sua ombra*, § 194; trad. it. cit., p. 215.

¹⁰⁹ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 232, trad. it. cit., p. 172.

la *contraddizione dell'esistenza*. Quella contraddizione ha essenzialmente a che fare con il modo in cui viene data testimonianza all'inquietudine di un *divenire* governato dalla *volontà di potenza*. Ma come si configura quest'ultima? L'interpretazione che qui viene proposta ipotizza che la volontà di potenza possa, paradossalmente, realizzarsi come una vera e propria apertura nei confronti dell'altro, resa possibile da quell'oltrepassamento della logica della contraddizione che proprio il viandante sembra avere la capacità di realizzare concretamente.

ABSTRACT

This article is focused on the figure of the “wanderer” in the philosophy of Friederich Nietzsche. More than others, this figure allows to understand the concept that the philosopher himself defines “the existential contradiction”. This contradiction essentially deals with the way in which a proof is given to the concern about the government of the becoming by the “will to power”. But how is this power shaped? The interpretation given in this article argues that the “will to power” could paradoxically be realized like an effective openness to the others. This openness is made feasible by passing that logic of contradiction which the “wanderer” truly seems to have the ability to concretely overcome.