

LEGGERE “SEGNO E SCRITTURA IN *COSÌ PARLÒ ZARATHUSTRA*”

Gaetano Licata

Diodoro d'Eretria e il musico Aristosseno dicono che Pitagora andò a conoscere il caldeo Zarata, e che Zarata gli espose come due siano fin dal principio le cause delle cose che sono, il padre e la madre: e che padre è la luce, madre la tenebra. (Hippolytus, *Refutatio contra omnes haereses*, I 2, 12 p. 7, 2)

Uno dei caratteri salienti dell'interpretazione deleuziana di Nietzsche consiste, com'è noto, nel rivendicare la totale estraneità del pensatore tedesco al pensiero dialettico¹. Rifacendosi ad un'idea di dialettica strutturalmente legata alla filosofia hegeliana, Deleuze sostiene che l'opera di Nietzsche lavora concettualmente e storicamente contro, o meglio, al di fuori della dialettica: la filosofia nietzscheana costituirebbe una sorta di nuova aurora del pensiero occidentale e la sua novità consisterebbe proprio nella sconfessione del pensiero dialettico inteso, con Hegel, come metodo assoluto della speculazione filosofica. La lettura proposta da Deleuze, storiograficamente innovativa ed estremamente gravida di conseguenze sul piano teoretico, rimane forse legata ad una considerazione troppo parziale del concetto di dialettica ed è indubbiamente connessa agli sviluppi dell'hegelismo nella Francia dell'immediato dopoguerra². Senza nulla togliere al valore innovativo, e per certi versi rivoluzionario, che l'interpretazione di Deleuze conferisce al testo nietzscheano, riteniamo tuttavia di potere ancora considerare il pensiero di Nietzsche un pensiero, a suo modo, dialettico. Occorre però accordarsi sul significato da dare alla parola “dialettica”. Infatti, se con questo termine s'intende quel dispositivo concettuale, scientificamente determinato, che tende ad esaurire in sé qualunque elemento della realtà e qualsiasi riproposizione storica della verità, se dunque con dialettica s'intende quella pensata sul modello hegeliano, allora riteniamo di potere concordare con Deleuze; diversamente, se per dialettica s'intende quell'atteggiamento filosofico, proprio degli albori del pensiero greco, in considerazione del quale la realtà viene pensata sulla base della divisione e del contrasto fra gli opposti, allora bisogna ammettere che il testo nietzscheano, non solo si presta, ma addirittura pretende un'interpretazione dialettica.

Una delle opere che potrebbe aprire la via a questa interpretazione è *Così parlò Zarathustra*, opera nella quale il segno della dialettica, nel senso spiegato, rimane impresso fin dal sottotitolo: *Un libro per tutti e per nessuno*. L'aspetto di *Così parlò Zarathustra* che ci accingiamo ad analizzare è poi fortemente rivelativo della natura dialettica dell'opera: è qui a tema il contrasto fra materia e forma, trasfigurato da Nietzsche nei termini della differenza sessuale e inteso, per questa via, come origine della vita. L'elemento di cui ci serviremo per entrare nel vivo della rappresentazione nietzscheana di

¹ Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962, e G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1968 (tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Bologna 1971).

² Sull'hegelismo francese come ambito della formazione di Deleuze cfr. F.R. Casale, *Il tragico corpo nietzscheano di Gilles Deleuze*, in “Paradigmi”, anno XIV, n. 42, 1996, pp. 556-558.

tale contrasto è il concetto di scrittura, la dialettizzazione fra l'atto dello scrivere e l'atto del leggere, la questione del segno e dell'interpretazione. Questi temi, come si vedrà, sono fortemente connessi e rimandano tutti ad una dialettica di sapore presocratico che Nietzsche studiò e ammirò profondamente.

* * *

Al pari di un nuovo Prometeo, eroe tragico il cui supplizio è segno della caduta dell'umanità nella storia, Zarathustra è un portatore di fuoco. Ove però l'ingegno e la forza di Prometeo precipitano l'uomo in una lontananza dal divino che è causa di sofferenze senza riscatto, l'orgoglio e l'accortezza di Zarathustra, non meno titaniche e non meno disposte alla sofferenza, sollevano l'uomo sopra sé stesso, in uno scenario nel quale, oltrepassata la storia, il divino torna ormai sulla terra, tramite una dottrina che non teme più nulla perché nulla ha al di sopra di sé:

Non mi è ignoto questo viaggiatore: alcuni anni or sono passò di qui. Si chiamava Zarathustra, ma si è trasformato. Allora portavi la tua cenere al monte; oggi vuoi portare il tuo fuoco nelle valli? Non temi le punizioni che colpiscono l'incendiario? ³

Un portatore di fuoco che corre a viso aperto contro la propria sofferenza perché la chiarezza che diffonde è un ardore che lo spinge al sacrificio della creazione; ed un padre e un creatore è Prometeo⁴ per l'umanità, emulo dell'inesauribile creatività maschile di Zeus ma con Zeus in contrasto per la cura del genere umano; come un padre⁵ e un creatore è Zarathustra, partecipe della splendente solarità e del virile polemismo di Apollo: nomi di divinità, e gesta di divinità, che sempre ed essenzialmente rimandano al fuoco quale elemento maschile primigenio. In realtà, secondo suggestione eraclitea, il fuoco splendente portato da Zarathustra non è altro dal λόγος di cui il profeta trabocca nel proprio tramonto, dalla parola di luce con cui ora si dona all'umanità ma che per lungo tempo era rimasta impronunciata, perché curata nel raccoglimento di un eremo in cui non si era fatto che apprendere. E la solitudine di quest'eremo, il chiudersi e il dialogare con sé che è condizione necessaria per la maturazione della dottrina, resterà, lungo tutto il cammino percorso dall'occhio del profeta, la patria del senza patria. *Einsamkeit*, suono materno⁶, richiamo eternamente presente nella coscienza di qualcuno che per divenire ciò che è vuole nutrirsi, nascosto, del fuoco del proprio spirito, accogliere e raccogliere il caldo splendore di un astro che non può non essere il dio del senza dio. Ora, per questo indefesso

³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di A.M. Carpi, in F. Nietzsche, *Opere 1882/1895*, Roma 1993, p. 231, "Prefazione di Zarathustra", 2.

⁴ Scrive F. Masini: "Quella a cui Nietzsche pensa è invece una nuova barbarie, un'altra specie di barbari. La società democratica teme il pericolo di questi barbari e si aspetta che essi debbano emergere 'dalle profondità'. Invece costoro — dirà Nietzsche — 'vengono dall'alto': sono 'una sorta di nature capaci di conquista e di dominio, che vanno in cerca di una materia a cui potere dare una forma'. Prometeo era uno di siffatti barbari." F. Masini, *Una nuova barbarie*, in AA. VV., *Nietzsche: verità-interpretazione*, Genova 1983, p. 91.

⁵ Spesso Zarathustra parla degli uomini dell'avvenire, appunto degli *Übermenschen*, come dei propri figli.

⁶ La solitudine, come *Heimat*, è madre del profeta perché la spelonca solitaria verso cui sempre converge il cammino di Zarathustra rappresenta l'origine e la fine della vita, il punto rispetto a cui può esservi una circolarità nel tempo, dunque un'eternità: "O solitudine! Tu patria mia, solitudine! Troppo a lungo vissi selvaggio in selvaggi paesi stranieri, per non tornare a te con le lacrime! Ora minacciami solo col dito, come minacciano le madri, ora sorridimi, come sorridono le madri, ora dimmi: 'Chi fu che come un vento impetuoso se ne andò da me?'" F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 329, "Il ritorno in patria". La solitudine scelta dall'eremita è però anche il distacco dalla vita ordinaria e priva di senso dell'europeo di fine Ottocento, l'elevazione di chi ha raggiunto altezze dalle quali si può guardare solo in basso: "Voi guardate in alto quando cercate l'elevazione. E io guardo in basso perché sono già elevato.", Ivi, p. 250, "Del leggere e dello scrivere".

raccogliere, dialetticamente⁷, il bisogno di avere è divenuto bisogno di dare e l'ansia tutta intima di apprendere si è come rivelata in un desiderio d'insegnare che è volontà di manifestarsi. Nella differenza fra l'oscura segretezza di un imparare solitario, e la chiara manifestazione di un insegnare rivolto alla moltitudine, la distanza vitale fra il dare ed il ricevere, fra il dono del λόγος e l'accoglienza che gli si riserva. L'imporsi di questa differenza non è però l'annuncio meramente distruttivo dell'avvento di un caos che annienta una volta per tutte le strutture ideali del cosmo: la dottrina danzante del profeta è semmai la statuizione di un ordine superiore nel *puro* divenire, di un ordine *diveniente* che perde l'illusione di un centro unico e assoluto solo per riconoscere la molteplicità infinita del proprio movimento. La tematizzazione nietzscheana del caos pertanto non riguarda soltanto il semplice crollo di una dialettica assoluta intesa come conciliazione suprema e univoca delle differenze: Caos è invece, nel mito, il nome della divinità maschile primigenia che con immensa e sovrabbondante ricchezza sceglie di aprirsi nella somma indifferenza della Notte per dare luogo alla nascita della vita, imprimendo il movimento a tutte le cose οἶον ζῶή τις οὔσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν⁸. In questo dialogo fra le tenebre e il caos l'articolarsi di una dialettica non più tesa alla sottomissione ma alla liberazione delle differenze, partorita di continuo dalla scissione in cui si articola originariamente la vita.

Se però l'insegnamento del profeta è finalmente questo *Untergehen* e questo portare il fuoco nelle valli, l'apprendimento era stato un faticoso suggerire il nettare, un paziente togliere al sole, appunto, un “prometeico” rubare all'essenza stessa del dio che svela. Imparare infatti è come essere disposti ad accogliere una chiarezza che rende l'anima gravida di saggezza e la *preghiera* che Zarathustra rivolge alla divinità solare, fin dal principio del suo *Sprechen*, è tutta incentrata su una reciprocità fra l'insegnare e l'apprendere che intesserà di sé tutta l'opera:

Tu grande astro! Che sarebbe la tua felicità se non avessi quelli a cui risplendi! Per dieci anni salisti quassù alla mia caverna: ti sarebbero venuti a noia la tua luce e questo cammino, senza di me, la mia aquila e il mio serpente. Ma noi ti aspettavamo ogni mattino, ti toglievamo il superfluo e in cambio ti benedicevamo. Ecco ne ho abbastanza della mia saggezza; come l'ape che ha raccolto troppo miele, ho bisogno di mani che si tendano ⁹.

L'eccelsa bellezza e la saggezza suprema del dio, questo sodalizio continuamente riproposto fra l'occhio orgoglioso dell'aquila e la sinuosa accortezza del serpente, non è che la distinzione, riconducibile all'unità abbagliante dell'astro, fra la chiarezza dell'essere e il movimento del tempo. L'insegnamento diviene così l'attività necessaria di chi, andando oltre sé stesso, sceglie di donarsi. Che ne sarebbe infatti dello splendore dell'astro se nessuno fosse disposto a goderne? È Zarathustra stesso a destare attenzione sulla necessaria reciprocità fra l'apprendere e l'insegnare, insieme, sul legame sussistente fra sé e la divinità, egli, *segno* della divinità. Così come la felicità dell'astro, questa immensa ricchezza di bellezza e sapienza necessita di coloro ai quali risplendere, anche il profeta, dopo tanto raccogliere, ha bisogno di mani pronte a prendere perché questa *Weisheit* è

⁷ Sulle orme di Deleuze si continua a sostenere che il pensiero di Nietzsche sia anti-dialettico; a questo proposito cfr. D. Sacchi, *Sul rapporto tra contraddizione, verità e vita nel pensiero di F. Nietzsche*, in “Rivista di Filosofia neo-scolastica”, n. 3 (1995), p. 426. In realtà lo stesso Deleuze sa bene che il bersaglio polemico di Nietzsche è più che altro la versione hegeliana della dialettica; cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962, p. 223. Vi sono, nello Zarathustra, luoghi testuali rispetto ai quali è difficile misconoscere l'importanza che la dialettica assume. È proprio necessario concepire la natura *differenziale* del pensiero di Nietzsche come radicalmente antitetica rispetto al carattere dialettico della metafisica? Tale antitesi, in ogni caso non sarebbe ancora dialettica? Leggere Nietzsche dovrebbe insegnarci che non esiste una Metafisica o una Dialettica, allo stesso modo non può esistere un'Anti-metafisica o un'Anti-dialettica.

⁸ Aristotele, *Fisica*, Θ 1, 250b 14-15. L'edizione critica di riferimento è W.D. Ross, *Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford 1936.

⁹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 231, “Prefazione di Zarathustra”, 1.

divenuta un carico insostenibile e un peso che provoca stanchezza. Non è infatti l'autunno una stagione di frutti *troppo* dolci e il tramonto del sole, come la discesa di Zarathustra fra gli uomini, il momento nel quale la chiarezza diviene eccessiva? Questa pienezza abbagliante è una coppa di luce che *vuole* ancora vuotarsi. Perché la vita è sempre più di ciò che è ed il continuo superarsi del vivente non è che l'attività stessa della volontà di potenza. Così la parola di fuoco, divizia insostenibile di un donare che dimentica sé stesso, rimarrà, per tutto il tempo del suo luminoso apparire, evento unico del passaggio di qualcuno che viene per annunciare il proprio superamento, per *insegnare*, con la dottrina dell'eterno ritorno, l'oltrepassamento dell'uomo tramite la cura e la redenzione della storia. Il tramontare fra gli uomini e il sorgere alla montagna, la circolarità ineluttabile cui è vincolato il cammino di Zarathustra, vive così del polemismo sempre in atto nel cuore del viandante fra un'ansia che spinge alle fatiche dell'apprendimento e un desiderio che chiama al sacrificio dell'insegnamento. Se infatti la sovrabbondanza che provoca il dono non è che il risultato finale di un'indigenza che inizialmente costringeva a prendere, porre la differenza fra l'insegnare e l'imparare, fra il dare e il ricevere significa anche accennare alla loro vicinanza, dire che non vi è mai l'uno senza l'altro e che l'atteggiamento del profeta nei confronti della saggezza, dall'alba dell'apprendere al tramonto dell'insegnare, non può che rimanere identico.

L'ambito dell'iterazione continua del percorso che unisce la spelonca solitaria alle valli degli uomini, la vita del profeta¹⁰, simboleggiata e inscindibile da un ciclico sorgere e tramontare del sole che è a sua volta immagine chiara dell'*ewige Wiederkunft*, è situato fra il proporsi sempre enigmatico dei segni che Zarathustra dà e riceve ed il differimento infinito di un'interpretazione e di un'esistenza mai concluse¹¹. La vita è così un continuo interpretare, il movimento valutante della volontà di potenza che non trova bensì *pianta* il proprio senso soggettivo nelle cose, per rischiare la possibilità di una comprensione sempre nuova. Non può esservi un'interpretazione che colga, una volta per tutte, il senso delle cose perché questo senso assoluto semplicemente non esiste: l'annuncio che proclama nel superuomo il senso della terra è infatti la pronuncia stessa dell'innocenza del divenire, il darsi di una parola votata alla morte che accetta l'abisso del non-senso così com'è. La forza dell'uomo di fronte al mistero, di Zarathustra ultimo uomo, è quella di qualcuno che non teme di sopportare questo vuoto senza limiti, l'insensatezza di tutte le cose nel loro ingenuo e incomprensibile trascorrere. L'insegnamento del superuomo, la paternità del profeta, rimane in tal modo l'ultimo umanesimo possibile della storia: quello che disprezza l'uomo come assassino di Dio, e distruttore del Senso, preparandolo tuttavia a divenire erede di Lui sulla terra. La valle degli uomini, ma degli uomini superiori, è per converso il luogo della ricezione della parola di Zarathustra, materia che ha desiderio della forma ὥσπερ ἄν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχροὺν καλοῦ¹². È quest'ambito a pretendere che il proprio

¹⁰ F. Semerari, facendo riferimento ad una tessitura dialettica che nello Zarathustra, a suo parere, è particolarmente evidente, accenna alla concezione nietzscheana dell'esistenza servendosi dell'idea di dualità o di alternanza fra viaggio e dimora; cfr. F. Semerari, *Il viaggio e la dimora. Momenti della dialettica dell'esistenza in Nietzsche*, in "Paradigmi", n. 38 (1995), pp. 211-212.

¹¹ J.M. Rey accenna al rapporto instaurato nel testo di Nietzsche fra segno e interpretazione; cfr. J.M. Rey, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Parigi 1970, p. 19.

¹² Aristotele, *Fisica*, A 9, 192 a 23-24. In margine a questa citazione aristotelica occorre precisare che il nostro punto di vista non accoglie in maniera acritica quella che è stata intesa come svalutazione a tutto campo, nel mondo greco, della figura della donna. Si è spesso insistito, sull'onda del pensiero femminista, su una sorta di razzismo sessuale che le donne avrebbero subito nella civiltà greca: la metafisica platonico-aristotelica e il pensiero filosofico successivo si sarebbero sviluppati sulla base di un pensiero maschile e maschilista che avrebbe escluso ed asservito la figura della donna per edificare una razionalità del tutto centrata su schemi di pensiero "maschili"; a questo proposito cfr. L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, Milano 1990; N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, Roma-Bari 1991; J. Mitchell, *Psicoanalisi e femminismo*, Torino 1976. In questo senso la metafora della scrittura, l'identificazione della donna con la materia, e dunque con la passività, e la concezione che vede nella donna un mero possesso dell'uomo sarebbero state trasmesse dai greci all'intera cultura occidentale. Le filosofie di Nietzsche e Derrida conterebbero poi la dimostrazione di

spazio venga interamente suggestionato dallo spiegamento della *Goldwort*, da un annuncio che in stile eracliteo non tarda a trasformarsi in folgore: “Dov’è la folgore che vi lambisca con la sua lingua? Dov’è la pazzia che dovrebbero inocularvi? Vedete, io vi insegno il superuomo: egli è questa folgore, egli è questa pazzia!”¹³. Una folgore che è scrittura di fuoco nella volta celeste, determinazione lineare partorita dall’oscura indeterminatezza di una nube gravida di tempeste; una folgore eternamente colta nell’attimo violento in cui scaglia tutta la propria energia attraversando quella stessa nube che l’ha alimentata:

Io amo tutti coloro che sono come gocce gravi, che cadono ad una ad una dalla nube oscura sospesa sopra gli uomini: essi annunziano che viene la folgore, e periscono come annunziatori. Ecco, io sono un annunziatore della folgore e una goccia greve della nube: ma questa folgore si chiama *superuomo* ¹⁴.

La folgore, potenza della distinzione, è ancora quel λόγος eracliteo e quel fuoco di luce che, come principio maschile, è sempre l’atto di un dare e di un darsi della determinazione alla ricettività oscura e femminile dell’indeterminatezza. Nella folgore il tramite fra le altezze del cielo e le profondità della terra, la tensione e la ricerca interminabile dell’Unità. Fra cielo e terra, come tavoli divini, il lancio dei dadi è il gioco stesso della vita, la scommessa di chi rilancia di continuo sé stesso oltre tutte le sconfitte possibili, perché conosce la propria vittoria, una volta per tutte, in questa stessa potenza di gioco. La saggezza del profeta giunge a scuotersi di dosso i sensi e i valori della tradizione, affrancandosi dal “tu devi” cui è sottoposto il cammello per cantare con voce ruggente l’ “io voglio” del leone. Questa perdita del senso e questo crollo delle certezze è sommo sgomento e smarrimento nel senza fondo, ma la via all’autosuperamento, inteso come vittoria su sé stessi, è additata dal motto di Zarathustra, quel motto capace di ribaltare la suprema sofferenza nella gioia più grande: “Che importa?”.

Se la parola-fuoco del profeta, questo segno tracciato dalla solarità, è un fiume di calore che feconda le valli, se la sua pronunzia, nella traboccante sovrabbondanza del dono, fa tutt’uno con la cura e la redenzione di una storia che è ancora epoca dell’uomo occidentale, l’immagine accecante della folgore diviene significazione del momento supremo della morte dell’uomo nella morte sacrificale del profeta, vendetta della divinità perché esito conclusivo di quella polemica ὕβρις-τίσις, sempre presente nella rappresentazione tragica, grazie alla quale Zarathustra può compiere il proprio compito e manifestare la sua essenza di eroe nella tragedia, di qualcuno che essendo ponte e non meta fa del proprio destino di sofferenza, e vittoria sulla sofferenza, la sua unica aspirazione. Una sorte non più subita ma voluta: l’amore per il proprio destino, che porta l’eroe a morire nello slancio e nel dispiegarsi della sorte, è ancora, in modo tragico, reazione titanica contro la divinità, ora però tale reazione viene inserita nella prospettiva inedita di una suprema conciliazione fra volere umano e volere divino. Volontà e destino, libertà e necessità, raggiungono in questa nuova considerazione del tragico un pieno accordo. Il fatto che Nietzsche si proclami primo vero conoscitore del tragico — conoscitore di qualcosa che rimase oscuro ai greci stessi —

questo atteggiamento maschilista della filosofia. La nostra linea di pensiero è estranea alla battaglia ingaggiata dal pensiero femminista: anzitutto dubitiamo fortemente che una cultura varia e profonda come quella greca, malgrado la citazione aristotelica e le metafore suddette, abbia effettivamente svalutato la figura della donna — si pensi ad Euripide e al ruolo che le divinità femminili rivestono nella mitologia —; riguardo a Nietzsche, poi, riteniamo che proprio lo *Zarathustra* testimoni la profondità e il rispetto col quale gli antichi greci, e con essi il pensatore tedesco, si siano avvicinati al problema della differenza sessuale. Demonizzando le metafore greche della donna-terra e della donna-supporto (di scrittura), e demonizzando in maniera pregiudiziale l’intera storia della filosofia il pensiero femminista più estremo si presenta davvero, tramite questa debolezza mascherata di aggressività, come “la forma nuova della posizione fallica logocentrica”, prendendo in prestito una espressione di R. Braidotti, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, Milano 1994, p. 67.

¹³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 234, “Prefazione di Zarathustra”, 3.

¹⁴ Ivi, p. 235, “Prefazione di Zarathustra”, 4.

è legato proprio a questo elemento di novità: Zarathustra è qualcuno che, raggiunta la vetta più alta del mondo – il pensiero dell’eterno ritorno – *ride* di tutte le tragedie della vita, qualcuno che riesce a sentire, anche nella sofferenza più scoraggiante, il piacere incontenibile della vita. L’amore per il proprio destino è tutto nella tensione verso il futuro, nell’accettazione piena del divenire intesa come slancio e aggressione del tempo¹⁵.

1. TRAMONTO. La suggestione visivo-lineare della folgore non può pertanto non ricordare che la parola di fuoco pronunciata dall’uomo-tramonto rimane comunque una parola scritta e il *Così parlò Zarathustra* un libro... un *libro* per tutti e per nessuno. Un libro interamente percorso da una tensione incontenibile a misurarsi coi testi sacri, a proporsi anzi come *Sacra Scrittura*¹⁶ dell’avvenire, nella piena coscienza del fatto che la storia occidentale continua a fondarsi sull’eideticità della parola scritta e che, per oltrepassare e redimere la storia, bisogna porsi sullo stesso piano della tradizione, e rimpiazzare scrittura a scrittura. Facendosi interpretazione di tutti i segni e di tutte le scritture il testo nietzscheano si dispone così allo sfondamento della storia, per concludere nell’ermeneutica ogni filosofia e aprire al pensiero uno scenario inedito. È l’ermeneutica questa pratica dell’interpretazione che valuta e pone valori, che prospetta ambiti d’infinita attribuzioni di senso. Il senso unico e assoluto imposto alla storia dal platonismo e dal cristianesimo, a parere di Nietzsche, finisce col chiudere la storia nel nichilismo e col preparare per l’umanità lo smarrimento nell’abisso e la perdita totale del senso. Portando a compimento il nichilismo, Zarathustra giunge a contemplare l’abisso e a sostenerne lo sguardo; col pensiero dell’eterno ritorno egli fa esperienza del senza fondo, ridendone tuttavia, e danzando. È infatti la storia occidentale una sorta di ambito dello sguardo e dell’interpretazione (anche in senso etimologico), un campo la cui enigmatica oscurità è solo attesa di quella soluzione illuminante che è costituita dalla dottrina del profeta.

Se però l’unica luminosità in grado di fare chiarezza è quella diffusa dal segno splendente inviato dalla divinità, il ricadere da parte del segno nell’oscurità che l’aveva partorito è evento destinale. Il segno infatti, una volta prigioniero di una scrittura che lo consegna ad una memoria inaccessibile, ormai tracciato su una superficie che ne imprigiona la vita e ne vieta l’ascoltabilità, è come tramontato al di sotto di qualunque orizzonte ermeneutico¹⁷. Ciò che doveva fungere da soluzione, il segno, è ora a sua volta enigma, in un eterno ritorno di circoli viziosi. Ma è proprio nella gioiosa insensatezza di questa ripetizione la splendente bellezza dell’attimo, la liberazione dionisiaca di una volontà che ha scalato la cima più alta della storia e alla quale ora non importa più nulla di sé stessa, nella consapevolezza che la sua essenza è pura transizione. La vendetta dell’oscurità sulla chiarezza è la fine consapevolmente scelta dalla parola di Zarathustra, da un λόγος nato dalle tenebre, come tutti gli astri danzanti, ed eternamente condannato a tramontare nell’oscurità della scrittura e della storia, proprio perché la sua vita è una lotta titanica contro un’indeterminatezza che lo sovrasta ma che egli, a sua volta, si accinge a sovrastare nella prospettiva gioiosa di un’eterna rinascita. In tal senso la dimensione eroica del profeta si chiarifica ulteriormente come virile volontà di πόλεμος, che è di per sé volontà di morte e rinascita nel πόλεμος, perché assenso ad un destino d’immortalità che si conosce da sempre. La guerra è anzi padre di tutte le cose proprio perché è il tendere all’oscurità di una notte che è *madre* di tutte le cose. Così alla folgore di Zeus, acuminato strumento di scrittura del fato, vengono accostate le frecce di Apollo, i segni dell’astro danzante, segni il cui slancio è salto nell’abisso, volontà di morte nella lotta e tensione al sacrificio: “Io amo i

¹⁵ *L’amor fati*, come apertura dell’esistenza al carattere eventuale del divenire e decisione per l’istante sempre imminente, è sempre fondato sull’oblio; cfr. a questo proposito F. Semerari, *Il viaggio e la dimora. Momenti della dialettica dell’esistenza in Nietzsche*, cit., pp. 231-32.

¹⁶ A questo riguardo J.M. Rey è perentorio: la Bibbia rimane la traccia principale dell’intento mimetico dello *Zarathustra*; cfr. J.M. Rey, *L’enjeu des signes*, cit., p. 127.

¹⁷ Cfr. F. Masini, *Lo scriba del caos*, cit., p. 29.

grandi spregiatori, perché sono i grandi veneratori e frecce del desiderio verso l'altra sponda. [...] Io amo colui che ama la propria virtù: perché la virtù è la volontà di tramontare e una freccia del desiderio”¹⁸. Perché l'immagine della freccia richiama il vigore stesso della virtù, la volontà di chi tende a raggiungere il proprio bersaglio sfidando la gravità, appunto, nemica mortale di chiunque voli alto. Eroicamente, ma di una eroicità tragica, questa volontà di vincere la gravità non si distingue dalla volontà di perire a causa della gravità, così, non appena scoccata, la freccia inclina e tramonta, perché ascesa e discesa sono raccolte in unico moto curvo: è la fine della volontà e della tensione di un arco che è tanto del dio quanto del filosofo... tanto l'arco quanto la lira, perché la tensione che produce lo slancio della freccia non è altro che la bellissima armonia scaturita dal differire dei suoni: in quest'equilibrio perfetto la distanza del divino da tutto ciò che rimane ancora miseramente umano, storico e nichilista. Ma se l'armonia permette alla solarità di Zarathustra di essere cura perché distruzione del male, questa armonia non è altro che la perfezione della volontà del profeta: il suo λόγος è allora uno scagliare frecce che coglie nel segno, un canto di danza e una redenzione del male che si fonda sul sapiente dominio della differenza. *Tanzlied*: nella musica ancora l'unione fra la ricchezza indeterminata della materia armonica e l'articolazione formatrice della melodia, nel canto la sintesi poetica fra la suggestione prelogica dell'universo musicale e la determinatezza concettuale.

La presenza degli strali come del canto di Apollo¹⁹, nell'immaginario simbolico dello *Zarathustra*, è una conferma della natura ignea e del carattere oracolare della parola del profeta, insieme l'evocazione di una divinità la cui prerogativa, com'è noto, è quella di fissare il proprio bersaglio, cioè conflagrarlo cogliendolo con uno sguardo²⁰. Di altra natura, ma ugualmente perentori, i messaggi di Hermes, le parole occulte di chi sceglie di celare nel segreto lo splendore maschile della propria potenza di determinazione. Se la natura di Apollo è quella di una luce che gode e ride della propria manifestazione, la natura di Hermes sceglie al contrario di occultare il proprio ingegno, per conseguire con astuzia il proprio risultato. Due modalità, queste, della strategia seduttiva maschile: l'irruenza di chi osa la manifestazione certa di sé della propria volontà e il controllo di chi dissimula la propria inclinazione. Due caratteri, l'accortezza e l'orgoglio, non più scissi in Zarathustra, nel sodalizio dell'aquila col serpente. Sono segni e frecce d'oro gli sguardi di Apollo, enigmatici, i suoi oracoli, come i segni che la scrittura traccia per l'eternità in una dimensione che pretende di sollevare la parola al di sopra del tempo, in un contesto che sceglie di ucciderla togliendola all'immediatezza vivente dell'attimo in cui viene emessa, al fine di preservarne la memoria. In questo modo, se il dire costituisce comunque il passato di uno scritto sempre presente, se un tempo privo di scansione è sempre l'abisso che unisce lo *Sprechen* allo *Schreiben*, la questione della scrittura risulta già coinvolta nella formula che suggella, aforisma per aforisma, i discorsi del profeta, in quel così “parlò” *Zarathustra* che, intitolando il libro, comunica la questione e il dono di una parola che fu viva e che è oggi divenuta scrittura entro lo spazio del libro. La parola di Zarathustra, questo estatico *Vor-reden* straordinariamente inoltrato nell'avvenire ma già confinato in un passato che rimane immemoriale perché carcerato nell'eterna presenza del segno, porta con sé la chiara

¹⁸ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 234, “Prefazione di Zarathustra”, 4.

¹⁹ Sui caratteri di Apollo cfr. E. Lo Bue, *Enigma e relazione*, in “Giornale di Metafisica” — nuova serie — XIX (1997), p. 60.

²⁰ Analogo allo sguardo di Apollo lo sguardo di Zarathustra: “[Zarathustra] con occhio atterrito guardò i suoi discepoli; il suo occhio penetrava con strali acuti i loro pensieri e quel che si celava dietro ai pensieri”: F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 306, “Della redenzione”. L'occhio di Apollo incenerisce, non si distingue dal suo strale che, essendo strumento di vendetta, diviene portatore di morte: “Chi sta a vedere si adira. Guardare e menar colpi — è tutt'uno.”, ivi, cit., p. 346, “Di tavole antiche e nuove”, 21. Questa forza distruttiva, riecheggiata nell'affinità fonetica fra il nome Ἀπόλλων e il verbo ἀπόλλυμι, è simultaneamente capacità di guarigione, perché gli sguardi di Apollo hanno la potenza distruttiva e insieme curativa dei raggi solari.

consapevolezza di dovere restare per sempre parola scritta, scintilla di vita che si consegna volontariamente alla tanatica enigmaticità di un'immagine che ne cela in eterno il movimento. L'inerte configurazione in cui si produce il segno, la scrittura, è infatti come il sepolcro di questo spirito inquieto che è la parola. Così, al pari di Zarathustra che va incontro alla morte pronunziando il suo messaggio supremo, l'esito grafico del dire è come un votarsi alla morte da parte della parola, la scelta di un sacrificio necessario ad un tentativo di conservazione della memoria. Ma la memoria si va perdendo, anche a causa dell'interpretazione e della scrittura che vorrebbero tenerla viva, perché il sovrapporsi di foglio su foglio, di testo su testo è come un coprire progressivo, un incalzante oscurarsi della parola nello scritto e un discendere della chiarezza nelle profondità buie dell'enigma: il grande anelito del profeta — la volontà di autosuperarsi — giunge in tal modo a perfezionare e a concludere il nichilismo nell'estinzione dei suoi stessi presupposti. L'intero processo storico è così da ricondurre, in ogni caso, all'eterno ripetersi della catena segno-interpretazione-nuovo segno; ma l'enigma più grande è il nichilismo stesso, oscurità estrema in attesa dell'estrema soluzione, insieme, in modo indistinguibile, esso è la grande malattia storica, questo nulla senza fondo riportato all'abisso vita-morte della quiete del femminile. E proprio in quanto interprete, ossia in quanto allievo, Zarathustra è maestro e dispensatore di segni, perché l'occhio di chi sa leggere e vedere in profondità, l'occhio dell'aquila di Zarathustra, è una freccia che coglie il bersaglio e un segno inviato per fare chiarezza, ma destinato per natura a cadere nell'oscurità. Così, se il traboccare di segni è appunto l'insegnamento impartito dal profeta, il tema del *Lehren* continua a svelare la sua intima connessione al movimento dell'*Untergehen*, a questo decadere dell'oralità nella scrittura che è un darsi e un andare giù dello spirito, un discendere di vive parole fra le immagini evanescenti dell'Ade. Naturalmente, facendosi scrittura, la parola, pur rimanendo tale, diviene silenzio; ed è un tacere quello del profeta che non si distingue dal suo ritorno in patria, dalla riconquista di una solitudine che è perfezione e morte. Il silenzio della solitudine è così il dialogo con sé di chi contempla la propria perfezione, il completo auto-dominio raggiunto nel compimento di un destino del tutto voluto.

Il movimento che trasforma la soluzione in enigma è miticamente la vicenda dello scambio fra Apollo ed Hermes, il momento nel quale la libera automanifestazione della parola si chiude nell'ermeticità del segno, tramite l'incanto musicale della poesia. Questo celarsi della ricchezza del sapere nello scrigno senza serratura della scrittura è il procedere dell'oblio: nel momento stesso in cui il testo si fa *conservazione* della memoria l'essenza mascherante del segno diviene custodia e copertura della natura istantanea e relativa del sapere. La dimenticanza, come processo che sempre accompagna il cammino della storia, che è la storia stessa, rappresenta insieme però quel necessario meccanismo in base al quale *l'Es war* viene oltrepassato. Il complesso segno-interpretazione si determina in tal modo come originariamente connesso alla differenza fra memoria e dimenticanza: nel tentativo di conservare la memoria il segno produce, tramite l'enigmaticità dell'immagine, la dimenticanza. Nei segni della scrittura è infatti conservata la storia della decadenza, una storia *tracciata* nelle righe e nelle figure, dimenticata in quegli enigmi indecifrabili che costituiscono la memoria sempre più buia dell'occidente²¹.

Nella storia, qual è pensata nel testo di Nietzsche, non c'è più nulla di stabile o di oggettivo, il trascorrere degli eventi è puro e privo di riferimenti assoluti. Come la vita la storia è uno spazio di rappresentazione nel quale ogni maschera, cioè ogni centro di forza

²¹ "Allora volai indietro, verso casa — e sempre più veloce: così giunsi a voi, voi attuali, e nel paese della cultura. [...] Con cinquanta macchie di colore sul volto e sulle membra: così mi stavate davanti, con mio stupore, o miei attuali. E con cinquanta specchi intorno che adulavano e ripetevano il vostro gioco di colori! In verità, non potreste portare maschera migliore, voi attuali, del vostro stesso volto! Chi potrebbe riconoscervi? Coperti di scrittura, coperti di segni del passato, e anche questi segni ripassati con nuovi segni: vi siete ben sottratti a tutti gli interpreti di segni!" F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 293-294, "Del paese della cultura".

rappresentativa, cela in sé una propria individuale e incommensurabile profondità; non può esservi conciliazione o contenimento per queste infinite infinità perché il nuovo di continuo spiazza e *riscrive* il senso di ciò che è stato. La nuova concezione nietzschiana dell'ermeneutica è pensata proprio in funzione di questo modo d'intendere la storia: il gesto interpretativo dello scrivere ridetermina di continuo il senso degli eventi perché, svincolato da quell'unità di senso che aveva caratterizzato il nichilismo platonico-cristiano, spazia ormai liberamente nella propria potenza creativa. Questa liberazione è l'effetto della distruzione delle antiche tavole dei valori che assume, ancora una volta, l'aspetto dell'oblio. Solo in questo costante riferimento ad una *vis hermeneutica* la storia può infatti divenire, come oggetto d'interpretazione, patria di divini solutori d'enigmi, solo così passato gravido di futuro perché gestazione di un superuomo di cui il profeta è maestro, cioè padre. Questo ambito del tramontare eterno dell'occidente assume in tal modo, come storia immemoriale, l'aspetto di quella nube oscura sospesa sopra gli uomini e pronta a scatenare la folgore che lo *scrittore* Zarathustra, memore dello stile sofocleo, evocava nella sua *Vorrede*. Oscurità di una nube, questo nascondersi della storia, che è insieme oscurità di un enigma che attende la chiarezza diffusa dall'ardore di un solutore divino. La differenza fra oscurità e chiarezza è ancora un contraltare dialettico, ove però la dialettica venga intesa come l'attività stessa della dualità della vita e non, sulla scorta del modello hegeliano, come l'attività di negazione che si pone a principio di tutte le cose per riconciliare nell'identico tutte le differenze²². Non vi sono infatti nella realtà contrarietà o addirittura contraddizioni assolute: la tessitura delle differenze contempla distinzioni di misura infinitamente variabile che non si irrigidiscono mai, tuttavia, sino all'assolutezza. È qui in gioco un concetto di dialettica che a che fare più che altro cogli opposti dei pitagorici e con la dottrina di Eraclito. Al di là della logica hegeliana, la dialettica corporale e simbolica di Nietzsche è ormai una dialettica senza contraddizione, una dialettica interamente centrata — non fondata — sulla differenza fra padre e madre intesa come scissione originaria della vita. Tale differenza è sempre l'attività che lega l'enigma alla soluzione.

L'enigma è però tema eminentemente tragico, tema che desta l'attenzione su un accostamento che potrebbe risultare fecondo ai fini della comprensione del *carattere* e dell'essenza di Zarathustra. Come Zarathustra, anche l'Edipo di Sofocle è un uomo divino alla ricerca della propria identità, in cammino verso il raggiungimento di una verità da cui è lontanissimo e, insieme, immerso. È una verità, quella cercata da Edipo, dapprima violentemente rifiutata e solo alla fine, nell'appressarsi di un sacrificio autoimposto, sostenuta in tutto il suo accecante e tragico splendore. Il lungo e doloroso cammino che porterà l'eroe sofocleo al riconoscimento della verità che lo riguarda corrisponde, in Zarathustra, alla lenta e difficile maturazione del pensiero dell'eterno ritorno, al dolore e allo sconforto che questa consapevolezza causa nel profeta²³. Nella veste di eroe

²² Il paradigma assoluto della dialettica è per Deleuze la filosofia di Hegel, dire che Nietzsche è assolutamente anti-hegeliano significa affermare che il suo pensiero è antidialettico: “Le pluralisme a parfois des apparences dialectiques; il en est l'ennemi le plus farouche, le seul ennemi profond. C'est pourquoi nous devons prendre au sérieux le caractère résolument anti-dialectique de la philosophie de Nietzsche. On a dit que Nietzsche ne connaissait pas bien Hegel. Au sens où l'on ne connaît pas bien son adversaire. Nous croyons en revanche que le mouvement hégélien, les différents courants hégéliens lui furent familiers” G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 9. In realtà, quand'anche il pensiero hegeliano venisse posto al vertice della speculazione dialettica, il senso filosofico della dialettica rimarrebbe storicamente più vasto; e vasto al punto, riteniamo, da comprendere anche il pensiero nietzschiano. Ciò che di Hegel Nietzsche rigetta è semmai la fiducia in una conciliazione finale del sistema, il tecnicismo concettuale, l'assolutezza di un processo che nella sua immensa ricchezza di contenuto rimane paradossalmente scarno dal punto di vista formale. Ma questo non basta ad affermare l'adialteticità totale del pensiero di Nietzsche: dietro il moltiplicarsi delle metafore, immerso in un simbolismo accuratamente strutturato, c'è, nel senso spiegato, un pensiero radicalmente dialettico.

²³ Segno è Zarathustra stesso, interprete di segni. La sua sofferenza è la perdita di un vincolo saldo al proprio significato, la sua gioia è questa stessa liberazione dalla Verità assoluta della metafisica tradizionale; cfr. F. Masini, *Lo scriba del caos*, cit., p. 54.

dell'interpretazione Edipo è figura legata in modo determinante al senso della vista e alla forza della parola, e lo è già nella virile contemplazione della mostruosità e nell'ascolto dell'insostenibile canto della sfinge, perché il rispondere dell'eroe è un vedere nell'oscurità che ha l'effetto di rischiarare. Al pari di Edipo Zarathustra è attore di un destino che lo porta a confrontarsi visivamente con certi segni che si producono lungo un cammino, lungo la via di una ricerca che lo porterà dinanzi a sé stesso, davanti alla sua essenza, cioè, di maestro dell'eterno ritorno. L'enigma da risolvere, la domanda circa la sua identità, è un'inquietudine che lo assilla senza tregua; come la Sfinge è sempre lì, immobile e mostruosa, fonte di una grande malattia finché l'enigma rimane irrisolto, ma sorgente di una smisurata felicità quando al quesito si risponde. Come nel caso di Edipo anche per Zarathustra scoprire il valore del proprio compito significa giungere a conoscersi e rispondere ad una domanda riguardante l'essenza diveniente dell'uomo, l'essenza di quell'essere cioè che si pone per sua natura il problema della morte; e questo in analogia con l'eroe sofocleo perché Edipo, come solutore dell'enigma, è interprete di un segno che è già in sé accenno alla natura diveniente, "occidentale", dell'uomo. Ove però Edipo è eroe che soffre e conosce nella vendetta del fato tutto il pianto e la cecità dell'esistenza, Zarathustra è ormai l'eroe che ride perché ha aperto gli occhi sulla gioiosa insensatezza della vita.

Visione ed enigma il segno del profeta. Il segno, che immediatamente nella scrittura diviene l'enigma più impenetrabile, è, nel pensiero abissale di Nietzsche, la dottrina dell'eterno ritorno. Tutte le cose eternamente ritornano: lo *scontro* fra tempo e volontà, fra l'*Es war*, che presenta il passato come scandalo inscalfibile del volere, e l'*ich will* che aggredisce tutto ciò che può, cede il posto alla *solidarietà* fra l'eterno ritorno e la volontà di potenza, fra il serpente e l'aquila. La redenzione dallo spirito di vendetta pronunzia così la sua legge: l'attimo è voluto a tal punto da volerne l'eterno ritorno perché il senso della vita è la vita stessa²⁴. Essere e divenire si stringono in quest'idea come quiete e movimento, bene e male; a monte delle contrarietà concettuali, a generarle tutte, troviamo sempre però la differenza biologica: non vi è vita senza il padre e la madre, perché il cerchio del ritorno non è altro che l'anello nuziale dell'eternità che unifica e rende gravida una dualità che intesse di sé tutte le cose, perché tutte le cose sono *innamorate*. Il segno ineffabile dell'eterno ritorno è allora sempre insieme luce e tenebra, soluzione ed enigma, redenzione della storia e storia esso stesso; è la parola del grande tramonto nell'unione con la profondità della mezzanotte, la luminosità piena di un'eternità che ha sconfitto per sempre la morte: il grande meriggio. Come pensiero culmine del nichilismo l'eterno ritorno rappresenta l'insignificanza massima raggiunta dalla storia, l'aprirsi infinito di quel deserto che non si deve celare. Solo in questa desertificazione del senso può infatti nascere un nuovo processo di significazione: una significazione adagiata, non fondata, sull'oblio e aperta ad una lotta titanica per la vita, perché finalmente conscia che la vita è sempre assenza di fondamento. La dottrina dell'eterno ritorno inaugura così la nuova giovinezza dell'occidente, il rinascere eterno di una volontà che ottiene ciò che vuole perché vuole ciò che ha, che fa trapassare la vecchiaia della storia e la pesantezza del "tu devi" nell'infanzia del gioco del tempo, nella libertà assoluta e creatrice del "sì". Il segno dell'eterno ritorno è, al tramonto del nichilismo, il rilucere sovrabbondante della saggezza leonina di Zarathustra, l'attimo sacrificale della creazione in cui si chiarifica l'essenza sempre morente e però sempre risorgente della vita.

Parlare, in riferimento allo *Zarathustra*, del tramonto e non dell'aurora significa per Heidegger collocare Nietzsche entro qualcosa che finisce, collocarlo come il conclusore stesso della metafisica, sì, ma vietandosi la possibilità di scorgere nell'essenza tramontante di questo pensiero il chiarore aurorale di qualcosa che comincia, un nuovo la cui novità può

²⁴ Sul pensiero dell'eterno ritorno cfr. F. Semerari, *Il viaggio e la dimora. Momenti della dialettica dell'esistenza in Nietzsche*, cit., p. 230.

essere tale solo perché si mantiene nella consapevolezza di ciò che sceglie di abbandonare. Heidegger riconduce il testo nietzscheano alla sua visione della metafisica²⁵ nel tentativo di appropriarsi di quella funzione storica di pensatore originario e post-metafisico che Deleuze attribuisce invece a Nietzsche. Il fatto che la corrispondenza simbolica fra l’eternità²⁶ e il serpente venga presentata unitamente ad una discussione riguardante la significazione nietzscheana dell’immagine del tramonto pregiudica in modo ben preciso il tentativo ermeneutico di Heidegger:

Il tramonto stesso è, pensato nell’eternità, un attimo, ma non l’ “ora” fugace, non il mero trascorrere; è, sì, la cosa più breve e quindi più transeunte, ma è al tempo stesso la cosa più compiuta, in cui balena la luminosità più luminosa dell’ente nel suo insieme, l’attimo in cui si può afferrare la totalità del ritorno. Ma nell’immagine, questo è l’anello del serpente, l’anello vivente. E qui, nell’immagine del serpente, il nesso di eternità e attimo si annoda per Nietzsche in una unità: l’anello vivente del serpente, cioè l’eterno ritorno, e: l’attimo? ²⁷

La “luminosità più luminosa dell’ente” è nel linguaggio del filosofo di Messkirch la luce stessa della verità ontica, in questa lettura di Nietzsche l’attimo del tramonto è infatti il balenare della volontà di potenza intesa come ultimo nome imposto dalla metafisica, da Nietzsche ultimo pensatore della metafisica, all’ente nel suo insieme. La riconduzione del tramonto di Zarathustra al posto in cui Nietzsche viene relegato nella storia dell’essere è così il segno dello sforzo che Heidegger fa per ingabbiare il testo di Nietzsche entro le sue categorie storiografiche. Il tramonto di Zarathustra è pensato, invece, come il grandioso preludio di una fulgida aurora del pensiero. In effetti è possibile considerare Nietzsche il conclusore della metafisica occidentale a patto però che si scorga in questa fine l’inizio di qualcosa di nuovo: l’unilaterale considerazione heideggeriana è invece funzionale ad una chiusura dell’edificio metafisico che introduce il pensiero nietzscheano in un vicolo cieco. Lo scintillio dell’attimo sul serpente-vita, invece, non va incontro alla morte senza avere dinanzi a sé la rinascita e la ripetizione: il senso dello *Zarathustra* è tutto in questo passaggio della vita attraverso la morte nella vita.

Derrida scardina il meccanismo storiografico che Heidegger utilizza per ridurre Nietzsche a pensatore metafisico. La lettura derridiana dell’interpretazione heideggeriana dell’ermeneutica di Nietzsche, scavalcando Heidegger, giunge infatti ad una vicinanza simbiotica col testo nietzscheano talmente *invadente* da produrre un’evidente incrinatura nella collocazione storico-ontologica proposta da Heidegger per Nietzsche:

Indicherò schematicamente perché, al punto in cui ci troviamo, la lettura di Heidegger (di Heidegger lettore di Nietzsche, la lettura di Heidegger, sia quella che egli pratica, sia quella che noi tentiamo qui del suo testo) non mi sembra *solo* in difetto relativamente a questa de-limitazione della problematica ontologica. Nella quasi totalità del suo percorso, essa si mantiene infatti — ed è quello che si ritiene sia la sua tesi — nello spazio ermeneutico del problema della verità (dell’essere). Nell’ambizione di penetrare nel più intimo della volontà pensante di Nietzsche (vedi più sopra), tale lettura dà come conclusione che quest’ultima *appartenga* ancora alla storia della metafisica, di cui rappresenterebbe il compimento. Il che è probabile, purché si continui a supporre che il valore di *appartenenza* abbia un qualche senso unico e abbia una sua fissità. Ma una certa deiscenza apre questa lettura senza

²⁵ Nella lettura combinata di Nietzsche e Heidegger è da rintracciare, secondo G. Vattimo, la trasformazione della metafisica da storia dell’essere in storia della differenza, all’oblio dell’essere viene sostituito, in tal modo, l’oblio della differenza; cfr. G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milano 1980, p. 90. Se questo è vero tanto più lo è in riferimento a un’idea della differenza qual è quella proposta da Deleuze; cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, Bologna 1971, pp. 53-54.

²⁶ “Nietzsche chiama l’anello del ritorno (*Ring der Wiederkunft*), *hochzeitlicher Ring der Ringe*, *anulus aeternitatis*, intendendo esprimere attraverso la figura dell’anello l’attimo dell’imeneo tra luce e tenebra [...] in cui l’ “ultima volontà” di Zarathustra si pone, estaticamente, come *Wille zur Verewigung*, come volontà d’eternizzazione” F. Masini, *Lo scriba del caos*, cit., pp. 196-197.

²⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 265-266.

disfarla, la apre su un'altra lettura che non vi si lascia più includere. [...] Non che essa abbia come contraccolpo un effetto critico o distruttore su ciò che si sottomette così alla violenza ma anche alla necessità quasi interna di tale deiscenza. No: essa ne trasforma la figura e reinscrive a sua volta il gesto ermeneutico²⁸.

La scrittura continua così a leggere sé stessa, in un oscuramento progressivo della chiarezza della parola che si fa vittima distruttiva:

Tale deiscenza si manifesterebbe ogni volta che Heidegger sottopone, apre il problema dell'essere al problema del proprio, del propriare, della appropriazione (*eigen, eignen, ereignen, Ereignis* soprattutto). [...] Ma un movimento obliquo altera regolarmente quest'ordine e iscrive la verità dell'essere nel processo di appropriazione. Processo che, per il fatto di venir calamitato dalla valorizzazione del proprio, dalla preferenza ineliminabile per il proprio, conduce nondimeno, sempre, alla struttura abissale del proprio. Questa struttura abissale è una struttura non fondamentale, superficiale e senza fondo a un tempo, ancora e sempre "piatta", nella quale il proprio si proietta dal fondo, s'inabissa nell'acqua del proprio desiderio senza incontrare nulla, si evidenzia e si sottrae — da sé stesso. Passa nell'altro²⁹.

Anche la deiscenza di cui parla Derrida, l'apertura spontanea dei frutti troppo maturi, ha a che fare con l'immagine nietzscheana del tramonto. Ma il disfarsi del frutto non è che la produzione del seme: la deiscenza che apre la lettura heideggeriana di Nietzsche sposta l'accento dal problema della verità al problema del "proprio"; in questo senso viene resa problematica la questione stessa della appartenenza, dell'appropriazione del pensiero di Nietzsche alla storia della metafisica. E questo pensiero torna così ad essere aurorale, nel senso di un segno che conclude il passato solo per aprire un'epoca nuova. La struttura del proprio, scrive Derrida, è insieme abissale e superficiale, come la pagina bianca. La pagina bianca si confonde con l'abisso, col non-fondamento che annuncia lo sfondamento creativo dello stile e la nascita della scrittura. Tale nascita è però, nel segno dell'avvento della differenza, la nascita stessa del mondo; di un mondo inteso come testo da scrivere e da interpretare. La scrittura è infatti come una maschera per la piatta profondità della pagina: la maschera di una rappresentazione tragica che cela dietro sé profondità inaudite. Ora, proprio perché il compito di chi scrive consiste nell'interpretare e nel testimoniare una storia che è decadenza, la sua attività non è che un distruggere e uno *sfregiare* gli antichi valori, cioè crearne di nuovi³⁰. È un creare, lo scrivere, che s'identifica col distruggere perché le parole di Zarathustra, come le frecce di Apollo e le folgori di Zeus, sono i segni di fuoco di una volontà tutta maschile di approfondire le superfici, irrompendo in luoghi nascosti e determinando la materia. Se le tavole antiche si identificano con una legislazione divina proveniente da una verità posta nella trascendenza che aveva inaugurato l'epoca del nichilismo, le nuove tavole si presenteranno come una sovversione integrale dei valori storici che imita nel suo movimento l'impulso di quella prima legislazione. In questo moto di rinnovamento delle leggi bibliche il discorso nietzscheano si stringe con maggior forza al messaggio evangelico: lo Zarathustra ha indubbiamente la pretesa di provocare, con una simbologia spesso analoga, una rivoluzione culturale corrispondente a quella causata dal cristianesimo, ma nel senso diametralmente opposto riguardo ai contenuti: la *große Sensucht* del profeta è ormai indirizzata verso la terra e la vita terrena. Lo scrivere, come interpretazione continua, rappresenta così un cammino nel mistero,³¹ un' "aggressione feconda" perpetrata da una parola di luce nei confronti della bellezza e dell'oscurità enigmatica della notte.

²⁸ J. Derrida, *Èperons*, Paris 1978, tr. it. *Sproni, gli stili di Nietzsche*, Milano 1991, pp. 105-106.

²⁹ Ivi, pp. 106-107.

³⁰ "Eccoli i buoni e i giusti! Chi odiano più di tutti? Colui che infrange le loro tavole dei valori, il distruttore, lo sfregiatore: — ma questi è il creatore. [...] Creatori cerca il creatore, coloro che scrivono nuovi valori su nuove tavole" F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 239, "Prefazione di Zarathustra", 9.

³¹ Sull'essenza misteriosa del viaggiare cfr. F. Semerari, *Il viaggio e la dimora. Momenti della dialettica dell'esistenza in Nietzsche*, cit., p. 218.

2. NOTTE. Se lo *Schaffen* del profeta non è altro che il contributo maschile alla nascita della vita, occorre far notare come il problema della scrittura si trovi in suggestiva connessione alla questione riguardante il femminile, questione che attraversa ossessivamente tutta la produzione nietzscheana e dietro la quale non è difficile scorgere, adombrata, una profonda riflessione sulla φύσις. La lettura derridiana di Nietzsche si apre con la connessione fra il problema dello stile e la questione della donna, accennando alla forza creativa dell'imposizione della forma:

Il titolo fissato per questa seduta dovrebbe essere il problema dello stile. Ma — la donna sarà il mio soggetto. [...] Il problema dello stile è, sempre, l'esame, la valutazione di un oggetto acuminato. Di una piuma, di una penna soltanto, talvolta. Ma anche di uno stiletto, [...]. Mediante i quali si può, certo, attaccare crudelmente ciò cui la filosofia dà nome di materia o di matrice, al fine di segnarlo di un marchio, o per lasciare in esso un'impronta o una forma, [...] ³².

L'attacco a cui si fa riferimento è un richiamo a strati profondissimi della vita istintuale, pulsioni la cui immediatezza fisiologica non ha più nulla a che vedere con una concezione metafisica o heideggeriana della verità. L'accenno derridiano alla crudeltà dello stile, nel quale non è difficile sentire un richiamo alla “cattiveria” di Zarathustra, è invece in perfetta continuità coi toni mitologici praticati da Nietzsche: la crudeltà dello stile — come la distruttività del creatore — è infatti la modalità attraverso cui si attua l'apertura reciproca dei corpi, un varco che unifica temporaneamente la dualità, che cancella la scissione originaria per la nascita della vita. La tematizzazione della differenza sessuale, proposta sia da Nietzsche che da Derrida, oltrepassa limiti della metafisica classica che Heidegger ancora rispetta³³; anzi, a questa differenza, sia nello *Zarathustra* che in *Sproni*, vengono ricondotte alcune importanti distinzioni presenti nell'universo concettuale della metafisica, distinzioni derivate da una percezione corporale che il pensiero ha in sé di sé. Fino a che punto una comprensione della questione della donna sia utile per la chiarificazione degli interrogativi relativi al problema della scrittura, risulterà ancor più evidente dopo la lettura di alcuni passi di uno degli aforismi fondamentali della prima parte dello *Zarathustra*, l'aforisma intitolato “Di donnicciuole vecchie e giovani”. Il brano è tutto incentrato sul tema della differenza fra uomo e donna, in tal senso il suo ambito di pensiero coincide con una riflessione sulla vita che qui, come in altri luoghi, fa tutt'uno col problema dell'*origine* della vita: “Tutto nella donna è un enigma, e tutto nella donna ha una soluzione: si chiama gravidanza³⁴”. Nella potenza simbolica del linguaggio nietzscheano l'immagine della donna diviene la concrezione tangibile dell'enigma. Tutto nella donna si mantiene nell'oscurità e nella bellezza di ciò che è enigmatico: le sue concessioni effimere, la sua indole volubile, la segretezza impenetrabile dei suoi pensieri. Soprattutto, la difficoltà di risolvere un enigma si richiama espressamente alla difficoltà che la seduzione comporta. Quella seduzione che nell'*incipit* di *Al di là del bene e del male* veniva identificata con la ricerca della verità, come Derrida vede bene, s'imponeva infatti come sanzione ultima dell'impossibilità da parte dell'uomo di possedere completamente la verità. Le filosofie dogmatiche, con la loro fiducia infantile nell'esistenza di una strategia unica e definitiva per la conquista della verità, si precludevano la comprensione della sua natura enigmatica. Perché l'enigma è ciò che rimane comunque precluso, la sua bellezza è nella sua inattingibilità; il limite perseguito dalla volontà della soluzione si allontana sempre, e la soluzione, per quanto cercata, perseguita e sofferta, non è mai il successo di chi cerca. È invece l'enigma a scegliere, senza preavviso, il momento propizio della sua

³² J. Derrida, Sproni. *Gli stili di Nietzsche*, cit., pp. 39-41.

³³ Sul silenzio heideggeriano circa la differenza sessuale cfr. J. Derrida, ‘Geschlecht’. *Differenza sessuale, differenza ontologica*, in J. Derrida, *La mano di Heidegger*, Bari 1991.

³⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 264, “Di donnicciuole vecchie e giovani”.

soluzione, a presentarsi, nel breve spazio di questo *καίρός*, col volto mascherato di semplicità e innocenza. L'apertura è così un meccanismo vivente d'indicibile complessità: è la vita stessa, che fa soffrire — ma chi non soffrirebbe per lei? È inutile studiarne le leggi, presupporre in essa qualsiasi logica, al fine di prevederne o addirittura controllarne i movimenti. La saggezza di Zarathustra — che possiede le donne più belle perché non insegue le donne — è un nuovo e profondo richiamo all'ignoranza socratica, la sua eroica volontà è quella che decide di sopportare il peso e la bellezza dell'abisso al fine di creare oltre sé stessa. L'enigma è sempre attesa di una soluzione, perché tutto nella donna è oscurità e tutto nella donna è desiderio di chiarezza³⁵. Così ciò che permette di coprire la distanza sussistente fra l'enigma-donna e la soluzione-gravidanza, ossia ciò che porta all'atto la potenza creatrice, non è altro che il versante maschile della differenza fra uomo e donna. Se cioè la nascita della vita, tramite la gravidanza, è possibile soltanto nell'unità dei differenti, perché si abbia la soluzione creatrice dell'enigma-donna è necessaria l'azione di un solutore che estingua la propria chiarezza in questa stessa oscurità, di qualcuno che, come Edipo, passi dalla soluzione alla cecità e aspiri come luce a tornare in quell'identico gorgo tenebroso da cui proviene. L'accento derridiano all'immagine della distanza, della inaccessibilità della donna è un modo per dare corpo all'immagine della differenza che sempre sussiste fra l'enigma e il solutore³⁶:

La seduzione della donna opera a distanza; la distanza è l'elemento del suo potere. Bisogna tenersi a distanza da questo canto, da questo incanto, bisogna tenersi a distanza dalla distanza e non solo, come si potrebbe credere, per difendersi da questo fascino ma anche per provarlo. Occorre la distanza (che si sottrae), bisogna tenersi a distanza (*Distanz!*); è appunto quello che ci manca, quello che manchiamo di fare — il che assomiglia anche a un consiglio da uomo a uomo: per sedurre e per non lasciarsi sedurre. Se bisogna tenersi a distanza dall'operazione femminile (dall'*actio in distans*) — e questo non significa il semplice avvicinamento, a meno che non si voglia rischiare davvero la morte — ciò vuol dire che "la donna", probabilmente non è qualche cosa, l'identità determinabile di una figura che, questa sì, si annuncia a distanza, a distanza da altra cosa, e da cui ci si potrebbe allontanare o verso cui ci si potrebbe avvicinare. In quanto non-identità, non figura, simulacro, essa è forse l'abisso della distanza, il distanziamento della distanza, la forma /cesura (*la coupe*) del distanziarsi, la distanza stessa se si potesse ancora dire, il che è impossibile, la distanza in sé³⁷.

Questa distanza, come nuovo nome della differenza, è ormai il segno di un pensiero radicalmente originario? Se si vuole affermare, seguendo categorie storiografiche di carattere hegeliano o heideggeriano, che la metafisica sussiste come momento storico perfettamente determinato, entro tratti di omogeneità imposti da un punto di vista che pretende di sollevarsi al di sopra della storia per esprimere giudizi di portata millenaria, diremo che il pensiero di Nietzsche, con la sua forza rivoluzionaria, è effettivamente in grado di portarsi al di fuori, di oltrepassare, come si dice, la metafisica. Naturalmente questo si può affermare solo ove si pensi che la storia proceda per salti, attraverso rotture insanabili e periodi concettualmente disomogenei; e nel momento in cui si creda ad un concetto di metafisica analogo a quello hegeliano o heideggeriano. Il pensiero di Nietzsche insegna invece che ogni attimo del tempo vale quanto l'altro, che la vita è ripetizione eterna. La portata storica di un pensiero filosofico è relativa ai valori dell'epoca in cui questo pensiero germoglia e le categorie storiografiche sono sempre storicamente date. *Oggi* il pensiero espresso nella scrittura di *Così parlò Zarathustra* ci appare straordinariamente memore, proprio attraverso l'oblio, dell'origine. Questo accade grazie ad una

³⁵ A parere di E. Fink le immagini della terra e della donna sono nello Zarathustra le più suggestive per la simbolizzazione della vita; cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., pp. 84-85.

³⁶ La differenza fra enigma e solutore, immagine nietzscheana della differenza sessuale, può essere tema esplicito in filosofia soltanto dopo l'affrancamento della differenza dalla tirannia del concetto che Deleuze e Foucault attribuiscono al pensiero dell'eterno ritorno; cfr. M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, introduzione a G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. X-XXIII.

³⁷ J. Derrida, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, cit., pp. 49-50.

considerazione della differenza sessuale che, rompendo i ponti col passato del pensiero, giunge con straordinaria semplicità a significare l'origine della vita: intorno a questa differenza ruota tutta la poesia filosofica dell'opera in questione. Tale differenza è infatti lo spazio di un gioco che riempie interamente il testo, che è il testo stesso, il gioco cosmico come lotta senza quartiere fra l'agire e il patire.

È possibile pensare la differenza, questa differenza, al di là dei differenti? Il tentativo di Derrida, come si vede nell'ultima citazione, è diretto in questo senso, ma la sottomissione del gioco ad uno dei due elementi, dettata da un'asimmetria fra uomo e donna tematizzata espressamente anche da Nietzsche, riporta tutto il meccanismo vivente della differenza al sistema statico dell'identità: se l'in sé della distanza fra uomo e donna è la donna stessa, immediatamente la statuizione della differenza sessuale come principio del gioco cosmico cade. Il fatto che la donna *domini* la relazione non deve mai escludere la necessità vitale della presenza dell'elemento maschile. Nell'ambito della riflessione nietzscheana sul problema della donna, si fa immediatamente spazio, né poteva essere diversamente, il pensiero riguardante la funzione dell'uomo: "L'uomo è per la donna un mezzo: lo scopo è sempre il figlio"³⁸. La superiorità dell'elemento femminile è riecheggiata nell'identificazione dell'uomo col bambino, con quell'essere vivente cioè che rimane comunque in possesso della madre perché esso non è altro che il *differenziarsi*, il rendersi indipendente di una parte della madre. In questa connessione fra uomo e bambino è calcolato il riferimento alla figura del superuomo, che nel celebre aforisma "Le tre metamorfosi" veniva identificato con la terza trasformazione dello spirito. Il bambino-superuomo, non distinto nella simbologia nietzscheana dalla figura maschile *tout court*, è oggetto della speranza creatrice della donna, il cui unico desiderio consiste nell'essere ingravidata accogliendo *entro* il proprio amore la luminosità fecondante dell'astro³⁹. Nell'uomo-bambino⁴⁰, nell'uomo figlio, torna a manifestarsi la figura di Edipo, guerriero e solutore di enigmi, parto che fa partorire la madre. Il punto di vista della donna è così quello di chi si serve del suo altro come di un mero strumento, di qualcosa che è tale solo in vista di un fine. Questo fine è però la nascita di un nuovo individuo, il risultato dell'attività del versante maschile della differenza nel versante femminile, dunque, in definitiva, il ritorno di ciò che era stato sottomesso, come la rivincita dell'attività sulla passività. La scansione del processo della creazione è analogo alla strutturazione narrativa della vita del profeta: al tramonto, momento dell'insegnamento e del sacrificio di *Zarathustra*, segue la notte, immagine della morte come vittoria del femminile sul maschile. La scelta di abbracciare l'abisso non è dettata però da una mera tensione all'autodistruzione, quanto dalla spinta polemica di un atto estremo compiuto per un insopprimibile amore per la vita. L'esito di questa polemica fra giorno e notte è l'alba come passaggio della luce dal tramonto all'alba attraverso la notte, e passaggio della vita nella rinascita attraverso la morte. La subordinazione dell'elemento maschile a quello femminile viene in tal modo ripresa e inserita nel quadro di una vittoria finale, e di nuovo iniziale, della forma sulla materia. Derrida intuisce pienamente il valore innovativo della speculazione nietzscheana sulla differenza sessuale ma, tralasciando di tematizzare il versante maschile, decisamente esplicito nello *Zarathustra*, della *pars construens* o *creans*, chiude (anch'egli) l'essenza vitalistica del pensiero di Nietzsche in un vicolo cieco. L'abissalità irridimibile della donna, svincolata dal contesto della ripetizione eterna della struttura vita-morte-rinascita, rischia infatti di assolutizzare nella morte la plurivocità simbolica della figura femminile⁴¹. In

³⁸ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 264, "Di donnicciuole vecchie e giovani".

³⁹ "Il raggio di una stella risplenda nel vostro amore! La vostra speranza si chiami: 'Possa io partorire il superuomo!'" *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 80.

⁴¹ "L'apertura spalancata e allontanata di questa *Entfernung* dà luogo alla verità e la donna si spalancallontana in essa spontaneamente. Non si dà essenza della donna in quanto la donna (si) apre/allontana

realtà solo come simbolo della vita la donna è anche simbolo della morte; vita e morte sono infatti nel simbolo-donna un'unica inestricabile realtà, perché questa infondatezza senza limiti è l'unico Luogo in grado di accogliere come differenza, non come identità, una differenza così ampia. Così la scrittura, con Nietzsche, non fonda più determinazioni, non iscrive più le differenze entro un edificio teorico compiuto e fuori dal tempo; la concreta temporalità di tale scrittura è invece una traccia che vale solo per sé, nel suo istantaneo trascorrere e nel suo continuo ripetersi. L'eternità del grande meriggio cui allude lo *Zarathustra* non è più l'eternità sovratemporale e artificiosa del dogmatismo metafisico, ma un'eternità temporale e concreta, semplice e misteriosa, come l'eterno alternarsi del giorno e della notte, e l'eterno trascorrere dell'attimo.

Rimaniamo però entro i margini della domanda che ha segnato il nostro percorso sin da principio, specificando ulteriormente la natura della relazione che costituisce il tema di questa ricerca: è possibile, alla luce delle osservazioni proposte finora, collegare nel pensiero nietzscheano il discorso sulla differenza fra uomo e donna alla questione della scrittura? È possibile rinvenire in questa differenza la dialetticità del pensiero di Nietzsche? Nella suggestiva simbologia nietzscheana l'elemento femminile giunge ad identificarsi colla sterminata potenzialità della pagina bianca, campo assoluto di possibilità, matrice eternamente desiderosa di subire l'azione di uno strumento acuminato che la segni in profondità e, imbrigliandola in una forma, la porti all'obbedienza per renderla feconda: "La felicità dell'uomo si chiama: io voglio. La felicità della donna si chiama: lui vuole"⁴². La tesi dell'obbedienza femminile, risultato di un intenso osservare rivolto alla natura del corpo⁴³, è direttamente legato ad un contrasto profondità-superficie che caratterizza in modo essenziale i termini della differenza sussistente fra uomo e donna. Ma la differenza fra chi nel πόλεμος agisce dando sé stesso, e chi si dispone a subire e ad accogliere solo perché sa di essere del πόλεμος la conclusione feconda, non è forse quella stessa dialettica asimmetrica sussistente fra chi insegna e chi impara che è in grado di dare vita alla saggezza? Perché il comando maschile è tale per il carattere determinante e limitante che il suo esercizio assume nei confronti della *disposizione* alla forma, propria dell'ubbidire femminile. Questa disposizione all'ubbidienza non è che la modalità dell'apertura spontanea dell'enigma alla propria soluzione, dunque l'*appropriazione*, da parte di chi apprende, della determinazione imposta da chi insegna. Il fatto che i due lati della relazione siano originari – cioè capaci di originare – soltanto insieme non elimina il peso di questo sbilanciamento: l'inattingibilità dell'enigma rilancia sé stessa sempre oltre qualunque soluzione perché questa indeterminatezza passiva della materia, ove si componga all'attivo arginare della formazione, mette in moto un processo all'infinito nel quale il segno smascherante del λόγος diviene immediatamente maschera, nella concretizzazione intemporale dello scritto. In questo gioco senza fine nel quale i contendenti si oltrepassano di continuo vicendevolmente sembra non esserci posto per il ritorno ad un'unità eterna: anche l'assoluta unità della morte è qualcosa di temporaneo. Non c'è superficie senza profondità o profondità senza superficie; l'una e l'altra, nella sublime unità dell'amore (ecco l'uno), si scambiano anzi gli attributi simbolici come uomo e donna: la superficialità mascherante della donna, proprio per assenza di profondità, è potenza massima d'essere approfondita; l'approfondire che è proprio dell'uomo, sempre determinante e limitante, è

spontaneamente. Essa inghiotte, deforma dal profondo, senza fine, senza fondo, ogni essenzialità, ogni identità, ogni proprietà. Ormai accecato il discorso filosofico si inabissa — si lascia andare alla propria perdita. Non si dà verità della donna, ma in quanto questo scarto abissale della verità, questa non-verità, è la "verità". Donna è un nome di questa non-verità della verità. [...]. D'altro canto, però, il filosofo che crede, credulone e dogmatico, alla verità così come crede alla donna, non ha capito nulla di questa verità che è donna. Non ha capito nulla né della verità né della donna" J. Derrida, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, cit., pp. 50-52.

⁴² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 264, "Di donnicciuole vecchie e giovani".

⁴³ Cfr. J.M. Rey, *L'enjeu des signes*, cit., p. 144.

invece, rispetto al suo altro abissale, un puro ed esteriore contenimento temporaneo del senza fondo. Parlare infatti dell'unione, in sé differente, di profondità e superficie non si distingue dal parlare, in merito a questo ἡρακλειτίζειν di Nietzsche, del problema della maschera, di una femminilità che col nome di φύσις sceglie di celare la profondità dell'essere dietro la superficialità dell'apparire, superficialità coprente e rivelante che è appunto tanto del velo quanto della pagina. Questo perché nel momento stesso in cui si accenna alla distinzione fra l'agire dell'uomo e il subire della donna si stabilisce un possibile rimando fra l'indeterminata identità di una pagina non ancora segnata dalla scrittura, collegata alla quieta e velante enigmaticità della donna, e la forza grafica dello *Zeichen* che, connessa come forza d'incisione ad un'attività che è volontà di approfondire le superfici, simboleggia suggestivamente il versante maschile della differenza⁴⁴:

E obbedire deve la donna e trovare una profondità per la propria superficie. Superficie è l'animo della donna, sottile strato, mobile e tempestoso, su un'acqua bassa. Ma l'animo dell'uomo è profondo, la sua corrente scroscia in caverne sotterranee: la donna ne intuisce la potenza ma non la comprende⁴⁵.

L'uomo è profondo ma la superficialità della donna è lo spazio stesso entro cui si produce la possibilità di questa profondità. La superficialità della pagina bianca, nell'assenza totale di margini e di scrittura, è una verginità che non ammette condizionamenti esterni, il suo raro concedersi non è che l'evento illusorio e sublime dell'aprirsi della vita — tutta intera, tutta insieme — al vivente. Come accade nel caso delle più insigni divinità femminili, quella della pagina è una verginità che non appena infranta immediatamente si ricostituisce, a velare nell'oblio e segnare nella memoria un attimo che subito si consegna all'aura sfumata della materia onirica. Il modo di darsi proprio della femminilità, come della vita, è così lo sfuggire, lo scorrere irrefrenabile di una bellezza che si appressa solo per allontanarsi, il cui sopraggiungere anzi è già un andare via, perché qualunque bellezza è tale unicamente nella promessa del proprio dileguarsi. Solo ciò che si dilegua, insegna Zarathustra, può infatti tornare. Dire che l'elemento femminile deve obbedienza all'elemento maschile non si distingue allora dall'affermare che l'indeterminatezza della donna-superficie aspira a lasciarsi attraversare dall'atto determinatore di uno scrivere che, come si è visto, è connesso al carattere della virilità, per trovare in quest'unione la propria profondità e giungere, come enigma ormai rischiarato, alla soluzione creatrice. L'obbedienza che viene accordata all'uomo però non è che un modo per la donna di celare la propria “fragilità” fisiologica e mantenerla in un'oscurità che la preserva, appunto perché tutto ciò che è femminile ama nascondersi. Nel fare da sfondo e da supporto alla virilità di un'iscrizione che va in profondità l'ottemperare dell'elemento femminile è così un *lasciar essere*, un accompagnare e un guidare che velatamente contiene l'altro. Se dunque l'enigmaticità della pagina bianca, simbolo di una materialità inconoscibile e indeterminata, attende soluzione nella gravidanza di una nuova vita, solutore divino non può che essere quello scrivere che, tracciando segni sul candore di un'innocenza perfettamente approntata, conferisce completezza ad una relazione fra differenti che giunge alla perfezione e, in una pienezza che sovrabbonda, crea. E però è nell'ultima immagine dell'aforisma che si condensa il senso del discorso sulla differenza fra uomo e donna, nell'unica verità riguardante le donne che una donna concede a Zarathustra: “ ‘Dammi, donna, la tua piccola verità’, dissi io. E così parlò la vecchierella: ‘Vai dalle donne? Non dimenticare la frusta’ ”⁴⁶. Il fatto che per evocare la volontà di

⁴⁴ In tal senso la parola di Zarathustra, in quanto scrittura, viene simbolicamente accostata ad un aratro che distrugge e approfondisce la superficie della terra per favorire la nascita della vita: “[...] la mia parola deve lacerare il fondo delle vostre anime; vomere voglio essere per voi” F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 278, “Dei virtuosi”.

⁴⁵ Ivi, p. 265, “Di donnicciuole vecchie e giovani”.

⁴⁶ *Ibidem*.

comando maschile si faccia riferimento alla frusta, strumento di forma affusolata la cui estremità scrive tracciando segni⁴⁷, può suonare come un ulteriore invito a connettere il problema della scrittura al tema della differenza fra uomo e donna; prima ancora, però, la frusta è lo strumento di quella forza maschile espressamente finalizzata alla creazione della vita: essa è fallo ed attivazione di fertilità (secondo un riferimento alla festa dei *Lupercalia* e alle *februa* che mi pare evidente nella “piccola verità” concessa dalla vecchierella). L’immaginario simbolico impiegato da Nietzsche rappresenta, in tal modo, una piena coniugazione fra il tema del divenire circolare e l’essenza corporale della vita. La creazione è così questo riprodursi continuo della vita e il corpo, maschile-femminile, diviene la chiave dell’interpretazione nietzscheana della struttura del tempo⁴⁸.

Il trascorrere della vita è un nascere continuo e, indifferentemente, un eterno morire: la sua essenza consiste nell’andare sempre oltre sé stessa, perché la vita è volontà di potenza⁴⁹. Nel momento in cui si fa notte Apollo cede ad Ermes⁵⁰ solo per tornare, la morte è così il passaggio, non la fine. La parola di Zarathustra si dona all’abisso solo nella piena e ridente consapevolezza del proprio ritorno: uscendo di scena l’attore marca ulteriormente la propria presenza, creando aspettative sul suo ritorno. Il suo essere transizione e tramonto non si distingue così dal suo essere primizia e aurora — e come potrebbero le primizie non essere sacrificate? L’essere tramonto e aurora richiama infatti il suo essere contenimento e limite dell’oscurità notturna: da luce a luce Zarathustra è colui che attraversa e vince, col proprio sacrificio, l’abissalità della notte. Pare superfluo a questo punto ribadire le analogie che intercorrono fra l’immagine di Zarathustra e quella di Cristo; talvolta si ha anzi l’impressione che l’anticristianesimo proposto da Nietzsche si fondi più che altro su un tentativo di *correzione* o di *riscrittura* dei vangeli. In questa relazione fra scrittura e riscrittura — o ritorno della scrittura — sussistente fra la Bibbia e lo *Zarathustra*, il nodo simbolico del sacrificio rimane assolutamente centrale, e sempre in connessione al motivo della creazione. Pur nella necessità di porre su un identico piano di considerazione nascita e morte, aurora e tramonto, si avverte nel testo di Nietzsche la tendenza a privilegiare, dal punto di vista tematico, piuttosto il momento del declino, l’attimo in cui il molto diviene troppo. Così l’arricchirsi si muta naturalmente in dono perché il momento culminante della vita è quello in cui, nella generazione della vita, il vivente dona sé stesso facendosi vittima sacrificale. È vi è un culmine fra la nascita e la morte: il grande meriggio di un’eterna creatività; perché vivere è come percorrere un cammino curvo, come tendere ad un’altezza che condanna alla caduta. È ancora, a ben vedere, il sistema della tragedia: la ὕβρις presuppone fin da principio la τίσις, perché il sorgere del sole è un movimento identico al suo tramontare e la via verso l’alto e la via verso il basso sono una stessa via. E così che nel cerchio la via che porta, per l’aurora, alla nascita delle differenze permane identica e contrapposta alla via che porta, per il farsi della sera, alla morte delle differenze, senza che vi sia fine però al loro alternarsi.

La filosofia nietzscheana è nello Zarathustra, in questa ultima tragedia greca che è lo *Zarathustra*, squisitamente consapevole di muoversi nell’ambito del pensiero occidentale, e di superarlo in quello che potrebbe chiamarsi “pensiero aurorale”, un pensiero cioè che comincia a pensare l’origine, e questo nuovo inizio, come un concetto decisivo della filosofia. Tematizzare la morte significherebbe allora accennare alla continuità del messaggio

⁴⁷ Come sono strumenti affusolati adatti a “scrivere” le frecce e le folgori della *Vorrede*.

⁴⁸ Cfr. I. Schussler, *Il significato del corpo nella filosofia di Nietzsche*, tr. it. di C. M. Tenti-Monti, in AA. VV., *Nietzsche: verità-interpretazione*, cit., p. 259.

⁴⁹ Sul legame fra vita e volontà di potenza cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 86.

⁵⁰ Incardona rievoca il momento dello scambio e della sostituzione fra le due divinità connettendolo alla decadenza della metafisica nell’ermeneutica; la potenza di determinazione dell’*horismòs* si smarrisce nell’indeterminatezza del segno, e continua a vivere questa vita decaduta nell’attesa di una nuova aurora filosofica; cfr. N. Incardona, *I sandali di Ermes e lo spazio di De Kooning*, in “Giornale di Metafisica”, XIX (1997), pp. 122-123.

del maestro tramite gli eredi, e il sacrificio non si distinguerà più dall'atto col quale il profeta scaglia il suo messaggio oltre sé stesso mentre il superuomo, erede della ricchezza di Zarathustra e figlio del suo atto creatore, diviene la causa finale del tramonto del maestro⁵¹. Naturalmente l'identificazione della morte coll'adempimento del proprio compito e col sacrificio è connessa in modo strettissimo alla questione della scrittura, e da molti punti di vista. Un cammino verso la morte è lo scrivere come progressivo venire a tacere di un λόγος che si consegna alla muta eideticità della lettera, insieme però la scrittura è garanzia di memoria ed eternità. Ed è la lettera scritta prigioniera e custodia della memoria, mera apparenza intesa come esito enigmatico di quel movimento temporale dell'anima in cui si produce una parola che è viva soltanto qui e ora. Fra enigma ed enigma la soluzione, come il giorno fra notte e notte: un segno diviene enigma, un segno risolve l'enigma, come la notte fra il tramonto e l'aurora. Lo sforzo di Nietzsche rimane, in tal modo, manifestatamente finalizzato al capovolgimento del moto decadente della civiltà europea: l'accrescersi dell'oscurità che caratterizza la storia del nichilismo occidentale si muta, attraverso la parola di Zarathustra, in un accrescersi di luminosità. La morte viene cancellata, come prospettiva assoluta della vita, per essere riassorbita nella vita stessa: la volontà di potenza pronunzia infatti l'eterno ritorno di tutte le cose e la vita acquista le fattezze di un inizio eterno. Ne è prova il fatto che l'uomo occidentale comprende, infine, il messaggio rimasto scritto del profeta, oltrepassa la morte della parola nell'immagine e ne recupera la vita. Al fondo dell'oscurità dell'enigma si conserva infatti, sempre intatta nello scrigno della lettera scritta, la possibilità dell'apertura all'interpretazione. Ove l'ermeneutica si tenga pronta al coglimento di questo nuovo καιρός il fondo luminoso dell'oscurità torna a stendere su tutte le cose il velo squarciato dell'aurora.

3. AURORA. Che la morte, come fine, sia origine della vita viene espresso tramite un dialogo fra il profeta e la morte stessa nel quale l'abissalità della notte viene oltrepassata dalla spinta originaria dell'aurora, il risveglio di Zarathustra: “ ‘Era questa — la vita?’ voglio dire alla morte. ‘Ebbene! Ancora una volta!’ ”⁵², Questo dialogo con la morte è come la radice della dialettica di cui è intessuta l'opera. Nel fondo della notte, nell'ora in cui ci si chiede “perché è così a lungo notte?” una luce talmente potente da permettere la rinascita, perché la perfezione del mondo è proprio questo eterno imeneo di luce e tenebre, questa unione fra mezzanotte e mezzogiorno in cui risplende l'eternità del movimento⁵³. Il perpetuo capovolgersi della clessidra del tempo è allora il *permanere* eterno al di fuori della quiete, dovuto alla vittoria senza età e sempre nuova del movimento⁵⁴. L'ultimo passo è ormai compiuto, l'ultima scoperta ormai si rivela: la volontà di determinazione della chiarezza del λόγος non può raggiungere la profondità del senso della vita, ma l'insondabilità della vita vince l'abisso della morte e si ripropone con la luce di un giorno che ritorna sempre, nella gioia del proprio essere inconsapevolmente al mondo e nell'oblio

⁵¹ “La morte come adempimento vi mostro, che diviene per i viventi una spina e una promessa. L'adempiente muore la sua morte, vittorioso, circondato da persone che sperano e promettono. [...] La mia morte vi lodo, la libera morte che viene a me perché io voglio. E quando vorrò? — Chi ha una meta e un erede, quegli vuole la morte al momento giusto per la meta e l'erede. [...] Voglio morire io stesso perché voi amici per causa mia amiate di più la terra; e terra voglio ritornare, per aver pace in quella che mi generò. In verità, un fine aveva Zarathustra, egli gettò la sua palla: ora voi amici siete eredi del mio fine, a voi getto la palla d'oro” F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 267-269, “Della libera morte”.

⁵² Ivi, p. 410, “Il canto d'ebbrezza”, 1.

⁵³ Cfr. F. Masini, *Lo scriba del caos*, cit., pp. 204-205.

⁵⁴ La tesi nietzscheana dell'inesistenza della quiete sembra fondamentale anche per F. Semerari: “Nietzsche, d'altra parte, ha anche affermato il principio del divenire delle cose e osservato che quel che sembra immobile non è immobile, quel che sembra essere non è essere, ma quel che sembra immobilità e quel che sembra essere sono solo una mobilità e un divenire più lenti [...]” F. Semerari, *Il viaggio e la dimora. Momenti della dialettica dell'esistenza in Nietzsche*, cit., p. 223.

sempre rinnovato del proprio passato di oscurità: “Il mondo è profondo, più profondo di quel che il giorno credeva”⁵⁵. La parola di luce, al cui ascolto ci ha condotto la poesia di Nietzsche, ha sconfitto da sempre la materialità acquietante delle tenebre. La rinascita di Zarathustra, questo risvegliarsi per un nuovo giorno di un sole che è sempre identico e sempre nuovo, è la prosecuzione di un cammino che non terminerà mai perché non è mai cominciato, insieme la prova di una vittoria talmente antica da rimanere fuori dal tempo: la vittoria, che la realtà testimonia, dell’essere sul nulla. Il segno di questo avvicinamento della materia da parte della forma continua a ripetersi nella storia, e oltre la storia, come momento di creazione continua: come è stato detto più volte, e in molti modi, è la materia stessa a desiderare la vittoria della forma su sé stessa, nella tensione verso la vita che essa, come versante femminile della vita, incarna. Questa tensione verso la vita è desiderio di appropriazione della *vis* e della *virtus* che il *vir* sempre è e sempre dona: la forza è sempre infatti forza generativa, come la radice indoeuropea di *vis*, di *virere* e di *viridis* ci ricorda: *wis- e *wéyhs-. Ancora una volta è la nube a partorire il segno, ma è ora una nube d’amore:

E, in verità, era scesa su di lui come una nube, come una nube di saette che si rovesci sopra un nuovo nemico. Ma ecco che era invece una nube d’amore, e su di un nuovo amico. [...] senz’avvedersene immerse la mano in una folta, calda criniera; e subito risuonò davanti a lui un ruggito, – un mite lungo ruggito di leone. – “*Il segno viene*” disse Zarathustra, e il suo cuore si trasformò ⁵⁶.

Quest’alba è la nascita di un figlio, la rinascita, nel proprio figlio, della vita di un vivente che sacrificandosi ha sconfitto la morte: “Di fronte a tutto ciò Zarathustra disse soltanto una parola: *i miei figli sono vicini, i miei figli!* – quindi ammutolì”⁵⁷. Ancora il silenzio del λόγος, il silenzio che si stende su tutto il libro ed è ormai l’intera scrittura di *Così parlò Zarathustra*. Chi riuscirà, in queste altezze sovrumane, ad ascoltare la parola di cui questo silenzio non è che il tacere? L’ultima parola di *Zarathustra*, confusa al silenzio, è quella che annuncia la sua paternità: il grande meriggio, come realizzazione piena e fine della storia nella coscienza dell’eternità, ormai s’innalza.

⁵⁵ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 412, “Il canto d’ebbrezza”, 6.

⁵⁶ Ivi, p. 415, “Il segno”.

⁵⁷ *Ibidem*.