

FrancoAngeli

Filosofia

## SAGGI SU NIETZSCHE

Frutto di dieci anni di studi su Nietzsche, i saggi qui raccolti segnano alcune tappe di un viaggio nell'intrico degli scritti del filosofo tedesco: esse ambiscono a formare una mappa chiara di un territorio accidentato nel quale i temi dell'attimo immenso, del con-sentire, della soggettività plurale, della saggezza e della bellezza come forze naturali costituiscono luoghi eminenti dove si trovano, concentrandosi, alcuni dei tracciati più profondi e meno frequentati del pensiero di Nietzsche.

*Giangiorgio Pasqualotto* insegna Storia della filosofia ed Estetica all'Università di Padova. Ha pubblicato, tra l'altro, i seguenti volumi: *Avanguardia e tecnologia* (Roma, 1971); *Teoria come utopia* (Verona, 1974); *Storia e critica dell'ideologia* (Padova, 1978); *Oltre l'ideologia: «Il Federalista»* (Roma, 1979); *Pensiero negativo e civiltà borghese* (Napoli, 1981); *Saggi di critica* (Padova, 1981); *Commento a Così parlò Zarathustra* (Milano, 1985). Di imminente pubblicazione è *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente* presso le edizioni «Pratiche» di Parma.

ISBN 88-204-2914-4



9 788820 429140

L. 20.000

Giangiorgio Pasqualotto

# SAGGI SU NIETZSCHE

F

*Filosofia*

FrancoAngeli

totiche. Il « lavoro » dell'interpretare<sup>138</sup> diventa infinito: esso è tale se viene fatto su *qualsiasi* oggetto, ma in particolare lo è nel caso dell'eterno ritorno dell'irripetibile, perché il suo concetto permette che un'ermeneutica interminabile lavori anche su di sé.

138. Cfr. F. Rella, *Dallo spazio estetico allo spazio dell'interpretazione* in Aa.Vv., op. cit., p. 410: « L'interpretazione per Nietzsche, così come per Freud, non è l'atto del disvelamento della verità sia esso il dato empirico o l'essere della verità, il valore, ma è un lavoro, un *operari*, una costruzione che non riduce quindi l'indecidibilità arrestando il processo conoscitivo, ma costruisce il luogo in cui si scontrano conoscitivamente le istanze naturali e sociali, in un intreccio in cui non è più possibile "decidere" un *primum ontologico* ».

## NIETZSCHE: ATTIMO IMMENSO E CON-SENTIRE

Negare il tempo è due negazioni: negare la successione dei termini di una serie, negare il sincronismo dei termini di due serie. Infatti, se ogni termine è assoluto, le sue relazioni si riducono alla coscienza del fatto che quelle relazioni esistono.

J.L. Borges, *Altre inquisizioni*

Solo coloro che sono tutti interi in ciò che fanno — pensano, sentono vedono (...) — in una parola: che entrano in un rapporto immediato sia con le cose sia con i pensieri, che in ogni attimo sono totalmente presenti, solo in costoro sono appagati e potenti pensare e sentire, volontà e stato d'animo.

R. Musil, *Diari*

1. Le parole di Nietzsche contro la banalità che interpreta l'eterno ritorno secondo la figura del cerchio e dell'anello, sono del tutto esplicite ed inequivocabili:

Guardiamoci dal pensare *come divenuta la legge di questo circolo, secondo la falsa analogia dei movimenti circolari dentro l'anello. Non vi è stato prima un caos e poi, gradualmente, un movimento più armonico e infine uno stabilmente circolare di tutte le forze: piuttosto tutto è eterno, indivenuto [...] dunque, per descrivere il circolo eterno, non bisogna ricorrere, mediante un'analogia sbagliata, ai circoli che divengono e periscono, per esempio le stelle, il flusso e il riflusso, il giorno e la notte, le stagioni*<sup>1</sup>.

Anche i margini di dubbio che, nonostante la chiarezza di queste parole di smascheramento, sono cresciuti attorno alla questione, sono stati ormai drasticamente ridotti<sup>2</sup>; tuttavia non al punto da aver bloccato definitivamente il pericolo che essi tornino ad intralciare e a rallentare i lavori di interpretazione sul testo nietzscheano. Per

1. F. Nietzsche, *Idilli di Messina. GS. FP 81-82*, pp. 365 ss.

2. Cfr. M. Foucault, «Theatrum Philosophicum», Prefazione a G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, tr. it. Bologna, 1971, pp. VII-XXIV; G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Milano, 1974, III, 2; G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. Firenze 1978, III; Aa.Vv., *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzscheana del tempo*, Napoli, 1980.

cui non sembra superfluo tentare di limitare ulteriormente le possibilità di questo pericolo.

Contrariamente a quanto si è quasi sempre fatto nella decifrazione della teoria dell'eterno ritorno, è da notare che le analogie tra la temporalità lineare e la temporalità circolare o ciclica sono forti. Anche se si vuole considerare la questione da un punto di vista meramente geometrico, si può osservare come la nozione di circonferenza presenti alcune analogie evidenti con quella di linea retta: innanzitutto si tratta, in entrambi i casi, di linee, sia che vengano intese come insiemi di punti contigui, sia che vengano spiegate come tracce lasciate da un punto in movimento. In secondo luogo, in entrambi i casi possono per esse venir stabiliti un inizio ed una fine: nel caso di una retta si ottiene un segmento, nel caso di una circonferenza si ottiene un segmento circolare il cui estremo iniziale è contiguo al suo estremo finale. Quindi, che una linea finita assuma la forma circolare o la forma rettilinea, ciò non muta né il fatto che si tratta sempre di punti disposti secondo una contiguità lineare, né il fatto che in entrambi i casi è possibile determinare il punto iniziale e quello finale.

Un'analogia ancora più forte si ottiene se si considerano le due figure della retta e della circonferenza dal punto di vista cinematico: infatti, se una retta infinita può esser definita come traccia lasciata da un punto in movimento lineare senza luogo d'inizio e di fine, una circonferenza può definirsi come traccia lasciata da un punto in movimento circolare senza luogo d'inizio e di fine. Tali analogie diventano ancora più evidenti se si considera la questione dal punto di vista del tempo. Infatti, la temporalità, sia che venga assunta nella figura rettilinea che in quella circolare, presenta una caratteristica comune, tanto se viene intesa come temporalità finita che come temporalità infinita: la caratteristica della *successione lineare*. Nel caso di una temporalità rettilinea, sia essa finita o infinita, questa caratteristica è immediatamente evidente, ma è chiara anche nel caso della temporalità circolare o ciclica: in tal caso, se essa è finita, l'ordine della successione dei diversi momenti va dall'origine alla fine di ogni ciclo che si conclude; se essa è infinita, l'ordine della successione viene calcolato anche senza conoscere la distanza che separa ciascun momento dall'origine e dalla fine, delle quali si suppone l'esistenza, ma non è possibile determinare la collocazione. In ogni caso l'ordine della *successione* è sempre mantenuto: perfino nel caso in cui avvenga una contaminazione tra temporalità ciclica finita e temporalità lineare infinita, come è stabilito

nella cosmologia indu, dove i cicli definiti delle reincarnazioni (Samsāra) si succedono nell'eternità. Qui, addirittura, l'ordine della successione è doppio: quello interno ad ogni ciclo, che regola le sue diverse fasi, e quello esterno ai cicli che ne regola il ritmo nel tempo infinito dell'eternità. Che la concezione lineare del tempo e quella circolare non siano antitetiche, ma analoghe sulla base della comune caratteristica dell'ordine della successione che le regola, è testimoniato anche nel pensiero teologico occidentale, dove tale ordine si trova tanto alla base della concezione lineare di Tomaso d'Aquino<sup>3</sup>, quanto alla base di quella circolare di Scoto Eriugena<sup>4</sup>.

Analogie geometriche, cinematiche e crono-logiche tra forma rettilinea e forma circolare contribuiscono a smentire l'ipotesi di una radicale opposizione tra le due e, pertanto, indirettamente, a rafforzare l'osservazione di Nietzsche secondo cui un'interpretazione semplicemente ciclica dell'eterno ritorno non è che « una canzone d'organetto », una banalizzazione della teoria dell'eterno ritorno che solo il nano e le bestie possono sostenere: tale teoria, invece, vuole porsi come ipotesi radicalmente nuova rispetto alle concezioni tradizionali del tempo, sia nelle loro varianti lineari che in quelle cicliche.

Che la forma del circolo appartenga più alla tradizione metafisica che alla filosofia di Nietzsche, è confermato anche dal fatto che tale forma implica necessariamente un riferimento al proprio centro, ossia soprattutto, nel caso del tempo, ad un soggetto che si ponga come condizione d'esistenza e insieme come criterio di misura: che questo soggetto sia un individuo empirico o un intelletto trascendentale o una verità trascendente, non muta la sua funzione di dare ordine e misura alla realtà tutta e all'intera esperienza. Anzi, proprio in quanto centro, esso costituisce il massimo delle capacità d'ordine e di misura: come centro, infatti, esso è insieme Principio, Mezzo e Fine<sup>5</sup>. Ora, in una concezione ciclica del tempo, il completamento di un ciclo ha senso solo se si ammette un centro di questo tempo, un soggetto in grado di misurare il periodo del moto

3. Cfr. Tomaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, I, quaest. 10; *In VIII 1. Physicorum Aristotelis exp.*, III, XIII, 404; III, X, 374; IV, XVIII 588-590; VI, IV, 777; VIII, II, 982; *De causis exp.*, 184, 450, 264-266; 271, 441, 450, 461; *In Aristotelis lib. De caelo et mundo. De generatione et corruptione meteorologicorum exp.*, I, XVII, 138; I, III, 19; II, IV, 160. (Rispettivamente: Roma, 1965, 1955, 1952).

4. Cfr. G. Scoto Eriugena, *De divisione naturae*, Dublin, 1968, liber I.

5. Cfr. R. Guenon, *Simboli della scienza sacra*, tr. it. Milano, 1975, §8.

circolare: tant'è vero, per esempio, che la ciclicità delle stagioni assume significati assai diversi a seconda se a misurarla sono soggetti appartenenti ad una civiltà contadina, o sono soggetti membri di una comunità nomade; così la ciclicità del giorno e della notte ha un valore completamente diverso a seconda se a misurarla sono soggetti inclusi in una civiltà industriale avanzata, o sono soggetti appartenenti ad una civiltà tribale. Questa funzione ordinatrice di un soggetto come centro di una temporalità ciclica è evidentemente assai più forte di quella che può avere un soggetto come punto, ossia come momento, di una temporalità lineare infinita o anche finita: nella temporalità lineare infinita, il soggetto può semplicemente misurare la propria posizione solo in base ad una serie di elementi che costituiscono un « prima » ed un « poi », ma non sa dove far arrestare questo « prima » e questo « poi »; tuttavia, anche nella temporalità lineare finita, pur potendo determinare questo « prima » e questo « poi », ossia pur potendo misurare l'inizio e la fine del suo tragitto, esso rimane sempre un elemento di questo tragitto, un punto o una somma di punti di passaggio. Questa condizione interna alla linea di svolgimento della temporalità, è propria anche di un soggetto che si situi lungo un ciclo temporale, ma, in tal caso, il centro di questo ciclo verrà occupato da una divinità, o da una legge di natura: ciò significa che, comunque si concepisca la ciclicità, sempre se ne dovrà ammettere un centro. Qualunque sia la natura di questo centro, esso, oltre che condizione di misurazione di ogni « prima » e di ogni « poi », è condizione anche della loro esistenza e del loro significato: il centro di un circolo e di un ciclo non è essenziale soltanto alla determinazione, rispettivamente, della posizione di ogni punto della circonferenza e di ogni fase del periodo, ma anche alla loro esistenza e al loro significato, ossia alla loro origine e alla loro direzione. La « medietas hominis » celebrata da gran parte del pensiero rinascimentale, e l'idea formulata da Scoto Eriugena di un Dio come *principio* (natura quae creat et non creatur) come *fine* ultimo (natura quae nec creatur nec creat), ma anche come *mezzo* del logos e del mondo sensibile, sono gli esempi più alti, rispettivamente, di una concezione antropocentrica e di una teocentrica, dove agisce e si consuma a fondo la forza dell'immagine del centro.

2. Nulla di più lontano da tutto ciò della teoria dell'eterno ritorno di Nietzsche. In Nietzsche, innanzitutto, la nozione di centro e di soggetto non solo vengono meno, ma vengono anche attaccate

con determinazione e continuità<sup>6</sup>: ammettere che « il soggetto è ora in un punto, ora nell'altro »<sup>7</sup>, significa anche attaccare i fondamenti di ogni antropocentrismo:

Tutto l'atteggiamento « uomo *contro* mondo », l'uomo come principio « rinnegante il mondo », come misura di valore delle cose, come giudice del mondo, che finisce per mettere l'esistenza stessa sulla bilancia e la trova troppo leggera: la mostruosa assurdità di questo atteggiamento è entrata come tale nella nostra coscienza e ci disgusta<sup>8</sup>.

Se il soggetto può essere mantenuto solo come « una pluralità di soggetti »<sup>9</sup>, si deve giungere ad un « rovesciamento dello sguardo prospettivistico »<sup>10</sup>. La teoria dell'eterno ritorno non può quindi essere assolutamente intesa come una visione ciclica del tempo, dato che ogni visione di questo tipo, da quella più semplice che contempla l'alternarsi del giorno e della notte a quella delle cosmologie e cosmogonie più complesse, comporta il riferimento ad un punto di fuga, ad un centro, ad un soggetto — immanente o trascendentale, o trascendente — assunto come condizione di un'esistenza e di una conoscenza ordinate, compiute e complete, cioè proprio come il centro di una prospettiva, sia spaziale che temporale, dove ogni luogo ed ogni momento ricevono misura, direzione e sistemazione. In definitiva, se si accoglie la metafora della « morte di Dio »<sup>11</sup> e della « sua ombra »<sup>12</sup> come modo di designare la perdita del centro, si può intendere appieno anche come e quanto sia improponibile un'interpretazione della teoria dell'eterno ritorno che ne faccia un'ennesima variante delle tradizionali prospettive cicliche.

Ma una volta allontanati dalla teoria dell'eterno ritorno sia il concetto di ciclo che quello di centro, come si può determinarla o, perlomeno, descriverla? Una delle interpretazioni più suggestive ha suggerito di intenderla come un analogo dell'etica kantiana fondata sull'imperativo categorico, così che la legge kantiana « opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di legislazione universale »<sup>13</sup> si trasforma

6. Abbiamo cercato di evidenziare questa continuità in « Nietzsche, o dell'ermeneutica interminabile », in Aa.Vv., *op. cit.*, pp. 131-183.

7. F. Nietzsche, *FP* 79-81, p. 439.

8. F. Nietzsche, *GS*, § 346, p. 211.

9. F. Nietzsche, *FP* 84-85, § 40-42, p. 336.

10. F. Nietzsche, *FP* 85-87, 2,67, p. 80.

11. F. Nietzsche, *GS*, p. 129.

12. *Ibidem*, p. 117.

13. I. Kant, *Critica della ragione pratica*, tr. it. Bari, 1966<sup>3</sup>, I, 1, § 7, p. 38.

in « agisci in modo che la tua volontà possa volere l'eterno ripetersi della tua azione »<sup>14</sup>. Tuttavia questa suggestiva interpretazione naufraga, al pari di quella « cosmologica », sugli scogli formati dalle rovine del soggetto: essa, infatti, è ancora tutta fondata sull'ipotesi che Nietzsche non solo mantenga la nozione e la funzione del soggetto agente secondo un'intenzione ed uno scopo, ma che addirittura le rafforzi al punto da farne, come Kant, il perno di tutta la sua filosofia. Nietzsche, invece, oltre che negare al soggetto il monopolio della centralità gnoseologica, nega anche le sue pretese di porsi come soggettività etica fondata su una libera volontà<sup>15</sup>. Ora, se la teoria dell'eterno ritorno non può essere ragionevolmente spiegata ricorrendo a prospettive cicliche del tempo, ma non lo può essere nemmeno appellandosi ad una volontà di eternare, non resta che tentare di spiegarla rivolgendosi alla nozione di *attimo immenso* (*ungeheuren blick*) contenuta nel celebre § 341 de *La gaia scienza*<sup>16</sup>. Cercando di capire che cosa Nietzsche voglia connotare con questa nozione, è innanzitutto da precisare che, proprio a partire da quanto abbiamo detto finora, essa non può assolutamente venir intesa in contrapposizione semplice alla concezione lineare o anche ciclica del tempo: in tal caso, infatti, l'attimo immenso verrebbe a costituirsi soltanto come rottura della continuità temporale che caratterizza il contenuto di entrambe queste concezioni, cioè come istante eccezionale che spezza il flusso normale della durata e scardina ogni ordine con cui la durata può venir misurata. In tal caso esso risulterebbe come un'anomalia straordinaria di un tempo regolare e regolare, come un evento privilegiato di un'esperienza uniforme ed equilibrata: sarebbe, insomma, affatto relativo al suo opposto tanto da non poter né esistere né essere conosciuto senza di esso. Non solo: esso potrebbe finire col porsi come temporalità trascendente rispetto alla temporalità quotidiana, normale, inautentica, finendo addirittura coll'annunciarsi come tempo della redenzione, replicando in tal modo la dolorosa scissione tra tempo-vero e tempo-falso che è stata propria di tutta la metafisica occidentale.

L'attimo immenso, invece, sembra potersi dire come simultaneità ed attualità di tutti o, meglio, degli *infiniti* tempi: delle infinite temporalità passate, presenti e future, nonché degli infiniti « con-

14. Cfr. G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig, 1907; K. Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, 1950; K. Löwith, *Nietzsche's Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, 1956.

15. Cfr. F. Nietzsche, *FP 79-81*, p. 501; *GS*, p. 335; *Cr*, pp. 72-87.

16. F. Nietzsche, *GS*, § 341, p. 202.

tenuti » di queste temporalità, ossia delle infinite esperienze, individuali e collettive, che sono state, sono e saranno. Proprio per questo è immenso: perché si apre all'infinito come un'orizzonte mai raggiungibile che abbraccia le incalcolabili storie e gli innumerevoli progetti dell'umanità. A differenza di Bergson per il quale si può dire che « il nostro presente è praticamente il passato », e a differenza di Bloch per il quale si può dire che « il nostro presente è praticamente il futuro »<sup>17</sup>, per Nietzsche si può dire che l'attimo immenso sia il tempo in cui il nostro presente è praticamente il passato e il futuro. In esso si renderebbe possibile, insomma, quell'assurdo che terrificò Aristotele, per cui « le cose avvenute diecimila anni fa sarebbero simultanee a quelle avvenute oggi, e nessuna cosa sarebbe né prima né dopo in relazione ad un'altra »<sup>18</sup>. Per Nietzsche, invece, questa compresenza non solo è possibile ma è anche desiderabile:

Quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello?<sup>19</sup>

Cogliere l'attimo immenso non significa utilizzare gli strumenti logici e crono-logici consueti per descrivere compiutamente una presunta *totalità* di eventi: si farebbe l'inutile fatica di voler connettere una quantità ed una varietà infinite di casi sulla base di qualche criterio stabile, nella perenne illusione di poter « chiudere » questa infinità in una totalità compiuta. D'altra parte, non significa nemmeno assolutizzare un istante particolare fino a farne un paradigma per tutti gli altri, o addirittura fino a farne una totalità completa che tutti li ingloba e comprende. Significa « soltanto » riuscire a cogliere le interminabili interconnessioni che sussistono tra un istante particolare e gli infiniti altri istanti, reali e possibili, passati e futuri: dove i modi per cogliere tali interconnessioni non sono fissi, ma nemmeno arbitrari, o soltanto « eventuali »; essi sono infinitamente molteplici, al pari delle infinite interpretazioni che si possono dare di un oggetto o di un testo. Che questo coglimento non sia puramente formale, logico, intellettuale, Nietzsche lo chiarisce assai bene:

17. Cfr. R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli, 1979, p. 94.

18. Aristotele, *Fisica*, tr. it. Bari 1973, IV, 218a 28-30.

19. F. Nietzsche, *GS*, p. 202. In una nota preparatoria si poteva leggere: « Quanto dovresti approvare te stesso e la vita, per non sentire questo peso come il più grave fardello, bensì come il piacere supremo? ».

In effetti, questo è uno dei colori di tale nuovo sentimento: chi sa sentire la storia degli uomini nella sua totalità come la *sua propria storia*, prova, generalizzandolo enormemente, tutto quell'angoscioso struggimento dell'infermo che pensa alla salute, del vegliardo che rammemora i sogni giovanili, dell'amante che è strappato all'amata, del martire che assiste al tramonto del proprio ideale, dell'eroe, la sera della battaglia che non ha deciso nulla, che tuttavia gli ha recato ferite e la perdita dell'amico; ma portare questo cumulo immenso d'afflizioni d'ogni specie, poterlo portare, ed essere pur sempre ancora l'eroe che, allo spuntar di un secondo giorno di battaglia, saluta l'aurora e la sua felicità, essendo l'uomo che ha un orizzonte di millenni davanti e dietro di sé, l'erede di ogni tratto aristocratico di tutto lo spirito passato, erede gravato di obblighi; essendo il più nobile di tutti i nobili dell'antichità, e al contempo il capostipite di una nobiltà nuova, di cui nessun tempo vide e sognò l'eguale: prendere tutto questo sulla propria anima, il più antico come il più nuovo, le perdite, le speranze, le conquiste, le vittorie dell'umanità, possedere infine tutto ciò in un'anima sola e tutto insieme stringerlo in un unico sentimento — questo dovrebbe avere come risultato una *felicità*, che finora l'uomo non ha mai conosciuto: la felicità di un dio colmo di potenza e d'amore, di lacrime e di riso, una felicità che, come il sole alla sera, non si stanca di effondere doni della sua ricchezza inestinguibile e li sparge nel mare, e come il sole, soltanto allora si sente assolutamente ricca, quando anche il più povero pescatore rema con un remo d'oro! <sup>20</sup>.

Non c'è brano, nemmeno nello *Zarathustra*, che renda così bene l'esperienza — non solo la *visione* o la *coscienza* — dell'attimo immenso: in essa si dà una condizione talmente densa e ricca da poter essere detta *felice* nel senso più originario e, in questo caso, più profondo del termine, ossia nel senso della sovrabbondanza, della pienezza, della fecondità talmente grande che si elargisce senza calcolo, senza intenzione, senza secondi o ultimi fini <sup>21</sup>.

Nell'attimo immenso il passato e il futuro diventano attuali, rispettivamente, non secondo le sequenze di una memoria e secondo le fasi di un progetto, ma nell'immediata evidenza di un orizzonte presente ed infinito. Nell'attimo immenso affluisce dal passato e precipita dal futuro l'infinita quantità e varietà degli eventi sia reali che possibili, i quali si dispiegano tutti su una medesima superficie senza limiti, tutti a « portata di mano », sciolti da ogni relazione causale, da ogni disposizione sistematica e da ogni ordine finalistico: i normali rapporti tra eventi passati, istituiti dalla memoria,

20. *Ibidem*, p. 197.

21. Cfr. F. Nietzsche, Z, « Della virtù che dona ».

vengono interrotti e sospesi, così come quelli tra eventi futuri, programmati dai progetti dei soggetti singoli o dalle scienze della pianificazione. Ciò che ritorna, ossia si fa presente ed attuale, nell'attimo immenso, sono gli eventi, le cose, i nomi, i colori, i suoni e gli odori, le gioie e i dolori, le azioni e i silenzi della storia passata e futura dell'umanità: ma non ritorna nelle relazioni con cui millenni di culture diverse hanno tentato di ordinarli, ma con modalità di interconnessione del tutto variabili e talmente potenti da rivolgere quelle tradizionali relazioni fino al punto da farle diventare degli eventi al pari di quelli che esse tenevano insieme. Sopportare la *visione* di questo attimo immenso che non presenta nemmeno la forma rassicurante della totalità ma solo i tratti mutevoli dell'infinità, è già un'impresa sovrumana che comporta uno stato di allucinazione *permanente*, nel senso che non vi può essere una successione di attimi immensi — dato che una successione di più infiniti o di più eternità è, anche intuitivamente, non sostenibile <sup>22</sup> —: l'immane contenuto della visione può mutare nelle composizioni, nelle configurazioni e nelle combinazioni, ma non consente di venir classificato secondo insiemi spaziali definiti, né secondo stadi temporali determinati. Tuttavia questa allucinazione permanente è soltanto il *modo della visione* eterna dell'attimo immenso. In realtà Nietzsche, come si è già in precedenza potuto notare nel lungo brano della *Gaia scienza* citato, non intende affatto privilegiare questo modo mantenendo agli occhi del corpo e a quelli dell'anima l'esclusiva di poter cogliere l'esperienza dell'attimo immenso: l'insistenza con cui Nietzsche pone attenzione a valorizzare tutti gli aspetti, le facoltà e

22. Allora l'affermazione di Vattimo secondo cui « l'uomo che può volere l'eterno ritorno è l'uomo felice, quello la cui vita dà degli attimi "immensi" » (cfr. *op. cit.*, p. 207) non è del tutto esatta: e non solo perché la locuzione « attimi immensi » è logicamente improponibile come « spazi infiniti », ma soprattutto perché l'uomo veramente felice, *completamente* felice, non è colui che « colleziona », lungo le linee del tempo normale, una serie di attimi felici, ma colui che si pone oltre questo tempo normale, lineare, della successione, in un tempo costituito da *un unico attimo immenso*. Se così non fosse, riemergerebbero tra i singoli attimi immensi, eccezionali, gli spazi vuoti, « bassi », della temporalità normale: e, con questa distinzione, ritornerebbe la separazione tra tempo della felicità e tempo della infelicità, ritornerebbe, cioè, la forma dell'opposizione e della trascendenza che costituisce proprio quell'orizzonte da cui è in grado di uscire l'uomo completamente felice. E' chiaro che Zarathustra non è ancora *quest'uomo*, ma solo quello che, una volta vissuta l'esperienza di *un attimo immenso*, ne vuole la replica e, con ciò, è ancora dentro la dimensione di un tempo che ammette durata, ricordo, nostalgia, attesa, speranza: « Ilare orrido baratro meridiano! Quando riberrai in te l'anima mia? » (F. Nietzsche, Z, p. 337).

i sensi dell'uomo<sup>23</sup> sta a significare che l'esperienza dell'attimo immenso non è centrata sulla visione o sulla coscienza, ma coinvolge l'intera corporeità, il sangue e i nervi:

«Corpo io sono e anima» — così parla il fanciullo. E perché non si dovrebbe parlare come i fanciulli? Ma il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo<sup>24</sup>.

Ciò significa che l'aspetto insieme terrificante e sublime, ossia la piena dimensione tragica, di questa esperienza dell'attimo immenso consiste per Nietzsche nel fatto che essa esige di essere *vissuta*, non semplicemente contemplata. Nell'attimo immenso non soltanto *si guarda* con gli occhi della coscienza, della memoria o della fantasia, le infinite di eventi passati, presenti e futuri, ma le *si sente* con tutti i sensi, e in tutti i sensi: *si ascolta* il tiepido vento che scompone gli ulivi del tempo di Omero, così come quello gelido che avvolge stelle e pianeti del tempo di future odisee: *si odorano* le mele di Teocrito e le ghirlande di Meleagro, come i fiori di siderali piante a venire; non solo: si riesce a partecipare ai *dolori* di Prometeo, come a quelli di ogni futura madre, e *si gioisce* di tale partecipazione; e, altrettanto intensamente, si riesce a partecipare alle *felicità* cantate da Saffo ed Alceo, come a quelle di ogni futuro amore.

Cogliere l'attimo immenso significa, per un altro verso, cogliere in sé il valore del divenire aldilà dei *modi* specifici ed infiniti con cui esso si dispiega, e aldilà dei singoli istanti in cui esso si raprende: se, infatti un modo o un istante venisse privilegiato, si dovrebbe implicitamente reintrodurre un soggetto valutante che lo privilegi rispetto agli altri, e questo stesso soggetto, assieme al suo criterio e al suo istante privilegiato, verrebbero ad ordinare e a dominare tutti gli altri. A questo riguardo le parole di Nietzsche sono inequivocabili:

Io cerco una concezione del mondo che faccia giustizia a *questo* fatto: si deve spiegare il divenire senza ricorrere a tali intenzioni finali; il divenire deve apparire giustificato in ogni attimo (o non *valutabile*, il che riesce alla stessa cosa)<sup>25</sup>.

23. Cfr. F. Nietzsche, *EH*, pp. 279-281, 287, 291, 334, 341, 346, 384; *GS*, pp. 15-16; *FP* 79-81, pp. 418, 461, 486; *FP* 1884, p. 227.

24. F. Nietzsche, *Z*, p. 34.

25. F. Nietzsche *FP* 87-88, p. 246.

Diventa chiaro allora, anche il passo dello *Zarathustra* che afferma:

E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé *tutte* le cose avvenire? *Dunque* anche se stesso?<sup>26</sup>.

Infatti se ogni attimo del divenire è in sé giustificato, ossia è assoluto, significa che esso è *immenso*, che contiene ma non chiude, infinite qualità e varietà di istanti tra loro collegabili in infiniti modi e per innumeri figure:

Posto che diciamo di sì a un unico istante, con ciò abbiamo detto di sì non solo a noi stessi, ma a tutta l'esistenza. Perché nulla sussiste isolatamente, né in noi stessi né nelle cose<sup>27</sup>.

Una volta colta questa connessione universale ed eterna, l'attimo immenso — che ne costituisce la specifica temporalità — non viene inglobato dall'eterno ritorno, ma esso stesso è l'eterno ritorno: in altri termini, ciò significa che il rapporto tra eterno ritorno e attimo immenso non consiste nella ripetizione di attimi immensi *uguali*, ma nella replica incessante della caratteristica peculiare di questi attimi, ossia della loro immensità, della loro incommensurabilità, della loro infinita ricchezza ed esuberanza: come in un caleidoscopio a frammenti infiniti, le loro configurazioni mutano costantemente, ma ogni mutamento ribadisce il carattere incommensurabile dello spazio in cui esse avvengono e si dispongono, così nell'attimo formato da una quantità e da una varietà infinite di istanti, questi mutano continuamente le loro relazioni, ma ogni cambiamento conferma il carattere incommensurabile del tempo in cui essi si pongono.

26. F. Nietzsche, *Z*, p. 192.

27. F. Nietzsche, *FP* 85-87, p. 292. Questa interconnessione universale può trovare delle analogie teoriche nel pensiero occultista, ma, ad un'analisi ravvicinata, le differenze risulterebbero più importanti delle analogie; in Paracelso, per esempio, le connessioni tra gli elementi naturali e tra questi e gli elementi spirituali trovano nell'uomo il loro *centro* («L'uomo è il seme e il cosmo è la mela», *Opera*, Wien, 1928, II, p. 567), mentre in Nietzsche la nozione di centro perde ogni significato; questa nozione continua a sussistere anche in Goclenius, benché sia molto più radicale di Paracelso nella teoria delle corrispondenze universali (cfr. R. Goclenius, *Synartrosis magnetica*, Marburg, 1617, pp. 193 ss.). D'altra parte nell'occultismo rinascimentale è quasi sempre presente l'idea che questa corrispondenza universale abbia la sua ragione logica e ontologica in un Assoluto, come, per esempio in R. Fludd, *Integrum morborum mysterium*, Frankfurt, 1631, IV, 1, p. 301; mentre in Nietzsche nessun elemento, ma nemmeno l'interconnessione tra gli elementi possono venir definiti come «principio».

L'esperienza dell'attimo immenso, quindi, è esperienza dell'eterno ritorno dell'immensità dell'attimo, dove il coglimento di questa immensità significa esperienza della presenza e dell'attualità dell'infinito numero e dell'infinita varietà degli eventi passati e futuri: è evidente allora come queste due esperienze intrecciate tra loro costituiscono « il peso più grande », ma anche « la grande salute », la felicità della « virtù che dona », il senso della pienezza, della sazietà feconda:

Le vere epoche della vita sono quei brevi periodi di sosta che si trovano in mezzo, fra l'alzarsi e l'abbassarsi di un pensiero o sentimento dominante. Qui c'è ancora una volta sazietà; tutto il resto è sete e fame — o tedio <sup>28</sup>.

Ma l'esperienza dell'eterno ritorno come attimo immenso non presenta alcuna affinità con le visioni sovrasensibili che conducono alla luce della verità, proprie di tutta la tradizione mistica occidentale <sup>29</sup>: esso costituisce invece un'esperienza *panica*, e non solo nel senso del contenuto — cioè in quanto ha come oggetto l'infinita quantità e varietà degli istanti passati, presenti e futuri appartenenti all'infinita quantità e varietà degli uomini e delle cose passate, presenti e future —, ma anche nel senso della forma, in quanto coinvolge, oltre che l'occhio dell'anima e del corpo, tutti i sensi e tutte le combinazioni della loro attività e dei loro risultati. In questa prospettiva l'esperienza dell'attimo immenso spalanca al caos, inteso non come disordine o mancanza assoluta di ordine, ma come sovrabbondanza di ordine, come esuberanza di significati: « non il caos prima della creazione del mondo, bensì dopo di essa, l'uomo molteplice » <sup>30</sup>. Appare ovvio, allora, che occorran doti inaudite per far fronte all'esperienza di questo attimo immenso che è un attimo-caos, ma soprattutto per desiderare e, addirittura, godere di questa incommensurabilità <sup>31</sup>; in particolare sono necessarie delle doti di forza e di

28. F. Nietzsche, *UTU*, § 193, p. 215.

29. Cfr., per esempio, Plotino, *Enneadi*, tr. it. Bari, 1948, III, 8, VI, 9; Pseudo Dionigi l'Areopagita, *De nomi divini*, IV, 4, in E. Zolla, *I mistici dell'Occidente*, Milano, 1976, II, pp. 426 ss.; M. Eckhardt, *In sapientiam*, Leipzig, 1886 (ed. Thery), III, 331; *In Johannem* (ed. Pfeiffer 1857, II), 193, pred. XCVI; Niceta Stethatos, «Contemplazione del Paradiso», in *Opuscules et Lettres*, Paris, 1961, § 36; S. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, Quaracchi 1891, V, 3; V. Weigel, «Studium universale», in E. Zolla, *op. cit.*, 1980, VI, pp. 26 ss.; P. Florenskij, «La luce della verità», in *La colonna e il fondamento della verità*, tr. it. Milano, 1974, pp. 109-149.

30. F. Nietzsche, *FP* 87-88, § 119, p. 60.

31. F. Nietzsche, *FP* 84-85, p. 108.

ricchezza spirituale, oltre che di resistenza fisica, assolutamente eccezionali per poter condividere sia le gioie che i dolori dell'intera umanità passata, presente e futura:

Li voglio fare più coraggiosi, più tetragoni, più semplici, più gioiosi. Voglio insegnar loro quel che oggi sono così pochi a capire, e tanto meno quei predicatori del compatire (*mit-leide*) — a *con-gioire* (*mit-freude*) <sup>32</sup>.

Si può facilmente notare come l'esperienza di questo con-gioire, dilatata nelle dimensioni dell'attimo immenso, assuma un'importanza maggiore dell'esperienza del ritorno eterno di questa immensità. Nel delinearla e nel suggerirla, Nietzsche infatti tenta di collocarsi in un orizzonte ancora più ampio e straordinario non solo di quello cristiano della *pietas* e della *caritas*, ma anche di quello, formulato dalle *Upanisad* e ripreso da Schopenhauer, del *tat twan asi*. L'esperienza dell'attimo immenso dovrebbe infatti consentire l'esperienza di una vera e propria *συμπαθεια*, dove *παθος* viene incluso nella sua più originaria e completa significazione di « ciò che si prova di bene o di male, nel fisico e nel morale », per cui ingloba sia il *mit-leiden* che il *mit-freude*. In tal senso si chiarisce anche perché Nietzsche pretenda che la figura di Dioniso e il tragico siano assai più ricchi, rispettivamente, della figura del Cristo e dell'etica cristiana: essi, infatti, non si limitano a insegnare le tecniche di sopportazione e di riscatto della sofferenza, ma evocano una condizione *panica*, anteriore alla distinzione morale tra bene e male, a quella estetica tra bello e brutto e a quella metafisica tra sensibile e sovransensibile, dove il gioco tra gli aspetti terribili e quelli sublimi della vita esige giocatori eccezionali, tali cioè da sopportare tutto il peso, il rischio e la felicità di un'immensa *συμπαθεια*:

Il dire di sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più aspri, la volontà di vivere rallegrantesi, nel sacrificio dei suoi tipi più elevati, della propria inesauribilità — questo io ho chiamato dionisiaco, questo io divinai come il ponte verso la psicologia del poeta tragico <sup>33</sup>.

Solo l'esperienza del dionisiaco — che, spazialmente, è caos e, temporalmente, attimo immenso — consente di superare l'errore di

32. F. Nietzsche, *GS*, p. 200, § 338. Cfr. anche *UTU I*, fr. 19,9, p. 348 e nota a p. 523.

33. F. Nietzsche, *Cr*, pp. 160-161.

credere nella durata<sup>34</sup>, di capire che « di fatto siamo una pluralità che si è immaginata un'unità »<sup>35</sup>, per cui « posto che diciamo di sì a un unico istante, con ciò abbiamo detto di sì non solo a noi stessi, ma a tutta l'esistenza »<sup>36</sup>. L'attimo, dunque, non è l'istante eccezionale che rompe la continuità degli istanti normali come per Thomas Münzer<sup>37</sup>, per Bloch<sup>38</sup>, o per Benjamin<sup>39</sup>: è il tempo della presenza degli infiniti istanti. Esso è tempo dell'immanenza piena, in cui ogni valore fondante una gerarchia di istanti veri e di istanti falsi è completamente venuto meno.

3. L'attimo immenso come tempo della compresenza di infiniti istanti non comporta soltanto una dimensione di sincronicità<sup>40</sup>: questa infatti si riferisce ad eventi che avvengono per lo più in luoghi diversi ma nel medesimo tempo, mentre qui si tratta della possibilità di riferirsi ad eventi che avvengono non solo in luoghi diversi, ma anche in *tempi diversi*, ossia alla possibilità di cogliere, nella compresenza, l'infinità di eventi che, nella « coscienza normale », vengono ordinati secondo le categorie di « passato », « presente », « futuro ».

A questo punto la nozione di tempo sfuma sempre di più verso quella di eternità e, con ciò, si profila all'uomo la possibilità di esperire una condizione che il pensiero cristiano ha concesso come privilegio solo a Dio: la *distensio animi* — che in Agostino era contenuta entro i limiti della temporalità terrena, psicologica, dell'uomo, in contrapposizione a quella ultraterrena, eterna, di Dio<sup>41</sup> — si dilata qui a tal punto da coincidere con questa stessa temporalità eterna, con l'eterno presente in cui sta e vive Dio. Eppure una grande differenza passa tra l'attimo immenso come tempo dell'eterno presente e l'eternità come tempo del Dio cristiano: qui, infatti, l'eternità si configura come *interminabilis vitae tota simul et perfecta*

34. F. Nietzsche, *FP 1884*, p. 148; cfr. anche *Nachgelassene Fragmente (Juli 1882 bis Winter 1883-1884)*, in *Nietzsche Werke*, Berlin-New York, 1977, p. 88, fr. 293.

35. F. Nietzsche, *FP 81-82*, p. 418, 12.197.

36. F. Nietzsche, *FP 85-87*, p. 292, 7.38.

37. Cfr. K. Holl, « Luther und die Schwärmer », in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen, 1927.

38. Cfr. E. Bloch, *Thomas Munzer, teologo della rivoluzione*, tr. it. Milano, 1980.

39. Cfr. W. Benjamin, *Angelus Novus*, tr. it. Torino, 1962, pp. 74 ss.

40. Com'è stata studiata, per esempio, da C.G. Jung, *La sincronicità*, tr. it. Torino, 1980<sup>2</sup>.

41. Cfr. Agostino, *Confessioni*, XI, capp. XXIV-XXXI.

*possessio*<sup>42</sup>, ossia come *condizione fissa* di un possesso stabile e *chiuso della totalità degli eventi*; invece l'attimo immenso si configura come *disposizione aperta* all'esperienza dell'*infinità* degli eventi reali e possibili: questa « apertura » non ha un significato puramente quantitativo, nel senso che si dispone ad accogliere un *numero* infinito di eventi, ma acquista anche un significato qualitativo, nel senso che non « giudica » più questa infinità secondo un ordine ed una gerarchia temporali, ma li accoglie semplicemente come *presenze*, non come istanti presenti. Ciascun evento, cioè, non è colto, in quanto finito, dentro una temporalità che lo determina come « presente », « passato » o « futuro » in opposizione ad una temporalità, altra ed alta, più « nobile » e completa, che è quella dell'eterno: nell'esperienza dell'attimo immenso ogni evento *merita* l'eternità. Ciò significa che la temporalità finita scandita in « passato », « presente » e « futuro » non è opposta a quella infinita data dall'eternità, ma « contiene » in ciascuna sua scansione questa stessa infinita temporalità, senza che questo « denominatore comune » dell'eternità tolga le differenze e le peculiarità di ogni scansione e di ogni evento compreso da questa scansione: anzi, l'attributo dell'eternità non fa che esaltare, fino ai limiti della massima tensione qualitativa, la differenza e la peculiarità di ciascun istante, la sua unicità.

Ma, a questo punto, si può tornare a chiedersi: esiste una « tradizione » di questo pensiero dell'attimo immenso come eternità? Nella terza ipotesi contenuta nel *Parmenide* di Platone sembrerebbero darsi le prime tracce di questo pensiero:

[...] questa natura dell'istante è qualche cosa di assurdo che giace fra la quiete e il moto, al di fuori di ogni tempo, e così verso l'istante e dall'istante ciò che si muove si muta nello stare e ciò che sta si muta nel muoversi<sup>43</sup>.

La determinazione fondamentale dell'istante che qui è da met-

42. Cfr. S. Boezio, *De consolatione philosophiae*, V, 6.

43. Platone, *Parmenide*, in *Opere*, tr. it. Bari, 1967, I, p. 562, 156 d. Cfr. anche *Cratilo*, in *Opere*, cit., I, pp. 209, 396 d, e *Repubblica*, in *Opere*, cit., II, 7, pp. 340, 515 c. Tuttavia, già in un passo della *Repubblica* di poco successivo a quello ora ricordato, Platone connette l'esperienza dell'*exaiphnes* alla visione dell'idea del bene come « causa di tutto ciò che è retto e bello; e nel mondo visibile essa genera la luce e il sovrano della luce, nell'intelligibile elargisce essa stessa, da sovrana, verità e intelletto. E chi vuole condursi saggiamente in privato o in pubblico deve vederla » (517 c): con ciò, Platone blocca in anticipo ogni legittimità di connessione con la filosofia di Nietzsche che si incarica di liberare il pensiero e l'esperienza proprio da questa tirannia normativa del bene inteso come vero.

tere in luce, è quella contenuta nell'espressione « al di fuori di ogni tempo »: essa infatti designa l'istante non come un *momento* del e nel tempo, ma come tempo che sta *tra* gli infiniti momenti del e nel tempo, ossia come *forma del passaggio* da un momento all'altro; in definitiva, cioè, come condizione delle possibilità di ogni passaggio e, quindi, come condizione eterna del tempo o, più precisamente, delle infinite serie misurabili di tempi definiti. E allora quel « verso » e quel « dall'istante » non designano che dei modi particolari dello svolgersi del tempo *nell'istante*, inteso, appunto, come condizione preliminare ad ogni determinazione e ad ogni mutamento temporale. Il tempo reale, determinato, esperibile, in cui questo istante come eterno attimo immenso si può dare agli uomini, sembra essere il *mezzogiorno* di cui lo stesso Platone parla nel *Fedro* ricordando il mito delle cicale: quando il sole è al culmine del suo giro, ogni cosa, compreso il vento e le foglie, tace e riposa, ma questo silenzio e questa immobilità non sono segni di morte o di stanchezza. Sono sintomi di un tempo talmente pieno, e talmente teso per questa pienezza, che è preludio ad ogni forma, ad ogni parola, ad ogni momento di vita; ossia: è condizione di ogni possibilità, dove questo « ogni » richiama la sua immensità. E infatti Socrate conclude il suo discorso dicendo: « Così abbiamo mille ragioni per discorrere, invece di starcene appisolati nel mezzogiorno »<sup>44</sup>. Silenzio e immobilità del mezzogiorno non indicano allora la « caduta » di ogni dire e di ogni fare, ma, al contrario, designano l'infinita apertura, il chaos, che funziona da pre-condizione di ogni dire e fare. Il mezzogiorno descrive l'istante come forma non misurabile, im-mensa, di ogni passare e di ogni risultato di questo passare.

Se Platone precede Nietzsche sul sentiero dell'intuizione dell'attimo immenso, egli giunge peraltro ad una zona che, benché alta e larga, è chiusa o, per lo meno, *conchiusa*. Il segnale di questa conclusività non si rintraccia alla fine del *Parmenide*, dove anzi si fissano con sorprendente efficacia i connotati della dialettica:

Diciamo dunque così e diciamo anche, come è risultato, che sia che l'uno sia, sia che non sia, esso stesso e gli altri, rispetto a se stessi e reciprocamente fra loro, sono tutto, secondo ogni modo di essere e non lo sono, appaiono essere tutto, secondo ogni modo di essere e non appaiono così<sup>45</sup>.

44. Platone, *Fedro*, in *Opere*, cit., I, p. 770, 259 d.

45. Platone, *Parmenide*, cit., p. 575, 166 c.

Ma già verso la conclusione del *Filebo* una prepotente « volontà di verità » si fa strada tanto da proporre una gerarchia di valori:

[...] il primo valore è nella misura, nella giustizia, nella opportunità e in tutto ciò che bisogna ritenere che, a questi simile, sia stato prescelto ed assunto dalla natura eterna<sup>46</sup>.

Qui l'infinita apertura che l'istante evocava trova una sua metodica ed una sua sistemazione precise: nell'infinita costellazione delle possibilità viene operata una selezione che si conclude con la decisione che « il piacere non è il primo bene né il secondo ». Nietzsche prende un'altra strada, una strada che va addirittura nella direzione opposta, lungo la quale si nega la legittimità di poter trovare un criterio, un fondamento, una verità in base ai quali poter poi operare delle selezioni:

Infine la mia diffidenza per Platone ha radici più profonde: lo trovo così aberrante da tutti gli istinti fondamentali degli Elleni, così moralizzato, così cristiano — in anticipo — ha già il concetto del « bene » come concetto supremo —, che preferirei usare, per l'intero fenomeno Platone, invece di qualsiasi altra, la dura espressione di « alto ciarlantano » o, se è più gradito all'orecchio, di idealismo<sup>47</sup>.

Se il concetto platonico di istante fornisce soltanto uno spunto d'analogia con il concetto nietzscheano di attimo immenso, assai più consistente si presenta invece l'analogia di quest'ultimo con la nozione di eternità simultanea sviluppata dal Cusano mediante il famoso esempio della trottola: alla massima velocità di rotazione, la circonferenza della trottola appare immobile come quella di un circolo geometrico fermo, il che significa che ogni punto della circonferenza della trottola, nel momento del massimo movimento rotatorio, coinciderebbe con un punto fisso di una circonferenza in quiete. Allora:

Satis sit ergo phantasmate posse aenigmaticae aliquater videri quomodo, si B-C circulus sit ut aeternitas et alius D-E tempus, non repugnare

46. Platone, *Filebo*, in *Opere*, cit., I, p. 651, 66 a. Cfr. *Repubblica*, cit., p. 340, 517 c.

47. F. Nietzsche, *Cr*, pp. 155-156.

aeternitatem simul totam esse in quolibet puncto temporis, et Deum, principium et finem, simul esse totum in omnibus, et quaelibet talia<sup>48</sup>.

Ciò significa che, alla massima velocità di rotazione, ogni successione viene annullata e che in ogni punto si concentrano tutti i punti, di modo che ogni momento del tempo racchiude infiniti momenti, racchiude, cioè, un'eternità: poiché ogni istante del tempo può dilatarsi fino ad essere un'eternità, la successione degli istanti nel tempo non esiste più, ed in ogni istante si dà la compresenza simultanea di un numero infinito di istanti. Questo istante della compresenza simultanea sembra essere l'analogo di quello che Nietzsche definisce con la parola « attimo » nel celebre passo sulla porta carraia contenuto ne « La visione e l'enigma » dello *Zarathustra*<sup>49</sup>: l'attimo in cui confluiscono il sentiero all'indietro dell'eterno passato e quello in avanti dell'eterno futuro, non costituisce tanto il limite che separa il passato dal futuro, quanto lo spazio immenso in cui eterno passato e eterno futuro « precipitano » fino a coincidere in modo tale che non solo scompare la distinzione tra passato e futuro, ma anche quella tra presente e passato, e quella tra presente e futuro. Infatti Nietzsche si chiede:

E tutte le cose non sono forse annodate l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé tutte le cose avvenire? Dunque — anche se stesso?<sup>50</sup>.

Ancora una volta appare quindi chiaro il giro di discorso di Nietzsche nei confronti del tempo: se ogni istante è in grado di dilatarsi ad attimo immenso, cade ogni possibilità di introdurre delle distinzioni temporali, compresa quella, generalissima, che separa presente, passato e futuro tra di loro. E' chiaro come la nozione di attimo immenso, allora, sia una nozione di tempo *divino*, oltre-umano,

48. N. Cusano, *De possesset*, in *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, Bologna, 1965, p. 256. Un'analogia tra il pensiero di Cusano e quello di Nietzsche è riscontrabile anche a proposito del tema dell'a-centralismo (cfr., per es., *De docta ignorantia* II, 11), anche se poi, nel Cusano, permane l'idea di una centralità intellettuale dell'uomo (cfr., per es., *De ludo globi*, II; *Idiota*, III; *De Mente*, § 15) e sussiste, ovviamente, l'idea di Dio come alterità assoluta (cfr. soprattutto *De visione Dei*).

49. Cfr. F. Nietzsche, *Z*, p. 191: « Questa lunga via fino alla porta e all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori della porta e in avanti — è un'altra eternità. Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa l'un contro l'altro: e qui, a questa porta carraia, essi convengono. In alto sta scritto il nome della porta: "attimo" ».

50. *Ibidem*, p. 192.

proprio come è indicato dallo stesso Cusano. Ma la distanza enorme che separa Nietzsche da quest'ultimo è data dall'ardire inaudito di proporre la possibilità, per l'uomo, dell'esperienza di questo tempo divino: in Cusano la possibilità di essere e di cogliere l'eternità « simul totam in quolibet puncto temporis » è riservata a Dio, mentre all'uomo è concessa soltanto la dimensione di una temporalità finita, sempre e comunque scandita dalle regole della successione, sempre e comunque relegata nella geometria bloccata della circonferenza fissa, rispetto alla quale quella della trottola, dotata di un movimento massimo, è completamente trascendente. La proposta di Nietzsche — che agli occhi dei credenti deve apparire come un'assurdità blasfema, ma a quelli dei non credenti può offrirsi come speranza di liberazione — consiste nel rompere questo rapporto di trascendenza, di dipendenza e di alterità radicale tra temporalità « terrena » e temporalità « celeste », tra tempo ed eternità, e nell'istituire la loro coincidenza al fine di realizzare il cielo in terra. Certo, per far questo, è necessario ipotizzare un nuovo tipo di uomo il quale non sia soltanto « oltre » l'uomo attuale nel senso che venga « dopo », ma che sia davvero un *super-uomo*, ossia un uomo dotato di una forza pari alla sua capacità di esperire la temporalità dell'attimo immenso, ossia di sopportare l'infinita pluralità delle esperienze umane presenti, passate e future. Se l'uomo, un bel giorno, smettesse di delegare e di regalare a Dio le esperienze più sublimi e più profonde, forse riuscirebbe a trasformare questa vita in un « paradiso ». E' seguendo tenacemente questa ipotesi e questa speranza che Nietzsche associa sempre all'idea di « eterno ritorno » la necessità di un potenziamento inaudito delle capacità umane:

C'era un lago che si rifiutò un giorno di far defluire le sue acque e che rialzò una diga laddove fino ad allora trovava deflusso: da quel momento questo lago cresce sempre più d'altezza. Forse proprio quella rinuncia darà anche a noi la forza con cui può essere sopportata la rinuncia stessa; forse l'uomo a partire da ora crescerà sempre più in alto, non avendo più sbocco in un dio<sup>51</sup>.

Se non c'è un dio, non c'è, in generale, nemmeno un « senso » della vita e del mondo: è proprio questa assenza che costituisce la condizione dell'infinita libertà dell'uomo. E' questa eterna mancanza di senso, questo eterno ritorno della mancanza di senso, ossia questo

51. F. Nietzsche, *GS*, p. 165, af. 285; cfr. *A*, p. 66, af. 90.

eterno ritorno del nulla<sup>52</sup> che si pone come condizione della possibilità di creare continuamente cose ed eventi irripetibili.

Se l'uomo, rinunciando ad ogni trascendenza, riesce a sprigionare tutte le sue forze deviate, canalizzate e irrigimentate da due millenni, sarà in grado di sopportare questa idea dell'attimo immenso in cui ciò che ritorna è, sì, l'assoluta mancanza di senso, ma — poiché finora questo « senso » è sempre stato sinonimo di « trascendenza » — ciò che ritorna è soprattutto la libertà che nasce da questa mancanza di senso, è la possibilità di creare continuamente qualcosa che è irripetibile, ossia qualcosa che sia degno dell'eternità<sup>53</sup>, qualcosa che abbia senso solo in sé e non « per-altro ». Dove questo « in sé », però, non è per nulla limitativo, ma, anzi, è inclusivo di infiniti sensi:

Posto che diciamo di sì a un unico istante, con ciò abbiamo detto di sì non solo a noi stessi, ma a tutta l'esistenza. Perché nulla sussiste isolatamente, né in noi stessi né nelle cose; e se la nostra anima ha, come una corda, vibrato e risuonato di felicità anche solo una volta, tutte le eternità furono necessarie per determinare questo unico accadimento — e tutta l'eternità è stata, in quest'unico istante della nostra affermazione, approvata, redenta, giustificata e affermata<sup>54</sup>.

Questa interrelazione infinita è però possibile se nessuna coordinata fissa, se nessuna rete di fondamenti, se nessuna scala di significati e valori, la blocca e la regola: l'esperienza di questa correlazione infinita è possibile solo all'uomo che non abbia bisogno di consolazioni e di certezze, solo ad un tipo di umanità che sappia guardare il nulla non come un baratro di disperazione, ma come un vuoto che consente ogni tragitto, come un abisso senza limiti e senza fondo che permette ogni volo:

Ha cuore, chi conosce la paura, ma *soggioga* la paura, chi guarda nel baratro, ma con *orgoglio*<sup>55</sup>.

Affronta l'attimo immenso e l'eterna assenza di significato solo chi può affrontarli, chi ne è capace, chi ne ha la forza: ossia chi ha la capacità di trasformare ogni istante della vita in un attimo

52. F. Nietzsche, *FP* 85-87, p. 201, 6.

53. F. Nietzsche, *FP* 81-82, p. 356: « Se per ogni tua azione ti domandi: "E' ciò qualcosa che io voglia fare infinite volte?" — questa domanda è il più grave fardello ».

54. F. Nietzsche, *FP* 85-87, p. 292, fr. 7.38. Cfr. anche *FP* 87-88, p. 106, fr. 10.3; p. 230, fr. 11.30; p. 253, fr. 11.94, e *FP* 88-89, p. 281, fr. 16.32.

55. F. Nietzsche, *Z*, p. 350.

degnò dell'eternità, cioè in un attimo che non rimanga pietrificato davanti a quell'assenza, ma, anzi, riesca a vedere in essa la precondizione per ogni possibile significato. Il carattere dell'uomo nuovo diventa allora la coincidenza tra *essere* e *potere*. Qui, allora, ancora una volta, può essere la formidabile riflessione del Cusano a fornirci indicazioni utili per comprendere più a fondo il discorso di Nietzsche:

Omnis enim creatura actu existens utique esse potest. Quod enim esse non potest non est. [...] Cum igitur actualitas sit actu, utique et ipsa potest esse, cum impossibile esse non sit. Nec potest ipsa absoluta possibilitas aliud esse a posse, sicut nec absoluta actualitas aliud ab actu. [...] Coeterna ergo sunt absoluta potentia et actus et utriusque nexus<sup>56</sup>.

Il Cusano non ha difficoltà ad identificare questa coincidenza tra potenza, atto e nesso tra potenza ed atto, con Dio<sup>57</sup>; e avverte che « ideo istum infinibilem et interminabilem seu inconceptibilem conceptum ob suam infinitatem etiam dicimus necessario ineffabilem »<sup>58</sup>. Nietzsche, invece, non soltanto afferma che quella coincidenza può sussistere per un nuovo tipo di uomo che si sia liberato proprio del concetto di Dio, ma, addirittura, che può essere descritta, anche se in modo mai definitivo<sup>59</sup>.

Anche in Nietzsche le nozioni di essere e potere, di realtà e possibilità, sembrano coincidere nell'esperienza panica dell'attimo immenso ma, mentre in Cusano questa esperienza è ancora vista come privilegio esclusivo di Dio, in Nietzsche essa sembra poter sussistere per un nuovo tipo di umanità che sia in grado di sopportare l'assoluta libertà da ogni concetto di dio, anche da quello a cui corrisponde la figura dell'asino, una delle ultime rappresentazioni della forma della divinità, nonostante la trasformazione in senso « mate-

56. N. Cusano, *De possess*, cit., p. 242; cfr. anche *Compendium*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 346: « Est enim ante esse et non esse. Nihil enim est nisi esse possit; nec non est si non esse non potest. Atque praecedit facere et fieri. Nihil enim facit quod facere non potest, aut fit quod fieri non potest ».

57. N. Cusano, *De possess*, cit., p. 245: « [...] Deus sit absoluta potentia et actus atque utriusque nexus et ideo sit actu omne possibile esse [...] ». Cfr. anche *De docta ignorantia*, II, 8.

58. N. Cusano, *De possess*, cit., p. 276.

59. Su questa possibilità, precaria ma reale, di dire l'indicibile, fondata sull'ipotesi secondo cui l'indicibile non è altro che un infinitamente dicibile, cfr. M. Foucault, « Nietzsche Freud Marx », in Aa.Vv., *Cahiers de Royaumont*, Paris, 1967, pp. 183-192; e G.G. Pasqualotto, « Nietzsche o dell'ermeneutica interminabile », cit., pp. 131-183.

riale », terreno, immanente del suo contenuto<sup>60</sup>: questo nuovo tipo di uomo, allora, questo super-uomo è talmente libero da ogni concetto di Dio, è a tal punto capace di libertà, che è in grado perfino di sopportare una condizione in cui né questa sua libertà, né la sua coscienza, né la sua esperienza dell'attimo immenso sono considerate divine. Insomma: un uomo la cui natura, la cui « essenza » si identifica talmente con la possibilità, che riesce a sottrarsi alla tentazione di trasformarsi e di volersi come dio. La sua potenza è talmente radicale, connaturata al suo essere, che può perfino non considerarsi divina, che può fare a meno di sostituirsi sul luogo vacante di Dio:

Ma noi non vogliamo neppure entrare nel regno dei Cieli. Siamo diventati uomini — perciò noi vogliamo il regno della terra<sup>61</sup>.

E' chiaro allora che la differenza dal Cusano e, in generale dalla mistica cristiana, è doppia: non solo l'esperienza dell'attimo immenso è sottratta al monopolio di Dio e consegnata all'uomo, ma il concetto stesso di Dio viene abbandonato a tal punto che il nuovo concetto di uomo a cui è dato il potere di questa esperienza non è più soltanto — come poteva ancora intendersi, per esempio, in Feuerbach — il sostituto del concetto di Dio, ma è qualcosa di talmente diverso che può esimersi da questa auto-divinizzazione, da questa sostituzione.

Se queste diversità marcano la distanza tra Nietzsche e Cusano, vi è tuttavia, oltre all'analogia tra il *potest* del secondo e l'identificazione tra essere e potenza del primo, una profonda affinità che riguarda, in entrambi, l'impossibilità di descrivere compiutamente questa identificazione, l'ineffabilità dell'esperienza dell'attimo immenso. I modi per dire questa impossibilità sono diversi: l'interruzione di una, seppur frammentaria, descrizione dell'attimo per la paura che prende Zarathustra per i suoi stessi pensieri<sup>62</sup>; il silenzio come risposta all'attesa di ulteriori spiegazioni sull'eterno ritorno da parte delle bestie<sup>63</sup>; le reiterate invocazioni-evocazioni dell'attimo e

60. Cfr. F. Nietzsche, Z, p. 378.

61. *Ibidem*, p. 383.

62. Cfr. *ibidem*, pp. 192-193.

63. Cfr. *ibidem*, p. 270: « Dette queste parole, le bestie attesero in silenzio che Zarathustra dicesse loro qualcosa: ma Zarathustra non udì che esse tacevano. Piuttosto rimane a giacere muto, gli occhi chiusi, simile ad un dormiente, sebbene non dormisse: egli infatti si stava intrattenendo con la sua anima ».

dell'eternità, proprio alle ultime battute dello Zarathustra<sup>64</sup>. E in effetti, parole per descrivere l'esperienza dell'eterno ritorno dell'attimo non ve ne possono essere, proprio per un eccesso di possibilità descrittive, per l'infinità di vie e di modi con cui lo si potrebbe predicare, per un surplus di entropia informazionale. D'altra parte anche la scelta del silenzio non condurrebbe ad una soluzione, in quanto anche il silenzio parla, indica, significa. Ma soprattutto vi è una impossibilità intrinseca allo stesso concetto di attimo immenso che ne impedisce la predicabilità e la descrizione: se, infatti, esso distrugge la comune nozione di tempo come successione di istanti, ogni parola che venisse detta o scritta o anche ogni segno che venisse proposto in sostituzione del linguaggio parlato o della scrittura, cadrebbe inevitabilmente nella forma della successione temporale: ogni proposizione del tipo « l'attimo immenso è... », o « l'eterno ritorno è... » ribadirebbe linguisticamente una scansione temporale che la nozione di attimo immenso non ammette. E d'altra parte, questo stesso affermare che la nozione di attimo immenso non ammette la forma della scansione temporale è un altro modo, per *viam negationis*, di tentare di definire questa nozione. Allora: se il silenzio non è negazione di ogni parola, ma è parola piena o, addirittura, condizione d'esistenza per tutte le possibili, infinite parole; e se ogni descrizione con presunzioni di definizione reintrodurrebbe necessariamente quella forma di temporalità che lo stesso concetto che si intende descrivere ha distrutto, non sembrerebbe rimanere altra soluzione che quella di ricorrere alle tecniche della metafora, della parodia, dell'allusione, dell'ellissi, del frammento e delle espressioni non linguistiche: si potrebbe allora trovare una profonda giustificazione della forma aforistica prediletta da Nietzsche<sup>65</sup> e del suo riferimento privilegiato alle forme espressive della danza, del gioco e del riso. Se queste forme presentano il vantaggio, rispetto alle pretese delle descrizioni definitive, di accogliere l'infinita apertura di cui è connotata l'esperienza dell'attimo immenso, tuttavia non possono nemmeno esse sottrarsi alla necessità di sottomettersi alle scansioni della successione temporale.

A questo punto, però, se alla fine di questo vicolo cieco non si può né proseguire, né tornare indietro, bisogna saltare il muro in cui esso termina. Questo muro è costituito dall'opposizione, ancora vigente, nonostante tutti gli sforzi logici prodotti, tra attimo immenso

64. Cfr. *ibidem*, pp. 392-393.

65. Cfr. M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, tr. it. Torino, 1977, pp. 207-232.

e temporalità secondo successione. Quasi impercettibilmente si è venuto costruendo di nuovo il contrasto tra temporalità autentica e temporalità inautentica e, quindi, tra esperienza « vera » dell'attimo immenso come eterna compresenza e l'esperienza « normale », volgare, quotidiana, del tempo della successione di istanti, del tempo « meccanico » degli orologi<sup>66</sup>, del tempo analiticamente scomponibile dalle crono-logie. Questa opposizione rimanda a quella, più generale, tra infinito e finito che già Hegel aveva colto e tentato di superare parlando di un'infinitezza affermativa, di un « infinito actu »<sup>67</sup> che sia non tanto l'espressione dell'infinita catena delle differenze tra finito e infinito, ma la condizione di ogni finito, l'orizzonte entro cui ogni finito sta e si riconosce:

L'infinito non sta quindi come un che di già per sé dato sopra il finito, cosicché il finito continui a restar fuori o al di sotto di quello<sup>68</sup>.

per cui

→ [...] a nessuno dei due spetta per avventura di fronte all'altro il privilegio dell'essere in sé e dell'esserci affermativo<sup>69</sup>.

Qui Hegel annuncia chiaramente i termini di un'impresa che verrà tentata sia da Nietzsche che da Heidegger, cioè quella di spezzare tanto la rigidità dei concetti di « finito » e « infinito », quanto, soprattutto, la rigidità di un rapporto gerarchico tra i due; rapporto che, per quanto possa essere inteso in modo meramente logico, tende sempre a trasformarsi in relazione etica, per cui l'infinito tende costantemente a diventare, da concetto, valore. Questo spezzare la « verticalità » di una relazione di valore significa evidentemente, in generale, rompere con la tradizione e l'abitudine della trascendenza, comunque essa si dia. D'altra parte ciò non significa annullare, dentro l'orizzonte della pura immanenza, ogni differenza<sup>70</sup>, ma « solo » la forma in cui essa si pone tra due termini dei quali uno viene privilegiato, assunto come fondamento ontologico, o come fattore di verità, o come dover-essere. Questo sciogliere ogni differenza « verticale », ogni rapporto di trascendenza, viene applicato da Hegel

66. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. Milano, 1953, pp. 424 ss.

67. Cfr. G.W.F. Hegel, « Fede e sapere », in *Primi scritti critici*, tr. it. Milano, 1971, p. 180.

68. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. Bari, 1968, I, p. 139.

69. *Ibidem*, p. 149.

70. Cfr. la critica che Hegel muove alla filosofia di Schelling in *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. Firenze, 1967, III, 2, pp. 375-409.

anche alla questione del tempo, come riconosce esplicitamente anche Heidegger:

Che Hegel chiami il tempo il « divenire intuito » significa che egli non attribuisce alcun primato né al sorgere né al passare<sup>71</sup>.

Tuttavia per Heidegger questa operazione, volta ad evitare di ricadere in una prospettiva di differenze normative, non è condotta da Hegel con la dovuta radicalità:

L'espressione più adeguata della concezione hegeliana del tempo consiste quindi pur sempre nella determinazione del tempo come negazione della negazione (cioè della puntualità). Qui la successione degli ora è formalizzata in senso estremo e livellata in modo inoltrepasabile<sup>72</sup>.

Ciò significa che « poiché il tempo viene assunto nel senso del tempo-mondano radicalmente livellato e quindi completamente coperto quanto alla sua provenienza, esso si contrappone allo spirito come una semplice-presenza. Di conseguenza lo spirito non può che cadere nel tempo »<sup>73</sup>. Col che, evidentemente, viene ripristinata quella differenza normativa che si era tentato di sciogliere: tempo e spirito trovano una loro forma comune alla negazione della negazione, ma rimane pur sempre un « tempo dello spirito », autentico, giusto, vero, ed un tempo dominato dal concetto<sup>74</sup>, segmentato, discontinuo, inautentico. In polemica con questo ritorno alla differenza normativa, Heidegger giustamente osserva che « Lo "spirito" non cade originariamente nel tempo, ma esiste come temporalizzazione originaria della temporalità »<sup>75</sup>.

Un autorevole precedente della riflessione heideggeriana sul tempo è presente in larga parte della produzione di Husserl, in particolare in quella che si disloca attorno alle lezioni del 1905. Qui si trova infatti uno dei più notevoli tentativi di descrivere la possibilità di una temporalità sottratta alla tirannide delle scansioni analitiche e alla rigidità delle successioni lineari: se le impressioni originarie e le loro modificazioni sono molteplici, tuttavia è possibile trovare « una forma che le connette, in quanto non solo si esercita per tutte separatamente la legge della trasformazione del-

71. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 442.

72. *Ibidem*.

73. *Ibidem*, p. 445.

74. Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. Bari, 1951, § 258, p. 218.

75. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 446.

l' "ora" in "non più" e, d'altro lato, del "non ancora" nell' "ora", ma anche e soprattutto in quanto sussiste qualcosa come una forma comune dell'ora, una somiglianza perfetta, in generale, nella modalità del flusso »<sup>76</sup>. Ora, è vero che « ogni effettivo *Erlebnis* [...] è necessariamente qualcosa che dura »<sup>77</sup> e che, quindi, in qualche modo, il concetto stesso di durata implica quello di successione, ma è anche vero che « questa durata si inserisce in un infinito continuo di durate, di un continuo pieno »<sup>78</sup>, ossia che « ogni "adesso" si unisce per principio in necessaria continuità in un nuovo, e costantemente nuovo "adesso", e che simultaneamente ogni attuale "adesso" si volge in "dianzi" e ogni "dianzi" a sua volta si trasforma in sempre nuovi "dianzi di dianzi", ecc. Ed egualmente per ogni "adesso" che si aggiunga al primo »<sup>79</sup>. Eppure Husserl, proprio nelle stesse lezioni del 1905, sostiene, contemporaneamente alla possibilità di una descrizione non segmentata del tempo, la necessità che questa descrizione, e l'esperienza che ne costituisce l'oggetto, siano riferite all'unità della coscienza, cioè a quella funzione centrale della soggettività di cui Heidegger, ma soprattutto Nietzsche, pongono in questione la legittimità<sup>80</sup>. E' vero, per altro, che, nella *IV Meditazione cartesiana* afferma che « l'apriori universale che appartiene ad un io trascendentale è una forma essenziale che racchiude in sé un'infinità di forme »<sup>81</sup>, ma è altrettanto vero che il *Cogito* presente tra passato e futuro « non riesce ad assorbire, ad esaurire in sé il tutto, pur vivendo nel e del tutto, compreso, in questo tutto, anche il tutto possibile e probabile, impossibile e irreali, essente e non essente »<sup>82</sup>. Come per Nietzsche, anche per Husserl sembra darsi la possibilità di una soggettività come pluralità di soggetti, ma la soggettività in Husserl non si disperde, non si risolve, non si esaurisce in questa pluralità: essa ne mantiene il « controllo » e, con ciò, mantiene la propria identità. Proprio quell'identità che viene posta in questione da Nietzsche:

Noi collochiamo una parola là dove comincia la nostra ignoranza, dove non possiamo vedere oltre, per esempio la parola « io », la parola

76. E. Husserl, *Zur Phaenomenologie des innerenzeitbewusstseins*, Den Haag, 1966, pp. 76-77.

77. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. it. Torino, 1965, p. 181.

78. *Ibidem*.

79. *Ibidem*, p. 182.

80. Cfr. E. Husserl, *Zur Phaenomenologie...*, cit., p. 78.

81. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Den Haag, 1963, p. 108.

82. E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, 1961, p. 17.

« fare », la parola « patire »: queste saranno forse le linee dell'orizzonte della nostra conoscenza, ma non « verità »<sup>83</sup>.

L'impossibilità di determinare l'io come verità significa anche impossibilità di determinare, secondo il criterio di verità, sia le sue operazioni che i risultati di queste operazioni: ciò significa, riguardo al problema del tempo, che la coscienza in grado di sopportare l'esperienza dell'attimo immenso non ha più bisogno di distinguere le temporalità secondo i canoni della successione, né, tantomeno, di separare, giudicandone il grado di valore, la temporalità autentica da quella inautentica. In tal modo anche la distinzione husserliana tra tempo *fenomenologico* e tempo *cosmico*<sup>84</sup>, se intesa in senso assiologico, non avrebbe più ragione di sussistere, al pari di quella heideggeriana tra temporalità autentica e temporalità inautentica. Solo se queste distinzioni vengono poste in orizzontale e dentro quella circonferenza infinita che è l'orizzonte, il loro significato può mostrare una qualche rilevanza analogica nei confronti del concetto di attimo immenso abbozzato da Nietzsche. Solo se, insomma, si approfondisce la riflessione su quel tema del *Quell-punkt* che ci ha lasciato in eredità Husserl<sup>85</sup> o, meglio ancora, se si riprende lo sforzo prodotto da Heidegger per superare ogni prospettiva che intendesse assumere la distinzione tra temporalità autentica e temporalità inautentica come un'opposizione, e come un'opposizione di valore.

A questo proposito, è vero che Heidegger, in *Essere e tempo*, distingue nettamente i due diversi tipi di temporalità<sup>86</sup>, ma è altrettanto vero che cerca in ogni modo di mostrare come questa diversità non si disponga in una differenza « gerarchica » dove la temporalità autentica valga di più, sia la dimensione vera al punto da potersi porre come valore e, quindi, come criterio di giudizio su quella della temporalità inautentica:

La temporalità può temporalizzarsi in diverse possibilità ed in diversi

83. F. Nietzsche, *FP* 85-87, p. 175; cfr. anche p. 80, fr. 2.67, e *Cr*, p. 87, oltre che *FP* 1884, p. 256: « L'uomo come pluralità: la fisiologia fornisce soltanto un cenno del meraviglioso rapporto tra questa molteplicità e la subordinazione e l'organamento delle parti in una totalità. Ma sarebbe sbagliato dedurre necessariamente da uno Stato il monarca assoluto (l'unità del soggetto) ».

84. Cfr. E. Husserl, *Idee*, cit., p. 180.

85. Cfr. E. Husserl, *Zur Phaenomenologie...*, cit., pp. 64-69.

86. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 351: « Il presente, mantenuto nella temporalità autentica, e quindi autentico, lo chiamo attimo (*Augenblick*). [...] Il presente inautentico, contrapposto all'attimo come presente autentico, lo chiamo presentazione (*Gegenwärtigen*) ». Cfr. anche p. 421.

modi. Le possibilità fondamentali dell'esistenza, l'autenticità e l'inautenticità, si fondano ontologicamente in possibili temporalizzazioni della temporalità<sup>87</sup>.

La prospettiva entro cui vengono considerati questi due diversi modi della temporalità non è verticale e piramidale, ma si dispiega in una dimensione orizzontale, in un *orizzonte* in cui esse si danno come due possibilità distinte ma « parificate », diverse ma omo-genee. In consonanza quasi perfetta con Nietzsche, Heidegger cerca di allontanare dall'esperienza del tempo — ma, in generale, da ogni forma di esperienza — l'ottica chiusa imposta da un millenario *moralismo* che trasforma ogni distinzione in un giudizio di valore, ogni differenza in un salto di qualità, ogni rete conoscitiva in una scala etica: ogni problema dell'intelligenza in un rapporto di *violenza*. L'unico e vero *irrazionalismo*, allora, è proprio di ogni operazione che contamina, disturba e perseguita il lavoro della conoscenza con la *libido judicandi*, con il furore « giudiziario » della morale:

Le nostre prime conoscenze non sono le cose e gli uomini, bensì giudizi di valore sulle cose e sugli uomini; questi impediscono l'accesso alla conoscenza reale. Bisognerebbe, con uno scetticismo radicale sul valore, rovesciare una buona volta tutti i giudizi di valore per aver via libera<sup>88</sup>.

Se questo invito ad ottenere una « via libera » riguarda anche il problema del tempo, significa che è possibile superare non solo la « piccola » trascendenza che scandisce i rapporti della *successione*, ma anche quella « grande » trascendenza che istituisce la *gerarchia* tra temporalità autentica e temporalità inautentica: liberarsi del moralismo significa liberarsi da ogni distinzione intesa come opposizione, da ogni differenza di posizione intesa solo come disuguaglianza di valore.

*Attimo immenso*, allora, significa non solo tempo senza successione, ma anche tempo senza opposizione: non solo, al suo interno, non vi è più scansione lineare tra istanti diversi, ma anche, fuori di esso, non vi è alcuna temporalità « inautentica ». Esso, insomma, denota una condizione che non *condiziona* ma *permette* ogni forma di temporalità: come una circonferenza infinita non condiziona né « giudica » le infinite figure che vi si possono inscrivere, così esso

87. *Ibidem*, p. 317. Cfr. anche pp. 436, 430, 428.

88. F. Nietzsche, *FP 79-81*, p. 315, fr. 3.54; cfr. anche p. 352, fr. 4.28, e ancora: *Cr*, p. 63 e p. 82; *A*, p. 147; *ABM*, pp. 8, 11, 87, 96; *GS*, p. 229.

non esclude né discrimina gli infiniti modi con cui la temporalità può essere predicata e praticata. Le analogie *formali* con il contenuto del Corollario della Proposizione VIII del II libro dell'*Etica* di Spinoza sono, certo, evidenti, tanto da poterle aggiungere ai motivi di affinità esplicitamente riconosciuti da Nietzsche<sup>89</sup>; forse tale tipo di analogie è possibile rintracciarlo, oltre che in Heidegger, anche in Jaspers<sup>90</sup>, ma certamente nessuna analogia appare più forte di quella con la teoria buddhista dei *Dharmadhatu* che, a proposito del problema del tempo, recita così:

Un momento è di centinaia di migliaia di cicli cosmici / E centinaia di migliaia di cicli cosmici sono un momento<sup>91</sup>.

Il rapporto di Nietzsche ~~che~~ il pensiero buddhista sarebbe da affrontare con un'attenzione speciale e con un lavoro specifico<sup>92</sup>. Qui è sufficiente precisare la prospettiva complessiva in cui questo rapporto in generale, e, in particolare, la connessione verificabile a proposito del tema della temporalità, vanno assunti. Tale prospettiva deve essere calibrata da una messa a fuoco molto netta che, da un lato, metta in piena luce l'incisività con cui Nietzsche valuta il bud-

89. Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1865-1900*, tr. it. Torino, 1977, pp. 158-159: « Sono pieno di meraviglia e di giubilo! Ho un precursore e quale precursore! Io non conoscevo quasi Spinoza: per "istinto" ho desiderato ora di leggerlo. Ed ecco che la tendenza generale della sua filosofia è identica alla mia: fare dell'intelletto la *passione più poderosa*; poi io mi ritrovo ancora in cinque punti capitali della sua dottrina; questo pensatore, il più abnorme e solitario che sia esistito, è appunto più vicino a me in queste cinque argomentazioni: egli nega il libero arbitrio; la finalità, l'assetto morale del mondo; il disinteresse; il male ».

90. Cfr. per esempio, il concetto di *Umgreifende* in K. Jaspers, *La mia filosofia*, tr. it. Torino, 1946, p. 28; *Einführung in die Philosophie*, München, 1953, p. 32; *Existenz Philosophie*, Berlin, 1938, pp. 24-25 ss. Su questo concetto e sulle difficoltà della sua traduzione linguistica, cfr. L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze, 1950, pp. 219-237, 253, 259; E. Paci, *Ragione ed esistenza*, Milano, 1942, pp. 25-26; O. Abate, *Filosofia dell'esistenza*, Milano, 1940, pp. 35 ss.; M. Cohen, *The Philosophy of K. Jaspers*, New York, 1957, pp. 141-175; U. Galimberti, *Linguaggio e civiltà*, Milano, 1977, pp. 58-63. Non pochi problemi, però, pone l'introduzione dei sette modi dell'essere (*Weisen des Umgreifenden*) di cui Jaspers parla soprattutto in *Vernunft und Existenz*, Gröningen, 1935.

91. Cit. in Garma C.C. Chang, *La dottrina buddhista della totalità*, tr. it. Roma, 1974, p. 189.

92. Non solo andando a verificare — sulla scorta di Ch. Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, Paris, 1958, II, pp. 412-420 — i fondamenti filologici di questo rapporto, ma esplicitando soprattutto le affinità *teoriche* che, al di là di queste verifiche filologiche, si possono riscontrare tra gran parte del pensiero di Nietzsche e le elaborazioni *zen* del pensiero buddhista.

dhismo<sup>93</sup>, ma che, dall'altro, metta in forte risalto l'intenzione non-ascetica che sta alla base di questa valutazione<sup>94</sup>: se Nietzsche considera come principale motivo di superiorità del buddhismo il fatto che esso si pone come religione dell'auto-redenzione, ciò non significa soltanto — come forse poteva ancora pensare il feuerbachiano Koepen nella sua opera, accuratamente studiata da Nietzsche, *Die Religion des Buddha* — una redenzione dal dominio di un Dio trascendente, ma significa anche e soprattutto redenzione da ogni trascendenza, dalla forma della trascendenza. Ha giustamente osservato Heidegger:

[...] nell'espressione « Dio è morto », il termine Dio, pensato fino in fondo, sta per il mondo ultrasensibile degli ideali che costituiscono il fine della vita terrena<sup>95</sup>.

Ma è in effetti lo stesso Nietzsche che ha già esplicitamente dichiarato:

Dio è morto: ma stando alla natura degli uomini, ci saranno forse ancora per millenni caverne nelle quali si additerà la sua ombra. E noi — noi dobbiamo vincere anche la sua ombra!<sup>96</sup>.

ossia ogni forma di ideale ascetico, ogni forma di platonismo, anche quella, possibile, di platonismi rovesciati che al posto di Dio vogliono mettere l'Uomo, o la Materia, o il Corpo, o gli Istinti<sup>97</sup>,

La forma dell'attimo immenso, allora, sembra porsi proprio come

93. Cfr. F. Nietzsche, A, p. 69: « Un altro passo avanti: e anche i preti e i mediatori non furono più necessari, e comparve Buddha a insegnare la religione dell'auto-redenzione — quanto è ancor lontana l'Europa da questo grado di civiltà! ».

94. Cfr. F. Nietzsche, GM, pp. 337-338: « Lo stato supremo, la liberazione stessa, quella ipnosi totale e quiete finalmente raggiunta vale sempre per costoro come mistero in sé, a esprimere il quale non bastano neppure i più alti simboli, come prendere albergo e rimpatriare nel fondo delle cose [...] Teniamo dunque in onore la "redenzione" nelle grandi religioni; ci riesce invece un po' difficile restarcene seri di fronte all'apprezzamento di cui viene fatto oggetto il profondo sonno da parte di questi stanchi della vita, divenuti troppo stanchi anche per il sognare — quel profondo sonno, cioè, inteso già come un internarsi nel Brahman, come una raggiunta unio mystica con Dio ».

95. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, tr. it. Firenze, 1968, p. 201.

96. F. Nietzsche, GS, p. 117; cfr. anche FP 81-82, pp. 449-450.

97. Da queste forme di platonismo rovesciato non sembrano essersi sottratti nemmeno i più recenti contributi allo studio del pensiero di Nietzsche: cfr. R. Genovese, *Dell'ideologia inconsapevole. Studio attraverso Schopenhauer, Nietzsche, Adorno*, Napoli, 1979; R. Escobar, *Nietzsche e il tragico*, Milano, 1980; S. Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris, 1979.

quella forma della temporalità che, evitando l'opposizione tra temporalità autentica e temporalità inautentica, si sottrae al rapporto di trascendenza che accompagna da sempre questa ed ogni altro tipo di opposizione: si sottrae, cioè, più in generale, dal dominio della morale che ha sempre presieduto ogni forma di opposizione. Ma, d'altra parte, l'attimo immenso non può venire inteso come « verità », né l'esperienza che se ne può fare può venire vantata come « autentica », pena il ricadere sotto il dominio di un pensare valutante, ossia di un pensiero malato, per l'ennesima volta, di moralismo. Nei termini di una logica fondata sul principio di non contraddizione questo tentativo di sottrarsi al dominio della « verità » mostrerebbe in effetti di basarsi ancora sulla possibilità di distinguere verità da non-verità: se ci si vuole sottrarre al pensare valutante che fonda e produce questa distinzione, si pensa, in realtà, ancora in modo valutante, in un modo cioè che presume di poter distinguere un pensare valutante da uno non valutante. Se si dice che l'attimo immenso non va inteso come verità, si presume pur sempre che questo non intendere l'attimo immenso come verità, sia la verità. Se si dice che nell'attimo immenso non vi è valutazione di sé come temporalità autentica, si presume però che questa assenza di valutazione sia da valutare positivamente. Il moralismo e il platonismo sembrano quindi costituire una catena infernale da cui è impossibile redimersi, una malattia cronica da cui è impossibile guarire: ogni procedimento di negazione rimane prigioniero di un'affermazione e, quindi, di una valutazione. L'attimo immenso, allora, può essere pensato solo in termini non ir-razionali — che ciò farebbe ripiombare il pensiero nella catena delle opposizioni —, ma *trans-razionali*, ossia in termini che non abbiano più un riferimento — né negativo, né positivo — alla ragione valutante, ossia alla ragione « moralistica »; dove questo « non aver più riferimento » va inteso in senso riflessivo, ossia nel senso che esso stesso non va inteso come « metodo vero » a cui far riferimento. Finora il pensiero occidentale è stato incapace di esprimere a fondo — nonostante i tentativi di Jaspers e di Heidegger — questo procedimento del « non-attaccamento »; e anche le traduzioni dei testi del buddhismo zen non riescono a rendere il senso di questo procedimento, in quanto nell'etimo, nella grammatica e nella sintassi che esse sono costrette ad usare, lavora da millenni la macchina delle opposizioni e delle valutazioni. Tuttavia una discreta approssimazione a questo procedimento è ottenibile, almeno in via indiretta, rifacendoci alle descrizioni fornite da qualche autorevole esperto di buddhismo zen:

Cos'è l'inconscio? E' non pensare all'essere e al non-essere; è non pensare al bene e al male; è non pensare di avere limiti o di non aver limiti; è non pensare alle misure (o alle non-misure); è non pensare all'illuminazione, né pensare di essere illuminati; è non pensare al Nirvana, né pensare di raggiungere il Nirvana<sup>98</sup>.

Ovviamente qui il termine « inconscio » non rimanda affatto al concetto a cui ci ha abituato la tradizione psicoanalitica occidentale, né, però, rimanda a quella nozione di « sapere di non sapere » a cui ci ha abituato una parte della tradizione filosofica occidentale: qui si tratta di un sapere che non solo non ha come fine alcuna verità, e nemmeno se stesso come verità, ma nemmeno se stesso come non-verità. La difficoltà di questo pensiero conduce ai limiti estremi della dicibilità, in quanto « non appena ci aggrappiamo a nome e apparenza, vi è attaccamento »<sup>99</sup>.

Analogamente, il concetto di attimo immenso non solo non designa una dimensione temporale autentica in opposizione ad una inautentica, ma non designa nemmeno come autentica quella dimensione temporale che pretenda di aver superato e risolto questa opposizione: che sia im-menso, ossia senza misura, significa che si situa in una dimensione che è oltre e fuori da ogni volontà e da ogni tecnica di valutazione, di discriminazione, di opposizione. Diventa evidente, allora, come questo concetto di attimo immenso non travolga soltanto le discriminazioni che producono le scansioni lineari della successione, e l'opposizione tra temporalità autentica e temporalità inautentica, ma sconvolga anche, in generale, ogni forma di discriminazione e di opposizione, da quelle gnoseologiche, a quelle etiche: al punto che proposte etiche come quella della *caritas* cristiana e della *mit-leid* schopenhaueriana, ossia i due apici etici, rispettivamente, della tradizione religiosa e di quella laica, possono venire smascherate come proposte ancora fondate su un principio ed un sistema di opposizioni, la prima delle quali è quella tra « io » e « tu ». « Ama il prossimo tuo come te stesso » e « omnes, quantum potes, juva » sono in effetti due massime ancora fondate sull'assunzione del « prossimo » e degli « omnes » come *altro*: l'altruismo è fondato, non meno dell'egoismo, su una struttura dicotomica che non permette una emancipazione dalla necessità valutativa, ma consente soltanto un *trasferimento* di valutazione, un semplice *capovolgimento* dei va-

98. D.T. Suzuki, *La dottrina zen del vuoto mentale*, tr. it. Roma, 1968, p. 52.

99. D.T. Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen*, tr. it. Roma, 1978, III, p. 240.

lori e non una libertà dai valori. La proposta di Nietzsche di imparare anche a *mit-freunden*, una volta che sia vista nella prospettiva dell'attimo immenso, non si configura come una semplice *aggiunta* alla teoria della *mit-leid* ancora fondata su un dualismo<sup>100</sup>, ma come modo specifico di un generale con-sentire esente da ogni intenzione valutativa. Questa connessione tra concetto di attimo immenso ed esperienza della *συμπάθεια* è delineata chiaramente da Nietzsche:

Avete mai detto di sì a un solo piacere? Amici miei, allora dite di sì anche a tutta la sofferenza. Tutte le cose sono incatenate, intrecciate, innamorate, — se mai abbiate voluto « una volta » due volte e detto « tu mi piaci, felicità! guizzo! attimo! », avete voluto tutto indietro! Tutto di nuovo, tutto in eterno, tutto incatenato, intrecciato, innamorato, oh, così avete amato il mondo, — voi eterni, amatelo in eterno e in ogni tempo: e anche al dolore dite: passa, ma torna indietro! Perché ogni piacere vuole — eternità!<sup>101</sup>.

Se l'attimo immenso è immenso perché non comporta più alcuna necessità di misurare, di valutare, di giudicare, allora comporta anche la possibilità di accogliere *tutto*, in avanti e all'indietro, nel passato, nel presente e nel futuro: il con-sentire infinito è anche un infinito assentire, un infinito dire di sì. Questo infinito assentire

100. La critica di Nietzsche alla compassione è profonda e articolata: cfr., per esempio, F. Nietzsche *UTU I*, § 499; *FP* 76-78, fr. 19.9 e nota; *A*, § 133-138, 224, 516; *GS*, § 13, 14, 56, 377; *FP* 81-82, p. 309, fr. 11.85, e p. 281, fr. 11.7; *FP* 88-89, p. 389; *Cr*, p. 136; *GM*, p. 218, § 5, p. 329, § 14; *NF*, p. 132, fr. 6.67, p. 138, fr. 4.78, p. 153, fr. 4.129, p. 201, fr. 90 e 91, p. 210, fr. 168 e 176, p. 226, fr. 517, p. 380, fr. 10.4, p. 411, fr. 117, p. 462, p. 538, fr. 16.37, p. 539, p. 659 e p. 459. Ma il senso generale con cui viene assunta qui tale critica è dato dal contenuto di questo passo: « Capire l'egoismo in quanto errore! L'opposto non è affatto l'altruismo, che sarebbe amore per altri presunti individui! No! Al di là di "me", e di "te"! Sentire in modo cosmico! » (*FP* 81-82, p. 281, fr. 11.7). Con questa prospettiva di Nietzsche non ha evidentemente nulla a che fare, se non per semplice assonanza terminologica, quella, tutta fondativa, proposta da M. Scheler nell'opera *Wesen und Formen der Sympathie* (1912), Bern 1973 (cfr., in particolare, parte prima, cap. VI, pp. 105-111).

101. F. Nietzsche, *Z*, p. 392. Cfr. anche *Cr*, pp. 82-83: « Noi altri, noi immoralisti, abbiamo al contrario allargato il nostro cuore a ogni specie di conoscimento, di comprensione e di *consenso* »; e pp. 160-161: « Il dire sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più aspri, la volontà di vivere rallegrantesi, nel sacrificio dei suoi tipi più elevati, della propria inesauribilità, — questo io ho chiamato dionisiaco, questo io divinai come ponte verso la psicologia del poeta tragico. Non per affrancarsi dal terrore e dalla compassione, non per purificarsi da una pericolosa passione mediante un veemente sgravarsi della medesima — come pensava Aristotele —: ma per essere noi stessi, al di là del terrore e della compassione, l'eterno piacere del divenire — quel piacere che comprende in sé anche il piacere dell'annientamento ».

implica, allora, non l'azzeramento di ogni responsabilità, ma il potenziamento massimo della responsabilità: trasformare ogni « così fu » in un « così volli che fosse » ed ogni « così sarà » in un « così vorrò che sia » significa prefigurare un'umanità che non « risponde » più di qualcosa di fronte a qualcuno o a qualcos'altro, ma di tutto di fronte a se stessa. Questa autodivinizzazione dell'umanità non si realizza se e perché *deve*, ma se e perché *può*, ha la capacità, la « potenza », di realizzarsi: questa responsabilità *assoluta*, non concessa nemmeno al Dio cristiano — responsabile solo del bene —, esige un'umanità nuova, più forte e potente di qualsiasi divinità finora inventata; ma questa umanità nuova non si pone come Fine Ultimo, come Verità e come Valore. L'*Übermensch* può essere tanto *über* da poter sopportare l'assenza di ogni valore, quindi anche di se stesso come valore. E' questa una mistica? Forse. Ma una mistica senza Dio: senza nemmeno l'Uomo, e addirittura senza il Superuomo come Dio.

## GOETHE E NIETZSCHE: MENSCH E ÜBER-MENSCH

Nel 1974 l'edizione Colli-Montinari delle opere di Nietzsche ci ha consegnato un frammento fino ad allora sconosciuto, scritto alla fine del 1888, in cui viene in sintesi esplicitato quanto a lungo e quanto profondamente abbia agito l'incidenza di Goethe sulla sua sensibilità e sulla sua esperienza filosofiche: « Per quanto riguarda Goethe, la mia prima impressione è stata molto precoce, assolutamente decisiva: la novella del leone, stranamente la prima cosa che lessi di lui, mi dette una volta per tutte il mio concetto, il mio gusto « Goethe ». Uno spirito autunnale di purezza trasfigurante nel godere e nel far maturare, nell'attendere; un sole d'ottobre, che giunge fino alle vette più alte dello spirito; qualcosa di aureo e di addolcente, qualcosa di mite, *non* marmo: ecco ciò che io chiamo goethiano »<sup>1</sup>.

L'opera a cui Nietzsche allude è con tutta probabilità la *Novelle* scritta da Goethe nel 1828, in cui si narra di un misterioso fanciullo che ammansisce un leone fuggito da un serraglio sconvolto dal fuoco di un incendio divampato durante una festa popolare. E' significativo che Nietzsche non si soffermi sull'aspetto allegorico, comunemente evidenziato, della vicenda narrata, bensì tenga memoria del senso di tranquilla sicurezza, di equilibrio, di pace e pacificazione ma, nel contempo, di energia e di coraggio, che la figura del fanciullo offre e trasmette: ciò che a Nietzsche rimane impresso non è il fatto che la festa popolare e l'incendio possano simboleggiare la Rivoluzione, o che la paura determinata dalla fuga delle

1. F. Nietzsche, *FP* 88-89, p. 402, fr. 24.10.