

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

ma si tratta di interpretarlo come momento in cui la storia *si* decide, ossia si trova — magari anche grazie alla libera volontà di qualche « credente » — ad un punto critico, ad una svolta. Insomma: non c'è alcun soggetto che possa decidere per il *kairòs* al fine di mutare una situazione, ma è il *kairòs* di una situazione che decide il mutamento di questa. Gli eventuali soggetti ad essi interni sono fattori necessari ma non sufficienti per l'evenienza del suo *kairòs*. Così il pastore di Nietzsche, mozzando la testa del serpente, non decide di cogliere il *kairòs* al fine di attingere l'esperienza enorme dell'eterno ritorno come attimo immenso, ma è una serie infinita di circostanze normali — di cui il pastore e lo stesso Zarathustra fanno parte — che « precipitano » in quella eccezionale del *kairòs* che apre all'esperienza dell'attimo immenso. Come in fisica l'energia totale di un corpo o di un sistema di corpi si determina in una certa posizione, in una certa velocità, temperatura, stato elettrico o composizione chimica, sia in base alla loro necessità naturale, sia in base agli interventi tecnici esterni; come nella storia la serie infinita delle circostanze si determina in un evento decisivo sia in base alla loro presenza e alla loro azione, sia in base agli interventi degli uomini; come nella teoria dell'informazione la massima entropia si determina in un'altissima informazione sia in base alla quantità di informazioni disponibili, sia in base alla qualità delle scelte effettive; così nella filosofia di Nietzsche l'infinita sovrabbondanza e varietà di esperienze si determina in casi favorevoli sia in base alla natura di tali esperienze, sia in base alla capacità di ciascuno: così infine la decisione del pastore è il risultato di un caso favorevole determinato dal concorrere di circostanze opportune (tra le quali il consiglio di Zarathustra) e della sua capacità di coglierle adeguatamente (« e morse bene »). Nel *kairòs* che decide si intrecciano dunque le necessità dei mondi e le libertà dei soggetti.

Nietzsche ci conduce « solo » fin qui, a cogliere questo supremo *kairòs* che decide dell'esperienza dell'eterno ritorno come attimo immenso. Ma ogni altro *kairòs* da cogliere a partire dall'esperienza dell'eterno ritorno come attimo immenso, è questione che riguarda solo noi e il nostro tempo.

## ETERNO RITORNO E TRADIZIONE \*

1. Un'idiosincrasia antitradizionalista di Nietzsche appare già nello scritto *Richard Wagner a Bayreuth*<sup>1</sup>. Tuttavia questa non gli impedisce poi di cogliere anche la funzione d'utilità che la tradizione svolge sia per la stabilità sociale di una comunità<sup>2</sup> sia per la stabilità psicologica di un individuo<sup>3</sup>: i « costumati », infatti, coloro che obbediscono ad un costume, ad un'etica, come ad una tradizione di regole e di comportamenti, sono e « viaggiano » sicuri, senza dover inventare una regola o un comportamento per ogni loro atto, pensiero o iniziativa. Chi è in grado di porsi fuori da ogni tradizione è in primo luogo e tempo uno spirito libero<sup>4</sup>: tuttavia, nella misura in cui questo suo porsi-fuori è ancora un porsi-contro, lo spirito libero dimostra ancora di esser solo reattivo, re-azionario, privo di una propria, autonoma *potentia*; è, insomma, ancora debole. Solo se ha la *potentia* di trasformare questa sua debolezza, sintomo di massima libertà, in decisione nuova, in posizione di nuovi orizzonti di valore, egli diventa *esprit fort*<sup>5</sup>. Vi è dunque significativa differenza tra spirito libero e spirito forte, analoga a quella che segna le figure del leone e del fanciullo nello *Zarathustra*<sup>6</sup>; ma tale differenza è assai meno radicale di quella che distanzia entrambi dai « costumati », che separa leone e fanciullo dal cammello e dalla ple-

\* Scritto in collaborazione con A. Brandalise.

1. Cfr. F. Nietzsche, *WaB*, IV, p. 23: « Noi vediamo nell'immagine dell'opera tragica di Bayreuth precisamente la lotta degli individui contro tutto ciò che si oppone loro con necessità apparentemente invincibile, con il potere, la legge, la tradizione, la convenzione e interi ordinamenti delle cose ».

2. Cfr. F. Nietzsche, *UTU I*, § 97; e *UTU II*, § 89.

3. F. Nietzsche, *A*, I, § 16.

4. Cfr. F. Nietzsche, *FP* 76-78, fr. 25.8.

5. Cfr. F. Nietzsche, *UTU I*, § 230.

6. Cfr. F. Nietzsche, *Z*, *Delle tre metamorfosi*.

baglia<sup>7</sup>. I veri deboli, infatti, sono coloro che hanno bisogno di una norma, di un costume e di una tradizione per dar regola ai propri modi di vita e alle loro idee. Pertanto la loro forza è del tutto apparente: essa è tanto maggiore quanto più forte è il bisogno di sicurezza che essi hanno e, quindi, quanto più grave è la debolezza in cui essi stanno. Il persistere di tale bisogno, rivelatore di debolezza, si mostra esplicitamente nel fatto che, là dove il diritto non si fonda più sulla sola tradizione ma è espressione di costrizione, i deboli tendono a ripristinare il carattere tradizionale del diritto, ignorandone la sua origine contingente e storica<sup>8</sup>.

Ma per Nietzsche l'affidarsi alla tradizione non significa soltanto narcosi che garantisce stabilità sociale e benessere psicologico. Esso produce infatti varie forme di paralisi all'apparato gnoseologico e alla vita della scienza: al pensiero della tradizione, per il quale la « pietrificazione delle opinioni ha per sé ogni onore », ripugna l'atteggiamento dell'uomo della conoscenza, consistente soprattutto nella « diffidenza per tutto quanto in noi voglia stabilizzarsi »<sup>9</sup>. Pertanto la tradizione, assieme alla rivelazione, costituisce una « doppia muraglia » che blocca ogni « fare nuovi esperimenti e il voler continuare nell'esame e nella cernita »<sup>10</sup>.

Fin qui, dunque, la posizione di Nietzsche nei confronti del problema della tradizione è, per quanto ricca di articolazioni e sfumature, chiara. Tuttavia questa sua ricchezza non ne fa qualcosa di radicalmente nuovo rispetto alle critiche « illuministiche » mosse alla tradizione da alcuni degli autori a Nietzsche più « vicini »: per esempio Montaigne<sup>11</sup> ed Emerson<sup>12</sup>. Ma Nietzsche sul problema del-

7. Nessuna connotazione sociologica o politica nell'attacco di Nietzsche alla plebaglia (*Gesinde*): essa è la « canaglia del potere, della penna e dei piaceri » (*Z, Della canaglia*, p. 116, v. 52); è « l'intruglio » (*Mischmasch*) di tutti coloro che obbediscono ai buoni costumi (cfr. *ivi*, *Colloquio con i re*, p. 297).

8. Cfr. F. Nietzsche, *UTU I*, 459; e *UTU II*, § 30. Cfr. anche *FP* 76-78, fr. 19.114 e fr. 25.7.

9. Cfr. F. Nietzsche, *GS*, IV, § 296.

10. Cfr. F. Nietzsche, *FP* 88-89, fr. 14.214.

11. Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, tr. it. Milano, 1970, I, cap. XXIII, p. 152: « Chi vorrà liberarsi da questo accerrimo pregiudizio della consuetudine troverà molte cose accettate con sicurezza scevra di dubbio, che non hanno altro sostegno che la barba bianca e le rughe dell'uso che le accompagna; ma strappata questa maschera, riconducendo le cose alla verità e alla ragione, sentirà il suo giudizio come tutto sconvolto, e tuttavia rimesso in ben più saldo assetto ». Cfr. anche Vauvenargues, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1747), Paris, 1981, § CCCXVII, p. 235: « Les hommes se défient moins de la coutume et de la tradition, que de leur raison ».

12. Cfr. R.W. Emerson, *Saggi*, tr. it. Torino, 1969, pp. 56-57: « La virtù

la tradizione si pronuncia anche in modo più ampio e diverso rispetto a quel tipo di critiche: « Chi si discosta dal tradizionale è la vittima dello straordinario: chi rimane nel tradizionale, ne è lo schiavo. Rovinati si viene in ogni caso »<sup>13</sup>. La logica che innerva questo straordinario aforisma non è eccezionale in Nietzsche: in fondo è la stessa che accomuna gli spiriti « costumati », vincolati a qualche fede sacra o profana, agli « spiriti liberi », ancora troppo affezionati alle certezze della ragione critica, ancora troppo fedeli alla norma del dubbio, ai principi dello scetticismo<sup>14</sup>. Ciò che è eccezionale è l'aprirsi dei problemi con cui tale logica scompiglia il tema della tradizione: se infatti opporsi alla tradizione può comportare il rischio di farsi membri credenti della critica alla tradizione, ossia della tradizione dell'antitradizione, e se, d'altra parte, stare in qualche tradizione significa rinunciare alla libertà in cambio di sicurezza, è allora necessario rassegnarsi ad una di queste due soluzioni, o all'oscillazione tra di esse, ovvero è possibile trovarne una terza? E questa terza soluzione in che forma può darsi? Nella forma dell'abbandono delle prime due o in quella della loro *Aufhebung*? O, magari, nella forma di una loro utilizzazione garantita dal pericolo di cadere « vittima » di una o « schiavo » dell'altra? E se anche tale utilizzazione fosse possibile, si dovrebbe parlare di una possibilità puramente logica o filosofica, ovvero di una possibilità reale, di un'esperienza possibile? Si tratterebbe insomma solo di una soluzione, ovvero, anche e soprattutto, di una condizione diversa e nuova?

A questa bordata di domande radicali è necessario tentare di dar risposta affrontando il problema della tradizione in maniera altrettanto radicale. Qui, in particolare, ciò significa affrontare tale problema in rapporto a quello del tempo e a quello dell'eterno ritorno. Le riflessioni di Nietzsche sul tema del tempo non sono né numerose né lineari<sup>15</sup>, ma alcuni frammenti del periodo 1884-85 risultano affatto illuminanti. In uno di questi egli annota: « Rifiutare "senza tempo" »<sup>16</sup>. Questo « senza tempo » non va inteso come

più ricercata è il conformismo. La fiducia in se stessi è il suo contrario. Essa ama non realtà e creatori, ma nomi e abitudini ».

13. F. Nietzsche, *UTU I*, 552.

14. Cfr. F. Nietzsche, *Cr*, p. 210, § 7; *A*, § 191; *FP* 79-81, fr. 3.129; *FP* 81-82, fr. 11.204; *FP* 84-85, fr. 39.6; *ABM*, § 191; *FP* 85-87, fr. 2.93 e fr. 5.22; *GM*, § 12; *FP* 87-88, fr. 9.38, fr. 11.99 e fr. 11.145; *Cr*, pp. 69-74; *FP* 88-89, fr. 14.122 e fr. 14.153; *FP* 82-84, fr. 61, fr. 3.1.236, fr. 4.56.

15. Cfr. F. Nietzsche, *S* 70-73, p. 367; *FP* 1884, fr. 25.327 e fr. 26.44; *FP* 81-82, fr. 23.99, fr. 11.302 e fr. 11.150; *FP* 79-81, fr. 1.80 e 1.53.

16. F. Nietzsche, *FP* 84-85, fr. 35.55.

sinonimo di « eternità », ma come equivalente di un tempo a priori, condizione delle misurazioni dei tempi empirici, esterno alle « cose » che misura e immune dalla loro caducità. Non c'è dunque un tempo unico e puro a cui ricondurre, ontologicamente o gnoseologicamente, le molteplici temporalità: si danno invece solo quest'ultime come orizzonti comprensivi di molte interpretazioni temporali e di diversi tempi: « Ritengo che il numero sia una forma prospettivistica, allo stesso modo del tempo e dello spazio (...) insomma che l'anima, la sostanza, il numero, il tempo, lo spazio, la ragione, il fine sussistono e cadano insieme »<sup>17</sup>. Ciò non significa che il tempo e i concetti che ne condividono le sorti siano insensati o inutili, ma indica che essi hanno senso e utilità solo « per l'uso manuale e domestico del pensiero », ossia che essi sono costruzioni convenzionali e provvisorie: ciò impedisce al tempo di trasformarsi in « senza tempo », in costruzione incrollabile, in forma pura, universale ed eterna.

D'altra parte, « senza tempo » non coincide con « eterno »: « Credo allo spazio assoluto come sostrato della forza: questa è delimitata e plasmata. Il tempo è eterno. Ma in sé non esiste né spazio né tempo »<sup>18</sup>. Quindi il tempo in sé, il « senza tempo », è pura ipostasi, strumento dell'astrazione per misurare; mentre il tempo è eterno, nel senso che è divenire incessante, il contrario di ogni « imperituro »<sup>19</sup>. Il tempo non è per Nietzsche misura del divenire, ma è lo stesso divenire. Anzi: i divenire reali, i mutamenti e i movimenti concreti costituiscono e istituiscono ciascuno il proprio tempo. Infatti: « Al corso reale delle cose deve corrispondere anche un tempo reale prescindendo assolutamente dal senso della lunghezza e della brevità proprio degli esseri che conoscono — (...) la nostra circolazione del sangue potrebbe avere in verità la durata dell'orbita della terra o del sole »<sup>20</sup>. Quindi i ritmi biologici, come quelli geologici e quelli cosmologici, non sono soltanto materiali da misurare in base ad un'unica forma generale di tempo in sé, ma sono soprattutto produttori di tempi: considerandoli dall'esterno con il tempo-misura essi vengono uniformati; considerandoli dall'interno, mostrano il loro intrinseco polimorfismo.

17. Ivi, fr. 40.39.

18. Ivi, fr. 36.25.

19. Cfr. F. Nietzsche, *Z, Sulle isole beate*, p. 101, vv. 54-58: « Ogni Imperituro non è che un simbolo! E i poeti mentono troppo. Invece i migliori simboli debbono parlare del tempo e del divenire: una lode essi debbono essere e una giustificazione di tutto quanto è perituro! ».

20. F. Nietzsche, *FP 81-82*, fr. 11.302.

2. Il pensiero dell'eterno ritorno, al di là delle brevi oscillazioni e delle piccole ambiguità di cui è connotato<sup>21</sup>, ha una sua chiara enunciazione al § 285 de *La gaia scienza*: « Non esiste più nessuna ragione in ciò che accade, nessun amore in ciò che accadrà — più non si dischiude al suo cuore un asilo di pace, in cui vi sia soltanto da trovare e non più da cercare, ti stai difendendo contro una qualsiasi ultima pace, tu vuoi l'eterno ritorno di guerra e di pace »<sup>22</sup>. L'esperire l'inconsistenza di ogni valore-guida e di ogni verità-da-riposo (« una qualsiasi ultima pace ») si accompagna alla condizione di un *incessante divenire di conflitti e tregue* (« eterno ritorno di guerra e pace »): una volta sospese le possibilità e la legittimità dei valori in grado di dar ragione e significato ad ogni fatto è ad ogni dato, rimane il nesso sempre aperto conflitto-tregua, e le diverse forme da esso prodotte. A questo punto la formula « eterno ritorno dell'uguale » può andare radicalmente riconsiderata, sottraendola alle interpretazioni che intendono renderla canonica<sup>23</sup>: se infatti « eterno » significa « temporalità senza inizio e fine », e se l'« uguale » che « ritorna » non è che il binomio dinamico guerra-pace, ossia la forma di conflittualità precarie, allora si può dire che « eterno ritorno dell'uguale » sta per « incessante "ritorno" di conflittualità precarie ». Ciò che in questa riformulazione fa ancora « resistenza » è il concetto di « ritorno »: come concepire infatti un divenire senza inizio e fine intrecciato ad un ritornare? Come poter pensare contemporaneamente un dinamismo incessante ed una ripetizione che introduce stabilità? « Ritorno » implica in effetti il rife-

21. Su queste oscillazioni cfr. G.G. Pasqualotto, *Attimo immenso e consuetudine*, « Nuova Corrente », 1981, 28, pp. 271-312 e Id., *Nietzsche o dell'ermeneutica interminabile*, in Aa.Vv., *Crucialità del tempo*, Napoli, 1980, pp. 151-185.

22. F. Nietzsche, *GS*, p. 165.

23. Cfr., per esempio, le due più illustri interpretazioni del pensiero dell'eterno ritorno, quella di Löwith e quella di Heidegger: entrambe assumono i concetti di « ritorno » e di « uguale » nel loro significato immediato, senza approfondire di che si tratta; così la prima deve ammettere che la formula di Nietzsche è un enigma che svela l'« unità di una scissione » (cfr. K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, tr. it. Bari, 1982, p. 85); e la seconda, postulando l'identità tra l'« uguale » e la volontà di potenza, costringe a pensare l'eterno ritorno come « stabilizzazione più stabile di ciò che è senza stabilità » (M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfulligen, 1961, II, p. 286). Per una considerazione critica di queste due interpretazioni, con particolare riferimento a quella di Heidegger, cfr. G.G. Pasqualotto, *Nietzsche-Heidegger: spunti per un confronto critico*, « Museum Patavinum », 1984, I, pp. 165-172, e Id., *Commento a « Così parlò Zarathustra »*, Milano, 1985.

rimento a una temporalità finita in cui siano determinabili un prima e un dopo, mentre « eterno » implica, come abbiamo visto in precedenza, l'assenza di ogni limite e, quindi, comporta l'esclusione anche dell'idea di successione necessaria alla formulazione del concetto di « ritorno ».

Questa esclusione non è solo logica. E' lo stesso Nietzsche che, nello *Zarathustra*, prende più volte le distanze da ogni interpretazione circolare dell'eterno ritorno fondata sullo schema della circolarità, ossia sulla forma in grado di sostenere nel modo più forte ed adeguato il concetto di « ritorno »<sup>24</sup>. Se quindi è da respingere una spiegazione dell'eterno ritorno in termini di circolarità, e se, in generale, il concetto di « eterno » risulta equivalente a quello di « temporalità senza inizio e fine », sembra venir meno la possibilità di pensare una qualche forma di « ritorno ». Venendo meno questa possibilità, il termine « ritorno » non può che venir inteso come metafora che designa uno dei molti modi dell'andare, dello scorrere, del passare, del divenire. Allora la formula « eterno ritorno dell'uguale » può essere risolta nella formula « incessante divenire di conflittualità precarie ».

3. « E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé (*nach sich zieht*) tutte le cose avvenire? Dunque anche se stesso? »<sup>25</sup>. Com'è noto, « attimo » è il nome scritto sulla porta carraia in cui convergono due sentieri, quello, infinito in avanti, del futuro, e quello, infinito all'indietro, del passato: dunque nell'attimo stanno l'infinito futuro e l'infinito passato. Ma come stanno? Come possono starci? E' innanzitutto evidente che le due « eternità » quella all'indietro e quella in avanti<sup>26</sup> non sono che una eternità, dato che due eternità, come due infiniti, sono inconcepibili. In secondo luogo « eternità » vale non per « eterna stasi », ma per « incessante divenire », per « temporalità senza inizio e fine », concetti che escludono la possibilità di determinare punti di partenza o punti d'arrivo. Perciò l'attimo non può venir considerato né luogo d'origine né meta finale. Ma, allora, come si dà, nell'attimo, l'incessante dive-

24. Cfr. la critica di Zarathustra alla versione circolare e fatalistica dell'eterno ritorno data dal nano, dalle bestie e dall'indovino, rispettivamente in *La visione e l'enigma, L'indovino, Il convalescente*.

25. F. Nietzsche, *Z, La visione e l'enigma*, p. 192, vv. 38-41.

26. Ivi, p. 191, vv. 12-13.

nire? Un frammento dell'estate 1881 ci può aiutare a sciogliere il problema: « l'attimo infinitamente piccolo è la realtà e verità superiore, un'immagine subitanea dal flusso eterno »<sup>27</sup>. L'attimo è dunque l'istante in cui si fa palese il divenire, o prende visione del divenire, ma nel senso che il divenire si fa presente: nell'attimo non si ha uno squarcio o uno scorcio sul divenire, ma un suo spontaneo apparire, un'irruzione dal divenire. Pertanto nell'attimo non si ha visione del divenire ma si esperisce il divenire<sup>28</sup>. Ma cosa del divenire si esperisce: una sua parte o la sua totalità? In quanto infinito, l'esperirlo come totalità risulta impossibile. Se ne deduce che si può esperirlo solo in parte. Ma quale parte se, nel divenire infinito, « tutte le cose sono saldamente annodate (*fest verknotet*) l'una all'altra »<sup>29</sup>? Nell'attimo dunque non si esperisce una porzione isolata di divenire, un frammento staccato dal passato e dal futuro, una scheggia abbandonata al vuoto: si esperiscono pezzi di divenire saturi di innervazioni delle quali non si conoscono i terminali. Nell'attimo il tessuto del tempo infinito non si dispiega pienamente, ma lascia chiaramente percepire che ogni più piccolo pezzo di filo è parte di un intreccio senza limiti: forse nell'attimo non è dato cogliere l'intera molteplicità delle trame e degli orditi, ma è possibile esperire la loro necessità. L'attimo si costituisce così come vertice di più vortici in cui tempi passati e futuri precipitano e scorrono; e tuttavia esso non costituisce un punto, ma un luogo di passaggio per ciò che è stato e ciò che sarà, ossia un campo di forze temporali, un'area dai confini sempre variabili dove si dislocano ed agiscono, con diverse intensità e costanze, le diverse temporalità. In tal senso, nell'attimo, in ogni attimo, agisce sempre « tutto » il tempo, « tutta » la vita: in realtà, poiché tempo e vita indicano l'incessante scorrere del divenire senza inizio e fine, i confini di questo « tutto » non sono tracciabili. Ma l'attimo non soffre di questa illimitatezza, perché esso stesso è illimitato, connesso ad un numero illimitato di tempi, tessuti di storie antenate ed eredi: esso, infatti, non è qualcosa di finito nel tempo infinito, ma è tempo e, in quanto tale, « partecipa » della sua infinitezza. E' allora innanzitutto per questo

27. F. Nietzsche, *FP 81-82*, p. 363, fr. 11.248.

28. Giustamente Heidegger ha scritto: « veder l'istante significa: starci » (M. Heidegger, *op. cit.*, I, p. 312. Sull'attimo in Nietzsche e Heidegger cfr. G. Wohlfart, *Der Augenblick. Zeit und aesthetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger*, Freiburg, 1982).

29. Cfr. anche F. Nietzsche, *FP 85-87*, cit., fr. 7.38, p. 292: « 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 esiste isolatamente, né in noi stessi né nelle cose ».

che l'attimo è immenso, incommensurabile (*ungeheure*). Ma lo è anche per un altro motivo: perché esso « trae dietro di sé » anche se stesso. Ciò significa che anche l'attimo diviene: che non è una sospensione sul divenire o un'ekstasi, un porsi fuori dal divenire, ma che è esso stesso divenire. Pertanto, l'attimo è *fascio di innumerevoli relazioni temporali*; ma, in quanto tali relazioni sono incessantemente mutevoli, anch'esso deve, necessariamente, mutare senza posa: come in una struttura *radiale* dove non v'è centro indipendentemente dai raggi; e come in una struttura radiale *in movimento*, dove non v'è movimento di raggi che non sia anche, contemporaneamente, movimento del centro. Perciò un attimo non può venire misurato, perché ciò presupporrebbe la possibilità di un attimo, quello della misurazione, esente da mutamento: l'attimo non può essere « visto », non solo perché innumerevoli sono le relazioni che lo costituiscono, ma anche perché non c'è una posizione stabile, un punto panoramico sottratto al divenire da cui poterlo vedere<sup>30</sup>.

Ciò conduce a radicali conseguenze nei confronti della classica tripartizione del tempo in presente, passato e futuro. Infatti: 1) se eterno ritorno equivale a incessante divenire, non esiste possibilità di delimitazione tra ciascuna di queste tripartizioni: il passato esiste solo in quanto defluisce, mediante il ricordare, nel presente, e il futuro esiste solo in quanto in-fluisce, mediante l'immaginazione, nel presente; 2) se l'attimo è l'incontro di questi due flussi infiniti, ma, contemporaneamente, « trae dietro se stesso », significa che l'incessante divenire agisce anche su di esso, ossia che esso stesso fluisce<sup>31</sup>.

1. L'io non è la posizione di un essere rispetto a più esseri (istinti, pensieri e così via); bensì, l'ego è una pluralità di forze di tipo personale, delle quali ora l'una ora l'altra vengono alla ribalta come ego, e guardano alle altre come un soggetto guarda a un mondo esterno ricco di influssi e di determinazioni. Il soggetto è ora in un punto ora nell'altro<sup>32</sup>.

Tra i luoghi alti e fissi della tradizione filosofica, quello abitato

30. Si potrebbe paragonare l'attimo ad un *black hole*: non solo perché in esso « precipitano » passato, presente e futuro, ma anche perché questo « precipitare » produce nuove energie e nuove configurazioni spazio-temporali (cfr. W.J. Kaufmann Jr., *Le nuove frontiere dell'astronomia*, tr. it. Firenze, 1980; Id., *Galassie e Quasars*, tr. it. Firenze, 1984; H.L. Shipman, *Buchi neri, quasars e l'universo*, tr. it. Bologna, 1982).

31. A questo riguardo le analogie del discorso di Nietzsche con le analisi di Bergson sono fortissime, tuttavia nel concetto e nell'immagine dell'attimo Nietzsche propone implicitamente una sintesi di durata e istantaneità che Bergson dichiarerà impossibile.

32. F. Nietzsche, *FP 79-81*, fr. 6.70.

dall'io e dalla sua forza di conferire identità è stato senza dubbio uno dei più frequentati, tanto da essere ormai consumato: a lungo esso è stato eletto a stazione terapeutica contro il pánico provocato dal « flusso eterno » del divenire. Abbandonati i grandi sanatori in cui ci si era affidati a qualche « imperituro » assoluto, la salvezza dalla precarietà, da ciò che è « perituro », dal divenire senza inizio e fine, è stata cercata nei rinomati templi dedicati a qualche « imperituro » relativo: al *Cogito*, all'*Ich Denke*, all'*Ichheit*. L'esperienza dell'eterno ritorno e dell'attimo immenso può essere salutare se e in quanto riesce a far superare le paralisi provocate dall'incubo di un divenire senza inizio e fine, e, quindi, riesce ad evitare il « ricovero » nei recenti templi dell'io o il pellegrinaggio a più antiche rovine dell'Assoluto. Quest'azione salutare è possibile perché l'esperienza dell'eterno ritorno fa sentire — e non solo vedere — che l'identità dell'io, assunta come farmaco contro le vertigini procurate dal divenire, è in se stessa divenire: essa, in quanto identità pura, non esiste o, meglio, funziona, al pari del tempo-misura, soltanto come semplice astrazione utile « per l'uso manuale e domestico del pensiero ». L'identità dell'io, infatti, oltre a non avere autonoma consistenza logica al pari di ogni altra forma di identità<sup>33</sup>, non ha nemmeno consistenza empirica: l'individuo « lotta per la sua esistenza, per il suo nuovo gusto, per la sua posizione relativamente unica rispetto a tutte le cose — la ritiene migliore del gusto generale e disprezza quest'ultimo. Vuol dominare. Ma, a questo punto, scopre di essere egli stesso qualcosa di mutevole e di avere un gusto alterno, con la sua raffinatezza giunge a scoprire il mistero che non vi è individuo, che nell'attimo più inafferrabile egli è qualcosa di diverso da ciò che è in quello seguente, e che le sue condizioni di esistenza sono quelle di un numero enorme di individui »<sup>34</sup>.

I maniaci dell'egoina spesso escogitano ogni forma di strategia pur di non rinunciare alla beata sicurezza che credono possa essere loro offerta dal principio di identità. La strategia più nota è quella cartesiana che suppone un io come centro di riferimento stabile di ogni atto e di ogni pensiero<sup>35</sup>. Ma questa stabilità è illusoria: sia

33. Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. Bari, 1968, II, pp. 459-60: « Così è la vuota identità, cui restano attaccati quelli che la pigliano come tale per qualcosa di vero, e sempre mettono avanti che l'identità non è la diversità, ma che identità e diversità sono diverse. Costoro non vedono che appunto qui dicono già che l'identità è un diverso; poiché dicono che l'identità sia diversa dalla diversità ».

34. Cfr. F. Nietzsche, *FP 81-82*, fr. 11.248.

35. Cfr. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, II.

dal punto di vista temporale, perché l'individuo scopre che « nell'attimo più inafferrabile egli è qualcosa di diverso da ciò che è in quello seguente »; sia dal punto di vista spaziale, perché « l'ego è una pluralità di forze di tipo personale », perché « l'io contiene una pluralità di esseri »<sup>36</sup>.

A simili risposte l'egomane può tuttavia replicare attivando una seconda, più raffinata, strategia di legittimazione che fa notare come tali risposte, e perfino la loro forma radicale consistente nella negazione dell'io, devono ammettere la presenza e l'azione di un io che le formula: ad esempio, la frase « l'io contiene una pluralità di esseri » implica la nozione e l'attività di un unico io che la pensa e la pronuncia. Vi è in questa strategia l'illusione che l'identità dell'io e la stabilità dell'io possa darsi facendo fare all'osservatore un passo indietro rispetto all'osservato, spostando l'attenzione ad un livello diverso da quello in cui si svolge ciò a cui si presta attenzione: questo procedimento conduce ad un processo logico infinito simile a quello esemplificato dal *Serial time*<sup>37</sup>, senza avvedersi che proprio l'arretramento e lo spostamento dell'osservatore rispetto all'osservato impedisce all'io di trovarsi una posizione stabile e sicura. L'io non si costituisce se non prendendo le distanze da altro, ma proprio questo incessante prender le distanze da altro mostra che esso non può costituirsi come io autonomo: nel volersi porre come sostanza l'io mostra di potersi porre solo come relazione.

Le operazioni della mente, quindi, non possono esser ricondotte ad un centro operativo inteso come semplice centrale di raccolta e smistamento, in quanto esso è costituito dalle stesse operazioni della mente: come l'attimo non può intendersi quale momento privilegiato dal quale si contempla l'incessante divenire, proprio perché anche l'attimo è parte di tale divenire e « trae dietro sé stesso », così l'io non può intendersi quale zona franca in cui si elaborano e da cui si diramano ordini alla vita, proprio perché anche l'io è parte di questa, non esiste se non come variabile dipendente del sistema di variabili che essa è. Questo tipo di rapporto e di funzionamento non è eccezione o sbaglio, ma condizione normale, norma vitale: come l'estrazione dell'attimo dal flusso del divenire significherebbe la sua morte per essiccazione, così l'astrazione dell'io dal flusso della vita significherebbe la sua morte per denutrizione. Cadrebbe, cioè, nella situazione disperata di re Riccardo rinchiuso nel castello di Pomfret: « Ho pensato come si possa asso-

36. F. Nietzsche, *FP* 82-84, fr. 4.189.

37. Cfr. J.W. Dunne, *The serial universe*, London, 1956<sup>3</sup>.

migliare al mondo la prigione in cui vivo; ma non mi riesce farlo, perché il mondo è popolato e qui non ci sono che io »<sup>38</sup>.

2. Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso (Vielheit mit einem Sinn), una guerra e una pace, un gregge e un pastore.

Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami spirito, un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione<sup>39</sup>.

Il corpo è dunque pluralità, ma non pluralità statica: la sua è la pluralità propria di ogni conflittualità precaria (« una guerra e una pace »). Il che significa, propriamente, che il corpo non è pluralità, ma produce pluralità in modo plurale; ossia: « cose » sempre diverse in modi sempre diversi. La « piccola ragione », l'io, non è signore del corpo, ma prodotto del corpo<sup>40</sup>; e questo prodotto del corpo non è mai assolutamente stabile, così come non è mai definitiva la forma, si chiami essa « pace », « senso » o « pastore »: l'io e queste forme non sono che formazioni, e formazioni provvisorie e plurali. « Io », « pace », « senso », « pastore » non sono principi d'ordine che regolano dall'esterno un caos di forze, ma ordinamenti che le molteplicità delle forze generano dal loro interno. Questi ordinamenti sono variabili, perché variabili sono le necessità e le combinazioni delle forze: il pastore, allora, non è l'autorità che impone un ordine al gregge nel senso che gli prescrive una forma fissa, ma è la rappresentazione degli ordinamenti sempre diversi che il gregge stesso si dà nei suoi spostamenti nel pascolo, cioè nell'ambito della sua sopravvivenza. Lo spostamento incessante del gregge è infatti la garanzia della sua sopravvivenza, il mutamento dei suoi confini è necessario all'interazione vitale con il pascolo: il suo metabolismismo esige non un centro fisso, ma bordi variabili. Il « senso » del gregge non sta, immobile, al suo interno, ma nell'aprirsi dei suoi confini, così come la pace non è blocco definito dei conflitti, ma pacificazione sempre variabile prodotta dai conflitti stessi. E, come il gregge contemporaneamente « mangia » e, spostandosi, produce i propri confini, così i conflitti consumano e contemporaneamente producono le proprie pacificazioni.

Allo stesso modo il corpo, vivendo, crea e distrugge i propri io. Lo stesso pensare non è secrezione dell'io, ma prodotto dal corpo

38. W. Shakespeare, *Riccardo II*, tr. it., Firenze, 1965<sup>4</sup>, p. 358.

39. F. Nietzsche, *Z*, *Dei dispregiatori del corpo*, vv. 10-15.

40. Ivi, vv. 18-19: « Il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice "io", ma fa (tut) "io" ».

in quanto crea e distrugge i propri io: il pensare non deriva direttamente né dall'io né dal corpo, ma dall'incessante creare-distruggere-io che è proprio del corpo. Ora, in quanto il corpo, come il gregge, vive solo in base al porre e togliere confini, mostra di poter esistere non come sostanza, ma solo come relazione: il *Körper*, « corpo » in quanto oggetto fisico, è pura astrazione; il corpo di cui si ha esperienza è *Leib*, organismo vivente, che, per vivere, produce, tra l'altro, anche la forma astratta « körper ». Se il corpo è relazione e non sostanza, non è però relazione fissa: « I luoghi dello spazio non si definiscono come posizioni oggettive in rapporto alla posizione oggettiva del nostro corpo, ma inscrivono attorno a noi la portata variabile delle nostre intenzioni o dei nostri gesti »<sup>41</sup>.

Il corpo così inteso non può appartenere né alle tradizioni materialistiche né a quelle spiritualistiche: « Spirito » e « Materia » non sono più valori assoluti al centro di prospettive opposte, ma due tra i molti confini relativi prodotti dal corpo per sopravvivere in condizioni diverse, su diverse « terre di pascolo ». Non solo: il corpo, in quanto consiste o, meglio, esiste soltanto come produzione di confini, non può appartenere a nessuna tradizione: esso è in ogni momento tutto ciò che può essere, senza alcun riferimento a modelli originari o futuri; se questi si danno, si danno soltanto come variabili di « tutto ciò che può essere » il corpo in un momento. Ciò che è pensabile per i corpi in generale, è verificabile anche per i loro costituenti minimi: le particelle che li compongono, infatti, non sono propriamente « elementari », ossia *elementi*, frammenti o punti minimi di materia, ma « pacchetti di energia », « distribuzioni di probabilità », interconnessioni di forze. In quanto tali, esse non sono « variabili » soltanto nel senso che si muovono ad altissima velocità, ma anche e soprattutto nel senso che esse stesse sono movimenti, agiscono come *processi*<sup>42</sup>. Ciò che è verificabile per i corpi minimi vale poi anche per le grandi masse; per esempio, l'essere in movimento delle grandi masse galattiche è insieme il loro essere in espansione; i loro spostamenti nello spazio sono contemporaneamente produzioni di spazi<sup>43</sup>. Infine la stessa scienza delle « tradizioni » del corpo, la genetica, è giunta a rilevare che non vi è

41. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. Milano, 1965, p. 199.

42. Cfr. N. Bohr, *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, tr. it. Torino, 1965; K.W. Ford, *La fisica delle particelle*, tr. it. Milano, 1965; Yang Cheng Ning, *La scoperta delle particelle elementari*, tr. it. Torino, 1969; P.A.M. Dirac, *I principi della meccanica quantistica*, tr. it. Torino, 1959.

43. Cfr. W.J. Kaufmann, *Galassie e quasars*, cit., cap. 9.

alcun tempo lineare e continuo in cui i caratteri vengono trasmessi, ma che ogni cellula produce propri tempi di trasmissione: « ciascuna delle nostre cellule opera una scelta che definirà il tempo a lei proprio »<sup>44</sup>. Non vi sono dunque caratteri ereditari definiti che vengono trasmessi in un tempo omogeneo, ma i modi di produzione dei caratteri ereditari ne determinano i modi di trasmissione. Non solo: i modi di produzione e di trasmissione non sono affatto stabili, in quanto « a ogni dato momento della vita di una cellula non tutti i geni sono copiati in Rna messaggero e tradotti in proteine »<sup>45</sup>. Pertanto « ciò che costituisce la parte originale e individuale del soggetto è veramente impossibile da trasmettere »<sup>46</sup>.

Distribuzioni di probabilità, ossia caso e necessità insieme governano la vita del corpo come su un « tavolo degli dei per dadi divini e per divini giocatori » (...für göttische Würfel und Würfelspieler)<sup>47</sup>: nel gioco dei dadi, infatti, si dà una situazione in cui la necessità espressa dal numero limitato di segni iscritti nelle facce dei dadi si combina con la possibilità di un numero infinito di lanci casuali. Nella fattispecie « umana » del gioco il tasso di necessità è assai alto, in quanto se il numero dei segni iscritti sulle facce dei dadi è sempre lo stesso, il numero delle combinazioni possibili, in un tempo infinito, sarà finito. La citazione di Nietzsche indica invece una fattispecie divina di gioco dei dadi: ora, se con « divino » non si intende alcunché di trascendente ma l'infinita variabilità nell'immanenza del gioco, si ha una radicale trasformazione della situazione. In particolare, se « divino » viene a connotare la qualità del lanciare, si ha che ogni lancio fa cambiare il numero dei segni iscritti sulle facce dei dadi: ciò rende « divini » gli stessi dadi e i giocatori. In tal modo il tasso di necessità diminuisce sensibilmente rispetto alla fattispecie « umana » del gioco: la necessità infatti non riguarda più le regole e i dati del gioco (segni iscritti sulle facce dei dadi), ma soltanto le regole. Ora, è proprio la fattispecie « divina » del gioco dei dadi che descrive le condizioni di vita del corpo alla luce dell'esperienza dell'eterno ritorno, nelle quali la variabilità infinita convive con la necessità: ogni lancio di dadi non è chiuso in una determinatezza precostituita, né, d'altra parte, pro-

44. A. Ranchin, *Tempi critici dell'apprendimento-tempi critici dello sviluppo*, in Aa.Vv., *Le frontiere del tempo*, Milano, 1981, p. 180.

45. J.P. Changeux, *L'uomo neuronale*, tr. it. Milano, 1983, p. 213; cfr. anche F. Gros et al., *Unstable ribonucleic acid revealed by pulse labelling of Escherichia coli*, « Nature », 1961, 90, pp. 581-585.

46. A. Danchin, *op. cit.*, p. 177.

47. F. Nietzsche, *Z, Prima che il sole ascenda*, p. 202, vv. 108-09.



duce vuota indeterminatezza, ma istituisce sempre nuove determinatezze, analogamente a quanto avviene in campo genetico dove l'Rna messaggero non copia il Dna in un numero finito di modi, né, all'opposto, lo inventa, ma lo traduce in modi sempre diversi.

Infine, l'immagine del gioco dei dadi escogitata da Nietzsche per rendere il nesso caso-necessità può chiarire anche il significato dell'attimo in relazione alla vita del corpo. Come ogni risultato di lancio di dadi è indipendente dal risultato di lanci precedenti e seguenti, così ogni istante della vita del corpo è indipendente da quelli precedenti e seguenti: infatti, come in ogni risultato di lancio di dadi vi è sempre la contemporanea presenza di tutti i dati necessari al risultato, così in ogni momento della vita del corpo vi è sempre la contemporanea presenza di tutti i fattori vitali necessari a quel momento di vita.

Il corpo è dunque incessante produzione-distruzione di confini e, in ogni istante in cui è tale, ossia diviene, è tutto ciò che deve e può essere. Ma il corpo è anche il Sé: «Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto — che si chiama Sé. Abita il tuo corpo, è il tuo corpo»<sup>48</sup>. Che il Sé-corpo stia «dietro» a pensieri e sentimenti non significa affatto che stia prima, come un punto di partenza di qualche sviluppo o come riferimento costante di qualche mutamento: esso è sfondo per una molteplicità di figure, e non nel senso di uno sfondo che permane fisso, che è, che sta quale stabile sistema di riferimento per il mutare delle figure, ma nel senso di uno sfondo che muta incessantemente in rapporto al mutare delle figure, come un fondale marino che si muove contemporaneamente ai movimenti delle onde.

Tuttavia il Sé-corpo non è oggetto di visione, di teoria: non vi è Sé-corpo e, separato, un occhio che lo vede o un Io che è consapevole. L'io, infatti, è modo di prodursi del corpo, così come l'occhio, in quanto organo del vedere, è modo di esistere del corpo: questo «prodursi» e questo «esistere» del corpo sono modi del

48. F. Nietzsche, *Z, Dei dispregiatori del corpo*, vv. 31-33. Il Sé di cui parla Nietzsche non ha nulla a che fare con quello di cui tratta Freud (cfr. P.L. Assoun, *Freud et Nietzsche*, Paris, 1980, pp. 182-85) né, tantomeno, con quello di cui parla Jung per il quale il Sé ha «una posizione centrale fra coscienza e inconscio» ed offre perciò «alla personalità una nuova sicura base» (C.G. Jung, *L'io e l'inconscio*, tr. it., Torino, 1967, p. 143): il Sé-corpo a cui allude Nietzsche è tutt'altro che un centro rassicurante; è, piuttosto, un'incessante attività di *s-centramento*. Inoltre per Jung il Sé «non è altro che un concetto psicologico, una costruzione, che deve esprimere un ente per noi inconoscibile» (ivi, p. 162). Per Nietzsche, invece, è corpo che produce concetti, che fa «io».

sentire del corpo, modi del suo sentirsi. E, come non vi è separazione spaziale, così non vi è separazione temporale: questo «sentirsi» non ha un prima e un poi, non vi è, prima, un qualcosa da sentire e, poi, un qualcuno che sente, né viceversa, ma è il Sé-corpo che sente se stesso in ogni momento, così come il gregge si sente in ogni momento nel porre e nel togliere, nel produrre e nel «mangiare» i confini del pascolo. Il sentirsi del Sé-corpo, in quanto vive nella differenza ma non nella separazione, è anche gusto: «Gusto: è il peso e insieme la bilancia e colui che pesa (*Geschmack: das ist Gewicht zugleich und Waagschale und Wägender*)»<sup>49</sup>.

3. ...senza un sì e no per la realtà, solo riconoscendola di tanto in tanto al modo di un buon danzatore sulle punte dei piedi<sup>50</sup>. Non la pinguedine, ma la più grande scioltezza e forza è ciò che un buon ballerino vuole per nutrimento — e non saprei che cosa lo spirito di un filosofo potrebbe desiderare di più che essere un buon ballerino. La danza, infatti, è il suo ideale e anche la sua arte, perfino, in definitiva, la sua unica religiosità, il suo «servizio divino»<sup>51</sup>.

Il buon danzatore non si limita a camminare, non usa il suolo come unica superficie, ma nemmeno vola, come se potesse fare a meno di ogni tipo di suolo. Ha nei confronti del suolo lo stesso atteggiamento che il filosofo vorrebbe avere nei confronti della realtà: senza un sì o un no incondizionati. Per ottenere questo atteggiamento «leggero», per conseguire «la più grande scioltezza e forza», deve impadronirsi di una tecnica mediante un lungo esercizio, dedicandosi intensamente ad una pratica di askesis: e tuttavia deve essere «leggero» innanzitutto e proprio nei confronti di questo suo esercitarsi, mantenendosi equidistante sia dal rinunciarvi che dal farsene schiavo. Solo questa leggerezza permette che, nell'esecuzione perfetta, la tecnica e la tradizione della tecnica si concentrino e si incorporino: se, infatti, i tempi dell'addestramento e lo storia dell'addestramento venissero ricordati in una sequenza lineare, l'esecuzione perfetta non si avrebbe mai. La tecnica assunta come passato, vista come tradizione, sarebbe soltanto applicazione di una teoria: la tecnica può produrre esecuzione perfetta solo se sciolta nel presente che diviene, nell'attimo che «trae dietro se stesso», solo se sentita come presenza che agisce.

L'incorporamento della tecnica non è però un suo «superamen-

49. F. Nietzsche, *Z, Dei sublimi*, v. 25.

50. F. Nietzsche, *FP 88-89*, fr. 14.1.

51. F. Nietzsche, *GS*, § 381.

to»: nell'incorporamento non vi è, ovviamente, cancellazione; ma nemmeno *Aufhebung* in cui si mantiene intatta la forma della processualità, ossia una forma della temporalità lineare. Nell'incorporamento, invece, lo scorrere dell'apprendimento si coagula in un punto, quello dell'esecuzione perfetta: ora, è vero che tale punto è in realtà un movimento, in quanto è attimo che «trae dietro se stesso», ma è un movimento che si sente, non si vede come movimento. Se, infatti, si vedesse come movimento, se cogliesse in sé la forma della temporalità, non potrebbe più essere punto di esecuzione perfetta: esecuzione perfetta e contemporanea coscienza dell'esecuzione perfetta sono incompatibili come è impossibile che l'occhio veda se stesso.

Spesso l'esecuzione perfetta è insopportabile proprio per la sua concentrazione di tecnica e di tradizione tecnica: allora viene smembrata nei suoi elementi costitutivi e ridotta a loro effetto. Tecnica e tradizione tecnica vengono invocate a spiegare, in qualità di cause, l'inspiegabile che è l'esecuzione perfetta: l'evento che essa è viene ridotto a *discorso*. Tuttavia, se l'esecuzione perfetta non è riducibile ad esposizione ordinata e a disposizione lineare dei risultati della preparazione, non è, all'opposto, nemmeno un semplice risultato di improvvisazione: piuttosto si fa sentire come improvvisa compresenza dei risultati dell'improvvisazione.

Nell'incorporamento della tecnica che l'esecuzione perfetta esige vi è sublimazione delle distanze: di quella che separa i momenti dell'apprendimento dai momenti dell'esecuzione, e di quella che, a posteriori e dall'esterno, connota la *durata* di ogni singolo momento dell'esecuzione. Nell'esecuzione perfetta il passato della tecnica e il suo passare ci sono ancora, ma non come passato e come passare: in essa questi non vengono rappresentati né soltanto presentati, ma si fanno presenti.

Nell'esecuzione perfetta, allora, le parole del corpo non mettono a tacere quelle del pensiero<sup>52</sup> perché non c'è distanza tra corpo e pensiero, tra movimento e coscienza del movimento, tra gesto e visione del gesto: chi esegue, infatti, non è il corpo semplice né il puro spirito, ma il Sé-corpo, le «ragioni» del corpo.

4. L'«esperienza interna» entra nella nostra coscienza solo dopo aver trovato un linguaggio che l'individuo *intende*... cioè una traduzione di

52. Come crede Mishima che, vittima dell'incredibile intelligenza con cui ha penetrato ed assimilato il tragico dualismo occidentale tra mente e corpo, è costretto a trovarne soluzione, a darne sintesi solo nella morte (cfr. Y. Mishima, *Sole e acciaio*, tr. it. Milano, 1982).

uno stato in stati ad essa più noti — «intendere» significa ingenuamente solo: poter esprimere qualcosa di vecchio, di noto, per esempio «mi sento male» — un tale giudizio presuppone una *grande e tarda neutralità di chi osserva*; la persona ingenua dice sempre: questo e quello fanno sì che io mi senta male — il suo sentirsi male gli viene chiaro solo quando vede una ragione di sentirsi male... Tutto questo io lo chiamo la *mancanza di filologia*: saper leggere un testo come testo senza inserirvi un'interpretazione, è la forma più tarda dell'«esperienza interna», forse una forma impossibile...<sup>53</sup>.

La natura di prassi sostitutiva dell'interpretazione procede dal *rovesciamento cronologico* che si produce in una coll'istituzione — appunto interpretativa — del nesso causale: è dall'effetto che procede la rappresentazione della causa. La messa in scena del mondo esterno si determina nel mondo interno per poi venire proiettata al di fuori come vera immagine del reale, ma l'esperienza interna si organizza appunto attraverso l'imposizione di un ordine spazio-temporale fondato sulla distanza e precedenza temporale della causa: come tale essa è interpretazione-riduzione del presente a coscienza mediata dal passato. Identificare-imporre la causa significa recidere il *continuum dei rapporti* in cui ciò che si degraderà poi ad «effetto» si produce nel coprodursi di tutti i termini e di tutti i rapporti che lo determinano per distanziarlo dalla posizione, cardine della concatenazione causale, di ciò che, preesistendo, «fonda» e «causa»: tale rappresentazione «storica» diviene per la coscienza sostitutiva dell'evidenza del presente, e con ciò stesso diviene anche modo del suo prodursi nel proprio restringersi e indebolirsi. In ciò l'«esperienza interna» si configura come linguaggio operante una continua — per la coscienza decisiva e originaria — traduzione-riduzione di ogni stato in stati già noti. Pertanto, quanto maggiore è l'affidamento alla concatenazione causale tanto maggiore è l'equivoco dell'«intendere»; quanto più, in altri termini, lo sguardo interpretante è perverso a fissare la causa, tanto più esso viene distolto dal luogo e dal tempo nei quali emerge ciò da cui esso stesso procede ed opera il suo stesso vedere: la sua visione, apparentemente nitida e convincente, è miopia.

Se invece lo sguardo, per così dire, ripiega verso l'occhio, aprendosi alle evidenze del corpo di cui è parte e quindi consente che il «vedere» tenda a far luogo al sentire, la rappresentazione delle cause illanguidisce la propria efficacia di filtro riduttore, per dare

53. F. Nietzsche, *FP* 88-89, fr. 15.90, pp. 247-48.

alla coscienza trasparenza sul tempo del suo reale avvenire. « Mi sento male » costituisce un'affermazione più ricca di quella che asserisce l'esistenza di cause che « spiegherebbero » tale stato. Assecondando questo movimento, l'« esperienza interna » tende ad attraversare la propria stessa decisione originaria, raggiungendo, nella « grande e tarda neutralità » della sua fase più matura, la propria massima limpidezza, e con ciò massimamente approssimando il punto critico di rottura della propria forma, ovvero, l'esito catastrofico del « rovesciamento cronologico ». Nella sua più aristocratica declinazione tardiva, l'« esperienza interna », esaurisce le proprie possibilità, per aprirsi traumaticamente ad una propria « forma impossibile » nella quale, perfezionandosi, essa anche si oltrepassa radicalmente, deformandosi.

Snodo essenziale di questo controrovesciamento è l'emergere del nesso che genealogicamente connette rappresentazione (e rappresentazione filosofica), interpretazione e filologia. Fulminea ed ellittica esplicitazione radicale e definitiva del nucleo pulsionale e teorico di *Wir Filologen*, qui l'apparizione della filologia connette, sul discrimine tra l'« esperienza interna » e la sua perfezione impossibile, miseria e grandezza dell'operare filologico. Se, da una parte, la filologia è una formidabile produttrice di passato in quanto costitutrice di testi e di tradizione, essa è nel contempo in grado di rivelare, disincantandolo, il meccanismo dell'« esperienza interna », evidenziando la natura di interpretazione riduttiva implicita in ogni lettura e in ogni edizione. E' la filologia che, radicalizzando il proprio gesto essenziale, offre la metafora più efficace ad indicare la forma « impossibile » dell'« esperienza interna ». « Leggere un testo senza inserirvi un'interpretazione » — alla lettera quasi la replica pura e semplice del motto del meccanismo critico-testuale lachmaniano — qui diviene altra cosa sia dalla fede positivista nell'oggettività riconoscibile dello scritto, sia dalla proclamazione della legittimità e della equivalenza di tutte le interpretazioni possibili: esso indica invece il pensiero « impossibile », non riconducibile a nulla di già noto, che legga il testo come ciò che si sta ora scrivendo senza che nessuna immagine sostitutiva ne chiuda il rapporto con la vita.

5. Dal momento in cui questo pensiero esiste, ogni colore si muta, e vi è un'altra storia<sup>54</sup>.

Il pensiero a cui accenna Nietzsche in questo frammento è quel-

54. F. Nietzsche, *FP* 81-82, fr. 12.1.

lo dell'eterno ritorno: esso istituisce un *novum* nel momento stesso in cui toglie radicalmente le ragioni di calibrare un *novum* rispetto a una tradizione data. Il pensiero o, meglio, l'esperienza dell'eterno ritorno chiude le possibilità di vivere il passato come oggetto di malinconia o come garanzia di ogni futura utopia; e, quindi, chiude anche quelle di vivere il futuro come ignoto che incombe sul presente o come semplice sviluppo del passato: apre invece alla possibilità di affidarsi ad ogni attimo come ad una concentrazione istantanea che è insieme raccolta di passato e sorgente di futuro. Nel rendere possibile questo, l'esperienza dell'eterno ritorno sospende la legittimità di ogni rappresentazione del tempo nella forma della successione<sup>55</sup>. Con ciò viene sospesa anche la legittimità del rapporto cause-effetti che in quella forma ha il suo migliore *habitat*: « Due stati che si succedono, l'uno causa, l'altro effetto: è falso. Il primo stato non ha niente da causare, il secondo non è causato da niente. Si tratta della lotta di due elementi di diversa potenza: si raggiunge una diversa disposizione delle forze, secondo la quantità di potenza di ciascuno »<sup>56</sup>. Questo ridimensionamento generale del rapporto cause-effetti può trarre conferme da alcuni specifici ambiti di verifica. Innanzitutto da quello delle *riflessioni sulla storia*: « Qualunque sia l'attività umana studiata, il medesimo errore aspetta al varco i ricercatori di "origini": confondere una filiazione con una spiegazione »<sup>57</sup>. Così pure da quello dell'*epistemologia*: « La ragione primaria per riferirsi alla causa di *x* è spiegare *x*. Ci sono tante cause di *x* quante sono le spiegazioni di *x* »<sup>58</sup>.

Non meno importante appare la conferma che può venire da un ambito clinico: « possiamo accettare la situazione come è qui ed ora, senza capire mai perché è diventata tale, ma anche se ne ignoriamo l'origine e l'evoluzione possiamo fare qualcosa con (o su) essa »<sup>59</sup>. Al termine di un giro di conferme pur breve come questo, il ridimensionamento del rapporto cause-effetti può ottenere anche

55. Cfr. A.N. Whitehead, *Il divenire della religione*, tr. it. Torino, 1963, p. 41: « Non c'è nessuna successione pura, ma sempre qualche particolare fondamento relazionale ».

56. F. Nietzsche, *FP* 88-89, fr. 14.95.

57. M. Bloch, *Apologia della storia*, tr. it. Torino, 1969, p. 46, ma, soprattutto, cap. V, pp. 161-66. Si potrebbe istituire un'analogia non solo formale tra i concetti di « causalità reciproca » e « causalità strutturale » usati dalla *nouvelle histoire* e il concetto di *coordinazione* usato da Nietzsche in sostituzione di quello « causa-effetto » (cfr. F. Nietzsche, *FP* 1884, fr. 26.46).

58. N.R. Hanson, *I modelli della scoperta scientifica*, tr. it. Milano, 1978, p. 69.

59. P. Watzlawick, J.H. Weakland, R. Fisch, *Change. Sulla formazione e la soluzione dei problemi*, tr. it. Roma, 1974, p. 93.

una riformulazione filosofica: « Spesso riusciamo a scorgere i fatti importanti solo dopo aver soppresso la domanda "perché"; allora, nel corso delle nostre indagini, essi ci conducono a una risposta »<sup>60</sup>.

L'esperienza dell'eterno ritorno, liberando dalla tirannia del rapporto cause-effetti, libera anche dall'illusione che in ogni causa si nasconda un'intenzione<sup>61</sup>: in tal modo viene restituita innocenza al divenire<sup>62</sup>, e lo spiegare i fatti storici non rischia più di ridursi ad un ricercare responsabilità<sup>63</sup>.

La liberazione dalla tirannia del rapporto cause-effetti interessa e coinvolge non solo la storiografia, ma anche il fare storia. Il passato non si dà più come parco di eventi di cui vendicarsi o su cui costruire, e il futuro non è più terra di conquista per gli effetti delle vendette o del costruire. Passato e futuro non vengono tuttavia annullati: in ogni azione presente vengono messi in gioco contemporaneamente, così come nel lancio « divino » di dadi « divini » vengono ogni volta messi in gioco, contemporaneamente, i numeri già usciti e quelli da uscire. In tal modo ogni azione non ha più garantita la sua dignità o la sua bassezza da una catena di cause che la possano, rispettivamente, giustificare o condannare: non ha più una casa paterna o una casa-madre che la protegga, né un tribunale che la giudichi. Non può rientrare in alcuna tradizione: né in quella propria, dove poter trovare accoglienza e difesa, né in una altrui nella quale dover subire resistenza e accuse.

Così ogni azione è, nel contempo, massimamente responsabile e del tutto innocente<sup>64</sup>: responsabile non nel senso che deve rispondere a qualcuno o a qualcosa di diverso da essa, ma nel senso che, mettendo ogni volta in gioco tutto il passato e il futuro di cui è capace, concentra su di sé un'infinita rete di forze attive e reattive; innocente, poi, non nel senso che possa esser proclamata innocente dal tribunale della storia o da quello sulla storia, ma nel senso che non c'è alcun tribunale in grado di giudicarla innocente o colpevole bensì solo un'altra azione o un complesso di altre azioni che può assumerla come favorevole o contraria. I valori, infatti, non stanno sopra le azioni che intendono giudicare ma divengono al pari di

60. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it. Torino, 1967, pp. 177, 471.

61. Cfr. F. Nietzsche, *FP 85-87*, fr. 2.83 e 2.84.

62. Cfr. F. Nietzsche, *Cr*, § 8, pp. 92-93.

63. Cfr. M. Bloch, *op. cit.*, p. 163: « La superstizione della causa unica, in storiografia, è molto spesso la forma insidiosa della ricerca di un responsabile ».

64. Cfr. F. Nietzsche, *FP 1884*, fr. 26.47, dove responsabilità e innocenza connotano la terza fase della saggezza, equivalente alla condizione del fanciullo tratteggiata in *Così parlò Zarathustra, Delle tre metamorfosi*.

queste. Non solo: sono essi stessi « azioni » che agiscono e reagiscono con altre azioni-valore e con azioni-cosa, la cui differenza non è posta verticalmente ma disposta orizzontalmente, come differenza tra forze agenti e reagenti su un'unica superficie. Ora, la struttura delle azioni in quanto azioni-forze innocenti ma « responsabili » non esiste se non negli effetti che produce, così come il significante esiste solo nella sua funzione di produttore di senso<sup>65</sup>.

Ma ciò è possibile perché « il treno del tempo è un treno che spinge davanti a sé le sue rotaie. Il fiume del tempo è un fiume che porta con sé le sue rive »<sup>66</sup>. Perché ogni attimo del divenire « trae dietro se stesso »: ogni momento del flusso, incidendo l'alveo, ne modifica la portata e la direzione e, quindi, trasforma anche se stesso; « Questo trafiggere e tracciare il corso appartiene a "ciò che dà la vita" »<sup>67</sup>, ma « ciò che dà la vita » appartiene esso stesso al « corso » tracciato: secondo Pindaro l'essenza dei centauri sta nel tracciare il corso e il limite di fiumi e sentieri; ma, nel far ciò, essi tracciano anche il proprio corso e i propri limiti.

65. Cfr. J. Lacan, *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Id., Scritti*, tr. it. Torino, 1974, I, pp. 488-523.

66. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, tr. it. Torino, 1962, p. 431, § 98.

67. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare*, tr. it. Milano, 1971, II, p. 65.