



ISLL Papers

**The Online Collection of the
Italian Society for Law and Literature**

Vol. 12 / 2019

Ed. by ISLL Coordinators
C. Faralli & M.P. Mittica

ISLL Papers

The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature

<http://www.lawandliterature.org/index.php?channel=PAPERS>



© 2019 ISLL - ISSN 2035-553X

Vol. 12 /2019

Ed. by ISLL Coordinators

C. Faralli & M.P. Mittica

ISBN - 9788854970144

DOI - 10.6092/unibo/amsacta/6168

Italian Society for Law and Literature is an initiative by

CIRSFID – University of Bologna

Via Galliera, 3 – 40121 Bologna (Italy)

Email: cirsfid.lawandliterature@unibo.it

www.lawandliterature.org

Dalla caverna al sole: essenti, diritto e morale nella simbolica di Nietzsche

Giulia Benvenuti*

Abstract

[*From the cave to the sun: beings, law and moral in the symbolic of Nietzsche*] No more metaphysic. No more Hamlet, «To be, or not to be». Only the man who knows how to be a bridge and not an aim doesn't fear suffering. He loves the midnight-sun like the midday-sun, because he has learned that only through death it's possible to born again. In the eternal overcoming of what it is, what it has been and what it will be, the Übermensch sees the possibility of new social, moral and juridical horizons. As a child who creates himself and becomes himself will to power.

Keywords: metaphysic, suffering, sun, overcoming, Übermensch, possibility, child, will, power.

«Uomo sii attento!
Che dice la mezzanotte profonda?
«Io dormivo, dormivo –,
«Da un sonno profondo mi sono risvegliata: –
«Profondo è il mondo,
“E più profondo che nei pensieri del giorno.
«Profondo è il suo dolore –,
«Piacere – più profondo ancora di sofferenza:
«Dice il dolore: periscì!
«Ma ogni piacere vuole eternità –,
«– vuole profonda profonda eternità?»¹.

«E il grande meriggio è: quando l'uomo sta al centro del suo cammino tra l'animale e il superuomo, e celebra il suo avviarsi alla sera come la sua speranza: più elevata: giacché quella è la via verso un nuovo mattino»².

*Ai cuori fanciulli. Tutto a loro si può dire.
E al mio Altrove.*

Dimora del Sole, 5 settembre duemila18.

* Avvocato del Foro di Firenze. E-mail: avvbenvenutigiulia@gmail.com.

¹ Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno, parte IV, *Il Canto del Nottambulo*, § 12, trad. di M. Montinari, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, t. I, testo critico e originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano (1968) 1979³, p. 393. D'ora in poi, solo *Opere* coi numeri del vol. e del t.

² Ivi, *I discorsi di Zarathustra, Della virtù che dona*, § 3, p. 93.

1. «Incipit tragoedia»

Questo il titolo dell'aforisma 342, che conclude *Sanctus Januarius*, il Libro Quarto de *La gaia scienza*, e che nell'edizione del 1882 conclude l'opera.

Così comincia la tragedia di Nietzsche. Non come un oscuro presagio annunciato da un buffone, ma come l'augurio giocondo di chi scorge nella sofferenza, nella rottura della «misteriosa unità originaria» dell'essere e nella sua ricomposizione, l'affermarsi della vita³.

La sofferenza, al pari della gioia, spinge l'uomo a navigare nella tempesta. Quando il mare si fa burrascoso e il vento del pericolo soffia inesorabile, l'«ardito navigatore» può udire il grido del capitano della nave, che con saggezza gli ordina di ammainare le vele, di non sprecare invano energie e di procedere con umiltà⁴. Ma può anche udire il grido opposto, quello che solo i «grandi portatori di dolore» sanno ascoltare⁵. Sono questi gli eroi, abituati a piegare e spiegare le vele in tanti modi, per non perdersi nella mareggiata e per trasformare un oceano impossibile in un oceano di possibilità, in un azzurreggiante «tempo d'aprile»⁶.

Nietzsche conosce bene questo *tempo d'aprile*, che per stagionale vicinanza ricorda l'inverno, e anche la vittoria sull'inverno. Un tempo che è quello della gratitudine e della meraviglia di un cuore che ha imparato a sostenere in solitudine la sofferenza e che nella sofferenza della solitudine si è trasformato. La tragedia è allora la rappresentazione artistica della luttuosa scissione degli essenti che vogliono ricongiungersi, un sentimento che giustifica e redime il mondo *nella* sofferenza.

Dopo dieci anni sulle montagne, traboccante di saggezza fino al disgusto, «come l'ape che troppo miele ha raccolto», Zarathustra si rivolge al sole appena sorto: «io devo, al pari di te, *tramontare*, come dicono gli uomini, ai quali voglio discendere. | Benedicimi, occhio pacato, scevro d'invidia anche alla vista di una felicità troppo grande! | Benedici il calice, traboccante a far scorrere acqua d'oro, che ovunque porti il riflesso splendente della tua dolcezza! | Ecco! Il calice vuol tornare vuoto, Zarathustra vuol tornare uomo»⁷.

L'«astro possente» è il simbolo della ricchezza spirituale di chi sa donare in modo disinteressato e ha occhi d'oro luccicanti⁸. La «virtù che dona» se stessa, nell'insaziabile donarsi dell'uomo, è per Nietzsche il «più nobile valore» morale, e splende raro e inutile, privo di accenti compassionevoli⁹. È una potenza d'amore opposta all'egoismo dei poveri di spirito, che bramano con «occhio di ladro» tutto ciò che negli altri luccica¹⁰. Un pensiero dominante avvolto da un'anima intelligente, un «sole d'oro», appunto, a cui il «serpente della conoscenza» si attorciglia¹¹. Una verità che sempre si risveglia e non cade

³ *La nascita della tragedia ovvero greicità e pessimismo*, trad. di S. Giametta, in *Opere*, vol. III, t. I, Adelphi, Milano (1972) 1976², § 1, p. 26.

⁴ *La gaia scienza* («*La gayà scienza*»), lib. IV, af. 318, *Saggezza nel dolore*, trad. di F. Masini, in *Opere*, cit., vol. V, t. II, Adelphi, Milano 1965, p. 184.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, *Prefazione alla seconda edizione*, § 1, p. 13.

⁷ *Così parlò Zarathustra*, cit., *Prefazione di Zarathustra*, § 1, p. 3. Col segno verticale «|» indico, qui e in seguito, per i non infratesti, la fine di un capoverso e l'inizio di un altro.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, *I discorsi di Zarathustra, Della virtù che dona*, § 1, p. 88.

¹⁰ Ivi, p. 89.

¹¹ Ivi, p. 90.

nell'incanto delle «virtù oppiacee» predicate dagli antichi maestri, che con gli occhi chiusi in un «buon sonno» dormono senza sognare nuovi sogni¹².

2. Il sole di mezzanotte

In *Così parlò Zarathustra*, sono ricorrenti le metafore solari. Il libro comincia con l'invocazione al sole e si conclude con Zarathustra che lascia per sempre la sua caverna «ardente e forte come un sole al mattino, che venga da nere montagne»¹³.

Con il sorgere del sole, Zarathustra tramonta. Scende dalla montagna, dove era salito per conquistare la sapienza e la verità della morte di Dio. Il tramonto di Zarathustra coincide con il suo sorgere tra gli uomini. Con questi simboli *Übergang-Untergang*, Nietzsche afferma che anche la notte appartiene al corso naturale del sole. Il meriggio (*Mittag*) è l'attimo in cui il sole è più alto. La mezzanotte (*Mitternacht*) è invece l'attimo in cui la notte è più fonda, e allude al dolore e alla morte. Infatti, «mezzanotte è anche mezzogiorno»¹⁴. E con un chiasmo si potrebbe continuare: mezzogiorno è anche mezzanotte. In questi due attimi opposti e identici il mondo appare «perfetto» e «maturo»¹⁵. Come un «anello d'oro»¹⁶. Ma Zarathustra non è più immerso nella gioia del Mezzogiorno, quando il sole splendeva «diritto sulla sua testa», senza lasciare ombra¹⁷. E lui si addormentava, come una «stanca nave nella più immota delle baie»¹⁸. Ora Zarathustra è angosciato dal paradosso: «Dolore è anche un piacere, maledizione è anche una benedizione, notte è anche un sole, – andate via o vi toccherà imparare: un saggio è anche un folle»¹⁹. Ora la *perfezione* e la *maturità* del mondo coincidono per Zarathustra con la consapevolezza del dolore e l'accettazione della morte. C'è infatti un sole più misterioso e profondo del sole di mezzogiorno. È il sole di mezzanotte. Un sole oscuro e inquietante che sospende il tempo e rischiarà l'anima e ordina al cuore di morire per rinascere puro nella chiarezza del mattino.

Zarathustra scopre che la salvezza è nell'attimo in cui l'anima-sole raggiunge la sua vetta più alta. E per manifestarsi, quell'attimo ha bisogno dell'intera successione degli attimi, anche di quegli attimi in cui la felicità è assente ed è negata dal dolore. Ha bisogno del *continuum* storico: «*Perché ogni piacere vuole – eternità*»²⁰. E l'eternità è tutto, è ieri e oggi e domani. «Notte è anche un sole» e sole è anche una notte. Nella ripetizione, tutte le cose sono «incatenate, intrecciate, innamorate»²¹.

3. L'aria festiva della malvagità

¹² Ivi, *Delle cattedre della virtù*, p. 28.

¹³ Ivi, parte IV, *Il segno*, p. 394.

¹⁴ Ivi, parte IV, *Il canto del nottambulo*, § 10, p. 391.

¹⁵ Ivi, § 9, p. 376, e parte IV, *Mezzogiorno*, p. 336.

¹⁶ Ivi, parte IV, *Mezzogiorno*, p. 336.

¹⁷ Ivi, p. 334.

¹⁸ Ivi, p. 335.

¹⁹ Ivi, parte IV, *Il canto del nottambulo*, § 10, p. 391.

²⁰ Ivi, p. 392.

²¹ *Ibidem*.

La vita è *volontà di potenza*. Non si può volere la vita senza volere la morte. Come non si può volere la gioia senza volere il dolore.

Per Schopenhauer, che Nietzsche riconosce come suo grande maestro, la sofferenza è un male universale e inevitabile²². L'uomo soffre in quanto e fin quando *vuole*. La liberazione dalla sofferenza può avvenire solo attraverso la morale della compassione. Un amore puro (*ἀγάπη*), che dall'amore egoistico (*ἔρως*) si distingue per la sincera e disinteressata partecipazione di chi ama al dolore e alla felicità di chi è amato. Un amore che ricorda quello del Principe Myškin per Nastas'ja Filippovna. Un amore «idiota», appunto. Perché solo chi ha un *superiore vedere* ama prima di conoscere e nonostante la conoscenza, e schiude l'anima alla possibilità e dunque alla diversità. Perché dall'eternità lei è *Lei* e lui è *Lui*. Per l'eternità l'io e il tu sono un *Noi*. E senza quel *Noi* Nastas'ja Filippovna può anche morire e Myškin di nuovo impazzire.

Se però si parte dalla premessa etica di Schopenhauer, che nessuno debba soffrire, in un mondo dominato dalla *voluntas* che è sofferenza, l'unica soluzione è appunto la *noluntas*. La conoscenza negativa del mondo, che culmina nella soppressione della realtà fenomenica e delle sue forme universali di spazio e tempo: «non più volontà, non più rappresentazione, non più mondo»²³.

Per Nietzsche, proprio alla morale della compassione, che costituisce il grande pericolo dell'umanità e la sua più grande tentazione, è invece necessario cercare un antidoto, la gioia della malvagità, un bisogno ingenuo e innocente:

Imparare a meglio gioire è per noi il modo migliore di disimparare a far male agli altri e ad escogitare cose che fanno male.

Per questo io mi lavo la mano che ha aiutato il sofferente, per questo mi lavo anche l'anima.

Perché: di aver visto il sofferente, di questo io mi sono vergognato a cagione della sua vergogna; e, nell'aiutarlo, ho offeso duramente il suo orgoglio.

[...]

Io però sono un donatore: volentieri io dono, come amico agli amici. Gli estranei e i poveri colgano da sé il frutto dal mio albero: ciò fa meno vergogna²⁴.

La compassione, che espone chi la prova al rischio fusionalità psichica e umilia chi la riceve, non è un rimedio alla sofferenza, ma «la volontà che si rivolta *contro* la vita»²⁵. Il superamento della compassione è un *Aufheben* in senso hegeliano: conservare la sofferenza è il *mezzo* per raggiungere il *fine* della felicità.

La sofferenza è per Nietzsche un *abisso* da abitare, per uscire dal buio della foresta verso la luce del giorno.

Se [...] hai un amico che soffre, sii un asilo di pace al suo affanno, ma simile a un letto duro, un lettino da campo: così gli gioverai al massimo.

E se un amico ti fa del male, devi dire: «io ti perdono ciò che hai fatto a me; ma come potrei perdonarti di aver fatto ciò – a te stesso!».

Così parla l'amore grande: esso supera anche il perdono e la compassione²⁶.

²² *Genealogia della morale, Prefazione*, § 5, trad. di F. Masini, in *Opere*, vol. VI, t. II, Adelphi, Milano (1968) 1976³, p. 217.

²³ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, lib. IV, § 70, t. II, *Il mondo come volontà*, trad. di P. Savi-Lopez e G. De Lorenzo, Laterza, Roma-Bari (1914-1916) 1986³, p. 535.

²⁴ *Così parlò Zarathustra*, cit., parte II, *Dei compassionevoli*, pp. 104-105.

²⁵ *Genealogia della morale*, cit., *Prefazione*, § 5, p. 218.

²⁶ *Così parlò Zarathustra*, cit., parte II, *Dei compassionevoli*, p. 106.

Solo chi è malvagio può amare. Solo la scomodità di chi si offre all'altro come un *letto duro* può creare la vita e il suo divenire: «Tutti coloro che creano [...] sono duri»²⁷.

Chi vuole il dolore, lo vuole anche per se stesso, perché sa che solo nella malvagità disinteressata è possibile il ricongiungimento degli essenti, la temporanea guarigione di quella ferita inferta nella separazione dell'uomo dal suo passato. Chi vuole il dolore non vuole conservarsi ma superarsi, vuole la vita in tutte le sue manifestazioni, *al di là del bene e del male*.

Gli essenti, per loro naturale inclinazione, sono obbedienti: «ogni essere vivente è un essere che obbedisce», ma anche chi comanda «comanda a colui che non sa obbedire a se stesso»²⁸. Come servo o come signore, l'uomo tende sempre all'obbedienza. Ed è la volontà di potenza che induce il servo alla servitù e il signore alla signoria. Perché anche il servo, attraverso la protezione del signore, vuole a sua volta signoreggiare su chi è più debole di lui. E il signore, che si dedica al comando, obbedisce a se stesso, e «per amore della potenza» mette in pericolo la propria vita, diventando la vittima della sua stessa legge: «Questa è la dedizione del più grande: temerità e pericolo, e un giuoco di dadi con la morte»²⁹.

Non si può amare senza avversare il proprio amore, a meno che non si voglia un amore che sia solo un «luccicare», un «tremare», un «debordare» dell'anima di chi ama³⁰. Ogni verità deve essere frantumata, ogni valore infranto, ogni bene e male superato. Così vuole la volontà di potenza nella sua terribile purezza.

La malvagità è per Nietzsche un *fatto* storico primordiale, che si trova alle origini di ogni ordinamento e istituzione. Ma, se regolamentata e legittimata per favorire la convivenza sociale, la malvagità è anche un *valore*. Cessa cioè di rappresentare il bollettino storico della violenza dell'uomo sull'uomo e diventa un fenomeno spirituale, che consente d'acquistare «consapevolezza di potenza e di libertà» ed evolversi in «individuo sovrano» e libero, capace di promettere e misurare il valore proprio e degli altri con una «durevole, incrollabile volontà»³¹.

Non avendo alcun innato senso, l'uomo deve darselo, *trasformandosi*, mutando continuamente la propria forma in altre forme. E perciò deve interrompere le azioni egoistiche miranti all'altrui sofferenza e cominciare a farsi violenza, a sacrificarsi, a rinunciare, a osare, a lottare contro l'ordine costituito e le altre resistenze, respirando l'aria festiva della propria malvagità.

4. La contraddizione del diritto

Il diritto e la morale sono strumenti della crudeltà spiritualizzata e divinizzata. Si propongono di garantire la pacifica convivenza tra gli uomini e si manifestano nella forma del divieto. Nascono quando, terminata la primitiva lotta tra potenze di grado maggiore e potenze di grado inferiore, il vincitore afferma il proprio dominio sui vinti,

²⁷ Ivi, p. 107.

²⁸ Ivi, parte II, *Della vittoria su se stessi*, p. 138.

²⁹ Ivi, p. 139.

³⁰ Ivi, p. 140.

³¹ *Genealogia della morale*, cit., *Seconda dissertazione. «Colpa», «cattiva coscienza» e simili*, § 2, p. 257.

imponendo nuovi valori e norme di comportamento.

Anche il diritto e la morale nascono dunque da un sentimento tragico. Da un lato, Dionisio, che simboleggia il disordine, la natura selvaggia e il caos delle forze irrazionali e istintive. Dall'altro, Apollo, il dio dell'equilibrio, dell'armonia razionale e dell'ordine. In una condizione di conflitto di tutti contro tutti, ciascuno vive nella *Heimlichkeit* di perdere la vita a causa degli istinti di opposizione e di reazione violenta. Secondo Nietzsche, il *diritto* e il *torto* non si originano dall'atto lesivo, per esempio dall'offesa, dalla violenza, dall'usurpazione, perché l'atto lesivo non è illegittimo per essenza, ma lo diventa nel momento in cui la legge stabilisce il diritto dalla cui violazione si origina il torto.

È perciò il diritto che, fissando concetti di *bene* e di *male*, detta e chiarisce in modo imperativo ciò che è permesso e legittimo e ciò che è proibito e dunque illegittimo. Così il diritto assume un ruolo essenziale nel processo di autoformazione dell'uomo, trasformandolo da animale oblioso a soggetto *responsabile* capace di *promettere* e *volere*: «Quel compito di allevare un animale che possa fare promesse, implica in sé [...], quale condizione e preparazione, il più immediato compito di *rendere* dapprima l'uomo, sino a un certo grado, necessario, uniforme, uguale tra uguali, coerente alla regola e di conseguenza calcolabile»³².

L'eticità dei costumi, a cui il diritto appartiene, genera nell'uomo che ne riconosce il valore la *coscienza morale*. L'«individuo sovrano» si sente libero di volere ciò che vuole la norma giuridica o sociale e misura il valore delle altrui azioni e promesse a partire da sé. La *responsabilità* si fa istinto che «onora e disprezza»³³. Chi viola la legge, non è più riconosciuto *uguale* agli altri che non la violano ed è esposto innanzitutto al *ressentiment* del suo creditore. Chi si pone al di là dell'ordine della violenza, si espone alla violenza del disordine.

È proprio questo il punto dolente del diritto: la riparazione del danno arrecato causa sofferenza al danneggiante e piacere al danneggiato, che dell'altrui sofferenza gioisce. Nietzsche pone in evidenza il sottofondo arcaico e barbarico che si cela nel processo, dove il diritto fa sentire la sua voce irosa. La pena, che è per il creditore una «soddisfazione intima», la volontà «*de faire le mal pour le plaisir de le faire*», dovrebbe destare nel colpevole un sentimento di «cattiva coscienza»³⁴. Ma così non è, perché il rimorso è qualcosa di raro nei delinquenti, ed è altrettanto rara, in coloro che giudicano e puniscono, la visione del delinquente come un «colpevole» anziché come un «cagionatore di danni»³⁵. Al contrario della morale, il diritto non tocca l'anima e non contribuisce al superamento dell'uomo e alla creazione di una civiltà superiore. Nei limiti in cui perpetua la struttura psichica arcaica e barbarica della vendetta, il diritto svolge proprio una funzione regressiva e proietta i soggetti giuridici che lo abitano nella durezza dello stato di natura, respingendoli in una condizione pre-giuridica di crudeltà, che consente al creditore di scatenare senza scrupoli la propria violenza sul debitore.

Il diritto è sempre «signorile» ed esercita due funzioni³⁶. Una funzione *progressiva*, perché mette l'uomo nella condizione di promettere e di mantenere la promessa,

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, § 5, p. 263. E prima, *Umano, troppo umano*, I, af. 50, trad. di S. Giametta, *Opere*, vol. IV, t. II, Adelphi, Milano (1965) 1977², p. 57. Nelle Note, è citata la fonte di questa espressione in francese: P. Mérimée, *Lettres à une inconnue*, Paris 1874, I, p. 8.

³⁵ Ivi, § 14, p. 281.

³⁶ Ivi, § 5, p. 263. Sul «diritto signorile», G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, IV, *La verità della certezza di se stesso*, A, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, pp. 128-136; e *Lineamenti di filosofia del diritto*.

creando in lui la coscienza della continuità del tempo. E una funzione *regressiva*. Attraverso lo schema colpa-debito e il meccanismo della *compensazione* del danno con la pena, il diritto cristallizza l'esistente e impedisce all'uomo di superare i propri sentimenti arcaici. Chi trasgredisce le regole diventa oggetto della violenza del creditore e di coloro che alle regole si conformano. La pena che subisce il trasgressore è sofferenza e umiliazione e toglie valore e annulla la condotta trasgressiva. La sofferenza inflitta al trasgressore dà piacere al creditore e premia chi si comporta con rigore.

Quante volte, nelle aule giudiziarie, quando il conflitto sembra finito e la sua fine impressa nella sentenza del giudice, i «cuori di tarantola» gridano *giustizia* e vorrebbero gridare *vendetta*? «Ma io vi do questo consiglio, amici: diffidate di tutti coloro nei quali è forte l'istinto di punire!»³⁷. Il diritto, nel dire se stesso, in parte si contraddice.

5. Diritto e volontà di potenza

Per Nietzsche il diritto è anche esercizio della volontà di potenza. Nel senso che non è il diritto a limitare la volontà di potenza, ma è la volontà di potenza a delimitare il confine tra il diritto e il torto. Ecco allora che i diritti, anche i diritti soggettivi, costituiscono gradi di potenza riconosciuti e garantiti rispetto a potenze diverse e inferiori, mentre i doveri definiscono ciò che la potenza è costretta a riconoscere e garantire ad altre potenze su cui non può imporsi. La legge è per Nietzsche lo strumento utilizzato dal più forte contro i «sentimenti di reazione» dei più deboli, la «chiarificazione imperativa» di quel che la «suprema potestà» permette e proibisce³⁸.

Il diritto viene meno quando viene meno la situazione di equilibrio tra i gradi di potenza. Quando cioè una potenza non è più un pericolo per le altre o quando il più potente non ha più bisogno di accordarsi con altre potenze, riconoscendo diritti o riconoscendosi obblighi. Perciò il diritto non è un fine ma un mezzo: «tutti gli scopi, tutte le utilità sono unicamente *indizi* del fatto che una volontà di potenza ha imposto la sua signoria su qualcosa di meno potente e gli ha impresso, sulla base del proprio arbitrio, il senso di una funzione»³⁹.

Anche la società è il risultato di rapporti di forza tra diverse volontà di potenza e si costituisce infatti quando un soggetto o una pluralità di soggetti più potenti sottomettono a sé soggetti più deboli. Contrariamente a quanto sostenuto da Rousseau, la società non è il risultato di un *contratto*, parola che si addice ai «cuori molli» e ai «mezzie-mezzi», ma un «tentativo» di alcuni uomini ugualmente potenti di comandare sui più deboli, secondo la dialettica signoria-servitù⁴⁰.

Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio con le aggiunte di E. Gans, § 57 e ann., a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2012⁷, pp. 60-61. Per un'interpretazione in chiave giuridico-letteraria, D. Corradini H. Broussard, *Critica del diritto signorile*, e G. Benvenuti, *Hegel: il diritto e il torto*, entrambi in *ISLL Papers. The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature*, a cura di C. Faralli e M. P. Mittica, vol. 9/2016, http://amsacta.unibo.it/5579/1/ISLL_Papers_Vol_9_2016.pdf.

³⁷ Così parlò Zarathustra, cit., parte II, *Delle tarantole*, pp. 119-120.

³⁸ *Genealogia della morale*, cit., *Seconda dissertazione. «Colpa», «cattiva coscienza» e simili*, § 11, p. 274.

³⁹ Ivi, § 12, p. 276.

⁴⁰ Così parlò Zarathustra, cit., parte III, *Di antiche tavole e nuove*, § 25, pp. 258-259.

Nello *Stato greco*, Nietzsche riconosce ai Greci di aver svelato, senza «allucinazioni concettuali», le origini della schiavitù e dello Stato, e di aver favorito il fiorire delle arti: «Anche ammesso che l'impulso alla sociabilità sia nei singoli uomini molto forte, è però soltanto la morsa d'acciaio dello Stato che stringe assieme a questo modo le grandi masse [...]. Ma onde sorge questa improvvisa potenza dello Stato, il cui scopo va tanto oltre la comprensione e l'egoismo dell'individuo? Come è *sorto* lo schiavo, questa cieca talpa della cultura?»⁴¹. È dalla potenza del più forte che nascono la società, il diritto e la cultura. Attraverso la guerra, lo Stato greco offriva agli schiavi un lavoro e riservava agli uomini di genio e ai loro seguaci il privilegio di dedicarsi all'arte. Questo non accade negli Stati contemporanei, dove la schiavitù perdura sotto la forma del lavoro subordinato che i nuovi privilegiati, l'aristocrazia del denaro, sfruttano per perseguire lo scopo del profitto. E non c'è guerra che produca schiavitù per produrre arte. E non ci sono uomini di genio che, liberati dal peso del lavoro, si adoperino per il raggiungimento di una civiltà superiore. C'è la nuova classe dominante che accumula ricchezza e si preoccupa di conservarla, utilizzando le menzogne della *dignità dell'uomo* e della *dignità del lavoro*, per consolare i nuovi schiavi e mantenerli in una condizione di minorità, attraverso il diritto: «La violenza fornisce il primo *diritto*, e non esiste un diritto che nel suo fondamento non sia arroganza, usurpazione e violenza»⁴². Lo Stato di diritto non è altro che uno Stato in cui il diritto è il mezzo che legittima la classe dominante a mantenere il proprio grado di potenza e a creare, indisturbata, gradi di potenza maggiori.

Il rispetto del diritto si fonda proprio sul timore di potenze reali, quali lo Stato e la società. Sul timore di potenze immaginarie si fonda invece il rispetto della morale. La morale crea l'oggetto della paura, che non esiste, se non nella storia dei concetti di *buono* e di *malvagio*, di *bene* e di *male*, che hanno destato nell'uomo la malattia della *cattiva coscienza*.

Non ci sarebbe morale senza un'idea di dovere, che ha come corollari necessari l'idea dell'immutabilità dei valori e dei precetti di comportamento e l'idea di assoluta uguaglianza degli individui, che sono allineati e livellati in un'unica volontà, come granelli di «*sabbia*» indistinti che formano una muraglia contro l'onda del divenire⁴³.

6. La giustizia che frantuma le stelle

Per superare le contraddizioni del diritto e della morale, Nietzsche ricorre ancora una volta all'arte tragica. All'eroe tragico.

Anche l'eroe tragico è infatti un trasgressore. Agisce al di fuori delle regole giuridiche e morali per affermare se stesso e la propria volontà di potenza. Si espone in una lotta tra la sua anima e il mondo. Rischia la vita, soffre, perde e muore.

La sorte dell'eroe tragico non è diversa dalla sorte del reo. Ma nello schema valoriale dell'arte, la sofferenza dell'eroe non è umiliante e la sua malvagità non è quella

⁴¹ *Scritti dal 1870 al 1873, Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, lib. III, *Lo Stato greco*, trad. di G. Colli, in *Opere*, vol. III, t. II, Adelphi, Milano (1973) 1980², pp. 224 e 229.

⁴² *Ivi*, p. 229.

⁴³ *Frammenti postumi 1879-1881*, fr. I [123] dell'inverno 1879-1880, trad. di F. Masini e M. Montinari, in *Opere*, vol. V, t. I, Adelphi, Milano 1964, p. 290. Sull'assenza in Nietzsche dei fatti morali, e dunque d'una moralità che non si volga nell'a-moralità e non si avvalga di mezzi immorali, L. Alfieri, *Cristianesimo e «grande politica»*, in L. Alfieri e D. Corradini, *Abissi. Meditazioni su Nietzsche*, Giuffrè, Milano 1992, pp. 183-191.

distruttiva del reo. L'eroe sconvolge e disorienta. Come tutti i folli e gli idioti, vede dove gli altri non vedono. Vede oltre ciò che le istituzioni politiche e sociali definiscono e garantiscono. Distrugge, non conserva. E si distrugge. Viola il passato e il presente per creare il futuro.

Al contrario del diritto e della morale, che si fondano sulla distinzione tra quel che è bene e quel che è male, sulla colpa e sulla pena come strumento di redenzione dalla colpa, la tragedia non si risolve col meccanismo della *compensazione*, perché nell'eroe tragico il bene e il male, la colpa e la pena si fondono e si confondono nell'atto stesso che egli compie per istituire un nuovo ordine.

L'eroe tragico è un navigatore solitario. Viene da lontano e più lontano vuole andare. Non teme gli *abissi*, perché sa che le vette più alte non nascono dalla sabbia ma dalla profondità del mare. E per il proprio sentimento di *giustizia*, che può confliggere con il diritto positivo e la morale vigente, è disposto a frantumare anche le stelle. Come l'*Edipo* di Sofocle, che, nonostante la sua sapienza e la previsione dell'oracolo, uccide il padre, scioglie l'enigma della Sfinge e come premio sposa la madre. O come il *Prometeo* di Eschilo, che dona agli uomini il fuoco e la speranza per consentirgli il progresso verso la cultura e la civiltà, attirando così l'ira di Zeus, che lo incatena ad una rupe. In virtù della loro straziante sofferenza, entrambi gli eroi tragici spezzano l'ordine costituito e tracciano «un nuovo mondo sulle rovine di quello vecchio crollato»⁴⁴.

Come dire: muoia il mondo, muoia ogni legge, ogni ordine naturale e morale, affinché non muoia la possibilità di un nuovo mondo.

7. Il sacro dire sì

Zarathustra è per Nietzsche il più abissale dei pensieri.

Un vegliardo che fruga radici riconosce Zarathustra nella foresta, e gli dice: «Trasformato è Zarathustra, un bambino è diventato Zarathustra, Zarathustra è un risvegliato: che cerchi mai presso coloro che dormono?»⁴⁵.

Cosa cerca Zarathustra? Se ne *La gaia scienza* l'uomo folle cerca Dio con la sua lampada – come Diogene cercava l'uomo che visse secondo natura – Zarathustra cerca l'uomo da risvegliare e a cui insegnare lo *Übermensch*.

Il vegliardo non crede invece nell'uomo e cerca in Dio la perfezione. Gli uomini lo hanno deluso e non meritano il suo amore: «i nostri passi risuonano troppo solitari per i loro vicoli»⁴⁶. Perciò prova a dissuadere Zarathustra dal suo viaggio: resti con i suoi animali, perché gli uomini non lo comprenderanno. Neppure il vegliardo, chiuso nel suo aristocratico ascetismo, riesce a comprenderlo. È più comodo amare ciò che è perfetto perché assente, e che sta al di là degli uomini e della vita e anche al di là dell'amore. Zarathustra sceglie invece l'amore più difficile, quello per l'imperfezione degli uomini e della vita e dell'amore, che sempre mutano e si auto trascendono, nell'insofferenza verso tutto ciò che è fisso, verso le regole e i limiti e le certezze che rassicurano ma anche costringono.

⁴⁴ *La nascita della tragedia*, § 9, trad. di F. Masini, in *Opere*, vol. VI, t. II, Adelphi, Milano (1968) 1976³, p. 217.

⁴⁵ *Così parlò Zarathustra*, cit., *Prefazione di Zarathustra*, § 2, p. 4.

⁴⁶ Ivi, p. 5.

Nel deserto della sofferenza, Zarathustra ha attraversato le tre metamorfosi dello spirito. Non è più il *cammello* che sopporta il peso dell'idealismo e della trascendenza, legato alla servitù dell'*io devo*. Né è più il *leone*, la bestia da preda che con l'*io voglio* nega e combatte il drago della morale, il terribile mostro dalle «squame scintillanti come l'oro», che stabilisce il divieto di creare valori nuovi e piega lo spirito al *così fu* della vendetta⁴⁷. Ha imparato «il sacro dire sì» del fanciullo, che è «innocenza» e «oblio», «un nuovo inizio», una «ruota rotante da sola», una volontà che vuole se stessa e che nel gioco del divenire crea e distrugge⁴⁸.

Non bastano «una vogliuzza per il giorno e una vogliuzza per la notte», per superare l'uomo e diventare ciò che si è⁴⁹. Le vogliuzze appartengono al compiacimento dell'*ultimo uomo* (*letzter Mensch*), l'inventore della felicità, che per non soffrire strizza l'occhio al presente e tutto rimpicciolisce, e si rimpicciolisce, e rimpicciolisce persino l'amore e la creazione e gli aneliti e le stelle.

8. Il funambolo e il pagliaccio

Sulla piazza del mercato una folla che attende il funambolo. Zarathustra alla folla: «Io vi insegno il Superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato»⁵⁰. E la folla: «Dacci l'ultimo uomo, Zarathustra, [...] fa' di noi degli ultimi uomini! E noi ti lasciamo il tuo superuomo!»⁵¹.

Gli ultimi uomini sono sempre contenti di essere ultimi uomini. Condannati a essere se stessi, non si considerano inferiori. Convinti di aver raggiunto il vertice dell'evoluzione umana e morale, si elevano ad unico valore, negando la possibilità di altri e diversi valori, incomprensibili e ridicoli.

Del resto, quella del Superuomo non è un'idea comoda da insegnare e imparare. Se Dio è morto, e se tutti gli Dèi sono morti, che altro oltre l'uomo nella sua condizione immanente?⁵² Per Nietzsche, l'uomo che vuole superarsi. E affinché questo superamento sia avvertito come volontà di potenza, l'uomo deve cominciare a *disprezzarsi*. Ma il disprezzo di sé mal si addice al narcisismo dell'uomo contemporaneo, che si strofina al prossimo perché ci vuole calore e lavora perché il lavoro intrattiene e non diventa né ricco né povero per mantenersi nella mediocrità e non cerca pastori perché si accontenta d'esser gregge e nel gregge pensa un unico pensiero e un solo sentimento sente: «Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono uguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio»⁵³.

Ancora la folla: «Abbiamo sentito parlare anche troppo di questo funambolo; è ora che ce lo facciate vedere!»⁵⁴. Ma acclamando il funambolo, la folla non acclama forse il Superuomo? Parlando a tutti gli uomini come fossero ultimi uomini, e rimproverandoli per non aver saputo trasformarsi in superuomini, Zarathustra brucia il

⁴⁷ Ivi, *I discorsi di Zarathustra, Delle tre metamorfosi*, p. 24.

⁴⁸ Ivi, p. 25.

⁴⁹ Ivi, *Prefazione di Zarathustra*, § 5, p. 12.

⁵⁰ Ivi, § 3, p. 5.

⁵¹ Ivi, § 5, p. 12.

⁵² Ivi, *I discorsi di Zarathustra, Della virtù che dona*, § 3, p. 93: «Morti sono tutti gli dèi: ora vogliamo che il superuomo viva».

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, § 3, p. 8.

proprio desiderio di farsi *ponte*. La folla, come il *Candide* di Voltaire, sembra dire «*Tout cela est bien dit, mais il faut cultiver notre jardin*». Zarathustra non mostra agli uomini come si cammina sul filo sopra l'abisso, come si passa dal mondo delle idee al mondo della pratica. E la folla e ciascun uomo della folla, che della prova di realtà hanno bisogno, perciò plaudono al funambolo. Il funambolo comincia a librarsi su un cavo teso tra due torri. Ma ecco a rapidi balzi un pagliaccio dai panni multicolori, che con un salto lo sorpassa e gli fa perdere l'equilibrio. Il pagliaccio appare all'improvviso dinanzi al funambolo, come un'ombra. Magari come quell'ombra che Zarathustra sente di allontanare perché *troppo umana* e perciò sgradevole. Quell'ombra che abita l'uomo e lo completa, e gli permette di vivere in una dialettica di voci interiori. Quando però l'ombra diventa visibile, come un *alter* che all'*ego* si oppone in un conflitto morale insolubile, si rischia la follia. Si rischia di cadere nel vuoto.

Il funambolo cade nel vuoto e prima di morire confida a Zarathustra: «sapevo da un pezzo che il diavolo mi avrebbe fatto lo sgambetto»⁵⁵. E Zarathustra lo rassicura: «non c'è il diavolo e nemmeno l'inferno. La tua anima sarà morta ancor prima del corpo: così non hai più niente da temere»⁵⁶. Perdendo la vita, il funambolo dice sì al Superuomo. Ha fatto del pericolo il proprio mestiere, si è mosso a passi di danza lungo una corda tesa su un abisso per raggiungere il sole, e ha imparato a volere il proprio tramonto. Zarathustra assiste il funambolo nel passaggio alla morte. Con le sue mani vuole seppellirlo. Carica il cadavere sulle spalle e si mette in cammino. Incontra il pagliaccio della torre, che gli dà del pagliaccio e poi lo minaccia di saltargli addosso, degradandolo così al ruolo del funambolo. Incontra i becchini, che gli danno del becchino e lo deridono. Ma Zarathustra non perde l'equilibrio. Non si lascia più spaventare dalle ombre e continua a camminare. Assalito dalla fame e dalla sete come un predone, bussa alla casa di un vecchio con una lanterna e gli chiede da bere e da mangiare. Rispondendo agli istinti della fame e della sete, Zarathustra risponde ai propri bisogni di uomo. Di nuovo si mette in cammino. All'alba seppellisce il cadavere del funambolo nell'incavo di un albero per nascondere dai lupi, e si addormenta.

E tu, mio primo compagno, stammi bene! [...] ora prendo congedo da te, il tempo è passato. Tra un'aurora e l'altra è giunta a me una verità nuova. Non pastore devo essere, non becchino. E neppure voglio tornare a parlare al popolo; per l'ultima volta ho parlato a un morto.

A coloro che creano, che mietono il raccolto, che celebrano la festa voglio accompagnarmi: a loro voglio mostrare l'arcobaleno e tutti i gradini del superuomo.

Canterò il mio canto per gli eremiti solitari [*Einsiedler*] o sdoppiati [*Zweisiedler*]; e chi ha ancora orecchi per le cose inaudite, a lui voglio rendere il cuore greve della mia felicità.

Verso il mio scopo aspiro, sulla mia strada cammino; salterò oltre gli esitanti e i ritardatari. Sia la mia ascesa il loro tramonto⁵⁷.

Nel silenzio della foresta Zarathustra riesce a guardare dentro di sé. Nella piazza del mercato non ha trovato compagni per il suo viaggio verso il Superuomo. Solo un

⁵⁵ Ivi, § 6, pp. 13-14.

⁵⁶ Ivi, § 6, p. 14.

⁵⁷ Ivi, § 9, p. 18.

cadavere, ucciso dalla meschinità di un pagliaccio. Comprende così di non aver bisogno di convertire un intero gregge o di seppellire morti. Sui gradini screziati dell'arcobaleno può salire solo chi ha il passo leggero della danza. Chi, seguendo Zarathustra, se stesso e la propria ombra vuole seguire.

9. Alla «porta carraia» dell'attimo

La danza è leggera. Le catene sono pesanti. E trascinano il corpo verso il basso. Per superarsi, l'uomo deve perciò imparare a danzare nonostante il peso delle catene. Un compito difficile. Più difficile della prova del funambolo, che se non mette un piede in fallo, può camminare sulla corda tesa tra le due torri. E più difficile della prova del pagliaccio, che è capace solo di saltare l'uomo a piè pari.

Di ritorno dalle Isole Beate, Zarathustra vede, nel sogno d'un enigma, un nano seduto sulle sue spalle, che gli ricorda quanto sia inutile per l'uomo salire «verso l'alto», perché lo spirito di gravità lo fa ricadere a terra⁵⁸. Lo spirito di gravità è il *così fu*, il peso dello spirito cammello, il drago della morale con cui combatte lo spirito leone e il nano che schiaccia la volontà e la opprime coi suoi «pensieri-gocce-di-piombo»⁵⁹. Quasi ammalato, quasi agonizzante, Zarathustra è sul punto di dormire. Ma il *coraggio* lo scuote e lo ridesta, come un «assalto»⁶⁰. Da *cor-cordis*, il coraggio è un balzo nel cuore che fa superare all'uomo la più atroce delle sofferenze. È la «mazza più micidiale», che uccide il dolore e la compassione e la morte, perché dice: «Questo fu la vita? Orsù! Da capo!»⁶¹. E così Zarathustra al nano: «Alt, nano! [...] O io! O tu! Ma di noi il più forte son io –: tu non conosci il mio pensiero abissale! Questo – tu non potresti sopportarlo!»⁶².

Il nano non può sopportare *questo* pensiero dell'eterno ritorno, non può sopportare l'abisso. E quando Zarathustra, dinanzi alla «porta carraia» dell'attimo da dove si snodano davanti e dietro due infiniti e eterni sentieri, gli chiede⁶³: «credi tu, nano, che questi sentieri si contraddicano in eterno?», il nano semplifica l'enigma: «Tutte le cose diritte mentono [...]. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo»⁶⁴. Il nano resta «accovacciato» e «sciancato» sulla superficie della circolarità del tempo, mentre Zarathustra cerca di portarlo in alto⁶⁵. Nella prospettiva dell'*eterno ritorno dell'uguale*, il passato e il futuro sono contrari ma non si contraddicono nell'*attimo* che è il *punctum* e il simbolo della presenzialità, e anzi si richiamano vicendevolmente. Come *A* e *B* nella logica preposizionale della *Kritik der reinen Vernunft* (Ester Teil, Zweites Buch, §§ 1-2, A-B). E come il «potere» (*Du kannst*) e il «decito» (*Ich darf nicht*) nella Margherita in carcere del *Faust* di Goethe (Ester Teil, *Kerker*). Se il passato eternamente è la ripetizione di ciò che accadrà, il futuro eternamente non ripete che il passato nelle sue infinite configurazioni: «E questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna, e persino questo chiaro di luna e io e tu bisbiglianti a questa porta, di cose eterne bisbiglianti – non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta? – e ritornare a camminare in quell'altra

⁵⁸ Ivi, *La visione e l'enigma*, § 1, p. 190.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, § 1, p. 191.

⁶² Ivi, § 2, p. 191.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, § 2, p. 192.

⁶⁵ *Ibidem*.

via al di fuori, davanti a noi, in questa lunga orrida via – non dobbiamo ritornare in eterno?»⁶⁶.

Ma questi pensieri inquietano anche Zarathustra e la sua visione si fa più cupa. Sente un cane «ululare», e si ricorda di un'altra volta in cui da bambino sentì un cane ululare a mezzanotte e ne ebbe pietà⁶⁷. Non c'è più il nano, non c'è più la porta carraia e neppure il ragno. C'è però un uomo che giace a terra. Zarathustra sente il cane ululare di nuovo e «urlare aiuto»⁶⁸. E per la prima volta sente un cane «urlare aiuto a quel modo» e vede ciò che non aveva mai visto⁶⁹. Vede se stesso nei panni di un giovane pastore con un serpente nero che gli penzola dalla bocca. Il serpente è il simbolo della circolarità dell'eterno ritorno, che turba Zarathustra.

Lo turba perché la teoria dell'eterno ritorno ha due possibili interpretazioni. Secondo l'interpretazione pessimistica, che porta all'estremo la sofferenza della verità metafisica e costringe l'uomo tra le catene della sua legge eterna, se tutto ciò che è già accaduto dovrà in eterno ripetersi, allora la volontà che crea non crea niente di nuovo, perché tutto ciò che crea è già stato creato infinite volte e non solo una volta. Secondo un'altra interpretazione, che mi sembra la più adatta al pensiero di Nietzsche, ogni scelta e ogni azione sono novità assolute che si eternizzano, nel senso che ogni superamento di ciò che è stato ed è non si esaurisce nel tempo della vita presente, come vorrebbe il nano, ma eternamente ritorna. Eterno è ogni attimo, eterno tutto ciò che è generato dalla volontà di potenza. Chi crea, crea infatti un frammento di eternità.

Nella *Visione e l'enigma*, Zarathustra prova all'inizio a strappare il serpente dalla bocca del giovane pastore. Ma non ci riesce, e grida «Mordi! Mordi! Staccagli il capo! Mordi!»⁷⁰. Il morso non è infatti che l'attimo deciso e reciso *dall'uomo* che si eternizza. Il pastore che morde, stacca la testa del serpente e si trasforma: «Non più pastore, non più uomo, – un trasformato, un circonfuso di luce, che *rideva!* Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come *lui rise!*»⁷¹. È il riso del fanciullo che in un *attimo* crea un mondo nuovo ed eterno.

Nietzsche supera così la metafisica, perché supera *l'essere*. E ricongiunge il divenire all'*essente*, e così dice dell'unico possibile divenire che esiste dopo la mancata esistenza dell'*essere*. Siamo infatti lontani da Parmenide e da Platone⁷². Questa ricongiunzione accade proprio nell'attimo, in cui l'essente e il suo divenire si compenetrano nell'estasi del tempo. Nel senso che nell'estasi il tempo si sospende. E nel senso che l'attimo è un *nunc* che viene dal passato e nel futuro subito precipita, diventando accrescimento del passato: accrescimento del diritto e del torto, del bene e del male nella morale, del giusto

⁶⁶ Ivi, § 2, p. 192.

⁶⁷ Ivi, § 2, p. 193.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi, § 2, p. 194.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² E anche lontani da M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. e presentazione di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze (1968) 1986 (rist.), pp. 191-246, che in Nietzsche vede *l'evento*, ciò che nasce dall'*essere*, e non *l'essente*, che per logica ontica non presuppone l'essere, e nasce da un altro o da altri *essenti*. Sull'*essere* come *valore* in Nietzsche, che così diventerebbe suo malgrado l'esponente d'una metafisica irrealista, sulla cui discussione non ho niente da dire perché ogni metafisica è estranea alla mia ricerca, M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura e con postfazione di F. Volpi, Adelphi, Milano (1961) 2018 (nuova ed. ampliata), pp. 745-808. Su questa discussione, D. Campanale, *Nietzsche. La metafisica nichilista come sapere dell'essere in quanto valore*, Giuseppe Laterza, Bari 2012.

e dell'ingiusto nello Stato. E nel senso, infine, che si può fare come gli stolti o come il nano: rimaner fermi sotto la porta carraia dell'attimo, senza muovere alcun passo nel sentiero del passato né in quello del futuro.

10. Verso il «grande meriggio»

Zarathustra siede su un sasso davanti alla caverna e con uno stecco disegna sulla terra il contorno della propria ombra. Ma un'altra ombra vede oltre la propria ombra. È un indovino, «il predicatore della grande stanchezza», che insegna il pessimismo e la dottrina della compassione: «Tutto è indifferente, nulla vale la pena, il mondo non ha senso, il sapere strangola»⁷³.

Zarathustra sente allora un «grido d'aiuto, il grido di un uomo, che forse giunge da un mare di tenebre»⁷⁴: è l'uomo superiore che lo cerca e lo chiama. Si mette così in cammino tra i monti e le foreste. Dove incontra strani personaggi, tra cui due Re nostalgici dell'antica forza guerriera, l'uomo di scienza che ha dedicato la sua vita allo studio del cervello della sanguisuga, il Papa rimasto inoccupato dopo la morte di Dio, il Mago illusionista, l'Uomo più brutto, che ha ucciso Dio per uccidere il testimone super-invadente e super-compassionevole della propria bruttezza, il Mendicante volontario, un predicatore di umiltà e sentimenti universali che agli uomini preferisce le proprie mucche. E anche incontra la propria ombra, che si slunga sulla strada, e ne ha paura. Parlando con l'ombra, Zarathustra incontra in effetti Nietzsche.

Se l'ultimo uomo appartiene al passato, l'uomo superiore è l'incarnazione dell'uomo contemporaneo, infelice perché sa che i propri valori sono solo antiche illusioni.

Zarathustra esorta quindi gli strani personaggi ad attenderlo nella caverna ed elogia la loro tristezza e il loro auto disprezzo. È dal caos interiore, rappresentato dal carro di Dioniso infiorato di mandorle e dalle Menadi seguito, che nasce la possibilità di un futuro per l'uomo. Uscendo poi dalla caverna, splendente come il sole al mattino, Zarathustra invoca di nuovo il sole e come nella *Prefazione* gli chiede cosa sarebbe la sua felicità se non avesse coloro per cui risplende⁷⁵. L'invocazione della fine richiama l'invocazione dell'inizio. Ma qui Zarathustra si interrompe e chiede al sole: «se essi rimanessero nelle loro camere, mentre tu già sei sveglio e vieni e distribuisi i tuoi doni: come ne sarebbe incollerito il tuo orgoglioso pudore!»⁷⁶. Non sono gli uomini superiori i compagni di Zarathustra e non sono loro la via verso il superuomo. Il superuomo ha sempre dinanzi a sé un non-ancora. È anzi il non-ancora dell'uomo che già è. E alla realtà preferisce il regno delle possibilità: «La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*»⁷⁷.

Una nube d'amore s'annida improvvisa sulla testa di Zarathustra che, con la mano persa tra ali battenti d'uccelli, tocca una folta criniera calda. Un mansueto e dolce ruggito di leone lo sorprende. Ecco il segno. Ecco la trasformazione del cuore. Il leone che ride indica che il tempo è maturo: «i miei figli sono vicini [...], la mia ora è venuta»⁷⁸.

⁷³ Così parlò Zarathustra, cit., *Il grido d'aiuto*, p. 292.

⁷⁴ Ivi, p. 293.

⁷⁵ Ivi, *Il segno*, p. 394.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Ivi, *Prefazione di Zarathustra*, § 4, p. 8.

⁷⁸ Ivi, *Il segno*, p. 397.

Questi eventi accadono nel tempo dell'immaginabile: «Tutto ciò durò a lungo o anche poco: giacché, a dire giusto, per simili cose sulla terra *non esiste tempo*»⁷⁹. C'è infatti un tempo in cui l'uomo si riappropria del suo destino che sente come il destino del mondo. E non è un tempo misurabile in ore o minuti o secondi, come il tempo dell'intelletto. È un tempo, fatto di immagini, che non conosce la serialità dei numeri. È il tempo dell'anima e della compresenza, in cui la libertà è infinita. Un non-tempo che sospende la cronologia del tempo. Questo non-tempo è per Nietzsche il «*grande meriggio*»⁸⁰. A mezzogiorno il sole raggiunge il punto più alto del suo corso. I suoi raggi cadono perpendicolari sulla terra e l'ombra si accorcia fino quasi a sparire. Zarathustra ha esperienza del meriggio, ma non è questa la sua costante dimensione. Perciò cerca di sfuggire alla propria ombra, sapendo di non poterle sfuggire per sempre, sapendo di doverla con malvagità *integrare*. La lascia ad attenderlo nella caverna, dove poco dopo la ritroverà. Ma in quel non-tempo in cui la libertà è infinita perché mancando l'ombra, con il sole a picco, manca la percezione del tempo, e Zarathustra è abbagliato dai lampi del possibile.

Intanto gli uomini superiori nella caverna si sono svegliati e in corteo vanno incontro a Zarathustra per salutarlo, ma il leone dalla folta criniera li sente e li spaventa con un ruggito selvaggio. Gli uomini superiori fuggono via. Zarathustra ha superato la prova, non ha ceduto alla tentazione dell'indovino, il suo disprezzo ha vinto il sentimento della compassione: «Il mio dolore e la mia compassione – che importa tutto ciò! Forse che miro alla *felicità*? Io miro alla mia *opera*!»⁸¹.

Così parlando, Zarathustra si rende opera di se stesso e diventa eternamente diverso da ciò che prima era. Tant'è che l'appellativo *uomo* non gli si addice più. Si è trasformato nel prodotto della propria volontà. E il leone che ride annuncia che Zarathustra è un fanciullo ormai, un fanciullo che crea ciò che eternamente torna nell'uguaglianza degli archetipi. Non importa se archetipi della psiche e dell'anima, come la spavalderia che il signore sente sullo schiavo e l'umiliazione che lo schiavo sente nei confronti del signore – per questo disquilibrio Apollo *adiuvans* contro Dioniso – o se archetipi sociali, come la morale e il diritto e lo Stato nella loro forma formante e con la loro distinzione tra il torto e la riparazione del torto.

*Das Leben des Rechts und der Politik ist eine Voraussetzung
der Sittlichkeit oder die Liebe unter Männern wer kann Kinder werden.
Das Sein ist Veränderung: von Seiend zu Nicht-Seiend
in die Philosophie der Ewige Wiederkehr des Gleichen.
Ein Abschied für immer, Parmenides und Platon.*

⁷⁹ Ivi, p. 396.

⁸⁰ Ivi, p. 397.

⁸¹ *Ibidem*.

Giulia Benvenuti, *Dalla caverna al sole: essenti, diritto e morale nella simbolica di Nietzsche*.

in C
Sehr breit
Cb.
(feierlich)
pp p f mf f
immer breiter
p f f cresc. - -
ff ff

R. Strauss, *Also sprach Zarathustra*, Op. 30, Frankfurt am Main 1896.