

L'ENIGMA E LA CADUTA BATAILLE, NIETZSCHE E IL DRAMMA DELLA PAROLA

di Massimo Di Leva

“A voi temerari della ricerca e del tentativo, e a chiunque si sia mai imbarcato con ingegnose vele su mari terribili, –a voi, ebbri di enigmi e lieti alla luce del crepuscolo, a voi le cui anime suoni di flauto inducono a perdersi in baratri labirintici...”
Friederich Nietzsche.

“Tutto il resto è silenzio...”
Georges Bataille.

“Si cerca di abbindolarci presentandoci come pensieri i turbini violenti di un’anima rattristata”¹. All’unisono risiedono in queste parole la più acuta penetrazione dello spirito poetante e il più grossolano fraintendimento del suo volere. È l’atto stesso del presentare che inficia il proponimento e proprio là dove al desiderio di porgere, di “donare”, essenziale ad un animo esultante, che deve offrire all’altro ciò che ha inteso, di cui è pervaso, si sovrappone, in modo del tutto arbitrario e cieco, la volontà di “...scovare, descrivere, persuadere”². Non vi è nulla di più estraneo al gesto letterario dell’arte retorica della persuasione; ogni possibile movimento maieutico, con tutto il carico di ipocrisie che ad esso sempre si accompagna, si scioglie sotto l’azione dolorosa di un linguaggio “febbrile, amaro”. In questo fermento sofferente, la parola invoca la propria rigenerazione; chiede di farsi nuova, non solo per ciò che può dire all’altro, ma anche per ciò che può dire a se stessa, in quanto parola, in quanto espressione pietrificata di un originario sostrato vivente; implora, in ultim’analisi, l’infrazione di questa codificazione morta, o quantomeno moribonda, in cui ogni termine non è altro che un comodo rifugio attraverso il quale mettersi al riparo dalla notte del pensiero, dalla straziante disperazione dell’ignoto. In questa siamo gettati dal nostro umano, troppo umano, bisogno di dominare ogni aspetto della realtà fino al di là del possibile, dalla necessità, a noi vitale, di tracciare il limite oltre il quale non dover mai andare... non poter mai andare, avendo quest’ultimo l’estensione infinita di un Dio. Così il cerchio si chiude e al suo interno l’uomo è al riparo da “ogni imprevisto e [dal] tumulto inestricabile dell’esistenza”³. Ma se da un lato, l’uomo può in questo modo non soccombere all’angoscia dello sconosciuto, dall’altro, la parola, che in esso trova il suo nutrimento, perde vigore, soffoca. E con la parola deperisce l’esistenza stessa la cui verità sta nell’attingere la propria energia, accrescendosi, in quel fondo abissale che si apre sotto di essa e che, solo, la completa destinandola alla sua perpetua incompiutezza. Qual è il suo senso se non “vivere per poter infine morire, soffrire del gioire, gioire del soffrire, parlare per non dir nulla. Il non è il termine medio di una cono-

scenza che ha per scopo –o per negazione del proprio scopo– la passione del non sapere⁴. È questo non sapere, la coscienza dell'inconoscibile e del suo non-senso che trascina con sé il noto, a stabilire ora il perimetro del campo in cui si gioca la partita di un'esistenza disincantata e che si chiama morte. Suprema rappresentazione dell'annullamento del pensiero, nel donare all'uomo il senso della sua inequivocabile finitezza, essa è il punto di non ritorno della riflessione in quanto tale, il baratro in cui perpetuamente sprofonda il suo compiersi logico. Da questa crepa infinita che si apre tra me e me, tra il mio "essere" ego cogitans cui si aggrappa ogni mia speranza di sopravvivere e il mio "dover essere" corpo giacente al limite della vita nella fossa che il pensiero stesso mi ha scavato, emerge inquietante un silenzio assoluto, che gela. È il silenzio invocato, voluto, che acuisce la scissione, e al contempo la liquefa insediandovisi, tra il mio essere un magma incandescente che mai si arresta, correndo il rischio al minimo rallentamento di solidificarsi in un assetto stabile, e il consolidarsi totemico della *mia* verità in una forma di per sé universalizzante. È un rapporto complesso quello che il silenzio fa emergere tra pensiero e parola. Esso stesso parola, lo è in una dimensione altra che manda in rovina ogni edificio che pretenda di fondarvisi e di riscoprirvi non un senso qualunque, ma //senso, il senso del tutto. Ed è così che "fingendo di tacere il senso, essa dice il non-senso, scivola e si cancella essa stessa, non dura, tace a sua volta, non come silenzio ma come parola"⁵. Luogo dell'incomunicabile, compie l'incompibile nel totalmente proprio dell'essere più profondo, del profondo stesso. Questo silenzio è silenzio del pensiero. Non del pensare quotidiano, bensì della sua forma pietrificata, silenzio del discorso filosofico.

Il legame tra fondazione della verità per le parole e bisogno di sopravvivenza è poco visibile, ma esiste. È la necessità di esplicitare la propria fede nella permanenza ed uscirne assicurati. La filosofia (e con esse la conoscenza tutta) ha da sempre assunto questo compito: dare all'esistenza la sua ragion d'essere per sfuggire all'agonia del suo non-senso e non morir folle. Ma questa finzione necessaria ha perso il suo senso originario ed è divenuta la prigione in cui agonizzano l'individuo e la sua libertà, il singolo e la sua verità. Divenuta mezzo di dominio, essa si è rivolta contro se stessa, mancando in maniera deviata al suo dovere. È per questo che è necessario invocare il silenzio, come un grido di libertà –libertà da una verità di cui si ride, nella quale "L'esplosione del riso è quel quasi niente in cui precipita assolutamente il senso"⁶. Ordinare il caos che ci avvilisce e che, ad ogni istante, scorgiamo nelle profondità del nostro essere. Ecco l'imperativo categorico al quale la ragione si sottomette per non annullarsi, per non perdersi. Ma qui, perdere la ragione, entrare –o ri-entrare, se si vuole– in quella follia *genetica*, che ci costituisce, non assume alcun senso negativo, anzi, è la meta da prefiggersi. La "tartuferia della scientificità" sta nel "falsificare cose e pensieri a cui si è giunti per altra via, operando un falso compromesso tra deduzione e dialettica"⁷. È in questa necessità di sistema che l'uomo manca a se stesso. Nel chiudere il cerchio, egli si mutila, ammutolisce, ferma la porta che apre sul profondo, si addomestica, pietrifica, si rende *insensibile*. Così l'interrogare s'afferma come filosofia dell'insensibilità e *finge* –finge di non vedere.

“Diffido di tutti i sistematici e li evito. La volontà di sistema è una mancanza di onestà”⁸.

A determinare tale diffidenza, non è soltanto la rigidità dei presupposti⁹, bensì la volontà di chiudere, formare, compiere ciò che non può essere mai chiuso, formato, compiuto. Riso, silenzio, grido: ecco le forme della verità! Quel grido chiede la morte, che è morte del pensiero filosofante, conoscitivo, ed auspica sommamente di ottenerlo. “Il silenzio”, infatti, “non è niente se non mette fine almeno per un’istante al pensiero”¹⁰. È in ciò che risiede il significato intimo del tema che stiamo trattando. Il silenzio di cui parliamo non è il tacere di chi afferma che l’unica verità vive del non parlare, ideale ascetico per ritrarsi dal mondo, bensì il pudore di ogni discorso che voglia “... scovare, descrivere, persuadere”. Il valore profondo dell’*esperienza interiore* sta all’estremo rispetto a dove lo colloca Sartre. D’altra parte, l’autore di *Questioni di metodo* –il sistematico dal “*pensiero lento*”¹¹ che auspicava un’affermazione del marxismo come dottrina euristica e, al contempo, filosofia concreta, proponendo a tale scopo un recupero della ragione analitica di tipo positivistico propria delle scienze naturali, attraverso il quale pronosticava il raggiungimento di un solido sistema– non avrebbe mai potuto comprendere, né tanto meno accettare, il bisogno di precarietà che chiedeva ancora una volta il martello. Questi non poteva che giudicare come “inutilizzabile” un’esperienza che vuole esserlo, là dove le si chieda di svelare una verità qualunque e di dimostrarla. Di questa verità istituita, è l’oligarchia delle coscienze potenti a generare il senso per tutti gli altri. In questo movimento d’abdicazione sembrerebbe affermarsi il potere per alcuni di giungere alla verità per vie non da tutti praticabili. Il frutto della verità viene servito ad una mensa di beneficenza, che dona ad ognuno secondo la magnanimità di chi *sa*. Alla tavola del senso, è la tensione tra forte e debole a garantire la stabilità della credenza. *La verità non esiste*, ma in casa sua ognuno può riposare.

“La fede nella verità comincia col dubbio su tutte le ‘verità’ fino allora credute”¹², dal momento che la verità può sopportare solo per brevi periodi la luce della ragione, poiché offesa dalla freddezza di questa, appena sfiorata, svanisce. L’unica verità, nel senso comune che tale termine assume, meno peritura a poter essere affermata è la continua rigenerazione della verità. È la verità del caos, che inghiotte il fondo su cui poggiano tutte le altre. È il fondo della caverna che si dilata sotto i colpi del divenire. La verità svanisce continuamente nella proiezione delle sue ombre, ma, “dietro ogni caverna, una caverna ancora più profonda –un mondo più vasto, più strano, più ricco al di sopra di una superficie, un abisso sotto ogni fondo, sotto ogni ‘fondazione’”¹³. Il nuovo filosofare è un cammino avventuroso che non cerca la luce, ma ama i meandri; invece di uscire dalla caverna alla luminosità del giorno della ragione, il suo scopo è di inoltrarsi ancora più a fondo e in ogni nuovo fondo, là, dove non vi è più luce... sempre più in fondo... eternamente più in fondo. La verità non è luce che si contrappone alle tenebre... “la luce [lo splendore della verità del Verbo] splende nelle tenebre [il mondo decaduto del “non-vivente”¹⁴], ma le tenebre non l’hanno accolto”¹⁵... la verità non illumina. La verità è illuminata, là dove illuminazione è creazione –un far venire alla luce, parto gene-

rativo del mondo nella passione del genio, “*natura che genera oppure mette alla luce*”¹⁶. In questa dimensione ulteriore, egli procrea e partorisce, da quel *caos che ha dentro*, una *stella danzante*. E danza la verità al suono di una musica leggera, che vibra delle armonie del profondo. Far venire alla luce è far emergere il generato dal luogo in cui è avvenuta tale generazione –le profondità in cui risiede il primordiale, l’informe, quel sentiero senza nome delle passioni della volontà, che resta in un’oscura illuminabile invisibilità. La verità non è. Affiora come il tratto non marcato del gioco tensionale tra chiari e scuri. È lotta tragica che si attua in un movimento lento e sensuale, nel *pathos* opposizionale delle forze contrapposte. La verità esplode come il riso di Zarathustra, che è solo di Zarathustra e non può essere compreso –folle Zarathustra agli occhi del mondo– se non in un vissuto, non empatico, ma simpatetico. Mai, dunque, identificazione, ma accordo intimo che s’istituisce oltre ogni fondazione. Solo dopo la creazione della pienezza, attuata da me nella parola del profeta, si costituisce l’unità, che, a quel punto, è da sempre e sempre sarà. Il caos originario rivive in una parola vuota che si perde in se stessa in un’eco, rivelante la profondità da cui emerge perdendosi. È la parola profetica, quella poetica, come “via in ogni tempo seguita dal desiderio che l’uomo avverte di riparare all’abuso da lui fatto nel linguaggio”¹⁷. È la parola che nulla afferma, tace e, così facendo, vive. La parola, sostegno del vero, inizia così il suo giro attorno alle possibilità dell’indistinto ed è così che, nell’apertura alla pluralità, gioca l’attuazione della verità, in una serie di rivolte successive. Ogni uomo è maestro d’ogni verità; egli illumina col bagliore del suo *pathos* l’intimità del tutto, facendone fuoriuscire i simulacri della realtà. In essi è la necessità del nostro esistere. Nella loro apparenza, essi fingono la stabilità ed affermano la verità, come dissimulazione di se stessa: essa, per essere tale, deve conoscere la propria radice, ma, in realtà, la nasconde, recitando il monologo della propria eternità che rassicura l’umile. Ma è pura e semplice apparenza, la cui validità alberga nel silenzio. Silenzio della riflessione, dunque, e non del pensare, silenzio del discorso e non della parola.

È bello insieme tacere,
più bello insieme ridere...¹⁸

La parola arretra. Si vede impotente a dire –o troppo potente. Si rifugia nell’incomunicabilità per sfuggire all’onta della tirannia, che potrebbe offrirle solo il senso pieno del suo fallimento. Essa vuole educare. Ma non alla verità, bensì alla ricerca di essa. È così che la mano –quella stessa mano che in alcuni strangola nell’atto del benedire– coglie la sua vanità nell’agire¹⁹ e si ritrae, lasciando il posto ad un grido che incita, in cui confluisce tutta la necessità di soccorrere l’altro in pericolo. È il traboccare di un cuore innamorato. “Tutto in me –buono o cattivo– gridava da dentro di me, fuso in un sol grido”²⁰. In questa potenza che emerge *da dentro di me*, la mia stessa volontà è presa in un movimento in cui il “me” è annullato, subisce un’azione... *tacendo*. In questa silenziosa “affermazione non positiva”²¹, il grido chiama le coscienze all’unica verità che può insegnare: il cammino verso la luce percorre un sentiero solitario. Così chiama

alla vera luce. Una volta spezzata la nera oppressione di ciò che strangola, l'uomo risorge, "non più pastore, non più uomo – un trasformato, un confuso di luce..."²². Tale si mostrò il Nazareno sul monte Tabor²³. Con questa trasfigurazione, secondo la tradizione esegetica, il figlio dell'uomo, che, attraverso l'annuncio divino²⁴ viene proclamato il Cristo, l'unto del Signore, riceve dinanzi ai suoi discepoli la propria missione: portare a compimento la legge (rappresentata da Mosé) e la profezia (rappresentata da Elia). Ma è compimento? Non sono affatto casuali, nell'episodio dello Zarathustra ricordato, le connotazioni del protagonista. Il "giovane pastore" sta per essere strozzato dal serpente, simbolo di una nuova codificazione (compimento) oscura, nera. Zarathustra si pone così come colui che, col suo grido, libera il "buon pastore" dal suo compito, dal compimento affidatogli dal nero serpente della tradizione occidentale, che dal cristianesimo ha tratto il suo istinto alla pietrificazione linguistico-legislativa²⁵. Una volta morso il serpente della conoscenza legiferante, il "buon pastore" è liberato anche dal suo titolo di morte²⁶. È così elevato ad una nuova trasfigurazione, in cui vince come colui che spezza le tavole della legge e non come colui che le compie. Il cammino del distruttore è un sentiero solitario che guida altrove, un rituale di morte in cui si giunge al sacrificio di ogni certezza, di ogni verità. Solo nel silenzio di ogni singola coscienza può rinascere un senso nuovo alla verità stessa. L'ambiguità del segno non deve confondere; la morte qui non chiama ad una resurrezione, ma ad una nuova nascita, ad un nuovo corso. Al riparo da ogni fanatismo, essa insegna ad essere "diffidente verso tutte le parole"²⁷, verso ogni affermazione esauriente, all'estremo, verso il silenzio stesso come sapere al di là del sapere. Conduce al ricongiungimento, irrinunciabile ad una vera conoscenza, tra volere e pensare, tra essere e sentimento dell'essere. Ma cosa dobbiamo volere?

Amare e tramontare²⁸.

Per non divenire *impotenti farisei* e nel tramontare, passando, entrare nella notte, nell'oscurità del profondo, là dove non vi è più un senso, ma una pluralità di sensi, a volte inconciliabili, che attestano il caos originario che siamo. Diffidare, dunque, di tutte le parole. Diffidare del silenzio stesso. Gridare per non dire. Ridere e danzare.

Il vecchio: «Oh amico! Tacere e ridere – è ora questa la tua filosofia?»
Pirrone: «Non sarebbe la più cattiva»²⁹

Ma cosa rappresenta allora il "testo" nel momento in cui si invoca il silenzio dell'individualità, vale a dire l'annullamento dell'autorità legiferante del singolo di fronte alla comunità? Se è vero che "non si ama più abbastanza la propria conoscenza appena la si comunica"³⁰, qual è il sentimento che spinge a passare dall'annuncio gioioso, anche se già incrinato, alla codificazione scritta, che porta sempre con sé il pericolo della pietrificazione? Ancora una volta gioca e vince l'esuberanza dell'esultare e del donare. Il rifiuto della comunicazione della verità è silenzio. Ma quel silenzio chiede di essere urlato il più lontano possibile, correndo anche il rischio implicito di essere stra-

ziato. Colui che dona, se vuole mantenersi fedele al suo gesto, deve rifugiarsi in un'equivoca *comunicazione indiretta* in cui si attira l'attenzione dell'altro senza affermare cosa sia vero, ma "*inducendolo così a trovare da sé la verità*"³¹. Con questo gesto, egli mette, però, a repentaglio il suo darsi nel testo, in quanto quest'ultimo non solo contiene una comunicazione indiretta, ma lo è esso stesso, essendo di per sé muto. Priva di un secondo polo chiarificatore, la parola è lasciata in balia del lettore. Ma è evidente che ciò non ha alcuna importanza, anzi è proprio in virtù di questa ambiguità che il testo assolve al suo scopo, come luogo della fuga da ogni autorità. Esso dice e tace al tempo stesso. In ciò è la sua incompiuta perfezione. L'*"immensa impossibilità di parlare"*, il silenzio della parola, non è il silenzio del discorso. Essa, "*bella e agghiacciante*", genera "*compassione*" e strazia, là dove rappresenta la nostra stessa impossibilità di dire senza correre il rischio di incrociare lo sguardo meduseo del lettore incapace. "Il parlare, anzi il pensare, mi è odioso: non odo forse, dietro ogni parola ridere l'errore, l'immaginazione, lo spirito dell'illusione?"³². È qui il punto! Il testo si condensa in una parola che non afferma alcun pensiero al di fuori di quello che la svuota di ogni senso. E la parola si fa *canto* che esplose involontario e, sfondando i limiti del possibile, procede verso l'abisso dell'infondato, "essa stessa pegno della sua morte"³³. Ne risulta il bisogno assoluto, che il testo possiede, di essere letto dalla persona adeguata, cioè da colui che, colto questo stesso bisogno, si faccia carico del suo pericoloso compito, che, naturalmente, egli deve individuare come l'unica via valida verso la verità che gli sia presentata. Comprendendo ciò, egli è già pienamente nello spirito del testo silenzioso, che chiede quella "promiscuità carnale"³⁴ tra autore e lettore in cui il gesto del ripensamento si fa sottile metafora della sessualità: l'arretramento autoriale e la lettura manipolante danno luogo a quella reciproca perdita di sé che prelude alla fusione erotica al culmine della quale l'individualità resta come traccia in lontananza, punto di sostegno non accentuato di un dialogo appassionante in cui la comunicazione non è fatta di parole, ma di densi silenzi per i quali si rimane in ascolto dei bisogni più profondi dell'altro, facendoli propri e rendendoli, modificati, ad un nuovo movimento di perdita. In questo rovesciamento ondulatorio, che richiama non solo l'immagine del coito, ma anche quella del mare (avente non poca importanza, soprattutto in Nietzsche), il luogo del testo s'apre allo spazio della comunicazione come spazio dell'attesa, spazio dell'incontro silenzioso degli amanti, dell'onda e della riva: l'autore, in cerca di "*un'anima abbastanza profonda*" con la quale entrare in comunicazione, e il lettore, pronto a perdersi nella selva di una parola che atterrisce, ma in cui solo può ritrovarsi, "resi l'uno all'altro, l'uno per l'altro, alla sola vertigine della presenza"³⁵. A volte silenziosa, a volte troppo rumorosa, tale presenza mi riporta a me continuamente. Nel confronto che nella lettura s'apre tra due indistinti, emergo a me stesso attraverso il dire dell'altro, mi riconosco nelle sfumature del suo parlato, mi rifletto nella sua esperienza. Nel dialogo col testo, precipito io stesso nell'esperienza di me, scoprendomi. Rivivo me stesso, *mi vivo* e, cogliendo il caos che mi abita, mi rendo alla sua verità, *mi...* mi realizzo. Siamo oscuri a noi stessi. Ecco perché "uno solo ha

sempre torto, ma con due comincia la verità”³⁶. Qui, però, essa non aspira all’universalità. Illusione necessaria, essa si muove sul duplice piano della comunità e della comunione. E nella comunione si disvela come verità del me, che *finge* solo nella relazione comunitaria dell’io-tu. Sogno della ragione in cui l’evidenza celata del profondo e nel profondo emerge alla verità del segno, essa, che nel suo essere sogno, annuncia la morte apparente –il sonno– della verità stessa, come essenza infondata del pensiero, dice l’indicibile... il terribile... il mostruoso che risiede negli abissi oscuri del proprio e che solo attraverso la maschera rassicurante dell’immagine-parola familiare può mostrarsi. È l’*unheimlich*... il pensiero ne morirebbe!

E questa parola, come abbiamo visto, continua a dire anche quando si persuade della sua vacuità. E proprio in questa vacuità si ridesta.

È orgoglio degli uomini attuali il fatto che nulla di loro si possa intendere se prima non è stato deformato e svuotato di contenuto...³⁷.

La parola chiede di essere strappata al museo, cui la destina un’ammirazione vuota che avvizzisce, deforma e svuota. Eppure, è proprio a questa deformazione, a questo svuotamento che auspica primariamente. Essa si deforma, si trasforma; è formata da un deformare conformante, che è l’atto stesso della lettura come reviviscenza, perpetuo atto di conformazione, e doppia: conformazione della parola al vissuto (profondo) e del vissuto alla parola. In questo, essa, espressione/corpo di un sentimento perdurante e perturbante, vive e muore nel gesto della disarticolazione.

Deformazione e svuotamento fanno appello all’estrema spersonalizzazione del testo, che è vissuto, o meglio, *un* vissuto, e alla sua lettura come essenziale esperienza ri-vissuta, che è, allo stesso tempo, ragione del suo sopravvivere al di là di se stesso, oltre il limite che esso stesso si pone, che è in quanto atto passato. La lettura del testo si fa azione autoriale... autorevole. Il lettore diviene testo egli stesso. Si scrive come testo. Riscrive il testo. E così come ogni comprensione testuale necessita un’unità di tradizione che ne permetta la traduzione, così il lettore –interprete– si scopre proiettato nell’altro come proiezione di sé. La lettura si compie nell’esperienza, che spinge oltre se stessi. In questo, è però, un ricominciare a vivere nuovamente nel proprio proiettarsi verso il futuro. Quello stesso futuro che non è “il prolungamento di me stesso nel tempo, ma il verificarsi di un essere che va più lontano superando i limiti raggiunti”³⁸.

Pur tuttavia, svuotamento e deformazione non costituiscono il fine ultimo della parola; se altrimenti fosse, l’atto della lettura non sarebbe più un ri-vivere, ma un vivere di punto in bianco, che annullerebbe il testo in quanto tale, dissolvendo ogni sua ragion d’essere. Al limite della parola, vi è la necessità di trasmettere, poiché se l’atto della lettura richiede una volontà di ricevere, quello della scrittura si fonda su una volontà di porgere, che determina una relazione di scambio in cui ciò che conta non è più semplicemente il messaggio, ma anche, e soprattutto, quello che da quest’ultimo si ottiene, il modo in cui con esso si agisce. Alla luce di ciò, l’atto deformante acquista una sfuma-

tura nuova in cui si riconfigura. Appare come quel “ruminare” a cui ogni seria lettura deve accompagnarsi e che pretende la triturazione, lo sminuzzamento, la riconfigurazione di un contenuto il cui apporto nutritivo rimane sempre intatto. Il nutrimento di uno spirito elevato, il pane e il vino³⁹, si fanno nel “corpo” del testo presenza dello spirito totalmente umano che risiede nel “verbo” zarathustriano e che chiede di essere issato sull’altare sacrificale, divorato, metabolizzato, di divenire sangue del *nostro* sangue, corpo del *nostro* corpo... eppure altro sangue e altro corpo... nostro e non di altri, in un movimento di superamento continuo e continua assimilazione. Ecco il senso profondo dell’insegnamento. “Ed ora vi ordino di perdermi e di trovarvi, e solo quando mi avrete tutti rinnegato io tornerò tra voi”⁴⁰.

Ma come perdere Zarathustra? Lo Zarathustra che parla? Che ci parla? Come conciliare l’arretramento dell’autore e la libertà di manipolazione del lettore in una parola che, come abbiamo detto, si fa testo e in questo farsi testo s’apre la strada a quella codificazione pietrificata che cerca col martello d’infrangere? Lo stile di Nietzsche è una risposta esemplare a tutti questi inevitabili interrogativi. Si è discusso a lungo e, spesso, a sproposito, su tale stile. Di volta in volta, si è posta la questione in termini di sistematicità/problematicità, sistematicità/asistematicità, fino all’estremo, filosofia/non-filosofia. Vi è chi ha cercato di sottolineare l’unità dei testi, chi ne deprecava la contraddittorietà, chi da questa traeva l’impronta del genio, chi tentava di mettere in evidenza il continuo ritorno (quasi sintomo di un bisogno intimo) alla scrittura sistematica. Ora, sebbene egli abbia, a volte, offerto il suo pensiero attraverso un discorso chiaro e lineare, non vi è dubbio che la forma del suo filosofare sia il “frammento”, che, di volta in volta, prende forme diverse: più o meno lunghi aforismi, parabole, sentenze, intermezzi. In questa “poetica del frammento”, il pensiero viene riconsegnato alla sua originarietà. Senza forzature, senza abbellimenti, esso viene proposto come testimonianza dell’indistinto in cui si genera e di cui rappresenta una delle molteplici facce, uno degli infiniti istanti che lo compongono nel suo eterno fluire. “L’aforisma, la sentenza [...] forme dell’eternità”⁴¹. Essi non pretendono mai di essersi compiuti una volta e per tutte, ma eternamente si ri-compiono sotto l’occhio creatore del lettore. Tessere qualunque del mosaico, d’innomerevoli mosaici, chiedono di essere continuamente ricollocate nel luogo che spetta loro nel qui e nell’ora. All’esplosione della pietra, i frammenti stanno lì a testimoniare ciò che prima era un solido tutto, e che lo è ancora, ma senza più un principio né una fine, un sopra o un sotto. Aforisma, parabola, sentenza, non sono altro, quindi, che il riconoscimento di un’esplosione originaria, dell’eterno gravitare di un tutto in frantumi⁴². Forma condensata dell’essenziale, ogni residuo resta sospeso, mi sfiora o mi trapassa a seconda che sia stato creato per me o meno, che mi appartenga o no. Colgo il mio compito solo se comprendo che l’unica possibilità datami è di crearmi in funzione di esso e di ricrearlo in funzione di me stesso. In ciò la mia lettura si fa arte.

Un aforisma, modellato e fuso con vigore, per il fatto di essere letto non è ancora decifrato; deve, invece, prendere inizio, a questo punto, la sua *interpretazione* per

cui occorre un'arte dell'interpretazione [...]. Per esercitare il tal modo la lettura come arte, è necessaria soprattutto una cosa [...] per cui si deve essere [...] non uomini moderni: il *ruminare*...⁴³.

In questa triturazione lenta, ogni frammento viene assorbito e cautamente si svela. Non basta leggere, bisogna decifrare. Ma posso decifrare l'enigma solo se ne conosco *già* il codice, se possiedo già la chiave che spalanca il suo mistero, se io stesso sono il suo mistero. Il frammento, luogo dell'enigma, è per eccellenza quello spazio dell'attesa in cui giacciono muti autore e lettore. In esso, la parola viene lasciata alla cura dell'ascoltatore, come nelle parabole di Zarathustra (in cui si può rintracciare un elogio del "metodo di insegnamento" del Cristo). Qui l'occhio scopre continuamente enigmi, che non sono simbolo del pensiero filosofico in quanto "*non si lascia* dimostrare né confutare *su basi logiche*" (e in ciò pretende di essere, comunque, risposta definitiva), anche se si manifesta sempre come problematico, cioè "*degno di interrogazione*"⁴⁴, ma in quanto rappresentazione di quella *domanda senza risposta*, che la filosofia stessa è. Non è rappresentazione dell'interrogare euristico, ma negazione del suo diritto a farlo, almeno fino a quando questo continui a pretendere di dare risposte, sia pure aperte a nuove domande, ma, comunque, definitive nel loro affermare. L'enigma è il tempio dell'eterna domanda. Anche un grande insegnamento, che cerchi d'indirizzare spiriti giovani, pronti alla vera conoscenza, rinati, trasformati, deve passare per il vaglio sminuzzante della coscienza. E proprio quella mancanza di risposta, quella domanda aperta, genera il pericolo della perdita. Ma il rischio deve essere corso senza guardarsi in dietro. "Se le foglie appassiscono, che c'è da lamentarsi? Lasciale andare e cadere, Zarathustra, non lamentarti"⁴⁵. Su queste parole riposa la serenità nel vedere il male nell'uomo. Elemento necessario, esso esprime la libertà di ognuno di perdersi. Su queste parole poggia il senso del sottotitolo: Un libro per tutti e per nessuno. Grande frammento dell'inattuale, a tutti il dovere di leggerlo, come cammino verso una condizione superiore, ma nessuno cerchi mai in esso risposte preconfezionate, nessuno osi mai trasformarlo in un nuovo Vangelo. Testo che va dimenticato, nessuno dovrà poter dire di averlo mai letto... "e solo quando mi avrete tutti rinnegato io tornerò tra voi". L'aforisma è il grido, e questo grido urla l'enigma infinito. Corto, stridente: è il morso della Sfinge. Quest'ultima, che Hegel definì simbolo dei simboli, potrebbe rappresentare in maniera eccezionale il nuovo filosofare. È la domanda che divora l'ignoranza, la più terribile di tutte, quella che riguarda noi stessi, la nostra essenza di uomini⁴⁶. Di fronte ad essa o si punta il dito contro se stessi, nel proprio profondo, o si perisce nell'illusione della propria compiutezza. Dinanzi all'oracolo non si può far altro che tacere e osservare, o meglio, osservarsi in tutta la propria fragile imperfezione. Ed è così che il dito di Edipo lo trapassa e scompare, inghiottito dall'oscurità di quello stesso abisso nel quale lentamente penetra alla luce del crepuscolo. Ancora una volta, la dura roccia chiede di essere infranta. Scorge così la strada che la ricondurrà ad una sorta di stato edenico, ritrasformando la terra in un paradiso. È, infatti, attraverso il peccato della pietrificazione che passa la vera caduta.

Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male, non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente ne moriresti⁴⁷.

Ma, nonostante il divieto, egli mangia dell'albero, va oltre il proprio limite, vede al di là di questo. Si rende conto che, morsa la mela, *il tutto non è più un tutto*, che anzi è percorso da una spaccatura infinita. Ora distingue. Da un lato il bene, dall'altro il male. "L'opera della conoscenza si innalza –dando l'assalto al cielo, rendendo imminente il crepuscolo degli idoli"⁴⁸. Quella spaccatura giunge così fino al cuore di Dio. Questi è la fonte dell'errore. La sua perfezione sfuma all'ombra dell'albero che doveva preservarla. E, in questo modo, l'uomo si apre alla vera conoscenza. Nel bene e nel male –al di là del bene e del male– egli scorge l'eterna imperfezione del tutto. È così gettato fuori dalla serenità imperturbabile in cui era cullato ad una *sonnolenza mortale*, là dove è proprio quella imperturbabilità ad uccidere –uccidere la sua possibilità di conoscere, la sua possibilità di "scienza" che "rende simili a Dio"⁴⁹, così facendo, uccideva la nostra stessa essenza, la nostra stessa dignità. A cospetto della realtà imperfetta del tutto, l'uomo coglie in questo modo anche la propria incompiutezza e si apre alla fondamentale angoscia, che accompagna un'esistenza interrogante. "È inconcepibile", infatti, "che caduto, non sai da dove, in questa immensità sconosciuta, abbandonato alla enigmatica solitudine, condannato infine, a sprofondare nella sofferenza, tu non sia colto dall'angoscia"⁵⁰. L'uomo scopre l'ignoto. S'appropria del suo limite e ne soffre. Solo al centro d'un universo frangente, perde la sua beata, ingenua s-pensieratezza, ma, perdendosi, si ritrova. Agonizzante al limite di se stesso, egli si scopre "il centro che esiste soltanto per una geometria dell'abisso [...] solo perché ogni cerchio deve possedere un centro [...] il centro del tutto con il nulla intorno"⁵¹. È il creatore dell'universo e della sua verità. È dio. Di qui la glorificazione del serpente, simbolo dell'eternità. La sua tentazione ha gettato l'uomo in se stesso. La caduta da un mondo alla rovescia è evidentemente una falsa caduta; è, in realtà, un'ascesa. Da ciò la celebrazione della scienza umana come strada indiscutibile verso quella fedeltà alla terra che sola ci restituisce alla nostra dignità. Trovando il suo fondamento nella *testimonianza dei sensi*, essa ci conduce in seno alla nostra naturalità. Ciononostante, per questa stessa via, inizia il suo ambiguo percorso. Sospinta dall'angoscia dell'infondato, devia dal proprio cammino ed incomincia anch'essa a cercare di chiudere il cerchio, di trovare le leggi che diano stabilità al tutto⁵². Il germe della conoscenza si è trasformato nel verme della pietrificazione. La vera caduta ha inizio. La realtà viene analizzata, ordinata, enumerata, sintetizzata. L'uomo scientifico la sottopone a verifica, le chiede di piegarsi alle sue ipotesi, la descrive. Nella concatenazione logica di causa ed effetto, *scopre* il suo movimento intimo. Si sostituisce così "al criterio dell'abilità quello del rigore matematico" il che "spinge l'evidenza al di là delle possibilità d'azione (nel campo della speculazione)"⁵³. La scienza apprende dalla filosofia il metodo dell'astrazione e, in questo dominio diafano, ricrea un'evidenza fittizia, ma rassicurante. In questo modo, essa inaugura una nuova ed ancor più capziosa fede: quella nella fissità della natura (o delle nature). Anche questa

fede giunge in fine al soffocamento. È così che il serpente, che, portando l'uomo alla conoscenza, ha dato inizio a questo percorso, deve morire assieme al Dio cui si oppone. Il sapere stesso finisce col rovinare sotto i colpi pietrificanti della tradizione. È per questo motivo che bisogna *mordere, mordere, strappare gli il capo, mordere*. Così facendo, si ridona vigore alla scienza, come metodo di richiamo alla terra, e alla filosofia, come attuazione di tale metodo nel percorso della ricerca sperimentante⁵⁴, la cui unica verità sta nel ridere, piangere, detestare. È questa l'essenza del nuovo filosofare. Esso si pone come quella "conoscenza patetica" –per dirla con Klossowski– che rinnega ogni rigidità costruita, per gettarsi senza riserve al di là di ogni fondamento. Nietzsche appare così come l'inziatore di una sorte di filosofia prolegomena, che cerchi di definire le condizioni alle quali ogni sapere, che non ambisca a sfuggire all'inquietudine del vivere, creando alibi ad un esistere placido, possa autorizzarsi ad essere. Sulla strada dell'infrazione della pietra, si compie così la fondazione di una vera e propria filosofia del sentire, che, attraverso la dilatazione di quella "ferita aperta che è la mia vita"⁵⁵ e la riapertura di tutte le ferite dell'esistenza, fa emergere, nel silenzio di qualsiasi Legge, quel sostrato magmatico che è la mia essenza. In questa emergenza cupa, si scopre al margine del tutto una dimensione ulteriore che è l'abisso oscuro di quel profondo che ci costituisce e che rappresenta il luogo di nascita dell'invisibile incertezza metafisica del proprio, in cui "non resta che l'irradiarsi di questa agonia"⁵⁶, che mi consuma alla presenza del vuoto.

¹ J. P. SARTRE, *Un nouveau mystique*, in *Situations I*, Gallimard, Paris 1961, p.156.

² Ivi, p.147 (il corsivo è mio).

³ G. BATAILLE, *Aforismi*, in *Œuvres Complètes*, vol.XII, Gallimard, Paris 1970-88, p.293.

⁴ Id., *Le Non-savoir*, in *O.C.*, vol. XII, p.279.

⁵ J. DERRIDA, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, p.340.

⁶ Ibid., p.332.

⁷ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, Bompiani, Bergamo 2000, Af.424, p.233-34.

⁸ Id., *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 2000, Sent. n. 26, p. 28.

⁹ Cfr. W. KAUFMANN, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni, Firenze 1974: "Ciò contro cui Nietzsche obietta, è l'incapacità di mettere in discussione i propri assunti" (p.99).

¹⁰ G. BATAILLE, *Conferences sur le non-savoir*, "Tel Quel", n.10, estate 1962, p.10.

¹¹ Id., *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994, p.210.

¹² F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, vol.I, p.17.

¹³ Id., *Al di là del bene e del male*, Af.289, p.201.

¹⁴ Cfr. GIOVANNI, 1, 3-4: "In lui era la vita / E la vita è la luce degli uomini".

¹⁵ Ivi., 1, 5-6.

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Af.206, p.109. [cfr. inoltre *Ibid.*, Af.248, p.162].

¹⁷ G. BATAILLE, *L'esperienza interiore*, p.228.

¹⁸ F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, vol.I, Adelphi, Milano 1998, p.306.

¹⁹ Id., *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2000: "Vidi un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca [...]. La mia mano tirò con forza il serpente, tirava e tirava – invano! Non riusciva a strappare il serpente dalle fauci" (p.185).

²⁰ Ivi, p.186.

²¹ M. FOUCAULT, *Preface à la transgression*, "Tel Quel", n.10, estate 1962, p.756.

²² F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, p.186.

²³ Cfr. MATTEO 17, 1-8.

²⁴ "Questi è il mio figlio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto. Ascoltatelo!" (Mt. 17,15).

²⁵ Bisogna, infatti, sottolineare che la riflessione nietzscheana sulla conoscenza occidentale non è altro che una denuncia dell'istinto pietrificatore del platonismo, insinuatosi, poi, attraverso la mediazione della teologia paolina, nella filosofia cristiana (e da essa alla scienza, sua diretta discendente, che egli apprezzerà per molti aspetti, ma rifiuterà proprio nella sua pretesa di stabilire verità definitive). Se si esamina il brano "Come il 'mondo vero' finì per diventare favola" [*Crepuscolo degli idoli*, pp.46-47], si noterà che, come ha ben messo in evidenza Heidegger, il punto di svolta nella concezione del rapporto mondo/idea si verifica non con Platone, per il quale "il sensibile è idea" e "questa entità che viene scorta è veramente vista ed esperita" [M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1984, p.200], bensì con il "platonismo" e con quella forma di platonismo estremo che è il cristianesimo. "Progresso dell'idea: essa diventa più sottile, più capziosa, più inafferrabile – diventa donna, si cristianizza" [*Crepuscolo degli idoli*, p.46]. La verità dell'idea si è così affermata nella propria autonomia, "l'intera esistenza umana diventa l'aldilà, in quanto il sovrasensibile viene interpretato come l'aldilà" [M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, p.201]. In questo modo, essa inizia il suo cammino verso la pietrificazione che culminerà con la filosofia idealistica tedesca i cui protagonisti Nietzsche chiamerà "tutti meri Schleiermacher", con la duplicità che questa definizione comporta. Infatti, "non vuol dire soltanto: sono in fondo teologi camuffati, ma anche: sono al tempo stesso, come dice il nome, *Schleiermacher*, *fabbricanti di veli*, essi occultano le cose con i loro veli". (Ivi, pp.202-03). Ed ancora qui, sarà l'istinto cristiano a dominare.

²⁶ "Io dico pastori, ma loro si chiamano buoni e giusti [...]. Guardateli questi buoni e giusti! Chi odiano essi massimamente? Colui che spezza le loro tavole dei valori, il distruttore, il delinquente – questi però è il creatore" [*Così parlò Zarathustra*, p.17]. "E se essi chiamano se stessi 'i buoni e giusti' non dimenticate che per essere farisei non manca loro nient'altro che la potenza" [Ivi., p.112]

²⁷ F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, vol. II, Adelphi, Milano 1997, p.221.

²⁸ Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p.140.

²⁹ Id., *Umano troppo umano*, cit., vol.II, p.221.

³⁰ Id., *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 2000, Sent. n. 160, p.80.

³¹ K. JASPERS, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996, p.365 e sgg.

³² F. NIETZSCHE, *Aurora*, Adelphi, Milano 2001, p.211. (il corsivo è mio)

³³ G. BATAILLE, *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1994, p.46.

³⁴ J. P. SARTRE, op. cit., p.145

³⁵ P. SOLLERS, *De grandes irrégularités de language*, "Critique", 1963, nn.195-96, p.796.

³⁶ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1999, Af. 260, p.195.

³⁷ G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, cit., p.39

³⁸ Ivi, p. 37

³⁹ Simboli dionisiaco-cristiani, attraverso di essi, durante le Grandi Dionisie, "i fedeli erano precipitati fuori di loro, nell'estasi, o, al contrario, nell'ebbrezza selvaggia [e che] avevano per oggetto essenziale di permettere all'iniziato di incorporare la persona stessa del dio, mangiando il suo corpo e bevendo il suo sangue (simbolicamente: la carne di una vittima sacrificale o una coppa di vino)" (G. HACQUARD, *Guide mythologique de la Grèce et de Rome*, Hachette, Paris 1998, pp.109-10).

⁴⁰ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.87

⁴¹ Id., *Crepuscolo degli idoli*, cit., p.129.

⁴² Scrive bene W. KAUFMANN, quando afferma: "Ci troviamo di fronte ad un universo pluralistico" in cui ogni aforisma è in se stesso un microcosmo" [op. cit., p.94].

⁴³ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2000, p.11.

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1998, p.78. (il corsivo è mio)

⁴⁵ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 211.

⁴⁶ Come si ricorderà, la domanda della Sfinge era: "Chi va a quattro zampe, a due, poi a tre: ma più zampe ha per camminare, più è debole?" (J. HALL, *Dictionnaire des mythes et des symbo-*

/es, Gérard Monfort Editeur, Paris 1994, p.287). La risposta era naturalmente: l'uomo. Era così colui che ignorava la sua stessa natura ad essere divorato. Chi non conosce se stesso, non merita di vivere. Solo Edipo diede la risposta, nello splendido dipinto di Ingres del 1808, intitolato *Edipo e la Sfinge*, puntando il dito contro se stesso.

⁴⁷ Genesi 2, 16-17.

⁴⁸ F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, Adelphi, Milano 2001, p.68.

⁴⁹ Ivi, p.67.

⁵⁰ G. BATAILLE, *L'esperienza interiore*, cit. p.157. (il corsivo è mio)

⁵¹ F. PESSOA, *Il libro dell'inquietudine di Bernardo Soares*, Feltrinelli, Milano 2000, p.33.

⁵² Sul problema della ricerca della stabilità, come punto di rottura nella riflessione nietzscheana sulla scienza, molto interessanti le riflessioni di Deleuze. Secondo quest'ultimo, infatti, Nietzsche condannerebbe "la smania scientifica di cercare compensazioni, l'*utilitarismo* e l'*eguaglianza* che sono tipici della scienza. La sua critica si dispone perciò su tre piani: contro l'identità logica, contro l'uguaglianza matematica, contro l'equilibrio fisico, ossia *contro le tre forme dell'indifferenziato*" (cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1992, pp.73 e sgg.)

⁵³ G. BATAILLE, *Il colpevole*, Dedalo, Bari 1989, p.168.

⁵⁴ Per quanto riguarda i temi della scienza, dei suoi limiti e dei suoi rapporti con la filosofia nel pensiero nietzscheano, fondamentali sono le riflessioni che Jaspers compie nella sua opera dedicata a Nietzsche (cfr. K. JASPERS, op. cit., pp.163 e sgg.). Particolarmente rilevanti ai fini del nostro discorso appaiono alcuni punti: 1) L'atteggiamento scientifico come atteggiamento "metodico" porta alla distruzione di "ogni conoscenza *assoluta*, al fine di possedere al suo posto, in modo inoppugnabile, una determinata conoscenza *particolare*" (p.165); 2) Senso della "certezza metodica" non è "il possesso della verità", ma "la sua *ricerca*" (p. 168); 3) Il grande limite dell'uomo di scienza sta nel concepire come "disvelamento" della verità, quella che è, in realtà, creazione di verità. (p. 172); 4) Il metodo scientifico deve sempre essere subordinato al "filosofare", che "è esso stesso alla fine, nonostante la sua funzione 'direttiva', un ricercare" (p.175).

⁵⁵ G. BATAILLE, *Il colpevole*, cit., p.163.

⁵⁶ ID., *Il piccolo*, in *Tutti i romanzi*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p.181.