

Seminario di filosofia DIVENTA CIÒ CHE SEI

Considerazioni dopo il terzo incontro (24 gennaio 2016)

Dapprima abbiamo dedicato il seminario a una serie di considerazioni in parte riassuntive e in parte nuove sul cammino compiuto in compagnia di Heidegger: molte cose, ho ricordato, erano state già ampiamente e acutamente rielaborate in diversi interventi scritti da alcuni di voi e resi disponibili a tutti i partecipanti. Qui vorrei solo sottolineare alcuni passaggi, meritevoli, credo, di essere tenuti sempre al centro della nostra riflessione.

Il primo (cartiglio n.12) concerne il “fare” del discorso: un fare discorsivo che presuppone la “cosa” di cui si discorre, ma che nel contempo la rende, per così dire, una cosa seconda in forza del suo venire alla presenza, del suo farsi fenomeno così come appunto viene e discorsivamente si fa: cosa *del* discorso e *nel* discorso. Questo doppio “presupposto” chiede a gran voce di essere chiarito.

Di fatto esso è al centro del secondo punto che vorrei sottolineare, quello del fallimento della “ontologia fondamentale” di *Sein und Zeit* (figuriamoci le ridicole “ontologie” oggi redivive). Fallimento per la impossibilità di soluzione della relazione fondamentale tra *Sinn* (senso dell’azione) e *Bedeutung* (la sua articolazione in significati); Hegel avrebbe detto tra ragione (*Vernunft*) e intelletto (*Verstand*). Heidegger motiva il fallimento alludendo al problema irrisolto del linguaggio («Mi mancavano le parole»; e anche: «Tutte le vie del pensiero conducono oggi al linguaggio»). Noi diciamo: sì e no. Non si tratta di un problema relativo al linguaggio preso così in generale (o, peggio, nella sua *essenza*, come ama dire talvolta Heidegger); si tratta proprio del non chiarimento del *discorso* nella sua doppia, ambigua, problematica presupposizione. Di qui anche le nostre domande fondamentali del cartiglio n.13: viatici del nostro cammino futuro.

Eccoci allora al nostro secondo “iniziato”. Abbiamo rivolto la nostra attenzione a due epoche cruciali della sua vita: il 1872-73 e il 1886. Scandiremo il nostro cammino in tre momenti: A) *La nascita della tragedia*; B) *Il corso sulla retorica*; C) *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Nel presente incontro abbiamo sviluppato interamente il punto A).

Interamente per così dire. Volgendo la nostra attenzione alla vita e alla personalità del giovane Nietzsche e al mondo che lo circondava, abbiamo evocato cose di per sé inesauribili e conseguenze ancora e sempre aperte sia a proposito di quella vita sia della nostra. Ci siamo imbattuti in una serie molto complessa di questioni che sono in gran parte la radice dei nostri stessi problemi e delle nostre ambiguità: Nietzsche li riassume emblematicamente nella sua persona, nel suo destino, nella sua vita e nella sua opera. Qui è il nodo, ancora attuale, di progresso e reazione, rivoluzione e restaurazione, destra e sinistra, radicalismo e profezia, devastazione e redenzione, morte e rinascita, eterno ritorno e destino ultraumano, se ve ne sarà uno. Non sto esagerando. A questo proposito, tra la sterminata quantità di cose che si sono scritte in proposito, vi ricordo sul filo della memoria (ovviamente molto deficitaria): Eugen Fink, *La filosofia di Nietzsche* (1960), Marsilio, Padova 1973; Ferruccio Masini, *Lo scriba del caos*, il Mulino, Bologna 1978; Hans M. Wolff, *Friedrich Nietzsche. Una via verso il nulla* (1956), il Mulino, Bologna 1975 (una biografia spirituale). Aggiungo i due paragrafi del capitolo secondo (“Verità e linguaggio” e “Il nostro nuovo infinito”) del mio *Eracle al bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Tra i punti che abbiamo toccato ricordo in particolare il progressivo passaggio del giovane Nietzsche dalla filologia alla filosofia, sulla scorta della scoperta di Schopenhauer e della grande rivoluzione estetica wagneriana. Prezioso è al riguardo il volume curato da Franco Serpa, *La polemica sull’arte tragica*, Sansoni, Firenze 1972, con la sua bella e ricca Introduzione e con la raccolta di tutti gli interventi di Rohde, Wilamowitz, Wagner, Nietzsche stesso (compreso il testo della *Nascita della tragedia* in ottima traduzione), a proposito del grande scandalo nato dalla pubblicazione del capolavoro della giovinezza nicciana. Questo passaggio alla filosofia costituisce, abbiamo detto, l’inizio del tramonto dell’*umanesimo* e della filologia classica come base della cultura europea. Abbiamo succintamente ricordato il filologo romanista Erich Auerbach, relativamente alla crisi degli studi umanistici e l’imporsi del modello a-storico della scienza moderna (cfr. il mio *Da parte a parte. Apologia del relativo*, ETS, Pisa 2008, capitoli I e VII). Ma la questione si gioca soprattutto nel Sartre di *L’esistenzialismo è un umanismo* (1946) e nella polemica risposta heideggeriana nella *Lettera sull’umanesimo* (1947). Ricordo inoltre che una ricostruzione puntuale (si può dire mese dopo mese) della vita di Nietzsche, delle sue vicende, dei suoi innumerevoli rapporti ecc. si trova nella edizione Adelphi delle *Opere*. Per esempio, per il periodo da noi preso in considerazione, cfr. il vol. III, tomo II, Milano 1973, *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, Cronologia (dall’aprile 1869 ai primi di gennaio 1874), pp.389-418.

Veniamo alla civiltà dionisiaca e il suo contrario (cartiglio n.16): ecco il testo che abbiamo letto da: *Su verità e menzogna in senso extramurale* (tratto dal volume delle *Opere* testé citato, pp.371-2).

«Vi sono epoche in cui l'uomo razionale e l'uomo intuitivo stanno l'uno accanto all'altro, il primo con la paura dell'intuizione, il secondo con il disprezzo per l'astrazione. Quest'ultimo è altrettanto non razionale, quanto il primo è non artistico. Entrambi desiderano di dominare sulla vita [nota bene questo primo accenno al grande tema della maturità: la volontà di potenza come essenza "cosmica" – suggeriva Florinda Cambria nel suo intervento – della vita]: l'uomo razionale, in quanto sa affrontare i più importanti e i più impellenti bisogni con la previdenza, la prudenza e la regolarità; l'uomo intuitivo, in quanto non vede – come "eroe supremamente giocondo" – quei bisogni e considera come reale soltanto la vita trasformata dalla finzione in parvenza e in bellezza. Se l'uomo intuitivo – come è avvenuto nell'antica Grecia – sa usare le sue armi più vittoriosamente e più potentemente dell'avversario, può configurarsi, in caso favorevole, una civiltà e può fondarsi il dominio dell'arte sulla vita: quella finzione, quel rinnegamento della miseria, quello splendore delle intuizioni metaforiche, e in generale quella immediatezza dell'inganno accompagnano tutte le manifestazioni di una siffatta vita. Né l'abitazione, né l'andatura, né l'abbigliamento, né l'orcio d'argilla lasciano scorgere di essere stati inventati da un bisogno impellente. Sembra quasi che attraverso tutte queste cose debba esprimersi una sublime felicità, una serenità olimpica e, per così dire, un giocare con ciò che è serio. Mentre l'uomo guidato dai concetti e dalle astrazioni non riesce per mezzo loro che a respingere l'infelicità, senza riuscire egli stesso a procurarsi la felicità dalle sue astrazioni; mentre cioè egli si sforza per quanto è possibile di liberarsi dal dolore, l'uomo intuitivo invece, ergendosi in mezzo a una civiltà, raccoglie dalle sue intuizioni, oltre che una difesa dal male, una illuminazione, un rasserenamento, una redenzione, che affluiscono incessantemente. Senza dubbio egli soffre più violentemente, *quando soffre*: egli soffre anzi più spesso, poiché non sa imparare dall'esperienza e cade sempre di nuovo nel medesimo pozzo in cui era caduto una volta. Nel dolore poi è tanto irrazionale quanto nella felicità: egli grida forte e non trova consolazione. Quanto diverso è il comportamento, di fronte a un'eguale sventura, dell'uomo stoico, ammaestrato dall'esperienza, il quale si domina con l'aiuto dei concetti! Lui, che altrimenti cerca soltanto la rettitudine, la verità, la libertà dagli inganni e la difesa dalle sorprese seducenti, ora invece, nella sventura, mette in mostra il capolavoro della dissimulazione, come quell'altro aveva fatto nella felicità: egli non rivela un volto umano mobile e vibrante, ma per così dire una maschera, con un dignitoso equilibrio dei tratti; egli non grida e non cambia nemmeno la sua voce. Se un nuvolone temporalesco si rovescia su di lui, egli si avvolge nel suo mantello e se ne va a lento passo sotto il temporale.»

Nel 1886 a Sils-Maria, preparando nuove Prefazioni alla ristampa di alcuni suoi scritti, Nietzsche ripercorre idealmente tutta la vicenda che l'aveva dapprima affiancato a Wagner, questo suo grande padre spirituale, nella impresa di Bayreuth (la costruzione di un teatro-tempio della musica wagneriana, nuovo ideale centro politico, estetico e morale della Germania del tempo). In quella impresa Nietzsche si era esposto sino a essere di fatto espulso dalla comunità filologica (alle sue lezioni di Basilea, sempre più deserte, non si iscrivevano più studenti del corso di filologia classica), rompendo dolorosamente il rapporto con il suo maestro Ritschl, il caposcuola della filologia storica tedesca che aveva messo in cattedra il prediletto allievo, appena venticinquenne, all'università di Basilea. Eppure già nel 1872-1873 Nietzsche aveva sotterraneamente iniziato il suo drammatico distacco da Wagner e dall'ambiente wagneriano, tra i più diffusi, potenti e significativi del tempo; già alla inaugurazione di Bayreuth, di fronte al fior fiore della nobiltà e della ricca borghesia tedesca ed europea, Nietzsche, adducendo motivi di salute, di fatto si assentò dalle esecuzioni e dalle celebrazioni, con stupore e dolore di Wagner. Poi la rottura definitiva con la pubblicazione di *Umano, troppo umano* (1878), la conversione cosiddetta "illuministica" di Nietzsche e l'elogio della "scienza" (invero tutto da interpretare) che fece infuriare Wagner.

Nel 1886, ripensando alla *Nascita della tragedia*, a «questo libro temerario che osa affrontare e considerare la scienza alla luce dell'artista, ma l'arte alla luce della vita», Nietzsche si rammarica del suo giovanile schopenhauerismo estetico e kantismo morale. Ecco i passi, tratti dal cit. libro di Franco Serpa, che abbiamo letto (pp.54-5, 57-8).

«Quello che allora m'era riuscito d'afferrare, qualche cosa di terribile e di pericoloso, un problema con due corni, anche se non necessariamente un toro, ma sempre in ogni caso un problema *nuovo*, direi oggi che era *il problema della scienza* – della scienza veduta per la prima volta come fatto problematico e discutibile [...] poiché il problema della scienza non può venir chiarito sul terreno della scienza [abbiamo sottolineato questo passaggio sia in sé, sia in relazione al nostro seminario sulla biologia, che inizierà a febbraio]».

«E la scienza stessa, tutta la nostra scienza, che cosa significa in sostanza, considerata quale sintomo della vita? Che scopo ha, e, peggio, *dov'è* viene tutta la scienza? Come? L'impulso alla scienza non è forse

nient'altro che paura e scampo di fronte al pessimismo? Una sottile difesa contro – *la verità*? E, in termini di morale, qualche cosa di simile alla vigliaccheria e alla falsità? E invece, parlando in termini immorali, una furberia? O Socrate, Socrate, forse fu questo il tuo segreto? O misterioso ironista, fu questa forse la tua – ironia?»

«Una questione fondamentale è il rapporto dei Greci col dolore, il loro grado di sensibilità – questo rapporto rimase sempre uguale o andò trasformandosi? Si tratta di sapere se il loro sempre più sentito *desiderio di bellezza*, di feste, di divertimenti, di nuovi culti non sia nato dal difetto, dalla limitazione, dalla malinconia, dal dolore. Supponendo che ciò sia vero – e Pericle (o Tucidide) ce lo lascia capire nella sua grande orazione funebre [per i caduti nella guerra del Peloponneso] – da dove verrebbe il desiderio opposto, anteriore nel tempo, il *desiderio del brutto*, la sana e austera inclinazione dei Greci al pessimismo, al mito tragico, all'immagine di tutto quanto vi è di terribile, di malvagio, d'enigmatico, di distruttore, di fatale nel fondo dell'esistenza – da dove nascerebbe dunque la tragedia? Forse dalla *gioia*, dalla salute esuberante, dalla straordinaria abbondanza? E quale significato ha, sotto l'aspetto fisiologico, quel delirio da cui è nata l'arte tragica e comica, il delirio dionisiaco? Il delirio non è necessariamente il sintomo della degenerazione, della decadenza, della civiltà esausta? Esistono forse – quesito agli psichiatri – nevrosi della *salute*? Della giovinezza e della freschezza dei popoli? Che cosa indica la sintesi del dio e del capro nel satiro? Quale fu l'intima esperienza, lo stimolo che spinse i Greci a pensare in figura di satiro l'uomo in preda al delirio dionisiaco? E per quel che concerneva l'origine del coro tragico, si ebbero forse in quei secoli in cui il corpo greco era in fiore, l'anima greca traboccava di vita, estasi endemiche? Visioni e allucinazioni che si propagavano a intere comunità e assemblee religiose? [Per il satiro e il coro tragico cfr. i cit. capitoli di *Eracle al bivio*; per il propagarsi del mito e del culto di Dioniso in Grecia cfr. il fondamentale e bellissimo libro di Karl Kerényi, *Dioniso*, Adelphi, Milano 2010.] I Greci proprio nel fiore della loro giovinezza erano spinti al tragico e pessimisti? Per l'appunto la mania, per servirci d'una parola di Platone, sparse sull'Ellade le *più grandi* benedizioni? E che dire se, d'altro canto, i Greci diventarono proprio nei tempi della loro dissoluzione e del loro infiacchimento sempre più ottimisti, superficiali, teatrali, ferrati di logica, e dunque più “sereni” e più “scienziati”? Come? Non potrebbe darsi forse che, in onta a tutte le idee “moderne” e i pregiudizi democratici, il trionfo dell'*ottimismo*, il predominio del *razionale*, l'*utilitarismo* pratico e teorico siano, come la democrazia, di cui sono contemporanei, un sintomo di forza in declino, di prossima vecchiaia, di stanchezza fisiologica? E il pessimismo proprio il *contrario*?»

Ecco tutta l'ambiguità alla quale accennammo poco sopra. Ecco la grande arcata che dal rifiuto dell'illuminismo, della razionalità scientifica, della civilizzazione industriale, del liberalismo politico ecc., rifiuto che risuona nella rivendicazione delle tradizioni storico-popolari del romanticismo (cfr. Herder, Novalis ecc.) conduce al pessimismo schopenhaueriano e alla grandiosa impresa wagneriana (dal *Tristano* al *Ring*: cioè alla maledizione dell'oro del Reno e alla catastrofe dell'intera civiltà moderna simboleggiata nella caduta degli Dei e del Walhalla), ecco, dicemmo, dopo tutto ciò, la grande svolta nicciana, il suo volo e ponte verso il futuro: da *Umano, troppo umano* a *Così parlò Zarathustra* (1883-85), *Genealogia della morale* (1887), *Il caso Wagner* (1888). E accennammo alla ambigua posizione di Heidegger: tra i più profondi interpreti di Nietzsche e nondimeno rivolto con lo sguardo sempre più indietro, preso tra romanticismo mistico e reazionario e visione profetica sul mondo della tecnica e i suoi pericoli strutturali e insieme “destinali”. Ambiguità del presente nel quale tuttora abitiamo e viviamo.

(Carlo Sini)